

Sacré et culture politique dans le Maroc précolonial Le cas de Moulay Hassan

Dr. Soufiane Hanoun

Chercheur indépendant en anthropologie politique, Meknes, Maroc

[Doi:10.19044/esj.2025.v21n17p89](https://doi.org/10.19044/esj.2025.v21n17p89)

Submitted: 05 May 2025

Accepted: 23 June 2025

Published: 30 June 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: Le cas de Moulay Hassan*. European Scientific Journal, ESJ, 21 (17), 89.

<https://doi.org/10.19044/esj.2025.v21n17p89>

Résumé

Cette étude examine les mécanismes de légitimation de la monarchie marocaine vers la fin du XIX siècle, à travers le cas de Moulay Hassan. L'objectif de cette recherche est de comprendre comment la sacralité royale, fondée sur la baraka et l'appartenance à la famille du prophète, structure la culture politique de la cour et renforce l'autorité du sultan. La méthodologie repose sur une approche anthropologique et inductive, examinant des sources proches de la cour (Ibn Zidane, Kettani, Harris... etc.), en les analysant à travers une grille inspirée de la description des de Geertz. Le principe de proximité méthodologique guide le choix des documents. Les résultats montrent que la sacralité du souverain se manifeste à travers les rituels politiques (*bay'a*, cérémonies religieuses, harka, Mehalla... etc.), les apparitions publiques, les gestes codifiés du quotidien et l'organisation symbolique de la Mehalla. Le pouvoir combine prestige spirituel et monopole de la force physique, inscrivant la domination dans une logique rituelle. Ce travail propose ainsi une relecture du pouvoir sacré dans le monde arabe, et invite à repenser les notions de « sacré », et de « sécularisation ».

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

Sacred and political culture in pre-colonial Morocco The case of Moulay Hassan

Dr. Soufiane Hanoun

Chercheur indépendant en anthropologie politique, Meknes, Maroc

Abstract

This study investigates the mechanisms of legitimization within the Moroccan monarchy at the end of the 19th century, focusing specifically on the reign of Sultan Moulay Hassan. It aims to understand how royal sacredness - rooted in *baraka* and prophetic lineage - shaped the political culture of the royal court and reinforced sovereign authority. The research adopts an anthropological and inductive methodology, drawing on primary sources authored by individuals closely connected to the court (such as Ibn Zidane, Kettani, and Harris). These sources are interpreted through an analytical framework inspired by Clifford Geertz, with methodological proximity guiding the selection and reading of materials. The findings reveal that the sacrality of the sultan was expressed through a range of political rituals - including the *bay'a* (oath of allegiance), religious ceremonies, symbolic daily gestures, and the spatial organization of the mobile court (*Mehalla*). Royal power functioned as a fusion of spiritual charisma and military authority, constituting a unique mode of political legitimacy. This research offers a fresh interpretation of sacral power in the North African context and contributes to broader debates on sacrality and secularization in precolonial Islamic monarchies.

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 public (Balandier, 2006). 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 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 Oumâlû, 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 Doutté (Doutté, 1917) et Edward Westermarck (Westermarck, 1937), 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 sacré (Jamous, 1981).

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 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 entité (Geertz, 1973, p. 89),

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 interdits (Durkheim, 1968, p. 45). Au Maroc, le sacré peut être synonyme d'une notion nord-africaine: la baraka (Geertz, 2012, p.203). 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 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 sacrée. 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.

Les fondements symboliques de la légitimité monarchique

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...), instituée 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 militaires (Jamous, 1981, p. 227), à ses objets, à son costume, à son espace de vie privée... etc.

Élevé à la fonction souveraine, le sultan est soumis à un ensemble d'interdits le protégeant du monde profane. L'interdit relève ici de la règle coutumière, destinée à préserver ce qui est rendu sacré. Dans la tradition islamique, toutefois, il renvoie au *haram* : ce qui est illicite ou prohibé, par opposition au *halâl*, ce qui est permis et licite.

Cette opposition religieuse se décline dans le monde social sous la forme d'une tension entre *baraka* et *bass*. La *baraka* est une force spirituelle, impersonnelle et ambivalente : elle peut être bénéfique, mais aussi néfaste. Dans certaines régions du Maroc, il est par exemple interdit de rendre visite à ses proches après avoir assisté à un enterrement, de peur que le *bass* (influence

négative) ne soit transmis. Ainsi, à l'expression "al-*baraka* frasek", on répond traditionnellement : "mamcha m'ak bass", autrement dit : "que le mal ne t'accompagne pas".

