



La "folie" au Maroc et conduites thérapeutiques traditionnelles

Abdelouahed EL ABBASSI

Université IBN TOFAIL DE Kenitra – Maroc

Faculté des langues des lettres et des arts.

Centre des études doctorales, Laboratoire langage et société.

En collaboration avec professeure et directrice de thèse Mme Laila BELHAJ

Introduction

S'atteler à l'étude de la "folie" au Maroc nous offre une terminologie très diversifiée, des appellations, des images et des interprétations très distincts, de la représentation que la société marocaine attribue à chaque état de trouble mental auquel peut être exposé un être humaine, en passant par l'explications des causes et des origines qui peuvent être à l'origine de la maladie mentale pour chaque groupe social, arrivant à la mise en œuvre de techniques, de procédés, de moyens envisagés comme capables de libérer un sujet de sa maladie.

Ainsi l'appartenance à la société arabo-musulmane, la tradition islamique et la croyance à un monde surnaturel a beaucoup influencé et enrichi les explications liées à la nature de la maladie en l'occurrence les troubles mentaux, des origines attribuées au mauvais œil, la malédiction, l'attaque endjinnique ou la possession, etc. Ces origines ont instauré chez la société une certaine quête de moyens thérapeutiques avant même l'avènement de l'hôpital et l'institutionnalisation de la maladie mentale.

Le recours au religieux à travers les hommes de religieux ou fkih ou taleb, avec la récitation de versets coranique, aussi les visites et séjours maraboutiques, la consultation des voyantes, la notion de baraka et la porté thérapeutique des Chorfa, etc. tous ces moyens à visée thérapeutique trouve une justification aux yeux de la société, créant ainsi un domaine très vaste aussi riche d'expressions que de techniques et que la société a développé et continue à entretenir devant les troubles mentaux comme procédés thérapeutiques.

Dans cet article nous envisageons mettre en évidence les procédés traditionnels thérapeutiques qui trouvent bien place au sein de la société de nos jours, car les troubles mentaux sont inextricablement liés à la culture, à l'environnement et au contexte social du sujet malade, de même une conception des recours thérapeutiques offerts à la société sont déterminés en fonction de nombreuses paramètres, notamment le niveau socioculturel et d'éducation, le niveau économique, l'appartenance à une sphère géographique rurale ou urbaine, les croyance religieuses, etc.



I- Le pèlerinage maraboutique

Le pèlerinage (ziyara), effectué tant pour des raisons thérapeutiques que cathartiques, a lieu en trois stations principales: la tombe (qobba ou qber), le tribunal (mahkama) et la grotte (khalwa).

Le parcours que nous allons soulever (tombe-tribunal-grotte) ne suit pas un ordre obligatoire. Certains visiteurs passent par la mahkama avant de rentrer dans la qobba du saint, d'autres vont à la khalwa avant même de passer par la mahkama, alors que certains pèlerins se contentent de visiter la tombe. L'ordre que nous allons décrire représente le schéma le plus souvent observé. En effet, selon leur dire, les pèlerins souhaitent visiter en premier le saint (symbolisé par sa tombe) avant d'aller voir les héritiers de sa baraka, les chorfa, dans le tribunal.

La tombe met le possédé en contact avec le saint. Parfois, le patient se met au-dessous de la couverture verte du mausolée pour rester le plus proche possible de wali comme à bouya Omar. Il y a des fois aussi où le malade soulève même le catafalque pour toucher sa tombe. Le tribunal met le patient en relation avec la descendance du saint, les chorfa. Ceux-ci sont l'incarnation vivante et symbole de continuité de la baraka de leur ancêtre. D'ailleurs, leur procédé thérapeutique récupère plusieurs gestes du fondateur. Les chorfa-guérisseurs, comme leur ancêtre, soufflent sur le possédé pour brûler le possédant. Pour extirper celui-ci du corps de celui-là, le cherif souffle dans les orifices du visage du patient (oreilles, bouche, oeil).

Comme le décrit Z.Rhani dans son étude consacrée au culte de ben Yeffou, nous dévoile comment ses descendants écrivent un talisman et le déchirent en deux. Le patient, qui se présente devant les chorfa de wali, est dit khachba, une écorche charnelle qui symbolise sa mort momentanée. Il est considéré comme ghayeb, absent, de par la présence du djinn dans son corps. Le toucher par le bâtonnet kalkha est sensé rétablir l'ordre: chasser l'esprit pour revivifier le possédé-mort. Il s'agit d'une résurrection, exactement comme l'éponyme avait ressuscité la vache sacrifiée par son bâton. Le henna, qui, dans le mythe, symbolise le sang de la vache ou celui du djinn, contribue à cette réviviscence.

La khalwa ou la réclusion, représente le troisième espace où le malade entre en contact direct avec les esprits. C'est dans cette grotte même que le saint fondateur enseignait aux djinns pieux et bienfaisants la religion et emprisonnait ceux d'entre eux qui étaient malfaisants. C'est dans la khalwa que l'on emprisonne aujourd'hui encore le djinn possédant pour le domestiquer. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, c'est également dans la grotte que l'on se met en contact avec d'autres esprits «libérateurs»¹.

¹Z. 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. p168.



A- Le séjour maraboutique :

Au terme d'un séjour, le saint apparaît au malade dans un rêve et lui annonce sa guérison. Cette apparition, par le biais du rêve, correspond à un procédé connu sous le nom d'incubation sacrée, qui consiste à passer un séjour de quelques nuits près de la tombe d'un saint dans l'espoir d'obtenir de celui-ci, à travers sa baraka opérationnelle, des éclaircissements sur l'origine de l'atteinte mentale et surtout sa guérison. L'incubation est une expérience intense. Elle mobilise des sentiments profonds. Ce n'est pas pour rien que cette sollicitation intime du sacré est considérée comme dangereuse et nécessitant l'observance rigide d'un rituel protecteur : prières, abstinence ...

Le sacré thérapeutique de nature hagiologique est ainsi fait, c'est-à-dire d'une façon itinérante et diffuse, que le séjour du patient est constitué depuis son arrivée, d'attente, d'espoir et de tentatives de capter les émanations sacrales. Au milieu d'une foule pèlerine venant souvent de très loin pour implorer la bénédiction du marabout. On pourrait dire, que l'essentiel des actes thérapeutiques, dans ce réseau culturel et religieux, "est vécu comme un psychodrame fervent, de nature quasi liturgique, dont l'ordre séquentiel est fixé par un déroulement cérémonial"².

Le malade mental qui guérit (souvent partiellement) par la grâce d'un saint après avoir séjourné dans son périmètre sacré se verra indiquer le renouvellement périodique des procédés thérapeutiques déjà décrits. Moralement, il se voit obligé de commémorer l'anniversaire de cette guérison par l'organisation de visites au saint auquel il est devenu redevable et attaché par un lien filial, et de participer aux activités (notamment les séances de transe) qui s'y déroulent. Ensuite il s'insère dans une communauté dévotionnelle³ qui partage avec lui le sentiment d'être marquée par une expérience liée au sacré, et nourrit les mêmes attitudes et sensations envers le saint dont les visites régulières permettent à l'individu de se recharger du double sacré hagiologique et invisible.

Un trouble mental constitue, sous ce regard, un épisode initiatique important dans le maraboutisme. En adhérant à un milieu qui devient celui d'une référence, le malade opère un arrachement à un mode de vie antérieur, s'engage d'une façon qui prend tout son être, comme peuvent le faire les diverses épreuves initiatiques.

En guise de conclusion, et d'après le contexte marocain traditionnel, une certaine proximité est intense entre la folie et les formes reconnues du sacré. La description des représentations culturelles de la maladie mentale et les rituels sacrés de guérison ont montré que ces deux procédés étaient intimement liés à l'expérience et à la tradition religieuse. Faire appel au sacré coranique par le biais du Fquih ou au sacré maraboutique, c'est recourir à des intercesseurs auprès du

²J. BENNANI, *la Psychanalyse au Pays des saints*. Le fenec. Janvier 1996. p36.

³ Z. RHANI, *Op.Cit*; p 169.



Dieu pour déloger un sacré perturbateur. Cette interférence nous permet de soulever les rapports entre le malade et le groupe social, de la maladie et du sacré.

