
Abdellah Hammoudi

Sur les fondements culturels de l'autoritarisme au Moyen Orient

Dans tous les pays arabes, le fait massif aujourd'hui est la permanence, voire le renforcement de l'état autoritaire. Il est vrai que les modèles de société que les gouvernants déclarent vouloir implanter sont divers: société libérale, société socialiste, ou une troisième voie qui prétend refuser l'une et l'autre pour s'appuyer soit sur une version quelconque de l'Islam, soit sur une théorie de la spécificité culturelle. Il est vrai que les types de légitimité invoqués sont différents: légitimité traditionnelle ou légitimité révolutionnaire, toutes deux tentant d'intégrer la nécessité d'une modernisation. Il est vrai que tous sont confrontés soit à des guerres durables, soit à des conflits larvés entre eux. Il est vrai enfin qu'on les range en deux catégories: les progressistes et les réactionnaires.

Toutes ces différences cependant ne sauraient masquer une similitude fondamentale quant à la manipulation et l'exercice du pouvoir: systèmes monarchiques ou partis uniques invoquent une représentation directe de ce qu'on a convenu d'appeler les masses et ignorent ou répriment toute autre alternative. La structure autoritaire se caractérise par la prétention à décider seule des aspirations et du devenir des sociétés gouvernées.

Enfin, elle fait preuve d'une remarquable vitalité et permanence. Elle demeure comme un mécanisme sous-jacent, comme une scène (au sens d'espace scénique) sur laquelle viennent jouer et passer les régimes et les élites. Les monarchies tombent, entre autres, sous le coup d'une demande démocratique. Mais à elles succèdent des partis uniques ou des présidents autocrates. Ces derniers à la tête de leurs partis peuvent changer leurs orientations économiques et sociales et même faire adopter à leurs partis des mesures économiques ou sociales contraires à l'idéologie initiale. La structure est là immuable. Comment peut-on s'expliquer un tel phénomène?

Quels que soient les facteurs invoqués (dépendance, conditions économiques, modernisation accélérée), il reste qu'on s'explique mal le caractère autoritaire des régimes arabes. Pour ce faire, je me propose d'esquisser la structure autoritaire qu'ils connaissent, et d'explorer la relation d'autorité dans la société elle-même. Cela me conduit à rechercher les modèles culturels par lesquels ce type de relation s'impose comme allant de soi. La caractérisation de la structure autoritaire concerne l'ensemble des régimes arabes. En revanche, je limite l'examen des modèles culturels au cas du Maroc. Je ne saurais trop mettre en garde le lecteur contre toute

interprétation qui situerait le phénomène de l'autoritarisme dans une essence éternelle des Arabes ou qui l'attribuerait à un quelconque caractère racial de ce peuple. On connaît les errements auxquels mènent ces pseudo-explications. Au contraire, il s'agit d'un fait historique et culturel qui repose sur des fondements sociologiques (comme par exemple le rapport entre les deux sexes) que n'épargne point le changement. Il s'agit, enfin, d'un fait qu'on ne saurait isoler d'un ensemble qui est traversé par de formidables courants de contestation et d'innovation.

De la structure autoritaire

J'évoquerai ici quelques formes que prend l'exercice du pouvoir pour en dégager la structure. Cet exercice revêt cinq formes principales:

a) restriction de la décision à un petit groupe d'hommes dont un seul émerge vraiment sur la scène publique.

b) absence de contrôle de la société civile sur l'appareil d'état. En revanche, la société civile est contrôlée par un appareil bureaucratique et répressif développé et ramifié.

c) exigence d'une conformité absolue à ce que l'état définit comme les »coutumes du peuple«. Cette exigence va de pair avec celle d'une loyauté absolue à une idéologie. Celle-ci étant définie largement sur une base ethnique ou théologique ou les deux, et justifiée par les idéaux du nationalisme.

d) Pas plus que de n'importe quel pluralisme, le régime autoritaire ne tolère l'expression publique du pluralisme politique. Il prétend arbitrer administrativement, et par ses propres moyens institutionnels, les conflits d'intérêt. C'est le pluralisme limité, tenu pour le trait fondamental de l'autoritarisme par certains auteurs)

e) L'obéissance et l'accomplissement du devoir prennent les formes d'une soumission ostentatoire au chef. Et partout, le comportement dans les rapports bureaucratiques est modelé sur cette relation au chef: à chaque échelon la passivité du subalterne répond à l'activité et à l'autorité du chef.

