Le chérif et la possédée

Sainteté, rituel et pouvoir au Maroc

. Sainthood, Ritual and Power in Morocco

Zakaria Rhani

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22081>

DOI : 10.4000/lhomme.22081

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2009

Pagination : 27-50

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Zakaria Rhani, « Le chérif et la possédée », *L'Homme* [En ligne], 190 | 2009, mis en ligne le 01 janvier 2011, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22081> ; DOI : 10.4000/lhomme.22081

Le chérif et la possédée

Sainteté, rituel et pouvoir au Maroc

Zakaria Rhani

LA PRÉSENTE ETHNOGRAPHIE a été menée dans une région rurale du Centre-Ouest du Maroc. Il s'agit du village de Ben Yeffou situé dans la grande région tribale de Doukkala dont la capitale est la ville d'Al-Jadida, à moins de 100 km du village. Les recherches ont été effectuées en langue locale, l'arabe et le dialecte marocain en étant des variantes.

Le village de Ben Yeffou est constitué principalement des descendants du saint éponyme, Sidi Abdelaziz Ben Yeffou, l'un des nombreux saints thaumaturges autour desquels se sont développés différents cultes et religiosités populaires. Les tombes de ces saints sont devenues de véritables lieux de pèlerinage qui attirent des populations pour différentes raisons sociales, thérapeutiques ou religieuses.

Ben Yeffou est connu pour son pouvoir de dominer les génies (*jnoun* ou *djinnns*)¹. Conséquemment à cette autorité surnaturelle, c'est tout un « culte » de possession qui est mis en place autour de son sanctuaire. Le culte en question mobilise une légende construite autour de la vie du saint, depuis sa sortie initiatique du désert jusqu'à la fondation de sa propre *zaouïa* dans la tribu des Doukkala. Le récit légendaire nous renseigne aussi sur la légitimité du don thérapeutique que revendiquent les descendants du saint, les *chorfa*. Ceux-ci, pour avoir hérité de ce pouvoir sont devenus

1. Les *djinnns* ou les *jnouns* (sing. : *jenn* ; fém. : *jenniya*) sont des esprits ambivalents qui peuvent être bienfaisants comme malfaisants. Dans ce dernier cas, ils causent différentes maladies mentales et physiques. Pour une synthèse concernant l'action de ces esprits et les maladies qu'ils causent, voir par exemple Crapanzano (2000 [1973]) et Aouattah (1993).

Je tiens à remercier Ellen Corin qui a considérablement contribué à cet article par ses suggestions et ses commentaires judicieux. Cette étude a été financée par le Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture.

des guérisseurs et des exorciseurs réputés. Ce pouvoir thérapeutique et charismatique est transmissible uniquement par voie agnatique. Les femmes ne peuvent ni pratiquer ni transmettre cet héritage. La pratique thérapeutique n'est toutefois qu'une manifestation de cette autorité et « domination symbolique » que confère la filiation agnatique « noble ». Juste en face du sanctuaire du saint Ben Yeffou dirigé par sa descendance masculine, se trouve un autre établissement tenu par une jeune voyante-thérapeute, originaire de la région limitrophe des 'Abda².

Mon terrain ethnographique offre donc une possibilité inédite d'étudier les rapports de genre et de pouvoir dans un contexte particulier structuré par le sacré et figé en fonction de la généalogie. Dans cette étude, je montrerai comment cette thérapeute à la fois utilise, subvertit et inverse les symboles et signifiants rituels dominants. En manipulant les mêmes symboles du sacré et en y combinant d'autres pratiques rituelles, elle a pu asseoir une nouvelle autorité charismatique opposée à celle des *chorfa*.

Sainteté et baraka

Les fondements d'un pouvoir et son héritage

Bien que les termes de saint et de sainteté soient des notions qui appartiennent plutôt à la tradition chrétienne, ils ont été étendus à d'autres religions, notamment l'islam, et sont devenus des outils d'analyse (Jamous 1994). Les véritables équivalents arabes des termes français « saint » ou « sainteté » sont dérivés de la racine verbale *wâla*. Cette racine renvoie aussi bien à l'idée de proximité et d'alliance qu'à celle de protection et de gouvernement (Dermenghem 1954 ; Chodkiewicz 1986 ; Jamous 1994 ; Kerrou 1998)³. En plus du mot arabe *walî*, d'autres termes désignent le saint maghrébin : *siyyed* (« maître »), *salih* (« vertueux »), *fqir* (« pauvre » : dans le sens de pauvreté mystique). Ces différents termes sont employés partout au Maroc avec des variantes d'une région à l'autre (Westermarck 1926 ; Chlyeh 1999 ; Rhani 2008)⁴.

2. 'Abda est la grande région tribale qui délimite Doukkala par le sud. La capitale de cette région est Safi, à une soixantaine de kilomètres du village de Ben Yeffou.

3. Le sens premier de la racine *wâla*, selon Chodkiewicz, « est celui de proximité et de contiguïté ; en dérivent deux familles de signification : "être ami", d'une part, "gouverner, diriger, prendre en charge", d'autre part » (1986 : 34). La notion de sainteté est traduite par *walâya* ou *wilâya* ; le saint est dit *walî*, *awliyâ* au pluriel.

4. Bien que le terme *mrabet* (« marabout »), soit très peu usité au Maroc, j'adopterai la notion qui en dérive, le maraboutisme. Celle-ci permet le mieux de décrire la complexité du phénomène de la sainteté populaire au Maghreb.

Dans l'islam maghrébin, le sens le plus accepté de *walî* le désigne comme quelqu'un de très proche d'Allah, puisque celui-ci l'a choisi pour lui accorder ses grâces, des pouvoirs particuliers, une force divine, une baraka (Jamous 1994).

Compte tenu de sa complexité qui l'inscrit dans la ligne d'un fait social total, la baraka arabe pourrait être rapprochée de la *charis* grecque⁵. À l'instar de celle-ci, la baraka représente une puissance divine, une force mystérieuse présente dans les mots, les choses et les êtres. Et comme la *charis*, le signifiant baraka s'applique à toute une série de notions associées, tels le don, la fertilité, la fécondité, la croissance, la prospérité, la santé, la beauté, la chance, le pouvoir, le charisme. En un mot, la notion de baraka symbolise la manifestation du divin dans le monde et l'existence, sous forme de dons accordés à certains individus (ou à certaines choses). Seuls les saints, cependant, possèdent ce don d'une façon exemplaire (Geertz 1992 [1968]).

Le *walî*, vivant ou mort, est donc une personne possédant la baraka qu'il est capable de mobiliser en faveur de ses descendants, de ses disciples, de ses adeptes, de ses fidèles ou tout simplement des pèlerins qui visitent sa tombe⁶. Le culte des saints maghrébins trouve son fondement même dans la mobilisation de la baraka (Dermenghem 1954 ; Kerrou 1998 ; Rhani 2008). Ce sont généralement les saints « populaires » qui sont détenteurs de cette force miraculeuse qu'ils concentrent et dispensent⁷. Ils sont représentés surtout comme des thaumaturges qui produisent des miracles de tous genres.

5. La *charis* grecque représente une puissance divine se manifestant dans toutes les formes du don et de l'échange ; des dons gracieux qui tissent entre les humains, les déités et la nature, un réseau d'obligations réciproques. Véritable équivalent du *hau* polynésien, la *charis* renvoie à une qualité mystérieuse présente aussi bien dans les choses que dans les êtres et qui est, de ce fait, inhérente à tout échange social (Vernant 1988 [1965] ; Vidal 1991).

6. La baraka ne diminue pas après la disparition du *walî* ; elle en est plutôt renforcée. Edvard Westermarck écrit à ce propos : « The baraka of a saint, is not lessened, but rather increased, by his death. Properly speaking, a saint never dies ; his body is not subject to decay, he is only slumbering in his grave. He may appear to the living, not only in dreams like ordinary dead people, but in reality » (1926 : 159).

7. Il existe deux sortes de saints maghrébins : les saints « populaires » ou « folkloriques » et les saints « sérieux ». Si ces derniers sont des *awliyâ* exemplaires, savants et studieux, les premiers sont plutôt des saints légendaires dont la réalité historique est assez difficilement saisissable. Toutefois, il n'y a pas toujours une nette distinction entre ces deux catégories ; quelques-uns des saints savants sont aussi des saints autour de qui se sont amalgamés des récits légendaires et folkloriques (Dermenghem 1954).

La geste de Ben Yeffou⁸

30

Ben Yeffou est désigné par les mots *siyyed* et *wali* et parfois par une formulation composée, le *wali salih*. Ces termes, pris ensemble, renvoient aussi bien au saint qu'au mausolée qui abrite sa tombe. Ben Yeffou est perçu, et par ses descendants et par les pèlerins, comme un personnage purifié autant par sa foi que pour ses actes (*salih*), ce qui le rend très proche de Dieu (*wali*). Il a également fondé une *zaouïa* [voir *infra*] qui a dispensé un enseignement et de bonnes œuvres ; il est devenu de ce fait le maître des lieux (*siyyed*).

