

Sacré et culture politique dans le Maroc précolonial: Approche anthropologique

Dr. Soufiane Hanoun

Hassan II University of Casablanca, Morocco

Doi: 10.19044/esipreprint.5.2025.p600

Approved: 27 May 2025

Posted: 29 May 2025

Copyright 2025 Author(s)

Under Creative Commons CC-BY 4.0

OPEN ACCESS

Cite As:

Hanoun S. (2025). *Sacré et culture politique dans le Maroc précolonial: Approche anthropologique*. ESI Preprints. <https://doi.org/10.19044/esipreprint.5.2025.p600>

Résumé

La culture politique au Maroc reconnaissait le souverain marocain comme étant une personne sacrée. La sacralité royale fondée sur la détention de la baraka, structure la vie à la cour des sultans, et leurs rapports aux sujets. La dimension sacrée du pouvoir de la monarchie ainsi que celle qui se rapporte à la force et la violence, sont en rapport avec le rang et la naissance du souverain marocain. Le monde profane est gouverné par une personne sacrée. Moulay Hassan représente l'exemple du sultan marocain ayant le monopole de la force physique légitime ainsi que la force spirituelle. L'approche anthropologique nous permet de s'approcher des acteurs et de décrire les situations dans lesquelles se manifeste la réalité spirituelle du souverain. Les historiographes proches de la cour du sultan marocain seront privilégiés que d'autres, suivant le principe de la proximité méthodologique. La structure du pouvoir monarchique s'accorde avec le principe général de la légitimité du pouvoir: la descendance du prophète, l'héritier de la baraka, et leur commandeur des croyants.

Mots clés : Sacralité royale, Baraka, commandeur des croyants, Mehalla, bay'a

Sacred and political culture in pre-colonial Morocco: Anthropological approach

Dr. Soufiane Hanoun

Hassan II University of Casablanca, Morocco

Abstract

Political culture in Morocco recognized the Moroccan sovereign as a sacred person. Royal sacredness, based on the possession of baraka (spiritual blessing), shaped life at the sultans' court and their relationship with their subjects. The sacred nature of monarchy, as well as its connection to power and violence, is related to the sovereign's lineage and noble birth. The secular world was ruled by a sacred person. Moulay Hassan is an example of a Moroccan sultan who held both legitimate physical power and spiritual authority. The anthropological approach helps us get closer to the actors and describe the situations in which the sovereign's spiritual reality is expressed. Historiographers close to the Moroccan court were given more importance than others, following the principle of methodological proximity. The structure of monarchical power fits with the general principle of legitimacy: being a descendant of the Prophet, inheritor of baraka, and commander of the faithful.

Keywords: Royal sacredness, baraka, commander of the Faithful, Mehalla, bay'a

Introduction

Le lien entre politique et religieux est au cœur du fonctionnement de la monarchie marocaine. Depuis des siècles, le sultan incarne à la fois une autorité temporelle et une légitimité spirituelle, fondées sur son ascendance chérifienne et la baraka qu'il est censé détenir. Cette double dimension confère au souverain un statut unique : il est à la fois chef militaire et figure sacrée, garant de l'ordre terrestre et dépositaire d'un pouvoir d'essence divine. Cette fusion du sacré et du politique structure l'ensemble des rituels monarchiques, depuis la cérémonie de la bay'a jusqu'à la mise en scène du pouvoir dans l'espace public¹. Pourtant, cette position singulière soulève une tension fondamentale : comment un souverain à la fois sacré et intouchable peut-il gouverner un monde profane et en assurer le contrôle ? Si la sacralité impose une distance et des interdits, le pouvoir nécessite une présence active, une capacité à arbitrer, à intervenir, et à asseoir son autorité sur des bases

¹ George Balandier, *les pouvoirs sur scène*, 2006, Fayard.

concrètes. C'est dans cette dialectique entre éloignement et engagement, entre sacré et politique, que réside toute la complexité du système monarchique marocain.

Ce rapport complexe a été largement exploré par des anthropologues tels que Clifford Geertz, qui, dans son étude sur le Maroc, a souligné l'importance des symboles religieux dans la légitimation du pouvoir politique. L'exemple le plus souvent cité dans les travaux sur cette question est celui de Moulay Slimane. En 1817, lors d'une bataille contre les dissidents de la tribu Aït Oumâlu, au centre du Moyen Atlas, le souverain marocain fut vaincu. Capturé par un combattant, il reçut des offrandes de maison, de vêtements et de nourriture. Les gens venaient le voir pour bénéficier de sa baraka, et ce, pendant trois jours. Bien que le sultan ait été défait en tant que chef militaire, il fut accueilli avec respect et vénération, accompagné des tambours et des youyous des femmes, car sa personne est sacrée. Des cavaliers l'accompagnèrent jusqu'aux frontières de la tribu, et il entra ensuite à Meknès.

La légitimité religieuse de la monarchie marocaine repose-t-elle uniquement sur le religieux ? Dans son travail sur la légitimation politique et la sacralité royale, Hassan Rachik critique les anthropologues pour avoir parfois exagéré les interprétations religieuses dans l'analyse des phénomènes politiques, comme si toute action politique était nécessairement religieuse. D'autres chercheurs, comme Edmond Doutté² et Edward Westermarck³, ont également mis en lumière la manière dont les pratiques religieuses et les rituels contribuent à la construction de l'autorité politique. Raymond Jamous dans l'analyse de la structure sociale du Rif avait souligné le rapport du sultan marocain aux sujets, comme un rapport de soumission à son autorité sacrée⁴.

Comment s'articulent donc le politique et le religieux dans la culture de la cour avant le traité du 30 mars 1912 ? Le religieux domine-t-il tous les éléments de la structure culturelle ? La monarchie était-elle reconnue uniquement en raison de sa sacralité ? Ces questions invitent à une réflexion approfondie sur la manière dont les éléments politiques et religieux interagissent dans le contexte marocain, et sur la façon dont cette interaction façonne la légitimité monarchique.

Dans cet article, je propose d'explorer un aspect de la vie politique au Maroc vers la fin du XIX^e siècle : la légitimité de la monarchie. Aborder cette question à la lumière de la culture nous oblige à considérer les différents

² Edmond Doutté, *en tribu*, Paris, 1914

³ Edward Westermarck, *survivances païennes dans la civilisation mahométane*, Payot, Paris 1935

⁴ Raymond Jamous, *Honneur et Baraka*, les structures sociales traditionnelles dans le Rif. Édition de la maison des sciences de l'homme. 1981.Paris

éléments de la culture politique de la cour des sultans marocains avant le protectorat. Si la culture n'est pas seulement la somme des parties qui la composent (langage, connaissance, art, coutumes, habitudes, etc.), mais aussi la connexion des détails qui forment une nouvelle entité⁵, nous tiendrons compte de ces aspects divers dans l'analyse de la légitimité monarchique.

Rechercher les principes qui lient les différents éléments de la culture politique au XIX^e siècle, revient à décrire les situations dont se manifeste l'aspect religieux et sacré du monarque, dans le but de comprendre la place du religieux dans la culture politique.

La base ethnographique de la présente recherche est l'historiographie des plus proches de la cour de Moulay Hassan. Ibn Zidane et les *'alim* contemporains du souverain marocain, ainsi que les voyageurs et les chroniqueurs qui fréquentaient la cour. Ibn Zidane était le *naqib* (inspecteur) des chorfas à Meknès. Walter Harris et Gabriel Veyre fréquentaient régulièrement les sultans marocains, Moulay Hassan, Abdelaziz et Moulay Hafid. La proximité des acteurs et la distance seront les principes méthodologiques qui structurent le choix des textes produits sur la monarchie marocaine au XIX^e siècle.

Le fil conducteur de la présente étude sera la sacralité royale. Par sacré nous entendons, tout ce qui est protégé du monde profane par les interdits⁶. Au Maroc, le sacré peut être synonyme d'une notion nord-africaine: la baraka⁷. La baraka du sultan est cette force spirituelle héritée de sa descendance c'est-à-dire du prophète et qui peut agir sur les hommes et la nature. Sacralité et baraka, qui seront définies plus loin, seront approchées en termes de structure culturelle. Par structure nous entendons un ensemble d'éléments liés par des principes stables. Les éléments de la structure culturelle, ou de la culture vue comme structure sont la vie quotidienne du sultan, ses mouvements militaires, ses missives de victoires, ses cortèges, et l'ensemble d'institutions qu'il préside... etc. La culture ne sera pas cet ensemble complexe composé par la connaissance, les coutumes, les traditions, les normes d'une société, mais une toile de sens tissée par l'Homme, et qui oriente ses actions extérieures et sa subjectivité interne. La force religieuse représente-t-elle le principe qui lie les différents éléments de la structure ? Ou une dimension dominante de la force du pouvoir du sultan au XIX^e et au début du XX^e siècle ?

La description et l'interprétation seront organisées suivant deux dimensions de la monarchie: le mouvement et la sédentarité. Nous nous

⁵ Geertz, The interpretation of cultures, 1973, p.89

⁶ Emil Durkheim, les formes élémentaires de la vie religieuse, 1968, cinquième édition, p.45

⁷ Clifford Geertz, savoir local, savoir global, 2012, p.

limiterons à la description des rituels politiques dans le mouvement comme dans la sédentarité pendant le règne de Moulay Hassan (1873-1894).