Les deux problèmes fondamentaux que pose la relation au chef (cf. a et e) se résument dans l'ambivalence fondamentale et la succession violente. Le Chef doit contrôler l'appareil. Ceci, il le fait par le moyen de son petit groupe de fidèles et la cooptation parmi eux d'un disciple qui est plus proche. C'est ce que la presse désigne par »l'homme fort du régime«. La politique étrangère et la politique économique, ce sont les hommes forts qui les dirigent. Le Chef intervient rarement publiquement sur les questions concrètes. Il est là pour corriger spectaculairement les erreurs des disciples. Maître et disciples vivent un rapport ambivalent; et comme il

n'y a ni règles formalisées de succession ni contrôle effectif de la société civile, dans les périodes de transition, on passe de l'obéissance absolue au chef à son assassinat. Tension entre deux termes qui se résoud ainsi momentanément jusqu'au prochain cycle et reproduit pour un temps la dialectique de la passivité et de l'activité, du commandement et de l'obéissance.

L'autorité ainsi exercée ne signifie nullement que l'état autoritaire doive être vu comme quelque chose qui vit de sa propre vie, en dehors de la société. Nous verrons que l'ambivalence de la relation chef/subalterne, Maître/disciple, Père/fils agit au coeur même de la société. D'un autre côté, l'état doit rechercher les élites pour la direction des affaires. Le développement actuel de l'appareil d'état lui-même et les ramifications de ses différents organes contrastent violemment avec la simplicité des appareils précoloniaux. Une telle situation implique une grande mobilité sociale. Les changements de statut et de classe empruntent deux voies principales: l'école et l'armée. Les élites sont rapidement cooptées et la réussite est relativement rapide, car les conflits larvés entre leaders potentiels et l'attachement personnel priment sur l'acquisition - forcément lente - de compétences techniques. L'intelligentsia est ainsi digérée en masse par l'appareil d'état et reclassée, déclassée, voire physiquement éliminée. Dans un tel contexte, la cooptation des élites permet au travers de leurs origines sociales, de leurs attaches locales, parentales ou ethniques une insertion locale du pouvoir centralisé. Une telle insertion est cependant de courte durée de par l'autonomie recherchée par le corps bureaucratique. Restent alors trois leviers de contrôle: le développement économique accéléré, l'idéologie, la répression armée. Mais le développement économique est limité à l'intérieur par le caractère prébendier des groupes au pouvoir. Caractère logiquement lié au mode de cooptation et aux règles de loyauté. Il est également limité par l'échange inégal et la dépendance extérieure. Alors se produisent les «explosions sociales régulières» et leur répression.

Du coup, l'armée se trouve alors au centre de la vie nationale; le chef doit nécessairement ou en être issu, ou exciper de ses titres martiaux; l'armée devient la voie royale de la mobilité sociale. Mais en l'absence d'une base civile, le chef ne peut tout à fait asseoir son autorité sur elle. Ainsi, le groupe dirigeant se trouve pris dans ce jeu contradictoire où l'on utilise l'armée pour mâter l'opinion et les forces civiles, dont on recherche par ailleurs l'alliance pour échapper à un renforcement mortel de l'armée. Dans ce processus entre également la politique des diversités régionales, confessionnelles et ethniques. Le chef incarne l'unité de la nation et le chaos menace toujours ceux qui attenteraient à sa vie ou à sa carrière. L'état autoritaire se trouve ainsi pris entre la volonté de nivellement et d'homogénéisation totale de la vie nationale d'une part, et la diversité que postule le jeu du chef qui est à sa tête, d'autre part.