Westermarck traduit la *baraka* par la sainteté (1937, p. 176), tandis que Doutté l'associe à la magie (1909, p. 431). Pour Clifford Geertz, la capacité à produire des miracles est l'une des caractéristiques essentielles de cette force occulte (1980, p. 106), qu'il désigne ailleurs par l'expression suggestive d'« électricité spirituelle » (2012, p. 199). Cette notion se rapproche du charisme, mais selon Joseph Chelhod (1955, pp. 68-88), elle n'incarne ni un pôle purement positif ni purement négatif du sacré.

La *baraka* n'est donc pas uniquement bienfaisance : sa puissance peut aussi se manifester de manière maléfique. Elle est force, croissance, bénédiction, mais aussi menace. Raymond Jamous souligne que la victoire militaire est une manifestation directe de la *baraka* du sultan (1981, p. 227). Tous les prétendants au trône, souvent des frères ou cousins du souverain, peuvent être porteurs de *baraka*, mais seul celui qui triomphe militairement accède à la reconnaissance politique par la bay'a.

La *baraka* se manifeste aussi dans l'abondance : un bien qui se multiplie malgré sa consommation, un objet qui croît en volume ou en puissance. Toutefois, elle est fragilisée par le contact avec l'impur. Chelhod mentionne à plusieurs reprises que le sang, la saleté ou la présence d'un cadavre peuvent diminuer la *baraka* du souverain en exercice. Pourtant, même dans les régions échappant au contrôle direct du pouvoir central, les habitants croyaient que leur bien-être, et notamment leurs récoltes, dépendaient de la *baraka* du sultan (Westermarck, 1937, p. 113).

Le pacte d'investiture: entre rite religieux et stratégie politique

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.

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 originaire » (Laroui, 2009, p. 80) . Or la bay'a n'est pas seulement une réunion, mais aussi une assemblée, un texte, et une cérémonie.

La désignation du sultan: alliances et légitimité politique

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 Zidane (Ibn Zidane, 2008, vol.2, p. 153), le grand vizir Idris Bou'achrîn, Abdellah Ben Ahmed, le « *allaf* et son adjoint Mohamed al Jâm'î, ainsi que le conseiller du Sultan Abdessâlâm 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 intronisation (Ibn Zidane, 2008, vol.2, p. 154).

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. Quoiqu'il en soit la réunion des notables et les personnalités de haut rang du Makhzen choisissent, non 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 préféré (Ibn Zidane, 2008, vol.2, p. 153). 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'investiture (Ibn Zidane, 2008, vol.2, p.155).

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 d'allégeance: codification de la sacralité

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 charisme et à la force spirituelle. Joseph Chelhod affirme que la *baraka* ne nécessite aucun rite de passage (Chelhod, 1955, pp. 68-88). Or, le surnom des Sultans, qui doit figurer dans le texte, ne doit pas être négligé. Chaque Sultan à 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 Driss¹ (Ibn Zidane, 1961, p.10) . 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 religion » (Ibn Zidane, 1961, p.14). 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 Prophète » (Ibn Zidane, 1961,

¹ 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 recréation d'un raccourci avec la première *bay'a* au Maroc.

pp. 14-25). C'est bien le caractère important qui est souligné dans tous les textes de la *bay'a* de Moulay Hassan et des Sultans antérieurs².

Le rituel d'allégeance: théâtre du pouvoir sacré

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.

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 traditionnel³ (Arnaud, 1952, p.83) . 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 Hassan (Ibn

² Il peut y avoir un rapport entre la *baraka* locale du saint appelé *siir* (secret) et la *baraka* général du Sultan.

³ 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 mat central robuste qui l'enlève. Mais la tente ne peut être tenu sans les différents piquets, qui « tout autour maintiennent les bords et empêchent le vent de l'enlever ».

Zidane, 1961, vol. 1, pp. 152-164). 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 visuellement, et affectivement les visiteurs et recrée l'idée de la domination du prince, par le prestige et le luxe de vie (Elias, 1985, p. 66).

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 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* (Ibn Zidane, 1961, p. 16).