Je commencerais par la fameuse cérémonie qui survit jusqu'à aujourd'hui, et qui donne sens à l'investiture du sultan, par le cercle de la *shura*: la *bay'a*. J'examinerais cette forme d'assemblée par les catégories : sacralité et baraka, pour voir si la forme juridique est orientée par une signification sacrale. Je me focaliserais ensuite sur les cérémonies religieuses du sultanat marocain comme événements principaux de la célébration de l'État. Le corps du sultan, le costume dans sa dimension expressive et un élément de la culture politique de la cour seront analysés à la lumière du fil conducteur déjà cité. La cour-en-mouvement dont parlera C. Geertz un siècle plus tard, et qui était pendant le règne de Moulay Hassan, un élément important du pouvoir, sera examinée en détail afin d'examiner l'impact de la violence physique et symbolique sur le lien qui unissait le sultan aux sujets.

La méthodologie de recherche sera axée sur l'historiographie du Maroc. Des situations où se manifestent les concepts étudiés seront décrites en détail afin de cerner au mieux le fait recherché. Ce ne sont pas seulement les grands événements, qui sont essentiellement importants, qui seront décrites et interprétées, mais aussi des micros-situations. La proximité des acteurs est le principe qui guidera la présente étude : des récits historiques seront marginalisés, car loin de la cour, d'autres seront plus importants comme la description d'Ibn Zidane, du couturier du Sultan, des étrangers qui fréquentaient le palais royal au XIX^e et au début du XX^e siècle. Nous privilégierons les faits empiriques et les situations dont se manifeste la sacralité du Sultan et sa baraka. Ces situations seront décrites en détail. La démarche inductive et la neutralité axiologique sont deux principes méthodologiques qui structureront la description et l'interprétation.

Sacré, baraka et culture politique

La légitimité du Sultan au Maroc et jusqu'au début du XX^e siècle, était fondée sur le fait qu'il est sacré. La sacralité du prince a deux dimensions. La première est de nature juridique se rapportant aux textes sacrés (Coran, Hadith...), institué par la *bay'a*. La deuxième est liée à la personne du Sultan, c'est-à-dire à sa descendance du Prophète : la baraka. Les deux dimensions entretiennent un rapport complexe. Le prince, investi par la *bay'a*, doit être descendant direct du Prophète, c'est-à-dire héritier de la baraka.

La baraka est un concept flottant. C'est une force impersonnelle que le souverain a héritée et qui comporte deux dimensions ; bénéfique et

maléfique. Elle se rattache à son corps, à ses capacités militaires⁸, à ses objets, à son costume, à son espace de vie privée... etc.

Haussé dans la posture du Sultan, il est soumis à un ensemble d'interdits qui le protège du monde profane. L'interdit est une règle coutumière qui protège la chose ou la personne rendue sacrée. Or, l'interdit en terre d'Islam a le sens de l'illicite, et du prohibé (*haram*). Ce qui est *haram* est contraire de ce qui est *halâl* permis et licite. Cette opposition, qui se rapporte à l'au-delà, se traduit dans le monde de l'ici-bas par l'opposition *baraka* et *bass*. La *baraka* serait une force impersonnelle qui lorsqu'elle agit de façon faste est désirée, mais lors qu'elle agisse de façon néfaste, est crainte. Dans quelques régions du Maroc, et lorsqu'une personne assiste à un enterrement, il lui est interdit de faire une visite amicale aux membres de sa famille, par crainte que le *bass* l'accompagne. À l'expression « *al baraka frasek* », on répond habituellement « *mamcha m'ak bass* » c'est à dire : que le *bas* ne t'accompagne pas. Westermarck la traduit par la sainteté⁹, et Doutté l'a rattaché à la magie¹⁰. Quant à Clifford Geertz, l'habilité à provoquer des miracles est le caractère général de cette force occulte¹¹. Dans d'autre texte, il l'a défini joliment par : « électricité spirituelle¹² ». C'est sans doute la notion la plus proche du charisme. Elle ne représente ni le pôle positif ni le pôle négatif du sacré, selon Joseph Chelhod¹³. Or, à l'opposition du *bass*, la *baraka* serait nécessairement la bienfaisance. Mais elle n'est pas seulement la bienfaisance, le côté maléfique peut agir sur les hommes et la nature de la même façon que le côté faste de cette force spirituelle. Cette force assure la prospérité et la croissance, la force et la bénédiction. La victoire militaire est synonyme de la *baraka* du Sultan, souligne Raymond Jamous¹⁴. Les concurrents du Sultan sont souvent ses frères ou ses cousins. Ils ont tous la *baraka*. Mais c'est son triomphe militaire, qui va impulser la *bay'a*. La multiplication des biens, malgré une régulière consommation, une chose qui prend du volume ou s'agrandit, est aussi la *baraka*. Le rapport avec l'impure est souvent souligné par Joseph Chelhod¹⁵ ; du sang, la saleté ou un cadavre diminue la *baraka* du Sultan en place. Or, même les parties du pays qui n'ont

⁸ Raymond Jamous, Honneur et Baraka, les structures sociales traditionnelles dans le Rif, 227

⁹ Westermarck, survivances... p.176

¹⁰ Doutté, Magie et religion... p.431

¹¹ Clifford Geertz, neagara, p.106

¹² Clifford Geertz, savoir local, savoir global... p.199

¹³ Joseph Chelhod, la baraka chez les arabes, ou l'influence bienfaisante du sacré, revue de l'histoire des religions, 1955, pp.68-88

¹⁴ Raymond Jamous, honneur et baraka, les structures sociales traditionnelles dans le Rif. 1981. Paris: Edition de la maison des sciences de l'homme. p. 227

¹⁵ Joseph Chelhod, la baraka chez les arabes, ou l'influence bienfaisante du sacré, revue de l'histoire des religions, 1955, pp.68-88

jamais été soumises au régime politique du Sultan, les habitants croyaient que leur bien-être et spécialement leurs moissons dépendait de la baraka du Sultan¹⁶.

Sédentarité :

La sédentarité est moins appréciée dans le Maroc du XIX^e siècle. L'œuvre d'A. Kenssoussi, d'Ibn Zidane, et Naciri sont une description des expéditions punitives que les Sultans marocains ont commandées. Un Sultan qui ne fait pas le tour de son royaume est souvent perçu comme faible. Or, dans des moments comme l'investiture et les cérémonies religieuses, tous les Sultans suspendent leurs mouvements, pour accomplir ces rituels politico-religieux. La *bay'a* constitue le rite essentiel de l'État. C'est bien en ce moment qu'un modèle religieux se reproduit pour renouveler le rapport du Sultan aux sujets.

La *bay'a*

Laroui soutient : « La *bay'a* est donc essentiellement un procédé de légitimation qui tire son influence, sa valeur, non de son contenu en tant que contrat, mais uniquement de sa recreation d'un modèle donné, celui qui a institué le pouvoir islamique originaire¹⁷ ». Or la *bay'a* n'est pas seulement une réunion, mais aussi une assemblée, un texte, et une cérémonie.

L'assemblée

L'assemblée se réunit suite à la mort du Sultan antérieur. L'investiture de Moulay Hassan était initiée par Moussa Ben Ahmed le *hajib* (chambellan) du Sultan défunt. Selon la description d'Ibn Zidane¹⁸, le grand vizir Idris Bou'achrîn, Abdellah Ben Ahmed, le « *allaf* et son adjoint Mohamed al Jâm'î, ainsi que le conseiller du Sultan Abdessalâm Ben Alî al Baqâli. Cette réunion à huis clos décida de réunir une assemblée plus large, comprenant les chorfas, les princes, les notables et les chefs de l'armée. Cette seconde assemblée avait décidé d'introniser Moulay Hassan. Le nouveau prince, alors qu'il menait une *Harka* chez les tribus des Haha, fut vite informé de la mort de son père et de son intronisation¹⁹.

Ibn Zidane, nous informe que c'est le gouverneur des Rhamna, et le conseiller du Sultan défunt, qui avaient orienté le choix vers l'intronisation de Moulay Hassan, appuyé par l'oncle de ce dernier et son gendre, Abbas Ibn Abderrahmane et Abu Abdellah al Jam'î. Quoi qu'il en soit la réunion des notables et les personnalités de haut rang du Makhzen choisissent, non

¹⁶ E.Westermarck, survivances païennes dans les civilisations mahométane, p.113

¹⁷ Laroui, les origines..., p.80

¹⁸ Ibn Zidane *Al Ithaf*..., V2, p.153

¹⁹ Ibn Zidane, *Al Ithaf*, V2, pp. 154

parmi des candidats réunissant des conditions, juridiques étant en concurrence pour le trône, mais bien celui qui jouissait d'une notoriété politique, ayant dirigé des mouvements militaires au nom du Sultan, ou représentait celui-ci, en un mot le plus fort et le plus apte dans le cas de Moulay Hassan.

La culture politique impose aux membres présents la nécessité d'introniser un Sultan. Mais ceux qui ont plus d'influence orientent le choix, vers leur candidat préféré²⁰. Ce n'est pas un hasard que c'est l'oncle du Moulay Hassan qui avait rédigé le texte de la *bay'a*. Al Abass Ben Abderrahmane avait informé le nouveau Sultan que la *bay'a* vient de le reconnaître comme souverain. La réponse de Moulay Hassan avait souligné la reconnaissance de la présence de son oncle dans le cercle de la *Shûra*, connaissant son influence et son aide, souligne le prince, qui avaient, suivant les propos de Moulay Hassan, apporté un grand soutien à l'investiture²¹.