Ben Yeffou est un saint légendaire, dans le sens où aucun document écrit ne mentionne ni sa vie ni son enseignement. Tout son cheminement initiatique ainsi que ses exploits miraculeux sont relatés dans une légende, racontée et perpétuée par ses descendants, et que voici :

Sidi Abdelaziz, qui sera plus tard connu comme Ben Yeffou, est originaire du Sahara, la Saguia al-Hamra précisément⁹. Dans son périple initiatique et spirituel, le saint passe par la ville de Marrakech où il trouve une population terrorisée par un esprit malveillant. Celui-ci souille les mosquées de la cité en y urinant avant chaque prière et interdit aux habitants l'accès à la seule source d'eau qui alimente toute la ville. Pour les laisser puiser l'eau de la source, le *djinn* exige en échange une belle vierge en mariage. Ben Yeffou demande alors à rencontrer les sept saints de Marrakech¹⁰. En contrepartie d'un décret reconnaissant sa sainteté, Sidi Abdelaziz leur propose de débarrasser la ville définitivement du démon. Dans un premier temps, les sept saints ne donnent pas suite à sa requête et décident de le tester pour savoir s'il est un véritable saint ou seulement un sorcier. Ils lui présentent alors deux plats de couscous : un dont la semoule est *halâl* (licite) mais dont la viande est *harâm* (illicite), l'autre est inversement composé d'une semoule *harâm* et d'une viande *halâl*¹¹. Sidi Abdelaziz prend la viande licite et la met sur la semoule licite et en mange. Après s'être finalement convaincus de la force de son caractère et de sa baraka, les saints de la ville l'autorisent à affronter le *djinn* malfaiteur. À la fin du mois, une jeune et belle fille est attachée tout près de la

8. Il n'est pas dans le but de cet article d'analyser de façon exhaustive la geste de Ben Yeffou. J'en soulignerai seulement les passages nécessaires pour la démonstration ultérieure (certains gestes mythiques récupérés dans le rituel ou dans les récits de légitimation charismatique). Pour une analyse sociopolitique de la légende, voir Rhani (2008).

9. Saguia al-Hamra, dans le Sahara de l'Ouest, est perçue comme un pôle de la sainteté maghrébine, comme une « pépinière » féconde du maraboutisme (Montet 1909 ; Brunel 1926 ; Dermenghem 1954 ; Dakhli 1993).

10. Dans une autre version, il s'agit de 40 saints. Notons que les chiffres 7 et 40 sont tous deux des nombres magiques dans la culture populaire marocaine (Westermarck 1935 ; Dermenghem 1954).

11. Si le mot *halâl* est assez clair et désigne une nourriture licite (non prohibée par la *charia*), le terme *harâm* pourrait, en revanche, porter à confusion, car on ne voit pas comment une semoule de blé pourrait être illicite. Quand j'ai demandé à mes interlocuteurs quel sens ils donnaient à ce terme, ils m'ont informé que la semoule pouvait être d'une origine douteuse, volée par exemple ; la viande *harâm* pourrait être *jifa* (celle d'un animal non immolé).

source ; le saint écrit sur un bout de papier des mots magiques et attend la sortie du *djinn*. Quand celui-ci apparaît, Sidi Abdelaziz déchire le morceau de papier en deux et souffle de toutes ses forces « ffou » ; l'esprit malveillant est aussitôt brûlé, il devient cendre. « Ffou », c'est de là que vient le nom du saint : « Ben Yeffou ». Reconnaisant sa force et son don divin, les sept saints lui signent le certificat de la sainteté¹². Décret en main, Sidi Abdelaziz quitte la ville et poursuit son voyage jusqu'à ce qu'il arrive dans la région de la grande tribu des Doukkala. Il y trouve les Senglala en train de diviser la viande d'une vache qu'ils viennent de sacrifier¹³. Ben Yeffou envoie son muletier pour leur demander une part du sacrifice. Ils refusent. Contrarié, le saint lui donne son bâton et lui réordonne d'aller toucher la peau de l'animal. Et miracle : dès que le serviteur du saint a touché cette peau, tous les morceaux de la viande déjà débitée se trouvent attirés et captés par la carcasse de la vache. Celle-ci ressuscite. Le saint prend son couteau, sacrifie à nouveau l'animal et en répartit la viande équitablement. Toujours sceptiques, les Senglala décident de tester Ben Yeffou pour s'assurer de la véracité de sa sainteté ; ils lui présentent alors un paraplégique en lui demandant de le guérir. Le saint s'approche de l'homme invalide, souffle « ffou », deux fois, et lui dit de se mettre debout ; le paralytique se met à marcher normalement. Convaincus de sa sainteté, les Senglala lui prêtent allégeance¹⁴. C'est ainsi qu'a été fondée la *zaouïa* de Ben Yeffou. Non loin de celle-ci, dans la ville antique d'al-Gharbia, régnait un grand roi, *Soultân l-khel*, le Sultan Noir. Informé de l'arrivée du saint dans la région et de ses exploits charismatiques et craignant pour son royaume la concurrence de celui-ci, le Sultan Noir vient le chercher avec toute une armée. Arrivé à la *zaouïa*, le monarque exige sans appel le départ du saint loin de son royaume ; mais celui-ci, conforté par la présence d'une armée de génies, refuse et affronte le sultan et ses soldats. Contrarié et enragé par l'entêtement de Ben Yeffou, le roi et ses forces armées attaquent le saint. Celui-ci, d'un seul geste de la main, ordonne à ses *djinn*s de contre-attaquer. Soudainement et miraculeusement, les soldats du monarque s'envolent avec leurs montures dans le ciel. Battu et humilié, le roi

12. Dans une autre version de la légende, ils lui apposent sur son corps (le dos et les mains) le sceau de la sainteté.

13. Il est curieux de voir que la légende situe les Senglala dans cette région atlantique des Doukkala. Cette tribu est réputée appartenir au versant sud de l'Atlas (Brunel 1926). Il est fort possible qu'il s'agisse là d'une confusion. Mais compte tenu de la grande mobilité des tribus marocaines, il n'est pas impossible que les Senglala se soient installés, à un moment de l'histoire, dans la région actuelle de Ben Yeffou.

14. À ce niveau de la légende, les versions varient. Dans une variante, les Senglala quittent leur territoire sauf un qui a demandé à rester avec le saint pour le servir. Dans une autre, ils ne le quittent pas de leur plein gré ; c'est le saint même qui les en chasse en les maudissant. Selon les *chorfa* de Ben Yeffou, de ces anciens Senglala, il ne reste aujourd'hui que deux foyers (*kanoun*) qu'on nomme les Ftaytat. Selon certains, ces derniers seraient les descendants du seul Senglali qui était resté en compagnie de Ben Yeffou pour le servir. Effectivement, je n'ai pu compter dans le village que deux familles de Ftaytat qu'on nomme Ibn Ftaytou. Les jeunes membres de ces familles n'ont pas pu répondre à mes questions relatives à leur appartenance senglalienne. Ils m'ont tous indiqué un homme (S-si Taher) qui, selon eux, pourrait bien me renseigner. Vieillissant et très malade, celui-ci n'était pas en état de me recevoir. Toutefois, j'ai pu récemment (avril 2008) rencontrer un autre Ibn Ftaytou (sexagénaire). Il reconnaît bel et bien l'affiliation avec les Senglala (sans pour autant la prouver), mais refuse la version des *chorfa* qui fait des Ftaytat les descendants d'un serviteur du saint. Sur cette question des inversions des rôles sociaux (le saint étranger, et Autre, qui devient le Même et l'identifiant, tandis que l'autochtone, devient l'étranger, l'Autre et l'identifié, voir Rhani (2008)).

supplie le saint de l'épargner, mais ce dernier exige en contrepartie la signature d'un décret attestant clairement qu'il est chérif. Le roi accepte de signer et Ben Yeffou ordonne à ses *djinn*s d'épargner le souverain et son armée. Le Sultan Noir signe le décret et, avant de rebrousser chemin, dit à Ben Yeffou : « je suis Sultan et tu es Sultan ».

La geste de Ben Yeffou est marquée par trois étapes importantes qui définissent chacune une forme de légitimité. Son passage par Marrakech et sa rencontre avec les saints de la ville lui confèrent une autorité spirituelle et religieuse : le droit de porter le titre de *walî*. À son arrivée dans la région des Doukkala, Ben Yeffou confirme cette autorité surnaturelle. Tandis que sa rencontre avec le roi mythique, le Sultan Noir, lui donne le droit de porter le titre de chérif.

Les deux paradoxes du *charaf*

La baraka, qui définit l'état du *walî*, implique non seulement la réalisation de prodiges et de miracles, mais renvoie aussi à une « supposée » ascendance prophétique, le *charaf*. Si la source originelle de la baraka est charismatique, miraculeuse et individuelle, sa manifestation actuelle, et ce depuis le XVII^e siècle, est surtout généalogique et héréditaire.

Le *charaf* signifie littéralement la noblesse et l'honneur. Il désigne aussi, dans le contexte maghrébin, l'appartenance biologique à un saint qui lui-même descend du prophète Mohammed par l'intermédiaire de sa fille Fatima. L'appartenance généalogique au Prophète met ainsi les *chorfa* dans une position de pouvoir et de sacralité, et le chérifisme, qui définit en principe une réalité spirituelle et morale, est devenu le mobile social par excellence. N'étant pas tous à l'origine des *chorfa*, des saints et leurs descendances ont tenté par tous les moyens de s'insérer dans la lignée prophétique, soit en obtenant un décret sultanien légitimant cette appartenance, soit par le témoignage du Prophète lui-même qui apparaît en songe et certifie la réalité de la filiation (Rabinow 1975 ; Laroui 1977).