Deux moyens peuvent alors être utilisés, sinon pour résoudre la contradiction, du moins en diminuer l'acuité. L'armée peut être occupée à défendre la nation ou à la consolider, et une telle entreprise nécessite l'appui de ce qu'on a convenu d'appeler les masses populaires. Là apparaît le rôle de l'idéologie. Les conflits externes soit avec les états non arabes, soit avec des états arabes toujours accusés de trahison à l'égard de l'idéal panarabe justifient l'autoritarisme interne. C'est ici qu'intervient également l'idéal d'une super-nation arabe, consolidée par l'alliance islamique où implicitement le rôle dirigeant est concédé aux Arabes. Conjonction d'identités dans laquelle l'ethnique croise le théologique.

Ce faisant l'état s'institue comme le producteur exclusif de l'idéologie, et l'attachement à celle-ci doit se déclarer par des signes visibles: costumes nationaux, une mystique déclarée pour l'héritage culturel au sens large en sont deux exemples simples. Le caractère fondamentalement requis est que l'idéologie doit appartenir au groupe; issue de lui, et non une idéologie étrangère. L'idéologie frappée du stigmate »d'idéologie étrangère« est ce que l'état définit comme telle. Dans un cas, c'est le libéralisme, dans d'autres, c'est le socialisme, dans d'autres encore ce sont les deux. Quand l'une d'elles est néanmoins acceptée, elle doit nécessairement être »*ethnalisée*».

Tel est le cas du socialisme arabe par exemple. Et ces élaborations ethniciées peuvent à l'extrême revêtir un caractère religieux au sens que la pureté idéologique doit se traduire par la fuite de toute contamination étrangère. On se trouve ainsi vite ramené à la dialectique du *pur* et de l'*impur* qui fonde les clivages religieux extrêmes et notamment l'attitude des sectes les unes envers les autres. Le contrôle des individus, la réduction des contacts avec l'étranger, et, de façon générale, la fermeture du territoire contrôlé par l'état autoritaire participent d'une telle vision du monde. Dans la pratique cependant, l'état autoritaire lui-même doit passer des compromis avec les sociétés les plus étrangères à son idéologie. Une telle contradiction s'aggrave de jour en jour compte tenu de la dépendance technologique et scientifique de l'état autoritaire arabe. Alors les alliances extérieures, la force brute, et les schèmes culturels restent les trois fondements de son pouvoir.

Je voudrais maintenant explorer le jeu des *schèmes culturels*. J'ai déjà signalé l'insuffisance du jeu des alliances extérieures et de la force brute à maintenir l'état autoritaire. Je m'attacherai à présent à montrer que malgré les idéologies invoquées, les schèmes culturels constituent en fait la médiation réelle entre la structure autoritaire et la société civile, que dans l'une et l'autre, les mêmes schèmes sont à l'oeuvre pour garantir sinon toujours l'adhésion des hommes, du moins une profonde adéquation structurelle qui maintient et assure le fonctionnement de l'état autoritaire.

Le schème de l'ambivalence: Le cas du Maroc

Je me propose d'illustrer, à l'aide de l'exemple du Maroc, le travail du schème culturel de l'autorité. Une telle entreprise ne veut sous-estimer ni l'analyse en terme de classes sociales ou d'élites, ni celle des processus historiques qui les mènent au pouvoir (cf. les références des Notes 2 à 7 que je ne pense pas discuter ici). Elle vise surtout à montrer que quels que soient les différences entre ces groupes, ils semblent opérer suivant le modèle fourni par le schème culturel. Par ce dernier vocable, j'entends une série de traits et de manières de faire qui fonctionnent comme des normes et informent les comportements. Ils sont rarement conscients dans la pratique, et c'est le plus souvent leur violation seule qui provoque leur rappel. Ils sont, d'autre part, enracinés dans une conception générale de l'homme qui aux yeux de tous - consciemment ou inconsciemment - revêt un caractère axiomatique.

Au-delà d'une analyse en termes économiques, ou en termes de classes sociales, ou de segmentarité, ou encore en termes classiques d'idéologies formalisées, il faut examiner ce qu'on pourrait appeler les idéologies non formalisées, dont la présence permanente ressemble à celle du langage et qui consolident les normes implicites du comportement.