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* (Chelhod, 1955, p. 68-88).

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 souverain, sa *baraka* rayonne sur la terre et dans les airs (Kettani, 2014, p. 199). 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 public, créant ce lien religieux et politique avec sa descendance, là où il se trouve (Ibn Zidane, 1961, vol. 1, p. 165).

Le prestige (*jah*) comme instrument de domination rituelle

On peut imaginer une personne sacrée, isolée et interdite dans une cour qui exige communication, contrôle, et surveillance. Moulay Hassan gouverne 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 (Ibn Zidane, 1961). 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.

Le costume royal: hiérarchie, pureté et charisme

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 Dakhliâ : « 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 mohamadien » (Dakhliâ, 1998, p. 57) . Et c'est bien ce scandale logique qui serait intéressant de clarifier.

Ibn Zidane décrit le costume de Moulay Hassan en insistant sur son opulence et sa majesté (Ibn Zidane, 1961, p. 57). Le sultan porte un vêtement de haute couture marocaine, entièrement confectionné à partir de textiles nationaux. Ce détail, souvent négligé, souligne un attachement fort à l'identité

locale : aucun élément étranger ne doit entrer dans la composition du costume ou dans l'espace privé du souverain. Ce rejet du produit étranger s'inscrit dans une logique de préservation de la baraka, considérée comme vulnérable à toute forme d'impureté.

Le blanc, couleur dominante du costume, évoque la pureté, la lumière, la piété et le lien avec la communauté musulmane. Elle rappelle également la tenue du pèlerin à La Mecque. Ce symbole vestimentaire est strictement monopolisé par le Sultan : bien que les serviteurs et les habitants du palais portent aussi le blanc, seul le sultan est autorisé à porter la '*imama*. Ibn Zidane précise que ce couvre-chef revêt une importance considérable dans la tradition monarchique marocaine. Son port par un membre de la famille royale requiert une autorisation écrite du souverain lui-même, privilège réservé aux plus proches (Ibn Zidane, 1961, vol. 1, p. 58).

Ce détail, apparemment mineur à l'époque contemporaine, constitue dans la cour un enjeu politique de premier ordre. Le costume du sultan incarne à la fois le rang, le lien au chérifisme, et le monopole d'une force symbolique associée à Sahib al- '*imama* (le Prophète) (Mennouni, 1973, vol. 1, p. 16). Il constitue un langage visuel structuré, organisant les relations entre les acteurs de la cour, comme l'a brillamment analysé Norbert Elias (Elias, 1985, p. 69). Sur le plan juridique, la '*imama* est une obligation religieuse. Ja'far Kettani, grand 'alim contemporain de Moulay Hassan, considère son absence comme une forme d'apostasie (*ridda*) (Kettani, 1923, p. 17). Dans l'entourage du Sultan, tous portent un couvre-chef, mais selon des formes distinctes : les vizirs, par leur rang, portent la '*imama* ; les membres de la famille royale, les valets et les esclaves, eux, ne la portent pas – sans que cela soit perçu comme une hérésie. En revanche, la tête découverte est un signe d'humiliation. Les rebelles vaincus, souvent exhibés en cage, sont promenés tête nue dans les villes ou les douars insoumis, marqués comme des *chayatîne* (diables) dans les lettres de victoire de Moulay Hassan (Ibn Zidane, 2008, vol. 1, p. 452).

Le costume joue ainsi un rôle central dans la mise en scène du pouvoir en mouvement. Il structure la hiérarchie des statuts au sein de la cour et donne forme aux apparitions publiques du souverain. Il ne relève pas du seul domaine esthétique : il est une expression matérielle de l'ordre politique et social.

Al-Naciri rapporte qu'en route vers l'Est, le costume du sultan était l'objet d'une véritable vénération : « on raconte que [les gens] se bousculaient pour baiser sa main ou son genou, et mettaient ses habits sur leurs yeux afin d'attirer sa *baraka* [...] » (Naciri, 2010, vol. 3, p. 377).

Même dans l'espace clos de la cour, le costume fait l'objet de rituels précis : lavage, entretien, transport. Ibn Zidane précise que les vêtements du souverain sont lavés un seul jour dans l'année, selon un rituel en sept étapes, dans sept récipients différents. Cette tâche est confiée exclusivement à des femmes réputées pures, les *Tâhitât* (Ibn Zidane, 1961, vol. 1, p. 60).

