



المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية
ⵜⴰⴳⴷⴰⵢⵜ ⵏ ⵏⵓⵎⵎⵓⵔ ⵏ ⵜⴰⴳⴷⴰⵢⵜ
INSTITUT ROYAL DE LA CULTURE AMAZIGHE

Hammou BELGHAZI

TADA CHEZ LES ZEMMOUR

INSTANCES, PUISSANCE, ÉVANESCENCE



Taḍa chez les Zemmour

Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe

Série : *Etudes et thèses* - N°4 -

Titre	:	<i>Tađa</i> chez les Zemmour
Auteur	:	Hammou Belghazi
Éditeur	:	Institut Royal de la Culture Amazighe
Réalisation et suivi	:	Centre de la Traduction, de la Documentation de l'Édition et de la communication (CTDEC)
Couverture	:	Mustapha El Houdaigui
Illustration de la couverture	:	Hajiba Belghazi
Dépôt légal	:	2008 MO 1323
ISBN	:	9954 - 28 - 004 - 9
Imprimerie	:	Imprimerie Al Maârif Al Jadida - Rabat
Copyright	:	® IRCAM

Hammou BELGHAZI

***TADA* CHEZ LES ZEMMOUR**
INSTANCES, PUISSANCE, ÉVANESCENCE

Rabat 2008

« Après avoir étudié le fonctionnement du pacte de *taḍa*, l'auteur en suit le processus de décomposition, qu'il appelle du joli mot "d'évanescence", sous l'effet de facteurs économiques, politiques, juridiques et religieux accaparés par l'État, jusqu'à la liquidation des règles organisatrices de la tribu. »

Marceau GAST, CNRS-IREMAM (Aix-en-Provence)

« Votre analyse de la *taḍa*, de l'intérieur dans un pays dont vous avez une expérience vécue, avec l'aide de ceux qui l'ont connue ou la vivent encore, en la référant à tous les faits qui ont agi sur elle et agissent encore sur son évanescence (j'aime ce mot retenu dans votre titre), me paraît à la fois exhaustive et remarquable dans la méthodologie employée. »

Marcel LESNE, Professeurs des Universités à la retraite

« Rédigé et présenté avec clarté, et souvent avec élégance, le travail de Belghazi produit une analyse documentée et précise d'une institution originale qui paraît avoir exercé un rôle significatif dans la gestion des conflits et la coexistence des groupes de la société berbère de l'ère de la *siba*. »

Abdel Wadoud OULD CHEIKH, Université Marc Bloch (Strasbourg)

« Intelligemment reconstruite, l'institution de la *taḍa* offre l'occasion de revisiter non seulement le mode de vie des Zemmour, mais aussi de repérer des lignes de fractures culturelles et historiques qui affectent le Maroc dans sa globalité. »

Abdelhak QRIBI, CFPF John Bost (Bergerac)

À ma mère, à mes sœurs et frères.

À la mémoire de mon père, ce paysan analphabète mais honnête et intègre qui, en ayant préféré m'envoyer à l'école plutôt qu'au pâturage, m'a permis de percevoir autrement mon propre milieu, d'en saisir le fonctionnement à travers l'analyse du phénomène de taça.

À la mémoire de mon maître d'école coranique, Sci Bouchta, qui m'a appris à dessiner la première lettre de l'alphabet.

Système de translittération

a	ا	ğ	ظ	k	ك	r	ر	w (u)	و
b	ب	f	ف	kh	خ	s	س	y (i)	ي
ch	ش	gh	غ	l	ل	ş	ص	z	ز
d	د	h	ه	m	م	t	ت	ẓ	ژ
ḡ	ذ	ḥ	ح	n	ن	ṭ	ث	‘	ء
ḡ	ض	j	ج	q	ق	ṭ	ط	ε	ع

Remarques :

Le pluriel sera distingué par un *s* placé après un trait d'union ; exemple : *izwran-s* (racines). Le *s* reste muet comme dans la langue française. La consonne finale du mot amazighe ou arabe, pluriel ou singulier, est sonore ; exemples : *amazan* (émissaire) = *amazane*, *chams* (soleil) = *chamse*, *mejanin-s* (possédés) = *mejanine-s*. Les noms de personnes, de groupes, d'institutions et de lieux seront transcrits selon l'usage suivi dans l'Administration marocaine.

Le terme *utaḡa* (pratiquant de *taḡa*, frère du pacte, allié) peut être un nom ou un adjectif. On dira : un *utaḡa*, des *utaḡa-s* ; un groupe *utaḡa*, des groupes *utaḡa-s*. On dira également : les Zemmour, un (des) Zemmouri(-s), une (des) Zemmouriya(-s) ; les Houderrane, un (des) Houderrani(-s), une (des) Houderraniya(-s) ; les Aït Ouribel, un (des) Ouribli(-s), une (des) Ouribliya(-s) ; les Aït Hakem, un (des) Hakmawi(-s), une (des) Hakmawiya(-s), etc.

Lorsque le nom de groupe remplit une fonction adjectivale, il sera transcrit en minuscule et avec un (ou des) trait(s) d'union s'il est composé, et reste invariable ; exemples : pays (région) des Zemmour → pays (région) zemmour, tribu, (lignages) des Messaghra → tribu (lignages) messaghra, territoire des Aït Hakem → territoire aït-hakem, forêts des Aït Jbel Doum → forêts aït-jbel-doum, etc.

La présente translittération ne sera pas appliquée aux mots passés dans la langue française et figurant dans le dictionnaire *le Petit Robert*, tels que baroud, dahir, douar, souk, etc.

Remerciements

Mes plus vifs remerciements vont d'abord à Monsieur Ahmed BOUKOUS, Recteur de l'Institut Royal de la Culture Amazighe. Sans lui, la présente étude (version remaniée d'une thèse de Doctorat en sociologie et anthropologie) ne sera pas publiée dans son état actuel : sous les exigences d'un éditeur marocain, contacté après la soutenance, j'ai failli livrer à la publication une partie (le tiers) seulement du texte intégral. Ma reconnaissance, très sincère, va également à Monsieur Hassan RACHIK pour avoir bien accepté de préfacer ce livre : fruit d'un travail de longue haleine.

Dans ma rude besogne, j'étais soutenu (guidé) par deux hommes de valeur envers lesquels je me dois d'exprimer toute ma gratitude. Le premier : mon illustre devancier (sur le terrain des Zemmour), M. LESNE (Professeur des universités) qui a accepté avec bienveillance de (re)lire mes textes et d'y mettre des remarques et des critiques toujours constructives, n'a jamais cessé de m'encourager. Le second : spécialiste de l'anthropologie du Maghreb et un des conseillers scientifiques de l'*Encyclopédie Berbère*, M. GAST (Directeur de recherche honoraire au C.N.R.S., Aix-en-Provence) qui a pleinement éclairé mes explications par ses conseils et orientations méthodologiques en ce qui touche la démarche anthropologique, m'a gratifié d'un bel acte : il a favorisé la mention de quelques résultats de ma recherche dans ladite Encyclopédie (« colactation (pacte de "tad'a") », tome 13 : 2046-2047).

Et avec l'aide de mon regretté ami Brahim BOUDARS – doctorant à l'Université de Nancy 2, au moment de sa disparition tragique (juillet 1992) dans un accident de voiture –, je me suis initié au vocabulaire et à l'analyse morpho-phonologiques et sémantiques. Alors, le meilleur hommage que je désire rendre à sa mémoire est l'aboutissement de ce travail. Par la même occasion, je tiens à remercier les Professeurs A. LEGUIL (I.N.A.L.C.O., Paris) et M. TAÏFI (Université Sidi Mohamed Ben Abdellah, Fès) pour leur contribution à l'élaboration de la partie concernant l'étymologie de *tadā*.

En matière de géographie, je dois beaucoup à Ali TAOUS et Khalid OBDA qui enseignent à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Fès. Le premier m'a initié aux techniques élémentaires pour réaliser une carte géographique. Le second a eu la bonté de faire quelques retouches à la partie descriptive du milieu naturel de

l'espace choisi comme cadre de mes investigations. Je leur suis très reconnaissant. Est également grande ma reconnaissance envers ma famille pour m'avoir soutenu matériellement et moralement et envers mes informateurs pour m'avoir fourni de riches données et renseignements. Mes remerciements vont en outre à mon ami Abdelhak QRIBI (Centre de Formation Professionnelle de la Fondation John Bost, Bergerac) qui a relu le tapuscrit intégralement et en a fait une belle recension (parue dans le revue *Prologues*, Casablanca, 2006).

Je ne saurais clore cette liste de soutiens actifs et précieux sans évoquer celui du Professeur B. HELL (Université de Franche-Comté) qui a lu avec intérêt mon texte et recommandé sa publication. Qu'il trouve ici l'expression de ma sincère gratitude. Je n'aurai garde, non plus, d'oublier de remercier vivement les membres du Centre des Études Anthropologiques et Sociologiques de l'IRCAM : Hakima BOUKHRIS (Assistante de Direction), Mohamed ALAHYANE (Directeur par intérim), El Khatir ABOUKACEM dit Afulay, Lhoucine AÏT BAHCINE et Mustapha JLOK (Chercheurs) pour m'avoir chaleureusement admis parmi eux.

On comprendra donc que le présent ouvrage n'est pas le produit exclusif de l'effort personnel. Il est le fruit du concours des personnes précitées et de bien d'autres, le résultat de leurs contributions, aides, conseils et encouragements. Que tous veuillent accepter mes remerciements les plus profonds.

Préface

L'étude de Hammou Belghazi est une contribution précieuse à la compréhension des mécanismes traditionnels de régulation sociale. La sécurité des gens et des biens n'était pas seulement l'effet de mécanismes de fusion et de fission des groupements tribaux. Belghazi nous donne l'occasion de mieux connaître le fonctionnement d'une institution, la *taça*, chez les Zemmour et ses effets multiples y compris le maintien de la sécurité. La *taça* est un pacte conclu entre groupements tribaux dont le respect facilite les déplacements paisibles des gens et des troupeaux. La richesse de l'étude de Belghazi réside dans le fait qu'elle est essentiellement consacrée à la description et à l'interprétation d'une seule institution. Comme toute institution traditionnelle, la *taça* ne peut être réduite à une seule dimension. Et Belghazi a raison d'analyser les multiples dimensions de la *taça* : économique (organisation de la transhumance...), politique (interdiction de la violence...), sociale (interdiction du mariage...), religieuse (célébration de rituels scellant le pacte...). La *taça* est approchée comme une consécration rituelle de relations sociales, interindividuelles et collectives, nécessaires à la reproduction sociale et économique des groupes sociaux.

Belghazi analyse le rituel qui consacre et renouvelle le pacte (repas commun, lait, miel, rite des chaussures, ...), les obligations sociales des deux parties (traverser pieds nus le territoire de la tribu alliée, éviter la tromperie dans les relations commerciales...), les sanctions en cas de violation de ces obligations, la fonction du pacte dans la résolution des conflits... En plus de l'étude de la dimension rituelle et fonctionnelle, Belghazi nous propose une analyse dynamique du pacte. La question de savoir comment disparaît une institution, une norme, un rituel..., est rarement posée en termes de processus sociaux. Souvent on se contente de constater la disparition de la transhumance, de la *jmaâ*, des greniers collectifs... Et dans le meilleur des cas, on attribue leur disparition à quelques variables macrosociologiques comme la 'pacification' des zones insoumises, l'urbanisation, l'émigration, la scolarisation. Pour expliquer l'évanescence de la *taça*, Belghazi met l'accent sur les conditions contextuelles comme la soumission politique des tribus pendant la période coloniale et la destruction des fonctions économiques qu'assurait la *taça*. Sur le plan des valeurs, la réprobation de la parenté de lait (entre adultes) serait l'effet de l'affaiblissement de la *taça*. Cependant, tout n'est pas lié au fonctionnement d'une institution, certaines croyances

'subsistent' en dépit de la disparition de leur base matérielle, morphologique (mobilité spatiale) et structurelle (liens entre groupements tribaux). Belghazi rapporte l'histoire récente d'une prostituée qui a refusé tout acte sexuel avec un jeune client qui venait de lui révéler son origine tribale : « je ne peux pas coucher avec toi. Je suis originaire de la tribu Aït... Nous sommes *utađa*-s, tu es mon frère. ». Selon elle, ce n'est pas seulement le mariage qui serait prohibé entre des personnes liées par la *tađa*, mais tout commerce sexuel fut-il illégitime.

En général, le préfacier passe sous silence les faiblesses du travail qu'il présente. Je pense que c'est rendre un grand hommage à Belghazi que de montrer que certaines limites, fort compréhensibles dans tout travail scientifique, sont en fait des perspectives de recherche. Il est dommage que Belghazi n'aille pas dans certains cas jusqu'au bout de son analyse. Sous prétexte que les datations locales sont vagues, il renonce à restituer l'historique de la disparition de la *tađa*. Par ailleurs, il ne prend pas toujours au sérieux ce que ses informateurs lui disent à propos de la disparition de la *tađa*. Ces explications auraient pu être le point de départ de questions sur le processus social lui-même et la manière dont les gens se le représentent. L'une des explications locales avancées par les gens est la suivante : « les anciens qui assuraient l'organisation de la *tađa* sont morts ». Cette explication n'est pas complètement fausse. Elle aurait pu être complétée en décrivant les nouvelles conditions sociales qui rendaient impossibles toute relève et toute initiative par les successeurs potentiels des anciens.

Quiconque s'intéresse à l'anthropologie des sociétés traditionnelles et des changements qu'elles ont vécus trouvera dans le travail de Belghazi des questions stimulantes et des descriptions minutieuses et riches.

Hassan RACHIK

Casablanca, 15 novembre 2007

« La culture amazighe est un patrimoine et une mémoire. C'est une donnée de notre être en devenir. »

Abdelkebir Khatibi (1993 : 15)

« L'action de l'homme sur le monde extérieur ne peut avoir lieu sans qu'il ait réfléchi d'abord à l'ordre des choses, puisque les uns dépendent des autres. »

Ibn Khaldoun (1997 : 678)

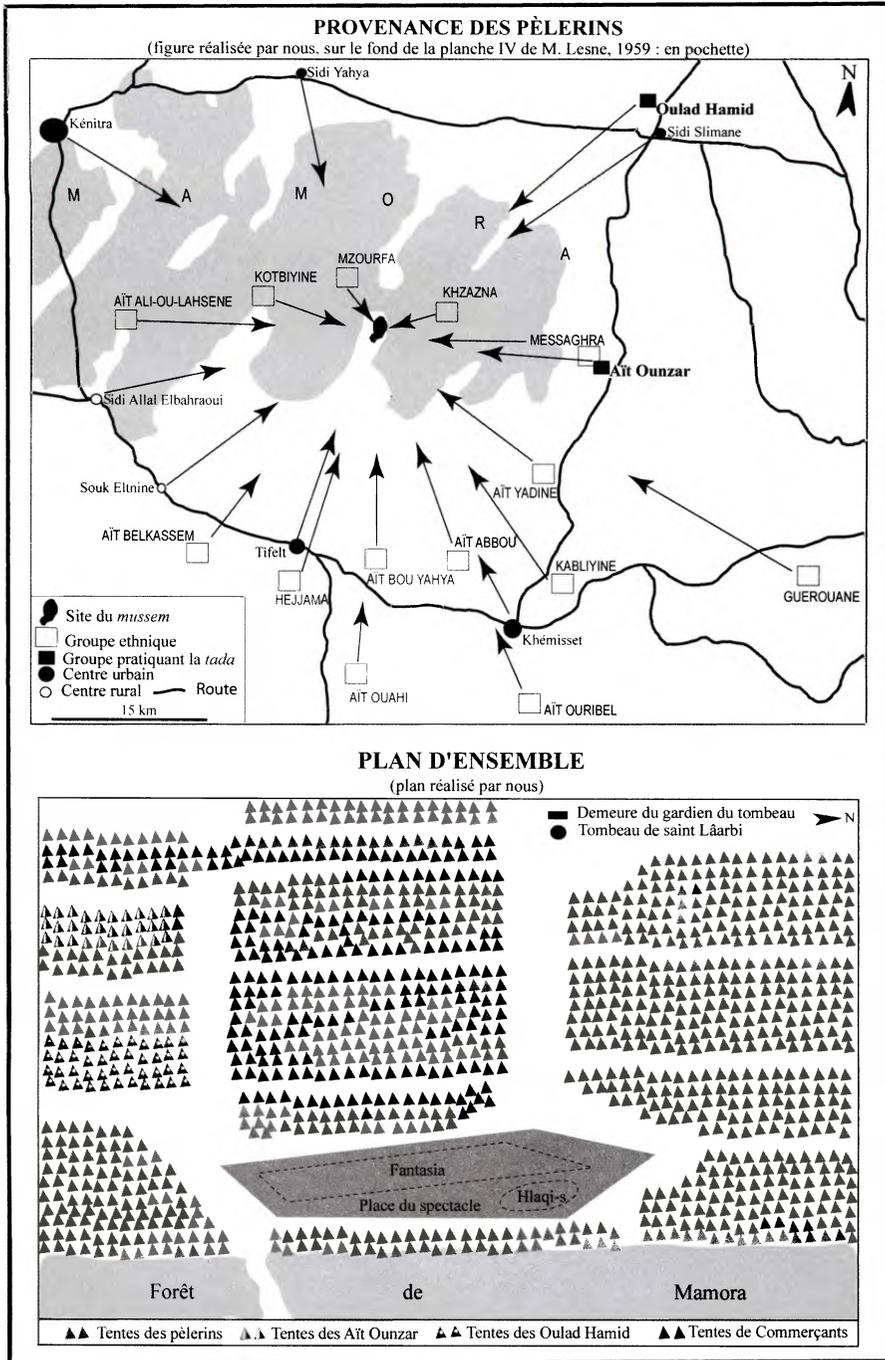


Figure 1 : MUSSEM DE SIDI LÂARBI ALBOUHALI (1986)

Introduction

J'aime voyager dans l'espace des faits sociaux méconnus ou très peu explorés. Jeudi 16 octobre 1986, à bord d'une camionnette bourrée de passagers et de leurs bagages, nous partions pour la foire patronale (*mussem*) de *Sidi Lâarbi Albouhali* : saint originaire de Zâara des Bni Ahsene, inhumé dans la région des Zemmour, en bordure de la forêt de Mamora, à une vingtaine de kilomètres au nord-est de la ville de Tifelt. Une foire annuelle qui se tient six jours durant sur un terroir en pente douce, d'environ 15 hectares. Une foire active, grouillante ; une « cité » de tentes blanches et noires divisée en plusieurs quartiers, une société en miniature et à multiples facettes, dont les points d'attraction sont les tentes de commerce, le tombeau du saint et la place du spectacle.

Du matin au soir les pèlerins défilent devant les tentes des commerçants où l'on trouve des denrées comestibles (farine, huile, sucre, thé, menthe fraîche, fruits, légumes...), la matière combustible (bougies, charbon de bois, butane et pétrole pour les lampes...) et autres produits (magnétophones, cassettes, récepteurs de radio, vaisselle...). Ils s'arrêtent un moment pour regarder ou acheter quelques articles, puis poursuivent leur chemin.

Toute la journée également, beaucoup de personnes, notamment les femmes, pénètrent dans le sanctuaire et ressortent après y avoir allumé une bougie ou déposé un présent et fait des prières. Vers 15 heures, on voit des cavaliers arriver par petits groupes. Ils font le tour du monument sacré et repartent en direction de l'endroit réservé au spectacle. Une vingtaine de minutes plus tard, on entend le bruit d'une décharge. C'est le début d'une séance de fantasia, qui va durer jusqu'au coucher du soleil.

La place du spectacle foisonne de gens : hommes, femmes et enfants. Compacte et diaprée, une foule en fer à cheval contemple le divertissement des cavaliers. Tout près du lieu où se déroule la fantasia, les spectateurs forment un cercle autour de troubadours, d'un charmeur de serpents, de bateleurs ou d'un charlatan. Les activités distrayantes prennent fin à la tombée de la nuit. Après le dîner, aux alentours de 23 heures, ladite place s'anime de nouveau. Comiques, conteurs, baladins, chanteurs, musiciens et joueurs de l'*ahigus* (danse régionale amazighe avec chœurs rythmés par les battements des tambourins) animent le spectacle nocturne dont l'assistance s'est composée en majorité d'hommes.

Mais la plus originale de toutes les facettes de cette fête votive, la plus instructive quant à l'étude du phénomène de *tađa*, est sans doute la suivante.

Parmi la masse des pèlerins se comptant par milliers, il y a des personnes (hommes et femmes) qui, tout en étant vêtues de beaux habits, ne portent pas de chaussures. Pendant toute leur présence au *mussem*, ces hommes et femmes, où qu'ils aillent, sont toujours pieds nus. D'aucuns portent des chaussettes mais jamais de chaussures. Ce sont les Aït Ounzar (Zemmour) et les Oulad Hamid (Bni Ahsene), coutumiers de commémorer la *tađa* à proximité du sanctuaire de *Sidi Lâarbi* : une pièce cubique en dur, de couleur rougeâtre, sans coupole et surmontée de merlons d'angle en marches d'escaliers. Leurs quartiers sont séparés par les tentes des familles d'autres groupes ethniques, sur une distance de 250 mètres environ.

Autre fait curieux : pendant les quatre premiers jours de la foire, il n'y a aucun contact, aucune communication entre eux. Ni visite, ni invitation. Ils évitent même de s'approcher les uns du campement des autres. Bien sûr, ils se comportent comme le reste des pèlerins : ils vont au tombeau du saint déposer des offrandes et former des vœux, se rendent aux tentes des commerçants pour leurs achats, contemplent ou pratiquent la fantasia, assistent au spectacle nocturne que présentent les artistes populaires, etc. Seulement, lorsqu'ils se croisent sur ces lieux de flux et de reflux humains, ce qui leur arrive souvent, ils font semblant de ne pas se connaître et ne s'adressent pas la parole.

Au matin du cinquième jour (lundi, 20-10-1986), se produit la rencontre coutumière interalliée. Ces mêmes individus qui s'évitent et s'ignorent délibérément, accompagnés de cavaliers de leurs groupes respectifs, se rassemblent pour *leada* (habitude, coutume) : appellation locale du rituel commémoratif de *tađa*. La cérémonie se passe en un peu plus de deux heures, comme suit : sur un terrain rectangulaire d'environ 150 mètres de longueur et 80 de largeur, les hommes à cheval viennent former, l'un derrière l'autre, six rangs respectivement composés de douze à quatorze cavaliers. De part et d'autre de ces derniers, se tient un groupe de personnes sans montures, alignées côte à côte : les hommes en face des hommes et les femmes en face des femmes.

Au fur et à mesure que les cavaliers exhibent leurs talents de fantasia, les deux rangées avancent l'une vers l'autre en s'inclinant mutuellement. Elles avancent jusqu'à occuper l'endroit où a lieu la fantasia et mettre ainsi les cavaliers hors jeu. Après quoi, des larmes aux yeux, les piétons accélèrent l'allure et se rencontrent en quelques secondes : les hommes à droite et les femmes à gauche se jettent les un(e)s dans les bras des autres ; ils (elles) s'embrassent en pleurant. Parallèlement, les cavaliers mettent pied à terre et exécutent les mêmes gestes rituels : accolades, embrassades et pleurs.

Peu de temps après, des groupes de trois, quatre ou cinq personnes se forment sur place, discutant des choses de la vie courante en essuyant leurs larmes. De tout ce que j'ai pu entendre en circulant entre ces petits groupes, une chose a

particulièrement retenu mon attention : c'est le fait qu'un(e) Ounzarni(ya) ne prononce jamais le nom d'un(e) Hamidi(ya), et vice-versa, sans le faire précéder du titre *Sidi* (masculin) ou *Lalla* (féminin). Peu à peu, la foule se disperse et les participants au cérémonial commémoratif regagnent leurs tentes qu'ils vont bientôt démonter : c'est la fin du *mussem* pour eux, ... et le début du questionnement pour moi.

Pourquoi la cérémonie commémorative s'opère-t-elle près de l'édifice sacré ? Pourquoi les membres des groupes célébrants ne portent-ils pas de chaussures durant le temps de leur présence à la foire patronale ? Pourquoi font-ils exprès de s'ignorer ? Qu'exprime la fantasia ? Que signifient l'inclination réciproque, la mise hors jeu des cavaliers et l'entremêlement des personnes sans montures ? Que symbolisent les accolades, les embrassades et les pleurs ? Pour quelle(s) raison(s) les uns appellent-ils les autres *Sidi X* ou *Lalla Y* ?

C'est le début du questionnement sur les actes rituels observés, mais aussi la continuité de l'étonnement devant deux réalités incontestables, voire regrettables : l'absence d'écrits sur une telle commémoration et l'indifférence quasi totale des chercheurs vis-à-vis du fait commémoré. Fatima Mernissi, sociologue marocaine de renommée internationale, déclare avoir découvert – pendant ses investigations sur les ONG rurales du Haut-Atlas à l'extrême fin du XX^e siècle – l'existence du terme *tađa* au hasard de la discussion ! Voici son témoignage : « La première fois que j'ai entendu parler de *tađa* c'était à Tazenakht, et tante Aïcha¹ a semblé offusquée quand je lui ai dit que je ne connaissais pas ce mot » (1998 : 57). Ce n'est pas étonnant.

Le phénomène de *tađa* n'a jamais subi un examen détaillé ; il demeure méconnu, obscur. Des chercheurs continuent de lui consacrer grossièrement qui une phrase, qui un paragraphe, qui quelques pages. Ils en parlent à la façon de l'observateur averti et de l'analyste avisé alors qu'ils n'en ont réellement qu'une connaissance intuitive, vulgaire. Comment pourrait-il en être autrement ? Leurs apports respectifs ne sont, au total, que la reproduction intégrale ou partielle de l'explication habituelle : celle offerte par le peu d'écrits existants (courts et spontanés) et/ou puisée dans la partie officielle (superficielle) de la tradition orale. C'est dire qu'en matière de *tađa* tout ou presque reste à étudier.

Au cours d'une discussion avec le Professeur M. Lesne sur la pratique de *tađa* chez les Zemmour, qui se déroula à son domicile à Paris (bien avant l'observation du cérémonial dont les composants manifestes sont décrits ci-dessus), je lui ai posé la question suivante : « Pourquoi les auteurs de l'époque coloniale, connus pour avoir accordé beaucoup d'importance aux coutumes et traditions "berbères", ne se sont pas vraiment investis dans une coutume aussi remarquable que *tađa* ? » Sa réponse fut : « Parce que, peut-être, c'est un phénomène difficile à pénétrer. »

¹ Son interlocutrice.

Fait social laissé dans l'ombre, la *tađa* l'est sans contredit. Parmi les textes la concernant de près, celui de G. Marcy : « L'alliance par colactation (tâd'a) chez les Berbères du Maroc central », à notre connaissance, reste jusqu'à présent le plus important aussi bien par le volume (17 pages) que par la teneur. Il s'agit d'une communication au deuxième congrès de la *Fédération des Sociétés Savantes de l'Afrique du Nord*, organisé en avril 1936 à Tlemcen. Une communication où l'auteur, prisonnier malgré tout d'une interprétation réductrice d'univers complexes ou compliqués, donne de *tađa* une signification qui n'est pas véritablement la sienne – ni au sens strict, ni au sens large. Autrement dit, une signification en apparence correcte, indiscutable, séduisante ; mais en profondeur douteuse, inexacte, réfutable. Il affirme :

« Les populations indigènes du Maroc central désignent par le nom berbère de *tâd'a*, *tât'a* – terme qui paraît signifier étymologiquement l'“action de prendre le sein”, “d'être allaité” – une sorte d'alliance intertribale à caractère magico-religieux très prononcé, qui – semble-t-il – se concluait, à l'origine, par le recours au procédé symbolique de la colactation » (1936 : 957).

Au sens étymologique, le mot *tađa* semble vouloir plutôt dire l'allaitement collectif. Nom d'action féminin, de forme *cvcv* → *ta* (préfixe) / *c* (racine) / *a* (suffixe), ce mot dérive non pas de la racine *tđ* qui fournit le verbe *tteđ* (téter) et les noms *asutteđ* (allaitement) et *amsuttađ* (allaitement réciproque), mais de la racine *dđ* qui donne le verbe *ddeđ* (téter) et le nom *uđuđ* (action de téter, succion).

Remarque : dans diverses régions maghrébines de langue amazighe (Moyen Atlas, Rif et Kabylie), le *đ* emphatique dental se transforme en *ǧ* emphatique interdental et le *t* dental en *ṭ* interdental : *tađa* devient *taǧa*. En arabe dialectal des groupes zemmour (Aït Bou Yahya, Hejjama, Kotbiyine, Mzourfa) et leurs voisins nord (Bni Ahsene), *tađa* se prononce *tata* : les phonèmes interdentaires (*ṭ*, *ǧ*, *đ*) se confondent avec les phonèmes dentaux (*t*, *d*, *đ* ou *ṭ*).

