



Šaraf, charité et pauvreté : aperçu d'une histoire sociale des chorfa au Maroc (années 1860-années 1930)

Antoine Perrier

► To cite this version:

Antoine Perrier. Šaraf, charité et pauvreté : aperçu d'une histoire sociale des chorfa au Maroc (années 1860-années 1930). *Oriente Moderno*, 2023, 103 (1), pp.201-226. 10.1163/22138617-12340310 . hal-04362301

HAL Id: hal-04362301

<https://hal.science/hal-04362301>

Submitted on 22 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Version preprint

Référence : Antoine Perrier, « Šaraf, charité et pauvreté : aperçu d'une histoire sociale des chorfa au Maroc (années 1860-années 1930) », *Oriente Moderno*, vol. 103, n°1, 2023, p. 201-226.

https://brill.com/view/journals/oromo/103/1/article-p201_9.xml?ebody=abstract%2Fexcerpt

Šaraf, charité et pauvreté : aperçu d'une histoire sociale des chorfa au Maroc (années 1860-années 1930)¹

Antoine Perrier

Chargé de recherche au CNRS

Aix-Marseille Université, CNRS, IREMAM, Aix-en-Provence

antoine.perrier@cnrs.fr ; 0033684000952

Résumé

Les chorfa au Maroc sont présentés comme un groupe défini moins par leur sociologie que par une généalogie commune. On les retrouve parmi tous les rangs de la société. En nous penchant sur un corpus d'archives administratives du Makhzen, puis de l'État colonial, nous souhaitons interroger ici les liens entre *šaraf* et pauvreté et explorer les manifestations de détresse matérielle ou de générosité collective envers les chorfa. Sans s'arrêter à la rupture de l'établissement du protectorat, cet article montre la place privilégiée et maintenue des chorfa dans l'assistance aux pauvres et la persistance d'une définition statutaire du droit à l'assistance, qui tient autant à l'humilité spirituelle qu'à un droit héréditaire à l'aumône. Cette continuité illustre la cohérence du groupe, en dépit de son hétérogénéité sociale, et son utilité politique pour le Makhzen qui souhaite préserver ses chorfa d'une indigence trop périlleuse. Elle montre enfin que la « pauvreté » dans la société marocaine ne se résume jamais à la seule misère matérielle.

Mots-clés

Chorfa – Makhzen – Pauvreté – Maroc – Charité

L'identité sociale des chorfa ne fait pas partie de ces originalités marocaines vite résolues par une analogie commode avec l'Europe : ils ne sont pas à proprement parler une noblesse, ni même une aristocratie. Leur incontestable prestige au sein de la société marocaine n'empêche pas une variété de situations économiques qui ne paraît pas éroder la conscience de groupe ou la vertu de leurs fonctions propitiatoires pour les Marocains. Abdallah Laroui avait pourtant tenté, dans les *Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, un rapprochement : au XIXe siècle, les descendants de la famille du Prophète s'intègrent, sinon dans une hiérarchie de classes, au moins comme un des « ordres sociaux » qui entourent le

¹ Je remercie chaleureusement les évaluateurs anonymes ainsi que Catherine Mayeur-Jaouen pour l'initiative de ce numéro et de cet article, qui porte le souvenir heureux de notre compagnonnage au Maroc entre 2020 et 2022.

Makhzen, centre de gravité d'une société hétérogène². Leurs fonctions d'intercession entre Dieu et les hommes, leur proximité avec le trône, leur légitimité généalogique se marient sous la plume de Laroui au refus de la productivité économique. Ils vivent à la charge de la communauté musulmane et plus spécialement du souverain, qui a soin de soutenir leur rang, qui est aussi le sien³. Leurs privilèges relèvent d'exemptions fiscales et d'une pluie de dons qui se déversent sous des formes variées : aumônes (*ṣadaqa*), cadeaux variés du sultan ou de ses sujets (*mūna*, *hadiya*). Tout pousse le lecteur à imaginer une aristocratie dont la richesse foncière est augmentée de marques de faveur spéciale. Il demeure pourtant une ambiguïté : s'ils vivent de la générosité publique, en dépendent-ils ? Est-elle un bienfait de surcroît par rapport à une richesse déjà établie et peut-on la généraliser à tous les chorfa ?

D'autres historiens proposent des images plus contrastées du sort des chorfa, sitôt que le regard s'éloigne des perspectives altières du Makhzen. Jacques Berque, dans son ouvrage consacré aux oulémas du XVII^e siècle, laisse deviner une diversité sociale plus grande parmi les *Ahl al-bayt*⁴, à travers quelques histoires qu'il recueille dans les chroniques ou hagiographies du siècle⁵. Il raconte : un *ṣarīf* Ṣiqillī – une des plus célèbres et indiscutables familles de la branche ḥusaynite - veut épouser une jeune fille appartenant à une famille bourgeoise de Fès, laquelle repousse le prétendant en raison de sa pauvreté. Le *ṣarīf* éconduit se rend à la *zāwiya* de Dilā', dont le chef vient justement de rêver, la nuit passée, que le Prophète s'entretenait avec un inconnu. Le *ṣarīf* pauvre a le visage de cet inconnu : le cheikh de la *zāwiya*, frappé par ce signe, le comble de présents et enjoint le représentant de la puissante confrérie à Fès de mettre à la charge de sa bonté le *ṣadāq*, ou le « don nuptial ». Plus tard encore, quand l'épouse se plaint de la modestie persistante du logis, le bienfaiteur, fidèle aux signes donnés par Dieu à travers ses songes, lui achète un palais digne de ses origines et des prétentions de l'épouse.

Jacques Berque voit dans ce récit « l'édifiante bienveillance » envers les chorfa, mêlée de l'espoir d'attirer à soi les pouvoirs de leur bénédiction particulière, la *baraka*. La fonction de ces histoires – dont la véracité douteuse, comme aurait dit Paul Valéry⁶, n'en diminue guère l'intérêt et donc l'existence – est de prédisposer à la générosité des croyants. Elles soulignent, selon Jacques Berque, la richesse opulente de la bourgeoisie fassie et des gens de Dilā', mise en relief par la pauvreté vertueuse du chérif. L'auteur conclut plus loin : les chorfa n'ont pas de sociologie mais une ascendance, une *baraka*. La variété des situations sociales les disperse, mais ils se retrouvent autour d'un seul point commun, la généalogie.

À sa suite, l'anthropologie a décrit les nombreux échanges dont la *baraka* était l'objet en s'inspirant du travail de Marcel Mauss⁷. L'aumône au *ṣarīf* attire à son auteur la bénédiction des chorfa ainsi favorisés et il reçoit, en échange de son bienfait, la faveur du ciel⁸. La force de la généalogie épouse ici celle de la sainteté. Les politologues ont noté la monopolisation du *ṣaraf*, ou du moins sa tentative, dans les mains de la famille royale depuis

² Laroui Abdallah, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*. Paris, Maspero, 1977.

³ *Ibid.*, p. 93.

⁴ Littéralement « Gens de la Maison », sous-entendu du Prophète, c'est un autre nom des chorfa.

⁵ Berque Jacques, *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb. XVII^e siècle*. Paris, Sindbad, 1982, p. 34.

⁶ Paul Valéry, « Discours de l'histoire ». *Œuvres*, Paris, Le Livre de Poche, 2016 (1932), p. 697-708.

⁷ Mauss Marcel, *Essai sur le don*. Paris, PUF, 2017 (1925).

⁸ Jamous Raymond, *Honneur et Baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Cambridge University Press, 2019 (1981), p. 191 sq. Et sur l'érosion ponctuelle de la *baraka*, voir Rabinow Paul, *Symbolic Domination. Cultural Form and Historical Change in Morocco*. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1975.

l'indépendance⁹, mais les ethnologues ont montré la persistance du don adressé aux chorfa, don révélateur de leur place de médiateur entre les groupes sociaux. Raymond Jamous explique que la richesse des « gens de la *baraka* » vient moins d'une richesse foncière que des présents que leur réservent ceux qu'il appelle les « laïcs », autrement dit, tout le reste de la population berbère du Rif, objet de son étude. La *baraka* convoitée par les donateurs est un pouvoir d'origine divine qui agit dans la vie terrestre : le *šarīf* bienfaiteur guérit les maladies, libère des démons, apaise les litiges de ceux qui font appel à lui en échange d'un cadeau. La même « comptabilité des espérances » se retrouve parmi les habitants de l'Anti-Atlas étudiés par Salima Naji. Ceux-ci donnent aux chorfa dans l'espoir de voir la terre fructifier¹⁰. Le don, entreposé dans un grenier avant des redistributions annuelles, associées aux fêtes des *mawsim*-s, confirme la hiérarchie sociale mais il est aussi un marché entre *baraka* et maîtrise de forces occultes, entre les chorfa et les descendants d'esclaves noirs. Les hiérarchies peuvent ainsi se troubler ou se renverser au prisme des générosités qui tissent le lien social : l'aumône reçue par les chorfa est toujours rendue.