Ainsi, le costume royal, au-delà de sa fonction vestimentaire, actualise une légitimité d'origine sacrée. Il constitue un instrument de pouvoir symbolique, affirmé aussi bien dans la sphère intime de la cour que dans la représentation publique du sultan.

La ritualisation du pouvoir: inclusion et hiérarchie symbolique

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* (Ibn Zidane, 1961, vol. 1, p. 174). 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 tolérée (Ibn Zidane, 1961, vol. 1, p. 173). 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 Zidane (Ibn Zidane, 1961, p. 174). 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 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 punition (Elias, 1985, p. 80) . 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 » (Elias, 1985, p. 80). 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 la structure par rapport à la vie à la cour. Les levers et les couchers du Sultan, ses prières quotidiennes et l'ensemble des acteurs qui s'associent afin qu'il puisse 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 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 palais (Dakhliya, 1998, pp. 273-274). Protéger ce qu'on possède passe par cette soumission silencieuse au pouvoir des plus faibles (Geertz, 2012, p. 198).

Distance sacrée et temporalité rituelle à la cour

La cour de Moulay Hassan est un espace administratif (*bniaqa*), privé, 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 seul (Ibn Zidane, 1961, p. 56). 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 blanc (Ibn Zidane, 1961, p. 57). Il est strictement interdit pour la serveuse de toucher le verre par ses doigts ou sa main, nous informe Ibn Zidane (Ibn Zidane, 1961, p. 56). 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 tissu (Ibn Zidane, 1961, p. 140).

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 chambellan (Harris, 2017, p. 53).

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 Sultan (Dakhliya, 1998, p. 348). 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. 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 » (Harris, 2017, pp. 17-35). 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 hôtes (Ibn Zidane, 1961, p. 185). 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 infidèles » (Harris, 2017, p. 18).

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 roi », dit Norbert Elias en décrivant Louis XIV (Elias, 1985, p. 19).

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 dépouilles (Ibn Zidane, 2008, p. 214). 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 resté (Ibn Zidane, 2008, p. 214).

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 apprécié, 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 (Dupont & Cappolani, 1897, pp. 87-93) 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 région (Naciri, 2010, vol. 3, p. 318). 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 Zidane (Ibn Zidane, 2008, vol. 2, p. 215). 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 nuages (Ibn Zidane, 2008, pp. 216-222).

Le pouvoir en marche: contrôle du territoire et théâtralisation du pouvoir

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*, ce qui se rapporte à la fonction du prince musulman (Sebti, 1990, pp. 237-250; Geertz, 2012, pp. 198-213). 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.

La Harka: monopole de la violence légitime et sacralité

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 investi⁴. Quelle était la référence au sacré dans l'exercice de la force ?

⁴ 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* signifie aussi le centre mobile. Toutes les *Harka-s* qu'avait présidées Moulay Hassan, visaient à affirmer sa souveraineté, d'être vu, dira Geertz (Geertz, 2012, pp. 198-213). 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 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 yeux, et lui demandent d'introduire son doigt dans une gourde de lait, afin de fertiliser la terre et les femmes (Ibn Zidane, 1961, vol. 1, p. 249) 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.

La *Mehalla*: État itinérant et cour en mouvement

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 Zidane, là où chacun ne peut se tromper de sa demeure (Ibn Zidane, 1961, pp. 215-265). Le Sultan réside dans la tente la plus somptueuse, et la plus

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

grande appelée *Afrag*. À côté de la tente sultanienne, un nombre considérable de tentes réservées aux femmes du Sultan et à ses enfants : 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, 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 mouvement est la même logique de la structure politique de l'État traditionnel marocain, avec quelques différences (Elias, 1985, p. 66). 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 patrimonial » (Elias, 1985, pp. 17-18). Si on éloigne les représentants des zaouïas 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 Geertz (Geertz, 2012, p. 201).

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'indulgence » (Ibn Zidane, 2008, vol. 2, p. 313). 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 le visage ni le corps du prince. 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* (Tozy, 1999, p.55).

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* chérifien.