À titre informatif, *tađa* s'appelle aussi *tafergant*. Ces deux termes sont en usage dans tous les groupes amazighes du Maroc central. Seulement, certains comme les Zemmour emploient plus le premier, d'autres tels que les Aït Atta utilisent plutôt le second. Le mot *tafergant* dérive de la racine *frg* qui fournit le verbe *freġ* (clôturer, protéger) et les noms masculins *afraġ* (clôture, protection) et *afergan* (abri que les bergers, en transhumance, construisaient jadis au moyen de pierres et de branches pour les agneaux). En 1990 à Nancy (France), lors d'une conversation familière sur les pasteurs marocains et les contrats traditionnels du pastoralisme, mon interlocuteur (un travailleur originaire du milieu rural aït-atta) m'a dit :

« *Afergan* protège les agneaux contre le chacal et *tafergant* préserve les gens de leurs semblables. De même que l'agneau qui quitte *afergan* risque d'être dévoré, la personne qui dévie de *tafergant* encoure une malédiction. »

Qu'est-ce que donc *tafergant* (*tađa*) sociologiquement parlant ? Serait-elle une institution du droit coutumier amazighe (*izref*), dont le rôle principal consiste – comme il est clairement exprimé dans les propos ci-dessus – à protéger ceux qui la

pratiquent ? Un traité de solidarité interfamilial, interlignager ou/et intertribal ? Une forme archaïque de parenté de lait ? Ou n'est-elle, après tout, rien d'autre « qu'un traité de paix et de bon voisinage doublé d'un traité de fraternité et, partant, d'assistance mutuelle entre les parties au pacte » (M. Khettouch, 1982 : 59) ?

Au point de vue sociologique, la *tađa* (*tafergant*) est d'abord un lien autant interindividuel qu'intergroupe : il unit par « paires » les chefs de famille de deux unités sociales semblables (deux lignages ou deux tribus) ou différentes (un lignage et une tribu) issues d'une ou de deux confédérations tribales¹. C'est un lien exclusivement bilatéral. Les membres des collectivités qu'il intéresse, lesquels sont les uns pour les autres comme des frères et sœurs ou plus (des êtres dotés de pouvoir surnaturel), le nomment également *leahd* : engagement, pacte.

Un « pacte d'alliance », soutient G. Marcy. Et par alliance, il entend la solidarité au sens du droit français : obligation et dépendance réciproques entre les débiteurs. Pour lui (*ibid.* : 969-970), et pour Coursimault (1916 : 261), G. Surdon (1928 : 126), H. Bruno et G.-H. Bousquet (1945 : 367), M. Lesne (1959 : 59) et G. Camps (1980 : 333), les *utadža*-s se doivent aide et secours en toute circonstance. Devoir d'aide et de secours mutuels, certes ; mais pas en tout temps. En cas de conflit tribal, par exemple, ce devoir interallié s'avère relatif, conditionnel.

Il est d'autres assertions erronées qui méritent d'être relevées ici, celles liées à la production et à la circulation des biens matériels d'existence. Tous nos auteurs, y compris M. Lesne qui écrit au sujet des pactes de *tađa* : « ils facilitent singulièrement la poursuite d'une économie pastorale basée sur le déplacement des troupeaux. » (*op. cit.* : 62), s'accordent à dire que la *tađa* n'implique aucune obligation d'ordre économique. Et, l'un d'eux (E. Westermarck, 1921 : 54) spécifie que l'échange commercial est banni des relations interalliées.

Point n'est besoin de signaler que ces affirmations sont contradictoires avec la précédente : les *utadža*-s s'épaulent en toute occasion. Et que faut-il dire en revanche de l'idée que les groupes alliés, dont les membres se déclarent identiques à ceux d'une fratrie, ne sont pas économiquement solidaires ? Qu'elle est fautive, que ses tenants (inventeurs et emprunteurs) n'ont pas saisi la nature du rapport entre la *tađa* et la vie économique. Ce genre de réflexion critique ne peut qu'aider à tirer au clair le fait social qu'il nous est analytiquement donné de définir ainsi :

La tađa est une institution coutumière fondée sur un ensemble de pratiques et de croyances ou représentations qui lui confère un caractère fraternel et une dimension sacrée ; elle sert à maintenir la pondération inter- et intratribale en protégeant les individus, les groupes et leurs biens matériels contre les convoitises, les menaces et les agressions extérieures.

¹ Le lecteur, souhaitant connaître incontinent le contenu de ces unités sociales traditionnelles, pourra se reporter au chapitre 1 : 40-44.

Ni définitive ni indiscutable, évidemment, cette définition a été élaborée à partir des résultats de l'analyse systématique d'un riche matériau issu de registres différents : informations orales, faits observés et sources écrites. Une analyse socio-anthropologique qui, éclairée ou complétée par d'autres méthodes d'explication en sciences sociales, s'efforce de relier le passé et le présent, le particulier et le général, l'abstrait et le concret, le visible et l'invisible, ... afin de mieux saisir et de bien montrer la réalité de *tađa* en tant qu'institution en devenir dans une société en mouvement.

Les textes portant sur la pratique de *tađa* sont rarissimes, superficiels, imprécis. Ceux se rapportant à sa quasi-disparition sont tout simplement inexistants. D'où le recours au travail de terrain, à la tradition orale d'abord. Choisis par le moyen de renseignements, les informateurs, au nombre de vingt-deux (4 femmes et 18 hommes)¹, sont des ruraux ou de nouveaux citadins restés en contact avec la campagne, en majorité des personnes âgées provenant presque toutes² des quatre coins du pays zemmour. Sept thèmes de discussion (cérémonial, commerce, conflit, makhzen, mariage, sacré, transhumance), c'est-à-dire les activités, événements et institutions en relation directe ou indirecte avec la *tađa*, ont été fixés après une pré-enquête et abordés ou approfondis à l'aide de questions ouvertes. Les témoignages recueillis à ce propos regorgent de la matière recherchée et peuvent à l'état brut composer un volume à part.

Au début même de la pré-enquête, il est avéré qu'un ensemble de données incontournables devait être collecté par l'observation directe. Des informateurs m'ont parlé de la fête votive de *Sidi Lâarbi* et invité à y assister, surtout pour y voir les Aït Ounzar et les Oulad Hamid commémorer la *tađa*. À la foire patronale ou, plus exactement, dans chacun de ses trois lieux d'affluence (le tombeau du saint, l'espace du commerce et la place du spectacle), j'ai passé des heures à regarder, écouter, interroger et noter les faits perçus et les explications reçues. Ce qui a facilité l'entrée sur le terrain de la commémoration de *tađa* et permis ainsi d'observer, d'une part, les rapports interalliés avant la cérémonie commémorative et, d'autre part, les pratiques gestuelles et verbales spécifiques à ladite cérémonie.

Les faits observés et les informations orales sont enrichis de sources écrites liées au secteur étudié ou d'ordre théorique plus général. En raison de la rareté (ou de l'absence) des documents relatifs à la *tađa*, il a fallu puiser dans ceux traitant des faits en rapport avec elle : l'activité pastorale, les conflits tribaux, le pouvoir central, l'alliance matrimoniale, les représentations sociales... Sur ces faits existe une documentation abondante, composée notamment de travaux de recherche réalisés pendant un peu moins d'un siècle. Cela dit, la bibliographie de la présente étude renferme des éléments de nature composite : récits de voyage, notices et essais sociologiques, littéraires, historiques, etc. Mais peu importe une telle

¹ Ne sont comptabilisés ici que les informateurs de l'enquête orale à proprement parler, opérée au moyen du dictaphone et par l'entretien semi-directif (mené dans la langue amazighe et/ou l'arabe dialectal).

² Trois d'entre eux sont des Bni Ahsene, voisins nord des Zemmour.

hétérogénéité. L'important, c'est la quête d'idées pouvant servir à dégager le sens d'une pratique saisie par l'observation directe ou d'une croyance fournie par la tradition orale.

De l'examen des documents écrits et surtout des témoignages oraux émerge ce constat : au temps du semi-nomadisme, l'institution de *tađa* se pratiquait largement au sein de la confédération des Zemmour ; aujourd'hui, elle a presque disparu de leur réseau relationnel. Sur plus de quatre-vingt-dix groupes lignagers, seuls trois (Aït Hammou Boulman, Aït Ikko et Aït Ounzar) lui consacrent encore une fête commémorative. En émerge également deux idées d'importance capitale.

La première : les tenants et les aboutissants de la pratique étendue de l'institution de *tađa* ne peuvent être appréhendés, compris et expliqués qu'en traitant cette institution à la lumière du célèbre concept maussien : « le fait social total ». C'est-à-dire qu'elle doit être tenue non pas pour un fait isolé ou unifonctionnel, mais pour la force motrice de tout un mode d'existence ou de tout un système pratico-représentationnel. Force qui met en jeu divers mécanismes systémiques en vue de pacifier, pondérer ou consolider les rapports interindividuels et intergroupes. Le pacte de *tađa* est plus qu'un traité tribal de non-agression. Il est « l'analyseur »¹ d'une réalité socio-historique et culturelle qui ne se laisse pas dévoiler au premier abord.

La seconde : l'ébranlement de *tađa* s'est produit pendant l'ère coloniale. À cette époque, en ville comme à la campagne, la société marocaine a connu une série de bouleversements sans précédent – en surface et en profondeur. Soit dit par parenthèse, les sociétés humaines secrètent le changement tout en maintenant la continuité (G. Balandier, 1986 : 99-110). En d'autres termes, toute société change mais tout ne change pas dans la société. Les plus remarquables des mutations survenues dans le Maroc du XX^e siècle sont : la remise sur pieds de l'autorité centrale et la déstructuration des corps politiques tribaux, le recul puis l'évanouissement du pastoralisme semi-nomade et l'inscription définitif du pasteur au sol, la tendance générale à l'application du droit écrit, la monétarisation du monde rural, l'apparition et le développement des centres urbains, etc. C'est dans ces transformations ou changements qu'il importe de chercher l'explication de la quasi-désuétude de *tađa*.

L'analyse des matériaux recueillis repose sur une approche comparative qui tient à la fois de la démarche sociologique et de la procédure ethnologique. La comparaison intéresse l'état ancien et l'état actuel de *tađa* afin de mettre en relief les groupes qui l'ont pratiquée et ceux qui la pratiquent encore. De même, elle intéresse les propriétés (ou les fonctions) symboliques des objets rituels utilisés pour nouer le lien de *tađa* et des monuments sacrés servant de lieu de rencontre aux contractants. Sont également comparés entre eux puis les uns avec les autres les

¹ Ici, le terme analyseur est pris dans le sens que lui donnent G. Lapassade et R. Lerou. Par là, ils entendent « les éléments qui, par les contradictions de type divers qu'ils introduisent dans la logique de l'organisation, énoncent les déterminations de la situation. » (1974 : 200-201)

discours obtenus par l'interview et les renseignements contenus dans les textes touchant de près ou de loin au thème central de notre travail.

Ce dernier comporte trois parties : instances, puissance et évanescence. La première porte sur les cadres spatio-temporel et socioéconomique du milieu choisi pour étudier la *tađa* : celui des Zemmour (chapitre 1) et sur les pratiques rituelles, les agents organisateurs et les lieux privilégiés de la cérémonie fondatrice du traité de *tađa* (chapitre 2). La deuxième traite des raisons apparentes et cachées de l'exclusion du mariage et de la violence des rapports interalliés (chapitre 3) ainsi que de la relation de ce traité avec, d'un côté, les situations conflictuelles et, d'un autre côté, la production et l'échange des biens matériels (chapitre 4). Enfin, la troisième partie est centrée sur le lien entre l'effacement très avancé de *tađa*, la réorganisation politico-judiciaire et la mutation socioéconomique (chapitre 5) puis sur ce presque effacement et la désagrégation des pratiques et croyances ou représentations qui cimentaient le phénomène de *tađa* et lui servaient de garde-fous (chapitre 6).

Partie 1

INSTANCES

"ومن تلك الخصوصيات [الأمازيغية] الحرص على إقرار مبدأ المساواة بين أفراد العشيرة و بين العشائر في نطاق الكيان القبلي، و على إقامة أعراف يُتعارف عليها في التساكن و التعايش والتعامل في سياق الانتجاع المستمر"

« et parmi ces particularités [amazighes], le fait de veiller à la consécration du principe d'égalité entre et les membres du lignage et les lignages au sein de la tribu, et à l'établissement de coutumes admises en matière de cohabitation, de coexistence et d'échange dans le contexte d'une transhumance continue ». (Traduit par nous).

Mohamed Chafik (1987 : 19)

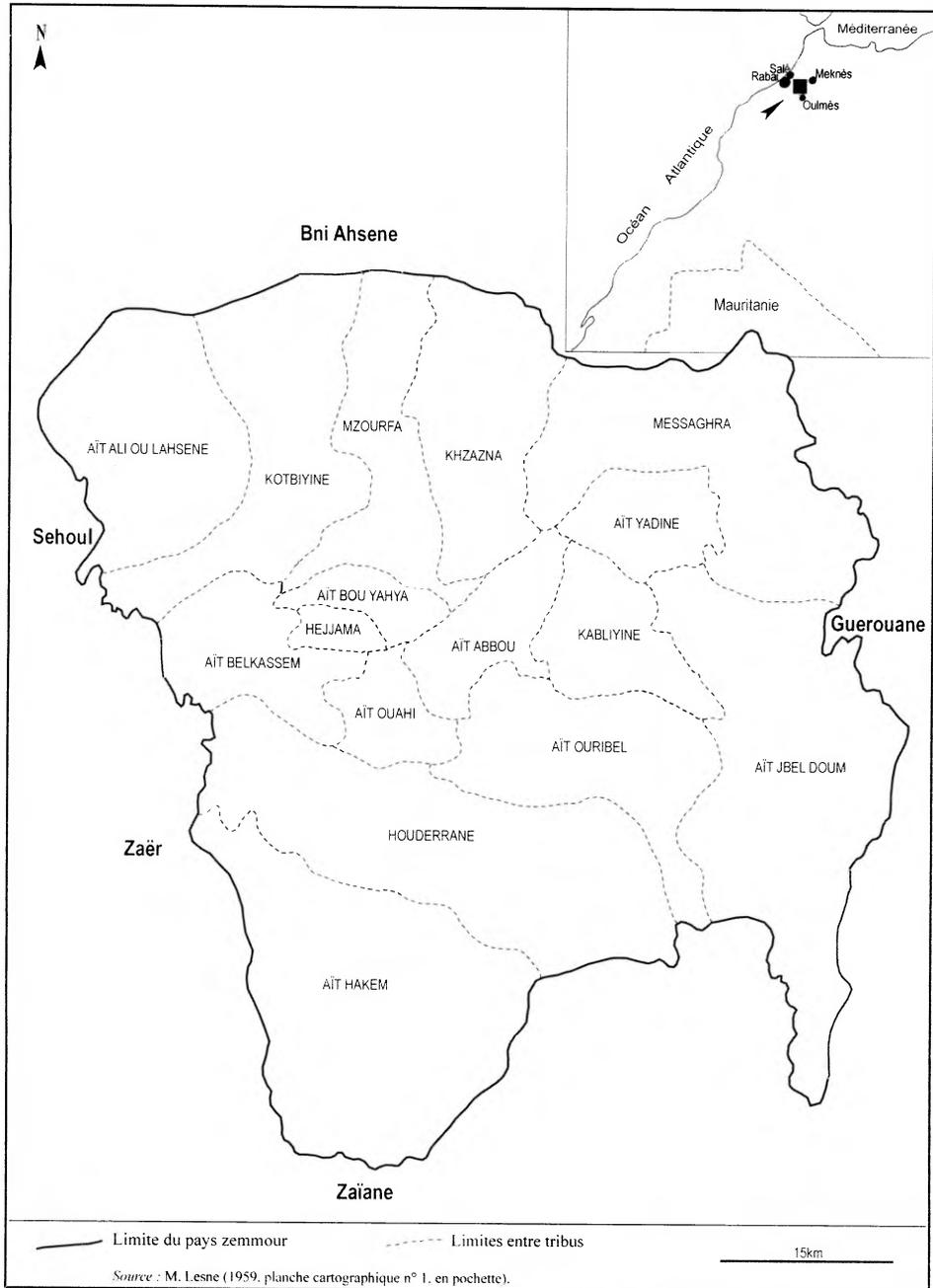


Figure 2 : LOCALISATION ET RÉPARTITION DES TRIBUS ZEMMOUR

Les Zemmour ne sont pas les seuls à avoir connu la coutume de *tađa*. Tous leurs voisins immédiats, amazighophones (Guerouane, Zaïane) et arabophones (Bni Ahsene, Sehou, Zaër), voire toutes les confédérations tribales du Maroc central – au moins, l'ont largement pratiquée. En principe, chacune d'elles aurait pu constituer l'assiette ou l'assise socio-spatiale de la présente recherche. Mais une raison légitime imposa en définitive la région des Zemmour. C'est le devoir de m'acquitter d'une dette de reconnaissance envers le milieu de la formation de ma personnalité de base. Et ce, en essayant de comprendre l'essentiel des processus du fonctionnement (ou dysfonctionnement) de ce milieu et de l'intégrer au débat des sociologues et anthropologues qui s'attachent à dévoiler la trame cachée des mécanismes de structuration, de déstructuration ou de restructuration de telle ou telle des forces motrices de la société marocaine. Une société en pleine mutation, qui aspire à une place dans le monde du progrès matériel et de la justice sociale.

Cela dit, afin de mieux rendre raison de la puissance et de l'évanescence de *tađa*, il faut d'abord en délimiter les instances. Derrière l'expression *instances de tađa*, nous mettons les éléments destinés à son établissement ou à sa commémoration et les facteurs servant de façon directe ou indirecte à son fonctionnement ou sa raison d'être. Les premiers (par référence surtout au contexte cérémoniel établi ou institué pour nouer le lien de *tađa*) peuvent être appelés instances formatives ; les seconds (en considération de l'environnement global dont les constituants naturels et humains permettent à ce lien de s'opérer et de fonctionner), instances ambiantes.

Les instances ambiantes (ou situationnelles) de l'institution de *tađa*, objet du chapitre premier (Les cadres d'existence des Zemmour), sont les composantes ou les structures principales des cadres spatio-temporel et socioéconomique des populations dont elle régit la conduite ou, mieux, pondère à divers niveaux du système sociétal les rapports interindividuels et intergroupes. Il s'agit en somme des données physiques ou géographiques (relief, climat, ressources en eau, sols et végétation), des conditions historiques (situation tribale et rapport groupes tribaux/pouvoir central), des unités sociales traditionnelles (famille, lignage et tribu) et des activités économiques (élevage, agriculture et artisanat).

Les instances formatives de *tađa* en tant que pacte, qui seront exposées au chapitre deuxième (Le cérémonial fondateur de *tađa*), consistent en trois éléments : les rites, les lieux et les acteurs. Deux rites sont accomplis à l'occasion de la conclusion du pacte de *tađa* : la consommation d'un couscous arrosé de lait de femme et l'appariement des paires de chaussures dépareillées des hommes chefs de famille. Ils sont exécutés dans des lieux où se trouve un monument sacré : sanctuaire d'un saint ou simili-sanctuaire. Pour ce qui concerne les acteurs, soit les agents organisateurs du cérémonial en question, ce sont les personnes influentes dans leur groupe et qui « siègent » à l'assemblée dirigeante.

1

LES CADRES D'EXISTENCE DES ZEMMOUR

Les Zemmour font partie des populations dénommées berbères (*barāber* en arabe). Ibn khaldoun (1332-1406), un des illustres penseurs maghrébins de l'époque médiévale, admet que ces populations sont venues de la péninsule arabique, ont un ancêtre commun (Mazigh) et se divisent en deux grandes souches : les Botr et les Branès. Aux branches des Branès appartient la lignée des Aurigha, fondée par Aurigh, le père de Houar, de Mald, de Qalden et de Magher. De ce dernier descendent les Kba, les Maçray, les Maouas et les Zemmour (1999 : 168-170, 184). Cinq siècles et demi après la disparition d'Ibn Khaldoun, c'est-à-dire pendant la colonisation, certains auteurs jugent les Berbères originaires d'Europe ; d'autres, d'Asie. Jugements que rejette G. Camps, un des analystes objectifs de la civilisation berbère. Preuves archéologiques et anthropologiques à l'appui, il défend la thèse d'une origine nord-africaine ayant subi l'influence des apports extérieurs : africains, européens et orientaux (1980 : 19-51, 1986 : 35-58).

Comme tous les Berbères du Maroc central, les Zemmour contemporains se nomment eux-mêmes *imazighen-s* (pluriel d'*amazighe* : « homme libre », « noble » ; fém. *tamazight* : femme/langue berbères). Ce qui n'est pas sans rapport avec Mazigh dont parle Ibn Khaldoun. Bien attesté dès l'Antiquité et largement répandu au Moyen Âge (S. Chaker, 1987 : 564-565), le mot *amazighe*, depuis quelques décennies, est entré en concurrence avec l'ethnonyme *berbère* qu'il cherche à surclasser. C'est peut-être ce qui explique l'extension actuelle de ce mot et des autres termes de la même famille. Leur usage s'observe à travers toute la *Tamazgha*. C'est-à-dire l'aire amazighophone qui « s'étend de l'Oasis de Siwa (Égypte), à l'Est, jusqu'aux Îles Canaries, à l'Ouest, et des rives de la Méditerranée, au Nord, jusqu'aux frontières du Niger, au Sud » (M. Suarez Rosales, 1995 : 55). Aire dont la civilisation, soubassement ou composante de nombreux systèmes sociétaux, demande à être davantage tirée au clair. L'étude de *tada* va dans ce sens et se veut une contribution à l'explication des institutions ancestrales amazighes. Étude qui, pour qu'elle soit la plus exhaustive possible, requiert la restitution du contexte global où la *tada* s'opérait, soit les cadres spatio-temporel et socioéconomique.

1. Le cadre spatio-temporel

Située à l'extrême nord-ouest du Maroc central, entre Rabat-Salé à l'ouest, Meknès à l'est et Oulmès au sud, la région des Zemmour s'étale sur une superficie de 440.000 ha environ (M. Lesne, 1959 : 6). Pasteurs semi-nomades et guerriers autrefois, apparemment plus puissants en matière de guerre que leurs voisins de l'ouest, du nord et de l'est, ils n'ont commencé à s'installer dans leur territoire actuel qu'à partir du début du XIX^e siècle. Les conditions de l'installation récente de ces tribus pastorales seront abordées à la suite de la description du milieu naturel qu'elles occupent définitivement depuis presque 150 ans.

A. Les données naturelles

L'institution de *tađa* et le semi-nomadisme sont étroitement liés. Mais leur lien ne peut être mieux saisi et montré qu'à travers les déplacements pastoraux. C'est donc pour retracer, entre autres réalités socio-économiques révolues, les limites des anciennes zones de pacage (et la proportion de l'activité culturelle) qu'il importe de décrire les données naturelles : relief, climat, ressources en eau, sol et végétation (*fig.* ci-contre).

a. Relief, climat et ressources en eau

Le modelé de la région se caractérise par la diversité. Le territoire s'étend des bordures de la vaste plaine atlantique (le Gharb) aux bordures des montagnes moyen-atlasiques. Il traverse la Meseta du plateau central formé de plaques étagées et d'une succession de collines. Dans l'ensemble de la région, du nord au sud, l'hypsométrie varie assez lentement, à raison de 14 mètres en moyenne par kilomètre. L'altitude commence à une vingtaine de mètres du côté de l'océan et s'élève graduellement vers le sud, sur la limite séparant le territoire des Zemmour de celui des Zaïane.

Au nord, un morceau, dont les limites de l'altitude sont comprises entre 20 et 200 mètres, représente approximativement la moitié sud de l'importante forêt de Mamora. Ce morceau de plaine accède au plateau par un certain nombre de vallées naturellement aménagées par les cours d'eau. Vient ensuite un plateau qui couvre la majorité de la région, à l'intérieur duquel se tient un gros îlot sous forme de collines et d'étages ayant de 400 à 600 mètres d'altitude. Un autre niveau d'étages encercle l'étage précédent, du sud-ouest au nord-est. Entre l'îlot du centre et ce second étage, se tient une cuvette assez large, excepté à l'est où la profondeur est renforcée par la vallée de l'oued Beht. En quittant cette partie, en direction du sud, l'altitude s'élève davantage (de 600 à 1000 m) et le paysage devient de plus en plus accidenté. La partie sud du pays zemmour est constituée de vallées profondes, de crêtes et de montagnes dont les sommets dépassant 1000 m sont : Argoub (1032 m), Mouchene (1086 m) et Achemmach (1235 m).

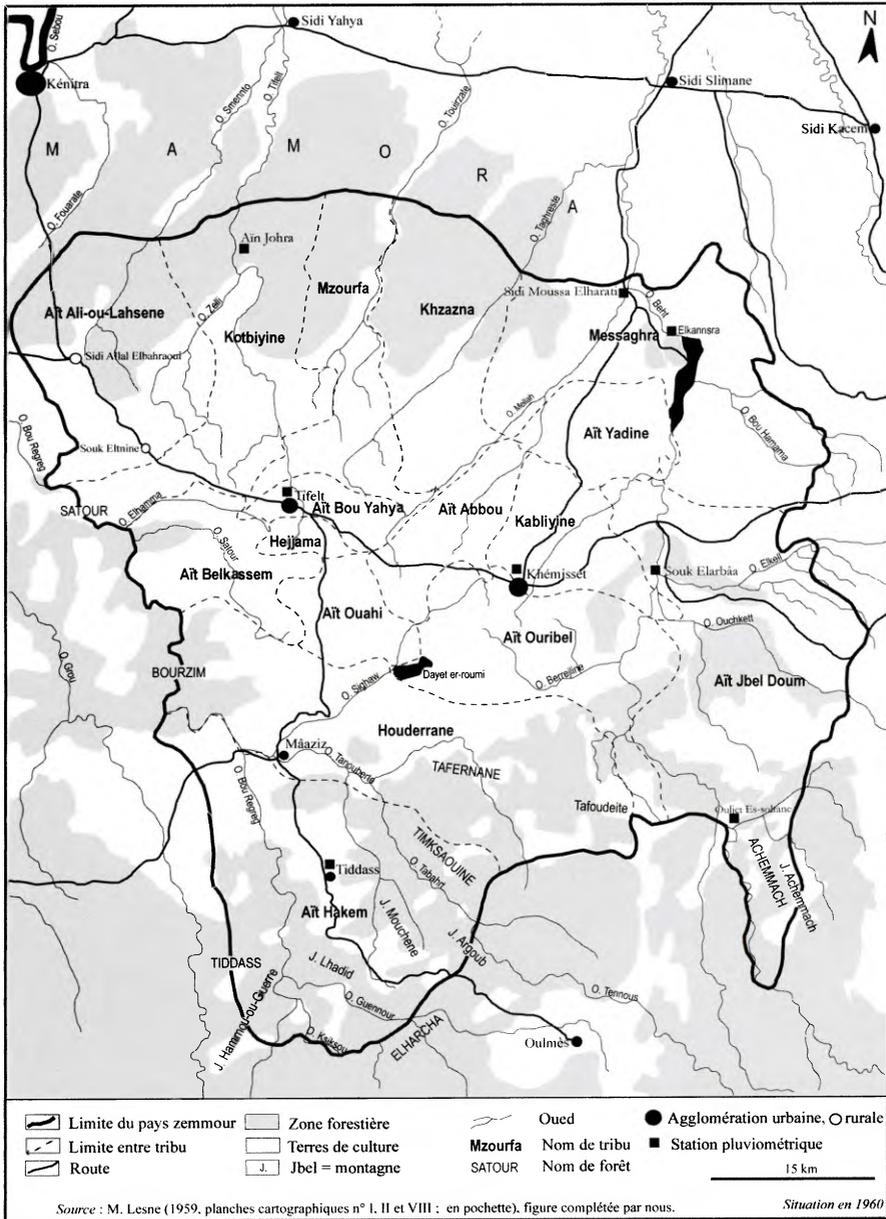


Figure 3 : RÉGION DES ZEMMOUR, MILIEUX HUMAIN ET NATUREL

Du point de vue climatique, le territoire zemmour s'inscrit dans la zone atlantique septentrionale dont les caractéristiques générales sont la rudesse de l'hiver et de l'été, la réduction des écarts thermiques en automne et au printemps ainsi que l'accroissement de l'humidité de l'atmosphère (J. Martin et al., 1964 : 16).