L'association entre aumône et pauvreté n'est donc guère évidente. Le rang de *šarīf* donne droit à une assistance particulière, prise dans une tension perceptible entre la considération due à des familles, à un groupe dont il faut sauvegarder la descendance et la réputation, et la relation avec un *šarīf* en particulier, menacé de ruine ou d'indignité ou tout simplement bénéficiaire d'un droit à l'aumône. En surmontant la sentence de Jacques Berque, nous proposons de nous intéresser à une histoire sociale des chorfa à travers la pratique du don dont ils sont les bénéficiaires. Le *šaraf* n'ouvre pas de droit à l'aumône légale (*zakāt*) : les chorfa sont donc renvoyés du côté d'autres registres d'assistance, la générosité de surcroît (*šadaqa*), le fait bien souvent des puissants (et parmi eux le sultan), ou encore le droit aux revenus réguliers des fondations pieuses ou des sanctuaires. Ils figurent ainsi parmi des bénéficiaires dont la catégorisation est souvent difficile, tant l'aumône peut aussi se confondre avec une suprême distinction. Nous proposons de voir, dans la relation historique d'assistance, les mêmes transactions autour de la *baraka* dont les chorfa sont encore l'objet. Ce faisant, l'étude de l'aumône adressée aux chorfa avance deux propositions.

La première permet d'historiciser la notion de pauvreté au Maroc, sans la réduire à une définition restreinte de l'indigence économique. En adoptant la définition de Georg Simmel, pour qui la pauvreté se définissait précisément par le droit à l'assistance¹¹, nous voudrions souligner la polysémie et l'ambiguïté des termes habituellement rendus pour décrire les pauvres (*miskīn*, *ḍaʿīf*, *faqīr*, etc.) où la pauvreté mystique, attribut de la sainteté en islam, colore les situations matérielles. La pratique du don fait surgir une pauvreté polysémique, du sens le plus matériel à un sens métaphorique ou symbolique. Ces questions se posent ainsi sur fond général d'une histoire de la pauvreté au Maroc qui reste en grande partie à écrire¹² : un *šarīf* pauvre est-il moins désargenté qu'un *miskīn* classique, sa pauvreté est-elle un signe d'excellence spirituelle ou de honte ?

⁹ Agnouche Abdellatif, « Les chorfa face à l'« état de droit » dans le Maroc contemporain ». In Santucci Jean-Claude, *Le Maroc actuel. Une modernisation au miroir de la tradition ?* Aix-en-Provence, IREMAM, 2013, p. 273-283. Voir aussi Waterbury John, *Le commandeur des croyants. La monarchie marocaine et son élite*. Paris, Puf, 1975.

¹⁰ Naji Salima, *Fils de saints contre fils d'esclaves. Les pèlerinages de la Zawya d'Imi n'Tatelt (Anti-Atlas et Maroc présaharien)*. Rabat, Centre Jacques Berque, 2011.

¹¹ Simmel Georg, *Les pauvres*, Paris, PUF, 1998.

¹² A l'exception, pour la période moderne, de Astītū Muḥammad, *Al-faqr wa-l-fuqarā' fī Mağrib al-qarnayn 16 wa-17 m. [La pauvreté et les pauvres au Maroc aux XVI^e et XVII^e siècles]*. Oujda, Mu'assasat al-Naḥla li-l-kitāb, 2004.

Abdelahad Sebti soulignait, dans différents travaux dont sa thèse de doctorat en 1984, que l'insistance sur l'indigence des chorfa dans le *lšrāf*, ouvrage généalogique du cadī Muḥammad al-Ṭalīb b. Ḥamdūn Ibn al-Ḥāḡḡ (m. 1273/1857) est une manière de revendiquer de plus grands égards auprès du pouvoir, cette détresse mettant en valeur un prestige social irisé par la pauvreté. Un autre généalogiste, Ibn al-Sakkāk (m. 818/1415), recommandait la générosité pour les chorfa dont la qualité de la famille était indifférente à leur rang actuel dans la société ou même à leurs qualités individuelles ; il est de toute façon du devoir des sultans de leur venir en aide¹³. Aussi, remarque-t-il, la fortune ou la chute des dynasties dépend-elle souvent des égards qu'un souverain aura réservés aux chorfa.

La faiblesse matérielle est alors explicite mais ambiguë : au XVIII^e siècle, A. Sebti note que les chorfa profitent des distributions de pain organisées par les sultans en cas de disette, par exemple celles du sultan Muḥammad b. 'Abd Allāh (m. 1790), mais ils souhaitent que leur part soit distincte de celle de la masse *'āmma*, comme si la pauvreté ne devait pas être un prétexte pour tout confondre¹⁴. Dans le même esprit, d'autres auteurs se partagent sur la question de savoir si un *šarīf* peut travailler. Le sociologue Paul Pascon estimait, en 1978, qu'à un certain niveau d'honorabilité sociale, le travail manuel, ou même le travail tout court, serait indigne (constat qu'il ne situe pas historiquement¹⁵), tandis que dans son enquête sur Fès publiée en 1965, Le Tourneau évoque des chorfa au travail¹⁶. Le droit des chorfa à l'aumône dépend autant d'une situation économique périlleuse que de leur place dans la hiérarchie sociale ou même spirituelle.

La deuxième question soulevée par la pauvreté des chorfa découle de cette place privilégiée : celle de leur rapport avec le pouvoir et singulièrement le Makhzen. Parmi les bienfaiteurs qui se portent au secours des indigents, la générosité sultaniennne tient une place éminente. La capacité du Makhzen à maintenir l'ordre social qu'il couronne est une question incontournable de l'historiographie marocaine de l'État du XIX^e siècle : dans les monographies régionales, les chorfa apparaissent comme les intercesseurs entre le milieu local et le trône, bénéficiaires de présents et soutiens locaux du Makhzen, à l'image des chorfa de Ouezzan étudiés par Abderrahman El Moudden ('Abd al-Raḥmān al-Muddan)¹⁷. En contrepartie de ces appuis solides, les sultans sont soucieux de contrôler la liste de ces intermédiaires coûteux : dans la « politique makhzénienne » de la généalogie, la vérification des ascendances est synonyme d'épuration fiscale¹⁸. D'une manière assez frappante, la sociologie politique a souvent ignoré l'influence contemporaine du *šaraf* au XX^e siècle, comme si l'éminence de cette classe disparaissait avec l'essor du commerce, le déclin du Makhzen et l'émergence d'une bourgeoisie nouvelle. Leur rôle politique, comme relais du Makhzen, peut-il s'accommoder d'une trop grande hétérogénéité sociale ?

¹³ Sebti Abdelahad, « Aristocratie citadine, pouvoir et discours savant au Maroc pré-colonial. Contribution à une relecture de la littérature généalogique fassie (XV^e-début du XX^e siècle) », thèse, Université de Paris VII, 1984, non publiée.

¹⁴ Sebti Abdelahad, « Au Maroc : sharifisme citadin, charisme et historiographie », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 41-2 (1986), p. 433-457.

¹⁵ Pascon Paul, « La main d'œuvre et l'emploi dans le secteur traditionnel ». In Khatibi Abdelkebir (dir), *Études sociologiques sur le Maroc*, Rabat, Publications du bulletin économique et social du Maroc, 1978, p. 123-135.

¹⁶ Le Tourneau Roger, *La vie quotidienne à Fès en 1900*. Paris, Hachette, 1965.

¹⁷ al-Muddan 'Abd al-Raḥmān, *Al-Bawādī al-maḡribiyya qabl al-isti'mār, qabā'il Īnāwan wa-l-Maḡzan bayn al-qarn al-sādis 'ašar wa-l-tāsi' 'ašar*. Rabat, Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines, 1995, p. 296 sq.

¹⁸ Sebti Abdelahad, art.cit.

En formulant l'hypothèse de l'importance maintenue de ce groupe social pour la période contemporaine, nous proposons d'envisager à travers eux un aspect dynamique de la société marocaine, ramenée parfois hâtivement à l'immobilité d'une société d'ordre dont le Makhzen et les chorfa seraient la pierre angulaire. Cette ambition nous invite à renouer avec une histoire des hiérarchies sociales commencée par les historiens de l'école de Rabat, en particulier à l'aide de la quantification des revenus inscrits dans les sources fiscales, proposée par exemple dans la thèse d'Aḥmad al-Tawfiq publiée en 1976¹⁹. Cette interrogation, prolongée par Paul Pascon, est restée en quelque sorte en déshérence, compte tenu du destin contrarié de la sociologie marocaine dans ses relations avec le pouvoir²⁰. L'histoire économique, pour la période coloniale, s'est consacrée à d'autres groupes sociaux avant de s'éteindre progressivement²¹. Les chorfa offrent pourtant une entrée intéressante dans une histoire de la générosité au Maroc, en comparaison avec celle de l'Europe marquée par une sécularisation généralisée. Les historiens y ont constaté la désacralisation du pauvre, liée à la paupérisation des sociétés au Moyen-Âge²² ou à l'intervention de l'État pour préserver l'ordre public, à partir du XVI^e siècle²³. Il semble que l'on peut constater cette évolution dans l'Égypte du XIX^e siècle²⁴. La situation marocaine paraît en certains points différente et plus proche de celle décrite par les historiens de l'Empire ottoman : ceux-ci notent que les listes des bénéficiaires de la charité comptaient souvent des riches, inscrits au prétexte de leur ascendance ou de leurs fonctions religieuses²⁵. Les bénéficiaires de la charité sont choisis pour des critères économiques mais aussi en raison de leur statut social. Ces deux critères sont parfois en tension²⁶ : pour l'Algérie du XIX^e siècle, Isabelle Grangaud propose, à partir des registres du *bayt al-māl*, trésor communautaire chargé, à Alger, des biens en déshérence avant 1830, une définition du pauvre par l'affiliation c'est-à-dire en fait par son absence²⁷. En contexte colonial également, pour d'autres horizons, des études montrent les multiples « sens » que peut prendre la pauvreté dans des sociétés d'Ancien Régime, comme l'Équateur du XVIII^e siècle²⁸. Pour notre part, la catégorie tire moins son unité de propriétés économiques que d'un droit à l'aumône.