Le premier paradoxe du *charaf* concerne donc l'acquisition de ce statut, nonobstant son caractère héréditaire et biologique. Même si on n'est pas né chérif, on peut le devenir.

Selon la légende, c'est par décret royal que Ben Yeffou obtient le *charaf*. Les descendants du saint s'excusent de ne pas être en possession de ce dahir original signé par le Sultan Noir. Ils ont, cependant, en leur possession cinq autres dahirs chérifiens (alaouites), le plus ancien date de 1292 / 1875¹⁵ signé par le sultan Moulay Mohamed Ben Abd r-Rahman ; et le plus récent date de 1366/1947 signé par le roi Mohamed V, le grand-père

15. La première date correspond au calendrier musulman de l'Hégire (H) ; la seconde au calendrier chrétien (après J.-C.).

du souverain actuel. Par ailleurs, certains *chorfa* possèdent une *chajara* (arbre généalogique) manuscrite attestant de l'appartenance à la lignée prophétique. Selon ce document, dont l'authenticité n'est pas attestée, les fils de Ben Yeffou seraient des *chorfa* idrissides par l'intermédiaire de Sidi Abdessalam Ben Mchîch, un pôle du mysticisme marocain¹⁶.

Le second paradoxe du *charaf* est constitué par son mode de transmission. Bien que cette noblesse soit transmise, à l'origine, par l'intermédiaire d'une femme, Fatima la fille du Prophète, seuls les hommes peuvent en hériter et la transmettre. Une femme d'origine chérifienne qui se marie avec un *'âmmi*, *non-chérif*, ne peut en aucun cas transmettre son *charaf* à sa descendance¹⁷. En revanche, un homme chérif même marié à une *non-cherifa*, peut transmettre sa noblesse, sans que la force du *charaf* soit diminuée ou entachée par cette union mixte.

« Pourquoi la *cherifa* qui épouse un *'âmmi* ne peut-elle pas transmettre son *charaf*? » Quand j'ai posé cette question à un chérif, l'imam de la mosquée, sa réponse fut sans équivoque : « c'est comme si tu relâches un âne sur une jument ! » Il sous-entend, faut-il le préciser, que l'union entre une *cherifa*, une jument, et un *non-chérif*, un âne, ne peut qu'être stérile et sans issue¹⁸. « Alors pourquoi seuls les hommes peuvent-ils transmettre le *charaf* bien que ce soit d'une femme, Fatima, qu'ils l'héritent originellement ? » À cette deuxième question, il rétorque : « car 'Ali [gendre et beaux-fils du Prophète] est lui aussi chérif ».

Mais dans ce cas de figure, le chérifisme serait un héritage de 'Ali et non du Prophète lui-même¹⁹. Il faut souligner, chemin faisant, que le Prophète n'a pas eu de descendance masculine²⁰ ; il est fort probable que si c'était le cas, le *charaf* lui aurait été incontestablement attribué et la descendance via

16. Les Idrissides sont la plus vieille famille de *chorfa* au Maroc. Ils sont les descendants directs de Moulay Idriss, le premier monarque du pays qui s'installa au Maroc au VIII^e siècle. Aujourd'hui, un grand nombre de *chorfa* appartiennent à cette branche et se distinguent de celle des Alaouites dont l'ancêtre arriva du Tafilelt vers le XIII^e siècle et dont les descendants règnent sur le pays depuis le XVII^e siècle.

17. Le *'âmmi* (*'âmmiya* au féminin) désigne littéralement l'illettré, mais signifie dans ce contexte un non-chérif ou non-cherifa. Bien que de nombreux *chorfa* soient des analphabètes, ils ne sont jamais désignés par ce terme.

18. L'animal hybride issu de ce croisement est le mulet ou la mule. L'imam aurait pu finir sa métaphore et dire que lorsque l'étalon est croisé avec une ânesse, même si c'est assez rare, le petit est appelé bardot et lui aussi, comme la mule, est stérile.

19. Si, suivant le raisonnement du chérif de Ben Yeffou, 'Ali était lui-même chérif et dispensateur du *charaf*, sa descendance par l'intermédiaire de son autre épouse al-Hanafiya devrait, elle aussi, avoir hérité du même titre.

20. Le Prophète eut cinq fils qui moururent tous en bas âge. De son premier mariage, avec Khadija, il eut Qâssim, Tayyib, Tâhir et 'Abdallah ; alors que Maria la Copte lui donna Ibrahim. Sur cette question, voir Tabari (2003 : 602-605).

Fatima serait, sans doute, écartée de cette noblesse. Mais les choses ne se sont pas passées ainsi, et selon le chérif de Ben Yeffou, le seul moyen de dépasser ce second paradoxe, c'est d'attribuer le *charaf* à 'Ali.

Les femmes ne semblent généralement pas contester cette vision des hommes. Une *'ammīya*, dont la mère était *cherifa* et le père *'āmmī*, formule ainsi cette succession agnatique du *charaf* : « Moi, je suis [du verbe suivre] l'os et non la chair ». Et de préciser : « Moi, je prends l'os, je le suce [*tankadedou*] et le mords [*tan'addou*]. Le *charaf* est une filiation par l'os et non par la chair. Pour mon interlocutrice, l'héritage suit l'os « dur » et « dressé », car celui-ci est « impérissable », même jeté. Alors que la chair est « molle » et « facilement décomposable » ; elle est « éphémère », même si elle est « conservée »²¹. Et pour finir, elle me jette laconiquement cette phrase : « La femme est comme un rien. C'est l'homme/os qui est capable de répandre et transmettre le *charaf* et la baraka ».

En effet, ce sont les chérifs hommes qui dirigent le sanctuaire qui abrite le tombeau de leur ancêtre ; ce sont eux également qui exercent le pouvoir charismatique et thérapeutique hérité du saint. Forts de cet héritage, les *chorfa* de Ben Yeffou sont des exorciseurs réputés dans toute la région, voire à l'échelle nationale. Ce pouvoir thérapeutique est exclusivement un don masculin ; l'endroit où se pratique le rituel exorcistique est lui aussi un espace réservé strictement aux hommes. Bien qu'elles se distinguent par cette même lignée chérifienne, les *cherifat* ne peuvent ni transmettre cet héritage ni l'exercer ; leur sort n'est pas meilleur que celui des *khouddâm*, serviteurs du *siyyed*. Les quelques *cherifat*, toutes des femmes âgées, qui fréquentent le sanctuaire, se contentent de s'asseoir, quotidiennement, dans la *qobba*²², mendiant auprès des pèlerins au nom de la baraka de leur illustre ancêtre.

21. L'affirmation de mon interlocutrice fait écho au dicton marocain connu selon lequel : « La femme est chair, l'homme est os ». Certes, cette référence à l'os renvoie à l'idée de dureté et de persistance, mais vu la manière très suggestive avec laquelle elle a exprimé sa pensée, je ne me suis pas empêché de lui demander si la référence à l'os a une quelconque connotation sexuelle (plus précisément s'il symbolise le phallus). Sa seule réponse fut un sourire « malicieux » en guise d'acquiescement. Certaines représentations culturelles, surtout sous formes anecdotique et proverbiale, permettent de faire un tel rapprochement. Un homme qui désire sexuellement une femme dira : « Mes os la désirent ». Pour désigner une femme sexuellement attirante, il utilisera souvent des termes (*lahma* ou *lhimā*, *tarf* ou *triyef*, *garda*) qui renvoient à l'idée de « chair » et de « viande ». L'os pourrait aussi désigner le phallus. Dans une anecdote très populaire, des femmes qui statuent sur la nature organique du pénis finissent par conclure qu'il est une chair (*lahma*) qui peut devenir un os (*'dhem*) d'où émerge la « moelle » (*mokh*) (une insinuation au sperme).

22. La *qobba* est, littéralement, la coupole qui surmonte le mausolée d'un saint ; mais, par métonymie, elle désigne l'édifice en son entier.

Si la domination masculine semble être admise et incontestée aussi bien par les hommes que par les femmes, il existe, toutefois, un cas assez particulier d'une jeune femme dans la trentaine (B) qui, tout en s'inscrivant dans l'univers et géographique et symbolique des *chorfa*, se soustrait à cette domination.

En face du sanctuaire, à quelques mètres, se trouve un autre établissement, la *zaouïa*, tenu par cette jeune thérapeute. Le terme *zaouïa* désigne généralement le lieu de réunion d'une confrérie mystique et par extension, il signifie aussi la confrérie elle-même²³. En plus de ces significations, le terme *zaouïa*, selon Edward Westermarck « is applied to a house where a saint is living, or in which a departed saint used to live and which is now inhabited by his descendants, who there show hospitality on a large scale to his *khūddam* and poor people, and in return receive gifts from the *khūddam* » (1926 : 65). Cette notion désigne également « [t]he town or village round the shrine of some great saint » (*Ibid.*).

De la même manière, dans le cas étudié ici, le mot *zaouïa* désigne deux choses : d'une part, le village de Ben Yeffou en entier, ce qui fait référence à la *zaouïa* mère fondée par le *walī*; d'autre part, l'institution dirigée par B. La signification que donne celle-ci à la *zaouïa* rejoint parfaitement la définition qu'en donne Westermarck. Selon elle, la *zaouïa* représente l'endroit où habitait le saint Ben Yeffou, sa résidence (*dâr siyyed* ou *maqâm*)²⁴. B insiste souvent sur l'opposition entre la *zaouïa* et le sanctuaire. Si la *qobba* du saint symbolise un moment ponctuel de sa vie, qui est sa mort, le *maqâm* représente l'endroit où il a passé une grande partie de sa vie. Aussi, toujours selon B, ce lieu est-il davantage chargé de baraka et ses pouvoirs curatifs sont-ils plus grands.

