

Produit de la marge.

Le *Maâjoun* ou le haschisch à symbolisme ambivalent

Khalid Hadji

Abstract. To achieve a certain stability, society produces its own alterity, which is expressed in conventional, officially accepted forms, or conversely, in excluded forms that nonetheless manage to persist on the margins of the community, unrecognised, yet tolerated. Within this framework lies *Maâjoun*, a marginal product of ambivalent nature: both licit and illicit, food and drug, used to create a convivial atmosphere or to induce intoxication, and consumed across different social classes. This ambiguity intensifies in the Moroccan-Islamic context, where the phenomenon, though not legally recognised, is also not explicitly prohibited, thereby generating a symbolic dilemma. *Maâjoun* is thus perceived both as a marginal narcotic and as a refined delicacy, consumed within selective ritual contexts. This paradoxical situation invites reflection on the semiotic nature of the phenomenon and raises the question of which epistemological stance to adopt to render this cultural “figure” more intelligible. This figure is *a priori* determined by the social representation from which it emerges, where the practice of *Maâjoun* and its accompanying social ethics are intimately tied to symbolic form. We must therefore ask a methodological question: what means should we use to define this semiotic “object” in terms of its constituents, in order to approach it as a “subject” of knowledge and assign it a status? To do this, we propose tackling the issue from three directions: firstly, by contextualising it to define the existence of forms and practices of marginality; then, by analysing the context and ritual of *Maâjoun* consumption; and finally, by addressing its cultural meaning and symbolic investment.

Il est tout à fait remarquable de noter comment la société marocaine, à l'image des sociétés traditionnelles, particulièrement celles de tradition orale, parvient à maintenir un équilibre entre des valeurs strictes d'ordre religieux et moral et des pratiques sociales marginales définissant à leur tour un pan de la culture et du comportement de l'individu dans la société. Ainsi, en marge de la société, prolifèrent des actes et des produits interdits par la loi et par la religion comme le cas de l'alcool (vin, bière, eau de vie à base de figues appelée *Mahya*) et de certaines drogues comme le cannabis (*kif*) et le *Maâjoun*, un haschisch composé et pétri comme une pâte, d'où son nom.

Dès le départ, nous pouvons constater que le *Maâjoun* est prisé par les jeunes de la marge, par les artisans, par les musiciens affiliés à des confréries comme *Gnawa* et *Issawa*, mais aussi par des membres de grandes familles, voire consommé en groupe sélectionné ou en famille, selon un rituel précis. Ce qui, du point de vue sémiotique, le phénomène nous force à réexaminer l'opportunité de la détermination de "marge" en ce qui le concerne, surtout que le système de signes dans ces cas antagoniques va se moduler différemment en fonction des situations et réorienter l'interprétation de son effet de sens.

En effet, la signification symbolique se trouve, de ce fait, perturbée dans la mesure où le haschisch, en tant que produit stupéfiant dans sa consommation des rues et dans la marge, n'a pas la même valeur dans le contexte contraire, où il devient un "mets" de choix, quelque chose de précieux dont la consommation obéit à un rituel dans une assemblée de marque.

A partir de ce paradoxe sociologique, comment parvenir à construire une véritable réflexion sur ce sujet de la marge au niveau épistémologique, en prenant en compte les conditions paradoxales du phénomène observé, susceptible de nous aider à nous concentrer sur sa nature sémiotique ? Précisons qu'il ne s'agit nullement de revenir à une morphologie de la méthode, mais de favoriser l'engagement dans une approche de la lecture et de l'interprétation du phénomène culturel qui implique avec lui représentation sociale, pratique et éthique intimement liées d'abord à la forme de ce phénomène en premier. Comment



définir cet “ objet ” sémiotique dans ses constituants en vue de l’appréhender comme “ sujet ” de connaissance et lui assigner un statut ? L’objectif est de réexaminer au préalable sa nature symbolique¹ au préalable pour parvenir à atteindre cet objectif.

Afin d’analyser la problématique de la marginalité du *Maâjoun* et de son statut ambivalent dans la culture marocaine, nous comptons procéder à l’analyse des signes à l’œuvre de sa symbolisation paradoxale, mais aussi à la mise à nu de la composition sémiotique de cette réalité culinaire et culturelle tout à la fois. Ainsi, après une mise en situation du contexte d’existence des formes et des pratiques de la marginalité dans une société musulmane, nous comptons commencer par la description du produit du *Maâjoun* et de sa composition afin de délimiter sa nature, son statut de drogue et de nourriture spiritueuse ; ensuite, nous nous attacherons à interroger le contexte et le rituel de sa consommation dans la mesure où sa prise change de valeur en fonction de ces conditions ; enfin, il s’agira de nous pencher sur la sémiotique du phénomène lui-même par l’examen de sa signification afin qu’il nous conduise au parcours de l’investissement symbolique de sa culture.

1. Contexte d’existence des formes et des pratiques de la marginalité

Le *Maâjoun* est une matière composée à base d’amande, d’anis, de noix et de graine de cannabis. On y ajoute pour plus d’arôme la noix de muscade, des grains de pavot, de l’huile d’olive, de la macis, de la cardamone et le samare. Cela donne une composition similaire de *Sellou*², sorte de pâtisserie marocaine à base de farine grillée avec beaucoup d’ingrédients, comme indiqué auparavant, à l’exception des graines de cannabis. Le *Sellou* est un mets très prisé par les Marocains particulièrement lors du mois du jeûne, le Ramadan, lors des fêtes de baptême (septième jour pour donner un prénom au nouveau-né en égorgeant un mouton). Le fait de recourir à sa composition pour produire du *Maâjoun* est une façon de contourner l’interdit social en déjouant la “ surveillance ” des gens, et ce, en présentant sous la forme d’une pâte, une sorte de pâtisserie en apparence licite, un produit qui avoisine les narcotiques.

