

Quand les djinns sèment le doute dans l'ordre des apparences : un contrepoint animiste dans l'ontologie analogique marocaine

Romain Simenel
Chargé de recherche à l'IRD
LMI MEDITER, Rabat
romain.simenel@ird.fr

Le rapport aux animaux est relativement peu évoqué dans la littérature ethnographique sur le Maghreb, en tout cas comparée à celle sur l'Amazonie. De manière générale, les propos sur ce sujet au Maghreb ont du mal à dépasser le postulat posé par la religion musulmane d'une différence radicale existant entre l'essence des humains et celle des animaux. La difficulté de passer outre ce postulat repose en grande partie dans le fait qu'une interprétation communément admise par la littérature anthropologique sur le Maghreb fasse du monde des djinns un monde sauvage ou naturel, associé à la forêt et aux animaux sylvestres (Westermarck 1926, Dermenghen 1954, Gellner 2003). Cependant, à partir d'une série de données sur le rapport aux autres existants (animaux et génies) recueillies chez les Aït Ba'amran, confédération tribale berbérophone du Sud marocain, nous verrons que la référence aux djinns, aux génies dans la tradition musulmane, nuance et complique nettement ce point de vue.

L'ontologie analogique des groupes berbérophones du Sud marocain repose sur un quadrillage précis de l'espace selon lequel prend sens la catégorisation des êtres et des choses. Pour que l'apparence des animaux soit un critère valide à leur identification par les humains, il faut qu'ils soient assignés à des catégories spatiales prédéfinies du territoire cultivé (champ, forêt, jardin, zone horticole). A chaque unité spatiale et écologique du territoire correspond son cortège d'espèces animales et végétales mis en scène par la terminologie végétale et les contes. Dans ce cadre qui constitue la normalité des rapports hommes-animaux, la physicalité et l'intériorité des animaux et des humains, appréhendées comme radicalement distinctes, s'enchevêtrent dans un réseau de

correspondances analogiques spatio-temporelles. Ce réseau de correspondances transparait notamment dans la nomenclature sous forme d'homologies d'apparences entre les animaux domestiques et sylvestres. Cependant, il arrive bien souvent que les humains rencontrent des animaux qui ne sont pas à leur place habituelle. Ces rencontres inopportunes qui plonge l'être humain dans le doute, brouillent les correspondances entre catégorie et bousculent ainsi l'ordre des apparences. La physicalité de l'animal rencontré au mauvais moment et au mauvais endroit est au final comprise comme une simple enveloppe derrière laquelle se cache un djinn, c'est-à-dire une intériorité anthropomorphe.

Selon la classification des modes ontologiques établies par Philippe Descola dans *Par-delà Nature et Culture*, il existe donc non pas un mais deux modes ontologiques en vigueur dans le Sud marocain, l'un analogique constituant la norme, et l'autre animiste (même si des différences notoires sont relevables avec l'animisme amazonien), et qui constitue le contre point du premier. À partir d'un exemple ethnographique précis, cet article pose donc la question des combinaisons d'ontologies et de la coexistence de plusieurs modes de perceptions des animaux au sein d'une même société.

1- Un Monde animal entièrement domestique et analogique

L'homologie entre animaux domestiques et animaux sylvestres

Pour les Aït Ba'amran, sédentaires montagnards qui pratiquent un système d'élevage extensif, de cueillette, de

céréaliculture et d'horticulture, le monde animal se subdivise en deux grandes catégories : *lbaiman n tagant*, les animaux de la forêt (le sanglier, le chacal, le renard, les serpents, la gazelle, le mouflon), et *lbaim*, terme qui englobe tous les animaux de ferme (caprins, ovins, bovins, équidés). Le terme *tagant*, que l'on traduit usuellement par « forêt », ne désigne pas de grandes futaies, mais indique tout type d'espace non labouré et non clôturé, le plus souvent constitué d'euphorbes et de buissons et, parfois, d'arganeraies¹ (groupement d'arganiers, *argania spinosa*). Dans ces montagnes semi arides, tout est fait pour que les animaux de la forêt n'empiètent pas sur les champs où l'on cultive l'orge et le blé et les zones horticoles où l'on cultive le figuier de barbarie, ce qui en absolu se révèle mission impossible. La limite entre forêt et espace cultivé est soigneusement clôturée par des branchages d'épineux ou par des bandes de figuiers de barbarie à épines. Les hommes bouchent ou détruisent systématiquement tous terriers, bauges ou grottes se trouvant au sein des champs et des zones horticoles. Enfin parfois, les hommes provoquent des détonations à l'aide de carbone afin d'effrayer les sangliers et autres chacals et de les faire remonter dans la forêt. Si l'espace cultivé et l'espace forestier sont nettement délimités et distingués, les animaux domestiques et les animaux de la forêt n'en font pas moins l'objet de nombreuses homologies.

