

## L'ethnographe aux prises avec les multiples formes de l'islam

Entretien avec Raymond Jamous

Anouk Cohen, Romain Simenel et Raymond Jamous

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ateliers/18473>

DOI : 10.4000/ateliers.18473

ISSN : 2117-3869

### Éditeur

Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (LESC)

### Référence électronique

Anouk Cohen, Romain Simenel et Raymond Jamous, « L'ethnographe aux prises avec les multiples formes de l'islam », *Ateliers d'anthropologie* [En ligne], FloriLESC, mis en ligne le 15 décembre 2023, consulté le 21 janvier 2026. URL : <http://journals.openedition.org/ateliers/18473> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ateliers.18473>

---



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-ND 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont susceptibles d'être soumis à des autorisations d'usage spécifiques.

# **L'ethnographe aux prises avec les multiples formes de l'islam**

**Entretien avec Raymond Jamous**

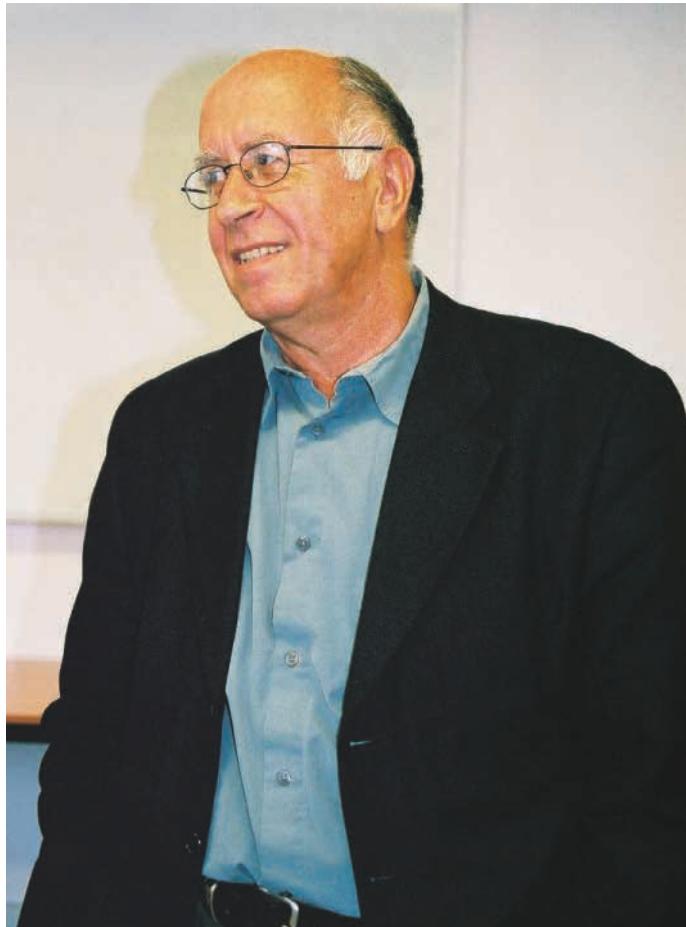
Anouk Cohen  
Chargée de recherche CNRS,  
Centre Jacques Berque Rabat (CESHS-UAR3136)

Romain Simenel  
Chargé de recherche IRD,  
Paloc-UMR208 (IRD/MNHN)

Raymond Jamous  
Directeur de recherche honoraire CNRS,  
Lesc-UMR7186 (université Paris Nanterre/CNRS)

## Introduction

1. Parmi tous les écrits de Raymond Jamous, l'un d'eux sort du lot tant il a été fondateur pour nombre de ses étudiants. Pourtant passé inaperçu, cet article intitulé « La dénégation et la confrontation avec l'autre : un exemple de l'Islam indien » (Jamous, 2008) est le fruit d'un colloque organisé à l'initiative de Raymond Jamous et de Rahma Bourqia. L'auteur y revient sur la pluralité de ses expériences ethnographiques en milieu musulman et synthétise des aspects de *manières d'être* Meo — une communauté musulmane de l'Inde du Nord et une caste guerrière — à la lumière de la théorie de Wilhelm Halbfass<sup>1</sup> (1988) sur la dénégation de l'autre en Inde. L'article réunit les réflexions éparses développées à ce sujet par l'auteur dans son livre sur les Meo et dans quelques articles (Jamous, 1991) et propose de surcroît une comparaison entre deux expériences ethnographiques distinctes : celle vécue en Inde et celle vécue dans les Moluques (Indonésie), cette dernière n'ayant jusqu'alors fait l'objet d'aucun écrit. Il ne restait, finalement, qu'à adjoindre une autre expérience ethnographique fondatrice pour Raymond Jamous, la première du genre, qui porte sur le Rif au Maroc.
2. FloriLESC offre la possibilité à deux de ses anciens étudiants de Nanterre, Anouk Cohen et Romain Simenel, partant de cet article, de s'entretenir avec Raymond Jamous sur ses expériences de terrains dans différents pays musulmans, et d'esquisser une réflexion plus large sur sa ou ses postures ethnographiques dans les mondes islamiques qu'il a étudiés. En effet, il n'avait jamais vraiment explicité la variabilité de sa posture ethnographique lors de ses trois expériences de terrain. D'emblée il a précisé que, en son temps, il n'était pas d'usage pour l'ethnologue d'évoquer la démarche méthodologique et personnelle qui l'avait amené à produire ses résultats de recherche. Le dialogue qui suit est donc l'occasion d'entendre Raymond Jamous sur ce sujet, lequel fait directement écho au numéro 33 des *Ateliers d'anthropologie* qui lui a été offert et était consacré à la relation ethnographique (Fogel et Rivoal, 2009).



**Raymond Jamous au Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative en octobre 2002**

Cliché d'auteur anonyme, tous droits réservés

---

1. Wilhelm Halbfass (1940-2000), philosophe et indologue, est un acteur engagé dans le dialogue entre l'Inde et l'Europe. Ses réflexions sur la tradition indienne et sa perception occidentale s'accompagnent d'une réflexion et d'un examen critique de la tradition occidentale.

## Entretien avec Raymond Jamous

3. Anouk Cohen (AC) et Romain Simenel (RS) — **Première question** : Vous avez réalisé des terrains dans différents endroits du monde musulman, ce qui est suffisamment rare pour être souligné : le terrain marocain autour de 1970 dans le Rif où vous avez passé plus d'un an seul, le terrain indien chez les Meo musulmans dans les années 1980 où vous avez séjourné avec votre femme et votre fils plus d'une année, et l'aparté indonésien en 1980 (avant l'Inde) qui a duré deux mois en solitaire. Cela nous conduit à vous demander : qu'est-ce que faire de l'ethnographie dans les mondes musulmans ? Ces trois expériences de terrain ont-elles un point commun ou, au contraire, considérez-vous qu'il s'agit d'une ethnographie plurielle ?