Les travaux sur ce produit sont soit d’ordre sociologique et journalistique, soit d’ordre médical et statistique. Nous nous sommes inspiré, dans ce premier point, d’informateurs directs qui nous ont parlé des formes actuelles du *Maâjoun* et de son statut actuel dans la rue. Nous avons consulté également sur internet le rapport établi par le journal électronique tizpress.com³. En dehors de quelques articles similaires qui s’intéressent essentiellement aux effets sanitaires du phénomènes, nous n’avons pas réussi à trouver des références ou études sur la question. Dans la bibliographie arabo musulmane, nous trouvons dans les anciens livres de médecine⁴ et d’herboristerie ou de pharmacopée des indications sur l’usage de préparation appelée *Maâjoun* en tant que pâte à des fins thérapeutiques. A titre indicatif, *Le Canon en médecine d’Avicennes*, *Al Hawî fi îlm attadawi* de Najm addin Mahmoud Ibn Ilyas Chirazi⁵ (XIVème siècle), *Tadkirat de Daoud Al Antaki*, appelé aussi *Tadkirat ouli al albâb al Jami’l âajabi lôjab* (Momento à l’usage des grands esprits regroupant les extraordinaires mystères) publié au XVIème siècle), *Minhaj addokan wa dostour al aâyan fi aâmal wa tarakib al adwiya annafîâa lil abdan* (Méthode de l’épicerie et

¹ Dans *Sémiotique et philosophie du langage*, Umberto Eco (1988) définit le symbolique en ces termes : “ il existe des théories qui identifient l’aire du symbolique à l’aire de ce que l’on tend aujourd’hui à définir comme sémiotique. Dans une telle perspective est symbolique l’activité par laquelle l’homme rend compte de la complexité de l’expérience en l’organisant en structures de contenu auxquelles correspondent des systèmes d’expression. Le symbolique permet de ‘nommer’ l’expérience, mais aussi de l’organiser et donc de la constituer comme telle, en la rendant pensable et communicable ” (p. 197).

² www.sellou-shop.com/origine-du-sellou-marocain.

³ www.tizpress.com, 25 décembre 2023, 20h26.

⁴ Nous donnons à titre indicatif les références suivantes : www.semanticscholar.org/paper/Severe-Maajoun-Poisoning-in-Two-Infants%2C-Morocco-Achour-Gh/18a1c842b52d4760447d4f632255bc968716454e. Lire particulièrement : G. Jalal, N. Rhalem, I. Semlali, M. Badri, R. Soulayman (2006) ; S. Achour, Jalal Gh, S. Abourazzak, R. Soulaymani, M. Hida (2013); Ait Belcaid H, Diffaa A, Sebban H, Belkhouda M A, Assda R, et al. (2024).

⁵ *Le livre de l’art du traitement* de Najm ad-Dyn Mahmoud : Remèdes composés ; texte, traduction, glossaires, précédés d’un essai sur la pharmacie arabe, Beyrouth, Éditions Pierre Guigues Chez l’auteur, 1903.



constitution des notables dans les travaux et la composition des médicaments bénéfiques aux corps) de l’herboriste Al Harouni, de son nom Abi Al Mona Daoud bnou abi Annasr⁶, (XIII^{ème} siècle). Dans ce dernier ouvrage, il y a tout un chapitre consacré à la fabrication des pâtes à des fins thérapeutiques et l’auteur inventorie et présente quelques quarante-sept compositions.

Aujourd’hui, le *Maâjoun* connaît plusieurs avatars avec des appellations diverses : *Assammaka* (celle qui assomme ou celle qui fait perdre l’ouïe), *al Barbouqa*, *al Qatila* (la tueuse), *al Monadima* (celle qui fait regretter), *al Qortassa* (la balle), *Chkilita* (le bout de chocolat). Ces différentes appellations permettent de distinguer entre des formes du *Maâjoun* en fonction de leur composition. Ainsi, pour donner un exemple courant, ce qui entre dans la préparation de la *Barbouqa* : un bouquet de kif (cannabis) coupé finement selon la norme des fumeurs de Kif, sinon les restes de la plante du cannabis que d’habitude on jette, on écrase ensuite le produit afin de le mélanger avec du yogourt, du *Sellou* ou des biscuits. On consomme toujours cette *Barbouqa* tout comme les autres formes avec un verre de thé chaud.

Al Qortassa est une variété qui se compose uniquement de plantes : la noix de muscade, les graines de pavot, la noix de muscade, le macis, la cardamone et la samare en ajoutant de l’huile d’olive avec une grande dose de cannabis. Elle est appelée *al Qortassa* parce qu’elle se vend chez le *baznas*⁷ sous forme de balle (d’une arme) enveloppée dans du plastique.

L’Assamaka est une forme très dangereuse à base de comprimés hallucinogènes en vogue au Maroc (le *Qarqoubi*) mélangés avec des biscuits écrasés et du cannabis. Elle prend la forme d’une cacahuète en plus grand. *Al Qatila* est une forme encore plus dangereuse que la précédente dans la mesure où sa préparation recourt à des produits pharmaceutiques utilisés pour le traitement des maladies mentales. *Al Farchakha* fait partie de ces produits extrêmes parce qu’on utilise un morceau de drogue qu’on fume, appelée “*H*”, passée à la poêle avec de l’huile et un œuf. Ces formes effacent toute forme de sensation et toute conscience du monde extérieur, plaçant l’individu dans l’incapacité d’entendre quoi que ce soit. La consommation de *al Qatila* procure momentanément un certain plaisir qui efface chez le drogué toute caractéristique humaine, susceptible de l’amener à commettre éventuellement des crimes, y compris le meurtre, d’où son nom. Pour *al Farchakha*, sa consommation permet de s’éléver vers des mondes imaginaires avec des images étranges, ce qui coupe le consommateur du monde quotidien et de ses problèmes. D’après les “spécialistes”, son danger réside dans le fait qu’elle s’attaque au foie ; un médecin le compare au poison pour rat allégé de vingt pour cent.

