



Hassan Rachik.- *Le Proche et le lointain. Un siècle d'anthropologie au Maroc* (Marseille: Éditions Parenthèses & Aix-en-Provence: MMSH, 2012), 268p.

Professeur à l'Université Hassan II de Casablanca, Hassan Rachik est l'un des rares anthropologues de sa génération à s'être formé puis à avoir fait toute sa carrière au Maroc. Au début des années 80, il fait partie avec Mohammed Tozy et Mohammed Mahdi d'un petit groupe d'étudiants de la faculté de droit de Casablanca qui "bascule" dans les sciences sociales alors même que celles-ci, on le sait, sont très mal vues par les autorités. Il commence par travailler sur des sujets qui, de son propre aveu "sentent l'anthropologie exotique (tribus, sacrifices, rituels, nomadismes...) (7)," après quoi il enchaînera des années plus tard, sur "d'autres moins exotiques comme le nationalisme et les idéologies politiques (8)." Pendant presque 30 ans, il a arpenté divers terrains marocains, avec une première formation à l'enquête ethnographique dès 1982 chez les Zemmours de la région de Rabat, puis l'année suivante dans le grand bain de l'enquête de longue durée dans trois villages de près de trois cent familles, chez les Berbères du Haut-Atlas, et plus tard auprès des nomades de l'Oriental. Depuis le début des années 2010, ses recherches portent plus spécifiquement sur les processus de légitimation politique et de sacralité royale, ainsi que sur la sécularisation du pouvoir. En filigrane de ces recherches, il s'est confronté aux textes de ses prédécesseurs européens (particulièrement Français) et anglo-saxons. Il a décidé de les relire plus systématiquement, afin de questionner leur manière "spécifique" de percevoir la "spécificité" marocaine dans un ouvrage très soigné, intitulé *Le proche et le lointain. Un siècle d'anthropologie au Maroc* (ed. MMSH/ Parenthèses, 2012).

Dans son introduction intitulée "L'arroseur arrosé" (7-22), Rachik explique le projet de l'ouvrage et commence par se livrer à un exercice réflexif. Il est très circonspect avec son propre statut d'anthropologue *beldi*, et ne s'en fait aucunement une caution qui lui permettrait mieux que les autres de percer les significations des pratiques, discours de ses propres concitoyens, et même des langages vernaculaires: "Être un anthropologue indigène et produire une anthropologie indigène ne me convient pas et ne m'intéresse pas. Je ne me considère pas comme un autochtone et je ne peux le devenir. Je pense que ce n'est pas l'opposition indigène/non indigène qui serait pertinente pour définir la différence entre un anthropologue marocain et son homologue occidental (8-9)." Ce qu'il veut dire précisément derrière cette déclaration quelque peu sibylline si l'on s'en arrête là, se dévoile un peu plus loin. Il apporte en effet ce témoignage très intéressant en forme de réaffirmation de l'impératif catégorique du terrain comme accès à la connaissance des sociétés, y compris pour quelqu'un qui y vit: "Il est clair que l'anthropologue marocain n'apprend pas tout sur le terrain et qu'il existe des éléments culturels communs à

lui et à ses interlocuteurs... Toutefois, si j'ai à témoigner sur ce sujet, je dirai que ces éléments sont souvent les plus superficiels et que ce que j'apprends sur le terrain est si nouveau et si considérable que le temps me manque toujours pour le transcrire quotidiennement (9)."

Il prend pour exemple la dichotomie citadin/rural ou pastoral réalité. Etant originaire d'un milieu et d'une culture urbaine, nombre de termes de la langue de ses concitoyens vivant en milieu pastoral et de la symbolique qu'ils renferment ne sont pas immédiatement saisissables au citadin marocain, et au-delà, la signification de nombreuses pratiques culturelles.

Après s'être livré à cet exercice de réflexivité, il commence par identifier les différents biais épistémologiques qui ont pu caractériser les études sur "les Marocains," du classique "ethnocentrisme" jusqu'à la particularité de la "situation ethnographique" dans laquelle se trouvait les producteurs de discours réputés savants, en passant par les "déterminants sociologiques" et les "déterminants théoriques" (qui semblent être, pour lui, les plus puissants facteurs propres à orienter l'interprétation des résultats de la recherche dans un sens ou dans un autre). Ce passage au crible des conditions humaines et épistémologiques dans la production de ce savoir anthropologique alors balbutiant, sur le Maroc et les Marocains s'avère être une très utile grille de lecture pour mieux contextualiser la production de ces auteurs.

Il s'attaque donc ensuite aux anthropologues en question. Chaque chapitre correspond à un ou plusieurs anthropologues et à la manière dont ils sont saisi leur objet/sujet de recherche. Il leur applique trois principaux critères d'évaluation: la durée de leur séjour au Maroc; la situation ethnographique dans laquelle ils se situaient (relation directe ou non, interprètes, recours à des intermédiaires rémunérés pour le recueil des données etc.) et maîtrise de la langue (*darija*). C'est à cet aune tripartite que la fiabilité de leurs travaux est jugée.

