CORRESPONDANCE

Suite au compte rendu du livre de M.E. Combs-Schillings, Sacred Performances : Islam, Sexuality and Sacrifice (*New York, 1989*) *par Constant Hamès* (Bulletin critique, *n° 9 [1992], p. 186-187*), *notre collègue Jean-Noël Ferrié* (*CEDEJ, Le Caire*) *nous adresse la lettre suivante.*

Malgré d'évidentes mais quelque peu ambiguës réserves, le compte rendu de l'ouvrage de M.E. Combs-Schilling — désormais C.S. — par Constant Hamès me paraît pécher par un excès de mansuétude. Cet ouvrage présente, en effet, avec beaucoup de sophistication, une thèse extravagante dont on s'étonne qu'elle puisse jouir d'un certain crédit. À vrai dire, on s'étonne même que l'auteur ait pu écrire sérieusement un tel livre et l'on cherche au fil des pages, mais en vain, le nécessaire clin d'œil dont la présence signe habituellement les parodies des discours savants. Des critiques générales de ce livre ont, certes, été faites. Il a suscité des polémiques. Je me contenterai, pour ma part, de développer assez rapidement trois remarques d'ordre anthropologique qui fondent, me semble-t-il, son irrecevabilité : la première a trait à la conception du rituel, la seconde à la conception du pouvoir et la dernière à la conception de l'explication.

Rapidement résumée (comme l'a fait Hamès), la thèse de C.S. affirme que la société marocaine ainsi que l'institution monarchique se sont maintenues (et continuent à se maintenir) grâce à une série de rituels ayant en commun d'impliquer personnellement ou symboliquement le souverain dans une forme de sacrifice sanglant. Ces rituels, centrés sur le sang, prennent une importance particulière du fait que le monarque est lui-même descendant du Prophète. Il s'agit là, d'une thèse forte dans la mesure où C.S. considère que ces rituels ne servent pas à légitimer les souverains mais inscrivent, en quelque sorte, leur prééminence dans l'esprit et le corps — dans le subconscient — de leurs sujets. En d'autres termes, la société marocaine persisterait dans son être parce que la dynastie régnante aurait réussi à faire de la structure sacrale de l'Islam (tout au moins telle que la définit l'auteur) la superstructure de la société marocaine. Je ne discuterai pas des éléments particuliers à cette thèse. Je considère, en effet, que l'erreur de l'auteur ne réside pas dans l'interprétation de la structure sacrale de l'Islam ou dans l'interprétation des rituels sacrificiels marocains. Ces matières sont, certes, traitées de façon critiquable, mais ceci est secondaire par rapport à la conception du rituel que développe C.S. Dans la suite du point de vue durkheimien, elle en fait le moyen privilégié de la reproduction sociale. Les anthropologues ont toujours été particulièrement attirés par cette idée qui fait, d'une certaine façon, partie de l'habitus de la profession. Seulement, il faut alors en arriver à montrer comment le rituel peut produire des dispositions durables, surtout quand il s'agit d'expliquer qu'un faisceau de rites permet à la monarchie marocaine de résister au temps. En fait, l'explication n'est possible que si l'on montre que l'implication dans les rituels est à

BCAI 12 (1996) J.-N. Ferrié: De J.N. Ferrié, sur un compte rendu d'un ouvrage de M.E. Combs-Schilling, Sacred Performances: Islam, Sexuality and Sacrifice (New York, 1989), par C. Hamès, recensé par
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

la fois totale et massive. Or, ceci est douteux et la littérature sur ce doute est abondante, pour une raison au demeurant simple : la capacité d'un rituel à induire des dispositions durables dépend de l'intérêt qu'y prennent les participants, et il n'y a aucune raison pour tenir celui-ci comme allant de soi. La justification de l'implication est même, dans le cas qui nous occupe, un requisit absolu.