Ces dernières formes du *Maâjoun* sont aujourd’hui des produits consommés par les jeunes dans la rue et dans les alentours des lycées par les élèves adolescents. Ce qui en fait un phénomène dangereux ayant entraîné des conséquences désastreuses comme des allergies au niveau de la peau, du nez, des intoxications, l’apparition de tumeurs sur le corps et des fois la mort. Selon les jeunes qui s’y adonnent, ces produits écartent les formes de timidité, donnent du courage et de l’énergie physique en plus du bien être : lycéens garçons et filles, vendeurs ambulants, ouvriers, tous y trouvent leur compte sans évaluer les dangers à moyen et à long terme.

La consommation de cette nourriture de la marge nous met devant une réalité complexe à interroger, dans la mesure où les conditions de sa consommation et de son statut même connaissent un comportement social ambigu, selon lequel l’interdit est toléré tant qu’il demeure caché ou ne s’affiche pas de manière encombrante. Ce constat met en évidence le paradoxe d’une culture oscillant entre deux pôles antithétiques, mais une culture qui parvient à gérer ce paradoxe, sans tomber véritablement dans une sorte de schizophrénie : apprécier ce produit et en même temps le condamner. En réalité, la structure anthropologique de cette mise en relation avec ce produit est l’euphémisation qui atténue, sans les annuler, les signes négatifs de sa manifestation sociale.

Chez les jeunes de la marge, les artisans et d’autres, on consomme le *Maâjoun* pour se laisser “transporter” au-delà de la réalité du moment, pour se sentir bien, sans déraper ou faire des bêtises, et bien évidemment pour favoriser une ambiance de joie et de plaisir. Ce *transport-élévation* vers l’extase, au-delà

⁶ Livre publié aux éditions Jazirat al Ward, sans date de publication.

⁷ Déformation de *business man*, mot emprunté à l’anglais dans un usage argotique pour déjouer toute surveillance, pour désigner le dealer.



de l'état ordinaire est le but recherché chez cette catégorie, alors que pour l'autre, c'est plutôt le plaisir, la joie et la bonne ambiance pour dépasser la routine quotidienne, en plus de ses vertus aphrodisiaques. Après avoir été un aliment récréatif, le *Maâjoun* se transforme avec le temps en un produit narcotique d'addiction et servant de dérivatif pour dépasser les problèmes psychologiques, sociaux d'intégration et de comportement. On s'interroge sur le *Maâjoun* comme contenu culturel et non comme un narcotique. Peut-on se limiter à l'analyse de sa forme de naissance pour accéder à sa connaissance ? Au-delà de l'existence réaliste du phénomène, l'objet de notre étude obéit à une détermination *a priori* qui implique sa forme culturelle même si les gens seraient enclins à ne pas lui trouver de relation avec une quelconque "pensée" spécifique. Ce qui nous amène à la question de méthode. En commentant le travail de Youri Lotman, Mohamed Bernoussi conclut en ces termes :

Le travail du sémioticien de la culture apparaît ainsi différent, au besoin complémentaire du sociologue. Un sémioticien ne fait pas une description des thèmes qui caractérisent une certaine culture ou une certaine communauté sociale, mais assume la charge d'analyser des 'petites' pratiques quotidiennes en essayant de leur offrir la meilleure description possible en termes de construction du sens logique syntaxique, organisation sémantique, effet de sens (Bernoussi 2023, p. 107).

A partir de cette position, il est question de mettre en évidence le phénomène du *Maâjoun* comme forme culturelle dont la constitution a dû obéir à des causes ou lois. Il convient par ailleurs de l'en abstraire pour se pencher sur la constitutif de la forme de son phénomène. La contribution positive comme apport socio-culturel est ce qui importe et non l'examen de ses avatars artificiels contemporains.

2. L'espace du rituel de consommation

La première forme du *Maâjoun* qui perdure cependant dans des milieux plus avertis, plus conservateurs mêmes ou en quête de bien-être selon le "maâna" (avec les règles de l'art) quoiqu'en dehors de la doxa. En effet, il s'agit de soirées organisées après la troisième prière de la journée, soit le milieu de l'après-midi, c'est-à-dire à la fin du travail, notamment le week-end, soit par un groupe de classe moyenne parmi lequel peuvent se trouver des gens issus d'une haute sphère sociale, dans un jardin ou une maison à l'extrémité de la ville, pour éviter l'indiscrétion des curieux et des forces de l'ordre. Ce type de soirée est également organisé par des groupes de femmes des deux milieux moyen et aisés, mais dans une grande maison et sans aucune présence masculine.