B- Le rituel d'exorcisme ou le « procès » des djinns ou jnouns

Avant d'entamer la description de ce rituel, nous relevons la définition de Kh. Naamouni, lorsque celle-ci écrit :

« Rappelons que le Sri' est, avant tout, une technique exorciste répandue au Maroc, mais qui relève de la spécialité des foqha (guérisseurs) (...) Cependant, si le Sri' a dans la tradition populaire, une connotation d'exorcisme, il signifie, dans le rituel de Bouya Omar, « transe judiciaire », sans pour autant que sa dimension exorciste soit occultée.⁴

Au moment de l'exorcisme, les souffrances s'affichent avec l'ampleur de la démesure. Elles prennent une forme paroxystique inégalée à l'extérieur des lieux de culte. L'exclamation de sentiments exaltés d'amour et de haine du saint et les expressions contradictoires de vénération et de violence envers la tombe et le maqam donnent à voir un intense déchirement.

L'exorcisme, tel qu'il est vécu par les possédés, correspond à un affrontement. Ce processus sous-entend, en effet, l'opposition des malades, des saints, des jnoun islamisés et des jnoun païens, chrétiens, juifs, athées, etc., au cours d'une lutte. À la vue de l'hétérogénéité des figures des jnoun ainsi que de leur relation d'équivalence avec les possédés, le déroulement du combat a lieu à l'intérieur des malades, dans les arènes du sanctuaire et de la grotte⁵.

Notons qu'au Maroc, la pratique de l'exorcisme est souvent réservée aux foqha, (dignitaires religieux, imams ou maîtres d'écoles coraniques), à certains chorfa (héritiers du pouvoir de saints) ou sahhara (sorciers)⁶. Elle consiste à réciter des versets coraniques particuliers devant celui qui en fait la demande, dans le but d'expulser les jnoun qui le possèdent.

Ce cas de figure révèle une logique d'extraction du mal par une tierce personne investie de l'autorité requise, un combat entre un exorciste et un exorcisé. Mais, dans le cas qui nous intéresse, c'est l'objet (tombe ou maqam) qui joue un rôle d'intermédiaire entre des humains et des non-humains ou surnaturels en se substituant à l'autorité des saints. La communication conflictuelle entre les possédés et les jnoun s'amorce au contact des monuments et en se déplaçant tout autour de façon circulaire. S'il arrive souvent que des descendants des saints (chorfa) soient présents à ce moment-là, ils ont avant tout un rôle de gestion et de gardiennage des lieux et ils n'interviennent pas directement dans le déroulement

⁴ KH. NAAMOUNI, *Le Culte de Bouya Omar*, Casablanca, EDDIF, 1993. p132.

⁵ C. AUFAUVRE, « Des procès en chair et en songe. Sainteté et exorcisme à Bouya Omar et Sidi Chamharouch » in *Altérités*, vol. 6, no 2, 2009 : p 93-114.

⁶ S. RADI. « Surnaturel et société », *Centre Jacques-Berque Maktabat al-Maghreb*, 2013.p 106.



du processus d'exorcisme. Les malades incarnent donc tour à tour les figures d'exorciseurs et d'exorcisés.

Cependant au-delà d'un simple combat, les rapports de force qui prennent forme dans les lieux de culte décrits sont perçus comme de véritables affrontements en justice. Puisque les saints sont assimilés à des qâdhi (des juges), la tombe et le maqam représentent une autorité de nature judiciaire et le sanctuaire et la grotte les enceintes de leur mahkama (tribunal). Si le champ sémantique de la justice se déploie dans les discours, il transparait également à travers l'ensemble du processus rituel.

L'exorcisme (sri') prend l'allure d'un procès (hokm) pendant lequel s'affrontent des parties adverses. Dans leur chair, les possédés vivent le déroulement d'un jugement (chra') au cours duquel des coupables présumés, des victimes et des défenseurs se répondent. Les expressions exacerbées des souffrances font implicitement partie d'une rhétorique de l'exposé des preuves : en mettant en exergue le drame de la maladie, les possédés énumèrent leurs griefs devant la cour du tribunal. Les hurlements déchirants représentent implicitement des « dépôts de plainte » en justice contre des jnoun accusés d'avoir commis des actes hautement répréhensibles.

Durant le « procès », les possédés sont défendus par des jnoun musulmans, avocats membres de la structure judiciaire qui peuvent se manifester en eux de temps à autre pour leur porter assistance⁷. La victime incarnant son défenseur ne manque pas de rappeler, au travers d'expressions pelées sans distinction.

Il s'agit, d'une part, d'un «maraboutisme thérapeutique»⁸ et d'une «possession juridique»⁹, de l'autre. La thérapie maraboutique distingue les saints, en tant que maîtres de la possession, des autres spécialistes, particulièrement les confréries à visée thérapeutique - les Gnawa, les Hamadcha, les Jilala et les 'Issawa. Les confréries populaires représentent un cheminement thérapeutique très différent, et par sa symbolique et par sa ritualité du traitement maraboutique. Les thérapies confrériques s'inscrivent plus dans ce qu'Aouattah désigne comme «psychothérapies dansées» qui comportent certaines formes de théâtralité et de musicothérapie. Le traitement maraboutique est, quant à lui, très simple dans sa gestualité. Ses aspects théâtraux, chorégraphiques, chromatiques et musicaux sont occasionnels et très rudimentaires¹⁰.

⁷ Kh. NAAMOUNI apporte une description minutieuse du rituel qu'elle nomme « transe judiciaire » à partir d'observations menées à Bouya Omar dans les années 1980 (Naamouni 1994:131-151).

⁸ A. AOUTTAH, *Interprétations et Traitements Traditionnels de la Maladie Mentale au Maroc*, OKAD, Rabat 2008.p123.

⁹ KH. NAAMOUNI, Op.Cit. p 122.

¹⁰ Bien que le rituel de la possession à Bouya 'Omar possède un caractère musicochorégraphique (la hadra), il ne peut être associé aux musicothérapies confrériques. Premièrement, parce que la séance de possession, comme d'ailleurs l'utilisation de la flûte, est d'introduction récente et est organisée uniquement pour répondre à une demande grandissante de certains possédés de passage dans le sanctuaire et qui réclament des danses de possession. Deuxièmement, très peu sont les patients, traités à Bouya 'Omar, qui participent à cette séance et même ceux qui



Ajoutons que pour les Aïssâwa, ce rite est directement issu des rituels Gnâwî et Jîlalî et il fut intégré au rituel Aïssâwî à une époque indéterminée, peut-être, selon certains, à la fin du 19^e siècle. Aussi, les Aïssâwa soulignent le fait que les véritables experts de la démonologie maghrébine sont les Gnâwa. Les muqaddems se contentent, disent-ils, d'appeler les mluk les plus connus et ne peuvent prétendre à l'exhaustivité de ceux évoqués au sein d'un rituel des Gnâwa¹¹.

C- Le sri' ou la portée combative de l'exorcisme

Par le biais de la description que nous avons fait du rituel d'exorcisme, nous pouvons constater qu'il est chargé d'une violence inouïe. Par la personne interposée du malade, la rencontre entre le cherif-guérisseur et le djinn-agresseur est souvent faite d'hostilité. Les métaphores de belligérance, d'ignition, de flagellation, de jugement et d'incarcération donnent une idée de la portée agressive de la séance d'exorcisme.

Le sri', écrit Aouttah :

« C'est l'opération par laquelle le spécialiste expulse le djinn qui hante l'individu, et qui signifie livrer aux jnouns une lutte serrée, aussi bien orale (en négociant durement avec eux) que corporelle (en entreprenant avec eux un véritable corps à corps) afin de les "battre", les "vaincre"¹²».

L'hostilité du sri' ne dépasse pas souvent le champ symbolique. Mais il est des fois où le cherif livre un combat assez violent, verbalement et physiquement, à l'esprit possesseur. Il le gifle de ses deux mains et lui tord violemment la main et le bras. Et pour l'obliger à s'identifier et quitter le corps de sa victime, le cherif recourt souvent à une technique très réputée chez les exorciseurs marocains, qui consiste à introduire l'ongle du pouce au-dessous de celui du patient en pressant de plus en plus fortement.

Le sri', dans d'autres contextes thérapeutiques est pratiqué souvent par le fqih ou même par certains exorciseurs qui se réclament d'une référence islamiste, prend les allures d'une véritable torture: choc électrique, couteaux brandis, des fois chauffés et pressés contre la peau du patient, flagellation à outrance, coups de poings, de pieds, des gifles. Toute sorte de coups est permise jusqu'à ce que l'esprit reconnaisse sa défaite et quitte définitivement le corps de sa victime.¹³

le font; ne l'exécutent que dans un but de divertissement (Naamouni 1993). Troisièmement, le sri', qui est la crise de possession comme telle, n'est accompagné d'aucune performance musicale ou chorégraphique. Et quatrièmement, les noms de certains djinns invoqués lors de cette séance de possession (Chamharouch, Lalla Malika, Sidi Mimoun, Lalla Mira, Lalla Aïcha et Bacha Hamou) font sentir l'influence des confréries populaires.