Sans tenir compte d'une rupture coloniale guère pertinente en la matière, nous proposons de partir des années 1860 jusqu'à l'entre-deux-guerres, pour signaler la

¹⁹ Al-Tawfiq Aḥmad, *Al-muḡtama' al-maḡribī fī-l-qarn al-tāsi' 'aṣar* [La société marocaine au XIX^e siècle]. Rabat, Publications de la faculté des lettres et sciences humaines de Rabat, 2011.

²⁰ Roussillon Alain, « Sociologie et identité en Égypte et au Maroc : le travail de deuil de la colonisation », *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 7-2 (2002), p. 193-221.

²¹ Gallissot René, *Le patronat européen au Maroc (1931-1942)*. Rabat, Eddif (1964) 1990.

²² Mollat Michel, *Les pauvres au Moyen-Âge. Étude sociale*. Paris, Hachette, 1978.

²³ Gutton Jean-Pierre, *La société et les pauvres. L'exemple de la généralité de Lyon. 1534-1789*. Paris, Les Belles Lettres, 1970 ; Geremek Bronislaw, *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*. Paris, Gallimard, 1978.

²⁴ Ener Mine. *Managing Egypt's Poor and the Politics of Benevolence, 1800-1952*. Princeton, Princeton University Press, 2003.

²⁵ Singer Amy (éd.), *Feeding People, Feeding Power. Imarets in the Ottoman Empire*. Istanbul, Eren, 2007.

²⁶ Hénia Abdelhamid, « Représentations sociales de la richesse et de la pauvreté à Tunis aux XVIII^e et XIX^e siècles ». In : Jean-Paul Pascual (dir.), *Pauvreté et richesse dans le monde musulman méditerranéen*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2003, p. 203-212.

²⁷ Grangaud Isabelle, *L'empire de près. Bayt al-māl, transmission et droits d'appartenance à Alger à l'époque moderne*. Manuscrit inédit pour le dossier d'habilitation, Université de Paris I, 2018, n.p.

²⁸ Milton Cynthia E., *The Many Meanings of Poverty. Colonialism, Social Compacts and Assistance in Eighteenth-Century Ecuador*. Stanford, Stanford University Press, 2007.

permanence d'un groupe à part, la variété des bénéficiaires de l'assistance aux plus démunis et, finalement, les ambiguïtés des mots même de la pauvreté au Maroc. Alors que l'histoire des chorfa emprunte habituellement plutôt les chemins de l'histoire textuelle - d'une manière légitime compte tenu de leur centralité dans une littérature hagiographique généreuse – nous proposons ici de recourir à quelques corpus d'archives de langue arabe et mêlées, pour la période coloniale, de sources de langue française. Ces premiers résultats d'enquête, encore en cours, s'inscrivent dans un projet plus vaste sur la pauvreté au Maroc où les chorfa reviennent de manière récurrente, sans qu'une investigation spécifique ait voulu traquer leur présence dans une grande variété de sources qu'il reste à explorer.

1 L'indigence et le prestige : les chorfa et le don à Fès au XIXe siècle

1.1. *Les différents sens de la pauvreté, de l'indigence à la circonstance*

Roger Le Tourneau notait, dans son enquête déjà citée sur la vie quotidienne à Fès, l'existence de chorfa pauvres constituant une catégorie en soi. Les revenus habous de la branche chérifienne à laquelle ils sont rattachés leur sont réservés, des femmes trouvent asile dans deux maisons de la rive des Kairouanais. Sous l'œil vigilant d'un fonctionnaire spécial, membre de la famille impériale, ces femmes sont nourries d'un pain quotidien, vêtues d'un costume simple et munies d'une maigre somme d'argent ; quelques travaux de broderie peuvent servir à compléter leurs revenus. En somme, les chorfa, riches ou pauvres, reçoivent même vénération et demeurent des notables, quelle que soit leur situation de fortune²⁹. Le fond même de son enquête plonge le lecteur dans les rythmes d'une société consensuelle, fondée sur des arrangements pacificateurs où la charité tient une place de premier ordre ; dans ces transactions, le Makhzen n'a pas sa place³⁰. En somme, le *šaraf* paraît lié à un statut qui lisse toutes les situations sociales.

Nous proposons pourtant d'évoquer des cas de détresse matérielle réelle et l'aide apportée par les habitants de la ville au travers des archives du fonds Serraj (al-Sarrāğ) hébergé par le site de la Fondation du roi Abdulaziz dans lequel nous avons commencé une première enquête. Plus de 15 000 manuscrits numérisés offrent une image vivante et par certains aspects inédite de la vie de Fès, grâce aux lettres que cette famille de gouverneurs, de *muhtasib*-s et de *qādī*-s échangeaient avec la société urbaine essentiellement dans les années 1860 et 1870. Ce fonds est doublement remarquable : la transcription des manuscrits permet une recherche en plein texte et son contenu même (les lettres d'une famille) offre une alternative à la correspondance des sultans, source habituelle des historiens du XIX^e siècle. Ces documents nous permettent d'abord d'identifier la pauvreté, particulière ou non, qui afflige les chorfa.

Dans certains documents, les chorfa sont confondus parmi les autres catégories habituelles de l'indigence, souvent associée, au XIXe siècle, à l'incapacité de travailler, à la désaffiliation, à la maladie : dans les *zāwiya*-s, ils sont rangés à côté des veuves (*arāmīl*) ou des orphelins (*yatāmā*). Dans le *dār al-zāwiya* (on ne sait laquelle), 'Alī al-Mazkītī prévient le pacha Idrīs al-Sarrāğ qu'il règne un grand désordre, cette maison abrite les malheureux et les

²⁹ Roger Le Tourneau, *op. cit.*, p. 183.

³⁰ *Ibid.*, p. 187.

pauvres parmi les chorfa (*miskīn al-šurafā*)³¹. L'ambiguïté est levée à d'autres moments où la description d'une indigence économique s'associe à l'excellence généalogique. Le sort des chorfa est alors décrit par un protecteur qui rédige une recommandation aux autorités. Muḥammad b. 'Abd al-Wāḥid recommande au même pacha son oncle Sīdī Muḥammad, qui est un « *šarīf* extrêmement pauvre » (*šarīf miskīn ḡāya*) ; il demande au gouverneur de prendre en compte un « dénuement sévère » (*šiddat fāqatihi*)³². Dans le même courrier, il rappelle que leur honorable grand-père (commun, donc), a « prodigué » (*afāḍa*) sa *baraka* à al-Sarrāḡ lui-même.

Les situations confirment à chaque fois une dépendance économique nette à l'égard de la charité. Il n'existe parmi les chorfa aucun dédain d'aristocrate poudré pour le travail : au sujet du *šarīf* Sīdī Idrīs b. Zayn al-'Ābidīn, son intercesseur le présente comme un « homme pauvre travaillant pour vivre (*muštaḡil bi-ma'āsihi*) et qui sert dans les magasins de la ville »³³. Dans une autre circonstance, cette pauvreté prend un sens un peu plus ambigu, celui d'une ascèse ou d'une humilité recommandée : une femme vient voir Muḥammad Ḡarīṭ, lequel s'en explique au pacha, pour intercéder en faveur de son fils, le *šarīf* Sīdī al-Hādī al-Šanhājī, « de la descendance (*ḡurriya*) du shaykh saint, juste et martyr, le *šarīf* Sīdī Yūsuf al-Šanhājī », que le Ḡarīṭ en question connaissait comme un « pauvre occupé seulement de son travail » (*miskīnan muštaḡilan bi-ḥidmatihi*), le mot *ḥidma*, synonyme plus exact de service, recouvrant de multiples significations, y compris religieuses. Le mot *miskīn*, par comparaison avec d'autres situations que nous avons étudiées dans ce même corpus, désigne souvent une indigence matérielle assez nette (celle du pauvre occupé par le seul souci de son existence³⁴), même si elle peut prendre des sens plus imaginés.

La pauvreté matérielle, dans des cas manifestement plus rares, ne fait pas de doute dans le circuit de la recommandation. Des hommes appartenant supposément à l'élite (ils déclinent rarement leur identité complète) rédigent un billet qu'ils confient à un individu qui le porte au pacha. Le petit mot décrit alors la situation du « porteur » (*ḥāmil*), comme celle de « Sīdī Muḥammad al-Idrīsī que tu vois comme un homme pauvre, qui se loge en mendiant (*bi-tasawwul*) »³⁵ et qui se trouve pris dans de mauvaises transactions sur le marché que le lecteur a parfois, hors de tout contexte, du mal à démêler. En somme, le *šarīf* travaille parce qu'il en a besoin, même si les recommandations sont toutes données sur fond d'un apparent dérèglement, d'un problème ou d'une anomalie que le pacha – qui ne paraît pas être lui-même *šarīf* – est invité à corriger. Un billet recommande au pacha Sīdī 'Alī al-'Imrānī, au sujet d'un fusil traditionnel à poudre noire (*mukḥala*) que convoite visiblement ce chorfa : c'est un « *šarīf* pauvre » qui a « honte [de le demander] car il est au service de [le manuscrit est ici troué] »³⁶. Le verbe, de forme dialectale, dérive de la racine d'une timidité honteuse (*istiḥā*) associée au travail. En somme, s'il est établi que les chorfa travaillent ou vivent aux dépens d'autrui, ils ne le font pas sans regret et la correspondance témoigne de la conscience d'une indignité, sinon d'un scandale dont la description simple suffirait, aux yeux de leurs bienfaiteurs, pour faire réagir le pacha. La nature du don ou de la façon dont il convient de relever le malheureux est laissée à l'imagination de Sarrāḡ.

