



L'image de la "folie" au Maroc, quelles représentations sociales?

M. Abdelouahed EL ABBASSI

En collaboration avec professeure

Mme Laila BELHAJ

Centre des études doctorales, Laboratoire langage et société

Faculté des lettres et des arts.

Université IBN TOFAIL DE Kenitra – Maroc

Préambule :

La société marocaine caractérisée par une richesse multiculturelle très diverse, dans beaucoup de domaines, ce qui offre toujours des champs d'investigation et d'études pour les chercheurs. La présente thèse se veut pour objectif principal, l'exploration et l'interrogation de la culture marocaine, à travers les aspects liés à la relation avec autrui, la maladie notamment les troubles mentaux, ou autrement dit la "folie", les états de dérèglement mental, demeure l'un des versants de cette relation, un champ où l'abondance des images et des représentations, offre une piste d'investigation richement importante.

La folie au Maroc comme fait social englobe une multitude de figures, un champ lexical non négligeable, voire spécifique à travers duquel nous pouvons élargir l'investigation selon une approche sous forme d'une ethnographie de la région de Marrakech-Safi, qui se veut pour finalité la mise en exergue des différentes représentations culturelles de la maladie mentale, ses formes, sa terminologie, ses moyens culturels dits "traditionnels" de traitement, car ce parcours amorcé par une désignation sociologiquement admise, offre une trajectoire de séquences variées, étroitement liées, et trouvent justification auprès de la société.

Revisiter et réinterroger la culture Marocaine, et le rapport avec la folie, nous permet en quelques sortes l'étude de la société marocaine, à travers un phénomène social "lahmaq" comme manifestation socioculturelle structurée, lequel



phénomène a connu des mutations tout au long de l'histoire de cette société jusqu'à nos jours, le lexique qui se rapporte aux différentes formes de dérèglements mentaux, compose une trame riche en vue de faire un rapprochement entre les représentations de la folie et la spécificité terminologique.

A ce sujet, une idée pertinente de Laplantine permet de mieux orienter l'investigation, il écrit : "toute culture a sa manière de pré-structurer les symptômes de la maladie mentale, et de canaliser celle-ci vers une forme ethnique privilégiée"¹. Cela peut vouloir dire que la volonté socio-culturelle précipitant ce discours pré-structuré des symptômes et des figures retenues de la folie est manifestement porteuse d'un certain arrière-pensé sémantique ou stratégique. Autrement dit le culturel est fortement présent dans ces figures de la folie.

Cette perception de la folie se trouve enrichie dans la société marocaine, continue de nos jours selon des figures et de représentations attribuées à la maladie mentale en fonction de plusieurs paramètres, en particulier l'appartenance à un groupe de société donné ainsi que l'héritage culturel, les croyances religieuses, le niveau socio-économique, le niveau d'étude, etc.

Ainsi nous pouvons observer que la différenciation des formes morbides et affections psychologiques qui peuvent attaquer l'humain, a enrichi le vocabulaire véhiculé pour représenter chaque trouble avant même l'arrivée et l'avènement de la psychiatrie au Maroc sous le protectorat français et l'institutionnalisation de la maladie mentale comme discipline scientifique médicale.

Le Maroc terre où la majorité de la population est de confession musulmane, l'attachement au domaine du sacré et de l'invisible, l'influence de la culture et la civilisation arabo-musulmane, renforcent le champ explicatif de la folie et de ses représentations, nourrissent et pré-structurent le lexique lié aux troubles mentaux. Ainsi nous pouvons faire le constat de l'importance du recours au religieux, et à la tradition pour comprendre et traiter la folie, et font d'elle un phénomène social départagé entre tradition, sainteté et modernité sous la forme médicalisée.



De nos jours la relation entre expliquer et traiter les troubles mentaux selon le modèle traditionnel qu'offre la culture marocaine et le modèle scientifique représenté par la psychiatrie est souvent objet de divergences très disparates, et pose un embarras de choix très pénible surtout sous l'influence de l'entourage, car les troubles mentaux font aussi un souci primordial à la fois pour le sujet atteint de même que pour ses proches dans la quasi-totalité des cas. Souvent une symbiose et une complémentarité entre ces deux modèles se présente comme une occasion d'itinéraires thérapeutiques consolidé l'un envers l'autre, mais ce mariage n'est pas toujours optimisé.

La présence et l'impact de la religion islamique, le culte des saints, la maraboutisme, les espaces thérapeutiques et Zaouïas, les anciens bîmâristâns, la situation géographique du Maroc, comme tout le Maghreb regorge d'un bon nombre de marabouts et de saints, ces lieux au rapport avec le monde invisible où les croyances à des forces spirituelles notamment les anges et les esprits, surtout que la foi d'un sujet musulman n'est complète selon le hadith islamique que lorsqu'on croit à dieu, à tous les prophètes, les anges et les livres sacrés, et le jour du dernier jugement, alors que le saint coran mentionne dans plusieurs sourates et versets Satan ainsi que les esprits « les djinns».

La relation au monde invisible dans la culture marocaine est fortement présente ainsi l'une des figures de la folie à laquelle peut subir un être humain est une attaque ou une agression maléfique provoquée par les djinns, ou une possession, en tout cas constituer une explication selon une terminologie précisant chaque forme pathologique et même parfois une forme thérapeutique selon une dimension qui repose sur des explications basées sur le texte religieux, les coutumes auxquelles croient et s'attachent un groupe social.

Ainsi et selon des études à caractère sociologique, anthropologique, et notamment ethno-psychiatrique de même que la consultation du patrimoine proverbiale en dialecte marocain, et la littérature hagiographique, nous en relevons des formes de troubles mentaux évoquées par des termes utilisés le plus souvent par l'entourage que par les guérisseurs : comme (Majdoub, Maskoun, Madroub, Mariouh,



Mashour, Makious, Mouwsas, etc) trouvent leur place dans la société marocaine, selon plusieurs études faites dans ce sens comme celle de A. Aouttah intitulée interprétation et traitement traditionnel de la maladie mentale², J. Bennani et la psychanalyse au pays des saints³, aussi KH.Naamouni et le culte de bouya Omar⁴, etc, qui à travers leurs recherches, essayent de donner un sens aux différentes représentations de la maladie mentale ainsi que les démarches thérapeutiques qui peuvent exister au milieu social.

La richesse et l'importance de la nomenclature et de la terminologie qui désigne la folie et les différentes maladies mentales, a constitué une conviction pour élaborer cette contribution concernant le lexique utilisé pour désigner les différentes formes de la folie au Maroc, aussi c'est un choix personnel émanant de ce contact permanent avec les malades en l'occurrence ceux ayant des troubles mentaux ainsi qu'à avec leurs familles, étant donné la nature et le cadre de notre travail au sein de l'hôpital psychiatrique Ibn Nafis de Marrakech, également suite à des observations faites dans des marabouts tel que la zaouïa de Bouya Omar aussi celle de Bouya Rahhal, sur les pratiques thérapeutiques appliquées et aussi la forte présence des chorfas utilisant ce jargon propre à la maladie mentale.