¹¹ M.NABTI, *Les Aïssawa, Soufisme, Musique et Rituels de Transe au Maroc*, Paris, L'Harmattan, 2010.p183.

¹² A. AOUTTAH, Op. Cit. p 164.

¹³ Mais dans ce face-à-face, l'esprit n'est pas toujours un adversaire soumis et passif. Il peut riposter par des coups violents. Aouattah (1993 : 168) écrit à ce propos: « Le heurt des deux forces, se présente comme un combat d'homme à homme, où tous les coups sont permis. Le Fquih et le patient savent d'ailleurs dès le départ 'que ce



D- L'exorcisme et Le pouvoir du ntiq ou le sceau identitaire

Durant les moments d'exorcisme, le ntiq (dévoilement, formulation) correspond à un signal impératif concluant à l'identification du djinn possesseur et révélant les motifs de la possession.

A titre indicatif, le signal spécifique au culte d'exorcisme lié au saint de Bouya Omar, confirme que la possession relève bien du culte en question et que le patient, de ce fait, a toutes les bonnes raisons de se rendre à Bouya Omar et a de grandes chances de retrouver la «santé». Dès que le possédé pénètre sur le territoire sacré, le ntiq s'affirme comme la première phase du procès. Le djinn se manifeste par la bouche du malade, interpelle alors le tribunal, tentant de se disculper en invoquant toutes les bonnes raisons pour justifier la possession. Il donne également, s'il s'agit du jadwal (ensorcellement), des informations précises relatives à l'endroit où celui-ci a été enterré.

Des signes accompagnent (ou précèdent) la crise du ntiq : le possédé salive, se convulse, vomit, grince des dents, rote, hurle avec une voix qui n'est plus la sienne, se roule dans la poussière. Le Moul Al-Idn intervient alors et cherche à préciser l'identité du génie. Appuyé par les rêves du possédé qui sont systématiquement interprétés par le chrif, le ntiq pèse de tout son poids dans la transe identificatoire permettant ainsi la reconnaissance de l'esprit possesseur. Le ntiq coïncide avec la crise de possession ou la suit immédiatement.

II- Les danses d'extases (hadra)

Pour E. Dermenghem, la définition de ce qu'il appelle la « danse extatique » comme une danse plurielle :

« Celle-ci ne porte jamais le nom profane (chthih, rqec) qui se traduit en français par danse, mais des noms techniques qui peuvent varier selon les cas, les pays et les confréries : sama' (audition, djazba, attirer, ravissement ; confréries dites « populaires » ; terme courant au Maghreb pour les confréries noires aussi bien que pour celles du type « Aissaoua ») ; haira et tahayyour (stupefaction ; 'Aissaoua, Maroc) touba (repentir, retour à Dieu, Souf, Figuig...) zahda (ascèse, ferveur, sortie hors du monde), khamra (ivresse), 'imara (plénitude, confréries « civilisées » ou hadaria, Derqaoua...). Tous ces mots sont significatifs et soulignent les idées de détachement, d'extase, d'annihilation de l'individu, d'union avec une réalité suprême, le fana et le baqa des théoriciens çoufis»¹⁴.

combat ne peut être que violent. Mais ils croient l'un et l'autre dans l'issue triomphale de l'affrontement, qui nécessitera certes beaucoup d'effort et d'endurance ».

¹⁴ E.DERMENGHEM, Le Culte des saints dans l'islam maghrébin, Paris, Gallimard, 1982 (1954), coll. Tel, p 254.



C'est pendant la hadra qui est un terme commun au mysticisme musulman et qui signifie littéralement « présence » que les Aïssâwa réalisent des danses d'extases, en faisant participer le public. C'est un rituel que l'on peut retrouver dans la quasi-totalité des confréries religieuses à finalité mystique, d'origine soufie ou non soufie.

Présentes au Maghreb dans les sociétés algérienne, marocaine et tunisienne, les formes des hadra-s varient d'un contexte à l'autre, mais le fond demeure inchangé : c'est à la présence à Dieu que les fidèles tentent de parvenir. Chez les Aïssâwa marocains, la hadra prend la forme d'un triptyque de trois danses collectives qui, dit-on, permettent à l'homme de s'élever vers Dieu. La première danse de cet « ascenseur spirituel » est appelée le Rabbânî (« divin »), la seconde est le Mjerred (« dépouillé ») et la troisième est un retour au Rabbânî initial. Le départ et le retour sur terre se font grâce au Rabbânî ; car c'est le Mjerred, situé hors du monde des hommes et tout près de Dieu et des saints (walî-s), qui offre au fidèle l'anéantissement de son être dans l'unicité divine (fanâ' fî al-tawhîd).

La « Hadra » peut être comparable à une véritable mise en scène symbolique du cheminement du disciple sur la voie (tarîqa) initiatique qui le conduit à la rencontre de son Créateur. Les danses de la hadra auraient été introduites dans les villes de Fès et de Meknès et à partir du 17^e siècle au cours des différentes phases d'exodes rurales que connut le pays.

Certains chaykh-s maghrébins de la tarîqa Châdiliyya / Jazûliyya, tels que Ahmed ben Yûssef et 'Abderrahmân al-Majdûb (17^{ème} siècle) furent des « ravis à Dieu », des personnages extatiques dont la conscience aurait été enlevée par Dieu, les empêchant de ce fait de réaliser ou de respecter les devoirs religieux et allant de ce fait contre l'extase prônée par la doctrine originelle de Jazûlî. Al-Arabî al-Darqâwî (m. en 1823 J.C à Fès au Maroc), qui fut l'initiateur de la grande tarîqa Darqâwiyya, et Sîdî 'Alî ben Hamadûch, le fondateur de la confrérie des Hamadcha (fin 18^e siècle), s'habillaient tous deux, d'étoffes rapiécées et exaltaient leur ravissement par la danse¹⁵.

Au terme « transe » se joint la possession, étant donné qu'aucune transe spécifique ne peut avoir lieu si, d'une certaine manière, les esprits sont « dépossédés » de leur « montures humaines ». Dès qu'il y a contact entre la nature et la surnature, il faut bien admettre un avantage ontologique à l'entité invisible visitante ou visitée et son influence sur la conscience de la personne avec laquelle s'opère le contact, puisque finalement ce dernier ne peut se faire que de conscience à conscience.

Parler de possession, c'est faire allusion à un rapport de sujétion entre un possédé visible et un possédant invisible, quand bien même ce rapport puisse

¹⁵ M. NABTI, Op, Cit. p 185.



évoluer d'un niveau de l'ordre du parasitisme (djinnopathie) en passant par une commensalité collaborante jusqu'à une situation de ravissement et d'union.

Dans *Possession et chamanisme*¹⁶, Hell propose de dépasser le dualisme affirmé par tant d'auteurs marquant le chamanisme et la possession, et va même plus loin en intégrant dans la possession les plus hautes formes de la mystique soufie.¹⁷ Parlant du hal¹⁸ au sujet des Gnawa, le même auteur confirme que cet état « représente donc la possession maîtrisée, forme aboutie que doit prendre la jidba (trance) au terme de l'expérience initiatique du possédé ».

Bertrand Hell¹⁹ identifie cet état à une forme de ravissement, ainsi plusieurs termes qui nous indiquent la polysémie de ce concept de « possession » susceptible de manifester des trances de natures bien différentes : maîtrise, initiation, ravissement. Chez les Aïssaouas, la possession s'exprime de manière également polyvalente : lors du rituel du hizb (oraison), la possession prend des allures bien différentes selon qu'il s'agit d'un cherif en situation de jadba, d'un meskoun habité par un génie ou encore d'un madrub djinnopathe frappé par un esprit qui tourne autour du tombeau du saint « Shaykh Kamil », en râlant et en bavant.

Etre possédé consiste finalement au fait d'établir un contact entre nature et surnature. Ce dernier s'exprime par la transe, que celle-ci soit effervescente, modérée ou confine à l'immobilité...importe peu. Dans tous les cas, la conscience du possédé s'est transformée et c'est cette transformation qui postule le contact et confirme que celui-ci a bien lieu.

Pour définir les grands modes de trances de possession, nous avons conservé les termes « actif » et « passif » employés par la « typologie la plus classique » pour distinguer le chamanisme de la possession. Le premier serait plutôt concerné par une « vision active » de la relation entre nature et surnature, tandis que la seconde subirait de manière passive cette même relation.