De par sa situation entre l'océan atlantique et la chaîne du Moyen-Atlas qui bénéficie d'une grande quantité de précipitations atmosphériques, le territoire en question se trouve, en effet, sous la dépendance climatique d'une double influence : la partie nord-ouest dépend de l'influence océanique et la partie sud-est subit l'influence de l'altitude. De ce fait, il reçoit une pluviométrie moyenne annuelle qui varie sensiblement de l'une à l'autre de ses parties.

Nom de la station pluviométrique	Sidi Moussa Elharati	Elkannesra	Souk Elarbâa	Tifelt	Aïn Ej-johra	Khémisset	Tiddass	Ouljete Es-soltane
Altitude en mètres	75	90	200	320	150	460	530	450
Pluviométrie moyenne annuelle en millimètres	386	422	427	428	487	501	501	606

Tableau 1 : **Moyenne annuelle des précipitations**¹

Ce tableau nous fournit deux renseignements : 1) les moyennes annuelles augmentent au fur et à mesure que l'on s'approche de la limite sud, 2) la partie nord comprend deux zones sensiblement distinctes : zone humide au nord-ouest et zone relativement sèche au nord-est.

L'ensemble du pays zemmour connaît une période sèche qui s'amorce au mois de mai et se termine au mois de septembre. Dès la fin de septembre, la pluviométrie commence à augmenter, donnant ainsi les indices d'une saison humide qui va généralement d'octobre à mai – sauf en cas de sécheresse due aux fluctuations climatiques. Il faut signaler que le régime des pluies se caractérise par l'irrégularité.

Pour ce qui est des températures, les moyennes maximales – durant les mois chauds : juin, juillet, août et septembre – se maintiennent autour de 35°C mais, quelquefois, elles atteignent 40 à 45°C, surtout au moment où souffle le *chergui* (vent d'est, chaud et sec). Les moyennes minimales – durant le mois le plus froid : janvier – vont de 7 à 3°C, parfois elles se situent au-dessous de 0°C, en particulier dans la partie sud où le froid est provoqué par les neiges du Moyen-Atlas (M. Lesne, 1959 : 16 ; M. Combe, 1971 : 104-106).

Si le territoire zemmour reçoit une pluviométrie modeste (en moyenne 500 mm par an) mais suffisante pour faire pousser l'herbe, il dispose cependant d'un important réseau hydrographique (M. Combe, *ibid.* : 107-111). Par son caractère climatique (interception d'abondantes précipitations atmosphériques) et sa structure géologique (réservoir de calcaires), le massif montagneux moyen-atlasique constitue un véritable château d'eau naturel dont bénéficie le pays zemmour. Ce dernier est tributaire de deux grands oueds ; Bou Regreg et Sebou, ayant respectivement un parcours de 179 km et 458 km.

¹ Précipitations calculées sur 25 ans (1925-1949).

En ce qui concerne le Sebou, seuls ses affluents – oued Smennto, o. Tifelt, o. Tourizate et o. Beht sur lequel fut édifié le barrage d'Elkannesra entre 1926 et 1934 – traversent une bonne partie du territoire. Tandis que l'o. Beht et ses affluents (droits et gauches) parcourent toute la partie est (espace occupé par les tribus : Messaghra, Aït Yadine, Aït Abbou, Aït Ouribel et Aït Jbel Doum), les trois autres oueds (Smennto, Tifelt et Tourizate) coulent sur la partie nord-ouest, domaine des tribus : Hejjama, Aït Bou Yahya, Aït Ali-ou-Lahsene, Kotbiyine, Mzourfa (Inzurfa) et Khazna. Les territoires de ces deux dernières tribus sont également traversés par l'oued Tarhreste : affluent gauche de l'o. Beht.

Formé au pied du Jbel Hammou-ou-guerr et du Jbel Lhadid, par la jonction de l'oued Guennour et de l'o. Ksiksou, le Bou Regreg ainsi que ses affluents de la rive droite (o. Elhamma, o. Satour et o. Tanouberte) parcourent une grande partie de l'espace ouest où sont installées les tribus : Aït Belkassem, Houderrane et Aït Hakem. De tous les affluents du Bou Regreg, le Tanouberte est le plus important. Il est grossi par le Siraho (*Assighaw*) qui draine les eaux du Dayet Er-roumi : principal lac naturel des Zemmour, situé à 14 km au sud-ouest de Khémisset, là où convergent les « limites » séparant les Aït Ouahi, Houderrane et Aït Ouribel.

Contrairement aux régions arides comme celles du Sud, par exemple, où l'eau se fait rare, le pays zemmour, sans valoir la plaine du Gharb souvent inondée, compte parmi les régions les plus traversées par les cours d'eau si l'on considère, bien entendu, l'ensemble du réseau hydrographique du Maroc.

b. Sols et végétation

Pour décrire la nature des sols, nous allons reproduire le découpage adopté par M. Lesne, où l'on distingue, selon l'expression même de l'auteur, « trois zones schématiques » (1959 : 15).

La première zone, située au nord de la courbe Souk Eltnine–Tifelt–oued Mellah, renferme des sols à dominante sablonneuse, peu favorables à l'activité culturale, notamment la culture de l'orge et du blé. Cette zone, à laquelle s'ajoute le territoire sableux des Aït Yadine, est occupée par les tribus aït-bou-yahya, aït-amar (Aït Ali-ou-Lahsene, Kotbiyine, Mzourfa et Khazna) et les lignages ouest de la tribu messaghra.

La deuxième zone, sous forme d'une bande de terrains plus fertiles, se situe au centre, c'est-à-dire tout au long de la ligne Sidi Allal Elbahraoui–Khémisset. Formée essentiellement de *hamri* (sol rouge légèrement sablonneux) et occupée à proximité de l'o. Satour par le *harch* (sol caillouteux) du territoire aït-belkassem, elle s'élargit au sud vers la région de Dayet Er-roumi où domine le *tirs* (sol noir et argileux), à l'est vers la vallée de l'o. Elkell et au nord-est en suivant la vallée de l'o. Beht. Les groupes occupants sont les tribus hejjama, aït-ouribel, aït-ouahi, kabliyine et les lignages est de la tribu messaghra.

Quant aux tribus houderrane, aït-hakem et aït-jbel-doum, seule la partie nord de leur territoire participe de la zone centrale alors que la partie sud, montagneuse, forme la troisième zone. Si l'on excepte le plateau de Tiddass au sud-ouest, les ondulations de *Lalla Aïcha Tizitine*, le petit nombre de pentes du Tafoudeïte et la cuvette dite Ouljete Es-soltane (*taghzut u gllid*), cette zone, constituée généralement de terres schisteuses, convient plutôt à l'activité pastorale.

En ce qui concerne la végétation, le territoire des Zemmour voit naître, au nord comme au sud et dans les vallées du Bou Regreg et du Beht, une couverture forestière formée de chêne-liège, de chêne vert, de thuya de Berbérie et d'essences secondaires¹ (Deveaux, 1952 : 373-380 ; M. Lesne, 1959 : 25-37). La partie centrale correspondant à la deuxième zone (terrains riches et faciles à labourer) est depuis longtemps déboisée.

Peuplée en moyenne de 80% de chêne-liège, la forêt de Mamora est la plus importante. Jusqu'au début du XX^e siècle, durant la période humide allant d'octobre à mai, un grand nombre de pasteurs parcouraient cette forêt en raison de sa riche strate herbacée accompagnant le chêne-liège. Plus longtemps que dans le secteur déboisé où l'herbe est vite racornie par la chaleur, la conservation de la végétation annuelle est due au microclimat dont jouit la Mamora (rosées, brouillards, réduction de la chaleur par le feuillage, lente évaporation d'eau, etc.).

Les forêts occupant le deuxième rang, quant aux formations herbues, sont : Elharcha et Timksaouine. Située au sud, entre l'o. Guennour et l'o. Tennouss, la forêt d'Elharcha (60% de chêne-liège, 10% de thuya et 30% d'essences secondaires) comporte un tapis herbacé continu, notamment dans le domaine du chêne-liège. Comprise entre l'o. Tabhart et le Tafoudeïte, la forêt de Timksaouine (40% de chêne-liège, 20% de thuya et 40% d'essences secondaires) revêt les mêmes caractéristiques qu'Elharcha.

Le reste du manteau forestier, quoique offrant des possibilités de pacage à divers degrés, se caractérise par la pauvreté des pâturages. À l'ouest, les forêts de Satour et de Bou Rzim, peuplées de thuya et d'essences secondaires, étaient exploitées uniquement par les tribus riveraines. Au sud, les forêts de Tafernane (thuya et essences secondaires) et de Tiddass (thuya, chêne vert et essences secondaires) abritent de maigres pâturages mais suffisants pour les parcours locaux. Ces caractéristiques sont aussi celles des forêts placées à l'est de Timksaouine : forêts d'Achemmach (100% de thuya), de l'o. Beht, de Souk Elarbâa, de l'o. Elkell et de l'o. Ouchekett (thuya et essences secondaires). La forêt d'Elkannesra, plus dégradée, accueillait les lignages environnants.

Hormis les possibilités pastorales offertes par la zone forestière occupant 130.000 ha, soit 30% de la superficie totale du pays zemmour, celui-ci a connu d'autres lieux de parcours. De ces lieux, ne seront cités que les terrains de parcours les plus fréquentés dans le passé. Il s'agit du territoire aït-belkasssem, de la région

¹ *Rhus pentaphyll*, oléastre, lentisque et *filaria*.

limitée au sud de la Mamora et au nord de Tifelt par l'o. Tarhreste et l'o. Tifelt, des terrains (Bou Msafer, Aïn Jorf, Oujlete) situés au sud de Sidi Allal Elbakraoui et enfin des terrains environnant le sanctuaire de *Sidi* Moussa – dans la partie nord-ouest du pays aït-jbel-doum.

Complètement déboisées et destinées aux cultures, les surfaces occupées par les tribus : Aït Ouahi, Aït Ouribel, Aït Yadine et Kabliyine ne comportent cependant que des pâturages faibles au sens strict du terme. Ainsi, la répartition des tribus zemmour dans l'espace ne s'est pas faite de manière à ce que le territoire de chacune d'elles occupe une partie de la zone forestière. Le tableau suivant, reproduction simplifiée de celui effectué par M. Lesne (1959 : 36), montre que certaines tribus sont dotées de forêts, d'autres en sont dépourvues.

Nom de tribu	Aït Jbel Doum Houderrane Aït Hakem	Mzourfa Kotbiyine Khazna Aït Ali-ou-Lahsene	Messaghra Kabliyine Aït Ouribel Aït Belkassem	Hejjama Aït Ouahi Aït Bou Yahya Aït Abbou Aït Yadine
Superficie approximative en hectares				
Superficie totale	165.000	118.000	111.000	47.000
Superficie forestière	63.000	58.000	9 000	0

Tableau 2 : **Tribus et répartition des forêts**

Telles sont, sommairement décrites, les données géographiques de la région des Zemmour. À présent, seront exposées les conditions historiques de la population qui occupe cette région.

B. Les conditions historiques

Un des rôles essentiels de *tađa* consiste à régler pacifiquement les conflits à l'intérieur du vieux milieu tribal guerrier. Afin de mieux faire ressortir ce rôle, il convient de mettre l'accent, d'une part, sur les conflits tribaux éclatant au sein de la confédération des Zemmour et, d'autre part, sur la situation du pouvoir central (le Makhzen) et son rôle au niveau régional ou local. Pour cela, faut-il rappeler toutes les étapes historiques que les tribus zemmour ont franchies avant leur réduction par les armes coloniales en octobre 1913 ? Un tel rappel semble être sans grand intérêt pour deux raisons. D'abord, la seconde moitié, voire le dernier quart du XIX^e siècle offre largement les éléments nécessaires à notre étude. Ensuite, le réseau des pactes de *tađa*, auquel nous nous intéressons, est postérieur à l'intégration par le groupement zemmour des tribus mzourfa, aït-ali-ou-lahsene, kotbiyine et khazna ; intégration qui s'est opérée vers la fin du règne du Sultan Hassan 1^{er} (1873-1894).

a. Situation des tribus

Riches en pâturages, les plaines atlantiques étaient le pôle d'attraction des pasteurs montagnards. Comme beaucoup de groupements tribaux attirés par la richesse de ces plaines, les Zemmour ont quitté les montagnes du Moyen-Atlas vers la fin du XVIII^e siècle. Sous la pression de trois confédérations tribales (Aït Sgougou, Zaïane et Aït Mguild), ils n'avaient d'autre alternative que de suivre ou plutôt de pousser les tribus qui les ont précédés dans ce cheminement.

Les Zemmour ont commencé à occuper leur territoire actuel à partir de la première moitié du XIX^e siècle. Réalisée sous la conduite d'un chef dynamique : le caïd Elghazi qui décède vers 1860 (*cf.* M. Lesne, 1959 : 41), leur installation demeurait difficile du fait que ce territoire était arraché de force aux tribus de Sehoul et de Bni Ahsene (M. Lesne, 1966-67 : 117-127). Si le territoire était conquis et le premier occupant chassé, la situation des tribus à l'intérieur du groupement zemmour était loin d'être stable à cause de la permanence des conflits inter- et intratribaux, des luttes intestines.

Les luttes tribales éclataient pour diverses raisons, à commencer par la transgression des règles du droit coutumier. Pour n'en citer qu'un cas, prenons l'exemple de la violation du pacte de *mezrag*, institué pour protéger les personnes étrangères au lignage ou à la tribu où celles-ci voulaient s'installer provisoirement ou dont elles souhaitaient seulement traverser le territoire. Vu l'insécurité dans les régions ayant échappé au contrôle effectif du pouvoir central, la circulation des personnes – avec ou sans leurs biens matériels – à travers les tribus dites dissidentes autres que les leurs, ne se déroulait pas sans risque. C'était à ces troubles que le pacte de *mezrag* faisait écho et devenait le meilleur remède à la situation des étrangers (autochtones ou non) dans tel lignage ou telle tribu.

Qui donc prenait en charge leur protection ? En règle générale, une (ou des) personne(s) influente(s) dans le groupe. L'assurance de leur circulation dépendait des circonstances que vivaient les tribus. En temps de baroud (combat, guerre), un groupe de cavaliers armés escortait les voyageurs tandis qu'en temps de paix, la présence d'un objet à titre de sauf-conduit suffisait pour que les protégés puissent se rendre là où ils désiraient aller¹. Or, quand un étranger (commerçant ambulant, explorateur, etc.) voulait séjourner provisoirement dans la tribu, la personne protectrice le faisait savoir à tout le monde en faisant « crier sur le souk (marché hebdomadaire en milieu rural) le nom de son protégé » (Querleux, 1915 : 44). Si le protecteur s'engageait à mener dans de meilleures conditions la protection de son protégé, celui-ci devait, en contrepartie, verser une certaine redevance : *zetafa*. Soit ! Mais que se passait-il quand ce pacte était violé ?

¹ En quittant le pays zaïane (septembre 1883) pour se rendre à la ville de Bou Eljaêd (région de Tadla), dans le cadre de l'exploration du Maroc pour la préparation de la conquête militaire coloniale, Charles de Foucauld (1939 : 121) avait comme sauf-conduit le parasol du célèbre saint de cette ville : *Sidi* Ben Daoud.

Selon la coutume, toute violation émanant du protecteur voulait dire : trahison, indignation et déshonneur pour tous les membres de son groupe. Dans ce cas, le transgresseur – quel que fût son rang dans la hiérarchie sociale (!), souligne G. Surdon (1928 : 33-35) – était dépouillé de ses biens, voire banni de son propre groupe. Par contre, toute violation du pacte par un groupe autre que celui du protecteur, conduisait la plupart du temps aux luttes sanglantes. En principe, c'était au protecteur qu'il appartenait de régler le problème. Mais par la *esabiya* (esprit de corps, union par la filiation ou quelque chose de semblable), dirait Ibn Khaldoun (1997 : 198-200), les membres de la famille, les familles du lignage et les lignages de la tribu se solidarisaient pour faire face au transgresseur du pacte et à ses alliés. Et pour cause : « la coutume rend tous les membres du clan solidairement responsables de l'infraction commise par l'un d'eux » (J. Robichez, 1946 : 9).

« Mon oncle, raconte Fadma¹, avait sous sa protection quelques personnes [étrangères]. Celles-ci furent pillées par certains Sarghina (de la tribu aït-jbel-doum). [...]. Mon oncle et l'un de nos proches parents tuèrent l'un des pillards [...]. Si ce n'était pas l'intervention des *chorfa-s* (personnes appartenant ou se réclamant de la ligne généalogique du Prophète), les nôtres (Aït Boukessou des Aït Jbel Doum également) et les Sarghina se seraient entredétruits ».

Outre la médiation des *chorfa-s*, deux pratiques étaient courantes pour la réparation d'un meurtre commis volontairement ou involontairement ; soit le paiement d'une *diya* (prix du sang) aux parents de la victime par ceux du meurtrier, soit la vengeance pure et simple. Que ce fût l'une ou l'autre solution, le meurtrier n'avait pas « à rendre compte de son acte devant la *djmaet* (assemblée dirigeante) » (Querleux, *art. cit.* : 44) parce que, dans le droit coutumier, l'affaire du meurtre concernait d'abord les familles (A. Bernard, 1922 : 215). Si la solution du prix du sang n'était pas adoptée, la famille de la victime devait se venger.

La vengeance d'un parent ou d'un protégé s'accomplissait souvent sur un souk pour la simple raison que les gens (amis et ennemis) étaient contraints de le fréquenter une fois par semaine pour la vente et l'achat de produits nécessaires à leur vie. C'est pourquoi, tout en étant l'unique lieu d'échange commercial en milieu rural zemmour, une sorte de fête hebdomadaire permettant aux individus de sortir de leur isolement, l'instrument de diffusion de l'information (faire savoir aux gens qu'un tel est sous la protection d'un tel, déclarer la conclusion, la rupture ou la trahison d'une alliance politico-guerrière, etc.), le souk était l'endroit de contestation, le théâtre dramatique où les acteurs de la vengeance interprétaient leur rôle en faisant participer les spectateurs².

« Un homme de la tribu Aït Ouahi, témoigne H'mad³ qui affirme avoir vécu ces événements, s'est rendu au souk Al-had de Mâaziz où il fut tué par un membre de la tribu houderrane à cause d'une vieille histoire d'un meurtre commis par le groupe de

¹ Informatrice de la tribu aït-jbel-doum.

² À propos des fonctions commerciales et extracommerciales (politiques et sociales notamment) du souk chez les Zemmour à l'époque précoloniale, on pourra lire Querleux (*art. cit.* : 33-34), Mission Sc. du Maroc (1920 : 242-243) et M. Lesne (1959 : 349-350).

³ Informateur de la tribu aït-ouahi.

la [nouvelle] victime [...]. Ainsi, éclata une querelle où se sont mêlés les grands et les petits [...]. Il y avait je ne sais combien de morts ».

La description de la situation tribale pourrait laisser entendre que les tribus zemmour ont toujours été insoumises ou plutôt non soumises au pouvoir central, le Makhzen. Les faits historiques nous apprennent que, depuis l'instauration de la dynastie alaouite pendant la seconde moitié du XVII^e siècle jusqu'à l'avènement du Protectorat en 1912, ces tribus ont joué pour et contre l'Administration makhzénienne. Tantôt elles lui apportaient leurs soumission et soutien, tantôt elles se révoltaient contre elle (M. Lesne, 1966-67 : 33-74). Ballotté entre l'obéissance et la révolte, l'ordre et le désordre, le groupement zemmour a périodiquement transformé son territoire en *bled siba* (région de « dissidence » tribale) ou en *bled Makhzen* (région « soumise » à l'autorité centrale).

Toutefois, les luttes inter- et intratribales n'étaient pas spécifiques aux Zemmour. C'était un phénomène propre à toute la population des régions dissidentes ou échappant de temps en temps au contrôle du pouvoir central : le Makhzen.

b. Position du Makhzen

D'utilisation courante dans les milieux officiels du XIX^e siècle, le terme de Makhzen (littéralement dépôt, entrepôt), origine du mot français magasin, désigne « l'ensemble du personnel gouvernemental et de l'Administration centrale qui secondait le souverain » (Ch.-A. Julien, 1978 : 97). Ensemble dont les composantes principales sont l'armée et la bureaucratie (voir H. Terrasse, 1950, t. II : 341-364 ; A. Laroui, 1977 : 81-91). Quelle était donc la substance du Makhzen ? Quelle était sa situation durant la seconde moitié du XIX^e siècle et la première décennie du XX^e ? Quel rôle jouait-il au niveau tribal ?

Dépendant du vizir de la guerre (*wazir el-harb*), l'armée – institution dont la fonction est à la fois la défense du territoire au niveau extérieur et le maintien de l'ordre au plan intérieur de l'empire – se compose de trois groupes permanents : *bukhari-s* (groupe formé de *ebid-s* : esclaves ou serviteurs noirs), *guich* (altération de *djich* : troupe armée, soldats recrutés dans les tribus qui, en contrepartie du service militaire, ne paient pas d'impôts et exploitent les terres domaniales sur lesquelles elles sont installées [J. Le Coz, 1965a : 3-6]) et *askar* (infanterie mise en place par le Sultan *Moulay Abderrahmane* après la bataille d'Isly en 1844 et recrutée, ici et là, dans les villes et les régions marocaines « soumises »). En cas de besoin, des contingents occasionnels (cavaliers fournis et équipés par les tribus) viennent renforcer les rangs des groupes permanents.

Le *guich* et surtout les *bukhari-s* jouent un rôle plutôt politico-administratif que militaire. Ils sont plus proches du Sultan et influencent les décisions impériales. C'est dans le groupe *bukhari* que sont désignés d'importants éléments du Makhzen tels que le *hajib* (le chambellan chargé de communiquer les directives du sultan aux vizirs et aux hauts dignitaires) et le *caïd mechouar* (agent assurant la gestion interne du palais). Pour ce qui concerne la bureaucratie makhzénienne, elle est constituée de *wazir-s* (vizirs : agents exerçant la fonction des ministres) et d'*umana-s*

(administrateurs représentant les marchands au sein du Makhzen). Les vizirs sont choisis parmi les *bukhari-s* et les *kuttab-s ad-diwan* (secrétaires de la cour), les *umana-s* sont recrutés parmi les notaires et les prévôts de marchands installés dans les grandes cités et les ports.

Le corps viziriel se compose de cinq fonctionnaires. En tête de ce corps, le grand vizir (*el-wazir el-açdam*) s'occupe des affaires intérieures du pays et exerce son autorité sur les pachas et les caïds (agents nommés par le Sultan) qui respectivement représentent le pouvoir central dans les villes et les tribus. Le vizir de la mer (*wazir el-baħr*) est chargé des relations avec les puissances étrangères, notamment européennes. Le vizir des réclamations (*wazir ech-chikayat*) reçoit les plaintes déposées contre les fonctionnaires locaux et les présente au Sultan qui tranche et arbitre les problèmes et les litiges administratifs. Il y a enfin le vizir des finances (*wazir el-maliya*) mais sans « portefeuille », puisque c'est l'administrateur des administrateurs (*amin el-umana-s*) qui gère l'ensemble des affaires et opérations financières.

Le Maroc de la période 1850-1912 a vécu une série de révoltes ayant produit des dislocations dans la charpente du Makhzen d'un côté et dans le corps social de l'autre (A. Ayache, 1956 : 49-73). On se révoltait contre les représentants (pacha et administrateur en ville¹ et caïd à la campagne) et la politique makhzénienne. Les révoltes émanaient aussi bien des gouvernants (grands caïds) que des gouvernés (tribus). D'où l'accroissement des troubles, de l'insécurité et du désordre qui ont atteint une situation critique durant les vingt années antérieures à l'intervention française.

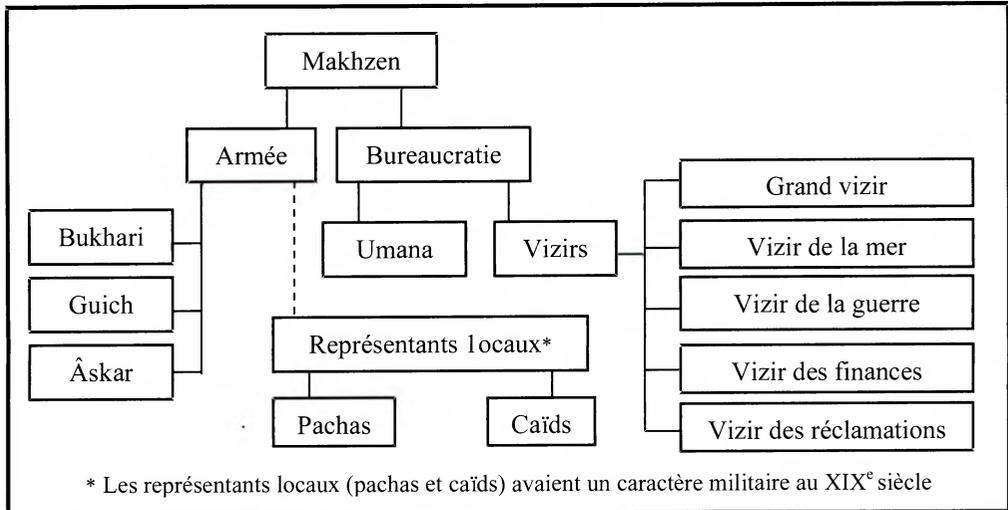


Figure 4 : **Substance du Makhzen** (1850-1912)

¹ Dans une lettre adressée aux notables de Fès (ville makhzénienne), le Sultan Hassan I^{er} écrit ceci : « j'ai appris avec beaucoup de tristesse que les *Fassi-s* (habitants de Fès) s'étaient mutinés contre notre serviteur dévoué l'*amin* (administrateur) *Sci* Elmadani Bennis. Je les invite à rentrer dans l'ordre et laisser tranquille ce fonctionnaire, qui n'a fait qu'exercer ses fonctions et exécuter nos ordres » (in L. Arnaud, 1952 : 29).

Dans son livre *Au temps des mehallas¹ ou le Maroc de 1860 à 1912*, L. Arnaud met l'accent sur les déplacements du Sultan à travers l'empire. Le but fondamental de ces déplacements, souligne-t-il tout au long du livre, était de châtier les tribus rebelles et de réduire l'ensemble de la population à la pauvreté en la forçant à verser le plus d'impôt et autres contributions au Makhzen. Fatiguées d'être perpétuellement dépouillées et réduites à la misère, les tribus, constate l'auteur (*ibid.* : 16-17), préféraient couper le cordon ombilical qui les attachaient à l'autorité centrale et faire face aux expéditions punitives du Sultan et de ses troupes traversant deux à trois fois par an leur territoire. Ainsi, la dissidence coûtait moins cher aux tribus que la levée perpétuelle et exagérée de l'impôt.

Bien qu'exagérés, ces propos ne peuvent être niés. Mais on voudrait bien connaître les raisons qui ont conditionné la collecte élevée des impôts. L'année marquant la limite inférieure de la période décrite par l'auteur se trouve être l'année où le Sultan Mohamed IV « fit promptement la paix avec les Espagnols » (A. Laroui, *op. cit.* : 115). Vaincu sur son sol, au cours de la guerre hispano-marocaine (1859-1860), ce « Sultan fut astreint à verser cent millions [de francs-or²] au vainqueur. Or, en vidant absolument ses caisses, il n'en put livrer que le quart. C'est pour payer le reste qu'il lui faudra pendant plus de vingt ans pressurer ses sujets sans mesure et ruiner par là même la matière imposable » (G. Ayache, 1979 : 8).

L'indemnité de guerre, exigée par l'Espagne, n'était pas le seul facteur à avoir affaibli le Makhzen. Les catastrophes naturelles³ et surtout la pression des puissances étrangères (Allemagne, Angleterre, Espagne, France et Italie)⁴ ont contribué à l'affaiblissement du pouvoir central ; affaiblissement qui a excité les luttes et les révoltes tribales sous les règnes de Mohamed IV (1859-1873) et de *Moulay Abdelaziz* (1894-1908). Entre ces deux règnes, le Sultan Hassan I^{er} (1873-1894) a pu relativement imposer son autorité aux tribus. Il a réorganisé l'armée, tenté de réformer l'Administration et a fait revivre les projets économiques

¹ *Mehalla* = camp d'une colonne en expédition. Pour la description détaillée de la *mehalla*, voir F. Weisgerber (1928 : 20-23).

² Dans le texte de l'auteur, la nature des 100 millions n'est pas mentionnée. Le renseignement (francs-or) est puisé dans le texte de Ch.-A. Julien (*op. cit.* : 30).