Un bon nombre d'animaux sylvestres portent des surnoms qui les caractérisent en tant qu'homologues d'animaux domestiques. Dans le discours, la perdrix prend souvent le nom de « poule de la forêt » (*affulus n tagant*) et cela parce qu'elle est l'animal de la forêt ressemblant le plus à la poule ; pour les mêmes raisons, le chacal est « le chien de la forêt » (*haidi n tagant*), le sanglier est « l'âne de la forêt », la gazelle est le « cheval de la forêt », le mouflon est le « mouton de la forêt », etc. Tous les animaux domestiques ont ainsi leur équivalent sylvestre. Le monde animal sylvestre est donc métaphoriquement

domestique. Mais l'homologie ne s'arrête pas à l'apparence. Elle implique aussi une équivalence de leur caractère licite ou illicite : à un animal domestique interdit à la consommation par la coutume religieuse correspond toujours un animal de la forêt illicite, et vice-versa. Ainsi la perdrix, à l'image de son homologue domestique la poule, peut être mangée ; le chacal, quant à lui, est interdit à la consommation, tout comme le chien, son équivalent dans la sphère domestique. L'analogie d'apparence entre un animal domestique et un animal sylvestre témoigne d'une continuité substantielle de leur caractère consommable. Ainsi, les surnoms caractérisant des animaux de la forêt en tant qu'homologues d'animaux domestiques rangent la faune en catégories illicite et licite dont les contours ne correspondent en rien aux limites entre sylvestre et domestique. Ce principe analogique de la distinction licite/illicite dans le classement des animaux sylvestres et domestiques semble présent dans tout le Maroc. L'ordre taxinomique correspond à un ordre spatial dans lequel la dialectique analogique instaure une continuité d'apparence, mais aussi de substance, entre les animaux domestique et les animaux de la forêt.

Le monde domestique des djinns

Créatures de Dieu à l'égal des humains, les djinns sont composés d'individualités dotées d'intelligence, d'un langage articulé, de coutumes et de rapports sociaux comparables à ceux des humains (mariage, conflit, assemblée, etc.)². En cela, les djinns sont dotés d'une intériorité en tous points anthropomorphe³. Les djinns sont des

² Raymond Jamous explique ainsi que « les *djinns* forment des sociétés organisées à l'image des sociétés humaines, avec un sultan ou chef, des juges, etc. » (1981, p. 207). Voir à ce sujet aussi *Sacré et Sacrifice dans le Haut Atlas Marocain* de Hassan Rachik, et *Pasteurs de l'Atlas* de Mohamed Mahdi.

³ Comme l'explique Philippe Descola, « par intériorité, il faut certes entendre la gamme des propriétés ordinairement associées à l'esprit, à l'âme ou à la conscience – intentionnalité, subjectivité, réflexivité, affects, aptitude à signifier ou à rêver –, mais aussi les principes immatériels supposés causer l'animation, tels

¹ « On entend par l'appellation *arganeraies*, les écosystèmes formés par l'arganier en tant qu'espèce dominante » (Alifriqui, 2004, p. 10).

génies dont l'aspect original est invisible pour les humains. Ils seraient issus du feu, ce qui instaure une totale discontinuité physique avec les humains créés d'argile. Continuité au niveau des intériorités, discontinuités des physicalités, cela semblerait concorder au modèle animiste, encore qu'un tel constat isolerait les djinns de l'univers analogique dont ils sont les représentants, la forêt. Car aux yeux des Aït Ba'amran, les djinns sont destinés à être les acteurs d'une domestication des êtres de la forêt analogue à celle des animaux de ferme dont les hommes sont les acteurs, et en tant que tel ils servent de parfait doublon des hommes pour asseoir la correspondance entre forêt et espace cultivé. Les animaux de la forêt sont véritablement domestiqués, non pas par les humains mais par les djinns.