Raymond Jamous (RJ) — Il s'agit davantage d'une ethnographie plurielle que d'une ethnographie des mondes musulmans en tant que telle. Comparer dans les mondes musulmans n'était pas ma motivation. En faisant de l'ethnographie au Maroc, j'ai fait de l'ethnographie sur un objet qui ne relevait qu'à moitié de l'islam. J'étudiais une affaire d'honneur. Or, les affaires d'honneur existent non seulement au Maroc mais aussi dans le monde chrétien, plus globalement dans le monde méditerranéen. Quand j'étais en Inde, je travaillais sur la spécificité d'être musulman en Inde ; je me suis intéressé à la parenté, une parenté qui s'est avérée très ressemblante à celle des Hindous de la région, mais différente de la parenté en Inde du Sud décrite par Louis Dumont (1957). Durant mon court terrain en Indonésie, j'ai été sidéré par le fait que, dans une petite île, l'important n'est pas seulement ce qui y arrive — et notamment l'islam — mais la manière dont les habitants le « digèrent » et le reproduisent dans leurs coutumes et leurs traditions locales. Plutôt que de m'intéresser (pour le travail ethnographique, j'entends) à la spécificité du monde musulman, c'est la spécificité de l'ethnographie dans telle ou telle région du monde musulman qui a retenu toute mon attention.

4. AC — *Dans quelle mesure était-ce, à ce moment-là, une remise en cause du travail de Clifford Geertz, je fais allusion à l'ouvrage Islam observed (1968) ?*

RJ — Ah, ça n'était pas du tout ça qui m'intéressait.

5. AC — *C'était même le contraire, non ?*

RJ — Tout à fait l'opposé, en effet. Ce n'était pas l'objet du travail ethnographique que je faisais à l'époque, et que j'ai toujours été soucieux de faire, soit : aller où le terrain m'emmène, ne pas imposer mon approche aux autres.

6. AC — *Comparé à Geertz, entre autres, qui avait développé en amont l'idée que les islam se différenciaient dans leur manière de se positionner par rapport à un fonds commun, vous vous êtes vraiment laissé porter par l'expérience ethnographique qui a révélé que ça n'était pas tout à fait ça finalement. Est-ce bien cela ?*

RJ — En effet, les différences entre les mondes musulmans ne se construisent pas à partir d'un point d'ancrage commun qui serait le Coran et les cinq piliers, notamment. C'est pourquoi j'ai souhaité comprendre en quoi le vécu de l'islam était spécifique à chaque terrain, en appréhendant un islam intériorisé et spécifié localement, plutôt qu'un islam de lettré qui serait uniformisé, l'islam disons global. Je vous donne un exemple : l'islam marocain dans le Rif, je l'ai étudié dans le cadre de la relation entre les « hommes d'honneur » et les *chorfa*, ceux qui se disent descendants du prophète Mohammed, ainsi que dans le cadre de la relation avec le sultan à partir de la cérémonie de mariage intronisant le marié en tant que sultan. C'est vers ce genre de faits ethnographiques que je me suis dirigé. Quand je me suis rendu en Inde, je me suis demandé quel était leur vécu de l'islam ? J'ai d'ailleurs écrit des articles à ce sujet (Jamous, 1994, 1995) : l'islam c'était non pas ce qui les reliait à un monde extérieur, mais au contraire ce qui les spécifiait localement. Mais un mouvement idéologique est parvenu jusqu'à eux et leur a dit : « Vous n'êtes pas de bons musulmans, on va vous faire devenir de bons musulmans. » Et le problème s'est posé de leur réislamisation à marche forcée, qui n'a pas toujours abouti. En Indonésie, là où j'ai travaillé, le pèlerinage ne se fait pas à La Mecque, mais dans la montagne où ont disparu ceux qui avaient apporté l'islam.

7. RS — *Revenons à la position de l'ethnologue dans ces trois terrains, si vous le voulez bien.*

RJ — Le troisième n'est pas très développé sur la question.

8. RS — *Vous n'êtes peut-être pas resté assez longtemps en Indonésie, cependant sur les terrains indien ou marocain vous avez eu le temps de tisser un ensemble de relations sociales complètement différentes. Pouvez-vous nous expliquer votre quotidien ethnographique, quels sont les gens avec lesquels vous discutiez, ceux avec qui vous étiez en relation, dans les deux contextes ?*

AC — *Et s'il y a eu, non pas une méthodologie, mais une manière de faire ethnographique, une manière intuitive, qui a procédé de ces différents contextes ?*

RJ — Quand je suis parti au Maroc, j'étais un célibataire, j'étais un jeune. Les Rifains m'ont vu arriver, je me suis installé dans la ville-marché du coin et ils se sont demandé ce que je venais faire là. J'ai eu plusieurs positions attribuées, qu'ils ont progressivement abandonnées. Puis je me suis lié avec

deux/trois jeunes qui avaient le statut de *chabab* (« jeunes hommes » en arabe) ; ils n'étaient donc pas dans la position des « maîtres de la terre ». Le problème, qui s'est avéré un avantage par la suite, était qu'avec ces jeunes il y a eu plusieurs circonstances au cours desquelles nous avons eu l'occasion de rencontrer des vieux, des hommes assez âgés qui nous disaient : « Vous ne connaissez pas très bien ce dont vous parlez, venez nous revoir. » Et le travail s'est fait comme cela : j'ai passé mon temps avec ces jeunes et j'ai rencontré de nombreux vieux qui commençaient de plus en plus à raconter des histoires aux jeunes. Ce sont donc des récits que j'ai réunis auprès de personnages qui n'aimaient pas qu'on les interrompe. Ils n'appréciaient pas qu'on leur pose des questions. Ils nous disaient : « Vous écoutez et vous la fermez. » J'ai ainsi récolté une centaine de récits environ, tout en me demandant ce que je venais faire là. À la base, j'étais venu travailler sur des problèmes d'irrigation, mais ça n'intéressait personne. Les vieux me ramenaient systématiquement vers ces récits et je les ai donc suivis sur ce chemin (Jamous, 2015).

À mon retour du terrain, j'ai mis un certain temps à me rendre compte que là résidait la matière ethnographique principale, à comprendre que ces récits me racontaient quelque chose qui n'était pas simplement des questions de sens mais renvoyait aux mécanismes des relations sociales, à prendre conscience que je devais progressivement les faire dialoguer pour faire émerger les grands traits du système de valeurs et des mécanismes sociaux qui dessinent les bases de cette société. C'est ainsi que ces récits m'ont appris quelque chose. J'ai essayé d'en trouver la logique interne en me gardant bien d'y projeter ma propre logique. Je tentais d'identifier les mots clefs, de cerner l'enchaînement des récits qui les faisaient parler les uns par rapport aux autres. Cela a constitué la structure de mon livre (Jamous, 1981).

9. RS — *Et de là émergent directement les concepts d'honneur et de baraka ?*

RJ — Directement des récits, oui. Parce que le mot honneur est désigné en arabe par 'ard qui vient du mot arabe 'arada signifiant : inviter, étaler, défier, etc. Cela correspondait au terme honneur en français, mais encore fallait-il le contextualiser. Ce n'était pas l'honneur tel que Montesquieu en parle dans *De l'esprit des lois*, ce n'était pas non plus l'honneur de Pitt Rivers (1983). À la limite, c'est proche de l'usage qu'en fait Bourdieu (1972), mais il y a une spécificité locale que j'ai restituée à partir de la traduction du terme honneur. Entre en jeu, aussi, la question de savoir ce qu'est un homme d'honneur : *ariaz*. Ils me parlaient toujours de l'*ariaz*, c'était un terme clef désignant l'homme qui détient le fusil et qui possède une terre. J'ai joué là-dessus.