³¹ Archives al-Sarrāḡ, fondation du roi Abdulaziz Ibn Saoud (Casablanca) – fonds en ligne (<http://www.fondation.org.ma/archives/boites>), 'Alī al-Mazkītī à Idrīs Sarrāḡ, 20 novembre 1872, 3/1/430.

³² Archives al-Sarrāḡ, Muḥammad b. 'Abd al-Wāḥid à Idrīs al-Sarrāḡ, 2 février 1866, 4/1/610

³³ Archives al-Sarrāḡ, Muḥammad al-Šaffār à Idrīs al-Sarrāḡ, 6/2/1103 (la plupart des manuscrits ne sont pas datés).

³⁴ Un autre exemple dans le *Taqyīd* du 22 avril 1865, 35/2/6770.

³⁵ Archives al-Sarrāḡ, lettre sans auteur à Idrīs al-Sarrāḡ, 13/2/2587.

³⁶ Archives al-Sarrāḡ, Aḥmad Al-Rāmī à Idrīs al-Sarrāḡ, 6/2/1197.

Dans cet univers de dissimulation et de timidité, les femmes paraissent tenir une place mieux délimitée, qui dérive d'une situation connue appelant des réponses plus routinières. Le travail leur paraît spécialement interdit, pour éviter un cumul de honte. Aḥmad al-Sa'īdī demande au *šarīf* sīdī 'Abd al-Wāḥid (à la fonction inconnue, mais un correspondant régulier de al-Sarrāḡ) d'ordonner à un certain Sī Makkī de « distribuer du pain aux pauvres (*masākīn*) » de toute urgence³⁷. La distribution paraît avoir été retardée car désormais, écrit-il encore, deux pauvres sont morts et il ne reste qu'« une femme [non mariée : *imra'a*], la *šarīfa* Sayyida Ḥabība, qui réside à Ra's al-Jinān », quartier de Fès. Le délégué d'un muqaddem, représentant le pacha dans le quartier, « la connaît, est informé de son état et de sa pauvreté (*faqrihā*) ». Il faudrait alors lui donner deux pains, car elle « a aussi un fils chérifien » (*walad šarīf*). L'interconnaissance et la qualité de sa descendance justifient ainsi une aide particulière pour cette femme réduite, pour ne pas connaître le sort malheureux des autres pauvres, à attendre un acte de générosité pour se nourrir. Dans l'ensemble, la qualité de veuve, qui donne habituellement droit à un secours public, s'ajoute et engloutit en partie celle de *šarīfa*. Dans les documents inventoriant le nom des pauvres pour fixer sur le papier leur droit au pain quotidien, les veuves de *šurafā'* sont séparées des autres : alors que d'autres veuves sont identifiées par leur résidence (ainsi les « deux veuves du Dār Ibn 'Abd Allāh et leurs deux enfants »³⁸) leur qualité est mise en avant (« deux veuves chérifiennes dans [sa] maison », faisant référence à la maison qui précède). Elles n'ont toutefois pas droit à plus de pain : un par personne. La qualité de veuve suffit à leur identification, et elles restent anonymes, là où les hommes appartenant aux *Ahl al-bayt* sont désignés, sur ces mêmes listes, par leur nom personnel. Les égards particuliers qui leur sont réservés dérivent peut-être de l'interdiction qui leur serait faite de se remarier : comme les épouses du Prophète, les veuves de saints ne peuvent contracter de nouveau mariage, et les sources hagiographiques narrent les nombreux malheurs – généralement mortels – qui frappent ceux qui osent braver l'interdit³⁹. En dépit de l'ascendance commune des chorfa par la fille du Prophète, les femmes ne transmettraient pas le *šaraf* au Maroc – un des deux paradoxes relevés par Zakaria Rhani – et ne peuvent faire monnaie de leur *baraka*, si bien que l'on trouve souvent des veuves âgées autour des sanctuaires des saints leurs ancêtres, attendant l'aumône des pèlerins⁴⁰.

D'une manière générale, la documentation, composée essentiellement de petits billets ou plus rarement de registres nominatifs, ne laisse pas place à une profondeur biographique suffisante pour évaluer l'ampleur d'un déclassement ou les étapes d'une disqualification sociale progressive, ce qui empêche de trancher, dans la plupart des cas, entre pauvreté structurelle ou indigence de circonstance. Les chorfa ne sont toutefois pas étrangers à une institution récurrente, presque omniprésente dans la correspondance officielle autour des pauvres : la prison du pacha. Toutes les sollicitations se pressent au seuil d'Idrīs al-Sarrāḡ quand un *šarīf*, al-Ṭayyib Sīdī Idrīs b. 'Umar al-Ismā'īlī, a été emprisonné pour, est-il écrit pudiquement et sans plus de détails, « l'affaire de sa nièce » (*qaḍiyat ibnat aḥīhī*). Le délégué (*nā'ib*) du *Naqīb* Māwlay 'Alī et les notables des chorfa (*a'yān al-šurafā'*) présentent une doléance pour celui qui est présenté comme un « homme pauvre » (*raḡulān miskīnān*)⁴¹.

³⁷ Archives al-Sarrāḡ, Aḥmad al-Sa'īdī à 'Abd al-Wāḥid, 22/1/4048.

³⁸ Archives al-Sarrāḡ, Taqyīd, 74/2/14757.

³⁹ Benkheira Mohammed Hocine, Giladi Aver, Mayeur-Jaouen Catherine, Sublet Jacqueline, *La Famille en islam d'après les sources arabes*. Paris, Les Indes savantes, 2013, p. 389.

⁴⁰ Rhani Zakaria, « Le chérif et la possédée », *L'Homme*, 190 (2009), p. 27-50.

⁴¹ Archives al-Sarrāḡ, al-Ḥāḡḡ Ḥad (?) b. al-'Ayyāšī à Idrīs al-Sarrāḡ, 14/1/2662

Leurs arguments relèvent d'un registre plus familial que judiciaire : l'emprisonné malheureux élève avec son frère le fils de leur sœur, *sīdī Muḥammad* (il semblerait que tous doivent le connaître), ce qui justifie une demande d'intercession (*ṣafā'a*). Bien souvent dans les affaires de chorfa, l'entretien de la succession excuse toutes les fautes.

Certaines lettres rendent compte d'une existence vulnérable, où « un petit coup renverse la personne » selon l'expression consacrée⁴². En général, les courriers ne sont pas datés, ce qui les étale sur les années correspondant au mandat d'Idrīs al-Sarrāḡ, autour de 1860 : dans l'ensemble, cette deuxième partie de siècle n'est pas particulièrement florissante pour le Maroc, soumis à plusieurs catastrophes climatiques et éreinté par une prédation économique européenne, notamment après la guerre de Tétouan (1859-60). Si cette dernière fait quelques heureux parmi les populations protégées, elle affaiblit beaucoup de situations jadis acquises⁴³. Les chorfa, n'étant pas extérieurs au monde économique, y sont particulièrement sensibles, d'autant que la survie de certains d'entre eux dépend d'une générosité sultanienne qui diminue à la mesure du déficit de son trésor ; la multiplication des troubles, les recettes erratiques des impôts, le poids écrasant des indemnités de guerre vident les caisses publiques. Ainsi, le *faqīh* Māwlay Al-Ṣadīq recevait un salaire (*murattaban*) de la part du sultan – en sa double qualité de savant et de *ṣarīf* – salaire qui s'est interrompu, si bien que, malgré sa « grande honte » (*ḥayā' aẓīm*), ce *ṣarīf* est dans un besoin tout aussi grand (*ḥāḡa aẓīma*), ce qui justifie le versement d'un salaire par d'autres mains que celles du souverain – il faudrait que Idrīs al-Sarrāḡ s'adressât au « percepteur » (*qābiḍ*) de la Grande Mosquée, la Qarawiyyīn⁴⁴.

Résumons ces différents tableaux : trois groupes se dégagent malgré le caractère toujours particulier des vies racontées sur ces petits manuscrits. Des indigents structurels, mendiants venus ponctuellement sur le marché des villes, homme modeste contraint de travailler, sont pauvres comme tous les autres et se fondent dans un groupe dont la ville n'est pas avare, surtout en ces années de crises. Des rentiers du sultan, des situations acquises plus fermement, sont menacées par un coup du sort, le tarissement d'une source de revenus, l'irrégularité des faveurs du Makhzen, une mauvaise affaire qui conduit dans la prison. Enfin, des veuves, des femmes seules sans soutien ont droit à une sollicitude particulière, tant elles dépendent de l'aide publique pour vivre. Tous ces cas sont contenus dans le terme *miskīn*, parfois *ḍa'īf* ; ces mots embrassent une grande variété d'affligés dont le point commun est précisément leur malheur, le fait qu'ils sont dignes d'être plaints et qu'ils peuvent ainsi espérer une aumône.

1.2. Que donner et pourquoi donner ?

La nature de l'aide réservée aux chorfa précise encore la nature de leur pauvreté ; elle n'est pas la même selon qu'elle est soulagée par un morceau de pain ou par un tissu brodé. Parmi les motivations explicites de la charité octroyée aux chorfa, nous avons dit à plusieurs reprises que les protecteurs des chorfa –appartenant souvent eux-mêmes aux *Ahl al-bayt* – insistent sur une progéniture menacée ou bien sur une ascendance parfois généreuse dans le passé avec le pacha ou sa famille ; ils mettent en relief le pouvoir qu'exerce la généalogie sur le Makhzen et les devoirs auxquels elle oblige. Il est généralement impossible de

⁴² Bourdelais Patrice, « Qu'est-ce que la vulnérabilité ? « Un petit coup renverse aussitôt la personne » (Süssmilch) ». *Annales de démographie historique*, 110-2 (2005), p. 5-9.