L'anthropologie a bien développé une théorie de l'inconscient comme structure. Mais il faut rechercher ailleurs une théorie du conditionnement concret aux rapports d'autorité. Wilhelm Reich en a posé les jalons dans sa *Psychologie de masse du fascisme*². Le triangle père, mère, enfant - dans le cas de la société allemande - manifeste dans ses rapports quotidiens la contradiction entre l'autoritarisme d'une part, la protection et l'amour d'autre part. La norme masculine inhibe très tôt le deuxième terme de la relation et la réduction à une seule dimension très tôt recouvre l'autre personnalité contradictoire qui peut ressurgir sous forme d'autoritarisme pathologique et d'ambivalence sexuelle secrète.

Sans comparer les sociétés marocaine et allemande, on peut suivre Reich dans l'examen de ce rapport primordial qui s'établit d'abord au sein de la famille. Mais on peut aller plus loin et montrer comment le rapport psychologique répond à la norme culturelle au sens que l'anthropologie donne à ce mot. Dans la société marocaine, l'enfant apprend très tôt la ségrégation entre hommes et femmes et l'autorité qu'exercent les premiers sur les secondes. L'enfant mâle en particulier voit sa masculinité exaltée par sa mère et son père. Mais alors que la mère requiert de lui une attitude virile, le rapport avec le père est double, bien que ce double ne soit jamais évoqué et encore moins reconnu. Viril, l'enfant mâle doit l'être, mais en présence de son père, il lui faut abdiquer cette virilité. Il doit observer une série d'attitudes de silence, de réserve, de modestie et de soumission qui sont bien caractéristiques du comportement féminin,

au moins au niveau de l'idéal exigé par une société qui par ailleurs se fonde sur la domination des femmes par les hommes

Le schéma fondamental de l'autorité étant en acte à ce niveau, tout rapport de préséance dans la vie quotidienne et professionnelle va s'élaborer sur ce modèle. On ne peut bien entendu conclure ni à l'antériorité de ce rapport psychologique sur la norme sociale et culturelle générale, ni à l'inverse. A moins de procéder à une archéologie hasardeuse du geste social fondateur de la domination du sexe masculin. L'important du point de vue qui nous occupe est de constater qu'à tous les niveaux où s'établit un rapport de préséance, le même modèle se trouve à l'oeuvre. Passage obligé par la femme pour accéder à l'état d'homme, c'est-à-dire un jour se mettre à la place du père, parallèle au passage obligé pour la simple reproduction physique de la société. Le recours nécessaire à la médiation féminine pour la reproduction d'une société de mâles est proprement scandaleux du point de vue de la cohérence normative. C'est un désordre qu'il faut bien accepter à condition de le circonscrire. Toujours est-il qu'on ne saurait à la fois réclamer une attitude double et exclure toute ambivalence de comportement.

En fait, et c'est là l'hypothèse principale que je voudrais avancer, l'inversion et l'ambivalence constituent le modèle culturel de base qui définit l'accès à la position de maîtrise (= devenir maître). Ce modèle, je me propose de montrer qu'il est à l'oeuvre dans l'histoire culturelle, et en particulier dans l'initiation mystique, d'une part, et d'autre part, dans le rituel du sacrifice et les cérémonies qui l'accompagnent.

Le cheikh

Il est remarquable qu'un seul vocable en Arabe désigne la position de maître dans des contextes par ailleurs très différents. En effet, *ancien*, *chef* de tribu ou de village, *instructeur* en quelque discipline que ce soit, y compris dans les arts et métiers, *maître initiateur* à la voie mystique, *beau-père* (père du mari d'une femme), *vieux*: toutes ces positions, tous ces rôles se désignent par le mot de *cheikh*. Tous postulent le même rapport d'autorité et de soumission: des jeunes aux anciens, du groupe à son chef, de l'élève à l'instructeur, du disciple au maître. Tous investissent ce rapport de qualités religieuses et l'entourent de dangers. Enfreindre une règle de comportement vis-à-vis d'une personne occupant l'une de ces positions provoque la réprobation sociale et la punition divine et des autres puissances religieuses (les saints patrons, entre autres). A des degrés divers, le rapport implique des attitudes similaires, dans tous les contextes, et le succès dépend autant de l'effort personnel que de la bénédiction (au sens fort du terme), que le maître choisit de donner ou de refuser.