D'autre part animé également par des motivations allant dans le sens du savoir et l'approfondissement des connaissances liées à la culture marocaine, son langage, à travers les représentations et comportements liés à l'imaginaire populaire pour concevoir et cerner le concept de folie comme domaine de recherche au sein de la société en rapport avec la religion et les traditions ancestrales, avant même qu'il soit institutionnalisé et abordé sous forme de maladie mentale dans établissement psychiatrique. Ensuite parce que nous avons constaté un certain marasme de recherches consacrés à l'étude des aspects culturels notamment les représentations sociales de la maladie mentale au Maroc.

La folie ou la maladie mentale, le cerveau humain en général constitue au quotidien un sujet de réflexion pour les chercheurs, son caractère particulier a enrichi son répertoire théorique, ce qui en fait en permanence une ébauche d'actualité et d'investigation en rapport avec les formes de déséquilibre, aussi



qu'avec les différents moyens de traitement et d'entretien pour les sujets présentant des affections psychiques anormale, de ce fait les essais et les approches scientifiques n'ont jamais cessé de chercher un lien entre le malade et son cadre de vie. Ce lien se consolide et s'enrichit par le biais des pratiques, que par la terminologie des représentations auprès de chaque communauté.

La réflexion autour de la relation entre société et troubles mentaux se révèle très complexe, surtout avec la rivalité du domaine médical, ce qui rend cette relation de plus en plus délicate et difficile à saisir. Dans ce sens, notre contribution tente de répondre à un certain nombre de questionnements, pour explorer cette problématique. Le sujet malade vu comme fou aux yeux de la société porte une identité culturelle très riche et explique les origines de sa folie de même que les processus thérapeutiques, tandis que le sujet malade est vu par la psychiatrie comme un individu dépourvu de son identité culturelle ce qui creuse un fossé entre malade et médecin, et fait que cette relation n'est pas toujours optimale.

Alors quelle place occupe un déséquilibré mental au sein de la société marocaine?

En quoi le langage adopté par la société représente le fou, le valorise et le réintègre au sein de la société ? Comment la tradition et la composante « culture » pourrait être un atout opportun afin d'expliquer certains faits sociaux ?

Folie et représentations socioculturelles–quel rapport avec la société ?

« Bien loin que l'objet précède le point de vue, on dirait que c'est le point de vue qui crée l'objet⁵. »

Avant de définir le terme de folie, les figures qui la représentent, et comme notre travail met l'accent sur l'impact culturel et son lien avec la folie au Maroc, nous voulons au dans un premier temps soulever l'importance des représentations socioculturelles : pour Moscovici (1961), la fonction principale de la représentation



sociale est de « rendre quelque chose d'inhabituel ou l'inconnu lui-même, familier »⁶. Ainsi, les représentations sociales ont pour fonction de rendre la compréhension du monde plus accessible à travers la mise en œuvre de processus cognitifs communs et simplificateurs, une réalité partagée avec les autres (Abric, 1994⁷). Constituées d'opinions, de prises de position, d'informations ou de connaissances et de croyances, convictions (Moliner, 2002⁸), elles sont « une forme de connaissance socialement élaborée et partagés, ayant une visée pratique et concourant à la construction d'une réalité commune à un ensemble social ⁹» (Jodelet, 1989, p. 36).

Selon Moscovici (1961¹⁰), ensuite pour Abric (1994¹¹), les représentations sociales constituent des guides pour l'action. Elles permettent à la fois aux individus de prendre position dans les rapports sociaux de même qu'une focalisation sur leur attitude sur des sujets objets de représentation (Moliner, 1995¹²). Les représentations sociales orientent les actions des individus et leur donnent du sens et ce sens est ensuite plus globalement accepté par un cadre socioculturel plus global (Navarro-Carrascal, 2009¹³).

La représentation sociale est un mode spécifique de connaissance. Dans un groupe social donné, la représentation d'un objet ou d'un concept correspond à un ensemble d'informations, d'opinions, et de croyances relatives à cet objet ou à ce concept. La représentation fournit des notions prêtes à l'emploi, et un système de relations entre ces notions permettant aussi et à la fois, l'interprétation, l'explication, et la prédiction. Travailler sur une représentation, c'est : « observer comment cet ensemble de valeurs, de normes sociales, et de modèles culturels, est pensé et vécu par des individus de notre société ; étudier comment s'élabore, se structure logiquement, et psychologiquement, l'image de ces objets sociaux ». Herzlich (1969)¹⁴.

L'étude des représentations sociales revêt une importance particulière, tant pour la compréhension générale de la manière dont les individus se représentent un phénomène que pour fournir des clés, des réponses d'analyse de certaines pratiques,



certain usages ou pour expliquer certains comportements individuels relatifs à un phénomène spécifique.

Les représentations sociales sont souvent évoquées afin d'éclairer le système de pensée développé par une population d'individus dans un contexte ou une problématique donnés.

En occident, aussi l'idée de la folie a connu de très importantes variations, elle n'a jamais cessé d'apparaître en liaison avec celle de la raison. La folie est l'autre de la raison, mais un autre dont le rapport à celle-ci varie selon les époques. La folie peut être un autre qui conteste la raison à l'intérieur d'elle-même. Elle peut être encore la face de ténèbres, que la raison s'efforce de vaincre mais sur lesquels il n'y a pas de victoire définitive. Il y a donc une vérité de la folie, vérité tragique et d'avertissement.

Par conséquent l'extrême ambiguïté qui caractérise l'attitude de toutes les sociétés et de toutes les cultures vis-à-vis des fous. On les chasse, ou on les exhibe comme l'image de ce qui menace chacun. Ou encore, on leur donne la parole là où elle est retirée à tous les autres : les bouffons des princes et des rois. Elle témoigne de la perpétuelle illusion de l'homme, mais aussi de son contraire : « la folie de la croix ». Le sage, tel Érasme, peut la regarder de loin et s'en divertir¹⁵.

Tandis qu'au monde musulman, il s'avère que la composante religieuse islamique est très souvent évoquée pour interpréter et expliquer la folie, un monde invisible et surnaturel est fortement présent tant dans les représentations de la pathologie mentale que dans les soins entrepris par le sujet malade. Pour optimiser la qualité des soins, il semble intéressant de mieux comprendre les implications de la pratique religieuse musulmane sur la gestion individuelle du malade mais aussi familiale d'un épisode d'accès pathologique¹⁶.

Le terme folie, bien antérieur à l'institution du langage scientifique de la psychiatrie moderne, n'a jamais eu vraiment une place dans celui-ci. Cette



relative incompatibilité a une très grande signification. L'idée d'assimiler et attacher la folie à une maladie, de vouloir qu'elle soit semblable en son principe aux autres maladies, malgré les différences qui demeurent irréconciliables, cette idée, quoique fort ancienne, à vrai dire n'a pas pu s'imposer. Même l'emprise décisive que la pensée scientifique exerce sur la culture occidentale n'a pu parvenir à opérer cette complète assimilation. Le concept de maladie mentale ne recouvre donc pas purement et simplement celui de folie.