⁴³ Sur ce contexte, voir Miège Jean-Louis, *Le Maroc et l'Europe (1830-1894)*. Paris, PUF, 1961.

⁴⁴ Archives al-Sarrāḡ, 'Abd al-Mālik b. Muḥammad à Idrīs al-Sarrāḡ 4/1/667.

connaître la suite d'une demande, comme dans d'autres fonds contenant ces quantités foisonnantes de requêtes (*šikāyāt*) à l'image des centaines de demandes d'intercession reçues par le *faqīh* Ḥaḡwī, ministre sous le protectorat, qui ont été conservées en grand nombre, hélas sans classement, aux Archives du Maroc⁴⁵. La force des arguments relève donc du domaine des suppositions, même si leur répétition, dans des cas pourtant extrêmement distincts, suggère sinon une efficacité infaillible, au moins un espoir fondé.

Comme dans beaucoup de questions matérielles où la honte est de mise au moment de tendre la main, la plupart des lettres n'explicitent pas les raisons exactes pour lesquelles un *šarīf* mériterait une aide supplémentaire, ou plutôt pourquoi sa qualité chérifienne justifierait, plutôt que sa situation d'indigence, une aide spéciale. Dans bien des cas, la mention systématique de la qualité de *šarīf* (reconnaissable autrement par les titres de Mawlāy ou de Sīdī qui leur sont réservés, pour les hommes, et de Lāllā - dame - pour les femmes) remplace ce qu'implique, dans les cas de Marocains ou Marocaines d'une origine moins prestigieuse, le vocabulaire de la morale ou de la « bonne vie ». Le pauvre mérite la sollicitude du gouvernement parce que sa misère s'abat sur un cœur pur et une vie droite. Il est possible que la correspondance adressée au sultan lui-même offre l'occasion d'un discours plus direct : par définition, nous n'en avons pas exemple dans la correspondance al-Sarrāḡ et nos enquêtes parmi la correspondance non classée des sultans à la direction des archives royales sont encore trop sommaires. Nous en avons toutefois trouvé un exemple dans le fond de Hamid Triki, intellectuel et collectionneur marocain ayant conservé plusieurs manuscrits et correspondances, parfois de sa famille. On trouve une lettre de la *šarīfa* Lāllā Ruqīyya bint Mawlāy al-Ḥusayn au sultan Mawlāy al-Ḥasan (r. 1873-1894). Elle se présente avec ce titre de *šarīfa*, dans une situation d'isolement (*mustaqilla*), sans détail supplémentaire, tout en précisant qu'elle a des enfants – évoquant implicitement un veuvage ou une répudiation. Elle continue : elle n'a d'autre refuge que Dieu et le sultan et, selon l'adage voulant que tous les musulmans peuvent demander à leur maître un « secours » (*i'āna*), elle demande des céréales (*zar'*) pour ses enfants. La prière finale donne la clé d'une lettre somme toute banale : Dieu assiste le sultan « dans la voie (*širāt*) du prestige (*ḡāh*) du Prophète que la prière de Dieu soit sur lui et le prestige de notre maîtresse (*mawlātinā*) Fāṭima al-Zahrā' »⁴⁶. Le *ḡāh* fait partie du vocabulaire des chorfa : elle est la qualité éminente des ascendances les plus prestigieuses, un prestige remontant donc à la fille du Prophète, rameau d'origine de tous les *Ahl al-bayt*. Lāllā Ruqīyya rappelle ainsi la commune gloire qu'elle partage avec le sultan, même si elle est privée de bien pour élever ses enfants. C'est au nom de cette gloire que l'aide doit lui être donnée.

Cette connivence particulière qu'autorise une parole immédiate de chorfa n'apparaît guère dans la correspondance que reçoit la famille al-Sarrāḡ qui, quelle que soit son importance, n'a pas droit au *ḡāh* des *Ahl al-bayt*, une qualité qui demeure dans la richesse comme dans le dénuement. Dans la correspondance que nous avons déjà évoquée, le même registre de la générosité anime les lignes d'auteurs qui invoquent les bons sentiments pour leur protégé, sans coloration spéciale pour les chorfa. Ainsi, celui qui recommandait la *šarīfa* Ḥabība, à côté des deux pauvres morts d'inanition, sollicite « votre complet bienfait » (*kamāl iḥsānikum*) en concluant éloquentement : « Dieu récompense les personnes charitables (*ahl al-iḥsān*) pour leurs bienfaits », reprenant le même mot *iḥsān*⁴⁷. Cette maxime place l'interlocuteur et le pacha dans une économie du salut plutôt habituelle ; la récompense

⁴⁵ Archives du Maroc, fonds Hajwi, MH8.

⁴⁶ Archives du Maroc, fonds Hamid Triki, 11/AP/3, lettre 42.

⁴⁷ Archives al-Sarrāḡ, Aḥmad Al-Sa'īdī à 'Abd al-Widād, 22/1/4048.

qu'il espère ne viendra pas d'un contre-don matériel ou d'une quelconque récompense terrestre. Les petites choses faisant les grandes, il peut espérer un trésor au Ciel : cette rhétorique, très connue, rappelle les dirigeants à leur devoir moral et habite toute la correspondance entre le Makhzen et ses sujets. Les périodes d'épidémies, comme les historiens marocains l'ont bien montré pour ce même XIXe siècle, donnent lieu à de semblables transactions et rappels à une morale implicite du bon gouvernement où le prince est le recours des plus pauvres⁴⁸.

Banalité du discours, banalité des gestes : les chorfa pauvres reçoivent comme les autres des objets très simples, généralement du pain ou de quoi se nourrir, où la fantaisie d'un fusil fait exception au milieu des sollicitations alimentaires, suggérant que la requête est l'*ultima ratio* d'un indigent qui a épuisé tous ses autres recours pour rester en vie. La différence tient moins à l'objet qu'à la forme même de la requête. Le *šarīf* pauvre a souci de faire part de sa honte – pudeur aristocratique partagée par d'autres miséreux, mais plus rarement – et nous n'avons guère croisé de *šarīf* prenant la plume pour demander quelque chose pour eux-mêmes. L'intermédiaire diminue le poids d'une demande pourtant très simple : le *šarīf* sīdī Muḥammad b. Ġu'aydī al-'Irāqī s'est marié [mais] n'a pas de revenu, il s'en est remis à l'auteur de cette lettre, qui ne signe pas sinon sous couvert (*'an idn*, « avec l'autorisation ») du *šarīf* en question, pour demander à al-Ṭāhir al-Sarrāġ, membre de la famille du pacha, une petite quantité (*qilla*) d'huile et une petite somme en argent (*šay' min al-darāhim*). La conclusion mêle, elle aussi, le registre du commun et de l'exceptionnel ; la demande est justifiée par sa « parenté (*qarāba*) avec notre maître le Prophète » tout autant que par « la coutume (*āda*) [prise] avec ses semblables les indigents (*al-ḍu'afā'*) et les étrangers (*al-ġurabā'*) »⁴⁹. Proche du Prophète, le *šarīf* est aussi à l'image de ceux que le droit oblige de secourir, indigents et étrangers : il cumule toutes les qualités.

La générosité publique s'exerce particulièrement envers les désaffiliés, comme nous le disions, mais aussi d'autres catégories de la population d'après les prescriptions de la *Sunna* et plus particulièrement des paroles du Prophète, les étudiants ou hommes de science (*ahl al-'ilm*). Loin de se cantonner aux conclusions verbales des lettres, ces injonctions légales se traduisent dans les registres du pacha. Le 30 avril 1862, un inventaire dresse les pains distribués par la *zāwiya* Idrīsiyya : on y trouve les étudiants des écoles (*ṭalabat al-madrasa*), les enseignants versés dans le Coran (*mu'allim al-Qur'ān*), plusieurs noms d'individus, parmi lesquels des chorfa qui sont amalgamés dans la catégorie des « indigents des chorfa » (*ḍu'afā' al-šurafā'*) des Alaouites ou des Idrissides. Ces derniers reçoivent la plus grosse ration de pain (32), derrière les étudiants (127) pour un total de 243 unités pour cette distribution complète⁵⁰. Cette même place parmi les groupes élus se retrouve dans le don d'objets comme les vêtements (*kiswa*), choix privilégié des dons sultaniens qui, à lire certains inventaires de correspondance de souverains du XIXe siècle comme Mawlāy 'Abd al-Raḥmān (1822-1859)⁵¹ inondent toutes les régions de leur empire. Dans le cas de ces dons adressés par le prince aussi bien aux pauvres qu'aux chorfa, parfois comme dons d'argent, il n'est plus possible de distinguer le besoin réel d'un don politique destiné à raffermir des liens précieux.

⁴⁸ Al-Bazzāz Muḥammad al-Amīn, *Tārīḥ al-awbi'a wa-l-maġā'āt bi-l-maġrib fī-l-qarnayn al-ṭamīn 'ašar wa-l-tāsi' 'ašar* [Histoire des épidémies et des famines au Maroc aux XVIIIe et XIXe siècles]. Rabat, Université Mohammed V, 1992.