La tente sultanienne: consécration et mise en scène du pouvoir 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 coranique (Kettani, 1923, p. 285). 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 Zidane (Ibn Zidane, 1961, p. 215). 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-Bukhâri*, et *Kitab al Chifâ* d'el Cadi 'Ayad. Cela dure, nous

informe Ibn Zidane, trois ou sept jours, selon les circonstances. Le rite 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 lieu 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-Bukhâri*. 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 Bukhâri*. 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 Geertz (Geertz, 2013, p.248). 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 cœurs (Ibn Zidane, 1961, vol. 1, p. 249).

La réception du prince est souvent une *fantasia*, une sorte de négociation, d'exhibition de la force, et de la qualité des cavaliers qui vont accompagner et soutenir le prince dans sa mission (Dakhliya, 1998, p. 341). C'est une preuve de 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 fermeté » (Ibn Zidane, 2008, vol. 2, p. 312). 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 souverain (Naciri, 2010, vol. 3, p. 409) .

Conclusion

Ce travail a visé à analyser les formes de sacralité du pouvoir monarchique à travers les pratiques rituelles, les symboles matériels et les dynamiques sociales à la cour de Moulay Hassan. En mobilisant une lecture anthropologique, il s'agissait de comprendre comment la *baraka* et les représentations du souverain structuraient l'ordre politique et légitimaient son autorité.

La sacralité royale constitue l'axe central de l'État traditionnel. Le Sultan, dans sa vie privée comme lors de ses apparitions publiques, notamment pendant les *harka-s* et les cérémonies religieuses, incarne cette sacralité à travers un ensemble de rituels, de postures et de symboles. À l'intérieur de la cour, il est séparé du monde par des protocoles stricts : rituels d'approche, structure de l'Afrag, organisation de la *Mehalla*, ou encore vénération de ses vêtements. Ces éléments montrent que l'ensemble de l'appareil d'État est ordonné autour de la sacralité du souverain.

Les expéditions militaires de Moulay Hassan n'ont suspendu aucun de ces rites. La monarchie célébrait la légitimité du sultan même en campagne, à travers les pratiques religieuses. Le Sultan pouvait être invisible et silencieux tout en demeurant central. Ses objets – vêtements, chevaux, canons – étaient investis de *baraka* et devenaient symboles de protection et d'intercession. L'espace qu'il occupait acquérait une sacralité propre, si bien que même les épouses royales devaient voiler leur visage en quittant le palais. Le souverain, par ailleurs, évitait tout contact direct avec les lettres des puissances étrangères, interposant son *selham* entre ses mains et le papier impie.

Comme dans tout État traditionnel, la monarchie marocaine rejetait la diversité idéologique. Les rituels de consécration effaçaient toute identité sociale ou politique particulière au profit d'un lien sacré unissant tous les

sujets au souverain. Les dissidents étaient perçus comme des perturbateurs de l'ordre sacré, souvent diabolisés. La fidélité et l'allégeance – matérialisées notamment par la *bay'a* – formaient le socle de l'idéologie monarchique.

Le pouvoir du sultan reposait à la fois sur une domination charismatique et une domination traditionnelle, étroitement imbriquées. L'allégeance renforçait sa baraka, lui permettant de s'imposer non seulement par la force, mais surtout par la maîtrise de la puissance spirituelle. Toutefois, cette autorité ne se limitait pas à la seule sacralité. Le *jah* – que l'on pourrait traduire par prestige – organisait les hiérarchies internes à la cour et régissait les rapports entre les différents acteurs et le centre du pouvoir symbolique.

Les rituels de cour ne se réduisent pas à de simples célébrations religieuses. Ils mettent en scène une vision du monde, réactualisent les rapports de domination et renforcent la sacralité du souverain. L'apparence, les gestes, les couleurs, les voix et les positions dans l'espace dessinent un langage symbolique où se rejoue la hiérarchie sociale. Deux types de rituels structurent cette logique : celui du mouvement, qui manifeste la continuité du monopole de la force physique, et celui de l'attente, qui consacre la centralité sédentaire du souverain comme dépositaire de la puissance symbolique.