Du fait de la confiance indispensable du malade¹⁷ dans le traitement qui lui est administré, Il semble que le manque ou parfois même l'absence totale d'un cadre théorique commun ne permet pas au patient d'investir et intégrer l'acte thérapeutique de signifiants culturellement compréhensibles pouvant faire naître en lui une certaine croyance dans les vertus de la thérapie, du traitement, ceci nous amène à faire deux constats majeurs :

- Ce scepticisme, qu'il convient d'analyser en fonction des représentations étiologico-thérapeutiques de patients est exacerbé par la négation du modèle étiologique du patient dans **l'entretien psychiatrique** et par l'absence de **verbalisation** du diagnostic. Incapable de donner un sens à sa maladie du fait de cette absence, le patient ne peut investir et admettre l'acte thérapeutique d'un signifiant culturel lui permettant de croire en son efficacité. Or, et même en supposant que le médecin psychiatre explicite son diagnostic, celui-ci ne pourrait être accepté par le patient que lorsqu'il est **culturellement intelligible**.
- la thérapie en apparence n'effectue pas la double rupture avec les catégories nosologiques de la psychiatrie occidentale et sa conception endogène de l'origine de la maladie et prendre en considération le cadre culturel du malade. En effet, contrairement aux techniques thérapeutiques traditionnelles, et en dépit de l'efficacité objective des pharmacopées, le modèle étiologico-thérapeutique de la psychiatrie occidentale **s'avère incapable** de conférer à la maladie un sens socialement intelligible¹⁸ susceptible de remettre de l'ordre dans le désordre psychique du patient,



ce phénomène est d'une importance capitale dans les pays du Maghreb, et le Maroc plus spécifiquement.

la mise en place d'une relation thérapeutique favorable fondée sur une appréhension correcte de cette imbrication entre culture et maladie mentale, c'est à dire une relation thérapeutique à la fois respectueuse « de la dimension ethnique de la folie et de la dimension psychiatrique de la culture ¹⁹» ...car le sujet fou en définitive est être humain qui a un vécu, une explication du monde, des traditions, bref une culture.

La voie pour accéder à ces dimensions, c'est les représentations sociales qui se rapportent à la folie et au fou, qui constituent le pivot de notre démarche dans la mesure où nous y voyons une clé cruciale pour comprendre et analyser les différentes figures de la folie aussi bien que les manières de la traiter, de placer socialement les malades mentaux que de la construction de l'altérité.

À rappeler que jusqu'à présent, la documentation dans ce domaine nous divulgue que la dimension des représentations culturelles et sociales de la maladie mentale ont été peu étudiées dans notre société, notamment le rapport entre les signifiants et signifiés, autrement du langage aux images.

À cet effet Les représentations sociales doivent recevoir la place centrale qui leur revient pour comprendre l'approche sociale du malade mental. Dans chaque société les figures de la folie ont composé avec l'imaginaire social au plus loin que l'on remonte dans l'histoire (Bastide, 1965)²⁰, ne faisant qu'un avec les traitements que la société destine aux fous (Foucault, 1961)²¹. De même certaines recherches récentes révèlent la cohérence des systèmes de représentation de la maladie mentale, à travers des cultures ou des sous-cultures différentes, comme leur articulation aux pratiques développées dans la vie quotidienne ou dans un cadre professionnel (Bellelli, 1987)²².



I-2- Quelles représentations pour la folie dans la culture arabo-musulmane?

La maladie mentale, nous renvoie dans les sociétés dites "traditionnelles" à la notion du sacré. Son interprétation relève du surnaturel qui trouve ses justifications dans un système magico religieux bien structuré, ainsi nous allons essayer de voir comment la société marocaine représente le malade mentale ? Comment reçoit ce genre de "maladie" ? Comment se cohabite avec lui et comment la traite ? Voir également comment le contexte traditionnel marocain entretient une relation variable entre la folie et les formes du sacré ?

Avant de passer en revue les grandes figures caractérisant «la folie», dont un malade mentale peut être victime, et en s'inspirant de l'étude de A. Bechara²³ dans son travail de thèse de doctorat qui s'intitule L'islam et le discours de la Folie terre d'origine et pays d'accueil et qui étudie les différents états de folie au monde islamique, ainsi nous pouvons distinguer :

II- La folie selon la pensée islamique :

II-A- Al Jounoun ou la perte totale et permanente de raison :

Dans sa multiplicité, le verbe "Jounna" rejoint la traduction littérale en français de "Devenir fou" et non point "Naitre fou". L'état passif de celui qui est fou, est transformé en état futur où l'action est prédominante. Cette action peut être imposée comme dans la forme: Allah le rendit fou. Elle peut être volontaire et choisie comme dans la forme du « tassattor » ou la discrétion : la personne opte à se réfugier dans la folie et de rester dans le monde irréel, Ce qui nous importe de soulever dans cette signification, c'est que la folie n'est point vue comme un état intégral biologique mais un état acquis, qui apparait à un moment de la vie. Elle est imposée par la volonté divine ou voulue, de laquelle la réclusion pourrait découler²⁴.



II-B- Al Bolh ou Balaha : « la stupidité, la dispersion mentale » :

Ablah est l'adjectif, Albolh ou Balaha, c'est un terme qui fait référence à un état du langage d'une personne musulmane qui ne respecterait pas certaines formes de la communication et du statut religieux ou social qui y sont reliées. On naît Bahloul, Le terme

français qui se rapproche le plus de cette définition est le terme "Bouffon". Son langage serait, d'après Michel Foucault, porteur de capacités étranges en complète contradiction avec tous les autres langages.

Le **bahloul** serait capable d'exprimer des vérités cachées, de prévoir l'avenir, et de pourvoir le verbe élaboré de l'élite, d'une vision simple et non simpliste, mais néanmoins réelle d'une situation actuelle donnée. Il était étrange, suivant le même auteur, que ce langage soit resté pendant des siècles, occulté en occident, non écouté, et non messager d'une vérité, plus véritable que le langage de la Raison. Ibn Khaldoun, philosophe musulman du XIV^{ème} siècle, ère chrétienne, dans son livre Al Mukkaddima, fait la différence entre les "Majnouns" et les "Bahlouls". Pour lui on naît Bahloul en ayant conservé l'âme qui verbalise, mais on devient Majnoun pendant le cours de la vie, et on perd l'âme qui verbalise qui est notre lien avec la vérité²⁵.

II-C- Al Homk :

Le caractère du " Bolh", se fait complémentaire avec l'attitude intellectuelle du Ahmak qui même si son verbal n'est point étrange, il n'en reste pas moins dénué de sens compréhensible. La traduction la plus proche de ce terme est l'Idiotie. Cette forme de la folie a été la moins inventoriée dans la littérature arabo-islamique. D'autres appellations plus expressives dénommaient cette catégorie de Fous, Daïf ou Khamel deux termes à connotation de faiblesse et de manque d'esprit²⁶.



II-D- Al Jazb :

Extase, La passion de l'homme pour Allah, "Pôle de Bonté". C'est cette appellation Majazib (Les Attirés) qui a marqué ceux qui, par la vision du cœur se faisaient appeler, Les Fous de Dieu. Le Prophète Mohammad n'échappe pas à cette nécessité de témoigner de sa vision. En attirant l'attention de ceux qui l'entourent aux signes de l'invisible, de la vérité qu'il tend à imprimer pour convaincre de sa mission, il fait acte de prosélytisme qui va au delà du sensoriel²⁷.