10. AC — *La parole ethnographique était donc au cœur de votre approche ?*

RJ — Elle était essentielle.

11. RS — *Et en particulier dans une relation ethnographique entre jeunes et vieux ?*

RJ — Exactement.

12. AC — *Et c'est de cette relation que procèdent la parole et l'écoute de cette parole ?*

RJ — Tout à fait. Les jeunes, moi y compris, allaient recueillir la parole des vieux et ces derniers nous disaient en permanence d'arrêter de parler et d'écouter<sup>2</sup>. Je me souviens d'un récit qui a failli casser la relation. Dans celui-ci des hommes venus pour se venger attendent que la victime vienne sur le chemin et la tuent. Mais juste après le meurtre, c'est un autre homme que celui ayant donné le coup fatal à la victime qui jette son fusil en l'air pour réclamer la responsabilité de l'acte. Continuant son récit, le vieux nous révéla alors que c'était lui qui avait jeté son fusil en l'air et qu'il avait donc été l'objet de la vengeance à la place du meurtrier. Choqués, nous protestâmes sur-le-champ : « Mais comment est-ce possible ? ! Qu'est-ce que c'est que ça ? ! » Sur ce, il nous répondit de manière ferme : « Écoutez et taisez-vous, si vous n'écoutez pas ce qu'on vous dit on arrête là. » Et nous avons obéi, car nous voulions entendre la suite. C'est ainsi que plus tard j'ai compris : dans les récits, le sens n'est pas important, ce sont les mécanismes de relation et d'évolution de ces relations, ainsi que de la mise en place des différentes possibilités qu'il y a dans ces situations, qui sont importants. C'est cela qui a fait l'objet du livre *Honneur et Baraka* (Jamous, 1981).

13. AC — *En tant que récepteur du récit porté par des aînés, vous aviez aussi un rôle dans ces mécanismes, vous étiez partie prenante de ces mécanismes. En étiez-vous conscient ?*

RS — *Avez-vous réveillé la curiosité des jeunes en quelque sorte ?*

RJ — C'est moi qui ai amené les jeunes à écouter cette parole, ils ne la connaissaient pas et ils m'ont accompagné.

2. L'intégration de l'ethnologue dans la catégorie « jeune » est somme toute relative au contexte interactionnel, en l'occurrence celui de jeunes face à des vieux, mais nous verrons un peu plus loin que des limites à cette assimilation se sont posées à l'ethnologue notamment dans le contexte rituel.

14. RS — *C'est remarquable... vous étiez une sorte de canalisateur.*  
AC — *Comment ça s'est opéré ? Comment le fait que vous ayez été au centre d'un mécanisme que vous relanciez s'est-il enclenché ? Comment la chose a-t-elle pris ?*
- RJ — Un jour en particulier a été déterminant. Ça a commencé par un vieux qui travaillait dans un centre agricole de la région, et à qui je posais des questions sur les problèmes d'irrigation. Il a fini par me dire : « Bon, ça va comme ça avec vos questions, moi j'ai quelque chose à vous raconter : un jour mon grand-père... » Et il a commencé à dérouler son récit. Ce récit raconte qu'un homme est venu à la rencontre du grand-père et tout en marchant à ses côtés lui a dit qu'il souhaitait s'installer chez lui, mais qu'étant pauvre et sa famille à charge, il ne pourrait pas être d'un soutien important. En revanche, promit-il, il ne s'opposerait jamais à lui. Le grand-père emmena l'homme en question jusqu'au cimetière et finit par lui dire : « C'est là que se trouvent les gens qui ne sont ni avec moi ni contre moi. » Ce fut un déclic : je me suis empressé de raconter ce récit à des jeunes qui se sont extasiés en me disant : « Ouah, on ne pensait pas qu'il y avait eu des histoires comme ça. » Dans la foulée, nous sommes allés voir d'autres vieux qu'ils connaissaient. Ces vieux ont commencé à raconter que j'avais amené ces jeunes vers eux et qu'il fallait donc mettre quelque chose dans notre cervelle. Si j'étais venu seul, je ne pense pas qu'ils auraient raconté ces récits si facilement.
15. RS — *Donc, au départ, les vieux étaient bien contents que vous ayez été là et vous ont un peu utilisé, non ?*  
RJ — Absolument.
16. AC — *Qu'ont-ils fait de votre identité ? l'ont-ils mobilisé ?*  
RJ — Cela ne les intéressait pas.
17. AC — *Comment cela ? N'est-ce pas étonnant ? Un Libanais, — donc arabophone — ça ne court pas les rues dans le Rif à cette époque ?*  
RJ — Ce n'était pas ça qui les intéressait. Ce qui les intéressait était que j'étais un jeune qui leur permettait de transmettre leur savoir aux jeunes de la région.
18. RS — *J'aimerais faire un petit aparté, car je me souviens que Raymond était très fier et heureux, il y a quelques années, de découvrir sur internet des discussions entre Rifains qui faisaient référence au livre Honneur et Baraka pour se documenter sur les traditions de mariage dans le Rif. Pouvez-vous nous en parler ?*  
RJ — Ils n'avaient pas de récit du rituel de mariage.
19. AC — *Mais comment l'avez-vous trouvé sur internet ? De quel site s'agissait-il ?*  
RJ — C'était un site qui décrivait les traditions et les rituels anciens du Rif. Et quelqu'un expliquait les avoir trouvés dans mon livre. Et cela me ramène au rituel de mariage qui constitue une part importante de mon travail ethnographique au Maroc : là encore, j'étais avec les jeunes, j'accompagnais le marié !
20. RS — *On peut même dire que vous fanfaronniez avec eux, n'est-ce pas ?*  
RJ — Je fanfaronnais avec eux et ils étaient contents que je fanfaronne ; et ils fixaient des limites que je ne pouvais pas dépasser.
21. RS — *Notamment mettre de l'argent...*  
RJ — ... dans la poitrine de la prostituée qui dansait. Cela a été un apprentissage de l'ethnographie ou plutôt de la relation ethnographique. Et cette relation ethnographique impliquait une distance. En somme, j'étais un jeune, certes ; mais pas un jeune local et cela, je le savais, tout le monde le savait, personne n'était dupe.
22. RS — *Donc vous n'alliez pas devenir un ariaz, un homme d'honneur ?*  
RJ — Non, je n'allais pas devenir « maître de la terre », je n'allais pas fonder une généalogie. J'étais simplement là et à leurs yeux j'étais l'occasion, le truchement par lequel une parole, un récit pouvait être transmis. Ce rôle qui m'avait été donné, je l'ai joué à fond, au point que les jeunes à mes côtés, à la fin des entretiens, me disaient : « On ne savait pas tout ça, tout le monde raconte que nous les Amazigh nous n'avons pas d'histoire, or, ces vieux nous montrent qu'elle existe et nous la racontent. »
23. AC — *Quelles étaient les limites ?*  
RJ — J'étais comme un étranger, c'était de la fiction<sup>3</sup>.