Habitants de la forêt, les djinns sont ainsi les maîtres des animaux non domestiqués par les hommes ; on les appelle *abmul el hayan*, « ceux qui ont la charge des animaux de la forêt ». Ces mêmes animaux avec lesquels les hommes n'entretiennent pas de rapports domestiques sont connus pour servir d'animaux domestiques aux djinns : les chacals sont leurs chiens, les perdrix sont leurs poules, les antilopes sont leurs chevaux etc. Les analogies d'apparence établies entre les animaux domestiques et les animaux sylvestres prennent ici tout leur sens et coïncident avec une analogie entre leurs qualités intrinsèques. De manière générale, la forêt apparaît comme l'espace domestique des djinns par opposition à l'espace domestique des humains constitué de la maison, des jardins, des champs et des zones horticoles. La forêt, espace occupé par les djinns, est perçue comme « domestiquement autre », relevant d'un ordre domestique du monde articulé autour des mœurs et des coutumes des djinns. L'environnement est considéré comme entièrement domestique. Il n'y a pas de coupure réelle entre un espace domestiqué et un autre qui ne le serait pas et, pour reprendre les mots de Fabre, ce n'est pas la

domestication qui qualifie et distingue les espaces et les espèces, puisque le monde est tout entier domestiqué, mais bien les auteurs de celle-ci : hommes d'un côté, esprits de l'autre (Fabre, 2005, p. 434). En l'occurrence, ce qui distingue intrinsèquement les animaux domestiques des animaux de la forêt, c'est avant tout la nature de ceux qui les domestiquent, à savoir les humains ou les djinns.

Il n'en reste pas moins qu'une certaine altérité émane du rapport entre ces deux mondes domestiques voisins, s'exprimant sous la forme d'une appréhension réciproque. En effet, si les humains n'entretiennent pas de relation de proximité avec les animaux de la forêt, les djinns sont, quant à eux, réputés pour craindre certains animaux domestiques des humains comme les chiens ou les vaches ; ils les évitent. Le point de vue des djinns sur les animaux domestiques des hommes est en cela équivalent à celui des hommes sur les animaux domestiques des djinns : ces animaux ne leur sont pas domestiques puisqu'ils sont domestiqués par les « autres ».

Dans le Sud marocain, « le carrousel des points de vue » n'implique pas la mise en jeu anthropocentrique des intériorités. Le djinn ne se perçoit pas comme humain et n'appréhende pas l'humain comme un *djinn*. Hommes et djinn se perçoivent en revanche mutuellement comme équivalents en tant que créatures de Dieu douées d'intelligence et de parole. L'inversion croisée des points de vue n'en reste pourtant pas moins manifeste : les djinns adoptent envers les animaux domestiqués par les hommes un rapport teinté de distance et d'effroi, comparable à celui que les hommes entretiennent vis-à-vis des animaux de la forêt, domestiqués par les djinns.

2- Le contrepoint animiste ou le chamboulement des apparences

« Ils nous voient, mais nous ne les voyons pas », en tout cas pas sous leur forme originale. C'est la première mise en garde posée comme postulat du rapport aux djinns. Leur physiologie originale est imperceptible par les sens humains. Néanmoins, les djinns

le souffle ou l'énergie vitale, en même temps que des notions plus abstraites comme l'idée que je partage avec autrui une même essence, un même principe d'action ou une même origine » (2006 : 628).

se manifestent parfois aux hommes sous diverses apparences reconnaissables par ces derniers. Les djinns choisissent l'enveloppe physique qu'ils décident de revêtir. Ils peuvent apparaître sous forme minérale, végétale et beaucoup plus fréquemment sous forme animale et humaine. Lorsqu'ils se manifestent sous la forme d'animaux, les djinns le font exclusivement sous l'apparence d'animaux *haram*, illicite à la consommation (âne, jument, chat, hyène, lion, serpent). Aucune histoire ne relate le cas d'un djinn qui aurait pris la forme d'une vache, d'un lièvre ou d'une perdrix. Le djinn se transmute et prend l'aspect qu'il désire, et rien dans l'apparence physique ne peut permettre, pour un humain, de différencier un chat, d'un djinn transformé en chat.