La tolérance populaire envers la folie qui était présente d'une façon générale dans toutes les couches de la population musulmane, a son origine dans des révélations coraniques ou bien des textes du Hadith, ex: Sahih Muslim²⁸. Dans ces textes, des conséquences punitives attendaient ceux qui s'attaquaient ou bien faisaient du mal aux autres. Ces textes devinrent un code moral et religieux d'inhibitions qui servaient à protéger les segments de l'Oumma²⁹, les plus faibles et les plus démunis. Ce code imprimait à la population pas seulement une attitude de tolérance mais aussi de soin et de prise en charge. Malgré cette attitude générale de tolérance, plusieurs cas de persécutions ont eu lieu et ont été relatés par les chroniques et continuent à être présents à l'époque actuelle. Toutefois, l'attitude générale répandue dans la population est de compréhension, de tolérance et de soin.

Ce caractère de Sainteté apparaît surtout lorsque la folie devient égale au Jazb. Cette relation entre la folie, la piété et la sainteté, dans leur signification populaire, nous permet d'entrevoir la relation entre les Soufis et la folie, d'où leur appellation de Fous de Dieu³⁰, une élévation d'amour divin, de foi et de croyance allant jusqu'à l'oubli de soi traduisant ainsi une certaine transcendance et adhérence en un état d'âme extatique.

Nous pouvons constater de ce qui précède, les différentes perceptions de la folie en Islam retrouvent dans la plupart de leur substances une signification liée au religieux et à l'invisible et de son incidence sur la pratique des croyants. C'est dans ses moments privilégiés de l'apparition de l'invisible dans le monde du visible que la



personne retrouve la clarté divine. C'est un état toléré et même recherché chez les Soufis et autres adeptes de la transcendance, de l'extase, du Jazb³¹.

III- La maladie mentale dans la société marocaine :

Explorer la folie ou la maladie mentale dans la société marocaine, sur la base du discours marocain, nous apprend que la notion de maladie qui sert de base aux pratiques traditionnelles de guérison correspond à des faits qui sont conceptualisés, représentés en termes de possession, de sorcellerie, du mauvais œil, de violation d'un interdit ou de malédiction divine ou parentale, en effet les différents dérèglages que connaît la société constituent une plate forme "explicative" pour les divers états mentaux qui caractérisent « la folie » au sein de la société, ainsi nous pouvons distinguer les grands troubles mentaux qui figurent fréquemment dans le discours populaire comme suit :

III-1- Les états mentaux liés à la perte de la raison :

Avant de passer en revue les différentes figures de la folie qui dominent dans la société marocaine, il serait pertinent de se référer à cette réflexion de G, Devereux selon qui « le nombre et la diversité des désordres ethnique dans une culture donnée reflètent le degré d'orientation psychologique de cette culture, c'est-à-dire indiquent dans quelle mesure la société dans son ensemble tient compte de l'individu et de sa personnalité »³².

III-1-1-Le fou ou (hmaq)

Au Maroc le terme (hmaq) est un dérangé mental, violent, étranger au groupe. Le substantif «fou» peut être employé d'une manière générale pour désigner toutes sortes de pathologies mentales de la sorte qu'il est considéré comme terme générique. En effet, le terme (hmaq: folie), terme commun, englobe dans le contexte marocain la majorité des atteintes mentales. Il constitue une sorte d'appellation unitaire des diverses manifestations psychopathologiques.



À ce niveau préliminaire de perception, nous avons une première image de la manière dont les représentations de la maladie se scindent et se situent entre des réactions d'angoisse, de "rejet" des situations de crise et de leurs risques de violence, et des modes d'interprétations magico-religieuses prévalant. Ce partage affecte les choix thérapeutiques puisque à l'hôpital sera attribuée la fonction sociale de protection et donc la prise en charge de la première catégorie, alors que la seconde légitimera en grande partie les pratiques et les circuits traditionnels.³³

La consultation et la collecte du lexique surtout le patrimoine proverbial, nous apporte un éclairage intéressant sur la maladie mentale et ses différentes représentations, ainsi le contexte marocain considère le fou comme quelqu'un disant n'importe quoi avec une régularité confondante. Il est celui « qui entre et sort dans le discours » (kaydkhal ou kaykhrej f-leklam). L'incohérence du discours quotidien est le signe qui accompagne inmanquablement une folie incommunicable et intraduisible. C'est cette folie mystérieuse et intrigante, qui, condensée en de personnage à la fois mystique et extravagant, évoque dans le contexte marocain traditionnel le nom du « majdoub ». Non sens, retraite, errance, hétérogénéité, étrangeté comportementale, autant de caractéristiques qui ont fait déplacer ce personnage, mi légendaire et mi réel, du monde insignifiant de la folie à celui de la sainteté et de l'élection religieuse en passant par ceux de la poésie, de la mélancolie et de la prophétie populaire³⁴.

« La maladie arrive à être conçue par l'homme comme une volonté mauvaise et contraire à la sienne, c'est-à-dire à être personnifiée sous la forme d'un démon », écrit Doutté. « Ainsi l'individu limite-t-il le démon qui réside en lui. » « Chez les musulmans, ajoute Doutté, principalement chez les indigènes d'Afrique du Nord, comme du reste chez tous les primitifs, les maladies, sont essentiellement des jinns... Aussi on emploie pour guérir les maladies des procédés qui sont de véritables exorcismes ; c'est principalement dans l'épilepsie et les maladies analogues». ³⁵



III-1-2- Le majnoun dans l'imaginaire arabe

Le substantif majnoun est un terme générique d'emploi dans les langues dialectale et littéraire, qui est utilisé couramment pour signifier le fait d'être attaqué, frappé et possédé par les génies. Le majnoun est aussi une appellation qui se caractérise par une véritable diversité de sens dans la mesure où elle renvoie à des situations historiques particulières. Ainsi peut-on constater qu'en Arabie pré-islamique, ce terme désignait le devin (kâhin), censé recevoir les messages des jnouns au cours de ses opérations divinatoires, de même qu'on croyait le poète inspiré par ces mêmes êtres qui lui fournissaient les textes sous forme de proses, par ailleurs, le plus célèbre des fous et appelé par son nom de fou, majnoun, le fût autrement que par inspiration poétique surnaturelle : lui, c'est l'amour, l'amour pour Layla, qui l'a rendu fou. Personnage légendaire qui, a pu forcer la main de l'histoire et la traverser, ne cessant d'être chaque fois plus embelli, plus amplifié : n'ayant pas pu concrétiser son amour pour sa bien-aimée, majnoun Layla (le fou de Layla) perdra la raison, erra de lieu en lieu, hébété, délirant, et composant des vers à la mémoire de celle qui lui fut arrachée, refusée.³⁶

Le mot majnoun apparaît aussi plusieurs fois dans le coran, dans lequel il est accolé au prophète, tantôt dans les accusations de ses adversaires qui ne voyaient en lui qu'un devin, poète, possédé, « allons-nous abandonner nos dieux pour un poète (châ'ir) majnoun ?³⁷ » (Cor.37, 36), « ils sont détournés de lui et ont dit : c'est un enseigné majnoun³⁸ » (Coran 44 ,14) ; tantôt dans les réponses que dieu fournit à ces accusations : « Grâce au bienfait de ton Seigneur, tu n'es pas majnoun³⁹ » (Coran. 81, 2). Le coran emploie donc ce terme dans le sens d'une possession ou d'une « inspiration » par les jnouns. A ceux prétendaient que le prophète parce que la forme de ses messages ressemblait aux oracles en prose des devins était inspiré par les jnouns, alors que le Coran démontre que l'inspiration ne peut être que divine.⁴⁰