3. Dans le Rif, comme chez les Meo en Inde (voir plus bas), Raymond Jamous n'était pas considéré en tant qu'ethnologue. Ses interlocuteurs marocains et indiens lui ont attribué une place, défini une position afin de se doter d'une légitimité à la fois personnelle et collective leur permettant de se lier avec lui. Au Maroc, dans le Rif, il était assimilé aux jeunes auxquels les anciens transmettaient

24. RS — *Vous ne pouviez pas rentrer dans les conflits d'honneur, c'est cela ?*  
AC — *Pouvez-vous donner d'autres exemples concrets ?*
- RJ — Dans le mariage, il y avait des cérémonies où les jeunes fanfaronnaient, c'étaient eux qui étaient les maîtres du rituel du mariage. Moi, je faisais attention de ne pas trop m'avancer. Et ils me le disaient : « Attention tu es avec nous, tu fais certaines choses mais pas tout, nous pouvons jouer plus que toi. » Mon jeu était limité, parce que dans cette affaire j'étais à la fois jeune, et donc dedans, et c'était la seule manière pour eux de m'intégrer (être ethnologue à leurs yeux n'avait pas de sens) ; mais je n'étais pas un jeune comme les autres, tout le monde je le disais savait bien que je n'étais pas un jeune local et c'est pourquoi je devais rester dans mon rôle.
25. RS — *Il y a juste quelque chose que je n'arrive pas à saisir. On comprend très bien quel était votre rôle dans les récits, les vieux vous ont utilisé, les jeunes aussi, vous étiez un canalisateur pour la transmission. Mais, au niveau du rituel, quel était votre rôle ?*
- RJ — Au cours du rituel, j'étais là parmi les jeunes mais je n'allais pas jusqu'au bout du jeu rituel — comme c'est le cas avec la prostituée à qui je n'ai pas remis d'argent. Cependant, quand on accompagnait le sultan pour l'asseoir sur son trône, on faisait le rituel ensemble et là j'étais avec eux et je chantais à leurs côtés le chant qui accompagne le soi-disant sultan. Comme les autres jeunes, je me moquais un peu du marié. Un autre exemple illustre bien les limites pour l'ethnologue : après le mariage, une dernière cérémonie vient célébrer la consommation de la nuit de noces. À cette occasion, les jeunes s'introduisent dans la chambre nuptiale pour découvrir « les restes » du lit nuptial (draps, oreillers...) sur lesquels ils vont surenchérir entre eux pour se les approprier. Il s'agit d'un rituel violent, car on entre dans l'intimité du jeune couple et là j'ai su que je ne pouvais pas y aller, je ne pouvais pas participer et dire j'achète le droit de prendre ce reste ; je suis donc resté un peu en arrière.
26. RS — *Vous n'êtes pas rentré dans la chambre nuptiale avec eux ?*  
RJ — Si.
27. AC — *Mais sans rivaliser pour savoir si vous seriez celui qui allait récupérer le drap.*  
RS — *Car si vous achetiez le drap, ça aurait signifié que vous alliez vous marier après ?*
- RJ — Voilà, là j'ai senti qu'il y avait une limite. Mais lorsque vous effectuez un travail de terrain sur le long terme, souvent, vous vous rendez compte des choses par la suite. Et j'ai fait deux erreurs d'interprétation. D'une part, j'ai considéré l'affrontement segmentaire de manière traditionnelle — comme on le dit dans la littérature —, en focalisant sur les récits des vieux et pas assez sur ce que les jeunes me racontaient en rejouant l'affrontement générationnel dans le rituel du mariage. Deuxièmement, le *chorfa*, réputé descendant du prophète Mohammed, arrive toujours sans demander l'avis de personne pour arrêter l'affrontement, et ce comportement suscite une sorte de combat rituel dans la cérémonie du mariage, mené par des jeunes contre les *chorfa*, que je n'avais pas vu.
28. RS — *Il fallait donc voir le mariage comme un combat rituel ?*  
RJ — Or, moi je voyais cela comme de l'affrontement segmentaire.
29. RS — *C'est-à-dire que vous avez posé la réalité du récit [celui de la théorie] sur la réalité ethnographique ?*  
RJ — Exactement. L'autre erreur était de traiter le mariage comme de la parodie, mais c'est bien plus que de la parodie. C'est un rituel et un rituel n'a pas pour objet de donner à voir seulement, un rituel a pour objet d'aboutir à quelque chose, à une forme de compromis entre les *chorfa*, les jeunes et les hommes d'honneur.
30. AC — *Comment revenir sur des erreurs comme celles-ci ?*  
RJ — En s'en tenant à un principe strict : c'est le terrain qui doit primer pour analyser et non pas la théorie que l'on ne peut importer de l'extérieur. La théorie est intéressante, mais elle doit toujours être contextualisée, il faut se poser la question de savoir comment elle s'applique et comment il faut la corriger.
31. AC — *Il y a donc à la fois la parole ethnographique et les pièges de la parole ethnographique ?*  
RJ — Les pièges ne proviennent pas de la parole ethnographique, mais de la manière dont on la traite. Ce sont les pièges théoriques qui sont les plus nuisibles, je me suis soumis jusqu'à un certain point à la théorie, j'ai même parlé des hiérarchies ! Ce n'est pas grave, les données sont là, les récits peuvent toujours être analysés par d'autres.

---

L'histoire du groupe par le truchement des récits. En Inde, chez les Meo, il était inclus dans la parenté locale. Cette notion de « fiction vraie » abordée par Raymond Jamous dans le cadre de cet entretien est développée dans un article en préparation.

32.

RS — *Venons-en maintenant, si vous le permettez, au terrain indien.*

RJ — Le terrain en Inde était très différent. Être jeune au Maroc, c'est être à part. En Inde, les jeunes n'étaient pas à part.

En Inde, j'étais venu m'intéresser à des musulmans en milieu hindou, en l'occurrence le groupe social des Meo. Ce qui m'intéressait était de savoir comment on est musulman en milieu hindou. Je savais qu'il y avait des études qui avaient été faites sur ce thème. Le travail a commencé de manière étrange : un homme avec lequel je travaillais m'a demandé s'il pouvait m'appeler « mon frère », j'ai accepté pensant que cela signifiait « ami ». En fait, c'était faux.

33.

RS — *Avez-vous pensé à ce moment à la version de frère, khoya, en arabe marocain, expression courante au même titre que 'arti, « ma sœur » ? Avez-vous fait un raccourci ?*

RJ — Oui, je pensais qu'il s'agissait un peu de ça. En fait, c'était complètement faux. Et il était mon frère de même que son frère, et son père était mon oncle. Soudainement, j'ai été aspiré dans cette terminologie de la parenté, sentiment renforcé par le fait qu'on me logeait. Tout ce monde de la parenté est devenu quelque chose auquel nous, ma femme, mon fils et moi, participions : un jour on m'a présenté quelqu'un de mon âge en m'annonçant qu'il était mon petit-fils. J'ai exprimé mon étonnement, on m'a dit : « Ton frère l'appelle petit-fils, donc il est également ton petit-fils. »

34.