A l'occasion de ce type de soirée appelée *Zhou* (le plaisir, avec connotation de divertissements excessifs), pour les hommes, il y a souvent tout ce qui est traditionnellement interdit par la loi et par la religion, à savoir, le vin, les chants de danse, le cannabis, le *Maâjoun*, les récits grivois ou blagues du même type. C'est dans ce type d'occasion que les *choyoukh* (pluriel de *cheikh*), poètes de la cité, composent des *qassidas* (poèmes populaires entre l'arabe classique et l'arabe marocain) appelés *Malhoun* évoquant ces milieux avec des descriptions particulières de femmes, de l'échanson, chantant l'amour, le vin, la nostalgie, la douleur... Il en est de même pour les soirées de femmes où le chant, la danse, les potins, le discours grivois, les confidences ou révélations intimes accompagnent la prise des cigarettes et du *Maâjoun* qu'on fait circuler dans des plats pour "essayer" (faire l'expérience) et goûter. C'est le lieu où certains instincts sont révélés aux uns et aux autres. C'est une occasion pour se retrouver avec soi-même au milieu des autres, en dehors de la société patriarcale, grande surveillante des actes individuels.

Le *Maâjoun* y est prisé pour diverses raisons dont le désir de dépasser la timidité, les frontières "morales" et de respectabilité susceptibles d'exister entre les gens de connaissance et les autres invités pour l'occasion. Le masque social tombe grâce à cette pâte miraculeuse qui, en plus de l'énergie, du plaisir, excite le désir et délie les langues qui se mettent à libérer ce qui est refoulé, particulièrement ce qui a trait au corps et aux désirs.

La rencontre de gens de bonne compagnie à la recherche d'une bonne ambiance explique le rituel de cette société du *Maâjoun* qui ne s'en sert pas pour se "défoncer", mais plutôt pour retrouver cet autre chose que la monotonie quotidienne n'offre pas.

D'où provient l'origine de cette pâte miraculeuse ? Dans les livres de médecine, il paraît que les médecins recourraient aux pâtes à base d'amande pour y associer le médicament adéquat et l'administrer, surtout



sous forme de suppositoires comme faisait Avicenne, parce que la décoction des plantes n'avait pas l'effet rapide des premiers. Nos sources du milieu social traditionnel interrogées nous ont révélé que cette pratique du *Maâjoun* et son cérémonial sous forme de soirée privée seraient une imitation de ce qui était en vigueur lors des divertissements de la *Maison du Makhzen*, ceux qui gravitaient autour du Palais royal. Ce qui expliquerait la présence quelque fois de dignitaires dans les deux sphères sociales et dans les soirées privées ; sans oublier l'insistance sur la qualité des éléments constitutifs de la pâte magique qui sont hors de portée pour la foule.

Le *Maâjoun* est déterminé par le rituel dans sa préparation comme dans sa consommation. Ce qui revient à poser autrement le pourquoi de sa consommation et donc de sa nature : est-ce que c'est une drogue véritable ? Si c'est le cas, qu'est-ce qui la différencie des autres produits de la marge ?

Les éléments entrant dans sa composition installent en fait une valeur nutritionnelle du produit qui semble passer de simple "drogue" à un "mets" de marque, interpellant l'utilisation de produits précieux comme les amandes, les noix et le miel. Cette réalité bicéphale, de drogue et de nourriture, contribue à construire son statut sémiotique de signe ambivalent et précieux.

Pourquoi associer la prise du produit avec celle du thé chaud ? Ne peut-on pas interpréter cet accompagnement comme un avatar du cérémonial du thé au Maroc, ou autre chose ? Ne peut-on pas l'interpréter comme *conducteur*, au sens chimique du terme, qui garantit les effets immédiats de sa prise ? Le rituel de consommation, exigeant une bonne compagnie, nous rappelle d'autres types de rencontres sociales distinguées entre gens "triées sur le volet" qu'on appelle *Nass al maâna* (gens du sens ou du sens latent) qui évoluent dans les deux sphères : des musiciens et poètes, mais aussi des soufis, ces mystiques musulmans dont le discours s'opère par signes et symboles, allant au-delà de l'apparence des choses. Dans la tradition orale, il existe une catégorie de personne qui vivent dans le *Ghiwane* appelés *Nass El Ghiwane* (comme le groupe musical avant-gardiste au Maroc qui continue à exister depuis les années 1970 au Maroc). L'expression *Nass El Ghiwane* veut dire littéralement les gens de la compréhension ; cela rejoint *Nass al maâna*, les gens du sens en tant que saisie ou compréhension subtile du sens latent, une compréhension qui fonctionne par signes en quête de ce qui se situe au-delà des référents habituels. Cela nous semble s'apparenter à la forme de vie de la sphère des consommateurs du *Maâjoun* qui constitue une sorte de bohème circonstancielle, car déterminée par l'organisation de rencontres occasionnelles dans le cadre d'un groupe restreint, assemblé selon des affinités définitoires du groupe et de son espace. La dynamique du *Maâjoun* dans l'espace de l'écart nous amène à identifier cet espace non comme sous-ensemble social, mais plutôt en tant qu'ensemble du moment qui témoigne de l'itérativité identitaire de la négativité, associée à la marge, qui se maintient et accompagne la macrostructure sociale. Ce qui revient à interroger la potentialité de la figure culturelle du *Maâjoun* qui, en l'accompagnant, produit cependant ce qui la marginalise ou, pour nuancer, la produit autrement, en devenant un esprit dominant et redondant, finissant par s'imposer, même officieusement, ne serait-ce que par "l'occupation" d'un espace imaginaire (par la présence de sa consommation dans les milieux citadin et rural), envahissant aujourd'hui les alentours des lycées.