III-1-3- Le Makhtouf ou l'enlevé :

Le Makhtouf (enlevé), terme communément utilisé pour dire la folie, c'est-à-dire le fait d'avoir perdu la raison, laisse voir dans le domaine des attaques par les jnouns l'absence de la personnalité et de ses manifestations. Celle-ci est, linguistiquement parlant, dérobée, ravie. Le terme de makhtouf traduit ainsi parfaitement l'état de la personne désignée de la sorte : retirée du monde, incapable de communiquer, insensible aux événements extérieurs, parce que l'action maléfique des jnouns possesseurs est justement dans ce cas de le plonger dans une espèce de torpeur et dans un hébétement peu communicatif. Contrairement à cet état, qui comporte l'idée d'une certaine permanence, du moins jusqu'à ce que le traitement ait eu lieu, le **Mchiar** (montré, désigné) est un autre terme qui renvoie à un contact soudain, violent avec un djinn, mais dans les effets sont provisoires. A partir de la racine **chir** (montrer du doigt) certains considèrent qu'il n'y a pas réellement de contact mais une simple désignation⁴¹.

III-2- Les états mentaux liés à la possession par des djinns ou des êtres invisibles :

Un possédé est une personne qui, après avoir mené une vie normale, commence à se comporter d'une façon « bizarre », à errer pendant la nuit, à se réfugier dans des sanctuaires, à refuser de parler, à présenter des traces sur le corps au réveil, à tenir des propos insensés, à adresser la parole à quelqu'un d'invisible, à avoir l'impression d'être étranglée. On considère aussi comme possédés des enfants très nerveux, qui crient tout le temps sans raison apparente et perdent conscience quand ils sont contrariés.

Les personnes qui sont « frappés » par les djinns⁴² peuvent subir des pertes de mémoire, avoir des hallucinations, être atteints de paralysie d'un côté du corps, faciale ou d'un autre membre, d'épilepsie ou devenir fous. Les différentes anomalies physiques et mentales ne sont pas les seuls signes de la possession. Il est à signaler que la société peut désigner comme « possédées » des personnes dont la situation sociale



présente aussi une anomalie comme, à titre d'exemple, les hommes qui s'abstiennent au mariage, ou qui font plusieurs fiançailles sans se marier. On dit alors qu'ils ont une relation voire qu'ils sont même mariés avec une jenniyya et que c'est elle qui conduit à l'échec toute tentative de mariage. On désigne aussi comme possédées des femmes qui sont assez souvent fatiguées sans raison apparente⁴³.

Les cas de possession les plus typiques sont ceux où une personne se comporte normalement mais qui, parfois, perd conscience, entre en crise, crie, s'arrache les cheveux, se tord dans tous les sens, les traits du visage et les membres déformés. Parfois, elle parle durant ces crises comme une voyante ; elle évoque le passé, le présent et l'avenir des assistants. Parfois aussi, elle utilise des paroles incompréhensibles, comme si elle parlait une langue étrangère. Un possédé peut même parfois parler en une langue étrangère comme le français ou l'anglais pendant une crise, bien que ne connaissant ni l'une ni l'autre de ces langues. Ces crises sont provoquées par un énervement quelconque, par certaines musiques ou par des odeurs⁴⁴. En arabe dialectal, le terme majnoun est néanmoins retenu pour prendre un double sens, à savoir « possédé » et « fou ».

Au Maroc l'association entre l'esprit et son action est très commune. Ainsi pour Westermarck⁴⁵, il est souvent difficile de distinguer entre les malheurs attribués aux djinns et le malheur lui-même; le l-bas. Ce terme pourrait englober tous les autres vocables qui expriment l'idée d'affliction, dont tab 'a, l-'kess, l-qrîna. Il est à remarquer que même certains troubles physiques sont pensés en termes de djinns. Également dans la société marocaine on assimilait à des esprits différentes maladies physique tel: la sciatique, (bouzeloum), la coqueluche, (chahhaqa), la fièvre, (hemma), la rougeole, (bouhamroun), la variole, (jedri), etc.

Si cette association n'est pas toujours répandue, certaines atteintes physiques sont encore conceptualisées en termes de djinns et de possession. C'est le cas des paralysies (faciales et des membres), de la cécité passagère, des maux de tête chroniques, d'une fatigue généralisée, d'étourdissement, de dysménorrhée, d'aménorrhée, etc. Les djinns peuvent attaquer de deux façons principales. Ils peuvent soit frapper la personne, soit en prendre possession.



« Si la victime est frappée, elle souffrira le plus souvent de l'un ou l'autre changement corporel préjudiciable, comme la cécité, la surdité, le mutisme ou une paralysie des membres ou du visage. Si la victime est possédée, elle manifera tous les symptômes classiques des "états de possession" : s'évanouir, tomber en syncope, souffrir de convulsions, de tremblements, parler les langues [...], etc». ⁴⁶

Cette remarque nous amène à aborder la question de la terminologie de la possession et de la symptomatologie qui y est associée. Le terme « possession » couvre un champ sémantique très large qui va du simple toucher, maqyous, à une totale possession, maskoun. Chaque terme exprime un degré différent du contact du malade avec l'esprit, et renvoie par conséquent à une certaine taxonomie des atteintes "djinnopathiques". La symptomatologie donne donc des indications sur le mode de contact que l'on peut classer sous trois groupes sémantiques différents: le madroub, le frappé, le maskoun, l'habité, et le mamlouk, le possédé par les mlouk. ⁴⁷

III-2-1- Le maskoun ou l'habité par les djinns

Ce terme désigne généralement une personne qui manifeste les symptômes de la possession: dépression, mélancolie, mutisme, glossolalie, isolement, apathie, syncope, etc. Sous ce vocable, on classe particulièrement les termes meriyah, saisi par laryah ; malbous, habillé et makhtouf, volé. Ce dernier terme désigne quelqu'un dont la possession par les djinns cause son retrait de la vie sociale et son insensibilité aux événements extérieurs⁴⁸. Le maskoun ou l'habillé, est une personne que les esprits possèdent de façon légère mais permanente⁴⁹.

C'est quelqu'un qui peut mener sa vie "normalement", mais elle présente généralement des troubles d'ordre sexuel, comme le tiqâf (le fait d'être noué, l'impuissance sexuelle s'entend). Il faut préciser, toutefois, que les esprits entrent aussi bien dans le corps du maskoun que dans celui du madroub, mais leur présence dans ce dernier est provisoire. Le maqyous, touché, qu'on pourrait désigner comme



l'homologue du mass arabe, est un terme intermédiaire entre les deux; il est très couramment utilisé pour parler d'une personne possédée de façon partielle et localisée.

Ajoutons que dans le cas du maskoun « l'habité », l'investissement d'un esprit malfaisant dans le corps du patient est plus durable que dans celui du frappé. Cette différenciation a son importance parce qu'elle dictera au guérisseur la stratégie thérapeutique à adopter lors de l'expulsion: avant de procéder à celle-ci, il sera d'usage dans la deuxième modalité de veiller d'abord, par des techniques appropriées, à faire revenir le djinn, de matérialiser en quelque sorte la possession et accréditer par conséquent l'opération d'exorcisme.