L'intronisation de Moulay Hassan avait été le fruit des alliances et des coalitions politiques entre les membres les plus proches de la cour et les plus influents. Ces alliances ne sont pas de l'ordre du religieux, mais du politique. Or la reconnaissance du nouveau souverain est implicitement partagée par le cercle de la *Shûra*, suite aux victoires militaires qu'il avait pu réaliser, et qui sont une preuve de son charisme et sa *baraka*. La proximité du Sultan, la nécessité de faire parti du cercle qui investit, qui lie et délie, s'imposent aux membres de l'assemblée. Comme si chacun d'eux essayait de créer sa propre place à la cour du nouveau Sultan. Cette représentation dominait les dominés qui deviennent au service du Sultan, et celui-ci reconnaissant envers eux. Ce n'est donc pas la nécessité religieuse qui poussait les membres de l'assemblée à recréer le modèle de la *bay'a* afin de s'identifier avec les compagnons du prophète, mais une motivation politique, qui a investi le Sultan pour garantir une place proche du prestige monarchique.

Le texte sacré

Le texte une fois écrit, les membres présents inscrivaient leurs noms dans le texte en guise de signature. Or le Sultan ne signe pas. Il est juste informé. Il n'est pas une partie du contrat, ce qui nous rappelle le modèle hobbesien du contrat social. Ce qui nous intéresse le plus c'est comment le texte est écrit, où il est sauvegardé, et par quoi on désigne le Sultan.

Dans le texte, le rédacteur suit des règles attachées à la culture savante. Parmi ces règles ; le choix d'un surnom est indispensable. Celui-ci n'est pas utilisé pour appeler le Sultan ou le désigner. Il ne sert que pour décrire le Sultan dans le texte. La fonction du surnom peut avoir la signification liée au

²⁰ Ibid, p.153

²¹ Ibid, p.155

charisme et à la force spirituelle. Joseph Chelhod affirme que la *baraka* ne nécessite aucun rite de passage²². Or, le surnom des Sultans, qui doit figurer dans le texte, ne doit pas être négligé. Chaque Sultan a un surnom choisi par le cercle de la *shura* et écrit dans le texte. Ce qui signifie cette phase liminale ou intermédiaire du passage du statut du Khalifa par exemple au Sultan.

Le texte de la *bay'a* est entouré de vénération. Le nom du Sultan est écrit en fil d'or. Le texte est sauvegardé dans le sanctuaire de Moulay Driss²³. La sacralisation du Sultan passe impérativement par le pacte de la *bay'a*. Et toutes les dimensions de la *bay'a* ; le texte, le nom du Sultan, le lieu de la conservation ont une signification sacrale. Ce qui est sauvegardé dans le sanctuaire de Moulay Idris, ce n'est pas seulement le texte et le nom du Sultan brodé d'or, c'est la *baraka* du Sultan.

C'est après la rédaction du texte et la cérémonie de la *bay'a*, que la *baraka* du Sultan règne sur tout le pays. La fonction de la *bay'a* n'est donc pas seulement une reproduction du modèle sacré du prophète, mais c'est surtout qu'elle accroît la *baraka* du Sultan. Il arrive même qu'elle soit citée dans le texte d'investiture : « [...] et ses *baraka*-s générales, conçues par la raison et la religion²⁴ ». Mais cette allusion à la *baraka* n'est pas fréquente dans tous les textes de la *bay'a*. Le caractère général qui l'exprime est l'aspect cumulatif de la sacralité : « *Amir al Mouminin Ibn Amir al Moumini Ibn Amir Al Mouminin...* etc. Jusqu'au Prophète²⁵ ». C'est bien le caractère important qui est souligné dans tous les textes de la *bay'a* de Moulay Hassan et des Sultans antérieurs²⁶.

Cérémonies

La cérémonie de la *bay'a* suivait exactement le même mode d'apparition que les fêtes canoniques de l'Islam, ainsi que la prière du vendredi. Cette similitude attache toutes les apparitions à un seul modèle sacré ; le Prophète. La succession du Prophète, origine de sa *baraka*, est exhibée pour fonder et refonder le rapport aux sujets sur le même modèle de soumission. Afin de reproduire cette image sacrée, le souverain est séparé du monde profane pendant toutes ses apparitions publiques. Les lieux qui l'accueillent sont sacrés et inviolables (mosquée, Mussala), le temps est celui de la prière collective.

²² Joseph Chelhod, la *baraka* chez les arabes, ou l'influence bienfaisante du sacré, revue de l'histoire des religions, 1955, pp.68-88

²³ Ibn Zidane, *Al 'Iz wa Sawla*, p 10. Le texte de la *bay'a* est sauvegardé dans le sanctuaire de Moulay Idris à Fès, un lieu de culte de haute importance. Sauvegarder le texte dans le lieu de culte, signifie la recreation d'un raccourci avec la première *bay'a* au Maroc.

²⁴ Ibn Zidane, *Al 'Iz Wa Sawla...*, p.14

²⁵ Ibid, p.14-25

²⁶ Il peut y avoir un rapport entre la *baraka* locale du saint appelé *siir* (secret) et la *baraka* général du Sultan.

À l'exception de la prière du vendredi, le Sultan sort de son palais lors des cérémonies religieuses sur son cheval, entouré de sa garde royale, et des soldats de toutes les sections armées. Le souverain pénètre un couloir composé des personnages du haut rang : les chefs des tribus, les chorfas, les oulémas, les A'yane, les chefs militaires, les riches marchands, tous se prosternant au même rythme, suivant les phrases du caïd *méchouar*. La prosternation devant la figure sacrée et impassible du monarque exprime l'ordre de l'État traditionnel contre toute éventuelle forme de désordre (*fitna*). La nature des rapports entre les représentants des tribus importe peu, dans cet instant solennel. Le conflit s'efface devant la figure du monarque qui crée et recrée l'unité entre les différents segments de la société. Il est pendant cet instant le centre exemplaire de la société, et le mas central de l'édifice politique traditionnel²⁷. La prosternation collective devant le Sultan à cheval efface toute diversité idéologique.

Or, une hiérarchie stricte s'impose aux représentants des tribus venant féliciter le souverain lors d'une cérémonie religieuse par exemple. Les tribus sont hiérarchisées non seulement par rapport aux contributions fiscales ou le passage des processions royales, mais par la proximité ou l'éloignement de celles-ci de la personne du Sultan. L'accès au baise main, ou du genou du souverain suit un ordre imposé collectivement. Le prestige d'être parmi les premiers à être reçu est un accès au prestige de la monarchie. Les *Ahel Fès* sont souvent les premiers à être reçu dans le cas de Moulay Hassan²⁸. L'attente devant le palais royal, dans des conditions normales, réduit le visiteur, quels que soient son rang et sa position politique à un simple solliciteur, d'où l'importance du *méchouar* à l'extérieur du palais et à l'intérieur de celui-ci. L'entrée dans le palais, avec tous les rituels d'approche, d'attente, la musique royale, le luxe du bâtiment, les serviteurs en grande tenue, la vie à la cour, dominant visuelle, et affectivement les visiteurs et recrée l'idée de la domination du prince²⁹, par le prestige et le luxe de vie.

Silencieux, le visage impassible, Moulay Hassan est toujours précédé par son caïd *méchouar*, qui salue et répond aux salutations des chefs des tribus, venant féliciter le souverain à l'occasion d'un Aïd par exemple. Le souverain ne parle pas, n'interagit pas, ne sourit pas. Son Charisme sacré est

²⁷ la métaphore du mas central fut utilisé par le chambellan de Moulay Hassan, lors de son discours devant les notables marocains qui accompagnaient le Sultan dans sa dernière *Mehalla*. Il définit le Makhzen comme suit: C'est une tente, dit-il, dans laquelle le Sultan est le mas central robuste qui l'enlève. Mais la tente ne peut être tenue sans les différents piquets, qui « tout autour maintiennent les bords et empêchent le vent de l'enlever ». cité dans Docteur Louis Arnaud, Au temps des « *Mehallas* » ou le Maroc de 1860 à 1912, Atlantid, Casablanca, p.83

²⁸ Ibn Zidane, *Al 'iz wa sawla*, v1, pp. 152-164

²⁹ Norbert Elias, la société de cour, Flammarion, 1985, p.66

soumis à cette règle, qui instaure une distance symbolique entre sa personne et le monde. À cette séparation symbolique, le souverain est séparé physiquement par ses serviteurs et sa garde noire, qui le protègent du monde trivial. Deux cercles l'entourent et l'isolent. Un rectangle de cavalier protège la cour du prince en mouvement.

Mais, malgré le caractère impassible du Sultan, sa présence au milieu des représentants des tribus, est une reconnaissance de celles-ci, abstraction faite de leurs différences ethniques et politiques. Cette reconnaissance hiérarchique est une forme symbolique de domination. Les plus lointains essayeront de s'approcher, par les offrandes, la générosité lors des passages des *harkas*, ou encore par cette manière de chercher la *baraka* du Sultan.