⁴⁹ Archives al-Sarrāġ, Muḥammad b. Ġu'aydī al-'Irāqī à al-Ṭāhir al-Sarrāġ, 19 juillet 1895, 30/1/5638.

⁵⁰ Archives al-Sarrāġ, Taqyīd, 30 avril 1862, 59/1/11628

⁵¹ Nous avons pu consulter l'inventaire dressé par la bibliothèque Hassaniyya de Rabat *Fahāris al-ḥizāna al-ḥasaniyya. Qism al-waṭā'iḳ, 'ahd al-sultān mawlāy 'Abd al-Raḥmān*, Marrakech, Imprimerie et papeterie nationale, 2003.

Les pachas imitent leur maître dans ces présents : Idrīs al-Sarrāğ envoie le 29 décembre 1865 des vêtements destinés aux pauvres (*ḍu'afā'*) du sanctuaire d'Abū l-'Abbās al-Sabtī et « le Livre (*al-kitāb*) », autrement dit le Coran, pour « la descendance (*nağl*) de notre maître (*sayyidinā*) Sīdī Ḥasan »⁵², désignant probablement les Ḥasanides, descendants de Ḥasan b. 'Alī b. Abī Ṭālib, le rameau d'origine des chorfa auquel se rattache la monarchie alaouite⁵³.

Pourtant, il est juridiquement interdit de consacrer une part de l'aumône légale (*zakāt*) aux chorfa, qui n'étaient pas prévus dans les dispositions canoniques des débuts de l'islam. L'aura particulière des descendants du Prophète les assimile, par une succession d'analogies et de pratiques qui ne font référence à aucun texte en particulier dans le contexte de la correspondance administrative, aux bénéficiaires de la générosité commune. Cette assimilation est motivée par les préoccupations du Makhzen et de la dynastie, qui fonde aussi son pouvoir sur le respect d'une descendance dont elle partage l'excellence. Le ministre Muḥammad al-Ṣaffār interroge les intendants (*umanā'*) chargés des affaires de Mawlāy Muḥammad b. Naṣr : le frère de ce dernier est mort et le ministre voudrait savoir s'il laisse des « enfants dans le besoin » (*awlād muḥtāğīn*)⁵⁴. Ces préoccupations ne doivent pas faire oublier le motif principal du discours sultanien : les chorfa sont certes des bénéficiaires par incidence de la *zakāt*, mais sont eux-mêmes surtout, à son image, des modèles de générosité pour leurs frères moins favorisés par le ciel. Le don et l'entraide font partie du dialogue entretenu entre le souverain et les chorfa. Dans un dahir concernant les 'Irāqīyyūn, le sultan Mawlāy Ismā'īl, en 1730, confirme le prestige de la descendance de ses cousins, renouvelle leurs privilèges, et incite ces chorfa à l'aumône (*zakāt*), « à prendre aux riches pour rendre à leurs frères pauvres »⁵⁵. Bénéficiaires et dispensateurs de la charité, les chorfa sont bien, au XIX^e siècle, au centre d'un ordre social garanti par le Makhzen menacé pourtant par de nombreux périls extérieurs qui aboutissent à la signature du traité de protectorat en 1912.

2 Les privilèges maintenus des chorfa à la période coloniale

La signature du traité de Fès en 1912 n'annonce pas la fin des privilèges des chorfa. L'interprétation du protectorat par le général Lyautey, premier résident général au Maroc, consiste essentiellement à conserver les institutions du Makhzen les plus symboliques et, pense-t-il, les plus inoffensives pour le nouveau pouvoir colonial. L'exercice du culte musulman et le patrimoine des fondations pieuses sont explicitement désignés par le traité de Fès comme les objets privilégiés de l'entreprise conservatrice des Français, qui entendent faire de la monarchie l'ornement de leur politique d'association. La famille du souverain, la personne du sultan, l'entourage du palais sont surveillés mais laissés dans l'ensemble à leur liberté⁵⁶. Dans ce prolongement, les égards distribués par les princes au XIX^e siècle, les dahirs d'hommage et de distinction (*ẓahīr al-tawqīr wa-l-iḥtirām*) qui entérinent le *šaraf*

⁵² Archives al-Sarrāğ, Idrīs al-Sarrāğ à Mūsā b. Aḥmad et réponse, 29 décembre 1865, 33/1/6267

⁵³ Sur les liens entre charifisme, sainteté et monarchie, voir Vimercati Sanseverino Ruggero, *Fès et Sainteté, de la foundation à l'avènement du protectorat (808-1912)*. Rabat, Centre Jacques Berque, 2014.

⁵⁴ Archives al-Sarrāğ, Muḥammad al-Ṣaffār à Muḥammad b. al-Ṭālib (29/1/5114).

⁵⁵ Archives al-Sarrāğ, dahir du 28 septembre 1780, 1/1/3009.

⁵⁶ Nous nous appuyons ici sur nos recherches doctorales : Perrier Antoine, *Monarchies du Maghreb. L'État au Maroc et en Tunisie sous protectorat (1881-1956)*. Paris, Éditions de l'EHESS, 2023.

d'une personne ou d'un groupe et lui adjoignent souvent des faveurs, sont dans l'ensemble maintenus. Les chorfa, y compris les plus pauvres, peuvent espérer que la permanence des faveurs et la continuité des dons sous la période coloniale ne compromettent pas leur place centrale dans la société marocaine.

Au-delà des mots d'ordre lyautéens, les temps changent pourtant : les équilibres économiques, déjà bouleversés au XIX^e siècle, accusent des directions nouvelles où la générosité locale, fondée sur l'interconnaissance et la réputation, se trouve compromise. L'intensification de l'exode rural, les migrations de travail, l'essor inégal d'une société salariée, la fonctionnarisation des fondations pieuses et des offices religieux modifient les circuits économiques et les critères de sélection de l'assistance aux nécessiteux. Notre ignorance reste grande sur le sort des anciennes élites du XIX^e siècle face aux dépossessions qui accompagnent la colonisation : les chorfa en général seraient-ils devenus ces aristocrates chassés de la capitale, privés de leurs terres et de leurs biens, réfugiés dans un quelconque château de campagne ? Les études d'histoire sociale méthodique sur les chorfa manquent pour répondre à cette question ; les observations des anthropologues ou des histoires locales indiquent plutôt un maintien du prestige et de la richesse des élites des chorfa⁵⁷. Nous pouvons en grande partie prolonger cette intuition s'agissant des chorfa pauvres.

La nature de la documentation a changé : en fait de correspondances makhzénienne – qui demeurent pourtant, conservées dans la direction des archives royales⁵⁸, ce sont désormais les rapports de surveillance, les correspondances administratives ou les requêtes reçues par les autorités coloniales qui nous informent de la situation des chorfa. Que ce soit dans la zone espagnole (au nord) ou dans la zone française (dans le reste de l'empire), les rapports des autorités plus spécialement chargées du contrôle de l'administration religieuse, constatent la persistance des pratiques du don envers les chorfa. L'inspection des affaires indigènes, administration espagnole dont les documents sont conservés à l'*Archivo general de la Administración*, garde quelques témoignages de la charité envers les chorfa, dans la zone gouvernée par le khalifa du sultan. Des habitants de la tribu des Aḥmās réclament à la préfecture de Chaouen l'autorisation de se rendre sur le sanctuaire de Mawlāy 'Abd al-Salām b. Mašīš (m. 626/1227-1228), saint particulièrement vénéré au sud-ouest de Tétouan. Ceux qui sont sans doute des chorfa 'Alamiyyūn, descendants du saint, entendent « récupérer les aumônes (*lismonas*) qui leur reviennent comme chorfa de l'Atba (*sic*)⁵⁹ car ils en ont été empêchés par les chorfa des Banī 'Arūs ; ils souhaitent donc de voir leur droit (*sus derechos*) respectés »⁶⁰. Il s'agit des *futūḥāt* : ces revenus du sanctuaire sont distribués à des bénéficiaires précis, tous descendants du saint, dont certains contrôlent le territoire, d'autres non. Ces revenus sont souvent l'objet de querelles généalogiques où préoccupations économiques et spirituelles se confondent⁶¹. Les pratiques généreuses qui entourent le culte d'un saint, en particulier lors de fêtes, s'adressent aux chorfa dont les droits, quoique disputés, paraissent désigner une répartition ancienne et respectée, sans d'ailleurs que l'on puisse prêter à ces chorfa une indigence particulière. De multiples raisons

⁵⁷ Brown Kenneth L., *People of Salé. Tradition and Change in a Moroccan City 1830 – 1930*. Manchester, Manchester University Press, 1976.

⁵⁸ À notre connaissance, le plan de classement thématique n'est pas encore accessible ; il s'agit d'une enquête à poursuivre.

⁵⁹ Nom probable de tribu, comme les Saïd Atba de Ngoussa, en Algérie.

⁶⁰ Archivo General de la Administración (AGA), 81/664, note de l'inspecteur général, 10 mai 1930.

⁶¹ Rhani Zakaria, « The Genealogy of Power and the Power of Genealogy in Morocco: History, Imaginary and Politics ». In Sarah Bowen Savant et Helena de Felipe (éd.), *Genealogy and Knowledge in Muslim Societies*. Édimbourg, Edinburgh University Press, 2014, p. 37-51, p. 40.

peuvent expliquer le souci de défendre ses droits en dehors d'un besoin instant – sa place dans la société, l'hommage que représente le don, surtout s'il est gravé dans une tradition, le rapport noué entre ces familles et le saint qu'elles honorent pieusement.