Nous avons intercalé entre ces deux qualités antagonistes le terme « mixte » pour, dans un premier temps, assouplir par une médiation un dualisme très rigide et, dans un deuxième temps, démontrer qu'au-delà d'un structuralisme très formel lié aux définitions, l'expérience de la transe de possession s'éprouve selon des degrés différents tout au long d'un continuum allant des vertiges chaotiques du djinnopathe²⁰ (malade du djinn) jusqu'au ravissement du soufi. La tradition

¹⁶ B. HELL, *Possession et chamanisme*, Flammarion, Paris, 1999, p55.

¹⁷ « La relation avec les djinns est susceptible d'évoluer. D'agent de désordre, le génie peut devenir un allié...Les comportements apparemment débridés des novices sont balancés par la parfaite maîtrise affichée par les initiés lorsqu'ils effectuent une danse comportant la manipulation d'instruments dangereux » (Hell, 1999, 51).

¹⁸ Hal, c'est l'état de transe.

¹⁹ B. HELL. Op.cit.

²⁰ Etre malade suite à une attaque d'un djinn.



rapporte explicitement que : « c'est le même dieu qui cause la maladie et le même dieu qui guérit »²¹.

A- La Hadra ou Transe : un acte de théâtralisation ou une scène musico thérapeutique.

Le moment de la transe est un phénomène paranormal. Il s'agit « d'un état « autre », hypnotique, un élargissement de l'être au-delà des frontières du moi, qui « lâche prise » et s'ouvre à des contenus psychiques, à des comportements ordinairement non manifestés²²». Avant de développer l'état de transe, les malades s'expriment par les gestes, tout un langage du corps qui révèle leur secret. A travers son corps et ses gestes le malade exprime le malaise, le désordre, la souffrance, la possession par un ou plusieurs ġinns.

- Cependant une question légitime se pose, s'agit-il- d'une théâtralisation ou d'une pure scène thérapeutique ?

La līla se présente comme une pièce théâtrale depuis la mise en scène jusqu'à la transe en passant bien sûr par le décor et les acteurs. Ces derniers, ce sont les malades, ils présentent un discours beaucoup plus symbolique et énigmatique qui demande un certain décryptage afin de dénouer les problèmes liés à chacun d'entre eux. Le rite de la ḥadra induit un léger état auto-hypnotique, selon Silvia Mancini, aussi bien chez les opérateurs que chez les participants à l'action rituelle²³. « Cette légère auto-aliénation de la conscience unitaire est analogue à celle que l'hypnotiseur suscite chez son patient et à celle dans laquelle plongent les médiums, les devins ou certains guérisseurs durant les trances légères qui accompagnent leur activité²⁴».

Ce qui est étonnamment remarquable et frappant c'est que chaque sujet réagit à sa façon, et de manière différente à la musique en fonction de sa culture, de son cadre de vie, des représentations qui sont liées à un type donné de musique, de son passé proche et lointain, voire même de son présent et de son éducation. « Ses réactions à une musique donnée évolueront aux différentes époques de sa vie. Il est possible qu'un même type de musique appelle des comportements similaires dans d'autres cultures, sans que cela signifie que ces comportements résultent d'une capacité immanente de cette musique à les déclencher : par des chemins

²¹ P. ALBRECHT, « TRANSES ET PRODIGES Le symbolisme et l'opérativité des trois feux hermétiques » ; Thèse de doctorat présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Fribourg (Suisse) 2007. p 233.

²² CLOTES Jean et LEWIS-WILLIAMS David, Les chamanes de la préhistoire, Paris, Le Seuil, p. 7, 1996.

²³ SILVIA Mancini, « Le dispositif mythico-rituel comme opérateur efficace. Techniques magico-religieuses d'arrêt, figuration et résolution des états critiques », in Gisel P, Le corps lieu de ce qui nous arrive...Op, Cit, p. 49.

²⁴ Ibid, p.49. Ernesto de Martino, « Di alcune condizioni delle sedute metapsichiche considerate alla luce del magismo sciamanistico », Rivista d'antropologia XXXIV, 1942-43, p. 479-490; « Percezione extrasensoriale e magismo etnologico », in Studie Materiali di Storia delle Religioni XVIII, 1942, p. 10-30, et XIX-XX, 1943-46, p. 31-84.



divers, deux sujets très opposés peuvent arriver aux mêmes résultats sans que ceux-ci aient la même signification²⁵».

La musique est un moyen qui a montré son efficacité à soulager la souffrance des malades. Le psychanalyste Freud considère que la musique a un pouvoir affectif vu qu'elle touche l'être au plus profond. Mais à cause des transformations qu'en train de subir la société marocaine, on peut observer malheureusement que depuis la fin du XXe siècle nous assistons quand même à un déclin des rituels de trances thérapeutiques, comme la dégradation ou la disparition de certains rites et coutumes. Les lïla sont moins nombreuses en comparaison avec le début du XXe siècle, à ce propos la psychiatre marocaine R. EL KHAYAT, dans son ouvrage «Le Maroc des traditions et des coutumes», constate que nos traditions et coutumes sont en train de disparaître sans qu'elles soient répertoriées, ce qui mènera à une grande perte culturelle²⁶.

La transe se caractérise comme le dénominateur commun entre tous les groupes confrériques. C'est le moment crucial de la lïla. Les malades se mettent dans un état de crise de possession (ṣrīf), pris par des émotions très fortes manifestées de manière corporellement intense. Les crises varient selon le degré de la souffrance : on pleure, on tombe subitement, on se roule à terre, on se frappe la tête contre le sol etc. La plupart des femmes perdent connaissance, font des chutes, s'effondrent au sol en prononcent des mots inexplicables et difficiles à saisir. Ce sont des comportements hystériques qui ne sont qu'un état d'extase qui atteint son paroxysme. Après quelques minutes tous les malades se remettent debout bien soulagés. En définitive La lïla, c'est finalement cette ambiance affective, ce cadre qui permet l'extériorisation de tous les problèmes psychiques.

B-La transe s'apparente au mal épileptique :

Une observation directe de l'état de transe, et à travers ce moment de perte de conscience rappelle l'état de mal épileptique ou une crise d'épilepsie, où le possédé tombe souvent à cause des crises. Cet état présente trois phases ; la phase tonique où le malade pousse un cri et tombe à terre en perdant connaissance²⁷. La phase clonique qui présente des agitations de secousses au niveau du corps du malade²⁸. Enfin vient en dernier la phase stertor qui se manifeste par un sommeil profond où le malade est insensible, inconscient durant quelques minutes allant souvent et en moyenne jusqu'à une demi-heure, puis il se réveille sans se souvenir de rien, accompagné d'un peu d'hébétude et une grande fatigue²⁹.

²⁵ MAJ Émilie, « Musique et gestuelle dans les rituels de "possession" ou de chamanisme », L'Homme, 197/2011, p. 6.

²⁶ Rh, El Khayat, in, rubrique culture, Maroc- Hebdo. Interview par M. KABBAJ, 16-06-2022- N°1444, P, 41.

²⁷ SANAGUSTIN F, Avicenne (XIe siècle) théoricien de la médecine ...Op. Cit, p. 172.769 Ibid, p. 172.

²⁸ Ibid, p. 172.

²⁹ Idem, p. 172.



A ce propos, serait très intéressant d'interroger la relation entre la transe et les troubles mentaux et psychiques.

-A quel point peut-on considérer la transe comme une thérapie pour les troubles mentaux?

- **La transe, une occasion pour l'apaisement du malade :**

La transe, c'est ce moment opportun et aussi la condition qui semble obligatoire et ultime à l'apaisement du malade lors de la séance d'exorcisme. Ce rite et comme la coutume confrérique le veut doit être renouvelé chaque année afin de chasser les ġinns, car le but de l'exorcisme n'est pas simplement d'éloigner définitivement le ġinn, mais c'est aussi de le satisfaire par l'offrande et la līla, et c'est aussi et à la fois de l'éloigner au moins pendant une toute une année.

Observer l'état de transe et son cadre général nous rappelle les danses des soufis darāwīš, des šurfa et des possédés par les ġinns qui s'adonnent à la transe à travers la danse. « L'interpénétration entre soufisme et chamanisme [...] a suscité l'expression de "chamanisme soufisé " ³⁰». Le symbolisme de ce genre de cérémonie demeure inaccessible à l'observateur extérieur. La « sensation ardente d'être au bord de quelque chose dont je ne toucherai jamais le fond, faute, entre autres raisons, de pouvoir...m'abandonner à cause de mobiles divers, très malaisés à définir, mais parmi lesquels figurent en premier lieu des questions de peau, de civilisation, de langue³¹». La représentation et la conception de la maladie mentale et de la possession de manière spécifique, aussi bien de la musique qui accompagne le rituel de transe est propre à chaque individu selon sa culture, son cadre de vie, et surtout ce qu'il a reçu comme codes durant toute sa vie.