Nulle part cependant la relation n'est poussée à un paroxysme comparable à celui auquel tend le rapport entre maître et disciple dans l'initiation mystique. Là le passage obligé par un rôle féminin atteint une formulation quasi théâtrale. J'ai indiqué ailleurs, en m'appuyant sur un cas célèbre aux XVII et XVIIIe siècles, les principaux traits de la relation entre maître et disciple³. Ceux-ci ne semblent pas avoir varié depuis. Avant d'accéder à la maîtrise, le disciple erre longtemps à la recherche d'un maître. Jusqu'à ce que par quelque signe il se sente élu par un cheikh. Alors commence une période où le disciple *s'anéantit* (*al istimata fi al khidma*) au service du maître. Il ne l'approche jamais trop près; il se tient dans une constante attitude de respect et lorsque le maître reçoit, il est prêt à répondre au moindre geste. Il mange après le maître et souvent les restes. Lorsque celui-ci le regarde, le disciple rougit de respect (*haya'*). Mais surtout, le disciple va chercher l'eau et le bois. Il chauffe l'eau pour les ablutions de son patron et, s'il le faut, lave son linge. Activités féminines que nul homme destiné à vivre selon la simple norme ordinaire ne songerait à entreprendre. Ce n'est pas tout. Le disciple doit recevoir une part du maître lui-même: un habit, un objet, une nourriture quelconque et quelquefois une partie du corps même du maître. L'ingestion du corps du maître, et même de ce qui est précisément corrompu par la maladie, est représentée de façon spectaculaire dans deux cas célèbres aux XVIIe et XVIIIe siècles: AL YOUSSEF va laver la chemise de son patron malade depuis un certain temps. Son corps a suppuré dans le vêtement. Le disciple va à la source, le trempe, l'essore dans un récipient et boit. Le second cas est celui de ALI Ben HAMDUSH, patron de la célèbre confrérie des Hamadsha. Son maître est malade au point de vomir sa bile dans un seau qu'il confie à sa servante. Celle-ci emporte le récipient pour en jeter le contenu quand le disciple surgit, le confisque, frappe la femme de cécité, et boit. Dans les deux cas, l'initiation arrive à son terme sur cette métaphore d'une boisson faite du corps même du maître.⁴

Ainsi, de la théatralisation radicale de l'attitude féminine, jouée et vécue, naît le nouveau maître. L'on sait que cette inversion n'est particulière ni au Maroc ni aux autres sociétés arabes. Max Weber l'a, dans un tout autre contexte, décrite dans la relation entre le gourou et son disciples. Ce qui en revanche est spécifique au contexte marocain et arabe, c'est d'une part l'ascendant du saint (initié) sur le Sultan (pouvoir laïc) et, d'autre part, l'extrême aporie que produit la nécessaire inversion dans une société où la ségrégation entre hommes et femmes est extrême et où la norme masculine gouverne l'ensemble. Ségrégation et domination fournissent alors la matrice des gestes du commandement et de l'obéissance dans les rapports sociaux et politiques.

Le schéma de l'autorité que nous voyons en acte ici, on s'en souvient, est le même qui donne forme à tous les rapports de préséance y compris le

rapport chef/subalterne dans l'ordre bureaucratique et politique. Visible à l'échelle globale et historique de la culture (dans le rapport maître / disciple), il l'est également à l'échelle locale, micro-sociologique et actuelle. Là aussi il manifeste l'ambiguïté fondamentale qui caractérise l'ascension à la position d'homme, à la position de pouvoir.