Bien que B ne puisse hériter du *charf* de Ben Yeffou – non seulement parce qu'elle est femme, mais parce qu'elle est aussi étrangère²⁵ –, elle inaugure néanmoins une autre source de pouvoir et de baraka. C'est avec un récit onirique qu'elle légitime son occupation de la *zaouïa* et fonde son autorité pour diriger des rituels de guérison :

23. Pour une définition plus exhaustive de la notion de la *zaouïa*, voir par exemple Laroui (1977 : 140-154).

24. La définition que donne Westermarck de la notion de *maqâm* est très proche de la conception de B : « The word *maqâm* or *mqâm* is in Dukkâla applied to a place where a saint has prayed or rested during his lifetime » (1926 : 60-61).

25. La présence de B dans le village de Ben Yeffou s'explique par son mariage avec un chérif, M.

« Il y a sept ans quand je vivais encore avec mes beaux-parents, je rêvai de Mohammed VI [le Roi actuel du Maroc], allongé à mes côtés ; puis se présenta son frère, le prince Moulay Rachid qui me couvrit avec un drap vert. Si tu rêves des *mlouk* [rois] c'est que tu vas avoir un grand pouvoir, tu vas avoir tes propres *mlouk* [les djinns possesseurs]. Dans le même rêve, je vis Ben Yeffou, radieux et éblouissant, une longue barbe blanche et tout vêtu de blanc, il portait aussi un turban blanc-jaune ainsi qu'un long et gros chapelet vert. Avec sa canne, il me secoua, me réveilla, puis m'ordonna : "Lève-toi et va dans mon *maqâm* ! C'est toi maintenant qui en est la maîtresse" ».

Dans la terminologie de B, les *mlouk* sont encore désignés par *l-jwâd* (les « généreux », les « bienfaiteurs »), *rabbaniyîn* (« esprits divins ») ou encore *mouminîn* (« croyants »). B fait également un rapprochement entre les esprits *mlouk* et les rois, *melouk* ; elle insiste souvent sur la similitude entre les deux. Pour elle, les *mlouk* sont les *melouk* de la surnature²⁶.

À l'instar de la geste du *walî*, le récit onirique de B fonde une double légitimité : celle qui passe par le roi Mohammed VI et celle qui se réfère au saint Ben Yeffou²⁷. C'est depuis ce rêve que B, ainsi que sa petite famille (son mari, le chérif M, et leurs deux enfants), occupent la *zaouïa*. Cette occupation lui confère un grand pouvoir ; elle dit à ce propos :

« Moi, je gouverne, par la volonté de Dieu, sur les génies, car j'ai suivi la voie de Ben Yeffou. Celui-ci commande aux *djinn*s ; et c'est lui qui m'a donné cette *khbiza* pour les contrôler. Le *walî* m'a transmis ce pouvoir, car j'ai ouvert sa *zaouïa*, ce *maqâm* »²⁸.

Le charaf par les *mlouk*

B ne cache pas les difficultés qu'elle a eues au départ et la grande résistance, parfois violente, des *chorfa* à son égard :

« Au début, les *chorfa* m'ont traitée de tous les noms : "sahhara" [sorcière], "tadreb l-carta" [joueuse de cartes], "chouaffa" [voyante]. Mais, aujourd'hui », ajoute-t-elle, « certains reconnaissent même la force de ma baraka et que mes *mlouk* sont *rabbaniyîn*. Je n'ai pas choisi d'être possédée. Je ne suis en fait qu'une *khashba* [réceptacle] à travers laquelle des esprits se prononcent sur la maladie et l'avenir ».

Pour corroborer les dires de sa femme, le mari M, qui était présent lors de cet entretien, ajoute : « Le fait qu'elle soit possédée par ses *mlouk* ici même dans la *zaouïa* est en soi un signe irréfutable de la véracité de sa baraka ».

26. Étymologiquement, les deux mots dérivent de la racine verbale « malaka » ; celle-ci signifie aussi bien l'acte de posséder que le fait de régner.

27. La légende de Ben Yeffou, souvenons-nous-en, évoque aussi une double légitimité : d'une part, le *walî* est reconnu en tant que saint et dompteur des démons par les sept saints de Marrakech ; et d'autre part, il est reconnu comme chérif par le Sultan Noir.

28. *Khbiza* est le diminutif, qui n'a rien de péjoratif, de *khubza* ; le terme signifie littéralement « pain », mais renvoie souvent à l'idée de baraka.

Notre thérapeute légitime non seulement un pouvoir thérapeutique pour exercer dans la *zaouïa*, mais également une nouvelle voie de *charaf*:

« Si au début je n'étais pas une *cherifa*, aujourd'hui, grâce aux *mlouk* qui me possèdent, j'ai plus que le *charaf*, car quand la personne est possédée [*temlek*], elle reçoit une *kbbiza* très grande, plus grande même que celle d'un chérif-né ».

À l'origine de sa possession par les *mlouk* fut une agression par un *djinn khel* (« noir ») et *ihûdi* (litt. : « juif », mais signifie ici « incroyant ») envoyé par les *chorfa* pour l'obliger à quitter la *zaouïa*. Car selon eux, celle-ci doit être occupée et dirigée exclusivement par les véritables descendants du saint et non par une « voyante » et une « sorcière ». Suite à cette agression, B est tombée malade pendant quinze jours ; elle ne mangeait point, ne dormait pas, et tombait fréquemment en crise. C'est un autre *djinn moumen* (« croyant ») qui la sauvera finalement. Contrairement à l'esprit agresseur, celui-ci était tout blanc, radieux, vêtu de blanc et avec une longue barbe blanche. Cet esprit croyant et blanc se montre et se bat contre l'esprit noir, le chasse du corps de B et la possède à sa place. Depuis que celui-ci l'a habitée, elle ne tombe plus en crise.

Intéressantes sont les similitudes entre le saint Ben Yeffou tel que B l'a vu en rêve et ce *melk* croyant qui la sauve et la possède. Il faut dire que dans la conception de notre thérapeute, le *wali* perd son caractère humain pour devenir un pur *melk*. Elle le compte parmi ses cinq esprits possesseurs à qui elle rend un culte. Les quatre autres *mlouk* sont Hajja Malika, Lalla Aïcha, Sidi Mimoun et le roi Chamharouch. Selon B, ce dernier *melk* et Ben Yeffou sont des « voisins », « des frères ». Le roi Chamharouch, m'affirme-t-elle, est l'alter ego du sultan temporel, mais dans l'autre monde.

C'est grâce à cette possession par les *mlouk* que B a acquis le *charaf*. Tout se passe comme si elle oppose au *charaf* des *chorfa* donné par les *melouk*, les rois temporels, son *charaf* transmis par les *mlouk*, ces rois de la surnature. Et tout comme le *charaf* du saint Ben Yeffou apposé comme un sceau par un roi, *malik*, celui de B est aussi apposé par les *mlouk*. B affirme que Chamharouch et Ben Yeffou lui ont apposé, sur les mains et le dos, les sceaux (*twâbe*'), signe de la baraka et du *charaf*. De plus, faut-il le préciser, ce sont les *melouk* (Mohammed VI et le prince Moulay Rachid) qui ont été les signes oniriques annonciateurs de l'acquisition du pouvoir des génies. Pour B, il n'y a pas de doute que son *charaf* est supérieur à celui des *chorfa*. Elle réitère :

« Mon *charaf* acquis par les *mlouk*, est plus grand que le *charaf* des *chorfa*. Ceux-ci peuvent commander aux esprits sans systématiquement les exorciser des corps possédés. Moi, par contre, je les en chasse toujours. Aucun *djinn* ne me résiste, aucune maladie ne m'est incurable. Car j'ai à mon service le roi des rois, le *fqih* Chamharouch, le patron du *qalam* [“plume”], de *dwayia* [“l'encrier”], du *mashâf* [“Livre”] et du *tesbih* [“chapelet”] ».

B est capable non seulement de guérir les patients qui visitent sa *zaouïa*, mais aussi de traiter les *chorfa* eux-mêmes. Certains d'entre eux, qui au début lui étaient très hostiles et étaient de farouches opposants, comptent aujourd'hui parmi ses patients. De l'un d'eux, B dit :

« Il m'a donné le *teslim* ["soumission"] et s'est plié devant moi. Je le soulage de ses maux [...], il est *malbûs* ["habillé par un djinn"] ce qui cause son *tiqâf* ["un nœud", s'entend "impuissance sexuelle"]. J'ai décidé de ne pas complètement le dénouer, je veux qu'il collabore davantage. Je sens une certaine réticence de sa part, il ne se soumet pas totalement. J'ai soulagé les grincements de ses os, mais pas son impuissance sexuelle, je le veux un collaborateur inconditionné. Tout au début, il m'a traitée de tous les noms, "sorcière", "voyante", "charlatane", "joueuse de carte". Il empêchait en plus les patients et les visiteurs de venir me voir ici à la *zaouïa*. Mais aujourd'hui, il reconnaît mes dons et mes pouvoirs, il vient me voir assez souvent pour chercher ma baraka et la guérison. Il s'allonge ici devant moi et je l'exorcise (*tansar'ou*). Il n'est pas le seul d'ailleurs, d'autres *chorfa* viennent me voir pour différentes raisons ».