Les rituels de transe thérapeutique constituent un trait d'union entre le normal et paranormal, ils recherchent la paix entre les forces du monde visible et monde invisible. L'efficacité de la transe a été prouvée scientifiquement, c'est pour cela qu'elle est souvent utilisée dans des séances d'hypnose clinique.

« La transe n'a plus besoin d'être spectaculaire et peut se produire en l'absence de public, dans un semi silence et dans l'immobilité. Au cœur de cette expérience, tout comme dans la transe traditionnelle se trouve un phénomène de dissociation qui permet de faire décrocher le côté rationnel pour modifier certaines sensations, émotions ou comportements. L'expérience est spirituelle³²».

³⁰ PLANET Lonely, Mongolie, éd. Place Des Éditeurs, 2014, p.144.

³¹ ZLITNI-FITOURI S, Le sacré et le profane dans la littérature de langue française, Op. Cit, p.114. ELIADE Mircea, Le sacré et le profane, éd. Gallimard, Paris, p.19.

³² NCIRI M, Des rituels de la transe à l'hypnose médicale au Maroc en 2015. Maroc, p. 1.



La lila reste « une situation anthropologique limite, susceptible de laisser entrevoir d'abord les éléments dynamiques de la possession, et par la suite, les ouvertures de la prestation sur un labeur franchement ethno-psychiatrique³³».

L'entretien mené avec certaines personnes qui organisent la lila à **sidi Rahhal**, nous a conduit à constater qu'elles sont vraiment contentes et satisfaites du résultat de la lila et que son objectif est thérapeutique par excellence, elle se passe dans un cadre de respect mutuel loin de toute attitude irresponsable ou d'indécence.

Fatouma, une voyante venue de la ville de Béni Mellal, nous a divulgué quelques points intéressants concernant ce sujet :

« En ce qui concerne les malades possédés, ayant de "laryāh", ils sont fortement obligés d'organiser la "lila" soit chez eux soit chez une voyante. Il faut savoir que pendant cette soirée, on invite la famille et les voisins. Si le malade est un homme, on invite que les hommes, s'il est une femme, on invite que les femmes. Donc il n'y a pas de mélange entre les hommes et les femmes. C'est une nuit où toute la présence profite de la danse pour arriver à l'épanouissement. Peut être quelques voyantes, dans les grandes villes, abusent en demandant d'égorger une vache ou lieu d'un mouton et de payer plus cher. Mais dans les petits villages et patelins comme ici, les voyantes prennent en considération la situation financière du patient. Depuis que j'ai commencé ma carrière de voyante, je n'ai jamais constaté un manque de pudeur ou de corruption ».

La nuit de transe "lila" est d'une importance capitale pour les malades ayant de troubles psychiques surtout ceux considérés comme possédés. Mais, depuis la fin du XXe siècle, nous assistons à un déclin des rituels de transes traditionnelles. Ceci est dû au processus de modernisation. Malgré que les lila sont moins nombreuses actuellement. « En adhérant à la médecine occidentale, nous avons adopté ses pratiques de rationalisation et de démagification du monde qui nous éloignent de nos traditions séculaires³⁴». Selon la psychanalyste danse-thérapeute France Schott- Billmann il y a « un retour de la transe à travers les musiques et les danses à pulsation forte, régulière, hypnotique, provenant d'instruments de

³³ SAMAOLI O, Pratiques traditionnelles de prise en charge des troubles mentaux au Maroc, thèse de 3e cycle en psychologie, éd. Paris, 1985, p.86.

³⁴ NCIRI M, Des rituels de la transe à l'hypnose médicale au Maroc en 2015. Maroc, p. 9.



percussion ou de musique électroniques³⁵». A travers cela nous pouvons constater que la musique a de fabuleux bienfaits, de véritables vertus pour la santé surtout pour l'équilibre psychique. «Il s'agit de faire passer les malades de la possession malheureuse [...] à la possession heureuse qu'est la danse du dieu. Notons que passer d'un désordre à un ordre grâce à l'enthousiasme est aussi le propos de la danse-thérapie, qui fait passer d'un mouvement souffrant, plombé par le surmoi, à un mouvement allégé, libéré³⁶».

En guise de conclusion nous pouvons déduire qu'en définitive la musique comme composante artistique, et élément essentiel dans la transe thérapeutique est une réalité qui laisse extérioriser et faire entendre en nous quelque chose que nous ne pouvions pas entendre par nous-mêmes. Dans le cas des sujets malades ou atteints de troubles psychiques la musique doit être accompagnée de chants invoquant les ġinns. L'invocation des entités surnaturelles a une grande influence sur l'émotionnel, sur la psyché de la personne malade, car elle a le pouvoir de sortir tout le malheur qui réside dans leurs âmes et pouvoir, enfin, arriver au moment de la transe, et à l'extase. C'est un élément régulateur des émotions, un moyen de grand équilibre pour toute personne qui le pratique.

IV- La folie dans l'espace maraboutique où la quête de guérison :

1- le qbar ou la tombe: dans la proximité du saint

Au Maroc et à n'importe quel saint, nous pouvons observer à l'enceinte du mausolée, que le visiteur commence par embrasser les quatre coins du mausolée qui englobe le tombeau du wali et tourne autour avant de s'asseoir juste à côté. Aussi certains pèlerins font une prière, comparable à celle qui se fait généralement dans une mosquée. Certains visiteurs s'allongent complètement, d'autres mettent la tête en dessous de la couverture verte qui cache le catafalque et prient le saint, de façon plus intime.

Si certaines visites se passent dans le calme, et que même les prières ne se font pas entendre de ceux qui sont présents, d'autres se font dans un bouillonnement total: des prières à vive voix, des cris, des pleurs et des lamentations. Certains patients se mettent même dans un état de crise de possession (sri'), dialoguant alternativement avec le saint et l'esprit qui les possède, suppliant d'autres saints et appuyant fortement leur tête contre le mausolée, comme pour être très proches de wali comme à Bouya Omar ou à Sidi Rahhal.

Ils bavent, rotent, s'allongent par terre dans un mouvement très lent, comme s'ils se débattaient contre l'esprit qui les possédaient, s'enroulent, tirent sur leurs

³⁵ SCHOTT-BILLMANN France, « La transe et le surmoi », *Insistance*, vol. 10, n°2, p. 33. En ligne sur le site : <https://www.cairn.info/revue-insistance-2015-2-page-33.htm#>

³⁶ SCHOTT-BILLMANN France, « La transe ...Op.Cit, p. 33



vêtements pour se les arracher, s'accrochent à la couverture du catafalque et prient, à l'infini, invoquent le saint de les libérer du mal qu'ils ont. Puis ils se calment et peuvent rester, allongés, dans la qobba pendant des heures, sans la quitter. De temps à autre des soupirs, des gémissements et des balbutiements surgissent de nouveau; certains patients se mettent debout et tournent autour de la tombe avant de regagner leur place.

Le rot est le signe incontestable de la présence du djinn dans le corps, c'est sa voix qui émane des tréfonds, des tripes du possédé. Le rot est le langage du djinn qui cherche à s'exprimer par la bouche de sa victime. À chaque fois qu'une visiteuse rote, car ce sont généralement les femmes qui le font, les chorfas la diagnostiquent systématiquement comme possédée et procèdent à son exorcisme, dans la qobba même.

2- La mahkama : le tribunal du saint

La mahkama qui est un espace où sont assis, à tour de rôle, les chorfas. C'est dans cet endroit que se déroule généralement le rituel d'exorcisme. Mais des pèlerins qui cherchent la bénédiction des wlad Sayyed la visitent également. Le terme mahkama laisse déjà entrevoir la dimension judiciaire de la possession maraboutique où le djinn et sa victime sont jugés devant un tribunal³⁷ • La terminologie judiciaire - particulièrement, mahkama (tribunal), hokm (jugement), qadi, juge - désigne le pouvoir des saints marocains sur le monde surnaturel. Le verbe yahkem, et son dérivé hokm, désignent aussi bien l'autorité et le pouvoir que le jugement.