L'utilisation de telles expressions est, par la nature de formulation qui est la leur, surtout situationnelle, autrement dit, elles servent à décrire des crises pendant leurs déroulements.

Ainsi, nous pouvons ramener cette diversité terminologique à quelques notions clés qui parce qu'elles indiquent la nature unitaire et persécutrice de l'étiologie, elles semblent, dans le contexte traditionnel marocain, se suffire à elles mêmes. Des vocables tels que « habité » et « frappé » sont des vocables forts, pouvant englober la quasi-totalité des autres manifestations.

III-2-2- Le madroub ou l'état du frappé par les djinns

Ce terme désigne une personne dont une partie du corps a été brusquement paralysée par une attaque d'un djinn. Crapanzano écrit à ce propos :

« Madrub, qui dérive du verbe "battre" (darb), qualifie une personne qui a été sévèrement frappée par un djinn. Cela signifie d'habitude la paralysie des jambes, des pieds, des bras ou des mains [...] mais le terme peut également désigner une cécité, une surdité ou un mutisme soudains ». ⁵⁰



Sous le vocable de **madroub**, on classe généralement les termes qui désignent un contact plus ou moins violent avec l'esprit, comme le matrouch, le giflé, le mcheyer, le visé ou le ciblé. Le premier vocable désigne généralement une personne violemment giflée par un djinn, ce qui provoque chez elle une paralysie soudaine et partielle du visage. Alors que le deuxième terme désigne souvent le tout premier contact d'une personne avec un djinn qui se manifeste par une légère paralysie, souvent temporaire⁵¹.

La notion Darb est une mesure de représailles exercées par les djinns à l'encontre des personnes qui les ont dérangés alors qu'ils se reposaient. Ainsi, dans l'imaginaire marocain les djinns peuvent frapper si quelqu'un les perturbe en marchant dans des lieux qui leur sont traditionnellement réservés.

La maladie du madroub, est souvent psychosomatique, se traduisant la plupart des cas par une hémiplégie, une paralysie faciale ou encore une folie subite. Le traitement est aisé, tributaire de quelques rituels thérapeutiques.

III-2-3- Le mamlouk ou le possédé par un être invisible:

Ce terme désigne l'état d'une personne possédée par les mlouk. Bien que sémantiquement il s'apparente avec la lignée des maskouns (habités), ce vocable désigne une autre catégorie de possédés. Il est surtout utilisé par les confréries populaires où il renvoie à une possession désirée qui résulte en une alliance entre l'esprit et son hôte. Cette possession se présente comme une élection. Les voyantes-thérapeutes, mlaïkyat, affiliées aux Gnawa entretiennent une relation symbiotique avec les mlouk, grâce à laquelle elles acquièrent un pouvoir médiumnique et thérapeutique.

À partir de cette terminologie, nous pouvons distinguer les deux types de possession qui priment au Maroc. Un premier, qu'on pourrait qualifier de possession hostile et indésirable, dans laquelle les esprits sont considérés comme des agresseurs qui assaillent la personne et s'emparent d'elle en l'occupant et une autre forme qui



est, à l'opposée, hospitalière et où l'esprit est accepté et même désiré par son hôte. Il s'agit dans ce cas d'une possession initiatique où le possédé pourrait, à son tour, devenir médium et thérapeute. La relation thérapeutique à la possession suit parfaitement la division classique de Luc de Heusch⁵² qui distingue exorcisme et adorcisme. Dans celui-là, on assiste à une expulsion de l'intrus et à la purgation de son hôte; dans celui-ci on favorise plutôt la cohabitation, voire l'alliance, entre les deux. Ces deux modes de traitement sont pratiqués par des guérisseurs qui s'inscrivent dans deux univers symboliques différents.

Si l'approche confrérique favorise l'adorcisme en se servant de cérémonies rituelles, la Lila par exemple, où l'on a recours à la musique, à la danse et à des représentations chromatiques et olfactives, l'approche maraboutique (celle pratiquée par les chorfa et les foqha) privilégie, quant à elle, l'exorcisme, en se servant du pouvoir prophylactique du texte coranique et en recourant souvent à une réelle expiation⁵³.

II-2-4- Le masru'⁵⁴ ou l'état de l'épileptique

Un autre état de maladie fréquemment rencontré au sein de la société et qui est désigné sous le terme du **masru'** comme le mot **sar'**, vient de la racine trilitère « s. r. 'a » qui signifie « tomber à terre ». En arabe classique, le mot sar' signifie « épilepsie ». Les deux termes, majnoun et masru', sont des synonymes utilisés dans leur acceptation générique de sorte qu'ils englobent toutes les modalités de possessions. Mais l'on va plus loin dans l'islam populaire, car l'on cherche à distinguer chaque type de possession par la façon dont jinn et possédé sont entrés en contact; et cette façon est elle-même déduite des symptômes observés⁵⁵.

a-Le «Meryah» ou la représentation de l'épilepsie

Le **Meryah** ou le **maryouh** (c'est-à-dire celui en qui il y a l'aryah) pourrait être rendu par celui d'épileptique. Les ryah, les vents, est un terme populaire pour désigner les djinns. Il s'agit de la catégorie la plus large et par conséquent la plus



incertaine. Elle est facilement évoquée pour expliquer le désordre psychique, sans que les gens sachent exactement de quoi il s'agit. C'est un terme qui indique le caractère passager mais non moins répétitif des manifestations de la possession : le sujet tombe par terre, est secoué par des mouvements convulsifs, et perd conscience. Les personnes se pressent pour le secourir en glissant une clé dans sa main, ou autre objet métallique, procédé qui contribue à la résolution de la crise⁵⁶.

b- Le «malbous» ou l'habillé par un djinn

En revanche, le cas de malbous « l'habillé d'un djinn », est plus compliqué, dans la mesure où le vocable évoque l'enracinement de l'entité surnaturelle dans le corps du malade. Ainsi, le djinn s'installe dans le corps du possédé et recouvre sa personnalité comme le vêtement recouvre le corps.⁵⁷ Ce terme de malbous peut également désigner le mtaqaaf, considéré aussi comme habillé par un djinn et dont l'empêchement à établir des relations sexuelles, constitue la principale caractéristique. Disons aussi que le mtaqaaf, renvoie à une étiologie étroitement liée au monde de la magie et de la sorcellerie.

La variation terminologique ou la différenciation symptomatologique :

La terminologique où le jargon dialectal que nous avons passé en revue, révèle l'importance des formes pathologiques de la folie et en particulier de l'étendue du registre de la possession et des modes d'action des djinns dont il serait fastidieux de vouloir rendre compte d'une façon détaillée et précise. Aussi nous pouvons constater que les distinctions dans le mode d'atteinte et d'attaque endjinnique correspondent partiellement à des différences symptomatiques. Pour la commodité de notre propos, nous proposons de retenir le schéma type établi par K.Naamouni⁵⁸ dans son étude à propos du culte de Bouya Omar. Selon elle, les djinns peuvent frapper, habiter, posséder, endosser. Les termes associés qu'elle utilise sont respectivement madroub, maskoun, mamlouk et malbous.