AC — *Et cela s'est produit après combien de temps passé là-bas ?*

RJ — Très vite après notre installation, sans s'en rendre compte véritablement. Car, pour eux non plus, le métier d'ethnologue n'a aucun sens. Si quelqu'un s'installe, eh bien on l'installe dans la parenté, c'est ainsi que ça marche moyennant certains problèmes. Par exemple, mon épouse ne pouvait pas être du village, parce qu'on ne se marie pas dans le village. Il a donc fallu lui trouver un village, c'est ce qu'ils ont fait, déclarant : « Ah les femmes qui viennent de ce village, elles sont bien », mais elle n'y avait jamais mis les pieds ! Elle était considérée être originaire de ce village et les femmes qui y vivaient venaient la voir pour se plaindre de leur mari. Tous les jours, quelque chose se produisait qui nous rappelait qu'on était installés dans la parenté. Même quand on voyageait pour aller voir d'autres villages, c'était pareil, mais il y avait une limite et cette limite on la connaissait : ni moi ni Aram, mon fils, ne pouvions nous marier avec une femme Meo. Car on se marie à l'intérieur de la caste et nous n'en étions pas. J'étais dans la parenté, mais pas dans la caste, c'était la limite. Nous le savions, tout le monde le savait. Dix ans plus tard, Aram est venu pour les fêtes de Noël, c'était en 1992, il était alors devenu un jeune de 20 ans. À son arrivée, les gens s'en sont occupés comme un des leurs, comme s'il était parti la veille. Aram avait en ce temps-là une petite amie, ils lui ont donné un nom et ils lui ont même attribué un village et offert des cadeaux ! Lorsque Aram a rompu avec elle quelque temps après, j'en ai informé les Meo qui ont répondu : « C'est normal, les filles de ce village ne sont pas bien » ! Notre inscription dans la parenté a été une expérience intense, qui donnait à vivre quelque chose de nouveau chaque jour. Ce sont les Meo qui m'ont amené à étudier la parenté plutôt que d'étudier les musulmans en milieu hindou. Il s'agissait d'une parenté tout à fait originale à laquelle je n'étais pas habitué, même après avoir vu les travaux sur l'Inde du Sud. Chez les Meo, j'ai eu à observer une parenté classificatoire qui s'étendait à pas moins de 300 000 personnes. Une parenté qui happe, alors que fait un ethnologue quand il est pris dedans ? Continue-t-il à travailler sur le monde musulman ou se laisse-t-il porter par le terrain ?

35.

AC — *Ces deux expériences ethnographiques, au Maroc et en Inde, ont aussi mis en exergue des absorptions par l'altérité sur des modes distincts.*

RJ — Absolument, il fallait se laisser absorber par le terrain. Ce que j'ai hésité à faire lors du premier terrain en Inde. Mais la deuxième fois, j'ai décidé d'y aller ! J'ai pensé que s'ils me prenaient dedans, je devais me laisser aller. Cependant, la présence d'Aram mon fils posait parfois un problème. Par exemple, lors d'une célébration de mariage, des filles d'autres villages sont venues avec les pompons du marié. Ces filles-là entretiennent une relation particulière avec les jeunes du village, qu'elles pouvaient taquiner tout comme elles taquinaient Aram. Les jeunes hommes, connaissant le jeu, se sauvaient à la vue des jeunes filles, tandis qu'Aram qui ne connaissait pas le rituel était à leur merci ! Fâché, il est venu nous voir et nous lui avons expliqué qu'il s'agissait d'une relation de plaisanterie avec un *dija*, un frère, mais Aram n'en avait que faire, il voulait simplement que les filles cessent de l'embêter !

36.

RS — *La limite est totalement inversée dans les deux cas. Au Maroc, on aurait pu penser que vous alliez vous marier, car souvent les gens du terrain nous poussent à nous marier. Par contre, la limite existe au niveau du rituel, ce que montre l'exemple que vous donnez de la prostituée. En Inde, c'est tout l'inverse : vous ne pouviez en aucun cas vous marier, alors qu'on attendait de vous que vous participiez pleinement au rituel. Il n'y avait pas de limites au jeu du rituel. Cette inversion des limites ethnographiques est remarquable. Pouvez-vous nous en dire plus ?*

RJ — Ce sont plutôt les terrains qui sont différents. Par exemple, dans le Rif, ils se marient dans certains cas avec la cousine croisée ; alors qu'en Inde, ils ne se marient jamais avec une cousine de quelque nature que ce soit : on ne se marie pas dans le village, ni dans le clan, on se marie dans la

caste. Les systèmes d'alliance au Maroc et en Inde sont très particuliers, et la relation ethnographique propre à chaque terrain tient plus à cela.

37. RS — *Avant de passer à la deuxième question, j'aimerais revenir à l'honneur. Au début de l'entretien, vous disiez que l'honneur n'appartenait pas qu'au monde musulman, que vouliez-vous dire précisément ?*

RJ — Oui, je faisais allusion à Montesquieu, qui a traité de la question de l'honneur dans les milieux de la monarchie en Europe.

38. RS — *Par contre, la baraka est-elle une valeur propre au Maroc, selon vous ?*

RJ — Non, car le mot baraka est utilisé dans nos langages occidentaux aussi.

39. RS — *Oui, mais avec une valeur différente, n'est-ce pas ? Dans tous les cas, il y aurait pour vous une différence entre la baraka et l'honneur, non ?*

RJ — J'aurais pu utiliser un autre terme, plutôt que celui de baraka, mais il ne me plaisait pas. Il s'agissait de la grâce. Je l'ai trouvé chargé et lui ai préféré le terme de baraka qui résonnait plus avec les valeurs locales.

40. AC — *Finalement, vous avez interrogé le terme d'honneur à partir de celui de baraka ? Car c'était l'articulation des deux termes qui était opérante ?*

RJ — Les deux oui. Et oui, c'est moi seul qui ai donné le titre honneur et baraka.

41. RS — *La question de l'honneur a été présente durant toute votre jeunesse au Liban. Je fais allusion notamment au fait que certaines minorités, à Beyrouth, ne pouvaient pas participer aux jeux d'honneur. N'est-ce pas dans une certaine mesure cette frustration qui est à l'origine de votre finesse d'analyse et même de votre intérêt pour l'honneur ? En revanche, la baraka était une dimension tout à fait nouvelle pour vous, n'est-ce pas ?<sup>4</sup>*

RJ — En effet, je n'avais aucune familiarité avec les *chorfa*, les hommes de la baraka, car au Liban il n'y avait pas de figures équivalentes à celles-là. Alors qu'au Maroc la baraka régulait la violence, au Liban rien ni personne ne jouait un pareil rôle.