³ Entre 1867 et 1869, le Maroc a connu une crise aiguë. Au printemps de 1867, les criquets dévorent la végétation et la sécheresse brûle les pâturages. La misère s'installe en automne et contribue, l'année suivante, à l'apparition de la famine et de l'épidémie, notamment le choléra qui atteint la majorité écrasante de la population. En 1869, les récoltes sont encore mauvaises. Ce qui accentue la misère et favorise l'épidémie. Une seconde crise du même genre et de même ampleur, ayant les mêmes conséquences, secoue le pays entre 1877 et 1883 (L. Campou, 1886 : 48-52 ; J.-L. Miège, 1962a : 382-390).

⁴ L'utilisation de la force (le Maroc guerroyait sur son propre sol contre l'Espagne en 1859-1860 et en 1893. La ville de Salé est bombardée en 1851 par la France), l'expansion du commerce européen (liberté des exportations, liberté de circulation et de commerce dans l'ensemble du territoire marocain, restriction des droits de douane...) et l'exigence des réformes (assurance de liberté et de sécurité pour les marchands, élargissement de la compétence du tribunal consulaire, livraison des passeports aux pêcheurs originaires du Rif par les autorités espagnoles...) étaient, entre autres, les moyens de la pression étrangère (*cf.* A. Laroui, *op. cit.* : 246-261).

(création d'entreprises marocaines, ouverture de nouvelles routes et amélioration des ports) amorcés par son prédécesseur.

Avec la disparition d'Hassan 1^{er}, les troubles ont repris de plus belle. *Moulay Abdelaziz* est proclamé Sultan à l'âge de 14 ans. De 1894 à 1900, le Maroc était sous la régence du grand vizir Ahmed ben Moussa dit Bba Ahmed (père Ahmed). À la mort de celui-ci, le Makhzen, gouverné par le jeune Sultan mal préparé à cette tâche, s'affaiblissait de plus en plus. On assiste à l'apparition de grands bandits comme Raïssouni et de prétendants au trône tel que Jilali ben Driss appelé Bou Hmara (l'homme à l'ânesse). Ces troubles et agitations menaçant l'autorité centrale, aboutissent en 1908 à l'éviction de Abdelaziz par son frère *Moulay Abdelhafid* qui met fin aux activités de Bou Hmara, 3 ans avant l'avènement du Protectorat (Ch.-A. Julien, *op. cit.* : 35-45 ; W. B. Harris, 1994 : 29-51).

Le Makhzen qui s'efforçait de maintenir l'ordre et de développer l'économie du pays, « n'intervenait [au niveau rural] que si son autorité était menacée ou si le versement de l'impôt était jugé insuffisant » (P. Pascon, 1980a : 17). En d'autres termes, la constitution d'une *djmaet*, le partage des terres conquises ou achetées par un groupe, l'arbitrage des litiges interindividuels ou intergroupes, le choix des zones de parcours, la fixation de la date du départ pour les pâturages, la réparation d'un meurtre, l'installation d'un souk et l'assurance de son ordre, la défense contre une attaque extérieure, la conclusion d'un pacte d'alliance politico-guerrière ; bref, l'organisation tribale reposait en grande partie sur les épaules de la tribu. C'est dire que la *tađa*, objet central du présent travail, était l'affaire des tribus et non du Makhzen.

Dans ces conditions historiques où la faiblesse du pouvoir central accentue les luttes tribales, l'individu ne peut s'isoler ni produire ses moyens de subsistance en dehors du groupe familial et celui-ci, survivre indépendamment des groupes plus larges : le lignage et la tribu. Autrement dit, les structures sociales sont la condition et le contexte strictement obligatoires pour la réalisation des activités économiques.

2. Le cadre socioéconomique

On ne saurait parler des activités économiques (élevage, culture, artisanat...) sans avoir délimité au préalable le contenu et la nature des structures sociales (famille, lignage et tribu) dans la mesure où la parenté (réelle ou fictive), sans qu'elle « fonctionne de l'intérieur comme rapports de production » (M. Gast, 1987 : 176), détermine pour une large part la production des moyens d'existence.

A. Les structures sociales

Le pacte de *tađa* intéresse de très près la famille, le lignage et la tribu. C'est une raison supplémentaire pour les décrire. Fait attesté : les structures sociales traditionnelles des Zemmour ne constituent pas une forme particulière dans

l'organisation sociale des populations semi-nomades du Maroc précolonial, voire du vieux Maghreb. De la famille à la tribu, la parenté réelle ou mythique a, d'une manière ou d'une autre, joué un rôle non négligeable dans la solidarité des groupes. Commençons donc par l'examen de cette unité de base qu'est la famille.

a. La famille

Les Zemmour anciens désignent la famille par le terme d'*aït ukham* (gens de la tente). Quand ils ajoutent l'épithète *akswaït* (grand) au vocable *akham*, c'est pour distinguer la grande tente (celle qui abrite le père, la mère et les enfants non mariés) de la petite tente (*akham amezyan*) abritant un fils marié, avec ou sans enfants. *Akham amezyan* signifie également la famille « nucléaire » ou restreinte et *akham akswaït* la famille patriarcale ou étendue englobant le père, l'épouse (ou les épouses si la famille est polygine), les filles (non mariées, divorcées ou veuves)¹, les fils mariés ou non et les petits-enfants. Tous ces individus sont liés les uns aux autres par les liens réels du sang. Cela dit, la famille se développait cependant par des moyens autres que la généalogie naturelle.

Jusqu'à une date récente, chez les Zemmour et dans d'autres groupements du Maroc central tels que les Aït Mguild, les Guerouane et les Zaïane, un « étranger » pouvait – de manière définitive ou provisoire – être incorporé à un groupe familial par le biais de l'union avec une femme de ce groupe. On l'appelle *amazzal* s'il vit maritalement avec une femme chef de tente dont le mari est décédé et *amħars* s'il est adopté par un homme qui le marie à l'une de ses propres filles ou, parfois, à une femme vivant sous son égide ou sa protection².

L'*amazzal* travaille pour le compte de la veuve ; il l'aide dans la gestion des biens patrimoniaux laissés par le défunt. « Les enfants issus de cette cohabitation sont, en principe, rattachés au lit du mari décédé et possèdent de ce fait des droits sur son patrimoine » (A. Bertrand, 1987, t. IV : 569). Pour ce qui concerne l'*amħars*, il est lié au chef de la famille adoptive par un contrat solennel. Conclu devant les membres de l'assemblée dirigeante, ce contrat stipule que l'adoptant se charge de l'installation de l'adopté et que celui-ci a droit « à une part sur les bénéfices » (*ibid.* : 592-593) lors de l'expiration du contrat. Au cours d'un certain nombre d'années, l'*amħars* doit, en guise de dot, fournir sa force de travail à son beau-père³.

D'autres personnes : *amzayd* (intrus), *imsenden-s* (clients) et *iħrġan-s* (esclaves) se regroupaient autour du noyau fondateur (la famille) qui les intègre mais ne leur donne aucun droit d'héritage (P. Pascon, 1979b : 113).

¹ La divorcée et la veuve retombent sous l'autorité de leur famille paternelle (cf. G. Marcy, 1949 : 15, 150).

² Par ce type d'alliance, les Zemmour se rangeaient plutôt parmi les groupes – tels que les Awlād Qaylān de la Mauritanie (P. Bonte, 1987 : 64-70), pour citer un exemple extérieur au Maroc – tendant à « capter » les hommes en vue de l'intégration ou de l'assimilation.

³ Cela rappelle l'histoire de Jacob qui, pour épouser Rachel : fille de son oncle maternel Laban, avait servi ce dernier pendant 14 années (cf. la Bible, Genèse XXIX, 15-30).

Ainsi conçue, la famille se caractérisait par la concentration du pouvoir entre les mains du père et par une relative autonomie sur les plans économique, juridique et politique. Le pouvoir dont dispose le patriarche doit être nuancé. Par exemple, le mariage, institution permettant la fondation d'une nouvelle cellule familiale, ne peut avoir lieu sans l'accord des pères des futurs époux. Le consentement du chef fondateur de la famille étendue n'est valable que lorsqu'il s'agit du mariage de sa fille ou d'une femme sans autorité paternelle et vivant sous sa protection. Pour le mariage de la fille de son fils, il peut être consulté mais la décision finale appartient au père et non au grand-père¹.

En tout cas, qu'il s'agisse de la décision de l'un ou de l'autre, la jeune fille, semble-t-il, n'a pas son mot à dire au sujet de son propre mariage ; elle est placée sous l'égide ou plutôt sous l'autorité du père ou, à défaut, d'un proche parent généralement en ligne paternelle : le frère aîné, le grand-père, un oncle ou un cousin. Quant au mariage du garçon, celui-ci jouit d'une certaine liberté ; il peut y émettre son avis, l'accepter ou le refuser. Mais, pour que le mariage soit consommé, l'accord et l'autorisation du père sont indispensables.

C'est dans la sphère économique que le pouvoir du chef de la grande tente et l'autonomie de la famille se manifestent le plus. Unité de production et de consommation, la famille repose aussi bien sur le travail des hommes que sur celui des femmes. La production des moyens de subsistance s'opère selon la méthode dite *tichurka n ukham* (association familiale)². Les associés sont : le père, les fils, l'*amhars* et l'esclave affranchi – à condition que la présence de ces deux derniers ne soit pas contestée par les héritiers naturels. Le père gère et dirige l'entreprise familiale. Dans sa tâche, il est assisté par les associés dont certains s'occupent des travaux agricoles et d'autres de l'élevage des troupeaux. En cas de besoin, l'*amzayd*, les *imsenden-s* ou des individus du voisinage sont employés comme quinteniers agricoles ou bergers.

Tant que le chef n'est pas décédé, le patrimoine demeure indivis et commun. Aucun associé n'a le droit d'avoir des biens mobiliers ou immobiliers à l'extérieur de l'association. Le partage de la créance alimentaire se fait en proportion des besoins de chacun. Tout se fait en commun et de façon équitable si l'autorité du chef n'est pas contestée. Une partie du patrimoine ne saurait être aliénée au profit d'une personne étrangère à la famille, sauf en cas de nécessité (disette, famine, remboursement de dettes, etc.). Mais si « le père de famille a l'obligation de ne porter aucune atteinte à l'intégrité du patrimoine de la tente » (G. Marcy, *ibid.* : 185), il a le plein droit d'exclure de l'association un membre qui refuse de reconnaître son autorité.

Au sein de la famille patriarcale, notamment dans la société nomade ou semi-nomade, le rôle de la femme n'est pas moins important. La préparation des repas

¹ Ce renseignement est dû à l'informateur Elhassane (tribu aït-abbou).

² À propos de l'association familiale et de son fonctionnement chez les Zemmour, voir G. Marcy (*ibid.* : 175-189).

quotidiens, les corvées d'eau et du bois, la fabrication des lés de tente (*iffidjen-s*), la confection des vêtements, etc. relèvent de son travail.

Parlant en général de la famille maghrébine du début du XX^e siècle, dont il a visiblement connu ou observé de plus près des échantillons, L. Milliot écrit : « Ainsi constituée, la famille forme un groupe considérable, fortement organisé. Hommes, femmes, enfants, plusieurs générations confondent leurs efforts sous la direction d'une autorité commune » (1911 : 109). Certes, mais cette organisation, si forte soit-elle, reste menacée par « les conflits d'héritage (latents en permanence) » (P. Pascon, 1979b : 109). Ces conflits, en remontant à la surface après la disparition du patriarcat, impliquent la dispersion du patrimoine et l'autonomie des tentes-ménages.

Relativement autonome sur le plan économique, la famille revêt aussi une personnalité juridique (ses membres, selon l'âge et le sexe, ont des droits et des devoirs les uns envers les autres). Par le biais de son chef, elle a le droit politique de figurer dans la *djmact*. Mais si la famille a le plein droit d'exercer ses fonctions, elle a également des obligations ou des devoirs vis-à-vis des autres structures sociales, du même genre ou plus larges : *igheş* (lignage) et *taqbil*¹ (tribu).

b. De la famille à la tribu

Entre la famille patriarcale et la tribu, il existe deux groupes intermédiaires que les Zemmour désignent par le nom amazighe d'*igheşan-s* (pluriel d'*igheş* : os, souche) : l'un s'appelle *igheş amezyan* (petit os) ; l'autre se nomme *igheş akswaţ* (grand os). Quelle est donc la substance de ces deux sous-unités tribales ?

Immédiatement supérieur à la famille, l'*igheş amezyan* comporte un ensemble de familles dont tous les membres revendiquent l'appartenance à un même ancêtre réel ou historique. Plus encore, ils peuvent, d'une part, énumérer la totalité des maillons de la chaîne généalogique qui les lie à l'ancêtre fondateur et, d'autre part, établir les différentes relations parentales qui les rattachent entre eux. Ce groupe est de filiation patrilinéaire et plutôt exogame. Il se confond très souvent avec le douar² (cf. M. Lesne, 1959 : 420-421). Toutes ces caractéristiques sont celles du *lignage* (cf. F. Gresle et al., 1994 : 208-209 ; C. Ghasarian, 1996 : 79-84).

Plusieurs *igheşan-s imezyan-s* forment un *igheş akswaţ* (groupe directement inférieur à la tribu) que l'Administration coloniale a baptisé « fraction » : appellation « solidifiée », mais pas incontestable et incontestée. Les individus composant cette unité sociale se réclament, eux aussi, d'un même ancêtre ; seulement, à l'inverse de ceux de l'*igheş amezyan*, ils ne peuvent détailler les connexions internes de leur réseau relationnel ni mentionner l'ensemble des degrés

¹ Les Zemmour prononcent *taqbil*. Nous retenons ici la transcription la plus fréquente : *taqbil*.

² Se disant autrefois de l'agglomération d'une vingtaine de tentes de nomades ou de semi-nomades, généralement disposées en cercle, le douar (*assun* en tamazight), dans son évolution actuelle, se confond avec le village (cf. J. Le Coz, 1962 : 93 ; 1965b : 9-12 ; J. Gauthier, 1965 : 93-94).

généalogiques les reliant à l'ancêtre éponyme. Pourvu d'un territoire aux contours (re)connus par le reste des groupes similaires, l'*igheş akswaţ* se distingue en particulier par une tendance à l'endogamie et une vive cohésion sociale (*eaşabiya*) qui rend ses membres fortement solidaires, surtout au niveau économique. Tout compte fait, le mot *clan*, pris dans son sens étymologique et non dans l'acception ethnologique généralisée (voir G. Tillion, 1982 : 138-139), nous paraît plus adéquat que le mot *fraction*. Mais, pour des raisons épistémologiques et méthodologiques, ces deux mots ne seront pas adoptés ici.

Le mot *fraction* participe du jargon administratif colonial qui, faute d'études sérieuses sur le terrain, oppose encore une résistance farouche à la terminologie scientifique. Nombre d'auteurs (sociologues, ethnologues, géographes...) continuent de l'employer sans critique, ni la moindre remarque. Certains utilisent même les formules « sous-fraction » et « sous-sous-fraction ». En tant que concepts opératoires, la fraction et ses subdivisions, comparées au clan, ne riment à rien en socio-ethnologie.

Le mot *clan* est d'un usage ethnologique étendu à l'échelle planétaire. C'est un fait qu'on ne peut nier sous aucun prétexte. Mais ce serait abusif de l'appliquer à une organisation sociale telle que l'organisation traditionnelle des Zemmour. Très fréquemment, le clan n'a pas de réalité spatiale, il n'est associé à nul espace physique (C. Ghasarian, *op. cit.* : 85-86)¹. Ce qui n'est pas le cas du groupe dénommé fraction. Ce dernier occupe toujours un territoire connu et reconnu par tous les autres groupes, dans un rayon d'une soixantaine de kilomètres.

Au bout du compte, les termes locaux s'avèrent plus précis, plus opératoires. Rien en fait n'empêche de les adopter et même de les inclure dans le vocabulaire ethnologique, à condition toutefois de les traduire par des mots appropriés. Nous proposons d'appeler *igheş amezyan* microlignage et *igheş akswaţ* macrolignage.

Deux *igheşan-s ikswaţen-s* (macrolignages) ou plus, constituent une *taqbilt* (tribu). À ce niveau, l'endogamie prend une dimension très prononcée et le souvenir de la descendance commune est souvent flou, parfois inexistant². Comme le macrolignage d'ailleurs, la tribu n'a de chef unique (*amghar*) qu'en cas d'urgence. Entre ces groupes, notons-le incontinent, il y a une différence remarquable : le fait que le macrolignage a « un principe de solidarité interne d'ordre économique » (F. de Chassey, 1977 : 66) et la tribu obéit à « une exigence de solidarité externe d'ordre politique, de défense contre l'extérieur » (*ibid.*).

Le terme de tribu ne fait pas l'unanimité en anthropologie ; il s'applique à des réalités sociales fort variées. C'est un terme « “en crise” », déclare M. Godelier (1977 : 191). Au Maroc, comme dans toutes les sociétés du Maghreb, ce « terme a

¹ Sur la notion du clan, on pourra consulter les auteurs suivants : M. Aghassian (1975 : 22), F. Gresle et al. (*op. cit.* : 58), R. Deliége (1996 : 10-11).

² Pour l'imprécision ou l'absence du souvenir en question, voir M. Lesne (1959 : 420-421) au sujet des Zemmour et J. Berque (1974 : 26-28) à propos du Maghreb.

mauvaise presse » (M. Morsy, 1979 : 124)¹. Toujours est-il que, pour notre part, nous retenons la définition qui semble mieux cadrer avec la réalité marocaine, celle formulée par P. Pascon :

« la tribu paraît être une association politique entre des lignages, fondée sur des nécessités socio-économiques : rapport de l'homme et du sol, de l'énergie humaine et de la richesse écologique d'un espace à un niveau technologique donné » (1979b : 109).

Ces unités ou structures sociales traditionnelles des Zemmour (*taqbilt* : tribu, *igheş akswat* : macrolignage, *igheş amezyan* : microlignage, *akham akswat* : famille patriarcale et *akham amezyan* : famille nucléaire) peuvent, d'une manière générale, être graphiquement présentées ainsi :

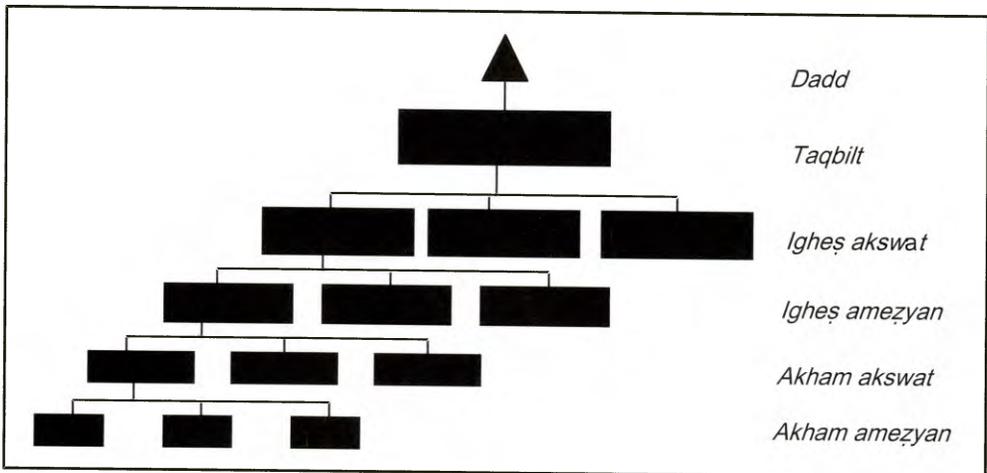


Figure 5 : Les structures sociales traditionnelles des Zemmour

Plusieurs tribus composent un *aqbil*² (forme augmentative de *taqbilt*) : grande tribu, coalition ou confédération. Constitué d'éléments fondateurs unis par des liens de parenté fictifs et, fréquemment, de groupes rattachés à ces éléments par des rapports de clientèle ou autres, ce groupement est l'unité la plus large de la vieille organisation des populations semi-nomades du Maroc central et où les relations de solidarité sont très lâches ; il est le cadre politique le plus fonctionnel en cas de lutte contre les attaques d'une confédération de tribus voisine ou les expéditions punitives du Makhzen. Au plan confédéral, le sentiment d'appartenir à un même ancêtre est totalement absent.

¹ Une telle réputation, d'après l'auteur, est due au fait que le concept de la tribu n'a pas été « dégagé de la gangue de la pratique coloniale » (*ibid.*).

² Usité chez les Aït Yafelmane : tribus de langue amazighe (cf. D. M. Hart, 1979 : 58), ce terme n'est pas en usage dans la confédération des Zemmour.

La confédération des Zemmour, à l'instar des confédérations tribales de la rive sud-méditerranéenne, a connu pendant des siècles d'importants processus de décomposition et de recomposition lignagères. Aujourd'hui, elle contient des unités d'origine arabe et, surtout, des groupes issus des ramifications des deux grandes souches amazighes : les Botr et les Branès. Les Zemmour sont ethniquement hétérogènes. Ils en sont bien conscients. Quelques exemples permettront d'illustrer l'image qu'ils se font de leur hétérogénéité ethnique.

Les Aït Yadine se réclament de l'ancêtre commun *Sidi* Yadine dont la généalogie se présente ainsi : *Sidi* Yadine, Ben Mohamed, Ben Afa, Ben Lyazid, Ben Benaïssa, Ben Brahim, Ben Youness, Ben Slimane (frère de *Moulay* Idriss 1^{er}), Ben Abdellah, Ben Omar, Ben Hassan Elbasti, Ben Ali gendre du prophète Mohammad (cf. M. Lesne, 1966-67 : 123). Vraie ou fausse, cette filiation patrilinéaire montre que les Aït Yadine croient appartenir à la ligne généalogique du Prophète, donc à l'ethnie arabe.

Les Aït Ouribel cultivent l'idée qu'ils sont originaires de la puissante tribu amazighe Aouraba (de la branche des Branès) qui, en 786-7 de l'ère chrétienne, accueillit *Moulay* Idriss 1^{er} dans la région de Zerhoun et lui permit de fonder la dynastie idrisside en 788. De nos jours, ils se considèrent encore comme les oncles maternels de *Moulay* Idriss II du fait que *Lalla* Kenza (mère de celui-ci et épouse de celui-là) appartenait au groupe des Aouraba. Les khzazna, Aït Ali-ou-Lahsene, Kotbiyine, Mzourfa et Hejjama sont originaires du groupement zaïane¹ installé dans le Moyen-Atlas. Les Aït Ouahi soutiennent toujours qu'ils sont détachés de leurs « frères » les Aït Ouahi de Aïn Leuh² (Moyen-Atlas).

À l'intérieur du groupement aït-hakem, les groupes composants ont le sentiment de venir d'horizons ethniques divers. Pour ne citer que trois exemples, disons que les Bni Zoulite revendiquent l'appartenance aux Aït Hadiddou qui, selon le lieutenant Lecompte (1929 : 68), descendent de l'ancêtre Zoulite. Les Bni Atta prétendent descendre de *Sidi* Atta ou Atti*. Ce dernier, souligne S. Guennoun (1939 : 209-240), est l'ancêtre commun des Aït Atta : voisins sud du groupement aït-yafelmane (Aït Yahya, Aït Izdegh, Aït Morhrad et Aït Hadiddou), installé au sud-est du Moyen-Atlas (D. Hart, *art. cit.* : 119-120). Enfin, troisième exemple, les Aït Bou Hekki sont considérés comme des Arabes amazighisés³.

Les macrolignages de la tribu houderrane ne se réclament pas non plus d'un ancêtre commun. Celui des Ijanaten (de la lignée des Botr), nous informe Mouloud³, descend de l'ancêtre Ajana ayant vécu dans le Sud du Maroc, au Tafilet. Ibn Khaldoun leur attribue la même descendance (1999 : 255). Les Aït-Sidi-Lahsene, en possession de vieux dahirs (décrets du Sultan ou du roi du Maroc) attestant leur appartenance à la lignée des *chorfa*-s idrissides, se disent Arabes

¹ Informateur Ben Haddou, tribu mzourfa.

² Informateur Mouha, tribu aït-ouahi.

* Informateur Bou Driss, tribu aït-hakem.

³ Informateur de la tribu houderrane.

amazighisés. Les Aït Ayache sont convaincus d'être issus de la puissante tribu aït-ayache des Aït Yafelmane.

Sans faire le tour de tous les groupes constitutifs de la confédération des tribus zemmour, nous pensons que ces exemples suffisent pour montrer l'hétérogénéité ethnique de cette population. On peut se demander si les affirmations et les réclamations de chaque groupe concordent ou non avec la réalité ; c'est-à-dire si les uns sont vraiment *chorfa*-s, les autres Amazighes, Arabes, Amazighes arabisés ou Arabes amazighisés. Mais cela importe peu. Le fait de revendiquer une origine ou une autre ne remet pas en cause le principe de l'organisation et de l'articulation internes du lignage et de la tribu : groupes dont le pouvoir se trouve essentiellement « dans le nombre d'hommes capables de porter les armes que chaque lignage est en mesure d'aligner » (P. Pascon, 1979b : 111).

De là, il paraît que la parenté et le pouvoir jouent un rôle important dans l'articulation et le fonctionnement des structures sociales traditionnelles. La tribu et le lignage sont basés sur le pouvoir des familles patriarcales ; pouvoir fondé sur la parenté réelle, concentré dans la personne du patriarche. On peut donc dire que le macrolignage (cadre économique) et la tribu (cadre politique) sont animés par le pouvoir dont la parenté mythique constitue le support idéologique et dont l'exercice est assuré par la *djmaet* : assemblée constituée de chefs de famille. Telles sont les structures sociales traditionnelles des Zemmour. Voyons maintenant les activités productrices de leurs moyens d'existence.

B. Les activités économiques

La mise en lumière du rapport de l'institution de *tađa* et de l'économie pastorale exige une description préliminaire de l'élevage et de la culture. Car le semi-nomade ne se nourrit pas uniquement des produits provenant directement du troupeau : viande et laitage. Sa nourriture repose aussi sur les produits agricoles qu'il cultive lui-même ou que le cultivateur sédentaire lui offre dans le cadre de l'échange. Les unités sociales étudiées dans ces pages ont connu (et connaissent encore) les deux activités économiques. À l'inverse de l'élevage, la culture ainsi que l'artisanat étaient secondaires.

a. L'élevage du bétail

Du fait que les Zemmour pratiquaient un élevage errant et transhumant, ils étaient plutôt pasteurs qu'éleveurs. La nature de cet élevage nous conduit à poser quelques questions relatives au déroulement de l'activité pastorale, avant l'installation de la colonisation terrienne officielle vers la fin des années vingt. Quelles espèces animales élevait-on ? Comment les zones de parcours étaient-elles utilisées ? De quelle manière s'organisaient les départs des troupeaux pour les pâturages ? Comment se déroulait la vie des groupes en *ezib* (lieu de pacage, campement des transhumants) ?

Les Zemmour se livraient à la production de bovins, d'ovins, de caprins, de chevaux, de mulets et d'ânes. Le bœuf était élevé pour la viande, le sacrifice sanglant (à l'occasion d'une fête votive annuelle ou saisonnière) et les travaux. La vache servait à la production du lait et à la reproduction de l'espèce. Quant au petit bétail (ovins, caprins), tout en fournissant la viande, la laine, la peau et le poil, il était en quelque sorte la caisse d'épargne du pasteur.

Élevé aujourd'hui pour la fantasia, l'équitation et les courses, le cheval était autrefois un moyen de transport, un instrument de guerre et un signe de richesse. L'élevage des chevaux, souligne Querleux (*art. cit.* : 33), intéressait peu les Zemmour ; ceux-ci les achetaient chez leurs voisins : Bni Ahsene et Zaër. Si le nombre de chevaux faisait défaut, ce n'était pas à cause du désintéressement ou de la négligence des Zemmour pour l'élevage chevalin mais en raison des luttes tribales qui entraînaient la destruction de ces bestiaux (M. Lesne, 1959 : 77).

L'âne, le mulet et le cheval de mauvaise qualité (*akidar*) étaient et demeurent les auxiliaires appréciés du Zemmouri. Ces animaux étaient/sont utilisés pour le transport, les labours et le battage du grain. Peu nombreux, les dromadaires appartenaient aux Doukkali-s installés en pays zemmour (Querleux, *art. cit.* : 24).

Les plus anciens chiffres que nous possédons sur le cheptel de la confédération des Zemmour sont ceux avancés par l'Administration du Protectorat en 1915 (Mission Sc. du Maroc, *op. cit.* : 240).

Espèces animales	ovins	caprins	bovins	ânes	dromadaires	Chevaux et mulets
Nombre de têtes	157.198	79.309	54.183	8301	2008	1508

Tableau 3 : **Cheptel des Zemmour** (1915)

Critiqués par M. Lesne (*op. cit.* : 77) en ce sens que leur imprécision empêche toute conclusion, ces chiffres, si incertains soient-ils, permettent toutefois de constater que les ovins, les caprins et les bovins occupaient une place importante dans l'ensemble du bétail élevé en pays zemmour. Qu'en est-il de l'utilisation des zones de parcours ?