En tant que produit social et par conséquent culturel, le *Maâjoun* se constitue donc en tant que forme d'une posture primaire, une pensée qui *agit*, c'est-à-dire une représentation du monde où l'action remplace le réflexe de la pensée au sens rationnel du terme. C'est dans cette posture que les actes de la marge se constituent en tant qu'accompagnement parallèle à la norme sociale, perçue comme cadre conventionnel, sans que ce cadre n' invalide cette marge. En effet, en la définissant comme telle, la société comme doxa intègre cette marge, parce que d'une manière ou d'une autre elle s'y rapporte pour se définir dans son attitude d'objectivisation par l'esprit de toutes les formes de vie. Ernst Cassirer exprime cette idée en disant :

Les différents produits de la culture – langage, connaissance scientifique, mythe, art, religion – s'insèrent ainsi, en dépit de leur diversité interne, dans une seule problématique générale et apparaissent comme autant de tentatives pour transformer le monde passif de la simple impression, où l'esprit semble tout d'abord enfermé, en un monde de pure expression de l'esprit (Cassirer 1972, p. 21).

La posture du marginal procède d'une attitude sceptique et négative de la vie sociale en tant qu'ensemble de formes codées et conventionnelles. Cette négativité développe des formes subsidiaires marginales en



s'arrogant, par l'invention de ces formes et par leur mise en pratique, le pouvoir d'asseoir une certaine validité quoique spéculaire de la doxa, c'est-à-dire une validité relative puisque refusée et méconnue, mais paradoxalement non combattue.

Le *Maâjoun* se laisse percevoir comme signe d'une insatisfaction en amont qui cherche à empreindre la présence sociale. En tant que signe, il traduit les conflits sociaux micro structurels qui n'arrivent pas à accéder à une véritable conscience politique. C'est pour cela que ces formes de la marge se rabattent sur la culture pour exister en dépit de tout. C'est la seule façon de s'imposer, quoiqu'en silence, car elles sont incapables de se constituer en tant que discours susceptible de formes de réflexion ou de pensée. Se contraindre aux premiers gestes de la pensée mythique, par les réflexes de *déliaison* plus que de *division*, démontre l'incapacité de s'affirmer en réflexes de *relation*. D'où l'usage chez les consommateurs du *Maâjoun* d'un langage plus populaire que le langage populaire ordinaire et courant. Ce dernier, étant commun et partagé, diffère du premier qui se définit par sa caractéristique du type argotique, en usage de "codage" et de "néologismes" orientés vers sa posture subversive.

Par la pratique du *Maâjoun*, l'on comprend que la culture ne procède pas par juxtapositions des formes comme on trouve dans la société la juxtaposition des classes sociales aux univers différents. Cette différenciation sociale détermine en fait une sorte d'échelle de différenciation culturelle que traduisent les types de consommation, changeant d'un milieu à un autre ; ce qui finit par constituer des relations symboliques profondes entre les diverses sphères, mais aussi au sein de chaque sphère. Cela finit par nous donner un premier niveau de relations horizontales situées au niveau social, par la quête de la récréation et du plaisir ; et un deuxième niveau de relations verticales par la transgression du système axiologique conventionnel (établi par la religion et le système en place) en le cherchant à le transcender.

Une sémiotique de cette forme de la marge contribuerait à une visibilité de la véritable histoire de toute société, ou du moins à une meilleure compréhension de sa visibilité anthropologique. C'est la raison pour laquelle nous pouvons projeter une investigation dans le sens que le philosophe Cassirer formule ainsi :

S'il était possible de trouver un milieu par lequel passerait toute mise en forme qui s'effectue selon chacune des directions fondamentales de l'esprit, et dans lequel cependant sa nature particulière, son caractère spécifique serait conservé, le moyen terme nécessaire serait du même coup acquis pour une étude qui élargirait le travail effectué par la critique transcendantale sur la connaissance pure, en l'appliquant à la totalité des formes spirituelles (Cassirer 1972, p. 26).

Serait-il possible aujourd'hui de saisir ou de déceler l'existence d'un lien entre l'émergence de cette forme de la marge et les autres formes instituées, en les déterminant par une certaine temporalité ? Est-ce que la coïncidence temporelle de la manifestation de ces formes singulières (en tant que représentations sociales, linguistiques ou actes de la pensée) ne risque pas de les aligner sur une même réalité philosophique en enlevant à chaque forme sa spécificité, c'est-à-dire en les rendant de simples "synonymes culturels" se manifestant cependant autrement ?

Dans la composition et la préparation du *Maâjoun*, on peut déceler une recherche du raffinement qui se laisse interpréter comme traduction de l'intention de la pensée mythique recourant constamment au sensible et à l'image pour s'incarner dans les actes quotidiens ; cela est d'autant plus vraisemblable, en agissant selon des formes primitives, que cette pensée démontre une *activité de l'esprit*, qu'on pourrait qualifier de culturelle ou spirituelle, par laquelle on parvient à mettre en forme l'*objet intuitif* : une sorte d'intelligence culturelle inconsciente.

Le *Maâjoun* intervient en tant que forme socio-culturelle propre à l'espace de la marginalité (où peuvent se confondre marginalisation et exclusion). Il parvient à se constituer, dans la genèse d'un développement culturel à part, en tant que société ou microsphère hors de la société ordinaire avec un imaginaire propre mais méconnu.