Ainsi Desparmet³⁸ esquisse les grands traits de cette possession juridique liée au maraboutisme maghrébin:

« Les marabouts guérisseurs opèrent de façon identique. On se les présente comme des dompteurs de monstres ou des justiciers terrassant des malfaiteurs et des oppresseurs ». Et « au lieu de prendre la forme d'un duel, d'allure plus ou moins mystique, la lutte peut se résoudre en un procès ». Ce qui donne aux rituels de possession maghrébins cette dimension judiciaire, c'est la croyance répandue dans le pouvoir du tribunal du Roi Salomon sur le monde des

³⁷ L'espace où se tiennent quotidiennement les chorfas est aussi dit mahkama. C'est à Bouya 'Omar que cette notion prend une dimension plus élaborée et plus structurée. Il s'agit d'un véritable appareil judiciaire, structuré comme un tribunal moderne, avec des juges, des magistrats et des avocats ainsi qu'un conseil juridique permanent qui a pour rôle de traiter de différends qui surviennent entre humains et esprits. « Comme les tribunaux humains, ces tribunaux sont répartis selon chaque juridiction suivant un système hiérarchisé [...]. Les djinns sont répartis dans ces tribunaux, selon leurs exigences, leurs caractères et selon l'infraction commise, mais surtout selon le pouvoir de chaque saint sur telle ou telle catégorie de djinns, et la pathologie que ces derniers infligent à leur victime» (Naamouni 1993 : 101). Cet arsenal juridique est renforcé par des djinns serviteurs qui sont considérés comme des esprits pieux et bienfaisants; ils jouent le rôle d'avocats. C'est à eux qu'incombe de protéger et de défendre le possédé pendant le procès.

³⁸ J. DESPARMET, *Ethnographie traditionnelle de la Mettidja: le mal magique*, Carbonnel-Geuthner, Alger-Paris, 1932. P16.



djinns. Ce tribunal est dirigé par le qadi des génies et régi selon les Canons de Salomon (Qanoun Sidna Solaïman) ; « il s'agit d'un code qui régit les devoirs et les droits des fils d'Iblis dans leurs rapports avec les fils d'Adam, et par suite, la charte de sauvegarde octroyée à l'humanité par le législateur du monde des Esprits»³⁹.

Selon les chorfas, la mahkama où ils sont quotidiennement assis n'est que le reflet spatial d'un autre tribunal, occulte celui-ci (ghaybi), dirigé par le saint lui-même. C'est Bouya Omar qui en est le grand juge. Mais le tribunal n'a pas de structure bien définie, les chorfa, ainsi que certains patients, croient généralement que le saint, aidé par des djinns complices, tranche des différends entre possédants et possédés. Ainsi, les notions de tribunal (mahkama) et de jugement (hokm) peuvent prendre des sens très différents.

D'après nos observations faites à Bouya Omar, le hokm peut désigner un contre-don pour une prière que le saint a exaucée (la santé, la fertilité, le travail, par exemple) ; dans ce cas la notion de hokm n'a pas forcément un rapport direct avec la possession, le jugement peut consister en une offrande répétée ou seulement en une visite ou un séjour annuels au sanctuaire de Bouya Omar⁴⁰.

Malgré la multitude de sens que peuvent revêtir les notions de tribunal et de jugement, dans le domaine de la maladie, les thérapeutes et les patients s'accordent à dire, que les possessions par les esprits relèvent de la spécialité d'un tribunal présidé par le saint aidé par des adjuvants parmi les djinns. Les chorfas insistent sur la transmission de ce pouvoir juridique⁴¹. Ils sont, par cette baraka de saint, capables dans leur mahkama, de démêler des différends entre esprits et humains. Seuls les cas les plus difficiles sont renvoyés au tribunal du saint. Celui-ci se présente alors comme un tribunal suprême.

2-1- La mahkama ou le déroulement du rituel de guérison

C'est dans la mahkama que se déroule généralement le rituel de guérison. Ce n'est qu'occasionnellement qu'on le pratique dans la qobba, quand le patient est saisi sur place par une crise. Le rituel d'exorcisme est très simple. Aucune initiation ni du thérapeute ni du malade n'est mise en œuvre. Le pouvoir du saint éponyme sur les esprits est transféré à sa descendance. Et c'est grâce à cette baraka héritée du saint comme dans le cas de Bouya Omar, et seulement grâce à celle-ci, que le cherif est capable d'exorciser les djinns. Le rituel commence généralement par un don d'ouverture et se termine par un sacrifice exigé par l'esprit possesseur. Entre les deux, le cherif-guérisseur impose ses mains, souffle sa salive, récite des

³⁹ Le tribunal de Bouya 'Omar est justement conçu à l'image de celui du Roi Salomon. Selon les descendants du saint, les règles de la mahkama sont contenues dans ce fameux Qanoun Sidna Solaïman, que cite Desparmet, qui aurait été donné à leur ancêtre au moment où l'Assemblée des saints lui octroyait son pouvoir sur les djinns.

⁴⁰ Z .Rhani , Op. Cit, P 230.

⁴¹ KH. Naamouni, Op. Cit, p 115.



mots ardents, écrit des incantations, flagelle et interroge l'intrus, finit par le chasser.

3-La khalwa ou la réclusion :

La khalwa, littéralement la retraite, symbolise le lieu où se retirait le saint pour son ascèse. D'après les chorf⁴², s'en servait également pour enseigner la religion aux djinns croyants et pour y enfermer les esprits malveillants. Dans le même sens, la descente répétée du malade à la khalwa symbolise l'emprisonnement du djinn possesseur qui a été diagnostiqué comme indocile, wa'er. Car l'idée répandue est que l'incarcération ne concerne pas la victime possédée mais l'esprit' agresseur.

Pour Z.Rhani⁴³ qui affirme que d'après les chorfas et certains anciens patients qui ont rapporté de nombreux cas d'incarcération très résistants et violents :

« Le possédé est enfermé jusqu'à la reddition de son djinn, ce qui pourrait prendre des jours, voire des semaines. Effrayé, le patient (ou son djinn) remonte les quatre mètres de la profondeur de la khalwa pour frapper aussi fort que possible sur la porte en métal cadénassée. L'agitation du prisonnier, ses émois et ses débattements pour regagner sa liberté, ne sont que le symbole de la torture grandissante que subit le djinn qui l'habite »⁴⁴, d'après un ancien patient.

La khalwa ne sert pas seulement comme un espace d'enfermement, mais elle joue aussi un rôle cathartique. Si l'incarcération, réelle ou symbolique, vise à emprisonner l'esprit pour l'affaiblir et l'expulser par la suite du corps malade, la visite de la khalwa⁴⁵ dans le but d'y laisser un tissu, ou un chiffon, vise principalement à se débarrasser de la tab 'a. Les visiteurs descendent dans la khalwa, y allument quelques bougies, font des vœux et, avant de remonter, laissent un de leur vêtement ou sous-vêtement (foulard, chandail, soutien-gorge, caleçon, etc.) censé capter la tab 'a. Certains femmes descendent avec leurs enfants et défont un de leurs vêtements qu'elles laissent sur place. D'autres pèlerins demandent carrément à y être enfermés pour rester dans l'intimité totale, pour se déshabiller à leur aise. D'autres, plus réservés, apportent leurs sous-vêtements dans leur sac à mains qu'ils jettent une fois qu'ils sont en bas.

⁴² Z.RHANI, Ibid. p 163.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Selon l'expérience vécue par un ancien patient rapporté par Z.RHANI. Op.cit.

⁴⁵ La khalwa fait aussi partie du circuit thérapeutique à Bouya 'Omar. Elle n'a pas, par contre, un usage carcéral. C'est un espace sacré où le malade doit observer. Certains rites purificateurs dans l'attente de sa délivrance (Naamouni 1993).



3-1- La portée thérapeutique de la grotte ou la khalwa

A l'égard de la portée thérapeutique des toponymies creuses, nous citons P. Pascon lorsqu'il a écrit:

«Les grottes, encore, sont les lieux privilégiés de l'expulsion du Mal et leurs vertus thérapeutiques sont connues à grande distance. On y séjourne pour résoudre toutes sortes de difficultés mentales ou physiques. Comme les maladies sont censées être le fait des génies, quoi de plus naturel que d'aller chercher d'autres génies dans les lieux même de leur résidence pour expulser les premiers? Aussi les principales affections soignées sont-elle celles de l'esprit, ou qui passent pour telles: épilepsie, schizophrénie, folie en général, c'est-à-dire maladies dont on dit des sujets qu'ils sont possédés [...]. Mais pas seulement le cas de la possession, on y traite d'autres maux et malédictions, stérilité, avortements répétés, défaut d'enfant mâle. C'est également l'endroit pour célébrer des rites qu'on croit disparus, comme la nuit de l'erreur (laylat 1-ghalat) »⁴⁶.

Les topographies creuses sont réputées abriter les djinns et ce sont les lieux où l'on pourrait communiquer avec eux. Comme le dit encore de manière imagée:

«Les grottes et les sources sont les orifices de sorties et d'expression des profondeurs de la terre et des génies souterrains. Les cavernes sont la bouche, le ventre des forces telluriques, les sources sont des yeux en arabe comme en berbère ('ayn, tit) d'où coulent des pleurs. Et dans ces profondeurs, habitent les génies (jnûn), qui s'en évadent à certaines heures ou certaines nuits ».