Interrogés au sujet des anciens déplacements pastoraux, nos informateurs ont cité les divers lieux fréquentés par les pasteurs et leurs troupes. Les informations que nous avons recueillies ne diffèrent pas de ce que M. Lesne avait déjà montré (*ibid.* : 70-73) : la transhumance a connu quatre déplacements ou mouvements fondamentaux (*fig. ci-après*).

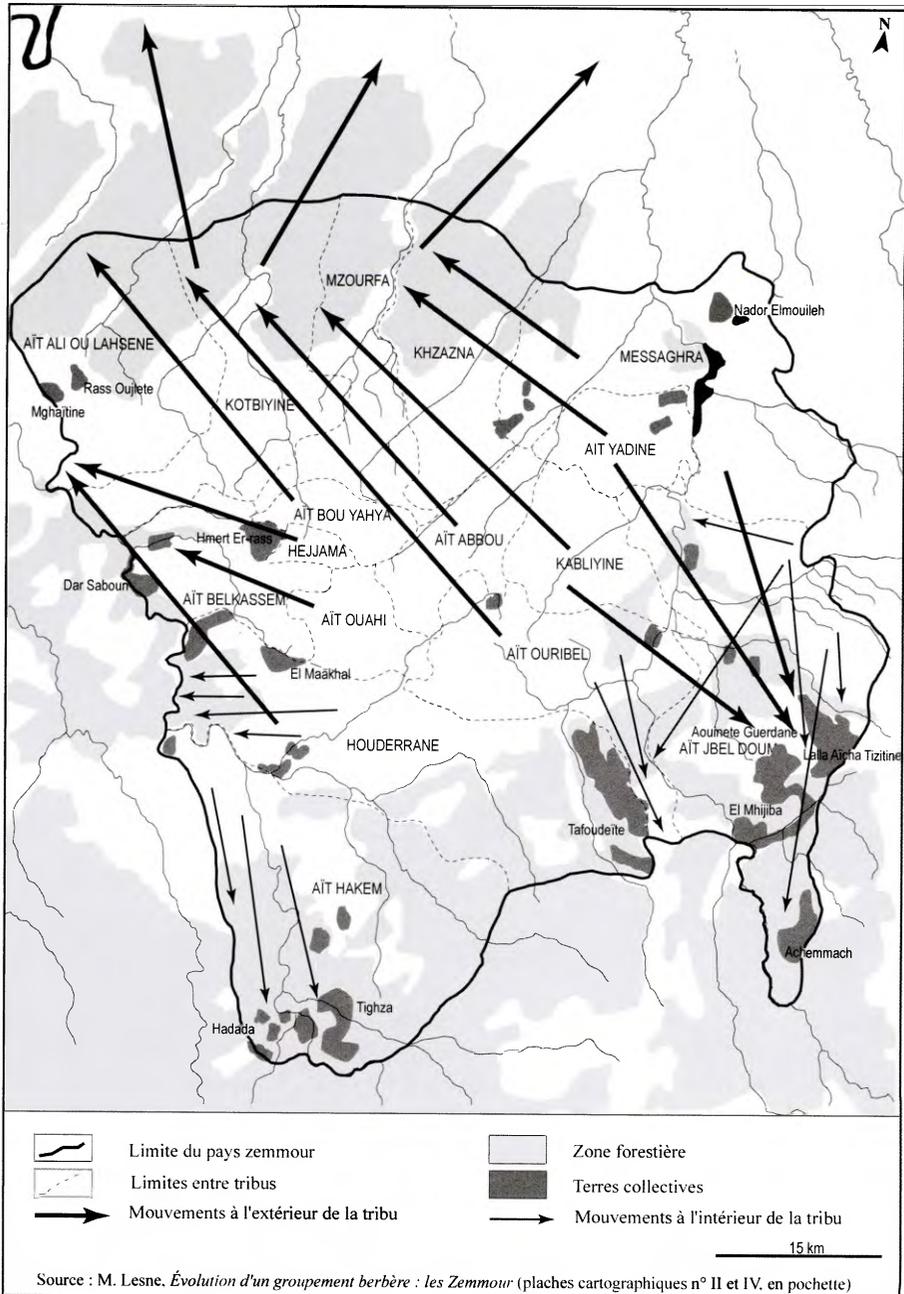


Figure 6 : **MOUVEMENTS PASTORAUX (début du XX^e siècle)**

Deux mouvements intéressant une bonne partie de la population se déroulaient en forêt de Mamora. Le troisième s'effectuait dans la direction ouest, vers les pâturages situés au sud de Sidi Allal Elbahraoui et en pays aït-belkassem. Quant au quatrième mouvement, il était orienté vers le sud-est, dans le territoire aït-jbel-doum, en particulier vers les collectifs de *Lalla Aïcha Tizitine*. D'autres mouvements, « beaucoup moins importants et davantage diversifiés » (M. Lesne, *ibid.* : 73) se déroulaient sur les territoires des tribus : Aït Ouribel, Aït Jbel Doum, Aït Hakem et Houderrane. Importants ou non, tous les déplacements pastoraux ont, pour nous, un même intérêt. Ils font apparaître la relation de *tađa* et du semi-nomadisme.

L'état d'insécurité quasi permanent ne permettait pas cependant au pasteur de se rendre seul, avec ses troupeaux, sur les terrains de parcours situés en dehors des « limites » de sa tribu. Le départ pour les pâturages se faisait en groupes. Tout le monde devait partir en même temps, au moment choisi par la *djmaet*.

L'organisation du départ se déroulait ainsi : on rassemblait les troupeaux de plusieurs douars¹ (agglomération de tentes généralement disposées en cercle), on sellait les chevaux et, sur les bœufs, les mulets et/ou les ânes, on chargeait les tentes, les victuailles, les ustensiles de cuisine... Ces animaux servaient aussi à transporter les enfants et les personnes âgées². Une fois les troupeaux réunis et les animaux de transport chargés, des cavaliers armés accompagnaient le convoi. Deux à trois jours suffisaient pour atteindre les lieux de campement dont les plus éloignés n'outrepassaient pas 50 à 60 km. Pendant la période de la transhumance qui durait de 7 à 8 mois, la vie des groupes en *ezib* se caractérisait et par l'échange et par une communication limitée.

« Autrefois, témoigne Fadma³, les transhumants (*iczzaber-s*) venaient camper chez nous, à *Lalla Aïcha Tizitine* [...]. Les gens des douars se respectaient. Celui que tu connaissais t'invitait et tu l'invitais. Celui que tu ne connaissais pas, gardait ses distances. Personne ne provoquait personne. Et, si provocation il y avait, chacun comptait sur sa force [c'est-à-dire la force de son groupe et de ses alliés] ».

L'échange intergroupes ne se limitait pas à l'invitation des uns par les autres. Pour se procurer quelques produits alimentaires (petit lait, motte de beurre, lait caillé, couscous...), les femmes de pauvres aidaient celles de pasteurs riches (M. Lesne, *ibid.* : 57), notamment dans les tâches relatives au filage de la laine et au tissage des lés de tente⁴. Propriétaires et/ou bergers, les hommes d'un ou de plusieurs douars se chargeaient du gardiennage et de la sécurité des troupeaux. Sans parler des difficultés liées aux facteurs naturels (pluie, vent, froid...), l'absence de contact (due fort probablement aux circonstances historiques relatées ci-dessus) entre certains groupes compliquait davantage la vie du pasteur. Une telle situation

¹ Informateur Elhassane, tribu aït-abbou.

² Informatrice Fadila, tribu kabliyine

³ Informatrice Fadma du groupe aït-mimoune (Aït Jbel Doum).

⁴ Informatrice Fadila, tribu Kabliyine.

laisse(ra)it penser que ce dernier, pour se protéger et protéger les siens, ne quittait point son fusil.

Dans l'introduction du point relatif aux activités économiques, nous avons précisé que les Zemmour s'adonnaient également à l'agriculture et à l'artisanat.

b. Culture et artisanat

Certes, ces activités étaient moins importantes que l'élevage. Mais elles constituaient des ressources complémentaires et indispensables à la vie du pasteur semi-nomade. Que cultivaient les Zemmour et quels étaient les caractères de leur agriculture ? Qui détenait l'artisanat et quels produits artisanaux fabriquait-on ?

Au début du XX^e siècle, le travail de la terre se limitait à la satisfaction des besoins alimentaires de la cellule familiale. La totalité des surfaces cultivées – lors des premières enquêtes effectuées par les services administratifs du Protectorat – n'excédait pas 61.000 ha (Mission Sc. du Maroc, *op. cit.* : 238). Le blé dur et l'orge, base de la production agricole et de la nourriture des Zemmour, occupaient le premier rang : 50.000 ha emblavés. On désigne la culture de ces céréales par le terme *amenzu* (hâtif, précoce) du fait que l'ensemencement a lieu en automne, après les premières pluies. Un ensemble de terrains d'environ 11.000 ha était « réservé » à la culture du sorgho blanc et noir, du maïs, du mil et des pois-chiches ; culture appelée *amazuz* (tardif) dans la mesure où ces céréales se cultivent tardivement, au mois de mars en général.

Les terrains de culture sont classés suivant la nature de leurs sols. On appelle *t amazirt takswat* les terres composées soit de *hamri* (sol rouge légèrement sablonneux), soit de *tirs* (sol noir et argileux) ou des deux et *tamazirt tamezyan* les terres sablonneuses et/ou caillouteuses. Les champs appartenant à celles-ci sont laissés en jachère un an sur deux et ceux des terres fertiles, un an sur trois.

Les instruments et les méthodes utilisés dans l'agriculture sont archaïques (Querleux, *art. cit.* : 31-32). Sans travaux préalables, on sème le grain et on attend la moisson. Le labourage s'opère au moyen de l'araire et la moisson à l'aide de la faucille. Le *qaws* (branches assemblées en forme de hotte) transporté sur les épaules d'hommes et la *taratsa* (grand filet) sur le dos d'animaux, permettent de ramener les gerbes sur l'aire à battre le grain. Le dépiquage se fait par le procédé de l'écrasement sous les pattes des animaux et, pour le vannage, on utilise une fourche en bois. Au fur et à mesure que la mécanisation se développe, les méthodes agricoles traditionnelles reculent.

Si les Zemmour ne s'adonnaient à la culture des céréales que pour leurs besoins nécessaires, ils se livraient encore moins au maraîchage et à l'arboriculture (Mission Sc. du Maroc, *op. cit.* : 239). Les groupes occupant la partie forestière sud ignoraient l'agriculture ; ils vivaient « exclusivement du produit de leurs troupeaux » (M. Lesne, 1959 : 80).

Quant à l'artisanat, il constituait un complément utile à l'activité pastorale et répondait aux besoins de l'activité culturelle. La production artisanale était concentrée entre les mains de la famille. L'homme et la femme participaient à la transformation des matières premières provenant des animaux ou de la nature.

Avec la laine de mouton, lavée, peignée, filée et teintée, les femmes confectionnaient les tapis, les couvertures, *taghnast* (étoffe portée par-dessus les vêtements afin de se préserver du froid) pour la femme, *tajellabit* (manteau avec manches, fermé devant et à capuchon) et *aslham* ou *azennar* (manteau sans manches, ouvert devant et à capuchon) pour l'homme. Elles tissaient les lés de tente à partir « du poil de chèvre mélangé à de la bourre de palmier nain ou à des fibres d'asphodèle » (Laoust, 1920 : 22). Elles utilisaient l'écorce d'arbres, notamment le thuya, pour tanner les peaux de caprins en vue de les transformer en outres (*ayddiq*) servant à la conservation de l'eau destinée à la boisson. Tannée, la peau de chèvre servait également et sert toujours à la fabrication d'*allun* : tambourin, instrument de percussion sur les rythmes duquel se pratique l'*aḥidus* (danse accompagnée de chants en chœur).

Au moyen du palmier nain, les hommes fabriquaient la *tarazal* (chapeau pour se préserver du soleil), les cordes, la *tahllast* (collier pour les animaux de labour), des couffins et des paniers. Avec le bois des forêts abondantes, ils produisaient des araires, des fourches pour le vannage, des montants et piquets pour maintenir la tente et les éléments constitutifs du métier à tisser. La peau de bœuf servait à la confection des *arkassen-s* : chaussures que portait spécialement le laboureur. Les objets de poterie¹ sont fabriqués et par les hommes et par les femmes.

Les produits artisanaux ne s'exportaient pas. Ils étaient soit utilisés par le fabricant lui-même, soit destinés à être vendus sur les souks locaux², entre les tribus zemmour (Querleux, *ibid.* : 33). De même, la production agricole était orientée vers l'autoconsommation et non vers l'exportation. Les produits de l'élevage (animaux et matières qui en découlent) étaient la richesse fondamentale du pasteur, sa trésorerie. Les peaux, le poil, la laine (s'ils ne furent pas transformés par et pour la famille) et surtout les animaux faisaient l'objet du troc ou s'échangeaient contre la monnaie pour payer les produits dont la tente avait besoin : céréales, thé, sucre, ustensiles de cuisine, instruments de labour et de moisson, fusils et accessoires du cheval (selle, étrier...).

Nous concluons. La prépondérance de l'élevage du bétail dans l'économie traditionnelle des tribus zemmour, économie largement déterminée par les liens de parenté réels et fictifs, n'était pas imposée par le milieu écologique. La description des éléments géographiques montre que le territoire de ces tribus est l'une des

¹ La poterie était concentrée surtout dans la tribu aït-belkassem. Cf. Querleux (*art. cit.* : 34).

² Ces souks, d'après les travaux de la Mission Sc. du Maroc (*op. cit.* : 242-243) et de M. Lesne (1959 : 364, note 2), étaient au nombre de 21 au début du XX^e siècle (Aït Abbou : 1, Aït Ali-ou-Lahsene : 1, Aït Belkassem : 1, Aït Jbel Doum : 2, Aït Ouahi : 1, Aït Ouribel : 1, Aït Yadine : 1, Aït Hakem : 4, Houderrane : 4, Kabliyine : 1, Khzazna : 1, Kotbiyine : 1, Messaghra : 1, Mzourfa : 1).

régions marocaines les plus commodes pour l'activité aussi bien culturelle que pastorale. Si toutefois l'accent était mis plutôt sur le pastoralisme, c'était à cause non pas des données naturelles mais des conditions historiques : pression des puissances européennes, affaiblissement de l'autorité souveraine, « dissidence » tribale, conflits permanents et luttes intestines.

Telle était, somme toute, la situation qualifiée anarchique des Zemmour à la veille de l'établissement du Protectorat en 1912. Situation où, avons-nous vu plus d'une fois dans le chapitre précédent, les conflits – souvent sanglants et parfois lourds de conséquences fâcheuses – opposaient, d'une part, les composantes d'une tribu (familles ou lignages) ou les tribus de la confédération les unes aux autres en raison du vol de bétail, de la violation du pacte de protection des étrangers, d'un meurtre..., et, d'autre part, le pouvoir central (Makhzen) et la confédération tribale quand celle-ci jugeait trop élevée la levée de l'impôt par celui-là ou lorsque le premier estimait menacée son autorité par la seconde.

Cette situation, quoique imprégnée de rivalités et querelles ébranlant l'ordre social, nous nous gardons (contrairement à certains auteurs de la colonisation et de l'indépendance) de la qualifier d'anarchie ou de désordre total. Au niveau sociétal, tout comme au plan biologique et physique, souligne Edgar Morin (1990 : 193-215), il n'existe pas de parfait ordre ni de désordre absolu ; en fait, ces deux phénomènes sont inséparables et en continuelle compétition où l'un domine l'autre suivant le genre d'action dominante des hommes. La guerre et la paix en sont peut-être le meilleur exemple. C'est pratiquement à la suite d'une guerre tribale qu'intervient l'accord de conclure le pacte de *tada*. Comment le scelle-t-on alors ?

2

LE CÉRÉMONIAL FONDATEUR DE *TADA*

Jusqu'au début du XX^e siècle, afin de sceller le pacte de *tada*, les parties contractantes se rassemblent autour ou près d'un édifice sacré : *agrur* (tas de pierres déposées les unes sur les autres en forme de pyramide), *hawch* (enceinte à ciel ouvert telle la margelle d'un puits) ou *seyyed* (saint, sanctuaire d'un saint). Leur rassemblement ou, pour être précis, le cérémonial fondateur de leur pacte, animé par des séances de fantasia et de danses populaires, se déroule en deux temps correspondant chacun à l'exécution d'une pratique rituelle. La première phase se résume à la consommation en commun d'un repas spécialement préparé pour la circonstance. La seconde phase consiste en une opération de tirage au sort des chaussures appartenant aux chefs de famille issus des groupes célébrants.

Dans le cérémonial fondateur de *tada*, trois faits surtout (et le sens qu'on leur accorde) paraissent essentiels et demandent un examen attentif : le repas rituel, le rite des chaussures et la présence d'un monceau de pierres (ou d'une enceinte à ciel ouvert). Pourquoi conclut-on le pacte de *tada* aux alentours de tel monument ? Ce monument préexiste-t-il, comme le sanctuaire, à l'établissement du pacte en question ou plutôt le construit-on pendant la célébration de cet événement ? S'il lui est antérieur, qui l'a élevé et à quelle occasion ? Que consomment les contractants lors du cérémonial et pour quelles fins ? Comment et pourquoi tire-t-on au sort les chaussures et non pas autre chose : pierres, étriers, poignards, fusils, etc. ? Qui décide de la conclusion du pacte et quels sont les individus ou les groupes qui participent au cérémonial ? Que traduisent les deux phases de ce dernier ?

1. Repas rituel et rite des chaussures

La consommation en commun d'un repas rituel (ou cérémoniel) et le rite (ou la cérémonie) des chaussures ne sont pas l'apanage du cérémonial fondateur de la *tada*. En dehors de ce cérémonial, à différentes occasions et pour diverses raisons, ces pratiques ont lieu à l'intérieur comme à l'extérieur de la région des Zemmour. Afin de bien cerner et de mieux montrer ce que le repas représente pour les contractants,

il importe de le comparer avec d'autres types de repas rituels. Sans doute, la comparaison fera-t-elle ressortir le sens du repas rituel et, par conséquent, la nature de sa relation avec le traité synallagmatique de *tađa*. La même démarche sera adoptée en ce qui concerne le rite des chaussures.

A. Le repas rituel

Une précision d'abord : le repas traditionnel de *tađa* est tombé en désuétude depuis un peu plus de trois quarts de siècle mais son souvenir demeure aussi intact que vivant dans la mémoire des détenteurs de la tradition orale : les personnes âgées de 70 ans ou plus. Nos informateurs et certains auteurs l'ont décrit sous différentes formes. Certes, ledit repas prend divers aspects. Seulement, au-delà de la diversité apparente, il revêt un caractère particulier et une même signification.

a. Particularité du repas

Tout en ayant tous souligné l'importance que représente, aux yeux des contractants, le repas préparé en vue de la conclusion de la *tađa*, certains de nos informateurs ont parlé d'un couscous arrosé de lait de femme, d'autres ont soutenu que le couscous était arrosé de miel. Un autre a dit que le repas rituel n'est autre chose que des dattes consommées par les convives des deux parties concernées. Mais, en général, l'accent a été mis sur deux éléments : le lait et les céréales. Si le procédé symbolique de l'allaitement collectif que G. Marcy appelle « colactation » n'est plus en usage, il reste cependant bien conservé dans le souvenir des informateurs originaires des tribus : Aït Hakem, Aït Ouribel, Aït Ali-ou-Lahsene, Kotbiyine, Khazna, Mzourfa, Messaghra et Aït Mimoun (Aït Jbel Doum). Les paroles de Bou Driss¹ résument parfaitement les dires des autres informateurs.

« Nos parents nous ont raconté..., ils nous ont dit : “lorsque deux tribus veulent..., lorsque les gens veulent conclure un accord pour qu'il n'y ait plus d'hostilité, ils scellent la fraternité absolue, la *tađa*. Ils se réunissent, préparent un couscous et l'arrosent de lait de femmes appartenant à ces tribus. Ils mangent ce couscous et deviennent *utađa*-s, frères [...], comme des frères allaités du même sein”. C'est comme ça que s'établissait la *tađa*. C'est sur cela que s'établissait la *tađa* ».

Dans son article, M. Khettouch (1982 : 59) nous apprend que les tribus aït-yafelmane (sud-est du Moyen-Atlas) ont connu le même rite : consommation du couscous arrosé de lait de femme. Il ajoute que, parallèlement au couscous distribué dans des écuelles en bois aux convives, les femmes échangent leurs nourrissons dans le but de les allaiter réciproquement. De son côté, G. Marcy (1936 : 966-967) rapporte que, chez les Aït Ndhir, des femmes issues de chacun des deux groupes scellant la *tađa* sont désignées pour verser leur lait dans un bol que l'on offre à l'autre groupe et que les membres de celui-ci font circuler entre eux de manière à ce que chaque participant prenne une gorgée ou du moins trempe ses

¹ Informateur de la tribu aït-hakem.

lèvres dans le contenu du récipient. Un quatrième et dernier exemple à propos de l'allaitement symbolique en tant que moyen de conclure la *tađa* m'a été raconté par M'barek¹ :

« Nos grands parents nous ont dit qu'un saint nommé Bou Khassi avait, de son sein arrosé une centaine d'écuelles en bois contenant du couscous qui a été consommé par l'ensemble des Zemmour [!] et des Oulad Hamid. C'est ainsi qu'ils sont devenus frères [...]. Ce saint qui a arrosé les cent écuelles en bois, on ne sait s'il s'est envolé ou... Dieu seul le sait »².

Une remarque urgente : les trois premiers exemples sont réels, historiques alors le dernier est fictif, légendaire. L'histoire de Bou Khassi relève du registre fabuleux des mythes. Même une femme, physiologiquement parlant, ne peut arroser de ses seins la quantité de couscous contenue dans les cent écuelles. Ce qui ne signifie pas que ladite histoire est le fruit absurde (irrationnel) d'une mentalité prélogique, stupide. Comme tout récit mythique, elle a certainement une structure logique et une raison d'être. Structure et raison que nous essayerons de dégager au cours de l'explication du rôle que joue le repas rituel dans la conclusion de la *tađa*.

Si l'on se borne à l'idée que la « colactation » constitue l'élément essentiel pour contracter la *tađa*, on ne peut s'empêcher de penser à une pratique très ancienne : la création, par le biais du lait, des liens de type parental entre un individu et les membres d'une famille autre que la sienne. À l'époque préislamique, cette pratique était déjà en application dans la péninsule arabe. Les gens de La Mecque notamment (ville natale du prophète Mohammad) avaient l'habitude de confier, pendant une période de deux ans en général, leurs bébés à des nourrices bédouines (Kh. Chatila, 1933 : 203).

En vertu du sein qu'il a tété, le nourrisson se rattache à la cellule familiale mais sans y être complètement intégré ou assimilé au point de changer son nom ou d'avoir droit à la succession. Regardé comme un enfant de la famille, il a des devoirs de respect, d'aide (autant que faire se peut) et de reconnaissance envers ses parents nourriciers et leurs enfants. En outre, et c'est peut-être là l'effet majeur de l'allaitement, il lui est interdit de se marier avec ses sœurs de lait et sa mère-nourrice. Ce genre d'allaitement n'unit pas des groupes mais des individus (le nourrisson et les membres de la famille nourricière), ni ne nécessite la célébration d'une cérémonie dans les environs d'un monument sacré, comme à l'occasion de la conclusion du traité de *tađa*.

De même que le lait, le *țam* (nourriture par excellence que fut le couscous chez les Amazighes anciens) constituait le repas des futurs *utada*-s. Les informateurs issus des tribus : Aït Ouahi, Kabliyine, Houderrane et Aït Abbou, n'ont à aucun moment, dans leurs discours respectifs, fait allusion à la « colactation » sous une forme ou une autre. Peut-être ont-ils honte d'en parler aujourd'hui, notamment

¹ Informateur du groupe oulad-hamid.

² La même histoire nous a été racontée par Amhawch (tribu messaghra). Des histoires semblables à celle de Bou Khassi existent dans la tradition maure (P. Bonte, 1994 : 147) et européenne (P. Camporesi, 1994 : 72-73).

devant un lettré ! Nous savons que, à la façon dont il est pratiqué par les *utađa-s*, l'allaitement collectif est méprisé par le musulman orthodoxe et le fonctionnaire « moderniste ». Le premier l'assimile aux pratiques hérétiques, le second y voit un signe de sous-développement. Cela dit, les Aït Bouziane (macrolignage de la tribu kabliiyine) ont connu un autre type de repas rituel. Au lieu du lait, ils utilisaient le miel pour arroser le couscous. Voici le témoignage de Fadila, une des femmes qui ont participé à la préparation de ce repas.

« Quand nous avons conclu la *tađa* avec eux (Oulad Alouane des Sehou), nous avons mangé ensemble un couscous arrosé de miel, uniquement de miel ».

Originaire de la confédération des tribus du Sud-est marocain (Aït Atta), l'informateur H'mmadi affirme avoir, quelque temps avant la « pacification » de la région en 1933, assisté à la conclusion de *tafergant* entre deux groupes de sa tribu. Les contractants, témoigne-t-il, n'avaient consommé que des dattes (repas rituel). Faut-il croire par là que la coutume de la « colactation » était inconnue en milieu aït-atta ? Non, d'autres informations attestent que ces tribus l'ont sûrement pratiquée : elles ont connu l'usage du couscous au lait de femme¹ et la pratique de l'échange des nourrissons (G. Spillmann, 1936 : 53).

La sociologie et l'anthropologie en Afrique du Nord n'ont pas manqué, pendant et après l'ère coloniale, de décrire souvent en détail le contenu de divers repas rituels et d'en expliquer la fonction sociale.

D'après Émile Laoust (1920 : 309-320, 381-384), le repas lié aux rites agraires – rites largement pratiqués, jadis, par les paysans marocains – va de la *tummit* (pâte constituée de farine de grains grillés, d'eau et de sel) au couscous préparé avec la viande d'un animal sacrifié² dans le champ où le premier sillon doit être tracé ou dans celui où la dernière gerbe est coupée. La *tummit* est partagée entre les membres de la famille et les travailleurs du fermier. Les enfants, les pauvres et les passants ont, eux aussi, leur part : un morceau de la pâte rituelle. On leur distribue également des fruits : noix, figues sèches, dattes, etc. Les mêmes catégories de personnes – réunies soit dans le champ ou chez le fermier, soit à proximité de la mosquée du douar ou près du sanctuaire d'un saint – reçoivent une part du couscous sacrificiel. Par ces pratiques, souligne l'auteur, le paysan croit, d'une part, protéger le déroulement des activités culturelles contre les mauvaises influences et, d'autre part, attirer la bénédiction du ciel, l'abondance et la prospérité.

Hassan Rachik (1990 : 23-32), qui a minutieusement étudié le phénomène du *maeruf*³ dans le Haut-Atlas, nous renseigne sur les produits constituant le repas rituel consommé par les membres (hommes, femmes et enfants) de deux groupes (Aït Mizane et Aït Souka) à l'occasion du *maeruf* de la sainte Mitazza ; laquelle

¹ Ben Akka et Oubanni, informateurs originaires des Aït Atta.

² Le sacrifice inaugurant les labours se pratique encore aujourd'hui (cf. H. Rachik, 1992 : 114-116).

³ Le terme *maeruf* désigne à la fois le rite et le repas rituel. J. Berque le définit comme « rite saisonnier incombant à un groupe à l'égard d'un saint » (1978a : 279). Pour Rachik, « le *maeruf* est un repas qui vise essentiellement la consommation, en dehors du foyer, d'aliments sacrifiés » (op. cit. : 91).

sainte n'appartient ni à l'un ni à l'autre groupe¹. Ce repas se compose de noix, de pain, de beurre et de viande. À l'exception des noix, parce qu'elles proviennent des noyers de la sainte, les autres aliments sont sacrificiels. Le pain est préparé avec la farine d'orge : céréale que chaque chef de famille sacrifie à la sainte. Les femmes lui dédient chacune du beurre avec lequel (après l'avoir fait fondre) on arrose la viande (cuite) des victimes (boucs) sacrifiées au sanctuaire par ces deux groupes qui, avant la colonisation, faisaient partie de deux ligues ou alliances politico-guerrières tribales (*leff-s*) opposées et en conflit quasi permanent.