Le lien symbolique avec la communauté des croyants est plus visible dans la couleur du costume du souverain, des citadins et des représentants des tribus. Le costume blanc est un signe de pureté, et de lien sacré avec la communauté des musulmans. Le costume, qui sera analysé plus loin, réactualisait la présence du sacré, dans les manifestations publiques du prince. Les chevaux sans cavaliers mis derrière le monarque, et dont les selles, brodées en or et en argent, ajoutent une lueur au prestige d'un Sultan à la fois guerrière et mystique, et qu'on retrouve dans le texte de la *bay'a* compressé dans la notion ; *Jah*³⁰.

Toutes les cérémonies s'achèvent enfin par l'entrée solennelle du prince par les portes de son palais. Les hauts serviteurs, les vizirs, les administrateurs, le reçoivent en compagnie des membres de sa famille, lui embrassant l'étrier, la selle, ou le genou. Cette partie de son corps est très recherchée : symbole de virilité et de *baraka*³¹.

L'étendue de son corps est la terre sur laquelle il se manifeste. Selon Abd el Hay Kettani, la populace n'a pas à s'approcher du prince. Elle pourra se prosterner de loin en embrassant la terre. La terre constitue pour le 'alim l'étendue du souverain³², sa *baraka* rayonne sur la terre et dans les airs. La prosternation de loin, dans l'absence physique du souverain, atteste de cette forte soumission à la croyance en lui, comme étant présent et absent. Des étendards sauvegardés dans le sanctuaire de Moulay Driss accompagnent les apparitions du Sultan en public³³, créant ce lien religieux et politique avec sa descendance, là où il se trouve.

Cérémonie, *Jah*, et domination

On peut imaginer une personne sacrée, isolée et interdite dans une cour qui exige communication, contrôle, et surveillance. Moulay Hassan gouverne

³⁰ La *bay'a* de Moulay Hassan, cité dans Ibn Zidane, *al 'iz wa sawla*, p.16

³¹ J. Chelod, revue d'histoire des religions, 1955, 148-1, p.68-88

³² Mohamed Abd el Hay Kettani, *Taratib*, p.199

³³ Ibn Zidane, *Al 'iz wa Sawla*, V1, p.165

la cour, par ce qu'il est Sultan, et cela dans les moindres gestes du quotidien. Un rituel relatif au sommeil du Sultan avait attiré notre attention dans l'oeuvre d'Ibn Zidane. Dormir suit un rituel spécifique. Chaque soir, et lorsque le Sultan quitte le trône *sarîr al molk* ou le cadre officiel, se dirigeant vers son espace privé, les valets des fusils remettent les deux fusils au valet de literie, qui les remet à son tour à l'un des esclaves du palais, qui les remet à enfin au Sultan. Le souverain les met en tête de son lit. Au réveil, les fusils suivent exactement la même succession, mais à l'envers. Lorsque le souverain entre à la salle du trône, les valets des fusils les gardent auprès de lui. Cet ordre, insiste Ibn Zidane, est suivi à la lettre que le souverain soit en mouvement ou dans l'une des capitales. La chambre où dort le roi, seuls les valets de literie ont le droit d'entrer. Ce qui est intéressant dans cette description c'est que chaque geste signifie la répartition des pouvoirs à l'intérieur de la demeure privée du souverain. Le *Jâh* du Sultan (prestige), est dans les gestes méticuleux des serviteurs, et chaque geste à une valeur de distinction et de différence de rang et de naissance. Le sommeil n'est pas un besoin naturel, mais un désir de se distinguer, d'être dominant, même parmi ses valets de cour.

Structure et signification de l'apparence

Ce *Jâh* que le mot prestige traduit relativement, se retrouve dans le costume du prince., dans les processions royales, dans les expéditions militaires, dans les apparitions du souverain dans la cour et dans le monde extérieur. La valeur symbolique du costume est conjuguée à son aspect sacré. Dans son livre *le divan des rois*, Jocelyn Dakhli : « dans la seule description - éminemment banale - d'un homme, le Sultan marocain, qui combine jusque dans son costume et ses postures la perfection du sage, du lettré et du guerrier, se réalise une forme de scandale logique et de miracle - sur un modèle clairement mohamadien³⁴ ». Et c'est bien ce scandale logique qui serait intéressant de clarifier.

Ibn Zidane décrit le costume de Moulay Hassan³⁵, en mettant l'accent sur l'aspect opulent et majestueux. Le souverain porte un costume de la haute couture de son temps. Rappelant au passage que le tissu du costume est une production nationale. Cet élément peut facilement passer inaperçu. Le costume du prince est lié à l'intérieur du pays. Aucun élément de fabrication étrangère ne doit figurer dans le costume ou dans la demeure privée du Sultan. Tout ce qui est étranger est impur, et sa *baraka* craint toute impureté.

Le blanc est la couleur dominante du costume. Soulignant aussi que c'est la couleur dominante du costume du pèlerinage à la Mecque. Cette

³⁴ Ibid. p 236

³⁵ Ibn Zidane, *Al 'Iz wa Sawla*, p.57

couleur renvoie à la pureté, à l'esprit pieux, à la lumière, et au lien avec la communauté des musulmans. Or, le monopole du symbole du costume est réservé au Sultan. Tous les serviteurs, et les habitants du palais royal portent la même couleur. Cependant, seul le Sultan porte la '*imama*. Ibn Zidane souligne que le port de la '*imama* est très important pour les Sultans marocains. Pour qu'un membre de la famille royale puisse la porter, cela exige une permission écrite de la part du Sultan lui-même. Et seul le plus proche du souverain pourrait oser demander une permission³⁶. Un détail aussi secondaire dans la société moderne, était pour le Sultan et sa cour un élément essentiel de gouvernement. Le costume du souverain marocain a non seulement un sens de rang et de naissance attaché au cherifisme à l'intérieur de la cour, mais permet au Sultan de s'imposer non seulement comme personne sacrée, mais comme ayant le monopole de la force symbolique qui renvoie essentiellement à *Sahib al 'imama* (le prophète)³⁷. Inutile de s'attarder là-dessus, le costume du prince est un mode de communication structuré, qui structure la nature des rapports entre les acteurs de la cour ou de la société de cour comme le souligne avec maestria Norbert Elias³⁸.

Juridiquement, la '*imama* est une obligation religieuse. Ja'far Kettani, un grand 'alim contemporain de Moulay Hassan va jusqu'à affirmer que ne pas porter la '*imama* est une (*ridda*)³⁹ hérésie. Dans la cour du Sultan, les serviteurs et les esclaves, les membres de la famille royale et les vizirs ont la tête couverte, mais différemment. Le rang politique des vizirs les oblige à porter la '*imama*. Ce sont les membres de la famille, les valets et les esclaves qui ne doivent pas la porter, et ceci n'est en rien une hérésie. Ce serait le cas de celui qui a la tête découverte. Les dissidents étant vaincus et capturés sont mis généralement dans des cages. Avec leurs têtes découvertes, on les promène en ville ou dans les recoins de la tribu rebelle, comme le signe le plus profond du châtiment⁴⁰. Et ils sont souvent décrits comme étant des diables *chayatne*, dans les missives de victoire de Moulay Hassan. Le costume est un élément essentiel de la mise en scène de la cour en mouvement, lorsque le souverain apparaît en public, et aussi un élément central de la hiérarchie des statuts et des rôles à l'intérieur de la cour. Le costume n'est pas seulement un outil qu'exprime le désir d'esthétisme, mais un élément politique et social.

Naciri raconte que le costume du souverain, lors de son mouvement vers l'Est, était l'objet de vénération. «on raconte que [les gens] se bouscullaient, afin de baiser sa main ou son genou, et mettent ses habits sur

³⁶ Ibn Zidane, *al 'iz wa sawla*, p. 58

³⁷ Mohamed Mennouni, *madahir yakadat al Maghrib*, v 1, p.16

³⁸ Norbert Elias, *la société de cour*, Flammarion, p. 69

³⁹ Ibid, p.17

⁴⁰ l'exemple de l'insurgé des *Rhamna*, cité dans Ibn Zidane, *Ithaf*, v1, p.452

leurs yeux afin d'attirer sa *baraka* [...]»⁴¹. Et même à l'intérieur de la cour, le costume du prince est entouré de rituel, dans le lavage, l'entretien et le transport. Le lavage du costume (*Tâhir*; pure, souligne Ibn Zidane) du souverain suit un rituel spécifique. Tous les costumes se lavent en un seul jour. Le lavage doit passer par sept étapes, et dans sept récipients différents nous informe l'historien. Les chargées du lavage du costume du souverain sont les femmes les plus pures *Tâhitât*, insiste Ibn Zidane⁴².

Le costume du Sultan a non seulement une référence religieuse, mais actualise cette origine sacrée de sa légitimité, et s'imposait ainsi par cette force symbolique qu'il représente dans sa cour et lors des cérémonies publiques.

Cérémonial et pouvoir du plus faible

L'analogie entre le Sultan et le Prophète traverse presque tous les rites de la cour. Mais elle se manifeste clairement lors de la célébration du *Mawlid*⁴³. Cette célébration se déroule dans la mosquée. Tous ceux qui y assistent reçoivent une invitation écrite de la part du pouvoir. Aucune excuse d'absence n'est tolérée⁴⁴. L'organisation de l'espace du culte déplace le centre sacré du *Mihrab* vers le Sultan. Chacun à une place désignée et précise, insiste Ibn Zidane⁴⁵. La désignation de la place de chaque participant est importante dans la mesure où elle reproduit les cercles qui entourent le monarque et protège sa légitimité. L'espace de culte est transformé en un principe spatio-temporel, qui abrite les cercles qui entourent le souverain dans un ordre voulu parfait, car il exprime l'ordre de l'État, contre toute éventuelle *fitna*.