L'Homme aux Peaux

La fête musulmane du sacrifice qui clôt chaque année lunaire et ouvre la suivante, universellement célébrée dans tout le monde musulman, est suivie au Magreb par une mascarade qui dure, selon les cas, entre trois et huit jours. C'est la fête de l'homme aux peaux (*Bilmawen* en Berbère, *Boujloud* en Arabe) décrite par divers auteurs mais avec des à-priori qui en ont gêné la restitution et l'interprétation.⁶

Le village est livré aux jeunes, les anciens le quittent et seules demeurent dans les maisons les femmes et les filles. Vers la fin de la matinée surgit, de la pièce réservée au chauffage de l'eau pour les ablutions et au lavage des morts, pièce adjacente à la salle de prière de la mosquée, un être bipède couvert d'une peau et ayant une tête de bouc. Il est suivi par quatre personnages appelés *Juifs* (*Yuden*), l'un d'entre eux est un rabbin. Il est précédé par un personnage noir appelé esclave (*Ismagh*). Tous les jeunes, garçons et filles, doivent le suivre en musique et danse. Ceux qui quittent le cercle de la danse sont bastonnés par l'esclave et les juifs jusqu'à ce qu'ils y retournent. Puis la compagnie visite les maisons, les met sens dessus-dessous et poursuit les femmes sur un mode badin et obscène. Avant de se retirer, ils exigent un cadeau. Le don consiste le plus souvent en farine et oeufs. L'esclave chasse constamment les enfants et les jeunes qui poursuivent l'homme aux peaux, le bousculent, l'insultent et le frappent. Les juifs se répandent en obscénités.

Au centre du village s'improvise «un théâtre»: labours, moissons, mariages sont représentés. L'homme aux peaux change constamment d'identité; il est tour à tour *soufflet deforgeron* qui atise, par voie anale, le feu où l'on a mis le soc à réparer pour les labours, *vache* qui tire l'araire et qu'on maltraite, insulte et empale par l'anus à l'aide d'un bâton, femme du rabbin (qui est le propriétaire) qui prépare le couscous pour les moissonneurs du maître. A tour de rôle, l'esclave, les juifs, le rabbin viennent s'accoupler publiquement avec elle. Chacun à son tour est bastonné et jeté par les autres. Puis l'on poursuit la visite aux maisons. L'homme aux peaux a des organes génitaux à l'arrière, sur son postérieur, et un sein unique sur la poitrine. Il est comme on dit renversé (*Maglub*). Il pousse un cri qu'on ne peut identifier ni à un cri humain ni à celui d'aucun ordre zoologique connu. Il frappe ou touche avec ses pattes, en particulier les

enfants malades, et ce geste est chargé de pouvoirs mystiques et de bénédiction. Ni l'esclave ni l'homme aux peaux ne parlent. Le déplacement de la compagnie se fait toujours selon le même ordre, l'esclave devant, *bilmawen* le suit, les juifs derrière eux. Seuls ces derniers parlent, insultent et chantent des obscénités sur *Bilmawen* et les femmes, et quelquefois s'annoncent sur une terrasse de maison (et de façon spectaculaire) aux amours homosexuelles.

Dans le *Bilmawen* se jouent deux tensions médiatisées par un être ambigu. Autour d'elles se déroulent les »travaux et les jours«, c'est-à-dire la vie des hommes. La première tension est celle qui oppose les jeunes aux vieux. Ceux-ci doivent quitter le village et livrer les femmes. La classe d'âges des filles à marier est toujours prise par la génération des aînés étant donnée la grande différence d'âge au mariage entre hommes et femmes: d'où la tension et la concurrence entre générations. La deuxième contradiction est entre hommes et femmes. Pour être homme, il faut exercer son autorité sur la femme, il faut procréer par elle des enfants qui doivent être à soi sans partage (filiation patrilinéaire). D'un côté, on lutte entre classes d'âges pour s'accaparer les femmes, de l'autre, on doit tout faire pour s'en passer. Dans l'ordre symbolique, l'élimination de la femme se produit sous la conduite et l'autorité d'un être ambigu: homme et animal, un monstre qui est homme et femme, et qui par la série des transformations qu'il subit est l'opérateur indispensable des gestes que réclament les travaux et les jours. C'est dire que ce faisant, il fonde la vie quotidienne dans sa forme ordinaire et admise. Et ce n'est pas un hasard si les quatre juifs à la fin de chaque tour joué, chaque scène, crient à l'unisson: »que l'année soit propice!« (*açuggas bikhir!*)

Cet être ambigu ne résoud pas ces contradictions, elles sont jouées autour de lui et restent ouvertes. Mais elles restent ouvertes et cependant circonscrites dans un ordre indiscutable que manifeste la topique du déplacement rituel. *Bilmawen* est toujours seul, il est intouchable. L'esclave chasse les importuns et force les portes des maisons. Derrière lui vient le chœur qui commente ses gestes et récupère les dons que son autorité provoque.