Effectivement, j'ai rencontré ce chérif-patient plusieurs fois dans la *zaouïa* de B. Lors de mes différents entretiens avec lui, j'ai pu constater qu'il reconnaissait bel et bien le pouvoir thérapeutique de B. « Elle a soixante-dix couleurs », dit-il pour désigner l'ampleur de ce pouvoir. Plus intéressant encore, il l'appelle *chrifiya*²⁹. Si certains *chorfa* sont des patients de B, d'autres s'inspirent même de certains de ses procédés thérapeutiques qu'ils pratiquent en marge du rituel d'exorcisme. C'est dire l'influence qu'elle a sur eux malgré leur forte résistance.

Encore une fois, pour appuyer la suprématie de son *charaf* et de son don thérapeutique, B affirme que son mari M, même s'il est un chérif-né, n'exerce jamais en sa présence. « Il ne peut pratiquer que lorsque je m'absente de la *zaouïa* ». Le mari corrobore ces faits et affirme même que le *charaf* de sa femme est plus grand, car ses *mlouk* sont puissants. Il dit solennellement : « B est la véritable cherifa, plus que tous les autres. Car ses *mlouk* sont *rabbaniyîn* ».

Il faut remarquer que la filiation de ce *charaf* à travers les *mlouk* suit la voie inverse de celle des *chorfa*. C'est à travers B et non son mari que s'effectue la transmission. À ce sujet, elle affirme :

« C'est Ben Yeffou qui m'a donné R. Car je l'ai prié pour qu'il me donne un fils. Une nuit, alors que je dormais, je rêvai que le saint déposait un garçon sur mon ventre. Quelques semaines plus tard, je tombai enceinte. R a beaucoup de baraka, il est différent de tous les autres enfants, c'est un *mejdoub*, tout comme moi »³⁰.

29. *Chrifiya* est un autre terme pour dire *cherifa*.

30. Le *mejdoub*, dans la conception mystique musulmane, est défini comme étant un illuminé, un extatique, un ravi qui a subi l'attrait, la *jadba*, au point de n'être plus conscient. Dans la tradition marocaine, le *mejdoub* désigne aussi un être possédé par un *melk*, ce qui lui permet d'accéder dans ses moments d'absence (*ghayba*) à quelques secrets de l'existence (Dermenghem 1940 ; de Premare 1985 ; Rachik 1998 ; Rhani 2008).

À l'instar de sa mère, le fils R est lui aussi possédé par Mimoun le fils de Sidi Mimoun, l'esprit possesseur. Quand j'ai demandé à B et à son mari de qui leur fils hérite son *charaf*, elle a insisté sur le fait que celui-ci lui est transmis principalement par elle et ses *mlouk*, et secondairement par son mari. Celui-ci nuance : « Il l'acquiert de nous deux ».

Comme je l'ai mentionné ci-dessus, les *chorfa*, pour discréditer et marginaliser B, l'ont taxée de *chouaffa* et de *sabhara*, deux attributs suffisants pour nuire à sa réputation. Pire, ce que B omet de dire, c'est qu'elle a été, et est encore aujourd'hui, traitée de « qahba », prostituée. Ce qui constitue une grande atteinte à son honneur, le *charaf* moral. B, pour sa part, accuse les *chorfa* dans leur *charaf* biologique même. « Ils ne sont pas de véritables *chorfa* », me confie-t-elle. Selon B, le saint Ben Yeffou eut deux femmes ; une humaine qui vivait à l'endroit du sanctuaire et une *jenniya* au nom de Aïcha, qui vivait à l'emplacement de la *zaouïa* actuelle. Toujours selon B, la femme humaine était stérile ; d'elle, le saint n'eut aucun descendant ; son seul héritier fut un enfant-*djinn* issu de sa femme « spirituelle »³¹.

Tout se passe comme si B, tout en discréditant l'appartenance des *chorfa* à la lignée chérifienne, s'insérait dans une filiation *djinniesque* qui la liait directement au saint. En effet, d'une part, elle vit dans sa résidence où vivait également sa *femme-jenniya* fertile, seule capable de perpétuer sa lignée ; et d'autre part, elle a acquis le *charaf* grâce à une possession par les esprits *mlouk* dans la *zaouïa* même. B souligne ainsi, non seulement la rupture des liens entre le saint et les *chorfa*, mais aussi sa continuité « spirituelle » avec le saint ainsi que la permanence de l'écoulement de son effluve sacrée et curative, la baraka, dans la *zaouïa* qu'elle dirige.

Aussi bien le récit légendaire de Ben Yeffou conté par les *chorfa* que les récits contre-narratifs de B sont des discours de légitimation charismatique et thérapeutique. L'appartenance au *wali* est supposée conférer à celui qui s'en réclame des pouvoirs analogues. Comme on l'a déjà mentionné, le saint est un grand dompteur de génies ; il est nommé le sultan des *djinns* (*soultân l-jinn*). La légende nous donne des informations qui confirment ce don : d'abord à Marrakech, quand il domine un esprit redoutable en le consumant, ce qui lui a même valu le nom de Ben Yeffou ; deuxièmement, à Doukkala, quand il guérit un paralytique³². Cette autorité surnaturelle du saint dénote donc un don thérapeutique. Les *chorfa* sont les héritiers de ce pouvoir et c'est grâce à lui qu'ils sont réputés être des exorciseurs.

31. Plusieurs *chorfa* à qui j'ai raconté ce récit ne semblent pas le contester. Mais pour eux, le récit ne met aucunement en doute leur ascendance chérifienne. L'un d'eux me dit un jour : « Peut-être que nous sommes les descendants des *jnoun* ! »

32. Selon l'étiologie populaire marocaine, un paralytique est un possédé par les *djinns* (Aouattah 1993 ; Naamouni 1993). Pour le cas de Ben Yeffou, voir Hermans (2007), Maarouf (2007), Rhani (2007).

Le rituel dans le sanctuaire

Le chérif justicier

40

Ce qui prime dans le rituel thérapeutique des *chorfa*, c'est la baraka du saint et son pouvoir sur le monde surnaturel. Dans le sanctuaire de Ben Yeffou, le rituel d'exorcisme prend place dans trois espaces différents : la tombe (*qber*), le tribunal (*mahkama*) et la grotte (*khalwa*).

C'est le tombeau de Ben Yeffou qui est généralement visité en premier lieu. Le visiteur embrasse les quatre coins du catafalque et tourne autour de lui avant de s'asseoir. Certains visiteurs s'allongent complètement, d'autres mettent la tête en dessous de la couverture verte qui cache le catafalque et prient le saint, le plus intimement possible. Si certaines visites se passent dans le calme absolu, l'on n'entend même pas les prières qui sont adressées, d'autres se font dans une ambiance beaucoup plus turbulente : des prières à vives voix, des cris, des pleurs et des lamentations. D'autres possédés bavent, rotent, s'allongent par terre dans un mouvement très lent, comme s'ils se débattaient contre l'esprit qui les possède, s'enroulant par terre, tirant sur leurs vêtements pour les arracher et s'accrochant à la couverture du catafalque. Certains visiteurs peuvent rester, allongés, dans la *qobba* des heures, sans la quitter.

C'est dans la *mahkama* que les possédés sont exorcisés par les *chorfa*. Le terme *mahkama* implique d'emblée que ce rituel de possession comporte une dimension juridique, le *djinn* et sa victime étant jugés devant un tribunal. Selon les *chorfa*, la *mahkama* où ils se tiennent n'est que le reflet spatial d'un autre tribunal, occulte celui-ci (*ghaybi*), dirigé par le saint lui-même. Bien que ce tribunal n'ait pas de structure bien définie, les *chorfa* ainsi que certains patients croient généralement que Ben Yeffou, aidé par des *djinn*s, tranche des différends entre possédants et possédés³³.

Après l'ouverture de la cérémonie par un don (*fouh*), le chérif prend le patient par les tempes, et alterne lectures coraniques et talismaniques ; puis il lui souffle sur le visage, particulièrement sur ses orifices (yeux, oreilles, bouche). Le *Bokh* (souffle), c'est la baraka qui se trouve transférée de la bouche du chérif dans le corps du possédé via ses orifices. Ce geste du chérif est vraisemblablement une tentative pour chasser l'esprit par les mêmes voies que celles qui l'ont conduit à l'intérieur de sa victime. En effet, selon une croyance répandue, le *djinn* entre dans le corps humain par ses orifices : bouche, narines, oreilles ou yeux (Desparmet 1932). Afin d'affecter l'esprit toujours par les orifices, le chérif fait respirer au patient la terre sacrée du sanctuaire (*henna dyal siyyed*).

33. Dans un autre contexte, celui de Bouya Omar, Naamouni (1993) a étudié d'une façon plus complète cette dimension judiciaire du rituel maraboutique.