A côté de ces termes techniques, la littérature populaire regorge d'autres expressions communes moins précises pour traduire les différentes attitudes relevant de la possession: contrairement aux précédentes, qui relatent une certaine différence des symptômes caractérisant chacune des figures de l'atteinte mentale (même si cette différence est en fin de compte minime et floue), celles-ci ne font que constater un état de fait. Ainsi nous avons des formules telles que « fih laryah », « fih jnoun » (les esprits sont en lui), « chadouh jnouns » (les esprits l'ont saisi), « labsouh jnouns » (les esprits l'ont habillé)...etc.

En général dans le discours dialectal marocain, les jnoun sont nommés, catégorisés et inscrits dans un registre de correspondances qui relie les êtres mythiques et les humains. Contrairement à l'élite savante musulmane (celle des ulama par exemple), l'islam populaire (celui des confréries et des traditions ethnomédicales, par exemple) tente de sortir les jnoun de l'anonymat. Mais une classification rigide et délimitée des symptômes et des maladies va à l'encontre de la logique de la possession⁵⁹. De plus, toute catégorisation ne peut prétendre à l'exhaustivité. Une telle exhaustivité représente plutôt un défi soumis aux aléas de l'idiosyncrasie⁶⁰ par laquelle chaque exorciste, malgré la présence d'une épistémologie et d'axes communs à toutes les pratiques exorcistiques, est susceptible de créer sa propre classification, ses propres correspondances et ses propres techniques⁶¹.

Dans les sociétés traditionnelles, la frayeur est une des notions les plus communément rencontrées pour penser la maladie. Chez les possédés, le déclenchement des troubles est souvent ramené à une rencontre effrayante et traumatisante avec les jnouns. Machoût⁶² décrit cet état en laissant entendre que le patient, par une rencontre inattendue et indésirable, a subi la terreur dont cette situation est porteuse⁶³.



III-3- Les états mentaux liés au ravissement « Aljazb » :

III-3-1- Le majdoub⁶⁴ ou le ravi dans la pensée soufie

L'état du Majdhub, majadhib et jadhb : pour les soufis Les majadhib (pluriel de majdhub) sont des mûrid en état de jadhb, Il est arrivé à l'état ou niveau du « hâl » et n'est pas arrivé à retourner à son état normal « Dans le langage soufi, le cheminement progressif est appelé suluk alors que le dévoilement soudain est le jadhb⁶⁵. Le niveau (maqam) du jadhb (ravissement), d'où le nom de majdhub (ravi à soi-même) est dangereux. Il plonge le disciple dans des états intérieurs d'où il est parfois difficile pour le maître d'en sortir⁶⁶». C'est un niveau où le mûrid se rattache du monde et oublie ses règlements car préoccupé par la vérité divine d'Allah. Il se peut qu'il réagisse, à ce niveau, par des actes et des paroles considérés par d'autres comme en contradiction avec la Shari'a. Certains marchent nus dans la rue, consomment de l'alcool, ou mangent publiquement les jours de Ramadan, etc. Cependant, selon les soufis, ils ne sont pas responsables de leurs actes⁶⁷.

Le majdoub⁶⁸ représente l'aspect passif de la vie mystique, la primauté de la grâce et de l'extase (Jamous 1994) : Fait une distinction entre le wali parfait et le majdoub. Si le premier est présent à Dieu et au monde, le second, quant à lui est présent à Dieu mais absent au monde: « on comprend alors que la perfection du premier lui donne une supériorité et même une autorité sur "l'hébétude" du second ». Contrairement au wali « établi » qui non seulement respecte l'ordre social mais participe à son maintien, le majdoub est un saint libre qui échappe à toute autorité et ignore toute barrière humaine ou institutionnelle, transgressant ainsi les règles religieuses et sociales. Il incarne de ce fait la figure de la sainteté « anti-exemplaire »⁶⁹.



Conclusion :

La richesse lexicale, ce foisonnement des mots et d'images que nous avons détecté tout au sein de la société, nous permet d'abord de déduire les conceptualisations possibles que la société marocaine ait données à la folie sous ses formes de troubles ou dérèglements mentaux, qu'on peut rencontrer au sein de la société, ainsi nous pouvons constater cette différenciation des images attribuées à la folie, et la lecture attaché à chaque trouble mentale.

La société marocaine étant une société majoritairement musulmane est très influencée par la religion et la croyance au monde invisible pour expliquer la folie, ainsi on attribue des origines "irrationnelles" pour expliquer ces troubles mentaux, et qu'à partir des ces explications qui enrichissent la taxinomie de la folie, nous avons aussi d'autres représentations d'autres explications relativement à moyens possibles auxquels la société fait souvent appel pour traiter la "folie".

Ensuite le contexte socioculturel du Maroc nous révèle que la folie est encore appréhendée à la lumière de cette culture dite traditionnelle, en parallèle de la médecine et de la psychiatrie, et que la société vient encore solliciter les moyens du monde traditionnel pour remédier à sa maladie, car le discours et les traitements psychiatriques ne remplissent pas toujours cette lecture attendue par une population ou le référentiel de la croyance, de l'invisible emporte à une médecine moderne qui ne répond pas adéquatement aux attentes de la société notamment au domaine de la "folie".

Ainsi pour une femme attaquée par un djinn voire mariée avec, pour certains cas, constitue un cas difficile à convaincre par le jargon psychiatrique, en revanche un homme de religion " fkih", peut être efficace à traiter un tel cas et délibère cette femme du djinn possesseur, à l'instar de cet exemple, une multitude d'images, et d'explications des troubles mentaux jaillit à partir du discours populaire, propose des solutions et des thérapies très tolérées par la population comme la transe extatiques ou le tribunal des djinns.



Le monde de la maladie mentale ou la "folie" finalement est un domaine qui permet de revoir d'une certaine manière comment la société marocaine depuis bien longtemps, avant même la colonisation, s'est doté et développé ses propres moyens pour d'abord représenter la folie, l'expliquer, la traiter et protéger les malades, comment prendre soin d'un être humain surtout en cas de déficit physique ou mental, tandis qu'en occident cette catégorie des personnes on les harcèle avec horreur.

NOTES:

- ¹ Laplantine, F. ethnopsychiatrie, p58. Paris, presse universitaire de France, 1988, P, 58 .que sais-je ?
- ² Aouttah, A, Interpretations et Traitements Traditionnels de La Maladie Mentale au Maroc. Editions Okad, Rabat, 2008.
- ³ Benani, J, LA PSYCHANALYSE AU PAYS DES SAINTS. Les débuts de la psychiatrie et de la psychanalyse au Maroc, Le Fennec (Editions) ,1996.
- ⁴ K. NAAMOUNI, Le Culte de Bouya Omar, Casablanca, EDDIF, 1993.
- ⁵ Ferdinand DE SAUSSURE, Cours de linguistique générale (1916), Paris, Payot, 1982, p. 23.
- ⁶ Moscovici, S, Psychologie des représentations sociale sociales, 1961, Paris, PUF. p38.
- ⁷ Abric, J.C. (1994). « Les représentations sociales : aspects théoriques ». *Dans*: Abric J.C. (Ed). *Pratiques sociales et représentations*. Paris, puf.
- ⁸ Moliner.P, (2002), Les représentations sociales. Pratique des études de terrain, Presses Universitaires de Rennes.
- ⁹ Jodelet,D, (1989),Les représentations sociales, Paris, puf, p.36.
- ¹⁰ Moscovici, S, La psychanalyse, son image et son public, Paris, PUF, 196.
- ¹¹ Abric, J.C. (1994), op.cit.
- ¹² Moliner.P, ibid,
- ¹³ Navarro-Carrascal,O, (2009), Dans Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale2009/1 (Numéro 81).
- ¹⁴ Herzlich,C,(1969), Santé et maladie, Analyse d'une représentation sociale.
- ¹⁵ Ibidem.
- ¹⁶ Émilie Mautret et al., « Représentation de la santé mentale en population musulmane d'après l'étude « Santé mentale en population générale » (SMPG) », *L'information psychiatrique* 2013/7 (Volume 89), p. 579-585. DOI 10.3917/inpsy.8907.0579.
- ¹⁷ F. Laplantine : L'ethnopsychiatrie. Éditions Universitaires, Paris, 1973, p. 93.