Le schème du chef est là qui s'impose à tous à la fois dans la topique du rituel et dans ce processus de conquête du pouvoir par les jeunes qui en chasse les anciens. La veille, on s'en souvient, eut lieu le sacrifice musulman orthodoxe où les anciens - la génération des pères - accomplissent l'immolation qui fonde et délimite le foyer et la communauté (villageoise et universelle) des croyants. Traditionnellement, le roi accomplit le premier sacrifice, suivi ensuite par le reste de la nation. Dans la mascarade qui suit, fête qui est à la fois rite d'initiation et de passage (de l'année), les fils prennent le pouvoir et la place des pères chassés du village. On se souviendra aussi que dans le »mythe« musulman, le sacrifice commémore le sacrifice d'Abraham par lequel celui-ci offre son fils à Dieu.

Dans l'initiation mystique, dont le processus peut être reconstitué par l'histoire culturelle et l'étude de l'hagiographie, comme dans le sacrifice et la mascarade, qu'on peut toujours observer, apparaît le même schème d'ambivalence fait d'inversion / accès à la maîtrise et soumission/révolte qui définissent les conquêtes respectives de la position de saint et de celle de père. Là se trouve le paradigme culturel de l'accès à l'autorité qui informe tous les rapports de préséance et notamment la relation au chef.

Notes

- 1 Juan Linz, «An Authoritarian Régime, the Case of Spain» in Erick Allard and Stein Rokkan eds, *Mass Politics, Studies in Political Sociology*, New York, Free Press, 1970, p. 255, et *Handbook of Political Science, Macropolitical Theory*, Fred Greenstein and Nelson Polsky eds., Addison, Wesley Publishing Co 1984, vol. 3, p. 264.
- 2 Wilhelm Reich, *La Psychologie de Masse du Fascisme*, Paris, Payot, 1972, pp. 49-50 et chap. II et V.
- 3 Abdellah Hammouïdi, «Sainteté, Pouvoir et Société», *Annales Economies, Sociétés, Civilisations*, n° spécial sur l'Islam, Paris 1981.
- 4 Sur l'initiation d'Al Yousi, voir J. Berque, *Al Yousi*, Paris, Mouton, 1961, et Al Yousi, *Muhadarat*, ed. par Hajji et Tadufiq, Rabat, 1980 et surtout Biographie d'Al Yousi in Al Ifrani, *Safwat man Intashar*, lithog. Fès, n. d., dictionnaire hagiographique on les biographies sont rangées par générations et ordre alphabétique des noms propres. Sur Sidi Ali, voir V. Crampanzano, *The Hamadsha*, Berkeley, Calif. Univ. Press, 1978.
- 5 Max Weber, *The Sociology of Religion*, transi. by E. Fischoff, Boston, Beacon Press, 1964, p. 52.
- 6 Fête décrite par de nombreux auteurs depuis la fin du XIXe siècle. Cf. en particulier E. Doutté, *Magie et Religion en Afrique du Nord*, Paris, Paul Geuthner, 1914, p. 507 et surtout E. Laoust, «Noms et Cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti Atlas», *Hesperis*, t. 1, 1er, 3eme et 4eme trimestres 1921, en particulier 3eme trimestre, pp. 261-264, et E. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, London, Mac Milian, 1926, t. 2, pp. 134-147; enfin Charles Monchicourt, *La afe de l'Achoura, Revue Tunisienne*, 17, 1910, pp. 278-301. La description que je fournis ici résume imparfaitement celle que j'ai consacrée à cette fête dans un livre que j'intitule «*La Victime et ses Masques*», sous presse, parution prévue pour 1987.