Malgré cela, on ne compte plus les auteurs — au demeurant majeurs — qui n'accordent qu'une importance marginale à la réception des rites. Je présume donc que C.S. n'a pas cru nécessaire de s'en préoccuper. Pourtant, ainsi que le remarque Albert Piette à la suite de Paul Veyne (1988), l'engagement des acteurs sociaux dans les rituels est bien souvent « latéral », « critique », « distancié », « distrait » ou « mineur » (Piette, 1993). Nous disposons de nombreux travaux sur cette question, dont les principaux sont cités en référence dans l'article d'Albert Piette. Certes, ces travaux portent sur des rituels et des acteurs occidentaux, mais est-ce une raison pour les exclure, sauf si l'on considère que dans les autres sociétés — dont la société marocaine — le comportement vis-à-vis du rituel est de nature mystique? Ce qui relève du « Grand partage » et de l'idée totalement indéfendable — mais courante chez les ethnographes de l'époque coloniale — selon laquelle seuls les « Occidentaux » seraient capables de distance vis-à-vis de leur système symbolique (Ferrié, 1991). Mais cette idée est nécessaire à la démonstration de C.S., car seul le postulat d'une implication forte permet d'expliquer que les rituels maintiennent, depuis des siècles, la monarchie marocaine. L'auteur est tellement attachée à une conception forte de l'implication « non critique » dans le rituel, qu'elle en arrive à considérer Pierre Bourdieu comme un utilitariste : ce qui ne va pas de soi si l'on compare ce point de vue avec celui de Jon Elster qui fait, au contraire, de l'« habitus » une sorte de destin corporel (Elster, 1986).

Venons-en maintenant à la conception du pouvoir. Oserait-on sérieusement affirmer que la monarchie britannique se maintient depuis des siècles grâce à l'efficacité de certains grands rituels comme le couronnement? Certes, cette monarchie use du rituel (Hayden, 1987), mais cet usage est inséparable de ses conditions sociales de réception. Ainsi, bien loin de maintenir une forme pour maintenir une société, les rituels liés au pouvoir sont-ils extraordinairement changeants et suivent-ils les cadres et les critères de représentation en cours dans la société, car les rituels politiques — dans la mesure où ils s'adressent aux gouvernés — sont aussi des outils de communication. Ils doivent, à cause de cela, utiliser une symbolique crédible, or la crédibilité d'une symbolique ne lui vient pas d'elle-même et, encore moins, de la généalogie qu'on lui trace. Les pratiques symboliques n'ont tout simplement pas de généalogie objective : elles ont les généalogies nécessaires à l'information qu'elles doivent communiquer. Perdre des pages et des pages à expliquer au lecteur l'origine mohammadienne du sacrifice relève donc de la naïveté positiviste. C'est le rituel qui invente les filiations et donne l'image de la transmission; les politiques l'utilisent donc pour réécrire l'histoire selon ce qu'ils veulent dire d'eux-mêmes. Dans l'ordre symbolique du rituel, ils ne sont des héritiers que dans la mesure où ils inventent et mettent en scène leur héritage et leur légitimité (Abélès, 1990). Lucette Valensi le montre d'ailleurs très bien à propos de Hassan II, qui utilise précisément le sacrifice de l'Aïd el-Adha, non pas dans une logique sacrificielle, mais suivant un projet de

BCAI 12 (1996) J.-N. Ferrié: De J.N. Ferrié, sur un compte rendu d'un ouvrage de M.E. Combs-Schilling, Sacred Performances: Islam, Sexuality and Sacrifice (New York, 1989), par C. Hamès, recensé par
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