Par la suite, le chérif flagelle délicatement le corps du patient en se servant de la *kalkha* (la tige de la fêrûle)³⁴. « C'est de la *kalkha* que sort le *fasoukh* qui brûle les *djinns* et les exorcise. Le *fasoukh* dénoue aussi les corps noués », m'affirme un chérif. Selon un autre chérif, un simple toucher par ce bâtonnet consume les *djinns* à l'intérieur de leurs hôtes. Lors de l'exorcisme (*sri'*), la métaphore de l'ignition est le symbole le plus fort des hostilités lancées par le chérif contre le *djinn*. Pour effrayer celui-ci, le chérif le menace de le brûler : « Sors, ou je te brûle ! »

En plus de ce pouvoir prophylactique et igné, la *kalkha* symbolise aussi « l'épée du saint » qui combat les *djinns*. Cette symbolique du chérif sabreur, combattant le démon, est une caractéristique générale de la possession maraboutique au Maroc³⁵. Craignant l'assaut du chérif, l'esprit exprime sa volonté de quitter sa victime. Il exige alors un sacrifice ; il spécifie la nature de celui-ci et précise s'il doit être ou non renouvelé annuellement³⁶.

Si, généralement, le sacrifice oblige le *djinn* à quitter sa victime, il arrive aussi qu'il manque à sa promesse et décide de continuer à résider en elle. Le *djinn* est alors diagnostiqué comme un esprit indocile, *wa'ér*. Dans de tels cas de rébellion, le possédé est en principe enfermé dans la grotte (*khalwa*) jusqu'à la reddition de son *djinn*, ce qui pourrait prendre des jours, voire des semaines³⁷. La *khalwa* de Ben Yeffou a une grande portée symbolique ; elle représente la grotte où le saint se retirait pour son ascèse, mais c'est aussi le lieu où il enfermait les *djinns* malfaisants. En y enfermant le patient, c'est l'esprit que l'on condamne. L'agitation du prisonnier, souvent violente, pour regagner la liberté, n'est que le symbole de la torture grandissante que subit l'esprit possesseur³⁸.

34. La fêrûle est très recherchée pour ses qualités prophylactiques, car c'est à partir d'elle que l'on prépare le *fasoukh*. Le *fasoukh* signifie littéralement « déliement », « dénouement » et « annulation ». Il est réputé, dans tout le Maroc, pour son pouvoir de défaire les sortilèges et de chasser les *djinns* (Aouattah 1993 ; Claisse-Dauchy 2005).

35. D'autres *chorfa*, comme les Regraga par exemple, utilisent les tiges du genêt. Pas loin de Ben Yeffou, à une centaine de kilomètres, les *chorfa* de Sidi Messoûd Ben Hsein usent de la même symbolique de l'épée, mais au lieu de la tige de la fêrûle, ils utilisent les babouches (*frâd*), qu'ils nomment justement « sabre du saint ». Mais il arrive aussi que certains guérisseurs, comme les *fqih*, passent à l'acte en brandissant un couteau face à l'esprit possesseur. Certains vont jusqu'à donner des coups de couteau légers ou, pire, presser la lame du couteau, préalablement chauffée, directement contre la peau du malade, combinant ainsi le pouvoir du feu et celui du fer pour effrayer le plus possible l'esprit possesseur (Aouattah 1993).

36. Souvent le chérif devine l'exigence sacrificielle de l'esprit sans que celui-ci ne l'exprime ouvertement.

37. Il faut souligner ici que la visite de la *khalwa* s'impose même si le patient ne doit pas y être enfermé. Elle fait partie du circuit habituel du pèlerinage maraboutique.

38. Après la mort tragique d'un malade enfermé dans la *khalwa*, l'incarcération thérapeutique n'est plus obligatoire. Aujourd'hui, elle revêt davantage un caractère symbolique : le patient descend dans la *khalwa* sans y être complètement enfermé. Si le possédé séjourne pour une longue période dans le sanctuaire, il renouvelle sa descente régulièrement.

Le rituel dans la *zaouïa*

La possédée nourricière

L'espace thérapeutique de la *zaouïa* reprend les mêmes structures que celles du sanctuaire ; toutefois, sa visée ainsi que sa symbolique sont très différentes, voire opposées. La thérapie dans la *zaouïa* s'organise elle aussi autour de trois espaces : la résidence (*maqâm*), la grotte (*khalwa*), l'autel-table (*la mida*).

Dans l'un de ses récits susmentionnés, B fait une nette distinction entre les deux espaces thérapeutiques : le sanctuaire qui comprend le *qber* (« tombe ») du saint et la *zaouïa* qui symbolise son *maqâm*. Par opposition à la tombe du saint qui n'incarne qu'un moment ponctuel de sa vie, c'est-à-dire sa mort, la résidence représente, quant à elle, l'endroit où Ben Yeffou a passé une grande partie de sa vie. C'est pourquoi, selon B, le *maqâm* est un espace très chargé de baraka.

La grotte de la *zaouïa* est faite à l'image de celle du sanctuaire. Toutefois, leurs symboliques respectives sont inversées. Si la *khalwa* du sanctuaire sert essentiellement à enfermer le *djinn* possesseur, celle de la *zaouïa* représente l'orifice de sortie et d'expression des *mlouk*. C'est de cette grotte même que les *mlouk* de B se sont échappés pour la guérir, la posséder et lui transmettre de grands pouvoirs thérapeutiques et médiumniques.

La *mida* est une table circulaire en bois munie de quatre pieds, cachée derrière un voile dans un petit espace, que l'on pourrait qualifier de « cabinet de consultation »³⁹. Cette table sert à organiser la *lila* : une veillée thérapeutique durant laquelle B dirige le culte de possession et veille au bon déroulement de la thérapie qu'elle dirige. Le rituel consiste généralement à faire danser la personne possédée, la faire *jdeb*⁴⁰, jusqu'à ce que son génie possesseur soit satisfait. Le rituel de guérison se termine par un repas partagé entre génies, thérapeute et malades. Ce repas se nomme le *hlou*, le sucré. Il est préparé à partir d'une volaille – dont la couleur est celle des génies du patient ou de la thérapeute, dépendamment de la nature de la cérémonie – à laquelle on ajoute l'une des épices des génies, le *jawi* (« benjoin »), mais sans sel⁴¹.

39. L'expression est de Abdelhafid Chlyeh (1999).

40. La *jedba*, « jadb » en arabe, désigne l'état de transport extatique, mais le terme est souvent synonyme, dans le langage marocain, de « crise furieuse ». La *jedba* est le point culminant d'une cérémonie aux préliminaires, aux étapes et au matériel ritualisés (de Premare 1985).

41. Contrairement au sel, qui est l'interdit des génies, le benjoin, qui se dit nourritures des *mlouk*, favorise la communion avec ces esprits censés participer au repas rituel du *hlou*.

En plus des veillées thérapeutiques organisées pour guérir un client, B célèbre deux fois la *lila* pour honorer ses *mlouk* : à la mi-*cha'bân* et à la fin du mois de *ramdân*⁴². Selon le lexique de B, les cérémonies de *cha'bân* se disent *cha'bana*. À cette occasion, B s'habille tout en blanc, sacrifie une volaille blanche et la prépare avec les épices des génies : musc, *bsibisa* (« macis de noix de muscade »), cannelle, safran et poivre, ainsi que le benjoin blanc, mais toujours sans sel, bien évidemment. Pendant que le *blou* mijote, B se couvre la tête avec un foulard blanc en se plaçant au-dessus de la marmite pour transpirer et inhaler la vapeur de ce repas rituel⁴³. Avec la sauce, elle oint certaines parties de son corps (et ou le corps de la personne possédée) : coudes, genoux, front. Avant de servir le repas, notre thérapeute dirige la *hadra*⁴⁴ pour que les *mlouk* descendent et participent à la fête : « L'ingestion du *blou* facilite la pénétration des *mlouk*. C'est comme une autre âme qui nous habite », dit B.

B organise *cha'bana* pour faire ses adieux aux *mlouk*. En effet, la tradition marocaine veut que les génies soient enchaînés pendant le mois de *ramadân* et soient incapables de se manifester pendant cette période jusqu'à la 27^e nuit du même mois, la *lila* par excellence, dite *laylat al-qadr*. Pour accueillir de nouveau les *mlouk*, à l'occasion de cette Nuit Sacrée, B ouvre la *zaouïa*, allume des encens qui plaisent aux esprits du lieu et leur prépare un autre repas *blou*. En plus d'elle et de certains patients, d'autres personnes peuvent assister à ce repas s'ils ont l'habitude d'en manger.

Du rituel maraboutique au culte confrérique

Le rituel d'exorcisme, tel que pratiqué par les *chorfa*, est chargé d'une violence symbolique très forte. En plus de la dimension judiciaire que comporte la possession, la métaphore du sabre suggère une idée de belligérance et de combat entre le chérif et le *djinn* ; le patient n'est que le champ de cette bataille⁴⁵. D'ailleurs, devant le tribunal des *chorfa*, le possédé est désigné par le terme *khachba* (litt. : « une planche », « une écorche charnelle ») pour signifier sa pleine absence à lui-même et la présence active de l'esprit qui prend possession de toutes ses facultés vitales.

42. *Cha'bân* est le mois qui précède le Ramadan selon le calendrier musulman.

43. Le blanc est la couleur des *mlouk* de B. C'est pourquoi lors du rituel elle s'habille en blanc, sacrifie un gallinacé blanc et le prépare avec du benjoin blanc.

44. La *hadra* signifie littéralement la présence ; elle désigne la séance soufie où, au moment du *dhikr* (le fait de scander de façon répétée les noms d'Allah) les participants se sentent en présence de la gloire divine (de Premare 1985).

45. On pourrait d'emblée supposer que ce caractère combatif de la possession a probablement un lien avec l'aspect guerrier et belliqueux de la sainteté maraboutique au Maroc. Comme le faisait déjà remarquer Clifford Geertz (1992 [1968]) le saint guerrier est une figure centrale dans la culture marocaine et l'islam maghrébin de façon générale.