La plupart du temps, le rapport aux djinns est vécu individuellement, lors d'une rencontre malheureuse. Tout un chacun est censé avoir eu plusieurs fois dans sa vie, tout au moins lors des années d'enfance passées en tant que berger, l'expérience d'une confrontation avec un *djinn*. Telle qu'elle est relatée au travers des récits biographiques, l'expérience des djinns prend souvent la forme d'une rencontre fortuite avec des animaux *haram* (illicite) au mauvais endroit et au mauvais moment. Un serpent ou un scorpion trouvé aux abords ou dans la maison, un chat, un renard ou un chacal immobilisé au croisement des chemins ou au milieu d'un champ, une mule errant dans un cimetière ou un jardin, une chouette ou une chauve-souris apparue en plein jour, le reflet de deux yeux dans la nuit noire au sein d'une zone horticole, un homme rencontré au milieu du désert... autant d'apparitions intempestives qui sont interprétées comme la manifestation des djinns. La référence aux djinns intervient toujours quand l'humain se trouve confronté à un être vivant qui n'est pas à sa place, qui n'est pas dans le milieu originel qui lui a été assigné symboliquement par les hommes. Face à un animal qui n'est pas à sa place, on ne peut jamais savoir à qui l'on a vraiment affaire. Les djinns sèment le doute dans l'identification d'autrui.

Dans tous les cas, la confrontation inopinée laisse des séquelles psychiques et

corporelles chez l'humain, allant du simple trouble de locution durant quelques minutes ou quelques heures, à un mutisme prolongé ou à des crises de spasmophilie et de vertige. Pour expliquer ces symptômes de la rencontre, on raconte que le djinn a donné le mauvais œil au sujet humain, qu'il l'a effrayé par ses paroles, ou qu'il l'a giflé. Le mauvais œil, l'interpellation verbale ou l'agression physique témoignent d'une relation de personne à personne entre l'humain et l'animal incarné par le *djinn*. Dans cette relation de personne à personne, l'humain est en position d'infériorité, il en vient même à perdre ses facultés humaines, comme le langage. L'individu est pris d'effroi face au mode d'expression typiquement humain de l'animal incarné par le *djinn*. Il n'est pas question ici de rapports bienveillants entre les humains et les djinns marqués par des régimes de sociabilité. Au contraire, quand un homme rencontre un animal qui n'est pas à sa place habituelle, il est emprunt de doute et subit un rapport de personne à personne qui le rend corporellement et psychologiquement vulnérable. Dans le cas marocain présenté, le doute place l'individu dans une posture où les modalités de l'interaction prime sur les référents ontologiques dans l'identification de l'animal. La boîte à outils de l'analogisme ne suffit plus pour identifier l'être face auquel on se trouve, il faut nécessairement s'engager dans l'interaction pour savoir à qui l'on a affaire.

En regard de la première partie de cet exposé, le rapport aux animaux chez les Aït Ba'amran relève purement de l'analogisme, c'est-à-dire « cette manière de distribuer les discontinuités et les correspondances lisibles sur la face du monde » (Ph. Descola, 2001, p. 99)⁴. En pays Aït Ba'amran comme dans tout le Maroc, l'analogisme occupe le devant de la scène, il est le garant de la cohérence du monde et du savoir. Toutefois, le rapport aux

⁴ Ph.Descola définit l'analogisme en ces termes : « un mode d'identification qui fractionne l'ensemble des existants en une multiplicité d'essences, de formes et de substances séparées par de faibles écarts, parfois ordonnées dans une échelle graduée, de sorte qu'il devient possible de recomposer le système des contrastes initiaux en un dense réseau d'analogies reliant les propriétés intrinsèques des entités distinguées » (2005, p. 280).

djins met à jour une configuration particulière du rapport entre humains et animaux qui s'appuie sur une « relation directe de personne à personne » fondée sur une équivalence des intériorités et une différenciation des apparences, c'est-à-dire les critères de définition de l'animisme amazonien. Néanmoins, cette configuration des relations entre humains et animaux n'est pas exclusive et répond à trois critères : 1- la relation réciproque avec un animal est toujours inaboutie, elle est exclusive aux rencontres inopportunes et accidentelles, et passe systématiquement par l'intermédiaire d'une tierce partie en la personne des djins. 2- La figure des djins dans le Sud marocain tisse une continuité entre les êtres humains et les animaux seulement quand ces derniers ne sont pas à la place qui leur est intrinsèquement assignée. 3- le face-à-face avec le *djinn*-animal est exclusivement vécu comme une menace qui pèse sur la personne humaine. La relation directe de personne à personne entre des humains et des animaux, par l'intermédiaire des djins, prend toujours la forme d'une mésaventure pour le commun des mortels. Ce type de relation entre humains et animaux constitue en quelque sorte un contrepoint animiste à l'ontologie analogique des groupes berbérophones du Sud Marocain.