Les renseignements recueillis par l'auteur auprès de ses informateurs ne lui ont permis que d'émettre des hypothèses au sujet de la signification du repas rituel. Hypothèses qu'il formule ainsi :

« Le statut d'étranger de la sainte aurait sa fonction d'arbitre entre les Aït Mizane et les Aït Souka. En plus, pour perpétuer les rapports pacifiques entre les deux groupes, Mitazza aurait exigé que les deux groupes se réunissent chaque année pour lui offrir un *maeruf*» (*ibid.* : 102).

Il n'est pas dans notre intention de vérifier ces hypothèses, ni de porter un jugement sur l'interprétation qu'Émile Laoust donne au geste rituel du fermier qui offre un repas avant et/ou après l'exécution des travaux agricoles. En citant É. Laoust et H. Rachik, nous voulons plutôt voir ce par quoi le repas des *utađa-s* se distinguerait des repas rituels qu'ils ont décrits. Leurs témoignages permettent d'avancer l'idée suivante. Quelle que soit sa fonction, le repas rituel, observé dans l'ensemble du territoire marocain et à l'extérieur du cérémonial de *tađa*, contient des produits (céréales, beurre, légumes, fruits, viande...) généralement destinés à la préparation du repas domestique. Le lait de femme n'y est jamais inclus.

C'est donc ce lait qui, avant tout, fait la particularité du repas rituel des *utađa-s*. Autre trait distinctif : les femmes, les hommes célibataires et les enfants ne participent pas à la consommation du repas de *tađa* ; seuls les hommes chefs de famille y prennent part. En outre, et c'est là aussi un point important, ce ne sont pas tous les chefs de famille mais ceux de l'un des deux groupes au pacte qui, comme le précise Abbez², consomment en commun le repas contractuel.

« Quand deux tribus décident de se lier par la *tađa*, elles se réunissent dans un lieu choisi en commun accord par leurs *djmaet-s* respectives. Je me souviens du rassemblement des Aït Siberne et des Sarghina ; c'était au temps de Bou Hmara³,

¹ Dans son livre, H. Rachik étudie différents types de *maeruf*. Si nous citons celui de la sainte Mïtazza, c'est parce qu'il est le seul à être – comme dans le cas de la *tađa* – célébré par deux groupes.

² Informateur du groupe sarghina (Aït Jbel Doum).

³ Surnommé Bou Hmara (l'homme à l'ânesse) par référence à la monture qu'il chevauchait : une ânesse grise, Jilali ben Driss était secrétaire de *Moulay* Omar, frère du Sultan Abdelaziz. Il s'est rebellé en 1902 après avoir passé deux années en prison pour menées de palais. Usurpant le nom de *Moulay* M'hamed (frère aîné du Sultan) et colportant l'idée d'avoir injustement été écarté de la succession, le prétendant au trône (*er-rugui*) put soumettre à ses ordres les tribus nord-est marocaines qui le déclarèrent Sultan, et les dresser contre le Makhzen jusqu'en 1909 où il fut capturé et exécuté (cf. E. Aubin, 1904 : 108-131 ; L. Arnaud, 1952 : 151-214 ; A. Laroui, 1977 : 62-68 ; Ch.-A. Julien, 1978 : 43-44).

mais je ne peux dire en quelle année. Le jour de la rencontre, ils (les groupes contractants) échangeaient des écuelles en bois (*tizlafin-s*) contenant du couscous arrosé du lait des femmes [de leur groupe]. De part et d'autre, les hommes formèrent des petits cercles (*tisquma-s*) autour des écuelles et mangèrent ensemble. »

Mélangé avec du couscous ou versé dans un vase, le lait, nous l'avons vu, provient des femmes appartenant aux deux groupes concernés par le pacte. Selon le témoignage de l'informatrice Fadila, le couscous est offert par l'une et l'autre des parties. Que peut-on tirer des témoignages écrits et verbaux ?

b. Sens du repas

La première explication du rôle que joue le repas rituel dans la conclusion du pacte est celle des informateurs Bou Driss et M'barek. Pour eux, le repas sert à créer une fraternité par le lait. On n'a pas vraiment besoin de chercher à lire ce qu'il y a derrière les paroles de Bou Driss pour comprendre la nature du lien intergroupe qu'entraîne la consommation du couscous arrosé de lait de femme. Du fait de la simple consommation de ce repas, un rapport de type fraternel s'établit entre les membres des deux groupes. À l'instar des frères, les contractants font comme s'ils étaient nourris du sein d'une même femme. Ce sentiment de fraternité interallié n'a pas échappé aux auteurs ayant à peine effleuré le phénomène de *tađa*. À titre d'exemple, le sociologue finnois E. Westermarck écrit : « les gens qui appartiennent à des collectivités entre lesquelles la *tađa* existe sont considérés comme étant plus que des frères les uns pour les autres » (1921 : 54).

En revanche, on ne peut comprendre le récit mythique courant et chez les Oulad Hamid des Bni Ahsene et chez les Aït Ounzar des Zemmour qu'en allant au-delà de ce que racontent les Anciens. Nous avons dit que l'histoire de Bou Khassi relève du mythe et que cela a certes une raison d'être. Laquelle ? Étant perçu comme un saint, Bou Khassi était capable de tout puisque les saints sont, grâce à leur baraka (influx bénéfique, pouvoir surnaturel), faiseurs de prodiges et de « miracles ». Le fait que ce saint eût des seins et ait, de son lait, arrosé un couscous destiné à être consommé par des centaines ou des milliers d'individus est tout à fait chose concevable pour ceux adhérant à la croyance aux merveilles des récits mythiques ; ceux que ces récits étonnent et comblent d'admiration. Et, si les Oulad Hamid et les Aït Ounzar sont *utađa-s* et « frères », c'est parce que, croient-ils, leurs ancêtres avaient consommé ensemble le lait de Bou Khassi, personnage sacré.

Toujours est-il que, pour mieux comprendre le phénomène de la « colactation », on doit, suggère G. Marcy, prendre en considération la représentation de la famille, de la généalogie et du groupe social dans l'optique de l'Amazighe. Dans l'imaginaire de ce dernier, affirme l'auteur, toutes les structures sociales sont liées les unes aux autres par « un véritable lien généalogique » (*art. cit.* : 960). En réalité, souligne-t-il, le groupe se développe par d'autres moyens qui n'ont rien à voir avec la généalogie naturelle, à savoir « la naturalisation d'étrangers établis sur le territoire de la tribu » (*ibid.* : 961).

Il est vrai que le groupe s'accroît par des procédés autres que les liens réels du sang. Il est vrai aussi que les Amazighes dont parle G. Marcy sont conscients de leur diversité ethnique. Rappelons simplement que bien des lignages, voire des tribus zemmour « ont conscience d'une origine particulière [...]. Depuis la confédération jusqu'au douar, des groupes ou des individus sont étrangers ou réclament une origine étrangère » (M. Lesne, 1966-67 : 137, 141).

Toutefois, vu la représentation des structures sociales dans l'imaginaire de l'Amazighe, celui-ci, poursuit G. Marcy, considère que toutes les obligations qui lui sont imposées par son propre milieu social dérivent en ligne droite « du sentiment d'un devoir de parenté » (*art. cit.* : 960). Partant de cette idée, l'auteur cherche à savoir s'il y a ou non concordance entre la famille (base de l'organisation sociale) et la forme juridique qui en découle. Il constate que l'une ne va pas de pair avec l'autre. Et, pour corroborer ceci, il soumet à un examen sérieux deux structures sociales : la famille et le macrolignage.

La famille amazighe du début du XX^e siècle est agnatique (parenté en ligne masculine) et patriarcale (seuls la puissance et le privilège des mâles y comptent) alors « que le clan [le macrolignage] – *ighes* – est à la fois agnatique et cognatique¹ » (G. Marcy, 1941 : 200). « Cognatique », explique-t-il, parce que la femme, juridiquement exclue de la famille, bénéficie de certains droits au niveau « clanique ». Elle fait rentrer dans le « clan » son enfant naturel dont le père est inconnu. L'enfant est désigné par fille ou fils de telle femme (1936 : 965). Elle a le droit d'accorder sa « nationalité » tribale à un individu étranger à son groupe, à condition qu'il la prenne comme épouse et demeure, pendant un certain temps, soumis aux obligations et à la conduite de ce groupe. L'auteur soutient qu'il s'agit ici d'une adoption individuelle ou encore d'une alliance fondée sur l'union matrimoniale. Il soutient aussi que, par ailleurs, « il existe un type très important d'alliance collective entre groupes sociaux, qui se forme par l'intermédiaire des femmes, au moyen d'un simulacre [!?] d'allaitement des membres de chaque partie par les femmes de l'autre partie » (1941 : 199).

Autrement dit, le repas rituel, puisqu'il contient le lait de femme, a pour but de créer un lien de parenté symbolique entre deux groupes sociaux. C'est également le point de vue des informateurs quand ils soutiennent que les *utada-s* sont comme des frères. Sans doute l'explication de nos informateurs et l'interprétation de G. Marcy ne seront-elles pas écartées. Non plus, le repas rituel ne peut être réduit à la « colactation » pour la simple raison qu'il ne se compose pas exclusivement de lait de femme. L'approche sociologique doit, pour dégager la nature du rapport qui existe entre la consommation en commun de ce repas et la conclusion de la *tađa*,

¹ Par le terme cognatique, l'auteur entend la filiation utérine. Aujourd'hui, ce terme n'a plus un tel sens en anthropologie ; il y est utilisé pour désigner le cas où la parenté se transmet aussi bien par les hommes que par les femmes (voir entre autres R. Fox, 1972 : 48-52 ; F. Héritier, 1981 : 67, note 2 ; F. Gresle et *al.*, 1994 : 62). Cela étant signalé, les membres d'un macrolignage se réfèrent soit à un ancêtre masculin, soit à un ancêtre féminin ; mais ils ne se réclament pas de l'un et de l'autre. Dit autrement, le macrolignage ne peut être patri- et matrilineaire en même temps.

s'intéresser à l'association du couscous et du lait ou du miel. La compréhension du sens de l'association de ces produits requiert l'appréhension de ce que chaque produit représente outre sa propriété nourricière.

Les céréales (blé dur¹ et orge notamment, principale culture du Maroc précolonial), transformées en semoule pour préparer du couscous et faire du pain, étaient et sont encore l'objet d'une grande révérence, d'un respect religieux. Combien de fois avons-nous vu, dans la rue, un individu (personne âgée surtout) se plier pour ramasser un morceau de pain et le poser, après l'avoir embrassé, dans un coin à l'écart de la circulation piétonnière. Ce geste est la manifestation extérieure du respect en question. Piétiner le pain est, pour le Marocain imprégné de la culture marocaine, un acte immonde et néfaste.

Bien plus, on attribue au *team* (nourriture, couscous), si l'on ose dire, le rôle du juge loyal qui tranche les problèmes, règle les litiges et prononce les sanctions. Il m'est arrivé à plusieurs reprises de voir deux individus (amis, voisins, associés...) en querelle et d'entendre l'un d'eux dire : « j'ai espoir dans le *team* que nous avons consommé ensemble ». Il m'est arrivé également maintes fois d'assister au règlement des litiges interindividuels par une simple formule que prononce soit l'un des éléments en conflit en s'adressant à l'autre élément, soit une tierce personne en s'adressant à l'un ou/et à l'autre éléments. La formule est : « je ne te présente que le *team* qui nous a unis (ou liés) ». Cela signifie que le vrai intermédiaire ou médiateur, ici, n'est pas la tierce personne mais la nourriture. Le lait de femme joue le même rôle que le *team* dans l'apaisement ou la résolution des conflits. Une anecdote² qui s'est produite sous la colonisation illustre bien ce rôle. En voici le résumé.

Regagnant la ville de Khémisset par la route traversant le territoire de la tribu des Aït Ouribel, le contrôleur civil³ (français) en compagnie d'un fonctionnaire (marocain) s'est fait briser, à coups de pierres, une vitre de la voiture par un groupe d'enfants khemmouja. Le fonctionnaire a réussi à en attraper un. Arrivée sur le lieu de l'incident avec d'autres personnes, la grand-mère de l'enfant s'adressa au fonctionnaire et lui dit : « n'es-tu pas le fils de [...] ? Je suis ta mère, j'ai allaité ton frère ».

Ces paroles mirent fin au problème. Plus tard, on a appris que c'est ledit fonctionnaire qui a payé les frais de la réparation du véhicule. À cette époque, un incident de ce genre était sanctionné par le paiement d'une amende et/ou par l'incarcération.

¹ Chez les Zemmour, le blé tendre était « pratiquement inconnu autrefois » (M. Lesne, 1959 : 192). C'était le cas de toute la population amazighe, selon É. Laoust qui dit : « Les Berbères ne cultivent que des blés durs qu'ils utilisent à la fabrication de la semoule et des pâtisseries » (*op. cit.* : 265, note 2).

² L'anecdote concernait la personne qui me l'a racontée.

³ Désigné par décret du Président de la France, le contrôleur civil représente l'Administration centrale du Protectorat au niveau du Cercle (unité administrative regroupant une vingtaine de tribus).

Quant au miel, substance très appréciée au Maroc mais n'occupant pas une place importante dans l'alimentation quotidienne des Marocains, il est largement utilisé à des fins curatives. La religion islamique le considère comme étant le remède par excellence, la panacée. « De leurs ventres¹, lit-on dans *le Coran*, une liqueur² sort, aux couleurs variées, où il y a de la guérison pour les gens » (Sourate XVI, verset 69). Les pratiquants de la médecine populaire prétendent que le miel sert à guérir les maladies les plus graves. Certains le font ingurgiter à une personne agonisant en vue d'apaiser les souffrances de la mort.

Le fait de consommer le couscous lors du cérémonial célébré pour la conclusion de *tada* n'a rien d'étonnant si, toutefois, on se limite uniquement à la fonction nutritive de cet aliment. Après tout, dans un monde où l'insécurité ne facilite pas toujours la circulation des hommes et des marchandises venus d'ailleurs, on consomme les fruits de la production locale. La chose cependant inhabituelle et qui peut paraître curieuse, c'est l'association du couscous et du lait de femme (ou du miel). Qu'exprime-t-on au juste par le mélange de ces aliments ? Les informateurs n'ont pas manqué de souligner le pourquoi de ce mélange.

« Ils (*utada-s*) ont voulu, rapporte Bou Driss, rompre leurs hostilités, être comme des frères et que leur relation devienne blanche comme le lait ».

« Ni viande ni légumes, dit l'informatrice Fadila, nous l'avons arrosé avec du miel pour que *taḍfi* (saveur sucrée, douceur) soit entre nous ».

Rompre les hostilités et devenir comme des frères, c'est passer de la situation de discorde à l'état d'entente. Ce passage est célébré (marqué) par la consommation du couscous arrosé de lait de femme. Pour qu'une femme ait du lait, elle doit avoir mis au monde un nouveau-né. Le lait et la naissance sont inséparables. De ce fait, nous pensons que, par l'utilisation du lait, les membres des groupes célébrants expriment la naissance et la consécration de leur nouveau lien, qu'ils mettent sous le signe de la blancheur, c'est-à-dire : la paix, le respect et la pureté. Consommé en tant que remède agissant sur la maladie, le miel marque la phase transitoire entre deux étapes : existence de troubles organiques d'une part et disparition de ces troubles d'autre part. En le mélangeant avec du couscous, les contractants expriment le désir de mettre fin aux troubles sociaux et d'instaurer de nouveaux rapports caractérisés par la paix et la douceur.

Par *lbyaḍ*, mot emprunté à l'arabe dialectal : *byeḍ* (blanc), les Zemmour désignent le lait des animaux domestiques et ses dérivés. Ce mot, comme d'ailleurs le terme *taḍfi* (saveur sucrée), signifie également le don symbolique (pièce de monnaie, morceau de sucre, œuf, etc.) qu'on fait au guérisseur ou à la guérisseuse qui expulse le mal du corps d'un malade. Le but principal de ce don est d'empêcher le mal de se (re)loger dans le corps de la personne qui guérit. C'est fort probablement dans ce sens que sont aussi utilisés le lait et le miel. En transformant

¹ Leurs ventres = ceux des abeilles.

² Liqueur = miel.

les ennemis en amis ou « frères », ces produits se présentent comme un don symbolique qui empêche la réinstallation des maux sociaux (vol, pillage, agression, guerre tribale...) entre les parties alliées¹. Un dernier point reste à souligner pour obtenir le sens complet de la fonction du repas cérémoniel. Il s'agit de la question de l'hospitalité. Elle s'impose du fait que le couscous, le lait et le miel sont fournis par les deux groupes de contractants.

Ce qui se trouve être à l'origine de cette opération est le principe d'échange que véhicule ici le don alimentaire. Donner à manger à une personne ou recevoir d'elle le *team* est un acte plus important et plus significatif que de manger en présence d'autrui². C'est cet acte qui détermine l'attachement du donateur au donataire. Selon Marcel Mauss (1985a : 258-259), le don, sous ses différentes formes, exerce une contrainte et un pouvoir sur les individus et les collectivités. Et Joseph Chelhod de dire à propos de l'hospitalité : « par cet échange qui s'établit entre les deux commensaux, quelque chose de personnel va de l'un à l'autre, semblable au flux et au reflux qui s'établit entre le donateur et celui qui rend le don » (1955 : 186).

Donnée ou reçue dans le cadre de l'hospitalité, la nourriture fait naître, entre les commensaux, un rapport à caractère sacré, lequel rapport leur impose le devoir de respect et de confiance réciproques. La sacralité du rapport (lien rarement transgressé, nous apprend J. Chelhod) provient du fait que l'on considère la chose faisant l'objet du don alimentaire comme sacrée ou contenant un élément sacré (*ibid.* : 190). Cet élément n'est rien d'autre que la baraka : pouvoir supranaturel. Car, de même que le saint, certaines choses passent pour être dotées de ce pouvoir. Ainsi, avant et après leur transformation, les céréales sont appelées baraka.

Il ne suffit pas de respecter ces produits, de les manipuler avec précaution pour bénéficier ici-bas de leur baraka. Ils doivent surtout être offerts, de préférence, sous forme de *team*. Ce faisant, le donateur gagne en retour la sympathie, l'amitié et le respect du donataire. Plus encore, l'hospitalité crée au niveau relationnel une situation de positions inégales. C'est-à-dire qu'elle met celui qui la donne en position supérieure et celui qui la reçoit en position inférieure. Cette situation, qui se volatilise par le simple fait de rendre le don, ne peut – bien que le repas cérémoniel s'inscrive dans le champ de l'hospitalité – avoir lieu entre les groupes scellant le pacte de *tađa* pendant la conclusion de ce pacte. Car les contractants sont à la fois donataires et donateurs. Allant des membres du groupe A à ceux du groupe B et inversement, l'opération du don alimentaire les situe sur un même pied d'égalité.

En somme, le don alimentaire établit un lien d'amitié entre le donateur et le donataire. Dans le cas des *utađa*-s, ce lien prend l'aspect d'une relation de type

¹ Au cours des deux chapitres suivants, nous aurons l'occasion de parler du rapport de la *tađa* avec la violence et les conflits intergroupes.

² Des individus, qui à l'occasion d'un festin mangent à une même table, ne seront pas liés les uns aux autres par la nourriture. Ils seront liés à celui qui leur donne à manger et c'est à lui qu'ils vont rendre le don.

parental calquée sur la fraternité de lait qui est, elle-même, calquée sur les rapports parents/enfants et frères/sœurs. C'est la présence du lait de femme dans le repas cérémoniel – voire celle du miel (synonyme du lait au plan symbolique) – qui procure aux rapports interalliés le caractère fraternel. Par ailleurs, la consommation de ce repas marque la fin de la discorde et le début de l'entente intergroupes. Ce qu'il importe de retenir également, c'est la situation où les commensaux occupent en même temps la place du donateur et du donataire. Par ce geste d'hospitalité réciproque, les contractants engagent leur foi et s'engagent à se soumettre aux obligations du pacte (interdiction du mariage et de la violence, entraide, etc.). Qu'en est-il maintenant du rite des chaussures ?

B. Le rite des chaussures

Ici encore, seuls les membres mâles – chefs de famille appartenant aux deux groupes célébrants – participent au rite (ou à la cérémonie) des chaussures. Selon les informations écrites et orales, le rite s'opère de la façon suivante : les participants se déchaussent et donnent l'une ou l'autre chaussure de manière à former un tas pratiquement constitué de chaussures droites du groupe A et de chaussures gauches du groupe B ou inversement. Une fois que les chaussures sont rassemblées, le vieillard « le plus âgé de tous » (Coursimault, 1916 : 262) ou deux notables¹, issus des deux groupes, procède(ent) à l'opération du tirage au sort. Du tas, il(s) extrait(ent), une après l'autre, les fausses (ou pseudo) paires de chaussures et les présente(ent) à l'assistance. Après le tirage de la dernière fausse paire, les contractants se rechaussent. Autrement dit, il s'agit d'un appariement de chaussures différentes pour en faire des paires et, par ce symbole, « appareiller » les hommes deux à deux comme des frères.

a. Actes essentiels du rite

L'action d'ôter les chaussures et la façon de les appareiller deux à deux sont les moments ou les gestes importants de ce rite. Le sens de ces actes ne peut être appréhendé qu'à la lumière de la symbolique de la chaussure dans la mesure où le symbole montre ce qui ne se montre pas. En se déchaussant, quelle réalité invisible ou abstraite veulent-ils rendre sensible ? Pour les informateurs, le geste de se déchausser est lié au phénomène de la déférence. « Quand ils enlèvent leurs chaussures, dit Mohamed², cela s'appelle le respect ». Respect de l'espace où se conclut la *tađa* et du territoire des *utađa-s*.

« Nous, les Sarghina (tribu aït-jbel-doum), affirme Elghazi, quand nous traversons le territoire des Aït Belkassem, nous marchions pieds nus ; eux aussi, quand ils venaient [chez nous], ils marchaient pieds nus ».

¹ Informateur H'mad de la tribu aït-ouahi ; G. Surdon (1928 : 124-125).

² Informateur de la tribu houderrane.

Au dire de Taghbaloute¹, l'une des femmes du caïd Driss des Aït Ouribel avait perdu la raison parce qu'elle n'avait pas respecté le territoire du groupe mzourfa (*utađa* des Aït Ouribel). En le traversant, elle a volontairement refusé de se déchausser. Marcher pieds nus est un respect du territoire des *utađa*-s au même titre que le sanctuaire d'un saint en ce sens que l'*utađa* est placé par son homologue au même niveau qu'un saint². Il passe pour être, lui aussi, un personnage détenteur de la baraka et son territoire un lieu sacré et inviolable. Le respect ou l'inviolabilité de l'espace concerne non seulement le sol du groupe *utađa*, mais aussi tout endroit que ce dernier occupe, même momentanément. C'est ce que traduit l'histoire suivante, qui paraît irrationnelle et semble défier les lois de la mécanique.

« Nous sommes, raconte M'barek³, allés visiter nos *utađa*-s, les Aït Ounzar. *Sidi* Haddou⁴ arrivait en voiture. Quand il a atteint le lieu où nous étions installés, la voiture n'a plus voulu avancer. Le moteur tournait mais elle n'avancait pas. J'en suis témoin. J'étais présent. *Sidi* Haddou était dans la voiture, accompagné de son frère. À ce moment-là, *Sidi* Abdeslam⁵ est venu leur parler. *Sidi* Haddou s'est déchaussé, son frère ôta ses sandales et la voiture avança. Il (Haddou) s'arrêta, descendit [de la voiture] et lui dit : “va et rassemble tous les Oulad Hamid pour que je leur rende hommage⁶, un par un” ».

Ce récit montre encore que l'*utađa* occupe, aux yeux de son allié, une position aussi importante que celle d'un saint. Comme ce dernier, il doit être tenu en haute estime. Une faute commise à son égard cause des ennuis à la personne fautive. Marcher avec des chaussures sur le sol qu'il occupe est, dans l'esprit des *utađa*-s, un acte immonde parce que la chaussure est synonyme de salissure ou, comme dit Elena Cassin, « l'objet méprisable par excellence, l'objet qu'on laisse à la porte quand on entre dans un lieu qu'on respecte » (1978 : 309). En liant l'action de se déchausser – pendant et après la cérémonie des chaussures – au respect de la personne et du sol de l'*utađa*, l'explication de nos informateurs est intéressante mais incomplète. Observé en dehors du cadre de la *tađa*, en Afrique du Nord et ailleurs, le fait de marcher pieds nus ou avec des chaussures symbolise autre chose en plus du respect.

Au Maghreb, marcher avec des chaussures voulait autrefois dire, selon Jean Servier, « prendre possession de la terre » (1985 : 210). Dans l'Algérie des années soixante, quand un différend oppose des individus au sujet de la possession d'un lopin de terre, les contestataires, chaussés⁷, se rendent au sanctuaire d'un saint afin

¹ Informatrice de la tribu aït-ouribel.

² Lorsqu'un *utađa* s'adresse à son homologue, il l'appelle *Sidi* un tel ou *Lalla* une telle. Ces termes, qui sont aujourd'hui vulgarisés et signifient : monsieur et madame, étaient autrefois des titres réservés à la catégorie des saints. C'est dans le vieux sens que les *utađa*-s les utilisent.

³ Informateur des Oulad Hamid.

⁴ Haut fonctionnaire, *Sidi* Haddou appartient au groupe aït-ounzar (tribu messaghra).

⁵ *Sidi* Abdeslam est du même groupe que *Sidi* Haddou.

⁶ Par « rendre hommage », nous traduisons le verbe arabe *zar* (visiter) que Haddou a employé au sens religieux, c'est-à-dire se rendre auprès d'un individu détenteur de la baraka pour bénéficier de celle-ci.

⁷ Venir avec les chaussures aux pieds est l'une des conditions essentielles de cette coutume.

de prêter serment et vont ensuite « répéter sur le terrain contesté la formule du serment en frappant trois fois le sol de leur pied droit » (*ibid.* : 212). Frapper la terre avec le pied, c'est marquer la possession en apposant l'empreinte sur le sol. Pour montrer que les chaussures aux pieds symbolisent la possession de la terre, l'auteur prend le cas opposé : marcher pieds nus. Il dit :

« L'étranger doit [en terre d'Islam] franchir déchaussé le seuil de la maison de son hôte, montrant par ce geste qu'il n'a aucune pensée de revendication, aucun droit de propriété à faire valoir : le sol de la mosquée, comme celui des sanctuaires, n'appartient pas aux hommes, aussi doivent-ils être déchaussés pour y marcher » (*ibid.* : 210).

En Israël, le vendeur de la terre ou de tout autre bien matériel ôtait sa chaussure et la donnait à l'acheteur. Elle constituait l'objet témoignant de la transaction commerciale¹. Une procédure comparable à celle-ci se pratiquait dans la Mésopotamie ancienne. Elena Cassin (*op. cit.* : 301) nous apprend que, dans le site archéologique de Nuzi (Irak), on a trouvé des tablettes juridiques qui remontent à la deuxième moitié du second millénaire, où figure une clause relative à la cession immobilière. D'après cette clause, le vendeur ou l'adoptant soulève son pied de ses biens immobiliers (terres, maisons) et appose le pied de l'acheteur ou de l'adopté.

Pris dans trois coins différents du pourtour méditerranéen, ces exemples montrent que le geste rituel d'ôter la chaussure ou de soulever le pied exprime l'abandon de la possession de la terre. En quittant ses chaussures quand il marche sur le sol où se trouve son homologue, l'*utađa* veut-il manifester l'idée que ce lieu ne lui appartient pas ? Les Zemmour ont occupé leur territoire actuel par la voie de la conquête. Le pillage, l'agression et le vol de bétail (causes des luttes intestines) sont des phénomènes qui ne leur étaient pas étrangers. C'était pratiquement à la suite de conflits intergroupes que l'on scellait le pacte de *tađa*. De ce fait et compte tenu du contexte historique, nous pouvons dire qu'en ôtant leurs chaussures, les contractants n'expriment pas uniquement le respect de l'espace. Par ce geste, ils montrent que les uns cessent de porter atteinte à la personne et aux biens (mobiliers et immobiliers) des autres.