Dans ce rituel, il est question de combat à coups de sabre, de flagellation, de brûlure par le feu, d'enchaînement et d'enfermement. Le mot même qui désigne tout le processus thérapeutique est chargé, lui aussi, d'une symbolique *combative* très forte. Le mot *sri'* dérive du verbe arabe *sara'a*, qui veut dire « combattre ». Le terme désigne aussi bien la crise du possédé, quand il est saisi par le *djinn*, que le rituel d'exorcisme dans son ensemble (Rhani 2007).

Contrairement à ce rituel maraboutique, antagoniste et hostile, le culte de possession dans la *zaouïa* est organisé dans une ambiance hospitalière et conviviale. Les génies sont nourris, parfumés, chantés et dansés. Notre thérapeute-possédée se situe davantage dans la voie des confréries marocaines populaires, particulièrement les Gnawa, que dans la tradition maraboutique des *chorfa* (*Ibid.*).

Bien que B ne se reconnaisse aucune affiliation avec les Gnawa, et en récuse de surcroît la possibilité, elle en reprend plusieurs symboles et pratiques rituels. Les termes *mlouk*, *mida* et *lila* appartiennent originellement au lexique de cette confrérie populaire (Chlyeh 1999 ; Claisse 2003)⁴⁶. Dans le rituel gnawa, toutes les autres *lila-s* ne sont qu'une simplification des rituels de *cha'bân*. Ceux-ci sont les grandes fêtes des *mlouk* célébrées obligatoirement par chaque thérapeute-possédée affiliée à la confrérie ; elle se doit de refaire tous ses autels et de préparer les vêtements et les nourritures des génies (Pâques 1991 ; Chlyeh 1999 ; Claisse 2003).

B est une *malaikya* ; ce qui signifie qu'elle entretient des relations privilégiées avec les *mlouk* en leur rendant hommage et en célébrant le rite de possession⁴⁷. Comme je l'ai déjà mentionné, cinq *mlouk* sont affiliés à B : le saint-melk Ben Yeffou, le roi Chamharouch, Sidi Mimoun, Hajja Malika et Lalla Aïcha. Ces quatre derniers génies appartiennent tous au panthéon gnawa (Pâques 1991 ; Chlyeh 1999 ; Claisse 2003). Bien qu'ils se distinguent, selon la cosmogonie de la confrérie, par des couleurs et des attributs différents, pour notre thérapeute-possédée, ils sont tous des esprits blancs et *rabbaniyîn*. C'est probablement le contexte maraboutique dans lequel B exerce qui est la raison de cette inversion chromatique⁴⁸.

46. Ces symboles ont été récupérés par d'autres confréries populaires comme les Jilala et les 'Issawa, ainsi que par nombre de voyantes-thérapeutes qui pratiquent à titre individuel.

47. Deux voies mènent au statut de *malaikya* : la maladie initiatique suivie d'une élection ; la transmission de ce don par héritage, de la mère à l'une de ses filles la plus apte à répondre à cette vocation (Chlyeh 1999). Rappelons que B accède à ce statut après une maladie causée par un *djinn* noir et incroyant envoyé par les *chorfa*, suivie d'une élection par les *mlouk* blancs et croyants.

48. À l'opposé des *chorfa* « blancs », les Gnawa sont caractérisés par la couleur noire. Notons également que dans la cosmogonie de la confrérie, les *chorfa* sont représentés par la couleur blanche et symbolisent les esprits venant de l'Arabie. Mais ces génies restent marginaux par rapport aux esprits noirs des brousses de l'Afrique. Sidi Mimoun et Aïcha, deux esprits piliers du panthéon gnawa, sont noirs (Pâques 1991).

D'une part, le blanc est la couleur symbolique des *chorfa* ; d'autre part, dans la classification étiologique de ces derniers, les *djinns* blancs sont des esprits divins, musulmans et inoffensifs. À l'opposé, les *djinns* noirs sont des esprits incroyants et malveillants. On voit mal comment B pourrait, dans ce contexte, célébrer les esprits noirs du culte gnawa. Tout au contraire, elle s'approprie complètement l'étiologie des *chorfa*, en faisant une nette distinction entre génies blancs qui sont les siens et des esprits noirs, incroyants et malfaisants. Ce sont justement ces derniers qui l'aident à chasser ceux-ci des corps malades.

En plus du rituel confrérique, B reprend aussi plusieurs gestes rituels des *chorfa*. Elle utilise la *kalkha* et se réfère à la métaphore ignée et à la sémantique combative du *sri*. Il s'agit probablement moins d'une ruse maraboutique – permettant à B de pratiquer son culte à tendance adoriste en continuité avec le rituel d'exorcisme dominant – que d'une manière de s'approprier l'héritage mythique et thaumaturge du saint. Selon B, c'est le saint-melk lui-même qui lui a transmis les pouvoirs thérapeutiques liés à la fêrle.

Pour s'octroyer une légitimité charismatique et thérapeutique, B manipule les mêmes symboles du sacré que ceux qui font l'autorité des *chorfa*. Elle adopte Ben Yeffou en tant que *wali* et ancêtre « spirituel » dispensateur de *charaf*. Par-delà sa dimension biologique, le *charaf* est un principe de pouvoir. Et en tant que tel, il est sujet à toutes les manipulations et à tous les réarrangements possibles. Le *charaf* dont il est question ici est donc moins un statut social qu'une valeur symbolique ou sémiologique qui permet de légitimer une forme de pratique religieuse et rituelle.

Préférant recourir à des termes moins péjoratifs, j'ai omis jusqu'à maintenant de nommer B par le terme « chouaffa », voyante. J'ai utilisé des termes plus neutres, « mlaïkiya » ou « thérapeute-possédée ». Dans son entourage le plus proche, ainsi que par les clients, B est désignée par les termes *chrifa* ou *chrifiya*. Les *chorfa*, qui sont les plus hostiles, la qualifient de *sahhara*, « sorcière », ou de *chouaffa*.

Le cheminement initiatique de B ressemble en effet beaucoup à celui des *chouaffat*. La plupart des voyantes marocaines mettent en avant un songe nocturne pour expliquer l'origine de leur conversion à cette profession. Aux visions oniriques, il faut ajouter les crises de possession qui mènent à une forme d'alliance avec les esprits possesseurs (Chlyeh 1999 ;

L'Khadir 1998 ; Rausch 2000)⁴⁹. Au Maroc, on distingue quatre types de voyantes. Celles qui exercent en tant que médiums, consultées à propos d'événements inconnus ; celles qui se spécialisent dans la préparation et le dénouement de charmes magiques ; d'autres qui sont plus réputées dans la résolution de problèmes personnels ; et, enfin, celles qui sont surtout des thérapeutes de la possession (Rausch 2000). Bien qu'elle se spécialise plus dans ce dernier type d'activités, B pratique également les autres. Chacun de ses *mlouk* possesseurs lui a ainsi transmis un don particulier dont elle se sert dans son travail médiumnique et thérapeutique. B recourt à au moins trois procédés bien connus dans la voyance (*tachouaffet*) : *tesbih* (« chapelet »), *bayda* (« l'œuf ») et *l-down* (« plomb »)⁵⁰. La *carta* (« cartes du taro ») est aussi une technique très utilisée par les voyantes marocaines, mais B ne la pratique pas. Il est fort probable que c'est encore une fois le contexte maraboutique qui la dissuade d'en user. Cette technique est très mal vue par les *chorfa*. D'ailleurs, ces derniers traitent à tort B de joueuse de cartes pour justement la discréditer.

Toutefois, comme le rappelle si bien Touati (1994), en contexte maghrébin, la frontière entre sorciers de Dieu et sorciers du Diable n'est pas aussi tranchée qu'on pourrait l'imaginer. Bien des personnages religieux irréprochables ont pratiqué la sorcellerie sans perdre de leur crédit ni soulever autour d'eux la réprobation, à partir du moment où ils la pratiquent à des fins bénéfiques. Cette sorcellerie « orthodoxe » ne sert pas seulement de paravent à ses praticiens pour se prévenir contre une éventuelle accusation d'hétérodoxie ; elle fait aussi partie intégrante d'un complexe rituel marqué par l'ambivalence. Le principe d'ambivalence est ici aussi important dans la structuration de la dynamique religieuse que celui de conflit ou d'opposition. Dans un tel contexte, il n'y a rien d'étonnant à ce que le chérif (un descendant d'un saint ou un saint lui-même) soit aussi un sorcier et que le sorcier ait des attributs de la sainteté.

En effet, les lignes de démarcations entre le chérif-saint et la chouaffa-sorcière ne sont pas toujours aussi étanches qu'on pourrait le croire. Si, ouvertement, le chérif utilise exclusivement les procédés du *sri'* par le *henna*, le *bokh* et la *kalkha*, en dehors du sanctuaire, il recourt aussi à des techniques de voyance/sorcellerie⁵¹. Ce qui est encore plus révélateur,

49. L'Khadir (1998 : 231-233) rapporte un cas très similaire à celui de B. En songe, la voyante voit un monsieur, la barbe blanche et tout vêtu de blanc, lui tendre du pain (*kbobza*) et du feu. Suite à ces visions, la voyante eut des crises de possession qui l'ont menée à une affiliation à la confrérie des Gnawa afin de maîtriser les *djinns* et d'en faire ses propres alliés.