¹⁸ Cf. M. Auge, C. Herzlich : Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie.

Editions des Archives Contemporaines, Paris.

¹⁹ F. Laplantine, L'ethnopsychiatrie, op. cit, p. 14.

²⁰ Bastide, R, Sociologie des maladies mentales, collection champ n° 21.

²¹ M. Foucault, Histoire de la folie à l'âge classique. Folie et déraison, Paris, Gallimard, 1961.

²² Bellelli, G, la représentation sociale de la maladie mentale, Naples, Liguori, édition, 1987.

²³ A.BECHARA, « *L'islam et le discours de la Folie terre d'origine et pays d'accueil* », thèse de doctorat soutenue à Montréal, Juin 1997.p 17.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.* p18.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Le *Sahih Muslim* (*ṣaḥīḥ Muslim*) est l'un des six plus grands recueils de hadith de l'islam sunnite. Il fut écrit par l'imam Muslim ibn al-Hajjaj (821-875) au ixe siècle .

²⁹ C'est l'ensemble de la communauté musulmane.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² G, Devereux, essais d'ethnopsychiatrie générale, p.32.

³³ A. AOUTTAH, Interprétations et Traitements Traditionnels de la Maladie Mentale au Maroc, OKAD, Rabat 2008. p.32.

³⁴ A. AOUTTAH, *Op. Cit.* p33.

³⁵ E. DOUTTE, « Magie et religion » *dans l'Afrique du nord*, J-Maisonneuve, P. Geuthner S.A., 1908 reprint 1984, p. 221-222.

³⁶ « L'amour, ou l'amour fou, écrit Foucault, est plus amour que folie tant qu'il a son objet, laissé à lui même, il se poursuit dans le vide du délire ».

³⁷ Coran, sourate 37; verset 36.

³⁸ Coran, sourate 44; verset 14.

³⁹ Coran, sourate 82; verset 2.

⁴⁰ A. AOUTTAH, *Op. cit.*, p. 66.

⁴¹ Z. RHANI, « *Le Culte de Ben Yeffou: sainteté, rituel et pouvoir au Maroc* ». Thèse de Doctorat, présentée à l'université de Montréal, Département d'anthropologie, Montréal. p180.

⁴² Il est fort probable que dans certaines région de l'Arabie ce terme soit prononcé, comme en français, *djinn*. Car la lettre «j» se prononce souvent « dj ». En marocain, les esprits sont désignés par *jnoun*, sg. *jenn*, mais on utilise également le mot «*l-jinn*» qu'on entend fréquemment dans la société. Parce qu'il est très proche de la terminologie arabe et marocaine en particulier, nous adoptons le terme français « djinn ».



- ⁴³ I.M.LEWIS, *Les Religions de l'extase*, Paris, PUF (trad. de *Extatic Religions: Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1971), 1977. p46.
- ⁴⁴ S, RADI, « *Surnaturel et société* », Centre Jacques-Berque Maktabat al-Maghreb, 2013.p 66.
- ⁴⁵ E.WESTERMARK, *Survivances païennes dans la civilisation musulmane*, Paris, Payot (trad. de *Pagan Survivals in Mohammed an Civilisation*, Londres, MacMillan, 1933), 1935.p 76.
- ⁴⁶ V. CRAPANZANO, *Les Hamadcha : une étude d'ethnopsychiatrie marocaine*, trad. Olivier Ralet. Paris: Institut d'édition Sanofi-Synthélabo. 2000. p 241-242.
- ⁴⁷ Le *majnoun* est un terme générique qui pourrait couvrir toute cette variabilité terminologique. Il pourrait s'appliquer à des personnes attaquées, frappées ou habitées par les djinns (Aouattah 1993 ; Crapanzano 2000). Mais ce mot est très peu usité dans le domaine de la possession. Rarement utilisé pour désigner une personne possédée.
- ⁴⁸ A. AOUTTAH, *Op.cit*, p39.
- ⁴⁹ *Ibid.*
- ⁵⁰ Z. RHANI, *Op.cit*, p183.
- ⁵¹ V. CRAPANZANO, *Op.cit*, p 246.
- ⁵² L. De HEUSCH, *Pourquoi l'épouser ? Et autres essais*. Gallimard. Paris 1971, cité par Z. Rhani. *Op.cit*.p126.
- ⁵³ *Ibid.* p127.
- ⁵⁴ C'est terme attribué aux personnes présentant des symptômes épileptiques.
- ⁵⁵ A. MEKKI-BERRADA, « *La portée thérapeutique et herméneutique de la baraka* ». Anthropologie des recherches de soins et des quêtes de sens dans le Maroc urbain. Université de Montréal, 1997.p.71.
- ⁵⁶ A. AOUTTAH, *Op.cit*, p57.
- ⁵⁷ *Ibid.* p 124.
- ⁵⁸ K. NAAMOUNI, *Le Culte de Bouya Omar*, Casablanca, EDDIF, 1993, p 124.
- ⁵⁹ A. MEKKI-BERRADA, *Op. Cit.* p74.
- ⁶⁰ *Ibid.*
- ⁶¹ *Ibid.*
- ⁶² A. AOUTTAH, *Op. cit*, p 39.
- ⁶³ A. AOUTTAH, *Op.cit*, p58.
- ⁶⁴ Étymologiquement, le terme « *majdoub* » est un dérivé de la racine verbale *jadaba*, qui signifie « tirer à soi », « attirer » ; il désigne toute personne attirée, séduite par quelqu'un ou quelque chose (Blachère et al. 1970: 1379-1381).
- ⁶⁵ M.HAJBI, « Anthropologie et psychiatrie : Regards croisés sur le Maghreb », *Perspectives Psy*, 2006/2 Vol. 45, pp. 151-156.
- ⁶⁶ *Ibid.*



⁶⁷P. LORY, « Histoire de philosophies en Islam », Conférence de M. Pierre Lory. In: *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 105, 1996-1997. 1996. pp. 265-271.

⁶⁸ 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).

⁶⁹ H. RACHIK, « Imitation ou Admiration? Essai sur la sainteté anti-exemplaire du majdilb » in *L'autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentales*, Mohamed Kerrou (ed.), pp107-119. Paris: Éditions Recherches sur les Civilisations.