C'est également dans ces espaces concaves et humides que l'on se défait et on se débarrasse de son malheur, de la poursuivante (la tab'a), que l'on se déshabille et qu'on se baigne dans l'intimité des djinns. Tout se passe comme si c'était le djinn même qui aide la personne en détresse à se débarrasser de sa tab'a⁴⁷.

⁴⁶ P.PASCON « Mythes et croyances au Maroc », Bulletin économique et social du Maroc, 1986, 155- 156, pp. 71-85.

⁴⁷ P.PASCON Le haouz de Marrakech, Tome1, centre universitaire de la recherche scientifique, Rabat, 1977. p 73.



3-2- Le Ftouh ou l'ouverture de la séance de guérison

Arrivé à la mahkama, le hfid⁴⁸ en fonction demande au patient ou à celui qui l'accompagne un don, le ftouh, littéralement l'ouverture⁴⁹. Il s'agit le plus souvent de sucre, de thé, d'eau de rose ou de bougies, et parfois même d'argent en espèce. Aucun traitement n'est offert sans ftouh. Comme son sens l'indique, c'est celui-ci qui permet d'ouvrir la séance thérapeutique, c'est la contre partie de la séance. C'est la clé de la réussite, en quelque sorte, qui permet d'ouvrir ce qui a été fermé ou noué.

Selon Westermarck⁵⁰, le ftouh permet, en plus de la réussite de la thérapie, de prévenir la contagion; en effet, sans ce don d'ouverture, le thérapeute risque d'attraper la maladie de son patient. Il arrive que celui-ci, s'il n'a pas d'argent à donner, offre quelques grains de sel que le thérapeute s'empresse de mettre dans sa bouche pour ne pas être affecté. Les chorfas de Ben Yeffou comme le cite Z. Rhani dans son étude, avouent rarement qu'ils ont une certaine crainte de contracter les maladies de leurs patients. Bien que certains reconnaissent que leur possession par les esprits pourrait être plus dangereuse, voire incurable, la croyance générale estime que, grâce à la baraka du saint qui lui a été transmise, le cherif ne peut être possédé. Tous les chorfas insistent, par contre, sur la force symbolique de ce don d'ouverture "ftouh" pour la poursuite de la cérémonie⁵¹.

3-3- Le bokh : le pouvoir curatif de la salive

À l'intérieur du mausolée Lorsque la cérémonie commence, le cherif prend le patient par les tempes d'une main et de l'autre tape légèrement sur son corps: sa tête, son dos et ses membres. Avec ses deux pouces, il appuie sur les yeux du possédé, et alterne lectures coranique, talismanique et insufflation salivaire (bokh) sur le visage, particulièrement les orifices (yeux, oreilles, bouche).

Le bokh « désigne les expirations successives de fine salive dégagée par la pression du souffle entre les deux lèvres serrées »⁵². Il représente la technique de soin caractéristique des chorfas. Dans la culture marocaine, la salive est supposée transmettre le souffle vital, les qualités de l'individu, sa force, son caractère et son intelligence⁵³. Dans l'hagiologie marocaine, la salive symbolise souvent un puissant transmetteur de baraka. Ce rite est observé aussi bien dans des

⁴⁸ C'est la personne qui s'occupe du mausolée et veille et son entretien.

⁴⁹ Parfois, le cherif n'a pas besoin de demander un ftouh ou même d'y faire allusion, c'est celui qui accompagne le patient, ou le patient lui-même, qui l'offre dès son arrivée à la mahkama. Dans d'autres régions, comme à Bouya 'Omar, le ftouh est dit « biad » ou « tebieda », blanchissement, dans le sens de bonne chance (Naamouni 1993).

⁵⁰ E. WESTERMARK, Op. Cit, p 405.

⁵¹ Z. RHANI, ibid, p 165.

⁵² A. L'KHADIR, Mal, maladie, croyance et thérapeutique, au Maroc: Le cas de Casablanca, Thèse de doctorat. Université de Bordeaux 2, Victor Segalen ; Département d'Anthropologie sociale et ethnologie 1988.p.224.

⁵³ M. CHEBEL, Op.Cit, p 68.



visées thérapeutiques que pour des raisons de transmission mystique où «le cheikh crache dans la bouche de l'initié»⁵⁴.

C'est cette baraka transférée de la bouche du cherif au corps du possédé via ses orifices, qui est sensée chasser l'esprit de son corps. Selon la croyance répandue, populaire mais également savante dans la tradition islamique, le démon entre dans le corps humain par les orifices: bouche, narines, oreilles ou yeux⁵⁵. En insufflant sa salive, le cherif tente d'expulser l'esprit par les mêmes voies que celles qui l'ont conduit à l'intérieur de sa victime.

3-4- Le henna : le pouvoir thérapeutique de la terre

La pratique du henna s'inscrit dans le même but d'affecter l'esprit par les orifices, le cherif fait inspirer le henna au patient. Il s'agit d'une argile qui ressort fortement du paysage de par sa couleur rouge.

Encore selon l'étude Z.Rhani et d'après les chorfa de Ben Yeffou⁵⁶, le henna représente le sang de la vache que leur ancêtre avait ressuscitée puis immolée de ses propres mains. Selon d'autres, il s'agit du sang des djinns. En plus de cette inspiration, le patient le boit dilué dans de l'eau, une autre façon d'atteindre l'esprit par les orifices. Il en prend aussi avec lui pour masser son corps et ses parties intimes.

Le henna, la terre, est très réputé dans le système maraboutique pour son pouvoir thérapeutique. Son application dans la thérapie traditionnelle a été notée par plusieurs anthropologues⁵⁷ La terre, (henna dyal sayyed), est utilisée pour différents traitements, de simples maux de la tête à l'infertilité féminine et au mauvais œil, le terme « henna » est vraisemblablement emprunté de l'autre mot henna qu'on traduit par henné en français. Il s'agit des feuilles de l'arbuste *Lawsonia inermis* qu'on sèche et pulvérise pour produire une poudre colorante dont la teinture rouge est très utilisée comme cosmétique au Maroc. En plus de son utilisation esthétique, le henné a également des vertus thérapeutiques recherchées, car il contient beaucoup de baraka⁵⁸.

Le henné est l'un des barouk⁵⁹, le support matériel de la baraka, qu'un visiteur ou un malade emporte souvent avec lui après son pèlerinage. Lors du moussem de Bouya Omar, de Sidi Rahhal, comme dans d'autres marabouts, plusieurs naqqachats, tatoueuses par le henné, affluent au sanctuaire pour exercer leur métier. Pour certaines, d'entre elles, se disent même majdoub-ât et hamdouchiat.

⁵⁴ E. DOUTTE, Magie et religion dans l'Afrique du Nord. J. Maisonneuve. Paris, 1984 p 442.

⁵⁵ E. WESTERMARK, Ibid. p 407.

⁵⁶ Ben Yeffou c'est saint qui se trouve dans la région de safi, connu par son effet thérapeutique et la présence des chorfa descendants.

⁵⁷ Z. RHANI, Op. Cit. p186. Par anthropologues cite Westermarck 1926; Naamouni 1993 ; Crapanzano 2000 qui à travers leurs études ont mentionné l'effet thérapeutique du henné.

⁵⁸ E. DOUTTE, Op. Cit ; p 143.

⁵⁹ C'est un terme utilisé au dialecte marocain pour qui faire allusion aux supports portant la baraka d'un saint, ou d'un cherif.



3-5- Le fasoukh

Le fasoukh est réputé, dans tout le Maroc, pour son pouvoir de défaire les sortilèges, de chasser le mauvais œil, d'éloigner les djinns et de soigner la stérilité⁶⁰. Le fassoukh, que certains auteurs identifient comme la gomme ammoniac⁶¹, est un mot qui signifie littéralement déliement, dénouement et annulation. « Sa principale qualité est en effet celle de chasser, en raison de son odeur nauséabonde, les mauvais esprits, et de dénouer les sortilèges⁶² ». « C'est de la kalkha que sort le fasoukh qui exorcise (sre') les djinns et les brûle (hreq). Le fasoukh dénoue aussi les corps noués⁶³. Toutefois, la kalkha qui est utilisée au Maroc dans les différents saints comme c'est le cas à Bouya Omar ou à Ben Yeffou comme le décrit Z. Rhani dans son ethnographie faite sur Ben Yeffou, n'est pas faite dans le sens où les chorfas peuvent en extraire le fasoukh ; mais c'est que les vertus de celui-ci sont efficaces de par le simple toucher du corps malade par la tige de la fêrule⁶⁴.