Or, la désignation des places précise par le souverain, efface la rivalité et la concurrence entre les acteurs participants, pour les utiliser comme moyen d'accès au prestige du Sultan. Il est dans ce moment le centre soutenu par les cercles de la société. Le rang, et le statut se dessinent par la proximité ou l'éloignement de la personne du Sultan. L'absence n'est pas tolérée lors de cette cérémonie. Le Sultan est dépend des personnalités invitées, ou comme dit Bourdieu au sujet de Louis XIV, dépendant des dépendants. Cette dépendance des dominés dans le contexte religieux et l'espace de culte en présence du Sultan, est une reconnaissance réciproque, mais inégale. Le Sultan offre l'accès au *Jah*, par cette invitation écrite, les dominés reconnaissent son rang et sa naissance, et lui prêtent allégeance en

⁴¹ Naciri, *Istiqsa*, v3, p.377

⁴² Ibn Zidane, *Al 'iz wa Sawla...*, p.60

⁴³ Moulay Hassan avait célébré le Mawlid à Marrakech en 1885, et à Rich en 1891, et sur la route de Tafilalet le 10 juillet 1892

⁴⁴ Ibn Zidane, *al 'iz wa sawla*, t1, p.173

⁴⁵ Ibn Zidane, *al 'iz wa sawla*, t1, p.174

participant collectivement aux chants des deux célèbres poèmes de l'éloge du prophète: *al borda* et *al hamzia*. On pourrait bien imaginer celui qui pour une raison ou une autre n'avait pas reçu d'invitation de la part du pouvoir. La monarchie sélectionne les personnalités par rapport à la catégorie de la proximité, qui est aussi un principe politique instable. Le Sultan assure par la cérémonie religieuse l'équilibre instable d'un système social dynamique. Le roi affirmait Saint Simon, utilisait les cérémonies, les excursions et les fêtes comme un moyen de récompense et de punition⁴⁶. Inviter les uns et marginaliser les autres, créé la concurrence entre les uns et les autres, et par conséquent s'impose comme une réalité suprême.

La théâtralité de la cérémonie va atteindre le paroxysme lorsque les chanteurs arrivent au dernier tiers du deuxième poème (*al hamzia*); le Sultan se lève et quitte la mosquée quand les chanteurs répètent, et jusqu'à la disparition du Sultan de l'espace de culte: *Al Amane Al Amane*. La cérémonie a une rationalité qui est une technique de gouvernement relative à l'État patrimonial. Cette rationalité est selon Norbert Elias: « est une planification calculée du comportement de chacun en vue de s'assurer, dans la compétition et sous pression permanente, des chances de statut et de prestige par un comportement approprié ⁴⁷ ». Le signe du poème qui décrit le prophète en présence du Sultan, le symbole du Sultan au centre de la mosquée, les cercles qui l'entourent vêtus en blanc est l'édifice social qui est en orbite au tour du Sultan qui exprime non seulement la suprématie spirituelle, mais l'État traditionnel. Quitter l'espace de culte avant que les chants ne soient achevés est une scène dramatique qui laisse les spectateurs captifs de l'image tragique du Sultan-prophète.

Ce pouvoir routinier à plusieurs divise le temps et le structure par rapport à la vie à la cour. Les lever et les coucher du Sultan, ses prières quotidiennes et l'ensemble des acteurs qui s'associent afin qu'il puissent les accomplir, les prières publiques et la mise en scène du pouvoir d'une manière hebdomadaire, les célébrations des fêtes canoniques de l'islam et le drame qui les entourent, sont tous non seulement des moments de fête et de joie, de spectacle public et de drame collectif, célébrant le politique et le religieux, mais des éléments structurels de domination.

Cette dépendance des dominés et des plus faibles va encore être plus visible lors de la cérémonie du sacrifice. Cette cérémonie porte le sens de la souveraineté et du rayonnement de la *baraka* du prince. C'est une fête importante pour le pouvoir. Son importance réside dans le fait de prévoir l'intention divine. La bête immolée par le souverain est suivie par la population : elle doit arriver au palais encore vivante. Car dans le cas

⁴⁶ Saint Simon, les mémoires, tome XIII, chap, CCCLX

⁴⁷ Norbert Elias, la société de cour, Flammarion, 1985, p.82

contraire, la *baraka* du Sultan est en déclin, et l'année en cour ne va pas être bonne. Une récompense attendait toujours les serviteurs les plus rapides, qui transportaient la bête immolée au palais⁴⁸. Protéger ce qu'on possède⁴⁹ passe par cette soumission silencieuse au pouvoir des plus faibles.

Le rituel d'approche et le rituel de l'attente

La cour de Moulay Hassan est un espace administratif (*bniqa*), privé (*harem*), religieux (mosquée du palais), et salle de réception (espace du politique). Cependant, il est le centre de tous ces espaces. Dans le quotidien, le souverain communique, reçoit, mange, ordonne... etc. Comment s'établit la communication avec le souverain ? Et quels sont les aspects de sa sacralité à l'intérieur de la cour ?

La communication, avec le sacré, passe toujours par un rituel. Moulay Hassan mange seul⁵⁰. Les traits de son visage qui expriment les usages physiologiques de sa bouche doivent être cachés et séparés des habitués de sa cour. Les verres qu'il utilise sont toujours enveloppés dans du tissu blanc⁵¹. Il est strictement interdit pour la serveuse de toucher le verre par ses doigts ou sa main, nous informe Ibn Zidane⁵². Il est à l'abri des regards qui peuvent nuire à l'expression de sa nature. Il est protégé des jugements qui peuvent, en cas de transgression d'une règle ritualisée, et garde le souverain aux yeux des familiers de la cour dans sa posture sacrée. Se déchausser avant de l'approcher est une règle que tous les habitués de la cour ont intériorisée. Même la purification de l'eau du souverain passe par un rituel. Il consiste à introduire un morceau de fer incandescent dans l'eau, pour le faire passer ensuite par un tissu⁵³.

Or le souverain est dans des moments de détente, communique, parle, et se divertit sans cette séparation des habitués de la cour. Harris décrivait même des moments de grand divertissement de Moulay Hassan entouré de prêt par ses vizirs et son chambellan⁵⁴.

Les recherches sur la question de la cour des Sultans ottomans ont tendance à mettre l'accent sur le rideau qui voile le visage du Sultan⁵⁵. Or dans le cas de Moulay Hassan la séparation de sa personne des habitués de la cour n'est ni matérialisée par le rideau ni personnifiée par le chambellan.

⁴⁸ Jocelyn Dakhlia, le Divan des rois, Paris, 1998, p. 273-274

⁴⁹ Clifford Geertz, savoir local, savoir global, 2012, p.198

⁵⁰ Ibn Zidane, *Al 'Iz wa sawla*, p 56

⁵¹ Ibid, p.57

⁵² Ibid. p.56

⁵³ Ibid, p.140

⁵⁴ W. Harris, le Maroc aux temps des sultans, , p.53

⁵⁵ Jocelyn Dakhlia, le divan des rois, Paris, 1998, p.348

Moussa Ben Ahmed ne voilait pas la présence de Moulay Hassan. Sa fonction comme *hajib* est relative aux affaires privées du Sultan.

Lors des réceptions officielles, le Sultan doit être silencieux, d'où la présence de son porte-parole : le caïd *méchouar*. Walter Harris souligne : « le Sultan chuchota sa réponse à l'oreille du ministre des Affaires étrangères qui la répéta à haute voix ⁵⁶ ». Le souverain ne parle pas, car sa parole n'est pas la sienne, mais celle de ses ancêtres ; l'origine de son caractère sacré.

Le caractère sacré du prince apparaît, lors des cérémonies d'ordre domiciliaires, comme une absence-présence. Pendant les célébrations de la circoncision, du mariage, ou du baptême, le souverain n'assiste pas. Il invite sans être vu. Il est présent en étant absent ou caché, à l'image du divin.

Or, pendant la cérémonie de *Ch'abana*, le souverain recevait les hauts dignitaires de la capitale où il se trouve, dans de grands banquets pendant sept jours. Le Sultan apparaît, comme le souligne Ibn Zidane, afin de souhaiter la bienvenue à ses hôtes⁵⁷. Mais ce n'est pas la règle dominante.

Le corps du souverain craint aussi d'être souillé par une missive chrétienne par exemple. Walter Harris souligne : « alors Sir William Kirby Green lut son discours et présenta ses lettres de créance, enveloppées d'étoffe de soie. Le Sultan [Moulay Hassan] les prit, plaçant le pli de son manteau entre ses doigts sacrés et les papiers des infidèles⁵⁸. »

Le rapport du corps du souverain ne se limitait pas à sa cour. Tout le royaume est concerné. Et c'est principalement pendant les périodes de crise que la cour du Sultan et son corps s'unissent afin de protéger le pays. « Même les actes les plus privés du roi prenaient le caractère cérémonieux d'une action d'État, tout comme chaque action d'État y revenait le caractère d'un accomplissement personnel du roi⁵⁹ », dit Norbert Elias en décrivant Louis XIV.