50. Le *tesbih* lui a été procuré par Chamharouch ; alors que le *ldown* et la *bayda* lui ont été transmis par Hajja Malika. Sur toutes ces techniques de voyance et bien d'autres, voir par exemple Rausch (2000).

51. Un chérif, celui-là même qui est le plus hostile à B, use clandestinement de la technique de la « bayda ». Un autre chérif suit un traitement de *ldown* offert par B.

les *chorfa* pratiquent même la sorcellerie « diabolique », comme la confection d'amulettes nuisibles, tout comme ils pratiquent aussi certaines formes de possession maléfiques : pour se venger d'une personne, les *chorfa* peuvent lui envoyer un *djinn* malveillant afin de la posséder et de la rendre malade.

La voyante B est donc qualifiée de « sorcière », moins pour les rituels à tendances hétérodoxes qu'elle pratique, que pour le grand défi qu'elle pose, en tant que femme étrangère, à un ordre social dominé par les hommes *chorfa*. Indépendante et créative – transformant et combinant plusieurs pratiques rituelles d'origines diverses –, B est devenue une grande concurrente « religieuse » et « économique » de ces derniers. C'est probablement son statut d'étrangère qui, tout en la plaçant dans la marge, lui donne davantage de possibilité de « jeu » avec les signifiants culturels centraux. On pourrait penser cette marginalité comme un « principe liminal » (Devisch 1986) qui permet à B non seulement de se soustraire à l'idéologie dominante et de la subvertir, mais également d'innover dans la tradition maraboutique des *chorfa*.

Université de Montréal, Département d'anthropologie, Montréal
zrhani@gmail.com

MOTS CLÉS/KEYWORDS : Maroc/Morocco – Ben Yeffou – mythe/myth – rituel/ritual – sainteté/sainthood – charaf – possession.

BIBLIOGRAPHIE

Aouattah, Ali

1993 *Ethnopsychiatrie maghrébine. Représentations et thérapie traditionnelles de la maladie mentale au Maroc*. Paris, L'Harmattan.

Brunel, René

1926 *Essai sur la confrérie religieuse des Aïssâouïa au Maroc*. Paris, Geuthner.

Chlyeh, Abdelhafid

1999 *Les Gnaoua du Maroc. Itinéraires initiatiques, transe et possession*. Grenoble, La Pensée sauvage/Maroc, Le Fennec.

Chodkiewicz, Michel

1986 *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'ibn Arabî*. Paris, Gallimard.

Claïsse, Pierre-Alain

2003 *Les Gnaoua marocains de tradition loyaliste*. Paris, L'Harmattan.

Claïsse-Dauchy, Renée & Bruno de Foucault

2005 *Aspects des cultes féminins au Maroc*. Paris, L'Harmattan.

Crapanzano, Vincent

2000 [1973] *Les Hamadcha. Une étude d'ethnopsychiatrie marocaine*. Paris, Sanofi-Synthélabo.

Dakhli, Jocelyne

1993 « De la sainteté universelle au modèle maraboutique : hagiographie et parenté dans une société maghrébine », in Hassan Elboudrari, ed., *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*. Le Caire, IFAO /Paris, Imprimerie nationale : 181-198.

Dermenghem, Émile

1940 *Vies des saints musulmans*. Alger, Baconnier.

1954 *Le Culte des saints dans l'Islam maghrébin*. Paris, Gallimard.

Desparmet, J.

1932 *Ethnographie traditionnelle de la Mettidja. Le mal magique*. Alger, Carbonel/Paris, Geuthner.

Devisch, René

1986 « Marge, marginalisation et liminalité : le sorcier et le devin dans la culture yaka au Zaïre », *Anthropologie et sociétés* 10 (2) : 117-137.

Geertz, Clifford

1992 [1968] *Observer l'Islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*. Trad. de l'anglais par J.-B. Grasset. Paris, La Découverte.

Hermans, Philip

2006 « The Success of Zohra, a Female Healer. Emancipation in a Traditional Moroccan Setting? », *Kolor* 6 (1) : 71-80.

2007 *De wereld van de djinn. Traditionele Marokkaanse geneeswijzen*. Amsterdam, Bulaq.

Jamous, Raymond

1994 « Individu, cosmos et société : Approche anthropologique de la vie d'un saint marocain », *Gradhiva* 15 : 43-57.

Kerrou, Mohamed

1998 « Introduction », in Mohamed Kerrou, ed., *L'Autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*. Paris, Éd. Recherches sur les civilisations : 11-37.

L'Khadir, Aïcha

1998 *Mal, maladie, croyance et thérapeutique au Maroc. Le cas de Casablanca*. Bordeaux, Université de Bordeaux 2-Victor Segalen, thèse de doctorat.

Laroui, Abdallah

1977 *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*. Paris, Maspero.

Maarouf, Mohammed

2007 *Jinn Eviction as a Discourse of Power. A Multidisciplinary Approach to Moroccan Magical Beliefs and Practices*. Leiden-Boston, Brill.

Montet, Édouard

1909 *Le Culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc*. Genève, Georg.

Naamouni, Khadija

1993 *Le Culte de Bouya Omar*. Casablanca, Eddif.

Pâques, Viviana

1991 *La Religion des esclaves. Recherches sur la confrérie marocaine des Gnawa*. Bergamo, Moretti & Vitali.

Premare, Alfred Louis de

1985 *Sidi Abd-er-Rahman el-Mejdûb. Mysticisme populaire, société et pouvoir au Maroc au XVI^e siècle*. Paris, CNRS Éd.

Rabinow, Paul

1975 *Symbolic Domination. Cultural Form and Historical Change in Morocco*. Chicago-London, University of Chicago Press.

Rachik, Hassan

1998 « Imitation ou admiration ? Essai sur la sainteté anti-exemplaire du majdûb », in Mohamed Kerrou ed., *L'Autorité des saints...* Paris, Éd. Recherches sur les Civilisations : 107-119.

Rausch, Margaret

2000 *Bodies, Boundaries and Spirit Possession. Moroccan Women and the Revision of Tradition*. Bielefeld, Transcript Verl.

Rhani, Zakaria

2007 « Possession et exorcisme : rituels de "l'hostipitalité" », in Kiven Strohm & Guy Lanoue, eds, *Célébrer une vie. Actes du colloque en honneur de Jean-Claude Muller*. Montréal, Publications du département d'Anthropologie – Université de Montréal : 214-232.

2008 « Saints et rois : la genèse du politique au Maroc », *Anthropologica* 50 (2) : 375-388.

Tabari, Mohammed Ibn Jarir

2003 [838?-923] *Chronique de Tabari. Histoires des prophètes et des rois, de la création à la dernière Révélation*. Traduit du persan par Hermann Zotenberg. Paris, Éd. La Ruche.

Touati, Houari

1994 *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb, XVII^e siècle*. Paris, Éd. de l'Ehess.

Vernant, Jean-Pierre

1988 [1965] *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*. Paris, La Découverte.

Vidal, Denis

1991 « Les trois Grâces ou l'allégorie du don : contribution à l'histoire d'une idée en anthropologie », *Gradhiva* 9 : 30-47.

Westermarck, Edward

1926 *Ritual and Belief in Morocco*. London, Macmillan & C^o, 2 vol.

1935 *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*. Paris, Payot.

Zakaria Rhani, *Le chérif et la possédée : sainteté, rituel et pouvoir au Maroc*. — Dans le village de Ben Yeffou, au Centre-Ouest du Maroc, la vie s'organise autour du sanctuaire du saint (*wâli*) fondateur et éponyme. Il est l'un des nombreux saints thaumaturges réputés dominer les génies et guérir les maladies qu'ils causent. Ce pouvoir thérapeutique et charismatique est transmissible uniquement par voie agnatique. Les descendants du saint Ben Yeffou, les *chorfa*, sont principalement des guérisseurs et exorciseurs ; mais en plus de ce don thérapeutique, ils ont aussi hérité d'un capital symbolique lié à leur noblesse généalogique (le *charaf*). La question à laquelle je tenterai de répondre est la suivante : comment, dans cet univers socioculturel régi et dominé par les hommes et fixé par une généalogie, pourrait se faire la mobilité sociale des femmes ? J'analyserai un cas particulier, celui d'une jeune thérapeute-possédée. Je montrerai comment celle-ci, tout en manipulant les mêmes symboles du sacré (*wilâya*, *baraka*, *charaf*) qui font l'autorité des homme-*chorfa* a pu fonder une légitimité et asseoir une contre-autorité.

Zakaria Rhani, *The Sherif and the Possessed Woman : Sainthood, Ritual and Power in Morocco*. — In Ben Yeffou, life is organized around the shrine of the eponymous saint (*wali*) who founded this village in midwestern Morocco. He is one of many wonder-working saints renowned for overcoming genies and healing the sickness caused by them. This charismatic healing power is passed down through the agnatic line only. Although the descendants of Ben Yeffou, the *chorfa*, are mainly healers and exorcists, they have also inherited a symbolic capital owing to their noble genealogy (*charaf*). In this sociocultural universe ruled and dominated by men and defined by a genealogy, how can women experience social mobility ? The case of a young woman, a healer who undergoes possession, is examined. While manipulating the same sacred symbols (*wilâya*, *baraka*, *charaf*) that underlie the authority of men in the *chorfa*, this woman has established her legitimacy and counterauthority.