réécriture de l'histoire marocaine, c'est-à-dire selon une logique de propagande (Valensi, 1990). Cela veut dire aussi que le « cher peuple » — suivant l'expression du roi — ne participe pas intensément au sacrifice en oubliant le contexte politique dans lequel il s'inscrit. Un Marocain peut très bien regarder, devant sa télévision, Hassan II procéder au sacrifice d'un œil distrait tout en buvant un verre de thé à la menthe et en feuilletant un magazine; il peut aussi critiquer la politique du roi et avoir assisté au sacrifice. Au-delà du détail, cela signifie que le rituel politique ne suspend pas l'évaluation du pouvoir en termes strictement mondains. La sacralisation de la souveraineté — et, plus exactement, de ses différents symboles — produit, certes, des effets, mais ces effets jouent à l'intérieur des relations politiques plutôt qu'ils n'opèrent leur translation intégrale dans le domaine du sacré ou du « méta-discursif ». Penser que cette translation est possible et efficace revient, non à expliquer l'histoire comme le prétend C.S., mais à nier l'historicité des configurations politiques en faisant dépendre leur reproduction de facteurs intemporels : les rites.

La volonté de défendre, ici, une thèse forte sur l'efficacité métadiscursive des rituels politiques conduit ainsi l'auteur à négliger la *bayʿa* (une occurrence dans l'index) — il s'agit d'une manifestation d'allégeance personnelle et / ou collective au monarque chérifien. Or, la *bayʿa* est un rituel dont le rôle dans la vie politique marocaine est loin d'être négligeable, dans la mesure où il double — c'est-à-dire s'ajoute à et contourne — la hiérarchie indirecte de l'obédience constitutionnelle, pour instaurer une relation d'allégeance directe entre le souverain et ses sujets. Ce rituel, lui, est directement inséré dans le cours des échanges sociaux liés au politique. Pour parler le vieux langage des anthropologues, il est pollué par le siècle en même temps qu'il pollue le siècle avec le sacré. L'intrication est manifeste et n'intéresse donc pas C.S., qui pense que l'efficacité de l'action rituelle dépend de ce qu'elle ne s'énonce pas dans les catégories (même locales) du politique. Ce qui veut dire aussi qu'à l'intérieur de certaines sociétés, le politique (au sens large) serait, en fait, surdéterminé par un ordre symbolique qu'il ne produirait pas, quand bien même il l'utiliserait. Qu'il se jouerait donc sur une arrière-scène. Mais peut-on vraiment négliger ce qui se passe sur le devant de la scène, c'est-à-dire l'exercice du pouvoir par un « homme à poigne » et la mise en scène, non ritualisée, de cet exercice? En d'autres termes, le pouvoir peut montrer sa puissance par des actes de répression spectaculaires (ainsi que le montre Clifford Geertz, 1986) ou tout simplement exemplaires (comme le sort cruel souvent fait à certaines catégories d'opposants) qui définissent son intouchabilité, sans pour cela faire référence à la sacralité religieuse. Peut-on vraiment négliger cela sans suggérer que l'exercice de la violence par le pouvoir occupe alors une place toute secondaire dans les mécanismes de reproduction de celui-ci? Contrairement à l'étonnante opinion de Constant Hamès sur le point de vue de Clifford Geertz selon lequel *Islam Observed* nous transporterait dans une société marocaine segmentée (a-t-il bien lu Geertz et ne le confond-il pas avec Gellner?), les travaux de l'anthropologue américain font clairement apparaître l'importance de la crainte et de la démonstration de force dans la structuration des relations de pouvoir au Maroc. Il y a là un fil conducteur assez suggestif qui connecte l'exercice temporel d'un pouvoir à un style culturel, l'un et l'autre évoluant profondément dans leur formulation mais se reproduisant sans, pour autant, dépendre de la sacralité des rites, c'est-à-dire de

BCAI 12 (1996) J.-N. Ferrié: De J.N. Ferrié, sur un compte rendu d'un ouvrage de M.E. Combs-Schilling, Sacred Performances: Islam, Sexuality and Sacrifice (New York, 1989), par C. Hamès, recensé par
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

quelque chose dont les modalités d'action nous demeurent aussi mystérieuses que celles de la « Main invisible » de Smith.