Ainsi, 1877 était une année sans précédent au Maroc. Une sécheresse redoutable avait frappé le pays. Les prix augmentaient en exponentielle, au point que les gens ne trouvaient pas de quoi vivre. Des hommes vendaient leurs enfants, faute de ne pas avoir de quoi les nourrir. D'autres étaient sur le point de manger des dépouilles⁶⁰. À Fès, le prix du blé était inaccessible. Pendant ce temps, le Sultan était à Marrakech. Par pitié de ses sujets, nous informe Ibn Zidane, il y est resté⁶¹.

⁵⁶ Walter Harris, *le Maroc aux temps des Sultans*, p.17-35

⁵⁷ Ibn Zidane, *Al 'Iz Wa Sawla*, p.185

⁵⁸ Walter Harris, *le Maroc disparu*, p.18

⁵⁹ Norbert Elias, *la société de cour*, Flammarion, 1985, p. 19

⁶⁰ Ibn Zidan, *Ithaf...*, V2, p.214

⁶¹ Ibid. même page

Pendant cette année, le Sultan avait conduit des expéditions de collecte d'impôt et de punition des tribus rebelles. Ne pas quitter la ville de Marrakech signifie ne pas abandonner la ville à son sort, et attendre pour que sa *baraka* puisse arrêter le malheur insupportable qui l'avait touché. Selon la croyance, la *baraka* du souverain peut agir sur la nature. Le moment de l'attente avait donné des résultats. Les pluies sont tombées, souligne Ibn Zidane et le cours normal de la vie avait été retrouvé.

Ce rituel de l'attente mobilise l'image du souverain chérif, qui a le pouvoir d'intervenir par l'intercède auprès de Dieu le jour de la résurrection, et guider les sujets vers le bien-être dans le monde de l'ici bas. C'est un stock de connaissance et de symboles et des images intenses, qui re mobilisent la mémoire collective vers cette image du Sultan chérif-*baraka*. Cette image à laquelle avait renvoyé Hassan premier est celle du souverain dévot, capable d'accomplir des miracles, pour sauver ses sujets. Le symbole déployé ici est l'invisibilité du souverain. Cet aspect sédentaire du souverain est moins apprécié⁶², car un bon Sultan est toujours en mouvement, mais le contexte dans lequel se trouvait le souverain nécessite la mobilisation de cette valeur d'attendre, de se cacher afin de renouveler le lien avec ses sujets, le lien de la providence et l'attention particulière qu'il porte aux musulmans. Il arrive même pendant les moments difficiles, lors des épidémies par exemple, de se retourner vers une figure mystique afin de demander d'être épargné. Naçiri souligne ce fait sans l'exprimer clairement. Pendant le règne de Moulay Abderrahmane, une épidémie avait frappé le nord du pays. Le Sheikh Abu Abdellah Mohamed el Harrak était atteint, et mourra ensuite. Par la mort du Sheikh, souligne l'historien, l'épidémie avait cessé dans sa région⁶³. C'est ainsi que le saint est reconnu dans sa région, et c'est ainsi que le Sultan est légitime dans tout le pays.

Après la guérison du corps du royaume, le Sultan tomba malade. Soigné pendant un moment, il retrouve son bien-être. Ces deux événements semblent être associés dans l'œuvre d'Ibn Zidane⁶⁴. Sa maladie avait été déclenchée, croit-on par l'effort, secret qu'il avait à déployer afin de mettre fin au malheur qui avait frappé le pays tout entier. Ce rapport souligné atteste que le corps du souverain est en rapport direct avec son royaume. Des poètes, venant le féliciter d'avoir retrouvé sa santé, avaient souligné ce lien entre sa personne et les nuages⁶⁵.

⁶² Les confréries religieuses musulmanes, Octave Dupont, Xavier Coppolani, 1897, Alger, pp. 87-93

⁶³ Naçiri, *Istiqsa*, v3, p 318

⁶⁴ Ibn Zidane, *Ithaf*, V2, p. 215

⁶⁵ Ibid. p. 216-222

Le mouvement

Le mouvement des Sultans est une règle du bon gouvernement. Des recherches récentes ont montré que les Sultans marocains ne sont pas motivés seulement par la collecte d'impôt. Ce qui orientait leur mouvement incessant est un désir de mise en scène, de se faire voir dit Geertz, de renouveler le rapport des gouvernants aux gouvernés, et d'ordonner le monde contre toute éventuelle *fitna* (désordre) qui se rapporte essentiellement à l'ère de la *jahiliya*⁶⁶, ce qui se rapporte à la fonction du prince musulman. Le mouvement de Moulay Hassan était correctionnel, et nécessaire dans un contexte politique caractérisé par la menace réelle des forces étrangères. Tenir un pays indépendant c'est se mouvoir. Le mouvement n'est qu'une technique de gouvernement itinérant et spectaculaire qui permet aux acteurs de se repositionner par rapport à la monarchie afin de recréer et sauvegarder la souveraineté.

Structure de l'État et structure de la violence

La *Mehalla* est le campement militaire du Sultan. Elle contient deux dimensions complémentaires : l'exercice de la force (*Harka*, *Harga*), et la pacification de la population et l'édification du passage du prince (construction, édification de jardin, de pont, de fort... etc.). C'est au nom de son aspect de calife qu'il s'impose aux sujets. Il concrétise le but pour lequel il fut investi⁶⁷. Quelle était la référence au sacré dans l'exercice de la force ? La *Harka* signifie aussi le centre mobile. Toutes les *Harka-s* qu'avait présidées Moulay Hassan, visaient à affirmer sa souveraineté, d'être vu, dira Geertz. Les soulèvements tribaux, du nord au sud, de l'est à l'ouest, menaçaient fortement le pouvoir du Sultan.

La *Harka* est une stratégie qui renforce la légitimité du Sultan, qui le mettait au-dessus de la société. Le Maroc est parcouru en entier par le Sultan et sa machine de guerre, afin de pacifier, de détruire, de punir et de

⁶⁶ Abdelahad Sebti, *Présence des crises dans la chronique dynastique marocaine : entre la narration et les signes* Cahiers d'Études africaines Année 1990 [119](#) pp. 237-250

⁶⁷ Moulay Hassan avait conduit 19 *Harka-s* pendant son règne. Une *Harka* dure en moyenne quatre mois. Le souverain avait donc conduit une *Harka* par ans. La première, en 1873, de Marrakech — où il a été proclamé — à Meknès et Fès. La deuxième, en 1874, de Fès vers les tribus du Rif. L'année d'après, le souverain présida une expédition punitive de Meknès vers Marrakech. L'année d'après de Marrakech à Meknès et Fès, sur la route côtière. En 1877 de Fès vers Taza et Oujda, en passant par les tribus du Rif. La fin de la même année, le prince présida une autre *Harka* de Fès et Meknès vers Marrakech. En 1878 de Marrakech à Fès. 1880 la *Harka* de Fès et Meknès vers Marrakech. 1881 la *Harka* de Marrakech vers Sous al Aksa. 1881 de Marrakech vers Fès. 1884 de Fès à Marrakech. 1885 de Marrakech vers Sous. 1886 de Marrakech à Fès. 1887 de Meknès vers les tribus de Bni Mguild. 1888 de Fès vers les tribus de la montagne. 1889 de Fès vers Marrakech. À la fin de la même année, le souverain s'est dirigé de Marrakech vers Fès. Vers 1892 de Fès vers Tafilalet. En 1894 fut la dernière *Harka* du souverain, de Marrakech vers Meknès

récompenser de recréer, et renforcer le lien sacré et politique. Presque toutes les *Harka-s* que le souverain avait présidées ont été accompagnées de construction, d'édification, de rénovation... etc. Le Sultan est le seul qui puisse punir et récompenser, incendier et pardonner, à l'image du divin.

Les soulèvements tribaux et les pressions des forces étrangères, la souveraineté en voie de glissement vers la protection étrangère, et les échanges commerciaux qui renforcent de plus en plus la présence européenne au Maroc, forment la toile de fond et la motivation principale du mouvement du Sultan, vers la consolidation de sa souveraineté, et la sauvegarde du Maroc hors de la portée des forces européennes. Le recours à cette stratégie de guerre visait le rappel du pacte d'allégeance qui lie le souverain et les sujets. Le souverain s'impose par le monopole de la force militaire, comme le *chérif al baraka*. Il est reçu comme tel ; les tribus, l'accueillaient en grande pompe, lui embrassant le genou, mettant son costume sur leurs yeux⁶⁸, et lui demandent d'introduire son doigt dans une gourde de lait, afin de fertiliser la terre et les femmes. Toute victoire militaire est mise sur le compte de la *baraka* du Sultan. Dans ce contexte il n'est pas vide de sens de rappeler le vieux dicton marocain : *fi al Haraka baraka*. Le campement sur la route (*Mehalla*) a une fonction de négociation de gestion et d'accueil des chefs locaux. L'expédition punitive (*harka*) est la face militaire du mouvement du Sultan.

Qu'est-ce qu'une Mehalla ?