42. AC — *Diriez-vous que votre extériorité a dans une certaine mesure fécondé votre expérience ethnographique ? Ou pas ?*

RJ — Pas vraiment. Car le problème de l'honneur au Liban n'est pas le même, il y a des phénomènes de dépendance énormes. L'honneur y existe de manière structurée et cumulative. Tandis que, dans le Rif, l'honneur est au cœur d'un système de dépendance toujours remis en cause. Dans n'importe quelle région où vous vous rendez au Liban, il y a le *zaim*, le grand chef, et ses assistants. Et puis, il y a les paysans : ces trois catégories sont incontournables. Cette dimension a fait l'objet de nombreuses études. Pour moi, il s'agissait davantage d'intuitions libanaises, c'est seulement après, à partir du Maroc, que j'ai mieux cerné les distinctions. Mon ancrage au Liban m'a aussi appris à prêter une grande attention aux récits, car, au Liban, on se raconte beaucoup, c'est une tradition méditerranéenne ; on nous racontait et j'aimais moi-même raconter.

\*  
\*   \*

43. AC et RS — **Deuxième question** : *Nous aimions maintenant aborder la question de l'altérité dans l'islam, en lien avec celle de l'« umma », la communauté musulmane. À la lecture de vos écrits, on comprend bien qu'il y a une grande différence au niveau de la conception de ce qu'est la communauté musulmane au Maroc, en Inde et probablement aussi en Indonésie. Pourriez-vous revenir sur ces trois régimes d'altérité et nous dire dans quelle mesure ils redéfinissent chacun singulièrement l'umma ?*

RJ — Au Maroc, j'ai pensé la question de l'islam par l'intermédiaire des figures de la sainteté et des *chorfa*, que je voyais se manifester dans les rituels et dans certains récits. C'est à partir des rituels et des récits que j'ai interrogé le statut de « chérif » et de « sultan », car dans les rituels de mariage que j'ai étudiés, le marié est un sultan, ce qui a soulevé un ensemble de questions comme de savoir ce qu'est être un marié sultan. Un récit m'a particulièrement occupé : il relate l'arrivée au pouvoir d'un sultan chez les Iqarayens. Dans ce récit, il est question d'un sultan léguant son trône à son fils pour aller à la rencontre des saints, ermites et ascètes. À son arrivée dans la région, il est capturé par les tribus locales qui le font danser, à la suite de quoi il demande à se venger et à punir ses agresseurs. La punition a été redoutable, tous les mâles ont été tués et des gens d'autres endroits du Maroc ont été envoyés pour repeupler la région. Le récit se termine en expliquant que c'est la raison pour laquelle les habitants actuels de cette région sont des « enfants de femmes ». Interloqué par cette fin, j'ai fini

---

4. Pour rappel, Raymond Jamous est né et a grandi au Liban qu'il a quitté pour suivre ses études supérieures en France.

par comprendre que, ce qu'ils me disaient par-là, c'est que les femmes qui avaient gardé la terre de leur mari l'ont donné aux fils qu'elles ont eus avec ces gens arrivés de l'extérieur. Cette partie du récit renvoie à l'idée prégnante dans ces régions qu'on a toujours besoin de quelqu'un de l'extérieur pour régénérer le collectif, mais qu'il y a toujours quelque chose de l'intérieur qui l'absorbe et le digère.

44. RS — *Donc l'altérité serait fondatrice ?*

RJ — Oui, et dans un rapport particulier avec le sultan.

45. RS — *Pourriez-vous nous raconter cette anecdote [datée de 1966] des jeunes qui s'expriment au sujet du sultan dans un taxi, car elle est assez pertinente pour penser ces affaires d'altérité ?*

RJ — J'ai préféré ne pas l'écrire, car j'ai redouté que cela ne pose problème. Il y avait une chanson en l'honneur de Moulay Hassan II, le roi du Maroc [père de l'actuel souverain], que les jeunes ont transformé en se moquant du sultan. Et dans un refrain, les paroles présentaient Hassan II comme un *ould hram*, c'est-à-dire — pardonnez-moi l'expression — un « bâtard ». C'était la première fois que j'entendais de telles paroles, alors je les ai questionnés : vous n'aimez pas le pouvoir du roi au Maroc ? Ils répondirent : « C'est un bâtard, mais c'est notre bâtard ; l'Istiqlal [premier mouvement politique marocain qui porta l'idée de l'indépendance], on n'en veut pas. » Le sultan, de leur point de vue, régénère le pays ; il est le témoin de l'unité ; ils y tiennent à condition qu'il ne les contraigne pas ; c'est un rempart pour eux contre leurs pires ennemis, les nationalistes.

46. RS — *Et d'ailleurs, on pourrait revenir à la notion de « rajah » en Inde, car dans votre article sur les Meo (Jamous, 2008) il y a aussi beaucoup de références au roi, n'est-ce pas ?*

RJ — Le rapport au Rajah en Inde est différent, c'est compliqué. Dans le cas des Meo, ce qui m'a intéressé est la question de la réislamisation posée par un mouvement salafiste soucieux d'en faire de « bons musulmans ». Ce mouvement leur disait : « Vous êtes musulmans, vous croyez au dieu unique et vous vénérez en même temps des dieux hindous ; par ailleurs, vous expliquez vous-même que l'ancêtre du clan a été généré par un dieu hindou. C'est impossible de penser comme cela, vous devez choisir : soit vous êtes musulman, soit vous êtes hindou, mais vous ne pouvez en aucun cas être les deux. » Les Meo ont caché leur dieu hindou ; il était par exemple niché dans ces pierres représentant le fils de Shiva auxquelles les femmes continuaient à faire des offrandes au puits pour avoir des enfants. Mais leur ancêtre mythique, ils ne l'ont pas renié et ont continué à se présenter comme les descendants d'un illustre ancêtre hindou. Jusqu'au jour où ils ont envoyé balader les gens du mouvement, en protestant : « Foutez-nous la paix, vous ne comprenez rien, on fait ce qu'on veut. » En ethnologue ami, je leur ai demandé de m'expliquer comment ils conciliaient le dieu unique de l'islam et les dieux hindous. Ils m'ont demandé à moi aussi de cesser de les ennuyer avec ces questions, et un jour un type m'a pris à part pour m'expliquer ceci : « Regarde cet arbre, tu peux me dire autant que tu veux qu'il n'existe pas, il existe ; pour les dieux hindous, c'est pareil. » À cet instant, j'ai compris : les dieux sont comme les humains, ils sont plus puissants bien sûr, mais ils sont comme les humains et c'est ce que disent les rituels.

47. RS — *Est-ce qu'Allah aurait pu être un arbre aussi ?*

RJ — Non, ils savent que ça n'est pas la même chose.

48. RS — *C'est qu'il y a bien une distinction au niveau de la croyance ?*

AC — *Qui est ancrée dans une localité religieuse.*

RJ — Oui, une localité religieuse qu'ils refusent d'abandonner. Par exemple, l'idée que leur ancêtre a été fabriqué par un dieu hindou est primordiale pour eux : c'est ce qui les inscrit dans le sol, le territoire et la continuité. Les Meo ne sont pas seulement des musulmans, ils le savent et le défendent. Ils se définissent comme des musulmans de caste rajput, à savoir des guerriers.