3-6- Le sboub : L'écriture causative

Le terme sboub désigne l'écriture thérapeutique ou prophylactique. Le thérapeute spécialisé dans l'écriture talismanique est dit sabbâb. Il est fort probable que ce terme dérive du mot arabe « sabab » qui signifie « la cause » ou « la raison d'être ». Le verbe qui désigne l'acte de l'écriture talismanique est sbbeb, qui signifie probablement déclencher les causes d'une guérison ou d'une maladie.

Après l'interrogatoire, le cherif écrit avec un roseau imbibé d'encre noire sur un bout de papier quelques mots qu'il saupoudre avec le henna. Le plie et le déchire sans en séparer complètement les deux morceaux. L'écriture correspond à quelque début de versets coraniques, les mêmes que ceux que le cherif lit au début du rituel. Certains chorfas écrivent le prénom de la mère du patient accompagné également des débuts de quelques versets coraniques. En plus de son port en guise d'amulette, le sboub peut être destiné à être ingéré. Le papier sur lequel le cherif a écrit est utilisé pour préparer une infusion que doit boire le patient sous un rythme régulier, tel que décrit par le cherif.

3-7- Le sacrifice: du sang pour le djinn

Généralement, le djinn, craignant l'offensive du cherif, exprime sa volonté de quitter la victime mais exige pour cela un sacrifice. Il spécifie la nature de celui-ci, souvent une volaille, et parfois même sa couleur, et précise si ce sacrifice doit ou non être renouvelé annuellement. Il arrive que le thérapeute devine l'exigence sacrificielle de l'esprit sans que celui-ci l'exprime ouvertement. Si le ftouh est vu comme un don d'ouverture offert au cherif, celui de la fermeture, qui

⁶⁰ A. L'KHADIR, Op. Cit. p.233.

⁶¹ E. WESTERMARK, Ibid.

⁶² A. AOUTTAH, Op. Cit, p172.

⁶³ Z. RHANI, Ibid. p 188.

⁶⁴ Ibid.



scelle l'accord entre le thérapeute et le djinn, est considéré comme un présent pour l'esprit. C'est ce dernier qui l'exige au terme d'une négociation, en contrepartie de son détachement de l'hôte.

Le sang de la victime apaise l'esprit. Il est aussi considéré comme l'un de leurs mets de prédilection. Le sang pour le djinn, la chair pour l'exorciseur. De ce sacrifice, s'il y a eu lieu à le faire, est préparé en un repas d'hospitalité (sadaqa), généralement un couscous, que les chorfa partagent (parfois avec des patients et des visiteurs). Si, généralement, le sacrifice oblige le djinn à quitter sa victime, il arrive aussi qu'il manque à sa promesse et décide de continuer à résider en elle. Le djinn est alors diagnostiqué comme un esprit indocile⁶⁵, wa 'er. Dans de tels cas de rébellion, le possédé est en principe enfermé dans la grotte, ou juste retenu, et doit perpétuer son séjour maraboutique.

Conclusion :

La société marocaine et à travers les descriptions des différents paradigmes donnant une certaine interprétation élaborée et admise par la population, en vue d'expliquer les états mentaux et les origines suspectées comme facteurs déclenchant, puis vouloir s'attaquer à ses causes moyennant des saints, des cultes, des rituels, ou même des personnes reconnus par leurs vertus thérapeutiques, ou encore par le biais de certains lieux et démarches conçues être capables de redonner de l'espoir à l'entourage du patient et permettre au malade un certain retour à " l'état normal", tant recherché par la société.

Ainsi nous avons essayé d'évoquer et mettre l'accent dans cet article sur les principales origines de la folie reconnues au sein de la société marocaine, de même que les entités célèbres par leur baraka, leur pouvoir de guérison et aussi certains procédés, traditions, et substances thérapeutiques qui sont très répandus et communément admises dans la société.

Nous pouvons également déduire qu'à coté de cette richesse et ce foisonnement, cette symbolique des termes et vocables qui sont attribués aux différents caractères et états mentaux qui distinguent la champs lexical de la "folie", les divers perturbations mentales, la société encore se dote de tout un système interprétatif de la maladie, des troubles mentaux, ainsi que les origines possibles, capable d'enclencher ces troubles, et par la même logique, elle mis à sa disposition un nombre important de recours et pratiques thérapeutiques, reconnus souvent par leur efficacité, et leur portée bénéfique pour ces gens qui viennent y chercher un soulagement, un moyen de délibération, à leur mal, à leurs troubles mentaux, que parfois même la science à travers notamment la médecine moderne et l'hôpital psychiatrique n'a pas pu donner une interprétation socioculturelle admise ou encore moins d'y trouver un remède.

⁶⁵ Z. RHANI, Op. Cit, p 189.



L'état d'âme qui se révèle, la décharge émotionnelle qui aille jusqu'à l'évanouissement, cet état qui s'extériorise lors d'une séance de transe, est un rituel voire un phénomène qui concilie l'homme et un monde invisible, à travers un cadre " traditionnel " existant depuis bien longtemps au Maroc, étant reconnu pour ses bienfaits thérapeutiques, cette musicalité, cette ritualisation d'une scène qui à travers le corps une transcendance devient possible avec des moyens " traditionnels ", simples, mais qui ont une grande valeur pour le malade atteint d'un trouble mental.

En revanche et en occident, ce n'est qu'avec l'apparition et l'évolution de la psychiatrie et les différentes techniques psychothérapeutiques que les sociétés occidentales commencent à intégrer et instaurer les activités d'ergothérapie ou l'expansion de l'art-thérapie comme moyen qui a témoigné d'une efficacité capitale pour les malades ayant des perturbations psychologiques, tandis qu'au Maroc ces conduites thérapeutiques à vocation artistiques ont été présentes et sollicitées au sein de la société avant même la colonisation, et que ces lieux de cultes, sanctuaires et marabouts n'ont pas été que des lieux d'enfermement, mais au contraire ils ont offert à la population marocaine une approche thérapeutique ritualisée, c'est en quelques sorte une manière artistique envisagée pour guérir les malades.



Bibliographie :

- **AOUTTAH Ali**, Interprétations et Traitements Traditionnels de la Maladie Mentale au Maroc, OKAD, Rabat 2008.
- **AOUTTAH Ali**, « De quelques résistances à la pratique psychanalytique dans la culture arabo-musulmane », Cahiers de psychologie clinique 2/ 2007 (n° 29), p. 161-191.
- **AUFAUVRE Céline**, « Des procès en chair et en songe. Sainteté et exorcisme à Bouya Omar et Sidi Chamharouch » in Altérités, vol. 6, no 2, 2009.
- **BECHARA Antoine**, in L'islam et le discours de la Folie terre d'origine et pays d'accueil, 1997.
- **BENNANI Jalil**, la Psychanalyse au Pays des saints. Le fenec. Janvier 1996.
- **BENNANI Jalil**, des djinns à la psychanalyse, les presses du Réel, Mars 2022.
- **DOUTTÉ Edmonde**, « Notes sur l'islam maghrébin : les marabouts », Revue d'histoire des religions, t. 40, 1899-1900, p. 343-369 ; t. 41, p. 22-66, p. 289-335 ; t. 42, p. 92-95.
- **MEKKI-BERRADA A**, L'Islam en anthropologie de la santé mentale : théorie ethnographie et clinique d'un regard alternatif, éd. LIT Verlag Münster, Berlin, 2010.
- **NAAMOUNI Khadija**, Le Culte de Bouya Omar, Casablanca, EDDIF, 1993
- **CRAPANZANO Vincent**, Les Hamadcha : une étude d'ethnopsychiatrie marocaine, trad. Olivier Ralet. Paris: Institut d'édition Sanofi-Synthélabo. 2000.
- **NAVARRO-CARRASCAL Oscar**, (2009), Dans Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale 2009/1 (Numéro 81).
- **PASCON Paul**, Le haouz de Marrakech, Tome1, centre universitaire de la recherche scientifique, Rabat, 1977.
- **RABINOW Paul**, Un ethnologue au Maroc, réflexion sur une enquête de terrain, Hachette, Paris, 1988.
- **RADI Saadia**, Surnaturel et société Centre Jacques-Berque Maktabat al-Maghreb, 2013.
- **WESTERMARCK Edward**, Survivances Païennes dans la Civilisation Mahométane, Payot, Paris, 1935.
- **DEVREUX Georges**, Essais d'ethnopsychiatrie générale, Gallimard, Paris, 1970.