3. Signification et investissement symbolique

Sur le plan sémiotique, la forme symbolique construit sa signification en termes de représentation déterminée par le cadre de son enchaînement avec un phénomène ou plusieurs. Dans le *Maâjoun*, la



recherche du bien-être ou de la récréation de l'esprit, dans une ambiance festive quoiqu'avec un public réduit lors d'une soirée réservée et privée, par la quête de représentations euphoriques et spirituelles, ne peut trouver sa légitimation de forme comme de contenu que par le dépassement des conditions quotidiennes de l'existence pour neutraliser leur impact et leur poids : ne plus les " sentir ", ne plus les " subir ". Cette situation procède de manière similaire que le fonctionnement du symbole : ce dernier transcende l'objet sensible, le signe référentiel, pour une autre représentation, *transportée*, permettant le passage au-delà du monde sensible. Ce n'est qu'ainsi que la pensée mythique parvient à maîtriser l'existence à la fois comme *expérience* et comme *sensation*. En passant à l'acte, l'individu ne parvient pas à s'abstraire suffisamment pour rester dans l'univers de la symbolisation pure, c'est pourquoi il a besoin de ce qui est susceptible de l'aider à se représenter cet univers : cette correspondance entre le fonctionnement du symbole et l'ambiance du *Maâjoun* permet, nous semble-t-il, de mettre en évidence l'articulation d'une certaine signification dans la sémiotique culturelle. Cette organisation symbolique diffère bien évidemment de l'organisation de la signification et du sens dans la langue. Encore une fois, Ernst Cassirer nous donne une bonne formulation de cette fonction médiatrice auquel recourt l'esprit pour se représenter dans la société :

La logique des choses, c'est-à-dire des contenus conceptuels fondamentaux et des relations fondamentales sur lesquels repose l'élaboration d'une science ne peut être séparée [...] de la logique des signes. Car le signe n'est pas l'enveloppe qu'un pur hasard attribuerait à la pensée, mais son organe nécessaire et essentiel. Il ne sert pas seulement aux fins de la communication d'un contenu de pensée qui serait donné une fois achevé ; il est un instrument au moyen duquel ce contenu lui-même prend forme en s'exteriorisant et au moyen duquel seulement il acquiert la plénitude de son sens. La détermination conceptuelle d'un contenu va de pair avec sa fixation dans un signe caractéristique. Ainsi toute pensée véritablement rigoureuse et exacte ne trouve de soutien que dans la symbolique et la sémiotique sur lesquelles elle s'appuie (Cassirer 1972, p. 27).

Pour saisir la signification du *Maâjoun*, il faut que cette saisie émane de sa réalité culturelle même qui lui donne sa forme et lui sert de substrat. C'est ce recours à l'organisation secrète d'une soirée pour consommer ce divertissement entre gens de bonne compagnie qui motiverait le " sens fondamentalement culturel " de cette forme : est-ce qu'on fuit le regard et le jugement social ou est-ce qu'on esquive les interdits juridico-religieux en consommant ce qui au niveau cérébral et spirituel effectue cette évasion *extatique* ? En effet, dans la société du type traditionnel, déterminée en grande partie par des valeurs d'ordre religieux, la perception du monde y est fonction de l'immanence du sensible dont la nature se trouve cependant paradoxale : le sensible englobe aussi tout ce qui est associé aux sens et donc à l'interdit. L'esprit de l'individu ordinaire est informé en amont par tout un code civilisationnel qui finit par devenir systématique de son esprit. Ainsi, la consommation de la pâte extatique et le recours à son cérémonial, en assemblée clandestine et non publique, constitue en fait une véritable matière d'un système culturel : cette matière s'institue comme une forme et un acte où se rejoignent le sentiment de liberté et l'esprit de création. Cette fonction de symbolisation prend forme par le biais du produit qu'on prend et par l'organisation de la soirée privée. Ainsi intervient la pensée primitive qui procède par l'exteriorisation caractéristique de certaines formes à l'image de la langue ou du mythe comme structures de pensée où le signe linguistique rejette la chose comme contenu, sans opérer de distinction formelle. Le flot immédiat des souffrances ou, pour être plus précis, des impressions de ces souffrances, ne trouve son dépassement que par la consommation de ce produit mi-culinaire, mi-drogue, par sa préparation ou par le discours l'accompagnant qui semble réaliser l'éclaircissement de la pensée de l'individu assailli par le flux chaotique de ces *im-pressions*. D'où la fonction du rituel ou du cérémonial qui ne permet pas seulement une simple consommation pour combler un manque chimique, assouvir un besoin organique, mais qui confère à l'acte inscrit dans toute cette configuration au sein de la sphère dans laquelle l'individu évolue, dans cette sorte de " mise en scène " sociale et culturelle, une qualité symbolique, un moyen de l'esprit par lequel on passe de la sensation simple à la représentation complexe. Ici, le produit, sa prise, l'ambiance et le discours sur le phénomène se présentent en une seule réalité.

La forme symbolique garde sa signification à la fois dans l'acte de la conscience et dans ce qu'elle possède d'identitaire. Ainsi, par le changement de contenu qui peut accompagner sa contextualisation, la



signification du *Maâjoun* comme forme symbolique persiste parce qu'elle se substitue au produit, en lui-même, en tant que représentation culturelle de ce produit.

Cela favorise la discussion sur les modalités de cette pratique de la marge ainsi que l'interrogation de la finalité qu'il conviendrait d'associer conjointement au produit et à l'acte de consommation. En effet, pour parler du *Maâjoun*, il convient au préalable d'étudier le sujet qui s'y adonne, à savoir sonder la posture du fabriquant, de celui qui *met en œuvre* par le choix et l'arrangement de tous les éléments, fabriquant lui-même ou accompagnant un maître en la matière, et le consommateur qui a des attentes de connaisseur plus que d'addict : cela génère tout un discours de délectation, mais surtout d'évaluation où peut aisément intervenir une sémiotique de la culture. Ce qui revient à adopter une posture méthodologique précise, comme l'énonce Gilbert Durand :

avant d'étudier genèses, changements, mutations, transformations, il faut se poser la question de savoir quel est le sujet, qu'elle est la ‘ matière ’ de ces actions ! Non pas position matérialiste ou substantialiste, mais affirmation que la ‘ matière ’ est la forme impliquante ultime. Elle est l'ultime ‘ donneur des formes ’ (Durand 1996, p. 158).