Les règles de la cour, figées par une structure mentale et sociale, résistaient à tout changement. Modifier un geste, une couleur, ou un habit risquait de perturber l'ordre symbolique établi. L'épisode du décès de Moulay Hassan en est l'illustration : mort à Rabat en pleine chaleur estivale, son corps ne fut pas admis par les portes du palais, afin de ne pas entacher la baraka du lieu. Un trou fut percé dans la muraille pour y faire passer sa dépouille, tandis que son corps politique continuait de vivre à travers son successeur, Moulay Abdelaziz (Doutté, 1914, p. 230). Ainsi s'épuisait un modèle de pouvoir personnel, après vingt années d'un mouvement monarchique ininterrompu.

Cette étude pourrait ouvrir la voie à une analyse comparative, en rapprochant le cas marocain d'autres formes de pouvoir sacré dans le contexte précolonial, tel que celui du sultan de Tunis. Une telle démarche permettrait de repérer les processus de désacralisation du pouvoir royal sous l'effet de la colonisation. Par ailleurs, une analyse du pouvoir monarchique sous les règnes d'Abdelaziz, Abdelhafid, Moulay Youssef et Mohamed V serait nécessaire pour mettre en lumière les mutations structurelles de la culture politique marocaine.

Enfin, l'approche anthropologique adoptée, attentive aux pratiques ordinaires et aux significations sociales des rituels, permet de renouveler la compréhension des notions de « sacré », « profane » ou « sécularisation », souvent importées de cadres théoriques occidentaux. Il s'agirait, dans le contexte maghrébin, de redéfinir ces concepts à partir des réalités locales. En ce sens, cette recherche contribue à repenser les formes de légitimité politique au Maghreb précolonial, en soulignant les liens profonds entre rituel, pouvoir

et sacralité. Une telle démarche ouvre de nouvelles pistes pour renouveler les paradigmes hérités de l'anthropologie classique.

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. (1994). *Jaych al 'Aramram*. (En arabe). Marrakech : Al Warraka Al Wataniya.
2. Arnaud, L. (1952). *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*. Paris : Fayard.
5. Chelhod, J. (1955). Revue des religions, *148*(1), 68–88.
6. Dakhliâ, J. (1998). *Le Divan des rois*. Paris : Aubier, Collection historique.
7. Doutté, E. (1909). *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. Alger : Imprimerie Typographique.
8. Doutté, E. (1914). *En tribu*. Paris : Leroux.
9. Durkheim, E. (1968). *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (5^e éd.). Paris : Presses Universitaires de France.
10. Elias, N. (1985). *La société de cour*. Paris : Flammarion.
11. Geertz, C. (1980). *Negara : The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton : Princeton University Press.
12. Geertz, C. (2012). *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*. Paris : PUF.
13. Geertz, C. (2013). *Bali : Interprétation d'une culture*. Paris : Gallimard.
14. Ibn Zidane, A. (1923). *Al Youmn al Wafir* (en arabe). Fès.
15. Ibn Zidane, A. (1961). *Al 'Iz wa Sawla* (en arabe). Rabat.
16. Ibn Zidane, A. (2008a). *Al Ithaf* (en arabe). Le Caire : Nawabigh al Fikr.
17. Ibn Zidane, A. (2008b). *Aldorar al Fakhira bi Maâtir al Moulouk al Alaouiyin bi Fâs al Zahira* (en arabe). Le Caire : Nawabigh al Fikr.
18. Jamous, R. (1981). *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

19. Laroui, A. (2009). **Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain**. Casablanca : Centre Culturel Arabe.
20. Mennouni, M. (1973). **Madahir yakadat al Maghrib** (en arabe). (Vol. 1, en arabe).
21. Naciri, K. (2010). **Al Istiqsa** (en arabe). Liban : Dar al Kotob al-Ilmiyah.
22. Rachik, H. (2003). **Symboliser la nation**. Casablanca : Fennec.
23. Rivet, D. (1998). **Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc** (Vols. 1–3). Paris : L'Harmattan.
24. Rivet, D. (2012). **Histoire du Maroc**. Paris : Fayard.
25. Sebti, A. (1990). Présence des crises dans la chronique dynastique marocaine : Entre la narration et les signes. **Cahiers d'Études Africaines**, **30**(119), 237–250.
26. Tozy, M. (1999). **Monarchie et islam politique au Maroc**. Paris : Presses de Sciences Po.
27. Walter, H. (2017). **Le Maroc disparu**. Casablanca : Dar Al Aman.
28. Westermarck, E. (1935). **Survivances païennes dans la civilisation mahométane**. Paris : Payot.