En fait, je crois que C.S. commet trois erreurs en ce qui concerne l'explication. Deux sont d'ordre plutôt épistémologique et la dernière d'ordre principalement anthropologique. La première erreur épistémologique consiste dans l'idée logiquement déroutante selon laquelle un phénomène unique — la durée — serait explicable par une cause unique — les rituels. Or, rien dans l'unicité d'un résultat ne permet de conclure qu'il provient d'une cause unique, sauf si l'on considère, bien sûr, que, le résultat étant extraordinaire, seule une cause extraordinaire peut l'expliquer. Le fait qu'une formation étatique dure plusieurs siècles sur un même territoire ou qu'une lignée souveraine se maintienne durant autant de temps est-il extraordinaire? Contrairement à ce que prétend l'auteur (avec légèreté), ceci n'est propre ni au Maroc ni au Japon. La seconde erreur épistémologique consiste à confondre explication causale et justification d'un postulat : jamais l'auteur ne nous montre de façon continue comment le rituel agit sur la reproduction de la société marocaine. Nous avons simplement affaire à deux séries d'événements se déroulant parallèlement, les rituels et les « événements historiques », et à l'affirmation selon laquelle les événements de la première série produiraient des événements de la seconde. Mais, le passage d'une série à l'autre n'est tangible que par cette affirmation et non par des mécanismes objectivés. Ceci me conduit à l'erreur anthropologique. En effet, si ce passage paraît crédible, ce ne peut être que sur la foi de toute une littérature ethnologique qui tient pour certain que les rituels ont un impact fort sur la structure sociale. Or cette littérature se fonde sur une thèse insoutenable que l'on évite, en général, de rappeler trop explicitement. Il s'agit de la thèse qui affirme que la distance critique des non-Européens vis-à-vis de leurs pratiques symboliques serait faible. Les rituels s'avéreraient donc efficaces parce qu'ils agiraient avec force sur les esprits. On retrouve là un avatar des idées défendues par Lévy-Bruhl. Cette conception peut aussi s'exprimer de la manière suivante : certaines sociétés seraient plus gouvernées par leur passé que d'autres. C'est visiblement ce que C.S. pense de la société marocaine. Il faudrait pourtant en arriver à cesser de croire que le passé a une place plus importante dans les sociétés arabo-musulmanes que dans les nôtres, cela éviterait peut-être certaines élucubrations qui ne font que déconsidérer l'étude anthropologique des rituels.

Références bibliographiques

Abélès M., 1990, *Anthropologie de l'État.* Paris : Colin.

Elster J., 1986, *Le Laboureur et ses enfants* (deux essais sur les limites de la rationalité). Paris : Minuit.

Ferrié J.-N., 1991, Vers une anthropologie déconstructiviste des sociétés musulmanes du Maghreb. *Peuples méditerranéens* (Sciences sociales, sociétés arabes), n°s 54-55.

Geertz C., 1986, Centres, rois et charismes : réflexions sur les symboliques du pouvoir, *in* : (C. Geertz) *Savoir local, savoir global.* Paris : PUF.

BCAI 12 (1996) J.-N. Ferrié: De J.N. Ferrié, sur un compte rendu d'un ouvrage de M.E. Combs-Schilling, Sacred Performances: Islam, Sexuality and Sacrifice (New York, 1989), par C. Hamès, recensé par
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Hayden I., 1987, *Symbol and Privilege: The Ritual Context of the British Royalty*. Tucson: University of Arizona Press.

Piette A., 1993, Implication paradoxale, modes mineurs et religiosité séculière. *Archives de sciences sociales des religions*, n° 81 (janvier-mars 1993).

Valensi L., 1990, Le roi chronophage. La construction d'une conscience historique dans le Maroc post-colonial. *Cahiers d'études africaines*, n° 119.

Veyne P., 1988, Conduites sans croyance et œuvres d'art sans spectateurs, *Diogène*, n° 143.

BCAI 12 (1996) J.-N. Ferrié: De J.N. Ferrié, sur un compte rendu d'un ouvrage de M.E. Combs-Schilling, Sacred Performances: Islam, Sexuality and Sacrifice (New York, 1989), par C. Hamès, recensé par
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net