Dans cette situation, ce n'est pas la *matière* du *Maâjoun* qui est importante en tant que substance complexe, mais plutôt sa forme d'implication sociale et culturelle puisque le *Maâjoun* devient matière anthropologique structurant une figurativité, un imaginaire et donc toute une dynamique. En effet, le *Maâjoun* en tant que phénomène social implique des procédures socio-imaginaires dues à la proéminence de la “ culture conservatrice ” au niveau de certains aspects de la vie, quoique l'évolution de l'histoire sociale soit incontestable.

Dès lors, la marge définie comme un espace où règne la négativité des autres, parce que perçue en tant que structure juxtaposant des individualités (dans le sens de pratiques individuelles) qui ne sont pas reconnues par la culture officielle, s'avère être un jugement idéologique par le fait de la domination de la culture du pouvoir avec la déclinaison de ses formes qui trace les frontières et les limites de sa propre sécurité existentielle, alors que les formes marginales ne le sont pas ; elles sont neutres comme les autres, étant donné que l'acte social et donc individuel préexistant, ne peut être privé d'une dynamique symbolique d'autant plus que l'imaginaire le surdétermine d'avance. Gilbert Durand ajoute à propos du pouvoir de l'espace :

L'espace devient la forme *a priori* du pouvoir euphémique de la pensée, il est le lieu des figurations puisqu'il est le symbole opérateur du distancement maîtrisé [... Sartre reconnaît que] toute détermination spatiale d'un objet en image se présente comme une propriété absolue... L'espace alors devient superlatif et quitte le domaine de l'indifférente ‘ localisation ’ pour engager l'image dans l'appartenance (Durand 1969, p. 573).

On peut exclure socialement les gens, mais on ne peut les priver de l'espace symbolique de la culture. Au contraire, cette exclusion sociale renforce la signifiance de la marginalité dans toute manifestation de ses formes symboliques. D'où l'hyperbolisation qui en découle comme exagération des signes de la négativité au niveau des valeurs : on redoute le négatif, l'exclu à qui on associe le danger, le risque ; ce qui développe souvent des “ inquiétudes ” profondément imaginaires non exemptes d'angoisses.

Le mot du titre “ ambivalence ” se justifie dès le départ dans la mesure où la société ne peut être entièrement morale ou immorale. Si la consommation du *Maâjoun* est associée socialement à la marge, c'est pour ménager des susceptibilités et surtout pour se prémunir des mésinterprétations inévitables dans une société qui, en dépit de son développement, demeure bien ancrée dans son oralité et dans ses traditions. Statut qui est déconcertant d'autant plus que cette “ drogue ” est euphémisée dans sa composition même, parce que les éléments qui y contribuent l'apparentent en fait à un produit similaire de la “ pâtisserie ”. Beaucoup plus, la problématique du *Maâjoun* acquiert sa forme symbolique et existentielle même. L'ambivalence de la forme enrichit la sémiotique de cette drogue de point de vue culturel étant donné que sa représentation permet deux développements parallèles, en général antithétiques, quant à la conception et à l'axiologie qui orientent chacun.



L'organisation de la soirée du *Maâjoun* peut se lire comme l'établissement d'une frontière qui sépare⁸ deux sémiosphères, deux réalités dans une même société, ce qui concourt à instituer une autre spatialité, altéritaire en somme, pour que le sujet parvienne à *se réunir* en termes d'identité. La soirée comme cérémonie (parce que compagnie de choix et mets de choix) produit une sorte d'euphémisation du "narcotique" qui suscite le sous-entendu du danger accompagnant le *Maâjoun* dans l'*a priori* culturel et se convertit en son contraire : une signification augmentée et accrue par cette conscience même. En tant que spatialité, la soirée devient une assemblée en tant que structure synthétique où s'agence le divers, parce que le lieu (la cérémonie et l'espace privé⁹ de la rencontre) interagit sur l'ensemble. Mohamed Bernoussi écrit dans ce sens :

L'interaction entre l'espace et le sujet est appelée spatialité. Celle-ci est considérée par la sémiotique (Maronne 2016) comme une série de structurations et d'extensions réelles ou métaphoriques en présupposition avec une série de structures de signifiés (Bernoussi 2023, p. 100).

En effet, le *Maâjoun* est pour le consommateur l'équivalent de la découverte du "sens", similaire au passage d'un état standard, ou de nature, à un autre état plus élevé de conscience qui est la culture, du moment que le sujet consommateur investit dans l'objet une valeur et une fonction. A force d'usage, beaucoup de formes culturelles se "naturalisent", se neutralisent, et saturent le "sens" comme découverte.

Or, sans la reconnaissance de la valeur de l'objet en question, il ne peut y avoir de conservation ou de consécration éthique par la société ; au contraire, elle développe l'hostilité et le rejet. En revanche, la reconnaissance instaure la protection et la valorisation institutionnelle. Ainsi, nous constatons que la pratique du *Maâjoun* institue dans la périphérie un processus sémiotique par lequel la consommation attribue à l'objet (le produit consommé) un contenu tout en continuant à lui reconnaître cette fonction ; ce qui finit par être partagé par la macrostructure sociale. Cette médiatisation en vient à lui consacrer son "image de marque" socio-culturelle.