Le symbole sert non seulement à exprimer l'invisible (dignité, orgueil, courage...) par des choses visibles (animal, objet, figure, couleur...), mais aussi à réunir les membres d'un groupe, d'un parti, d'une société ou plus. Or, en réunissant les uns, il exclut les autres. Se déchausser est un acte qui réunit les groupes dont sont issus les individus ayant participé au rite des chaussures et exclut les non-participants. Le fait qu'une personne marche avec des chaussures sur le sol d'un groupe indique aux éléments de ce dernier que cette personne ne leur est pas liée par le pacte, qu'elle est exclue des rapports inter*utađa*-s. Rappelons que, de tous les pèlerins du *mussem* de *Sidi Lâarbi Albouhali*, seuls les Aït Ounzar et les Oulad Hamid marchaient pieds nus durant la période consacrée à la fête commémorative

¹ Dans *la Bible*, on lit : « autrefois en Israël, pour valider une affaire quelconque relative à un achat ou un échange, l'un ôtait son soulier et le donnait à l'autre : cela servait de témoignage en Israël » (Ruth IV, 7-8).

de *tađa*. Marcher avec des chaussures sur le lieu où ceux-ci se rencontrent (au moment de leur rencontre) le cinquième jour de la fête est chose jugée interdite aussi bien aux participants que pour un simple observateur. Et, l'informateur M'barek de dire :

« Quiconque portant des chaussures ne se mêle absolument pas à nous. Celui qui veut assister [doit] respecter, ôter ses chaussures. S'il ne les enlève pas, il se peut qu'une chose nuisible lui arrive. Même s'il est un ange venu du ciel, que Dieu me pardonne, nous pouvons le malmenier lorsque nous le voyons, avec ses chaussures, parmi nous. Car nous ne nous rendons pas compte de ce que nous faisons, tout se passe comme si nous rentrions en transe ».

Si les Aït Ounzar et les Oulad Hamid étaient pieds nus, nous avons remarqué que, pendant leur rencontre, plusieurs individus (des spectateurs) portaient des chaussures et aucun incident ne s'est produit à cause de leur présence. Cela étant, les dires de notre informateur, si exagérés soient-ils, traduisent le phénomène de l'inclusion/exclusion. Dans ce cas, la chaussure est le signe de reconnaissance. Elle permet aux membres d'un groupe de distinguer leurs *utada*-s de ceux qui ne le sont pas, de les identifier parmi les gens qui traversent leur territoire. Mais, quel est le but du tirage au sort des paires de chaussures dépareillées ?

Les Zemmour considèrent le hasard comme principe fondamental pour effectuer le partage d'un bien collectif. Par exemple, à l'occasion du partage d'un animal acheté en commun, chaque participant prend une bûchette (ou autre objet) et la marque d'un signe. Les bûchettes sont en général remises à un enfant qui en dépose une sur chaque part de viande débitée en autant de morceaux qu'il y a de participants. Les lots sont attribués au moyen du tirage au sort ; moyen qui signifie d'une part l'égalité des chances et, d'autre part, la mise aux oubliettes de toute contestation ou revendication.

C'est pour ces mêmes raisons que les contractants ont recours au procédé du hasard. « Ils mélangent les chaussures et les tirent au hasard pour que, explique Mohamed¹, il n'y ait pas de choix. Je choisis soi-disant un tel parce qu'il me convient ; non, à chacun selon sa chance. » C'est-à-dire que tout homme marié (riche ou pauvre) du groupe B a toutes les chances d'être lié par la chaussure à tout chef de famille du groupe A et vice versa. Que traduit en revanche la façon dont les contractants sont, deux par deux, désignés à l'aide de la pseudo-paire constituée de leur chaussure ?

Quelles que soient leur appartenance ethnique, leur position dans la hiérarchie sociale et leur différence linguistique, racontent les informateurs, les gens sont, dans le cadre de *tađa*, comme des frères ou comme des saints les uns pour les autres. À partir de là, deux individus ou deux groupes liés par la *tađa* ressemblent aux moitiés de la paire de chaussures. Comme elles, ils sont symétriques ; c'est-à-dire semblables et opposés ou différents (amazighophone-arabophone, pauvre-riche, lignage X-tribu Y...). L'opération du tirage au sort nous renseigne sur une autre réalité : la *tađa* est un pacte qui concerne et les individus et les groupes. Ce

¹ Informateur de la tribu houderrane.

fait a été souligné par des auteurs tels que G. Surdon, M. Lesne, M. Khettouch... De notre côté, nous voulons montrer comment les caractères individuel et collectif se dessinent à travers le rite des chaussures et se concrétisent dans la vie courante.

Extraire, une par une, les pseudo-paires du tas de chaussures est un acte qui parle de lui-même. Chaque chaussure correspond à son propriétaire, donc à un individu. Formé d'une chaussure droite et d'une chaussure gauche de deux individus différents, cet appariement exprime l'union de ces derniers ; donc un pacte interindividuel par paire. Pour ce qui est du caractère collectif du pacte, il réside dans la totalité des paires obtenues à partir de la réunion des chaussures (droites et gauches ou inversement) des participants. Comment cela se manifeste-t-il en dehors du cérémonial ?

« Nous, les Zâara¹, explique l'informateur Elmaêti, la *tađa* [existe] entre nous et les Khzazna. [...]. Chacun a son propre *utađa*, chacun a le sien. Nous leur rendons visite à l'occasion d'un événement heureux, ils viennent [chez nous] quand il y a un décès. Il faut que les *utađa*-s soient présents chaque fois qu'un événement se produit ».

Cela signifie que, tout en étant un lien intergroupe, la *tađa* concerne aussi les individus. Si chaque membre (chef de famille) du groupe zâara possède son propre *utađa* dans le groupe khzazna, cela ne veut pas dire que chaque élément de l'ensemble A (Zâara) possède une image et une seule dans l'ensemble B (Khzazna). Les membres des deux groupes sont tous concernés par le pacte mais chacun d'entre eux est conduit à entretenir plus de relations avec celui que le tirage au sort des chaussures lui a désigné. Rappelons-nous que deux individus ne peuvent contracter la *tađa* indépendamment des groupes. Autrement dit, le pacte de *tađa* en tant que rapport interindividuel ne se conçoit qu'à l'intérieur du lien intergroupe. Et ce, dans la mesure où le groupe l'emporte sur l'individu ; c'est-à-dire que celui-ci ne peut subsister sans être incorporé à celui-là.

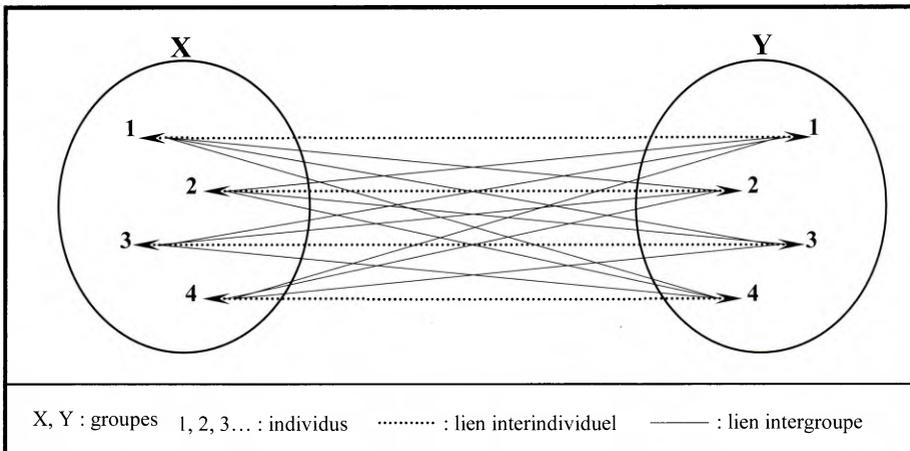


Figure 7 : Caractères individuel et collectif de *tađa*

¹ Macrolignage des Oulad Yahia (Bni Ahsene).

Ayant suffisamment expliqué ce que traduisent les moments essentiels de la cérémonie des chaussures (action de se déchausser et opération du tirage au sort), il importe maintenant de pousser plus loin l'analyse pour essayer de comprendre le pourquoi de l'usage de la chaussure et non pas d'un autre objet : turban, fusil, bûchettes de bois...

b. Pourquoi la chaussure ?

À cause de son contact avec les ordures (poussière, boue, excréments, etc.), la chaussure se confond avec ce de quoi elle préserve l'individu : l'impureté du sol. Or, en l'utilisant dans la conclusion du pacte, les *utađa*-s la considèrent plutôt comme objet de valeur, une sorte de talisman. Pour mieux dégager le caractère talismanique de la chaussure, il est utile de comparer quelques exemples pris à l'extérieur du champ de la *tađa*, dans des cultures ou civilisations différentes.

Dans le droit germanique du Nord, souligne E. Cassin (*op. cit.* : 299), l'adoption d'un enfant ou la légitimation d'un fils naturel se fait par le moyen symbolique de la chaussure. Le père voulant adopter ou légitimer un enfant, doit préparer une cérémonie au cours de laquelle il tue ou fait tuer un bœuf et confectionne – sur place – une chaussure avec la peau de l'animal. Une fois confectionnée, il la chausse d'abord, la fait chausser ensuite à l'enfant et, enfin, aux héritiers et amis présents. L'action de chausser et de faire chausser la chaussure symbolise « une véritable investiture par laquelle le fils entre dans l'espace de son père auquel il s'intègre jusqu'à prendre place » (*ibid.* : 300). En la chausant à leur tour, les héritiers s'engagent à respecter le pacte nouvellement conclu. Par ce même acte, les amis cautionnent la validité dudit pacte.

En Chine, la paire de chaussures est souvent offerte à l'occasion d'un mariage en ce sens qu'elle symbolise l'harmonie et l'entente réciproque (J. Chevalier et A. Gheerbrant, 1985 : 902). La paire représente le couple. Comme lui, elle est composée d'éléments opposés mais complémentaires. Souhaiter une bonne entente au couple lié par le mariage en lui offrant une paire de chaussures, c'est aspirer symboliquement à la contribution au maintien de l'harmonie universelle et de l'ordre social. Car pour les Chinois de l'ère antérieure à « la révolution culturelle », cette harmonie et cet ordre dépendent de la vie sexuelle ou plus exactement du mariage de l'empereur (M. Granet, 1948 : 219-228). Il y a dérèglement de l'univers ou désordre social « dès qu'entre le roi et la reine l'union n'est point parfaite » (*ibid.* : 220). De la Chine au Maghreb, la symbolique des chaussures change de signification dans la cérémonie du mariage.

En Ahaggar (Algérie), la mariée offre à son cousin « croisé » patrilatéral ou au « cousin pour l'honneur » (un étranger, souvent issu d'un autre lignage) une paire de sandales quand elle se rend pour la première fois à la demeure de son futur époux. Par la remise de ces dernières, on exprime publiquement l'extinction, d'une part, du droit d'*Ego* (prétendant potentiel) sur la fille de l'oncle maternel et, d'autre

part, la libération de celle-ci envers l'engagement (union avec le fils de la tante paternelle) auquel la société l'incite (M. Gast et J.-P. Jacob, 1982 : 223-233).

En pays zemmour, la coutume des chaussures se pratique encore de nos jours dans les mariages ruraux. En présence de leurs proches parents et amis qui les soutiennent comme les supporters manifestant leur appui aux sportifs, les mariés se livrent à un jeu où l'un essaie de toucher l'autre avec la chaussure qu'il lui lance. Le premier qui sera touché se soumettra dans le couple. À cette soumission ou à la soumission tout court est donnée l'image suivante : *illa daw n uđar* en tamazight ou *kayn teħt eš-šobbađ* en arabe dialectal. Littéralement, l'expression amazighe signifie : il est sous le pied et l'expression arabe veut dire : il est sous la chaussure. Du point de vue symbolique, les deux expressions traduisent une même réalité : être sous l'autorité de...

Ces exemples montrent que la symbolique de la chaussure diffère d'un milieu à un autre. La chaussure sert à exprimer l'investiture dans le droit germanique, l'harmonie du couple en Chine, la délivrance de la fille du mariage préférentiel en Ahaggar et l'autorité dans le ménage en pays zemmour. Mais, dans ces quatre cas, la chaussure se présente comme une chose de valeur qui donne du « pouvoir » : pouvoir d'adopter un enfant ou de légitimer un fils naturel, d'harmoniser l'ordre universel ou social, de se délier de l'obligation matrimoniale et de « faire la loi » au sein de la cellule familiale.

Pièce maîtresse de la seconde phase du cérémonial fondateur de *tađa*, la chaussure est également censée renfermer ce type de pouvoir. Par la simple action de se déchausser, on exprime, expliquent les informateurs, le respect et l'inviolabilité du territoire qu'occupe le groupe *utađa* ; territoire comparable au sol sacré du sanctuaire d'un saint. Il faut donc comprendre que la chaussure est symboliquement liée à la propriété foncière : raison d'être et identité du groupe.

Nous avons vu que, pendant la période précoloniale où les Zemmour étaient encore au stade du semi-nomadisme guerrier, des luttes sanglantes – effet d'une ou de plusieurs causes (meurtre, violation du pacte de la sécurité des étrangers, « destruction » d'un souk, vol de bétail, etc.) – opposaient des tribus et/ou des lignages zemmour. L'une des conséquences de ces luttes est que la partie vaincue, faute de résistance à la pression de l'adversaire, évacue, sinon définitivement du moins provisoirement, l'espace qu'elle occupe. Définitif ou momentané, l'abandon partiel ou intégral d'un territoire résulte aussi de l'empiétement, voire de la spoliation (M. Lesne, 1966-67 : 130-131).

Toutefois, pour conserver ou défendre la propriété de la terre, les Zemmour semi-nomades emploient soit la violence, soit des procédés à caractère pacifique. Il y a recours aux armes quand un groupe (tribu ou lignage) cherche à s'approprier par force les terrains d'un autre groupe. Les moyens non-violents tels que le droit de préemption (*chefača*) interviennent quand il s'agit de l'acquisition des terres par achat.

« Le détenteur d'un terrain, écrit G. Klein, ne peut le vendre à un étranger à la famille qu'après s'être assuré qu'aucun de ses parents ne désire exercer son droit de préemption ; à un étranger à la fraction qu'avec l'assentiment de la *jmaâ* de sa fraction ; à un étranger à la tribu qu'avec l'assentiment de la *jmaâ* de sa tribu, etc. » (cité par M. Lesne, 1959 : 53-54).

Effectué lors et en dehors de la cérémonie des chaussures¹, le fait de se déchausser signifie le renoncement à tout acte (achat, empiètement, spoliation...) portant atteinte à la propriété de l'*utađa*. C'est, en effet, ce que sous-entendent Mouha et H'mad (informateurs de la tribu aït-ouahi) quand ils disent respectivement :

« Nous ne pouvions traverser leur territoire (celui des Aït Helli, *utađa-s* des Aït Ouahi) et, eux, ils ne pouvaient traverser le nôtre. Si un Helliwi devait traverser notre territoire, il ôtait ses chaussures ».

« Nous ne pouvions même pas marcher avec des chaussures [aux pieds] sur leur territoire. Et eux, ils se comportaient de même ».

Par ces paroles, nos informateurs veulent traduire ceci : si l'on n'a même pas le droit d'être chaussé quand on traverse le territoire des *utađa-s*, comment voulez-vous alors qu'on ose prétendre avoir quelque droit de propriété à exercer ou à défendre ! Ainsi, en se déchaussant au moment où les uns sont sur le point de fouler le sol des autres, les frères du pacte se rassurent mutuellement en montrant (à travers le geste de se déchausser) qu'ils ne sont pas là pour une éventuelle prise de possession de la terre. Considérée sur le plan symbolique, la chaussure ne diffère pas du talisman auquel on assigne des vertus ou forces magiques de pouvoir. Quelle est l'origine du pouvoir talismanique attribué à la chaussure ? Comme nous allons le montrer, ce pouvoir semble, au premier regard, provenir de la peau de l'animal : substance utilisée certes pour la fabrication de la chaussure, mais aussi à des fins magiques en Afrique du Nord (E. Doutté, 1908 : 77-78). Au second regard, la valorisation de la chaussure paraît plutôt émaner du pied et de toutes les forces qu'on rattache à cet organe.

En Kabylie, observe Jean Servier (*op. cit.* : 121-146, 210-211), les paysans ne tracent le premier sillon qu'après avoir sacrifié deux bœufs. Le partage de la viande sacrificielle entre les familles offrant le sacrifice signifie le droit aux labours car les terres cultivables sont collectives. La peau des victimes est destinée à la confection des chaussures appelées en langue amazighe *arkassen-s* (pl. masculin d'*arkass*²). D'après l'auteur, les *arkassen-s* ne sont, en règle générale, jamais utilisés par les femmes. Ils sont spécialement réservés aux hommes ou plus exactement aux laboureurs. Ainsi, leur utilisation exclusivement par le sexe masculin, pour et

¹ C'est-à-dire quand les membres des groupes liés par la *tađa* marchent les uns sur le territoire des autres.

² *Arkass* se compose d'un morceau de cuir bovin dont la face contenant le poil est retournée vers l'extérieur et dont les bords sont percés de manière à ajuster, à l'aide d'un lacet, la plaque de cuir au pied.

pendant les labours uniquement, symbolise la prise de possession de la terre : bien immobilier sur lequel la femme n'avait aucun droit. Ces données sur la société kabyle font penser à l'approche frazérienne. Que dit-elle ?

En s'appuyant sur une foule d'exemples puisés dans divers pays d'Europe et dans d'autres parties du monde, James George Frazer (1911, t. III : 319-380) – anthropologue évolutionniste britannique – soutient que le taureau, le bœuf et la vache ont une affinité avec la vie agricole et un lien avec les divinités anciennes. Ce qui toutefois nous intéresse dans le point de vue frazérien, c'est la signification que l'auteur donne au partage de l'animal sacrifié. Sous sa plume, on lit : « le partage de la viande signifie que tous les fidèles doivent avoir un morceau du dieu (taureau) vivifiant et fécondant » (*ibid.* : 362). Si l'on substitue la peau à la viande, on peut conclure que la force magique imputée à la chaussure émane de la peau du dieu-taureau ; c'est-à-dire d'une partie de la puissance divine. Encore faut-il, pour interpréter la réalité maghrébine en se référant à J. G. Frazer, que le bœuf soit ou fût un animal adoré des Maghrébins. Fortement influencé par l'évolutionnisme anthropologique en général et la théorie frazérienne en particulier en ce qui concerne l'explication des rites et croyances populaires des régions du globe dites primitives – comme l'était bon nombre de sociologues de son temps, Georges Marcy, en 1941 (année de la disparition de J. G. Frazer), écrit :

« Nous pouvons être très affirmatifs quant à l'antiquité locale, en Afrique du Nord, de la zoolâtrie, du culte des animaux » (1988 : 152).

Et, 39 ans plus tard, Gabriel Camps précise :

« Il y eut, et il y a en Afrique du Nord, des animaux sacrés ou, à tout le moins, vénérés ; mais il n'y eut pas de dieux-animaux. Saint Augustin n'aurait pas précisé que seuls les Égyptiens adoraient les animaux si la zoolâtrie avait existé chez les Africains de son époque » (1980 : 206).

L'absence de l'adoration des animaux chez les Nord-Africains ne réfute pas complètement l'idée supposant l'existence d'un lien entre le pouvoir talismanique de la chaussure et la matière nécessaire à la confection des chaussures. L'utilisation du cuir au service de la magie pourrait être liée à la caractéristique qu'on donne à l'animal. À titre d'exemple, pour qu'une femme soit désirée, il semble qu'il lui suffît d'avoir sur elle un morceau de peau de gazelle. Il s'agit ici de l'imitation magique ou de la magie imitative reposant sur l'idée que « le semblable produit le semblable » (É. Durkheim, 1968 : 508). Si, par ce procédé magique, la femme désire avoir le profil (au sens métaphorique) de la gazelle, c'est parce que cet animal a toujours été et demeure le symbole de la beauté dans la culture amazigho-arabe. Combien de chanteurs et de poètes amazighes n'ont-ils pas, dans leurs chants et poèmes, remplacé le nom de leur bien-aimée par le mot gazelle ?!

Ce que nous venons de dire à propos de la peau de gazelle, en tant que matière servant la magie imitative, peut-il être repris à propos de la peau de bœuf et, par extension, de la chaussure ? Non. Car contrairement à la peau de gazelle – et au cuir d'autres animaux tels que le lion, le chacal et l'hyène –, celle du bœuf ne fait

pas, à notre connaissance, l'objet de manipulations magiques. Dans leurs dires relatifs aux *arkassen-s*¹, nos informateurs précisent que :

- Ces chaussures ne sont pas confectionnées avec la peau sacrificielle (comme en Kabylie) ; mais avec le cuir de bovins mis à mort indépendamment de toute idée de sacrifice.
- Ces chaussures étaient utilisées plutôt pour des raisons pratiques que pour autre chose : elles sont légères, souples et mieux adaptées aux pieds.
- Les gens chaussaient les *arkassen-s* pour labourer ou garder les troupeaux ; mais ils ne les mettaient jamais à l'occasion d'un événement : cérémonie religieuse, fête de mariage, cérémonial de *tada* ou autre manifestation.

Par ces précisions, l'explication locale montre déjà que la valorisation de la chaussure ne peut être associée à la peau de bœuf ni à cause de la caractéristique (force physique) de cet animal, ni en raison de sa relation avec le sacré (monde d'énergies et de puissances occultes). Arrivé à ce stade d'analyse, où l'on touche aux limites de la piste suivie jusqu'ici afin de découvrir la source du pouvoir de la chaussure, il importe d'orienter les recherches dans l'autre direction : celle du pied.

On sait que, sur le plan physique, les pieds constituent la base sur laquelle repose le corps tout entier de l'Homme en station verticale. La malformation (ou l'infirmité) des pieds « dénonce un faux départ dans le chemin de la croissance » (A. de Souza-nelle, 1991 : 101) ou, si l'on préfère, fait apparaître une certaine irrégularité du corps orthostatique et en mouvement. Par contre, leur solidité le maintient en équilibre. Disons que les pieds sont pour le corps ce que le socle est pour l'édifice. Au niveau symbolique, l'intérêt porté au pied n'est pas moindre. Rappelons que, par l'expression *être sous le pied*, les Zemmour entendent *être sous l'autorité de...* L'autorité, c'est aussi le pouvoir, la force et la puissance. L'examen de deux formules magiques², toujours en application dans les milieux populaires, permet de saisir et d'explicitier les qualités symboliquement accordées au pied.

La première formule concerne la création ou le renforcement d'une relation d'amitié entre deux personnes de même sexe ou d'un lien d'amour entre un homme et une femme ! Pour ce faire, on mélange avec quelques gouttes de miel un peu de terre prélevé sur l'empreinte de leur pied droit. Ce mélange doit être conservé dans un morceau de tissu blanc que la personne, qui cherche à établir la liaison amicale ou amoureuse, portera en guise d'amulette. Ainsi, leur rapport sera doux comme le miel et pur comme la blancheur du tissu (assemblage de fils ; le fil signifie, au plan symbolique, l'agent qui noue les liens et fixe les destins) !

¹ Dans la région des Zemmour, voire dans toutes les campagnes marocaines, les personnes remplissant la fonction du laboureur et du berger portaient – il y a encore un quart de siècle – ce type de chaussures.

² Pour rendre compte de ces formules, que nous avons recueillies en juillet 1991 auprès d'une femme pratiquant la voyance et la magie à Khémisset, nous nous sommes appuyé sur M. Mauss (1985b : 84-133) et sur C. Lévi-Strauss (1985 : 191-212).

Quant à la seconde formule – l'opposé de la première, elle consiste à semer la discorde et la haine entre deux êtres. De l'empreinte du pied droit de l'un et du pied gauche de l'autre, on récupère l'équivalent d'une pincée de terre que l'on mêle à la cervelle du chat et de la souris. On mélange ces substances à l'aide d'une baguette de laurier-rose et, d'une petite quantité de la mixture, on marque une partie cachée du vêtement de l'un et/ou de l'autre. En conséquence, leur relation sera lésée. Elle ressemblera à la situation conflictuelle du chat et de la souris et à l'amertume du laurier-rose.

Ces exemples de magie blanche (première formule) et de magie noire (seconde formule) ont pour dénominateur commun la terre de l'empreinte du pied. Sans cet élément (terre), nous apprend la voyante-magicienne, les autres (miel, tissu...) sont inefficaces. Elle ajoute : « peu importe que *bnadem* (l'être humain) soit chaussé ou pieds nus ; l'important c'est la trace de son pied. »

Indépendamment de la magie, l'Homme accorde un intérêt capital à la trace du pied en ce sens qu'elle le renseigne sur la présence ou le passage – dans un lieu donné – de l'être vivant, capable de marcher. (Les pieds d'une personne morte, inanimée, ne laissent pas de traces). Il n'est pas faux d'affirmer que, depuis des temps immémoriaux, les ruraux du monde entier connaissent la valeur de l'empreinte. Quand par exemple un vol de bétail se produit chez les Zemmour, le propriétaire ne se rend pas immédiatement à la gendarmerie pour y porter plainte, ni auprès d'une voyante qui lui fera découvrir le(s) voleur(s). Il commence d'abord par repérer et suivre les traces fraîches des pieds et des pattes. De cette façon, des vols ont maintes fois été découverts.

En s'en prenant donc à la trace pour influencer sur le destin (rapprochement ou dissociation) des individus, la magie s'intéresse plutôt au pied : point d'appui du corps en station debout. (La personne chargée de récupérer la terre de l'empreinte – matière sur laquelle s'exercent les deux formules magiques – doit agir dans la discrétion totale). Cela dit, la magie cible le pied parce qu'il exprime le pouvoir : pouvoir de marcher, de courir, de se déplacer, de fuir, etc. Les entraves du prisonnier et de l'esclave n'ont-elles pas été inventées pour soumettre ces individus et les empêcher de s'évader ?

À l'occasion d'une naissance dans le milieu traditionnel zemmour, les femmes observent une pratique ancestrale susceptible de nous renseigner sur le pouvoir assigné au pied. Pour la circonstance, l'accouchée porte autour de la cheville droite un fil auquel est suspendu un cauri (*taghla*) ayant la dimension d'une fève. Tout comme les amulettes¹ qu'on fait porter au nouveau-né, ce coquillage passe pour

¹ Ces amulettes sont, en général, la main phylactère : *khemissa*, de *khamisa* : cinq (voir à ce propos J. Herber, 1927 : 209-219) et un petit sachet contenant quelque substance : sel, benjoin... Attachée au poignet à l'aide d'un fil, la *khemissa* a pour rôle de contrecarrer le mauvais oeil. « La croyance à l'effet malfaisant du regard, écrit N. Plantade, est si vivace qu'elle est la première cause spontanément incriminée lors d'une maladie d'enfant » (1988b : 30). Le minuscule sachet, porté autour du cou, permet d'éloigner les démons et les mauvais esprits, plus particulièrement *um šebyan-s* (mère des bébés) : génie femelle présumé ravir les petits enfants en les étranplant.

être un objet hautement prophylactique¹. Il sert, selon l'explication populaire, à défendre la femme qui vient d'enfanter contre les forces maléfiques : *djnur-s* (génies), *laayn* ou *tif* (œil, mauvais œil ou œil envieux), etc. Soit ! Mais pourquoi l'objet en question est-il toujours placé au niveau du pied et jamais sur une autre partie du corps : jambe, genou, cuisse, bras... ?

Il est dit que, pendant l'accouchement et durant la semaine postnatale, « l'accouchée a un pied dans ce bas monde et un pied dans l'au-delà »² ; c'est-à-dire qu'elle est entre la vie et la mort. Bien entendu, pour appréhender le sens de ce célèbre adage populaire, il convient de le mettre en rapport avec d'autres pratiques et croyances relatives à la mort, quand celle-ci gagne ou guette un individu. Dans l'esprit du Marocain illettré, la mort pénètre le corps par les pieds et le quitte par la tête. Il croit aussi que l'enflure des pieds d'un être affaibli par la maladie est un mauvais présage, qu'elle est l'indice annonçant « le début de la fin » du malade. Plus d'une fois, j'ai vu des gens palper les pieds d'une personne tombée en syncope. La palpation consiste à en « mesurer » la température. Au cas où elle révèle le refroidissement de ces organes, on conclut que l'existence du patient est sérieusement menacée.

Ces pratiques et croyances éclairent pleinement la relation du talisman (fil et cauri) et du pied. On attache le premier à la cheville parce que le second représente, au niveau physique d'abord et symbolique ensuite, une grande valeur pour le corps tout entier : il est sa force (ou énergie) potentielle. Force qu'il importe donc de protéger pour maintenir à distance quelque nuisible âme errante et d'éventuels maléfices pouvant entraîner la mort. Force qu'il faut également défendre afin que l'accouchée, dont les énergies sont affaiblies par les douleurs de l'enfantement, puisse se rétablir, « se remettre debout » ou « sur pied ».

Cette forteresse de précautions magiques, qui entoure le pied pour détourner un calvaire ou en atténuer l'effet, prouve que cet organe est perçu non seulement comme source d'énergie et symbole d'autorité mais aussi comme point faible de l'Homme, comme porte d'entrée de la mort. (Achille « au pied léger » et au talon vulnérable ne dirait pas le contraire).