La querelle se poursuit entre les chorfa, et les autorités coloniales regardent, spectatrices, cette dispute généalogique – où l'ascendance est créatrice de droits à l'aumône – qui se règlent entre acteurs marocains. Les chorfa des Banī 'Arūs, 'Alawiyyūn, se disent descendants d'un neveu de Mawlāy 'Abd al-Salām, Idrisside mort au XII^e siècle, sīdī Muḥammad b. al-'Āfiya⁶². Ils affirment pouvoir présenter des preuves qui attestent ce lien prestigieux : les autorités coloniales les orientent vers le caïd de leur ville de Banī 'Arūs et le qadi de Larache pour examiner leur authenticité. Celle-ci est confirmée et ordre est donné au caïd de répartir les « dons » (*donativos*) sur lesquels leurs droits sont confirmés⁶³. Les autorités espagnoles observent de près ces conflits entre familles ou tribus dont l'équilibre et l'harmonie importent à la paix de leur zone. Le haut-commissaire, représentant l'Espagne auprès du khalifa⁶⁴, prolonge les gestes habituels de la générosité sultanienne à l'occasion de la grande fête religieuse de l'Aïd al-Kabīr, lors de laquelle il distribue des « *carneros grandes* », de grands moutons en fait, aux dignitaires les plus remarquables de la société tétouanaise : le khalifa, les ministres, les chérifs des grandes familles (Wazzānī, Madānī, 'Aššāš, Bannānī...), en confiant à ces derniers le soin de distribuer ce bien « aux indigènes pauvres de cette ville qui, selon eux, y avaient droit (*fueran acredores a ello*) »⁶⁵. La distribution de biens confond dans les mêmes catégories les plus hauts rangs de la société, dans lesquels les chorfa se sont maintenus, et la mesure des besoins et de l'urgence des situations est laissée aux soins de chorfa qui restent distributeurs et bénéficiaires.

Dans la zone française, nous voyons apparaître les mêmes préoccupations des autorités coloniales pour la répartition des droits associés aux fondations pieuses ou aux sanctuaires, en particulier parmi l'administration du contrôle des habous. Celle-ci est chargée plus spécialement de veiller à la santé financière des fondations protégées par les Français – et bénéficiant, en fait, d'un nouveau ministère marocain qui leur est dédié, fondé en 1912. Le fonctionnaire principal du bureau de Meknès, al-Ḥasan al-Mannūnī, *nāzīr* des habous de Meknès est sur la sellette pour des erreurs de gestion qui lèseraient les intérêts des fondations pieuses ; le sultan, d'après le résident général, souhaite plus de renseignements. Sa faute principale est de s'être ingéré dans la répartition du produit de la caisse des aumônes de Mawlāy Idrīs I^{er}, saint à l'origine des dynasties royales du Maroc et vénéré à Zerhoun, en empêchant leur distribution aux « chorfa bénéficiaires »⁶⁶. Comme dans la zone espagnole, les descendants du Prophète jouissent de droits perpétués dans le temps que le sultan surveille avec grande attention, son administration nouvelle ne pouvant contredire des privilèges maintenus qui ne sont jamais associés, ni par les autorités coloniales, ni par les autorités marocaines, à un quelconque besoin économique.

Le cas de chorfa indigents n'est pas absent pour autant des archives coloniales dans des dossiers où sont évoquées plus spécifiquement les questions d'assistance publique. En 1940, lors d'une réunion de la commission régionale d'assistance privée et de bienfaisance de Meknès – instance chargée de coordonner les efforts des sociétés de bienfaisance mutuelle

⁶² Archivo General de la Administración (AGA), 81/664, note du 17 juillet 1930.

⁶³ Archivo General de la Administración (AGA), 81/664, traduction de la lettre du grand vizir au colonel Fernando Capaz, 1^{er} septembre 1930.

⁶⁴ Membre de la famille royale marocaine à qui le sultan a délégué ses pouvoirs pour la zone nord.

⁶⁵ Archivo General de la Administración, 81/664, note sur l'Aïd al Kabīr de 1926.

⁶⁶ Archives du Maroc, H30, le général Lyautey au commandant la région de Meknès, 1^{er} juillet 1916.

qui, dans l'entre-deux-guerres, prennent en charge la pauvreté au Maroc⁶⁷ – les membres constatent une augmentation des recettes⁶⁸. Le président (marocain) de la société de bienfaisance insiste sur les besoins nouveaux qui vont se présenter avec la guerre et, répondant à une objection qui n'est pas couchée dans le procès-verbal, il précise que les secours aux chorfa ne peuvent être modifiés car la liste est remise par le *nāzīr* des habous lui-même, ce qui ne suscite pas d'objections. Les habous, objets d'égards particuliers sous le protectorat, sont bien le conservatoire du droit des chorfa, y compris contre une définition économique de la pauvreté et donc de l'assistance qui s'impose de plus en plus. On imagine, par analogie avec d'autres cas, que la présence des descendants du Prophète parmi les bénéficiaires a pu étonner les contrôleurs français. Les rigueurs de la guerre s'abattent pourtant avec une vigueur égale sur les chorfa de Meknès qui préservent sinon un confort, au moins un certain niveau de vie alors que le Maroc connaît une série de crises agricoles dévastatrices, en particulier en 1944. Les bénéficiaires des habous ne sont pas uniquement des privilégiés : dans une autre situation, en 1929, l'administration voudrait augmenter les loyers de ses immeubles générateurs de revenus. Elle se l'interdit toutefois pour les bâtisses « habitées par des chorfa nécessiteux ou par de petits artisans abrités, de temps immémorial, dans des locaux habous et qu'il eût été inhumain de déloger de la part d'une administration qui se targue de philanthropie »⁶⁹. Le caractère perpétuel des droits n'ôte rien à la même perpétuité de la misère dans une société où la hausse du niveau de vie reste une réalité lointaine et réservée, en ces années d'entre-deux-guerres, aux Européens. Les chorfa, tout prestigieux soient-ils, bénéficient ici des mêmes avantages que les « petits artisans ».

Pratique pieuse, le secours aux chorfa en difficulté est aussi une façon de resserrer les liens politiques ; le protectorat, comme le Makhzen jadis, compte sur certains membres des *Ahl al-bayt* pour asseoir son autorité dans la société marocaine. Il distribue donc des secours à ses anciens serviteurs confrontés, au moment de l'inactivité, à un certain besoin : le 14 avril 1938, le bien nommé directeur des Affaires politiques décide d'une allocation de 6000 francs – somme importante – à Moulay Ahmed Ben Ali (Mawlāy Aḥmad b. 'Alī), ancien caïd de Ksabi dans l'est marocain, élevé par le sultan à la qualité de pacha honoraire par dahir. Celui-ci reste, malgré sa retraite, « le chef incontesté des chorfa de Ksabi dont l'influence politique et religieuse fut mise au service de la France dès notre premier contact avec lui et ne s'est jamais démentie »⁷⁰. Ce secours, figurant parmi des demandes semblables de Marocains autrement plus modestes et nécessiteux, est un don politique justifié par la qualité même de *šarīf*. Le lecteur croise dans ce dossier de nombreuses veuves de chorfa – dont les défunts maris sont reconnaissables comme chorfa à leur titre de Mawlāy ou de Sīdī, dont certains figurent d'ailleurs parmi des emplois modestes. Moulay Kerrou Ben Tahar (Mawlāy Kīrrū b. Ṭāhir) était mokhazni – petit soldat d'infanterie marocain – au poste de Camp Berteau durant la Première Guerre mondiale. Il est tué à l'ennemi en 1914⁷¹. Le protectorat verse donc depuis la guerre une indemnité exceptionnelle à son père adoptif, Moulay Ali Ben Larbi (Mawlāy 'Alī b. al-'Arbī), à qui les parents du *šarīf*, Moulay Tahar Ben

⁶⁷ Perrier Antoine, « Les sociétés de bienfaisance musulmane au Maroc : fiscalité, dons et subventions publiques dans le financement de l'action contre la pauvreté (années 1920 – années 1950) », *Revue d'histoire de la protection sociale*, 1-15 (2022), p. 49-71..

⁶⁸ Centre des Archives diplomatiques de Nantes (CADN), 1/MA/200/628, procès-verbal de la réunion de la commission régionale d'assistance privée et de bienfaisance, 19 février 1940.

⁶⁹ Archives nationales de la France d'Outre-mer (ANOM), 52APOM/5, étude de M. Torres sur les habous, sd.

⁷⁰ CADN, 1/MA/200/623, décision du 14 avril 1938.

⁷¹ CADN, 1/MA/200/623, Moulay Ali Ben Larbi au Résident général, 25 avril 1933.

Abderrahmane et Rabia bint Allal b. Ahmad (Mawlāy Ṭāhir b. 'Abd al-Raḥmān et Rabī'a bt. 'Allāl b. Aḥmad) du Douar Chourafa – toponyme éloquent – ont visiblement confié leur fils. Les chorfa perpétuent donc ces secours dans leur communauté, quand un *ṣarīf* recueille l'enfant d'autres membres de la descendance du Prophète (le lien de parenté et la raison de l'abandon ne sont pas explicités). Ni ce « pauvre vieillard », ainsi qu'il se présente, ni son fils adoptif tué sur le front dans la modestie de son uniforme de soldat, ne démentent la variété sociologique toujours grande des chorfa, dans cette première moitié du XXe siècle.