La soirée devient par le *Maâjoun* le lieu de l'isolement et de l'intimité du moment qu'elle est située en dehors de la société officielle, une régression, parce que ce lieu d'être est déterminé par cet espace privé qui acquiert paradoxalement d'autres significations symboliques en tant que chronotope euphorique où se réalisent les possibilités de perception de l'irréalité et d'accès à un paradis artificiel, avec ses structures imaginaires de la *gigantisation* comme pour certaines variétés du *Maâjoun* consommées dans la rue. De ce fait, la symbolisation active de ce fait des postures de reconquête de la conscience d'exister, pouvant se révéler presque avec un sentiment de virilité chez le sujet et ainsi parvenir à *se recomposer* par ce produit en cherchant ainsi à *s'affirmer* au-delà du temps social. En effet, la fonction imaginative de la pâte magique attribue à l'espace de sa prise la capacité de favoriser l'émergence des sensations bienheureuses avec leurs corollaires d'images, parce que "l'imagination humaine est modelée par le développement de la vision, puis de l'audition et du langage, tous moyens d'apprehension et d'assimilation 'à distance'. C'est dans cette réduction euphémique du distancement que sont contenues les qualités de l'espace" (Durand 1969, p. 472).

L'objet anthropologique est par nature dynamique ; ce qui pose sa complexité en termes d'identité qui a besoin de produire des formes à sa stabilité socio-culturelle par des figures de l'altérité qui s'opposent à sa normalité. Quel statut accorder à la marge dans la dialectique qui l'oppose à la société instituée en tant que "non marge", c'est-à-dire une dialectique entre ce qui est inclus et ce qui est exclu ? Gilbert Durand (1969, p. 160) associe cette relation à celle que fait Freud entre le Conscient et l'Inconscient, entre le "latent" et le "patent". Si la marge se donne comme un sous-ensemble de la société, le *Maâjoun* se présente en tant que forme semi-interdite et donc comme un sous-ensemble du licite culinaire,

⁸ Mohamed Bernoussi cite Sedda (Sedda in Lotman 2006, p. 43) qui parle de la coexistence de "conflits culturels" : "Chaque texte de la culture génère en fait à l'intérieur de lui des zones de traductibilité et d'intraductibilité, du sens et du non-sens, du systématique et du chaos" (Bernoussi 2023, p. 111).

⁹ Mohamed Bernoussi écrit à propos de l'espace de la marge : "la périphérie est un espace géographiquement réel, mais elle est avant tout un espace abstrait qui favorise la rencontre des corps singuliers et collectifs, d'histoires et de mémoires différentes. Ainsi, Lotman fait de la frontière un dispositif paradoxal : elle est à la fois une limite qui sépare, mais aussi qui permet la rencontre, voire constitue le terrain propre d'une nouvelle identité" (Bernoussi 2023, p. 109).



témoignant de l'attitude masquée de la communauté. Ce constat permet de distinguer ce qui est *marginal* et ce qui est *marginalisé*. Le marginal relève de ce qui s'exclut par lui-même par rapport aux mœurs et aux codes en vigueur. Ainsi s'instaure une marginalité par choix ou vocation qui transforme la consommation du *Maâjoun* en un acte social, parce qu'il s'impose dans cet écart qui ne peut que se définir comme espace où s'engrangent signes et symboles de la culture, soit une sorte de réserve culturelle référentielle d'une manière ou d'une autre. C'est la raison pour laquelle nous avons dit auparavant que la recherche d'une certaine qualité des composants du produit justifie en fait son amplification symbolique et finit ainsi par cette valeur même à s'institutionnaliser dans la marge.



Références bibliographiques

- Achour, S., Jalal, Gh., Abourazzak, S. , Soulaymani, R. , Hida, M. , 2013, “ Severe Maajoun Poisonning in Two Infants, Morocco ”, in *Journal of Alcoholism and Drug Dependance*, 1, 117, pp. 1-3.
- Ait Belcaid, H., Diffaa, A., Sebban, H., Belkhouda, M. A., Assda, R., et al., 2024, “Neurobehavioral and Social Sequelae of ‘Maajoune Illicit Drug’ Use by Young Individuals”, in *Arch Neurosci*, 11, 1, e138597.
- Al Antaki, D., *Tadkirat de Daoud Al Antaki*, appelé aussi *Tadkirat ouli al albab al Jami'lil aajabi lójab* (*Momento à l'usage des grands esprits regroupant les extraordinaires mystères*) publié au XVI^{ème} siècle.
- Al Harouni Abi Al Mona, Daoud bnou abi Annasr, *Minhaj addokan wa dostour al aâyan fi aâmal wa tarakib al adwiya annafîâa lîl abdan* (Méthode de l'épicerie et constitution des notables dans les travaux et la composition des médicaments bénéfiques aux corps), Éditions Jazirat al Ward, sans date de publication (XIII^{ème} siècle).
- Bernoussi, M., 2023, *Introduction à la sémiotique de la culture*, Meknès, Éditions Capital.
- Cassirer, E., 1953, *La philosophie des formes symboliques*, Paris, Éditions De Minuit.
- Durand, G., 1969, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Éditions Bordas.
- Durand, G., 1996, “ L'imaginaire et le fonctionnement social de marginalisation ”, in Id., *Champs de l'imaginaire*, Grenoble, Éditions ELLUG, pp. 157-168.
- Eco, U., 1988, *Sémiotique et philosophie du langage*, Paris, Éditions PUF.
- Ibn Sîna (dit Avicenne), *Al Qânnûn fi l-tibb*, 1403, *Canon de médecine*, traduction de Gérard de Crémone (1114-1187), Paris, BNF, Manuscrits (latin).
- Jalal, G., Rhalem, N., Semlali, I., Badri, M., Soulayman, R., 2006, “ Intoxication au Maâjoun : Expérience du Centre Anti-poisons durant 14 ans (1992-2005) ”, in *Annales de Toxicologie Analytique XVIII*, 4 ,242, pp. 223-257.