49. RS — *Finalement, ils refusent deux choses : d'une part, de renier les dieux hindous qui ont façonné les clans Meo et, d'autre part, de modifier leur parenté ?*

RJ — Ce mouvement salafiste a beaucoup travaillé auprès des Meo pour qu'ils abandonnent les rituels hindous. Ça n'a pas pris, mais ils sont devenus plus croyants qu'avant. Ils ont bâti des mosquées aux quatre coins du village grâce à l'argent saoudien. À mon retour du terrain en 1992, alors que je recherchais des informations actualisées sur les Meo, j'ai découvert l'article d'une journaliste indienne dans lequel elle raconte sa rencontre avec eux. Ils se présentent à elle comme des musulmans ayant pour ancêtre arjuna. La journaliste explique sa sidération et son incompréhension. Mes recherches donnent certaines clefs de compréhension à ce paradoxe.

50. AC — *Cela pose alors une question majeure : est-ce qu'il y aurait une illusion de l'umma ? Car c'est bien la manière dont l'islam est communément défini, mais ce qu'on voit émerger sur nos terrains menés au Maroc ou ailleurs, c'est une identité religieuse locale forte voire dominante.*

RJ — Oui, c'est exactement ça. Le plus étonnant dans cette affaire est la manière dont les Meo se représentent l'islam. Ils disent être les descendants des premiers musulmans de la région, mais ils

ne les considèrent pas beaucoup. En revanche, leurs généalogistes sont des brahmanes. Selon les Meo, eux seuls savent d'où ils viennent et qui ils sont : des rajput, des guerriers. Et quand je posais la question aux brahmanes que je rencontrais — lors de leur venue au village pour recenser les nouveau-nés — de ce qu'ils pensaient de ce rôle que leur attribuaient les Meo, ils répondaient que c'était un « gagne-pain ».

51. RS — *Dites-nous en plus sur l'Indonésie, s'il-vous-plaît ?*

RJ — L'Indonésie, c'est tout à fait autre chose. On sait que l'islam y a été introduit à une certaine période, mais on ne sait pas exactement quand, ni comment. Ce que les gens du village où j'ai mené mon terrain en Indonésie orientale (l'île Amboin dans les Moluques) racontent, c'est que les pandits, comme ils les appellent en référence aux pandits hindous — lettrés de la caste des brahmanes — sont venus pour leur apporter l'islam qui a pris racine et s'est développé. À leur mort, les pandits ont disparu dans la montagne. Des rituels rappellent ce parcours qui traverse le village, en passant par les lieux où les pandits ont été jusqu'à leur disparition. Voilà la manière dont ils présentent leur histoire, en expliquant : « C'est cette histoire qui fait de nous des musulmans avec nos pierres des montagnes sacrées. » Là aussi, des salafistes sont venus de Java pour les inciter à devenir de « bons musulmans », en insistant sur l'importance de réaliser le pèlerinage à La Mecque plutôt que dans les montagnes sacrées. Au départ, ils ont refusé. Les salafistes leur ont proposé de leur payer le voyage, ce que le chef du village a finalement accepté, mais à son retour les habitants lui ont interdit l'entrée du village ! Il a été purifié pendant quarante jours avant de réintégrer le village. Tout ce qui n'appartient pas au village est considéré comme malsain ; c'est pourquoi, le chef de village doit impérativement être transformé, avant de revenir. Cela tient aussi à la position géographique de cette région d'Indonésie. Ce sont des îles exposées aux importations extérieures, qui ont donné lieu à ces modes de gestion et d'ingestion de l'altérité.

52. AC — *Combien de temps êtes-vous resté en Indonésie ?*

RJ — Deux mois... ils étaient sidérants.

53. RS — *N'y a-t-il pas deux formes d'hybridation distinctes sur vos terrains indien et indonésien ? Dans les deux, la référence aux deux cosmogonies (islam/dieux hindous) est-elle complètement hybridée dans le récit ?*

RJ — Je ne pourrai pas répondre à votre question pour ce qui est des récits, mais j'ai un exemple en tête assez éloquent au sujet des formes hybrides : en Indonésie, ils construisaient les mosquées en forme de pirogues !

54. AC — *Qu'avez-vous fait, en anthropologue, de toutes ces distinctions ? C'est le rapport à l'altérité qui est ressorti ? Ou est-ce ce décalage entre le local et le global ? Quelle est la catégorie opérante qui est le plus ressortie finalement ?*

RJ — Bonne question. J'ai toujours pensé que ce qui est important, c'est de comprendre la diversité. Mais pour cela, il me fallait en ethnologue traduire une société dans un langage différent de celui utilisé par les gens que j'étudiais : là se trouve le problème central de l'ethnologie. L'ethnologue s'emploie à réaliser cette traduction en essayant de trouver dans sa langue les termes qui peuvent transcrire la réalité du terrain. Mais parfois cela est impossible, et il vaut mieux alors garder le terme local. C'est exactement ce qu'a fait Marcel Mauss à une échelle comparative. Quelles que soient les insuffisances de la thèse de Mauss sur le don (2007), elle reste excellente, car ce qu'il inaugure dans cet article, contrairement à ce qu'on en a dit, c'est la comparaison de traditions différentes, celles du potlach et de la kula, tout en essayant de trouver un troisième terme qui permette de rendre compte de l'un et de l'autre, à savoir le don. Or, Mauss fait cela tout en tenant compte et en exposant les différences entre les deux cas. Qu'est-ce à dire : il y a du don et du contre-don dans les deux cas, mais ce qui se passe du côté de la kula, avec ces Trobriandais qui vont à la rencontre des Dogu, pourtant ennemis potentiels mais qui deviennent des alliés, est très différent de ce qui se joue dans le potlach où là on est dans un groupe fermé avec des gens qui sont similaires, et c'est à l'intérieur de ce groupe qu'on crée une tension, une surenchère au niveau des procédures rituelles. Mauss est assez malin pour identifier ces différences tout en les intégrant dans un schéma universel. Cependant, il a fait fausse route à propos de l'Inde, parce que son schéma don/contre-don ne fonctionnait pas. En Inde, il s'agit plutôt d'un don orienté sans retour, ce qui veut dire qu'il faut revoir le modèle et intégrer la spécificité indienne pour le rendre plus universel. L'ethnologue est donc toujours dans un processus de traduction, et chaque fois qu'il émet une théorie, il faut toujours qu'il la remette en cause en traduisant de nouvelles spécificités observées sur le terrain. C'est exactement cela qui m'a toujours intéressé. Pourquoi ai-je retenu l'honneur ? Parce qu'il y a deux dimensions dans l'honneur, 1/ l'honneur tel que Montesquieu le raconte, à savoir une affirmation de soi, et 2/ une relation à l'autre, et c'est l'articulation des deux qui est intéressante. Ce sont ces deux dimensions que j'ai retenues dans la traduction du terme honneur, et non son sens littéral.