Les premiers observateurs étrangers (français en l'occurrence) de la société marocaine sont clairement des fonctionnaires coloniaux (soit résidents, soit en missions) mais certains d'entre eux se situaient aussi dans une perspective académique (14). C'est le cas notamment de Jacques Berque ("L'esprit juridique marocain," chapitre VI, 139-162), dernier des anthropologues de la période coloniale (qui a été titulaire pendant 25 ans de la chaire d'Histoire sociale de l'islam contemporain au Collège de France), et d'Edmond Doutté ("Ethnographie et antipathie," chapitre II, 63-86), l'un des pionniers, qui, tout en étant financé par l'administration coloniale, collabora à la revue *L'Année Sociologique* et "eu droit à des comptes rendus de ses publications dans la même revue d'éminents sociologues et ethnologues français tels qu'Henri Hubert, Emile Durkheim, et Marcel Mauss (63-64)." Or les approches de Jacques Berque et d'Edmond Doutté sont assez radicalement différentes. Pour une même situation coloniale (le Protectorat français), deux anthropologies. Ce sont toutes ces nuances que nous permet d'entrevoir l'ouvrage de Rachik. Avant de les évoquer, l'auteur commence par traiter les approches du Père de Foucauld et celle d'Auguste Mouliéras (23- 64). Tous deux privilégient une forme d'observation qui se passe de l'écoute, quoique le second (qui a notamment étudié les pratiques des Zkara, dans la région d'Oujda) maîtrise l'arabe et le berbère.

Edmond Doutté (Evreux 1867-Paris 1926) promet quant à lui un “savoir utile” (à l’institution coloniale), mais recommanda celle-ci, à la suite de son étude des structures sociales et religieuses de la tribu des Haha (région de Marrakech) de ne pas la perturber. Là où d’autres plaident pour la conquête militaire, lui se fait l’avocat de relations intéressées voire amicales avec le personnel politique et religieux marocain. Pour Rachik, “le savant éclipse à la fois le voyageur et le conseiller (78-79)” chez Doutté. Celui-ci affirme en outre l’impératif du terrain, ce qui ne va pas de soi à l’époque. Ceci ne l’empêche pas de verser par ailleurs dans l’essentialisme, comme il est alors de coutume, avec de longs développements sur ledit “caractère des Marocains.” Autre leitmotiv de Doutté comme de beaucoup de ses contemporains; les survivances païennes qu’il voit partout dans les rites des populations “berbères.” C’est le cas de René Basset (Luneville, 1855- Alger 1924), sur le cas duquel Rachik se penche en un chapitre commun avec deux de ses successeurs; Emile Laoust et Robert Montagne (“La berbèrité comme cadre culturel et politique, 107-126).” Ce dernier voit par exemple dans les fêtes saisonnières, les traces d’un culte naturiste.

Pour Rachik, on connaît un important saut qualitatif avec Edward Westermarck (1862-1936, “La religiosité de Marocains,” chapitre III, 87-106). S’il n’échappe pas totalement aux postulats évolutionnistes, ses recherches sont plus centrées sur ce qu’il appelle “religion actuelle,” c’est-à-dire telle qu’elle est *pratiquée* par les Marocains, influencé par l’empirisme de l’école philosophique anglaise. Ce changement d’approche des croyances et des coutumes joue un rôle primordial dans l’émergence d’un intérêt pour la pratique de terrain. Westermarck se démarque des études spéculatives et des ruminations conjecturales des orientalistes entrevues ci-dessus. Il restreint explicitement l’objet de son œuvre à la religion et à la magie populaires des Marocains et ne traite qu’occasionnellement de “l’Islam savant” et des sources scripturaires. Il accorde contrairement à la plupart de ses prédécesseurs une place centrale aux informateurs (en accès direct) et à la pratique du terrain. Il soutient, à plusieurs reprises, qu’une description externe des faits est insuffisante, que les faits restent insignifiants jusqu’à ce que lesdits indigènes les expliquent eux-mêmes, afin de leur donner sens. L’étude de la baraka illustre sa démarche et Rachik nous l’explique avec force pédagogie. *Rituals and Belief in Morocco* et *Les cérémonies de mariages au Maroc*, restent à ce titre des *opus magnum*, malgré quelques errances.

Après que les travaux de Berque eurent trouvés crédits aux yeux de Rachik notamment pour l’empathie dont il fait montre (comme chez Edward Saïd), mais surtout pour ses longs séjours dans le Haut Atlas et sa connaissance de la langue, Rachik clôt son étude de la production anthropologique sur le Maroc par deux anglosaxons en situation postcoloniale; Ernest Gellner “Segmentarité, styles religieux et politique,” chapitre VII, (163-188) et Clifford Geertz (“Anthropologie interprétative et culture Marocaine,” chapitre VIII (189-214). Si les méthodes sont heureusement plus soignées et les biais moins nombreux que la plupart de leurs prédécesseurs français de la période coloniale, l’un comme l’autre n’échappent pas aux excès interprétatifs et aux généralisations hâtives selon Rachik. Il développe même sa critique de Geertz dans un ultime chapitre conclusif (215-244).

Quelques questions se posent toutefois, sur lesquelles on ne peut qu'appeler de nos vœux l'éclairage du chercheur Rachik dans un second volume qui serait consacré aux anthropologues ayant succédé à Geertz et Gellner sur le terrain marocain. Si les anthropologues traités ici versent à des degrés divers dans des formes d'essentialisme, d'ethnocentrisme ou autres biais épistémologiques ("Doutté et de Foucauld parlent du caractère des Marocains, Louis Brunot et Georges Hardy d'âme marocaine, de mentalité marocaine, ou d'esprit marocain, Berque d'esprit juridique marocain, Ernest Gellner de style religieux, John Waterbury de style politique marocain, Clifford Geertz d'islam marocain," 10), quelle méthode précise préconise-t-il qui permettrait à coup sûr d'éviter ses écueils? Mais Rachik nous offre déjà ici une remarquable synthèse critique de l'anthropologie orientaliste et post-orientaliste qui se révèle très utile pour tout enseignant en anthropologie du Maroc... et en anthropologie tout court.

Cédric Baylocq

anthropologue, chercheur associé au
LAM (IEP de Bordeaux)