La *Mehalla* est conçue selon la structure de l'État traditionnel. Vue d'en haut, la *Mehalla* ressemble à une véritable géométrie de cercle, dont le centre est le souverain et sa cour. Les cercles s'étalent sur des kilomètres, reproduisant l'image de la ville et le palais impérial. C'est une ville, dit Ibn Zidane⁶⁹, là où chacun ne peut se tromper de sa demeure. Le Sultan réside dans la tente la plus somptueuse, et la plus grande appelée *Afrag*. À côté de la tente Sultanienne, un nombre considérable de tentes réservées aux femmes du Sultan et à ses enfants (le *harem*) : c'est l'espace intime et inviolable du Sultan. Cet ensemble est entouré de toile pour marquer les limites de la vie privée du souverain. À l'extérieur du cercle du prince, les tentes des personnages de haut rang du Makhzen : le *hajib*, le ministre de la guerre, et le grand vizir. Toujours dans le deuxième cercle, les tentes de petite taille, réservées aux serviteurs du prince : valets de tentes, valets de garde-robe, sommeliers, bouchers, cuisiniers, valets de bain, préparateurs du thé, porteurs de parasols, du fusil, du sabre, de la lance, des étendards,

⁶⁸ Ibn Zidane, *Al 'Iz Wa Sawla*, t1, p.249

⁶⁹ Ibid, p.215-265

musiciens, palefreniers, muletiers, esclaves, etc., tous groupés en corporation commandée par des caïds.

Les lieux de travail des ministres sont placés dans la cour à droite de la grande tente Sultanienne. À sa gauche, la mosquée et la place réservée au canon, ainsi que les courtiers (*mchawriya*) et la garde royale. Les tribus les plus proches du Makhzen ont une position plus proche de la tente Sultanienne. Les chefs des zaouïas les plus influents (Ouazzan, Tamghrout... etc.) faisaient partie de la formation de la *Mehalla*, et font la clôture du troisième cercle, formé d'administrateurs, des oncles, frères et cousins du Sultan. Les troupes régulières assurent la sécurité de la *Mehalla*. Cette logique de la construction de la cour en mouvement⁷⁰, est la même logique de la structure politique de l'État traditionnel marocain, avec quelques différences. Mais *L'Afrag*, somptueux au centre de tous les cercles des acteurs politiques, s'impose par le prestige, et la grandeur que le mot *mahib* fusionne.

Or, l'organisation de l'État en mouvement, est relativement proche de celle de la composition de la cour du souverain. Norbert Elias, s'appuyant sur l'analyse de Max Weber, affirme: « si le prince organise son pouvoir politique selon les mêmes principes de sa puissance domestique, nous parlons d'une structure d'État patrimonial⁷¹ ». Si on éloigne les représentants des zaouia les plus connues, la *Mehalla* est organisée selon les mêmes principes de l'organisation de la cour. C'est pour cela que ce dispositif de pouvoir en mouvement est un *organe représentatif*, pour reprendre les termes d'Elias de toute la structure sociale. Dans le cas de Moulay Hassan, et contrairement à celui de Louis XIV, le mouvement est plus important que la sédentarité. C'est pour cette raison que la configuration de la *Mehalla* est une cour-en-mouvement, pour parler comme Clifford Geertz⁷².

Le nombre des individus accompagnant la *Mehalla* peut dépasser 30 000. La présence de tel nombre sur un hameau ou un village crée ce sentiment d'effroi qu'Ibn Zidane a tendance d'appeler : *mahib*. La grandeur de la *Mehalla* soumet symboliquement la tribu, et les expressions d'allégeance recherchées par le pouvoir ne tarderont pas à apparaître. Moulay Hassan écrit: « ils sont vite venus se prosterner à plat devant nos seuils chérifiens, recourant à nos ombres les plus amples, demandant miséricorde [...] désireux tous de bénéficier de ce que Dieu avait soufflé en nous de longanimité de grâce et d'indulgence⁷³ ». La sacralité du souverain est cette manière d'être visible sans complètement l'être; au fond des cercles, il est au milieu de l'*Afrag* sacré qu'on arrive à voir de loin, mais pas

⁷⁰ Norbert Elias, la société de cour, Flammarion, 1985, p.66

⁷¹ Norbert Elias, la société de cour, Flammarion, 1985, p. 17-18

⁷² C. Geertz, savoir local, savoir global, les lieux du savoir, p.199

⁷³ cité par Ibn Zidane, dans *Ithaf*, v2, p.313

le visage ni le corps du prince⁷⁴. La *baraka* du souverain est recherchée et désirée ; elle est synonyme de la grâce et de la longanimité ; caractère de l’Absolu. Le renforcement de la légitimité royale passe par le spectacle et la mise en scène de la *Harka*⁷⁵.

La structure circulaire que représente la forme du campement est soutenue d’en haut par les membres les plus influents et les plus proches, et d’en bas par ce rapport qui oscille entre conflit et coopération, avec les autres acteurs politiques (tribus). L’intervention de la violence est motivée par la correction de la rupture d’allégeance et au pacte sacré de la *bay’a*, et qui se termine généralement par la mobilisation de la longanimité du souverain lui-même, qui décrit dans ces missives de victoire et dans les moindres détails les gestes de soumission devant les *a’tâb* chérifiens.

La gestion du sacré

L’*Afrag* ou la tente Sultanienne est sacralisée avant même le départ de la *harka*. Un rite particulier est réservé à la demeure du prince en mouvement. Le caractère sacré de la tente Sultanienne vient du fait qu’elle est reconnue comme telle. Selon Abd el Hay Kettani, *Al Fustat (Afrag*, dans le langage marocain) est d’origine coranique⁷⁶. Au montage, tous les membres du Makhzen y participent. Toute hiérarchie est effacée. Vizir et esclave, ‘*Amma* et élite, chef militaire et *mokhazni*, participent tous à l’agencement de la tente princière. Chacun tenant une corde ou un tissu, tirant à parts égales afin de bénéficier de sa *baraka*, dit Ibn Zidane⁷⁷. C’est bien le signe du début de la préparation du voyage. La tente doit être montée à l’extérieur du palais, avant même le début du voyage. Ce serait une occasion de consolider la loyauté et la fidélité au Sultan. Comme elle peut être un avertissement qui alertait les révoltés pour dire que le Sultan va bientôt se mobiliser pour les punir. Tous les participants tissent entre eux des rapports quotidiens, qui s’effacent en ce moment pour laisser apparaître, le rapport de tous au souverain. Comme la hiérarchie et le rang de chacun disparaissent pour laisser place à la sublimation de son être devant Dieu lors de la prière, le moment du montage de l’*Afrag* est solennel dans le sens où chacun consacre son être au service du Sultan, dans l’absence de toute différence ethnique ou idéologique.

La sacralité est ensuite fortement soulignée par un second rite. Il s’agit de la lecture dans l’*Afrag* montée, de tous les livres sacrés de la dynastie : le Coran, *Sahîh Al-Bukhârî*, et *Kitab al Chifâ* d’el Cadi ‘Ayad. Cela dure, nous informe Ibn Zidane, trois ou sept jours, selon les circonstances. Le rite

⁷⁴ Mohamed Tozy, *monarchie et Islam politique au Maroc*, 1999, p. 55

⁷⁵ Ibid. même page

⁷⁶ Abd el Hay Kettani, *taratib al idariya*, Liban, p 285

⁷⁷ Ibn Zidane, *Al ‘Iz wa Sawla*, p 215

terminé, le prince sort de chez lui dans le cérémonial habituel, de la prière du vendredi, afin d'entrer dans l'*Afrag*. Sur son cheval et sous son parasol, entouré de ses serviteurs, et devant qui les chefs militaires et les chefs des tribus se tiennent formant un couloir où passe la Majesté. Cette consécration est un passage d'une simple tente à la demeure sacrée du Sultan sacré.

La consécration de l'*Afrag* concrétise la relation du pouvoir qui lie le Sultan et le corps administratif et militaire. Au lien de la sacralité s'ajoute le lien personnel, de proximité ou de l'éloignement. Les plus proches du Sultan sont ceux qui peuvent remplir des fonctions de « ministre », de chef d'armée, et de secrétaire, ne recevant aucune indemnité contre leurs services. Le centre est le souverain, les administrateurs, les serviteurs, les oulémas, et les caïds se trouvent toujours à des distances variées.

Un autre aspect de la sacralité du prince et de la dynastie s'exprime dans le soin par lequel est entouré le livre de *Sahîh Al-Bukhârî*. Un mulet spécial porte le livre pendant les *harkas* du prince, entourées de la garde royale, portant le même nom : *Boukhara*. Cette fraction des militaires jouit d'une notoriété spéciale dans la sphère du Makhzen. C'est elle qui garde le trésor, le livre sacré et les prisonniers de guerre. C'est la garde la plus proche du souverain, et ça remonte bien loin dans l'histoire. Le lien entre cette fraction et le souverain, et dans l'absence d'une origine tribale, est un lien sacré. Ils ont juré d'être loyaux, dévoués au service du prince, sur le livre de *Sahîh Al Bukhârî*. Le livre sacré de la dynastie est souvent placé derrière le baldaquin du souverain pendant ses déplacements, ainsi que le trésor de l'État, qui est inséparable de la tente Sultanienne. Ce rapport au trésor, qui est censé être public, est la propriété privée du Sultan. Aucune distinction entre la cassette privée et le trésor de l'État.

Les rituels de consécration de l'espace du souverain, ses rituels d'apparition, les cérémonies religieuses et l'apparat ne soutiennent pas seulement le pouvoir du centre, c'est le pouvoir qui soutient la célébration cérémoniale, souligne Geertz⁷⁸. Toutes les cérémonies religieuses ont été célébrées par Moulay Hassan pendant ses mouvements.