Il existe pourtant des inflexions dans l'organisation du groupe et quelques infortunes qui tiennent à la croissance de l'État, croissance qui devient antagoniste des privilèges et des situations acquises par les chorfa au long des siècles. En 1912, on peut ainsi lire sous la plume du commandant militaire de Sefrou que le soin des mosquées a été retiré des mains des chorfa, « pour faire cesser les querelles entre habitants de divers quartiers dotés de Mosquées », et, semble-t-il d'une manière décisive, pour « salarier les personnages religieux » avec l'accord du Makhzen, ce qui facilitera l'inventaire et la gestion de ces biens habous⁷². La note reste allusive sur ce qu'elle entend exactement par « les chorfa » (une famille ? un groupe particulier ?) mais elle montre des basculements vers un contrôle plus strict et plus impersonnel du Makhzen et donc de l'État colonial sur les affaires religieuses – dynamique qui touche toute l'administration musulmane avec une inégale précipitation selon les lieux⁷³. Il s'agit d'une évolution remarquable dans un mouvement plus général de sécularisation.

L'institution incarnant l'autonomie locale des chorfa est celle du *naqīb* ou syndic, qui n'apparaissait guère dans la correspondance d'al-Sarrāḡ, mais qui constitue l'équivalent d'un *qāḍī* pour les chorfa d'après Laroui ; le *naqīb* vérifiait les généalogies et défendait les intérêts de son groupe⁷⁴. Le *naqīb* incarne des privilèges que les chorfa tentent de maintenir : ceux des Beni Djermoun (Banī Ġarmūn), dans la Chaouïa Sud (région de Casablanca), souhaitent être « pourvus d'un naqīb » comme ils l'expriment au contrôle civil qui représente les Français dans la région⁷⁵. Celui-ci transmet leur requête au sultan, à condition, écrit-il, que le *naqīb* n'empiète pas sur les agents du Makhzen ; le caïd et le cheikh (son délégué) voient le candidat pressenti à cette fonction d'un « œil peu favorable », « car ils craignent qu'il ne batte en brèche leur autorité ». Toutefois la note conclut que beaucoup de chorfa sont pourvus de *naqīb* sans difficultés nouvelles, la demande sera donc transmise au palais.

Encouragés par les autorités coloniales, les agents du Makhzen empiètent sur l'autonomie des chorfa, ce qui compromet des situations acquises et, diminuant leurs anciens privilèges, créent de nouvelles raisons de pauvreté. Le *naqīb* des chorfa de Salé écrit en arabe le 28 août 1921 au délégué à la résidence générale : à la tête des puissantes familles descendant du Prophète de la ville, il se trouve dans une situation contrainte⁷⁶. Il a succédé à son père à la charge de *naqīb* des « *aṣrāf al-'Alawiyyīn* », sa vie est irréprochable (*ḥasan sīratan*) mais il ne reçoit aucune « mensualité » (*muṣāhira*), autrement dit aucun salaire, si bien qu'il se trouve enserré dans les « anneaux du dénuement » (*ḥalqat al-fāqa*), autrement dit par une série de dettes. Il réclame cette mensualité qu'on lui donnait jadis, pour faire face à la nécessité (*ḍarūra*). Par une fonctionnarisation sélective et le tri opéré, à la période coloniale, dans les rentes offertes par le sultan, ce qui était autrefois un privilège

⁷² Archives du Maroc, H36, le commandant de Sefrou au Résident général, 31 décembre 1912.

⁷³ Perrier Antoine, *op. cit.*

⁷⁴ Laroui Abdallah, *op. cit.*, p. 92.

⁷⁵ Archives du Maroc, B43, le contrôle civil de Chaouïa Sud au chef de la région de la Chaouïa, 30 mai 1922.

⁷⁶ CADN, 1/MA/300/287, le *naqīb* des Chorfa de Salé au délégué à la Résidence générale, 28 août 1921.

est devenu une nécessité vitale – sans perdre de vue les habituels effets d'exagération de la supplique. À Salé toujours, l'anthropologue Kenneth Brown notait que, sous le protectorat, les artisans donnaient encore aux chorfa nécessiteux qui traversent la ville, sans évoquer pour autant de décadence générale des grandes familles⁷⁷.

Quelques nécessiteux s'ajoutent peut-être à ceux du passé, délaissés par une générosité sultanienne réduite à la portion congrue. La force de leur privilège demeure pourtant dans la sollicitude spéciale dont le souverain continue à les entourer : un dossier entier des Archives diplomatiques de Nantes consacré aux chorfa du Maroc dans les années 1940 et 1950 montre que le futur roi Mohammed V demeure l'arbitre des chorfa : il continue à répartir les avantages, nommer aux postes de *naqīb*, composer la liste des bénéficiaires des revenus des petits sanctuaires dont il conserve la logique héréditaire. Tous ces domaines, selon le conseiller du gouvernement chérifien chargé spécialement de le surveiller, constituent « un privilège personnel du Sultan qui en dispose souverainement et sans intervention de l'administration »⁷⁸. « Pour tout ce qui touche aux chorfa », le sultan maintient sa « compétence exclusive », ne laissant aux autorités coloniales que la possibilité d'une discussion⁷⁹. Dans l'ombre protectrice du trône, les chorfa pauvres restent pauvres, et, comme les autres bénéficiaires de la charité sultanienne, ils sont assurés qu'une place leur est toujours réservée dans la générosité du maître.

Conclusion

Dans la correspondance d'un pacha du XIXe siècle ou d'un contrôleur civil des années 1930, il n'est pas toujours aisé de distinguer les raisons de l'aumône adressée aux chorfa. Un *šarīf* pauvre, bénéficiaire d'un don indispensable à sa survie, n'est pas dans la même situation que le légataire de droit aux aumônes depuis des siècles ou d'un autre dispensateur de dons. Les chorfa sont sans cesse au croisement des deux côtés de l'aumône, et ils montrent bien que sa géométrie n'est pas réglée uniquement sur des besoins économiques, malgré l'étonnement des autorités coloniales. La notion de pauvreté demeure ainsi ambiguë durant toute cette période : peut-on dire que le *šarīf* bénéficiaire d'une rente perpétuelle, particulièrement élevée, est pauvre parce qu'il en dépend ou parce que cette rente est présentée comme le fait d'une générosité ? L'extrême dispersion des cas et le corpus encore restreint que nous avons réuni ne nous permettent pas de pondérer ces cas comme une addition plus importante de situations et de contextes géographiques s'y prêterait.

Il nous semble toutefois que trois logiques peuvent être dégagées dans l'assistance aux chorfa : une logique politique (le sultan soutient cette classe sociale, base de son pouvoir), une logique institutionnelle (un sanctuaire ou un habous a pour destinataire précis des chorfa par héritage) et une logique interpersonnelle (un protecteur vient au secours d'un *šarīf* ponctuellement dans la gêne). Dans ce dernier cas, la solidarité entre les chorfa, et même au sein de la même branche généalogique – mais l'onomastique elliptique de la correspondance ne nous permet guère de l'affirmer avec certitude – occupe une place particulièrement éminente.

⁷⁷ Kenneth Brown, *op. cit.*

⁷⁸ CADN, 1MA/200/751, le conseiller du Gouvernement chérifien au chef du service du contrôle civil, 31 janvier 1930.

⁷⁹ CADN, 1MA/200/751, le conseiller du Gouvernement chérifien au directeur des Affaires politiques, 16 décembre 1939.

Ces ambiguïtés sont en partie levées par une évolution sociale. Dans les années 1930, le chômage fait son apparition dans un monde économique de plus en plus marqué par les progrès du salariat : l'absence de travail est alors associée à l'extrême privilège ou au dénuement le plus strict. L'aide de l'État vise ceux qui en ont un besoin instant. Le travail n'en devient pas plus déshonorant pour les chorfa qui maintiennent, en toute circonstance, la conscience de leur prestige et d'un droit particulier.

En cela, la pauvreté (*faqr*) est aussi une notion sanctifiante, source d'orgueil et synonyme de bonne vie. Il ne devient plus possible de distinguer dans le don une nécessité vitale et une pratique propitiatoire, tant le donateur espère, en honorant le *ḡāh* du bénéficiaire, recevoir quelques effets de sa *baraka*. De ce point de vue, la place exacte des chorfa dans le *fiqh*, dans les injonctions légales à la *zakāt* – où ils ne figurent pas – ou dans les bienfaits particuliers de l'aumône *ṣadaqa* a sans doute suscité des débats juridiques, dans le détail desquels nous n'avons pas pu rentrer faute d'en retrouver les sources, mais qui marquent aussi le caractère particulier de ce groupe social. Sans être toujours de ces familles opulentes que le commerce avec l'Europe a enrichies dans des proportions nouvelles au XIX^e siècle, les chorfa, même réduits à l'extrême dénuement, ne sont pas les pauvres miséreux jetés par la sécheresse sur les routes et promis à une mort certaine. Ils sont extraits de la hiérarchie sociale en grande partie grâce au maintien de la monarchie et son renforcement qui partage avec les chorfa l'entretien du prestige des généalogies. La pauvreté, signe d'humilité et de droit éminent au don, doit être contenue pour ne pas devenir menaçante et perdre une descendance (et par là même une ascendance) sacrée. L'ambiguïté du pouvoir est aussi celle des chorfa que notait Jacques Berque : l'État domine le peuple de la même distance « dont un chérif surplombe une collectivité sans lui appartenir »⁸⁰. Toutefois, la pauvreté des chorfa nuance l'impression d'un écrasant surplomb du Makhzen : l'État du sultan adapte ses interventions à chaque étage de la société qu'il gouverne.

⁸⁰ Jacques Berque, *op.cit.*, p. 38.