## Conclusion : se laisser porter par le terrain

55. De ces trois expériences ethnographiques, Raymond Jamous retire une posture de terrain dont la portée dépasse l'étude des seuls mondes musulmans. Le leitmotiv de sa posture tient dans cette formule : l'essentiel dans une société, c'est ce qui va de soi, ce qui va sans dire. Selon lui, l'important dans une société est vécu et ne fait pas l'objet d'un discours expliquant pourquoi on exécute tel rituel ou pourquoi on s'engage dans telle interaction. C'est à l'ethnologue de se mettre à l'écoute de ses interlocuteurs et d'apprendre à les voir interagir. C'est à l'ethnologue de les suivre dans leur quotidien et dans les événements rituels. Certes, on dispose de modèles, de concepts qui ont été élaborés depuis un siècle. Raymond Jamous en a utilisé un certain nombre comme l'honneur, la segmentarité, l'alliance de mariage, le don, la parenté classificatoire, etc. Cependant, à chaque fois, il s'agit non pas de les appliquer automatiquement mais de les revoir, de les modifier pour les adapter aux données ou au contraire de les abandonner de manière à en construire de nouveaux. C'est en « se laissant porter par le terrain » que Raymond Jamous a pu comprendre les logiques internes des relations sociales et rituelles qu'il a observées et vécues sur ses deux principaux terrains. Inspirés par cette démarche, Romain Simenel et Anouk Cohen se sont engagés dans l'étude et la compréhension des procédés matériels de production et de transmission religieuse et culturelle au Maroc, en Inde et au Sénégal.
56. S'intéressant à la fabrication du livre au Maroc, Anouk Cohen (2016), à l'écoute de Raymond Jamous et de son mantra « le salut est dans l'ethnographie », a placé la description ethnographique au cœur de son travail et de sa démarche scientifique. « Celle-ci ne visait pas à produire un effet de réalité ("j'étais là") ou à créer le sentiment d'un hyperréalisme pratiqué pour lui-même. Elle a plutôt cherché à procurer le plus efficacement possible une intelligibilité à travers une description méthodique. Ce choix méthodologique tient à un parti pris : celui de se laisser porter par le terrain. Il lui a fallu du temps pour admettre que les hypothèses formulées s'inscrivaient dans un mouvement constant de redéfinition et que l'observation, tout comme le discours, est à déchiffrer plutôt qu'à interpréter. Que l'observation et le discours n'illustrent pas une explication extérieure qu'elle détiendrait, mais qu'ils contiennent bien en eux-mêmes les codes qui permettent de les comprendre » (*op. cit.* : 13). Ce choix méthodologique, elle le doit en partie aux enseignements de Raymond Jamous.
57. Romain Simenel a quant à lui largement appliqué l'esprit ethnographique de Raymond Jamous de laisser toujours la priorité au terrain lors de son séjour ethnographique de thèse chez les Aït Ba'amran du Sud marocain. Parti avec un projet de thèse sur l'arganier (*Argania spinosa*), il a fini par écrire un ouvrage sur les notions d'origine et de frontière (2010). Cela s'explique notamment par le jeu de fiction ethnographique qui s'est mis en place lors de son séjour. À l'image de ces hommes connus pour avoir été expulsés de leur tribu d'origine et dont certains seraient parvenus à engendrer les sous-lignages de descendants de la famille du prophète Mohammed les plus renommés du pays Aït Ba'amran, Romain Simenel avait revêtu, sans le savoir, la peau d'un banni, d'un homme rejeté de sa propre société en quête d'une terre d'accueil (2009). Les limites de l'assimilation n'ont toutefois pas été aussi nettes que celles relatives à l'insertion de Raymond Jamous dans la catégorie jeune, ce qui a provoqué des quiproquos ethnographiques qui se sont révélés extrêmement fertiles à analyser. Concernant l'islam, Romain Simenel a toujours privilégié la réalité ethnographique y compris en y incluant des dimensions cognitives et sensibles comme dans le cas de la mémorisation du Coran dans les écoles coraniques (à paraître).
58. Ainsi, Anouk Cohen et Romain Simenel ont mis à profit les enseignements de Raymond Jamous en les renouvelant à partir d'une approche centrée sur les objets religieux et/ou rituels ainsi que sur les dispositifs de production du savoir sur lesquels ils reposent, afin de poursuivre et de continuer à complexifier ce travail d'analyse de la pluralité d'être musulman, en veillant toujours à ancrer celle-ci dans une historicité de pratiques aussi bien sociales qu'ethnographiques.

## RÉFÉRENCES CITÉES

### BOURDIEU, Pierre

1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique* (Genève, Droz).

### COHEN, Anouk

2016 *Fabriquer le livre au Maroc* (Paris, ISMM-EHESS/Karthala).

### DUMONT, Louis

1957 *Une sous-caste de l'Inde du Sud : organisation sociale et religion des Pramalai Kallar* (Paris et La Haye, Mouton).

1966 *Homo hierarchicus : le système des castes et ses implications* (Paris, Gallimard).

**FOGEL, Frédérique et RIVOAL, Isabelle** (éd.)

2009 *La relation ethnographique, terrains et textes : mélanges offerts à Raymond Jamous*, n° 33 des Ateliers du Lesc, en ligne : <https://journals.openedition.org/ateliers/8162> ; DOI : 10.4000/ateliers.8162.

**GEERTZ, Clifford**

1968 *Islam observed : Religious development in Morocco and Indonesia* (New Haven, Yale University Press) [trad. fr. 1992, *Observer l'islam : changement religieux au Maroc et en Indonésie* (Paris, La Découverte)].

**HALBFASS, Wilhelm**

1988 *India and Europe : An essay in philosophical understanding* (Albany, State University of New York).

**JAMOUS, Raymond**

1981 *Honneur et baraka : les structures sociales traditionnelles dans le Rif* (Paris, Éditions de la MSH) ; DOI : 10.4000/books.editionsmsh.15250.

1991 *La relation frère-sœur : parenté et rites chez les Meo de l'Inde du Nord* (Paris, Éditions de l'EHESS).

1994 Individu, cosmos et société : approche anthropologique de la vie d'un saint marocain, *Gradhiva*, 15 : 43-57 ; DOI : 10.3406/gradh.1994.1471.

1995 Le saint et le possédé, *Gradhiva*, 17 : 63-83 ; 10.3406/gradh.1995.1509.

2008 La dénégation et la confrontation avec l'autre : un exemple de l'islam indien, in R. Jamous et R. Bourqia (éd.), *Altérité et reconstruction de la société locale : cultures en miroir* (Montreuil, Aux lieux d'être) : 47-64.

2015 Être « jeune » dans le Rif oriental, *Ateliers d'anthropologie*, 42, en ligne : <https://journals.openedition.org/ateliers/9973> ; DOI : 10.4000/ateliers.9973.

En préparation Fiction réaliste et relation ethnographique.

**MAUSS, Marcel**

[1923-1924...] 2007 *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (Paris, Presses universitaires de France).

**PITT-RIVERS, Julian**

1983 *Anthropologie de l'honneur : la mésaventure de Sichem* (Paris, Le Sycomore).

**SIMENEL, Romain**

2009 Défaire et refaire les origines de l'étranger : quand l'ethnographe est pris pour un banni, *Ateliers du LESC*, 33, en ligne : <https://journals.openedition.org/ateliers/8216> ; DOI : 10.4000/ateliers.8216.

2010 *L'origine est aux frontières : les Aït Ba'amran, un exil en terre d'organiers (Sud Maroc)* (Paris, CNRS/MSH) [Chemins de l'ethnologie] ; DOI : 10.4000/books.editionsmsh.9791.

à paraître *Mémoriser le Coran, vivre l'islam* (Paris, Presses universitaires de France).