De loin, la perception de la *Mehalla* du prince doit créer le même sentiment de crainte, de peur, et de sublimation. Les *rayâto al nasrr*, les drapeaux de la victoire, de la gloire, de la grandeur, sont des expressions qui reviennent souvent pour décrire, non seulement le cortège de la *harka*, mais la sensation que celle-ci crée dans les cœurs⁷⁹.

La réception du prince est souvent une *fantasia*, une sorte de négociation⁸⁰, d'exhibition de la force, et de la qualité des cavaliers qui vont accompagner et soutenir le prince dans sa mission. C'est une preuve de

⁷⁸ C. Geertz, Bali, interprétation d'une culture, Gallimard, 2013, p.248

⁷⁹ Ibn Zidane, *al 'iz wa Sawla*, t1, p 249

⁸⁰ Jocelyn Dakhli, le divan des rois, Paris, 1998, p.341

soumission que le souverain se félicite d'avoir acquise, renouveler, et concrétiser. Dans ces lettres de victoire, Moulay Hassan se félicite d'avoir cet accueil comme signe d'allégeance envers sa personne. Dans une lettre au pacha Hamou ben Jilani, le souverain dit en décrivant son entrée à Tafilalet : « [...] et puis, le Grand miséricordieux, nous a permis les conquêtes glorieuses et victorieuses, que des traces persistent encore pour nous, dans le mouvement, comme dans la sédentarité [...] elles [les tribus] ont reçu notre Majesté chérifienne avec la complète servitude et la parfaite soumission, et ont accompli le devoir comme ils ont pu [...] montrant devant notre campement chérifien, la joie, la gaieté et la bonne humeur [...] en plus de l'élection parmi leurs A'yane, de ceux qui vont accompagner notre armée bien heureuse, l'accomplissant avec la plus grande fermeté⁸¹ ». Lors de la *Mehalla* vers Sous en 1886, la population, nous informe Naciri, avait pris un endroit où était planté la tente Sultanienne, comme objet de visite rituel, voulant attirer la *baraka* du souverain⁸².

Conclusion

La sacralité royale est le mâle central de l'État traditionnel. Le vécu du Sultan, dans sa vie privée comme dans ces apparitions publiques, lors des harka-s et les cérémonies religieuses, est structuré par le principe de sa sacralité.

À l'intérieur de la cour, le Sultan est séparé du monde qui l'entoure. Les rituels d'approche, la structure de son *Afrag*, et de la *Mehalla*, la vénération de son costume, à l'intérieur comme à l'extérieur de la cour, signifient que l'État est au service de la sacralité royale. Aucun rite n'a été suspendu, pendant les mouvements militaires de Moulay Hassan. La monarchie célébrait, par le moyen du rite religieux, la légitimité du Sultan. La vie politique à la cour est au service de la *baraka* du prince. À l'image du divin, le Sultan peut-être absent - présent. Il invite sans être vu ou entendu. Sa volonté est cachée, même pendant ses expéditions punitives. Ses habits porte la *baraka*, ses chevaux et ses canons sont des symboles de refuges politiques, de demande d'intercèdes. Le lieu où il se trouve est désiré. L'espace qu'il fréquente porte la *baraka*. Les époux, qui fréquentaient le palais royal, sortaient tous le visage voilé, afin de sauvegarder la *baraka*. Et lui-même se séparait des missives des puissances étrangères par son *selham*.

Comme tout État traditionnel, la monarchie marocaine ne tolérait aucune diversité idéologique. Les rituels de consécration de l'espace privé du souverain effacent toute appartenance à un groupe ou un autre, pour sublimer le rapport de tous au mas central de l'édifice traditionnel; le Sultan. Les

⁸¹ Ibn Zidane, *Ithaf*, V2, p.312

⁸² Nacir, v III, p.409

dissidents sont souvent décrits et misent sur la scène politique comme des diables *chaytâne*, et perturbateur de l'ordre *fatâne*. La fidélité et l'allégeance forment la toile signifiante de l'idéologie de l'État traditionnel marocain.

La domination traditionnelle et charismatique sont deux formes qui structurent le rapport du souverain aux sujets. Mais les deux formes sont liées et interdépendantes; l'allégeance au Sultan par la *bay'a* rend sa *baraka* plus forte. Le Sultan ne s'imposait pas seulement par la force et la violence, mais par le monopole de la force spirituelle; la *baraka*. Or, le quotidien du Sultan, son rapport à l'armée, aux membres de sa famille et aux différents rangs des valets de cour, n'est pas seulement organisé par la soumission à sa force spirituelle. Le *jah* que nous avons traduit par prestige est un élément social et politique, qui structure les rapports des différents acteurs et les soumet à la volonté du pouvoir symbolique central.

Les rituels de la cour ne sont pas seulement des célébrations d'évènement religieux, mobilisant la mémoire collective. Le déroulement des rites attribue aux acteurs une vision du monde, et réactualise la sacralité en réactualisant les rapports aux dominés. L'apparence, les gestes, les positions, les voix, et les couleurs tissent une toile de signification structurelle et deviennent un facteur de domination. Le rituel du mouvement n'est pas seulement la seule forme que le pouvoir mobilise afin de continuer à s'imposer. Le rituel de l'attente, est celui qui rehausse la sédentarité d'une manière sporadique et la met au-dessus du mouvement. Si le mouvement est l'occasion pour montrer la continuité du monopole de la force physique, l'attente serait l'occasion pour monter la continuité du monopole de la force symbolique.

Les règles rigides de la cour ne peuvent être modifiées, car attachées à une structure sociale et mentale, et toute tentative de changement d'un geste, d'un habit, d'une voix, ou d'une couleur, peut générer le dysfonctionnement de la structure culturelle. Les morts n'entrent jamais par les portes du palais. Moulay Hassan, arrivé à Rabat mort depuis cinq jours, dans la chaleur épouvantable de l'été, n'avait pas été accepté d'entrée dans le palais royal. Un cadavre nuit à la *baraka* du Sultan. Un trou avait été creusé dans le muraille du palais⁸³ pour que le corps personnel du Sultan puisse être enterré, tandis que son corps politique continuera avec son fils Moulay Abdelaziz. L'État traditionnel caractérisé par le pouvoir personnel s'épuisera avec vingt ans de mouvement incessant.

⁸³ Edmond Doutté, en tribu, Paris, 1914 p.230

Conflit d'intérêts : Les auteurs n'ont signalé aucun conflit d'intérêts.

Disponibilité des données : Toutes les données sont incluses dans le contenu de l'article.

Déclaration de financement : Les auteurs n'ont obtenu aucun financement pour cette recherche.

References:

1. AKENSOUS. A. *Jaych al 'Aramram*, Marrakech : Al Warraka Al Wataniya.
2. ARNAUD. L. *Au temps des Mehallas*. Casablanca : Atlantide.
3. AUBIN. E. (1904) *Le Maroc d'aujourd'hui*. Paris : Armand Colin.
4. BALANDIER. G (2006), *le pouvoir sur scène*, Fayard.
5. DAKHLIA. J. (1998). *Le Divan des rois*. Paris, Aubier, collection historique
6. DOUTTÉ.E. (1914) *En tribu*, Paris
7. DOUTTÉ. E. (1909) *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger
8. DURKHEIM. E. (1968), *les formes élémentaires de la vie religieuse*, presse universitaire, cinquième édition.
9. ELIAS. NORBERT. (1985), *la société de cour*, Flammarion
10. GEERTZ. C. (2013). *Bali, interprétation d'une culture*. Paris : Gallimard
11. GEERTZ. C. (2012). *Savoir local, savoir global, les lieux du savoir*. Puf
12. GEERTZ. C (1980) *Negara : The Theatre State in Nineteenth-Century*, Princeton University presse.
13. IBN ZIDANE. A. (1923) *Al Youmn al Wafir* (en arabe), Fès.
14. IBN ZIDANE. A. (2008). *Aldorar al Fakhira Bi Maâtir Al Moulouk Al Alaouiyyin Bi Fâs Al Zahira*. Le Caire : Nawabigh al Fikr.
15. IBN ZIDANE. A (2008) *Al Ithaf*, le Caire.
16. IBN ZIDANE. À (1961) *Al 'Iz Wa Sawla*, Rabat
17. JAMOUS.R. (1981) *Honneur et Baraka, les structures sociales traditionnelles dans le Rif*
18. LAROUI. A. (2009). *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*. Casablanca : Centre culturel arabe.
19. MENNOUNI. Mohamed. *Madahir yakadat al Maghrib* (En arabe) v 1
20. NACIRI. K. (2010). *Al Istiqsa* (en arabe). Liban : Dar al Kotob Al-Ilmiyah.

21. RACHIK. H (2003), *symboliser la nation*, Fennec,
22. RIVET. D (1998). *Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc*, t1, t2, t3, Paris : L'Harmattan.
23. RIVET. D. (2012). *Histoire du Maroc*, Fayard
24. TOZY. M. (1999), *Monarchie et Islam politique au Maroc*, presse universitaire de sciences-Po.
25. WALTER. H. (2017). *Le Maroc disparu*. Casablanca : Dar Al Aman.
26. WESTERMARCK. E. (1935). *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*. Paris. Payot.