Quand les animaux sont à la place que les humains considèrent comme habituelle, ils sont identifiés selon un mode purement analogique fondé sur la similitude et l'analogie. Dans cette perspective, la discontinuité entre les êtres humains et les non humains repose sur le maintien de la limite entre l'univers domestique et la forêt, limite conçue comme un axe symétrique à partir duquel se construit l'homologie entre animaux domestiques et animaux de la forêt. En empiétant sur le monde domestique des humains, les djins bousculent non seulement les frontières du terroir mais aussi les frontières des catégories des êtres. Le doute s'installe quand les animaux ne sont pas à leur place habituelle. Dans ce cas, l'homme ne peut plus se fier à leurs apparences et les analogies animales n'ont plus de sens, car toute intériorité peut s'en retrouver plausiblement anthropomorphisée. Brouillant

l'ordre des similitudes de l'environnement, les djins constituent une menace pour le psychique de l'individu et pour l'agencement du territoire cultivé. Le déséquilibre est ainsi constitutif du système de représentation du rapport à l'environnement. La transparence sémantique du monde est troublée par la transgression des limites du territoire cultivé opérée par les djins. La manifestation des djins provoque un décalage des similitudes qui bouscule la pensée analogique, et plonge l'individu dans une expérience d'ordre animiste. La classification des espaces et des espèces que la pensée analogique met en place ne va pas de soi ; les antagonismes entre l'univers des djins et celui des humains sont tels que sa remise en question est permanente.

*

L'exemple du rapport aux animaux dans le Sud marocain donne à voir la coexistence de deux modes d'ontologies, analogie et animisme. Mais c'est aussi deux modes de perception des animaux à priori antinomiques qui se combinent ici : l'un selon lequel la similitude est source de savoir, l'autre selon lequel la similitude est source d'erreur. Or, c'est le positionnement dans l'espace de l'animal perçu qui détermine le mode selon lequel l'humain le perçoit. Si les animaux sont disposés selon les catégories spatiales qui leur sont assignées, l'humain les perçoit selon un mode analogique où l'apparence est source de savoir (distinction licite/illicite, reconnaissance des vertus thérapeutiques, évocation des taxinomies...). Si les animaux sont hors des catégories spatiales qui leur correspondent, l'humain les perçoit selon un mode animiste où l'apparence est source de confusion, sauf pour les saints qui en font une spécialité mystique.

Bibliographie

Alifriqui Mohamed, 2004. « L'écosystème de l'arganier », étude réalisée à la demande du Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD-Maroc).

- Benkheira Mohammed Hocine, 2000. *Islâm et interdits alimentaires. Juguler l'animalité*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Dermenghem Emile, 1954. *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*. Paris, Gallimard.
- Descola Philippe, 2001. « Par delà la nature et la culture », *Le Débat*, n°114, p. 86-101.
- Descola Philippe, 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.
- Doutte Edmond, 1984 [1909]. *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. Paris, Maisonneuve et Geuthner.
- Fabre Daniel, 2005. « Limites non frontières du Sauvage ». *L'Homme*, n°175-176, p. 427-444.
- Gellner Ernest, 2003. *Les Saints de l'Atlas*. Traduit de l'anglais par Paul Coatalen, Saint-Denis, Bouchène.
- Jamous Raymond, 1981. *Honneur et baraka. Les structures traditionnelles dans le Rif*. New York-Cambridge / Paris, Cambridge University Press / Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Laoust Emile, 1920. *Mots et choses berbères. Notes de linguistique et d'ethnographie. Dialectes du Maroc*. Paris, A. Challamel.
- Mahdi Mohamed, 1999. *Pasteur de l'Atlas. Production pastorale, droit et rituel*. Casablanca, Najah El Jadida.
- Rachik Hassan, 1990. *Sacré et sacrifice dans le Haut Atlas marocain*. Casablanca, Afrique Orient.
- Simenel Romain, 2010. *L'origine est aux frontières. Les Aït Ba'amran, un exil en terre d'arganiers (Sud Maroc)*. Paris, Editions CNRS – Maison des sciences de l'homme, 328 p. (Coll. Les chemins de l'ethnologie).
- Westermarck Edward, 1926. *Ritual and Belief in Morocco*. Londres, Macmillan.



Ce qui fait les êtres : la caractérisation des êtres naturels et surnaturels

Les Rencontres du CJB, n° 2

Les Rencontres du Centre Jacques Berque

N° 2 – Février 2012

Rabat (Maroc)

Ce qui fait les êtres :
la caractérisation des êtres naturels et surnaturels

Textes de la rencontre de la journée d'études tenue
à Rabat le 19 octobre 2011 au Centre Jacques Berque