Tout compte fait, le caractère ambivalent (force/faiblesse, pouvoir/impuissance) du pied rappelle l'ambivalence de la chaussure en tant que symbole. Mais tout en étant tenue pour objet de valeur renfermant pouvoir et puissance, la chaussure est aussi, rappelons-le, confondue avec l'impureté et l'ordure. Rappelons également que les formules magiques citées plus haut, s'intéressent à la terre de l'empreinte ou à l'empreinte tout court. Mais qu'est-ce que l'empreinte si ce n'est la représentation du pied avec ou sans chaussure ? Située entre les deux, la chaussure, comme le

¹ La fonction magico-religieuse et le rôle médical des coquillages sont quasi universels (cf. Mercea Eliade, 1990 : 164-195).

² Courante au Maroc, cette expression existe dans le parler amazigh et l'arabe dialectal. Les amazighophones disent : « *tamzurɛt l'ga ađar g'duniɛt ; ađar g'likhra* », les arabophones : « *nefisa dayra rejel f'dnya u rejel f'lakhra* ».

souligne E. Cassin, amplifie les caractéristiques attribuées au pied et à la trace. Cela confirme l'idée que le pouvoir magique de la chaussure vient du pied et de toutes les vertus qu'on accorde à ce dernier.

2. Lieux cérémoniels et agents organisateurs

Nous savons que tout rassemblement pour une action commune, que ce soit au plan régional ou au niveau planétaire, en ville ou à la campagne, se déroule dans les limites d'un lieu donné. L'utilisation de ce lieu n'est ni arbitraire, ni neutre. C'est un choix dicté par, au moins, des considérations d'ordres politique ou/et symbolique. Nous savons aussi que ce type de rassemblement ne se produit pas de façon fortuite ou spontanée. Sa réalisation nécessite une organisation préalable. C'est-à-dire l'ensemble des contacts et coordinations opérés pour en réaliser l'objet et l'objectif. Il en va de même pour le cérémonial fondateur de *tađa*.

A. Lieux cérémoniels

Comme tant d'autres cérémonies collectives ou publiques, le cérémonial fondateur (ou commémoratif) du pacte de *tađa* se tient dans des lieux où se trouve un monument sacré (sanctuaire d'un saint) ou consacré (tas de pierres ou enceinte à ciel ouvert). À titre d'exemple, les Aït Azzouz-ou-Ali (tribu aït-abbou) et les Mouarid (tribu khazna) se rassemblent près du sanctuaire de *Sidi* Allal El-Msadder, les Aït Hammou Boulmane (Aït Jbel Doum) et les Aït Ikko (Houderrane) à proximité de *Sidi* Bou Ishaq¹, les Ijanaten (Houderrane) et les Aït Bourzine (Schoul) autour d'un tas de pierres. L'enceinte à ciel ouvert et le tas de pierres sont, pour des raisons que nous verrons au moment venu, considérés comme le sanctuaire, sans pour autant en être la réplique exacte. Nous proposons de les nommer *simili-sanctuaire*.

a. Près du sanctuaire d'un saint

L'explication de l'établissement (ou de la commémoration) du lien de *tađa* à proximité du sanctuaire d'un saint, ne saurait être atteinte qu'au bout de la description de la place que le culte des saints occupe dans le système idéo-rituel ou pratico-représentationnel du peuple marocain. Culte qui a la réputation d'être l'apanage des milieux traditionnels ou populaires, alors qu'il est général et partout présent : à des degrés variables, on le pratique dans toutes les couches sociales. À ce propos, P. Pascon écrit :

« De tous les pays musulmans, le Maroc passe pour honorer le plus grand nombre de saints. Il n'y a guère de collines qui ne soient couronnées d'un sanctuaire, peu de villages ou de cimetières sans mausolée glorifiant un saint, ou plusieurs. "Le

¹ Pour *Sidi* Bou Ishaq, il s'agit d'un *hawch* (enceinte maçonnée à ciel ouvert, mesurant 0,47 m de hauteur et 1,10 m de diamètre) et non d'un sanctuaire édifié sur la tombe d'un saint.

Maroc pays des cent mille saints !” ne serait pas un slogan excessif. » (1985 : 350-351).

Au Maroc, et dans d'autres régions de la planète, on assigne au saint de multiples vertus, voire des prodiges ou « miracles ». Un saint tel que *Sidi Ahmed-ou-Moussa*¹, d'après les gens du peuple, « avait guéri les incurables, chassé les mauvais esprits du corps et de l'âme des possédés, ressuscité les vaches égorgées et débitées en morceaux prêts à la cuisson » (M. Khaïr-Eddine, 1980 : 27). Dans sa *Lettre*, citée par M. Es-Soussi (1963, t. XII : 20-46), Adafal Ad-darî nous dit, entre autres choses, que *Sidi Ahmed-ou-Moussa* avait fait le tour de la terre en une semaine, qu'il entendait les montagnes lui parler et que des personnes l'ont vu et salué dans différents endroits (à Bagdad, en Inde, à la Mecque...) pendant qu'il se trouvait à Taroudant (Sud du Maroc)².

Aux dires de ses descendants et de plusieurs autres personnes rencontrées lors du travail sur le terrain, *Sidi Lâarbi Albouhali* (simple d'esprit), dont le sanctuaire forme le point central du *mussem* (foire annuelle) où les Aït Ounzar et les Oulad Hamid commémorent chaque année le pacte de *tađa*, était, lui, un simple berger qui ne s'occupait point de son troupeau. Malgré cette négligence, le troupeau ne cessait de croître et le propriétaire de s'enrichir.

Tout saint a des vertus et toute sainte vertu est signe de la baraka.

Étymologiquement, le mot baraka veut dire « accroissement et développement » (Ibn Manzur, 1956, t. X : 395), « abondance dans tout bien (ou bienfait) » (*ibid.* : 396)³. Au point de vue de la tradition populaire marocaine et arabo-musulmane, la baraka est une sorte d'effluve sacré. Elle est perçue comme un don divin ou une puissance rayonnante dont le Créateur investit certaines de ses créatures : les élus. Généralement, on range ces derniers dans trois catégories : les descendants d'*a'* (ou *ah*) *el-beyt* (gens de la maison ou de la famille du prophète Mohammad), les individus versant leurs efforts et activités dans le droit chemin (pieux détenteurs du savoir religieux) et les êtres simples d'esprit (*buhala*-s) ou absorbés dans l'extase mystique : *mejadib*-s (N. Marouf, 1985 : 326-327).

Mais, la baraka n'est pas inhérente à toute personne simple d'esprit, à tout être appartenant à la lignée du Prophète ou à tout individu détenant les clefs du savoir

¹ Enterré à Tazerwalt (Anti-Atlas), *Sidi Ahmed-ou-Moussa* (1449[!]-1563) ne prétendait pas faire de prodiges ni appartenir à la lignée du prophète Mohammad. C'était un *souff* (mystique de l'Islam) qui menait une existence d'ascète versant ses activités dans l'adoration d'Allah et vivant à l'écart du monde matériel. Ce n'était qu'après sa mort que les gens ont commencé à lui attribuer tel ou tel miracle. Selon l'orthodoxie musulmane, seuls les prophètes peuvent accomplir un miracle. Voir P. Pascon (1979a : 28).

² Le texte d'Adafal est rédigé en 1565 (deux ans après la mort de *Sidi Ahmed-ou-Moussa*). Bien qu'il soit un recueil d'informations orales fondées sur : « on raconte que *Sidi Ahmed-ou-Moussa* a fait... », « on a entendu dire que le saint est... », ce texte montre que ledit saint avait déjà accumulé « le capital symbolique ».

³ Dans ce même sens, les Zemmour utilisent le terme amazigh *tannun* (le levain) : pâte de blé, qu'on laisse fermenter afin de faire lever le pain.

religieux. Elle est pour ainsi dire la force motrice de la sainteté et la valeur intrinsèque du saint. Encore faut-il, pour acquérir le titre de saint, faire éclater la preuve du pouvoir accordé par Dieu en faisant des prodiges ou « miracles ». De petits actes prodigieux (guérison d'une maladie, résolution d'un conflit...) sont reconnus aux élus en question avant leur mort (N. Belhaj, 1983 : 156). Mais des miracles comme la résurrection d'une vache égorgée « commencent à titre posthume » (N. Marouf, *art. cit.* : 327).

Par la baraka, pouvoir sacré et éternel, le saint est capable du bien et du mal (*cf.* É. Dermenghem, 1982 : 15-17, 165-167). Il peut guérir les maladies inguérissables, faire tomber la pluie, calmer la tempête aussi bien naturelle que sociale (lutttes tribales, litiges interfamiliaux, différends interindividuels), etc. La baraka « confère un pouvoir redoutable à la personne qui la détient » (K. Mosdik-Touiti, 1987 : 87), un pouvoir qui sert à déchaîner la malédiction (*tasnnan*¹ en langue amazighe, *ech-chuka* [épine] en arabe dialectal et *sokht* ou *laena* en arabe littéral). De ce fait, le saint peut anéantir un troupeau d'animaux domestiques, causer une infirmité physique ou mentale à une personne, brûler à distance un champ de céréales, rendre stérile une femme ou une femelle, etc. En outre, trépassé, il manifeste sa puissance surnaturelle en apparaissant aux vivants sous la forme humaine² ou animale³ !

Vis-à-vis du détenteur de la baraka, on se comporte avec beaucoup de prudence parce que les actes imprudents mettent en action le malheur. Au sein de l'une des familles patriarcales formant le douar aït-bouhsine du macrolignage aït-mimoun (tribu aït-jbel-doum), trois événements malheureux, qui se sont produits durant l'intervalle d'une année, passent pour avoir une même origine : l'atteinte aux biens d'un *cherif*. Il s'agit de la mort d'un garçon de dix ans écrasé par un camion (octobre 1963), du divorce de sa sœur (décembre 1963) et de la maladie incurable de l'un de leurs parents par alliance⁴. Appelons le défunt Kessou, la divorcée Tamou et le

¹ Le mot *tasnnan* (fém. d'*asnnan* : épine) désigne, au sens strict, l'aiguillon de guêpe, d'abeille ou de scorpion et, par extension, l'infortune due à la transgression d'un interdit religieux. *Tasnnan* se dit également de l'être sacré (le saint) parce qu'il passe pour être dangereux.

² Au dire de l'informateur Ben Haddou, celui-ci et ses amis – pendant qu'ils discutaient en buvant du thé à l'ombre du gros olivier sauvage situé non loin du sanctuaire de *Sidi Lâarbi* Albouhali – étaient surpris par la présence d'un homme vêtu en blanc. Ils lui ont offert du thé mais il a refusé d'en prendre. Il leur a juste dit : « Que Dieu vous aide », puis il est parti dans la direction du sanctuaire. Ils ont alors compris que c'était le fantôme de *Sidi Lâarbi* !! La prétendue apparition fantasmagorique d'un saint, qu'on qualifierait aujourd'hui de stupide, remplissait autrefois la fonction de l'idéologie politique. Par exemple, sous le règne du Sultan mérinide Abû Saïd (1310-1331), l'idée de l'apparition du fantôme de *Moulay Idriss* 1^{er} qui régna de 788 à 791, propagée par les familles se réclamant de ce dernier, souleva en 1318 d'importantes foules un peu partout. Il a fallu une intervention énergique des troupes sultaniennes pour rétablir l'ordre (*cf.* M. Kably, 1986 : 295).

³ Le *mqaddem* (gardien du sanctuaire) m'a raconté qu'une fois, en pénétrant après minuit dans le sanctuaire, il a vu un bel oiseau, tout blanc, sur la tombe de *Sidi Lâarbi*. Il a conclu que l'oiseau n'était autre que le saint lui-même ! Un saint peut également se transformer en serpent, pigeon, etc. (*cf.* E. Westermarck, 1935 : 151).

⁴ Ce parent était le mari de la cousine parallèle matrilatérale de leur mère.

malade Jilali. (Orphelins de père, Kessou et Tamou vivaient avec leur mère et leurs trois frères sous la tutelle de leur grand-père paternel).

La disparition tragique de Kessou a suscité divers avis chez les membres de ladite famille. Certains ont rejeté la responsabilité du drame sur le défunt, d'autres ont donné tort au conducteur du véhicule. Il y avait aussi ceux qui ont accusé l'un et l'autre puis ceux qui ont refusé toutes ces accusations en soutenant que cette mort soudaine était voulue et fixée d'avance par Allah. L'accident n'en a été qu'un moyen ou un prétexte. De même, le pourquoi du divorce de Tamou n'a pas fait l'objet de l'unanimité. Du côté de la famille du mari, on a mis en cause la conduite de la femme : insouciance ménagère, désobéissance, abandon intermittent du foyer conjugal, etc. Du côté des ayants cause de la femme, on a porté l'accent sur l'attitude irresponsable du mari : mauvais traitement de l'épouse.

Trois mois environ après le dramatique accident, Jilali tombe malade. Faute de ressources pécuniaires, il ne pouvait bénéficier d'un suivi médical. D'où le recours aux méthodes populaires : absorption de mixture à base de plantes médicinales, port d'amulettes et visite des lieux et monuments à vertus thérapeutiques (grottes, sanctuaires, sources, tas de pierres...). Les remèdes traditionnels inefficaces, son état de santé ne faisait qu'empirer. Quelque temps avant de rendre l'âme en août 1966, le patient, réduit au désespoir, confia à sa femme : « je ne me rétablirai jamais ». Après quoi, il lui a conté un rêve¹ qui n'a pas tardé à faire le tour du groupe domestique. En voici le contenu tel que je l'ai entendu :

« Jilali a rêvé s'être rendu à la demeure de *Moulay* (équivalent de *Sidi*) Driss D... (homme de la baraka, très respecté chez les Aït Bouhsine) avec l'intention de lui dérober quelque chose. À peine arrivé sur les lieux, il fit demi-tour parce que le *cherif* (*Moulay* Driss D...) était là. Sans mot dire, ce dernier saisit une pierre et le frappa dans le dos, entre les omoplates ».

Une fois divulgué, ce rêve est vite associé à une douteuse action réalisée à l'occasion du mariage de Tamou, célébré en septembre 1963 ; soit deux semaines avant l'accident qui coûta la vie à Kessou. Lors de la cérémonie donnée dans et par la famille de la mariée, on a offert un repas somptueux aux convives. Il faut dire que la viande, ingrédient principal du festin, n'a pas coûté cher aux organisateurs de la noce. Le bœuf abattu pour la circonstance a été volé à *Moulay* Driss D... Cette fois, il ne s'agit pas d'un rêve.

Avec la complicité de son voisin employé comme *khemmas* (quintonnier agricole) chez le grand-père de Kessou, Jilali a en effet dérobé l'animal en échange d'une somme dérisoire d'argent que le frère aîné de Tamou lui a versé. Le volé n'a pas soupçonné ni le voleur ni son complice et aucune poursuite judiciaire n'a été engagée contre eux. Mais « s'il (Jilali) a échappé au Makhzen, disait-on, il n'a pas pu esquiver le coup du *cherif* ». En d'autres mots, si le malfaiteur a contourné la loi

¹ En compagnie de son épouse, Jilali, exténué par la maladie, avait visité *Sidi* Moussa (un saint vénéré par les Aït Mimoun). Arrivant à l'intérieur du sanctuaire, il s'est allongé après avoir imploré le secours du saint. C'était au cours de cette visite qu'eut lieu le songe en question.

humaine (juridique ou sociale), instituée afin de protéger les gens contre les actes répréhensibles de leurs semblables, il est tombé sous le coup de la loi transhumaine : celle de la force invisible (ou du pouvoir surnaturel) qui, pour rendre justice à son porteur lésé, punit le sacrilège.

De son vivant et plus encore après sa mort, le saint est placé au-dessus de la mêlée. Mort, il « continue d'agir comme un vivant » (A. Zeggaf, 1994 : 104). On se rend au sanctuaire abritant sa tombe pour y prêter serment ou solliciter une faveur. On y passe une ou plusieurs nuits en vue d'être, pendant le sommeil, visité par des songes¹. Ces mêmes pratiques ont été observées dans l'antiquité. Parlant des Amazighes de son époque, Hérodote affirme :

« C'est par les hommes qui passent pour avoir été chez eux les plus justes et les meilleurs, c'est par ces hommes qu'ils jurent, la main sur leurs tombeaux ; pour recourir à la divination, ils se rendent aux sépultures de leurs ancêtres, et, après avoir prié, ils s'endorment dessus ; ont-ils dans leur sommeil quelque vision, c'est ce dont ils font usage » (1960 : 183).

Le culte des saints semble lié à la volonté populaire qui perpétue ce qu'elle juge positif (dans l'acte du saint) et nécessaire à la régulation sociale. L'hagiographie – orale (J. Drouin, 1975 : 142-152) et écrite (M. Es-Soussi, 1963, t. VI : 8-10) – témoigne que, de leur vivant, les saints interviennent en tant que médiateurs ou arbitres dans le règlement des problèmes interindividuels et intergroupes.

Le sens populaire, soit dit en passant, distingue le saint du magicien (*æzzam*) qui, lui aussi, est censé disposer d'un pouvoir lui permettant d'agir en vue du bien et du mal. Afin d'accomplir un acte bénéfique ou maléfique, le premier adjure Dieu, le Prophète, ses ancêtres et quelque(s) célèbre(s) saint(s) trépassé(s) ; le second invoque les *djnun*-s² tels que Chemharouch, Aïcha Qendicha ou Mimoun Elgnaoui³. En d'autres termes, le saint implore le secours des puissances célestes, spécialement l'aide d'Allah ; le magicien réclame l'appui des forces chthoniennes. Remarquons dans l'immédiat qu'à ce niveau, la frontière est difficile à tracer. Pendant l'accomplissement de leurs actes respectifs, l'un et l'autre appellent ces mêmes forces et puissances. Cependant, la distinction paraît claire au plan des limites temporelles de leurs réputation et influence. Au terme des conceptions populaires, le magicien n'a de pouvoir que de son vivant. Une fois celui-ci disparu,

¹ Quand le saint apparaît dans le rêve, il exauce le voeu (guérison, mariage, désir d'avoir un enfant...) de la personne sollicituse ou lui ordonne de s'adonner à une activité (guérir les gens, jouer de la musique, voler...) qu'elle n'a jamais pratiquée auparavant. Les gens qui disent et croient devoir leur métier à quelque saint, invoquent son nom chaque fois qu'ils sont en action.

² Dans les croyances populaires, les *djnun*-s (pl. de *djenn*) sont des créatures invisibles n'ayant pas de forme matérielle mais pouvant se manifester de temps en temps sous une forme hybride (homme ou femme avec des pattes de bouc ou de chèvre à la place des pieds) ou animale (serpent, grenouille, chat, chien... de couleur noire). Le *djenn* préfère sortir la nuit, mais quand il apparaît en plein jour sous l'une ou l'autre forme, son corps ne fait pas d'ombre et ses pattes ne laissent pas de trace. Ces créatures, raconte-t-on, habitent le centre de la terre et se nourrissent du sang des bêtes sacrificielles et du couscous non salé que les humains leur offrent.

³ Pour plus de renseignements sur le monde des génies, voir B. Hell (1999b : 113-114).

son action cesse d'être efficace et sa renommée tombe en ruine. Par contre, la gloire et l'éclat du saint se font surtout après sa disparition et son pouvoir continue d'agir au profit des solliciteurs.

À la foire patronale de *Sidi Lâarbi Albouhali*, il est d'usage que les cavaliers participant à la fantasia font, au moins une fois par jour, le tour du sanctuaire avant de se diriger vers « le champ de courses ». Nous les avons vus, pendant leur mouvement circulaire, embrasser (et/ou toucher de la main droite) les murs de ce monument en prononçant le mot *teslim* (soumission, prosternation). À travers ce rite à la fois oral et gestuel, ils demandent au saint de les préserver d'un accident qui pourrait se produire au moment du galop.

Les quémandeurs se rendent également au(x) sanctuaire(s) dans le but de consacrer un lien interindividuel. Par exemple, *ṭagmat*¹ (pacte de fraternité unissant deux personnes), peu pratiquée chez les Zemmour aujourd'hui, se contracte souvent à l'intérieur du sanctuaire d'un saint local, régional ou national². L'essentiel de la cérémonie célébrée pour la circonstance réside dans l'observance et l'exécution d'un geste formel : près ou au-dessus de la tombe du saint, les contractants entrecroisent les doigts de la main droite et récitent quelques formules propitiatoires. L'entrecroisement des doigts (*ḷcaḥd* : engagement, pacte, promesse, serment) exprime le fusionnement des intérêts de l'une et de l'autre parties. Les frères du pacte se doivent aide, assistance, appui et secours. Ils ne peuvent se dérober à leurs obligations ni rompre ou transgresser, sans raison valable, le rapport fraternel scellé sous les auspices du détenteur de la baraka. Tout acte préjudiciable à *ṭagmat* attire, sur la partie fautive, la malédiction du saint protecteur du pacte.

C'est pour la même finalité, à savoir la consécration du pacte, que certains groupes célèbrent leur rencontre fondatrice de *taḍa* près du sanctuaire d'un saint. Autrement dit, les *utaḍa-s* s'approchent de l'être proche de Dieu : *wali Allah*. Ils placent leur pacte sous sa protection et le prennent pour témoin de cet événement. Peut-être les islamistes radicaux verraient-ils dans ces pratiques un manquement aux enseignements de la religion musulmane qui interdit catégoriquement au croyant d'adresser son adoration ou vénération à des divinités autres qu'Allah. À vrai dire, le problème n'est pas aussi simple qu'on pourrait le penser. Disons pour l'instant que l'Islam – religion qui, à ses débuts, avait énergiquement lutté contre l'idolâtrie (*ʿibadat el-aṣnam-s*) – n'est pas parvenu à la liquider complètement en Afrique du Nord. Nous y reviendrons au cours du développement du titre suivant.

¹ De *gma* (frère), *ṭagmat*, nom féminin, est une fraternité symbolique qui ne doit pas être confondue avec la *taḍa* ni avec la fraternité de lait. Elle ne concerne que les contractants et n'interdit pas le mariage entre les membres de leurs familles. Ce pacte prend fin avec la disparition de l'une des deux parties.

² Je n'ai jamais eu l'occasion d'assister à la conclusion de *ṭagmat*. Les renseignements relatés ci-dessus m'ont été fournis par l'informateur Lahcen ben... qui avait, au sanctuaire de *Moulay Idriss 1er* (saint national), conclu ce pacte avec une personne d'un autre lignage.

b. Autour d'un simili-sanctuaire

Quel sens accorde-t-on à l'*agrur* (*kerkur* en arabe) de la *tađa* ? Ce monument a-t-il la même signification que le tas de pierres étudié par Trumelet d'abord et E. Doutté ensuite ? Qu'en disent ces auteurs ? Dans son livre *Français dans le désert* (1885), cité par E. Doutté (1908 : 425-427), Trumelet montre que l'origine du monceau de pierres est liée à un assassinat lâchement commis dans l'endroit où les pierres sont posées les unes sur les autres. Ce faisant, remarque-t-il, les « indigènes » croient faire taire le sang qui, sans cesse, réclame vengeance aux parents de la victime.

Tout en admettant l'interprétation de Trumelet, E. Doutté (*ibid.* : 420-427) pense que l'idée de la vengeance ne peut être générale et généralisée car il existe une espèce d'*agrur* où les pierres sont posées ou jetées et par les parents de la victime et par ceux du meurtrier. En s'appuyant sur un ensemble de travaux ethnographiques traitant du problème du tas de pierres dans diverses civilisations, il ramène la signification originelle d'*agrur* (auquel les gens ajoutent une pierre en passant) à une seule raison : transfert du mal (fatigue, peur, maladie...) dans la pierre. En absorbant ce mal, la pierre peut le transmettre au premier passant qui la touche. C'est ainsi que les choses se présentent dans la mentalité « primitive » des Nord-Africains. Le tas de pierres incarne le bien et le mal à la fois et c'est justement la présence de ces deux sentiments opposés qui caractérise le sacré. En lui assignant peu à peu ces deux éléments (le bien et le mal), les gens finissent par le considérer comme un monument sacré, voire comme l'origine du sanctuaire d'un saint qu'on nommera *Sidi Elmokhfi* (Monseigneur l'invisible), *Sidi Ghrib* (Monseigneur l'étranger) !, etc.

En va-t-il de même de l'*agrur* dont il est question dans ces pages, du fait que la *tađa* se conclut pratiquement à la suite de l'échange de violence entre deux groupes ? S'agit-il là aussi de l'expulsion du mal (entre-déchirement tribal) dans la pierre ?

E. Doutté n'a pas étudié le tas de pierres auquel nous tentons de donner une explication mais il a fait allusion à l'*agrur* commémoratif de quelque événement important (passage du Sultan, prise d'une décision par la *djmaet*...). Vu la façon dont il est érigé, l'*agrur* commémoratif se rapproche de celui des *utađa*-s. Dans l'un et l'autre cas, les pierres y sont posées une fois pour toutes et de la manière la plus simple alors que, dans le cas du tas de pierres lié à l'idée du mal, « on y jette une pierre ou la pose après s'être frotté avec elle » (*ibid.* : 424).

Interrogés sur l'usage ou la présence de l'*agrur* dans la conclusion de la *tađa*, nos informateurs n'ont souligné ni l'idée de l'expulsion du mal ni celle de l'endroit d'un vieil assassinat. « L'*agrur*, nous apprend Mouloud¹, c'est le lieu du pacte ». Ce précieux renseignement nous met sur la voie de ce que nous cherchons : le sens de l'utilisation du tas de pierres par les membres des groupes au pacte.

¹ Informateur de la tribu houderrane.

Les *icamin*-s (plur. d'*acami*¹), c'est-à-dire les gens du commun ou les personnes ne possédant pas de baraka, ont toujours cherché à se rapprocher d'un saint en lui faisant des présents : bœuf, mouton, sac de céréales, poulet, bougie, etc. Il est de coutume que celui-ci « les reçoive avec générosité et les bénisse en posant la main droite sur leur tête. Par ce contact, il leur transmet la baraka qui leur sera bénéfique » (R. Jamous, 1981 : 205). Après la mort du saint, les gens se rapprochent de lui en sacrifiant un animal, en déposant des offrandes et/ou en passant la nuit au sanctuaire abritant sa tombe. Cependant, la visite ne s'effectue pas dans un sens unique (*icamin*-s → saint). De son vivant, le détenteur du fluide ou de l'effluve sacré sillonne les régions pour recevoir ou récolter la *ziyara* (cadeaux à caractère religieux) et bénir les donateurs². En signe de reconnaissance à l'hospitalité offerte par un ou plusieurs individus, le saint leur édifie un monument qu'ils vont honorer au même titre que le sanctuaire dans la mesure où l'un et l'autre édifices sont présumés être chargés ou doués de baraka.

La mise en place des tas de pierres par les marabouts est chose courante. Chez les Sarghina des Aït Mimoun (tribu aït-jbel-doum), par exemple, deux cimetières, séparés par la petite rivière Bou R'mman, portent le nom d'un même et seul saint : *Sidi Elghazi*. Et pour cause : ce dernier, selon la tradition orale, érigea un *agrur* de part et d'autre de la rivière, lors de son passage dans ladite tribu. Dans ce même groupe sarghina, un notable de la ville de Salé, appelé *Moulay Thami*, éleva un tas de pierres au début des années soixante. Aujourd'hui, les femmes allument des bougies et déposent des pièces d'argent dans ce lieu sis à 4,5 kilomètres à l'ouest du souk El-had des Aït Mimoun. À quelques 400 mètres de ce monument, se tient un cimetière où se trouve également un édifice dont nous connaissons – via l'observation directe – la raison pour laquelle il fut bâti.

Au printemps de l'année 1970, deux familles sont entrées en conflit à cause des bêtes de l'une qui ont dévasté une portion d'un champ de blé vert de l'autre. Suite à la plainte déposée par le propriétaire du champ, celui des bêtes, condamné à payer une amende, décide que désormais le cimetière (*Sidi Elghazi* de la rive gauche du Bou R'mman), situé sur un de ses terrains, n'accueillera plus les morts de la partie adverse. En 1972, il s'est effectivement opposé avec énergie à ses adversaires au moment où ils allaient inhumer leur mort : un bébé. La médiation des personnes les plus en vue du groupe sarghina fut inefficace. Il a fallu l'intervention des représentants de l'autorité centrale (caïd et gendarmes) pour que l'enterrement eût lieu. Ce n'est pas tout.

Le groupe du défunt a ressenti cette opposition (ou riposte) comme la pire de toutes les offenses. Dans l'intention de relever le défi ou d'effacer l'affront, le chef de famille, qui s'est vu refuser l'enterrement de son arrière-petite-fille, délimite – à

¹ De l'arabe *amm* عام (ne pas confondre avec *em* عم, oncle) : général ou commun par opposition à *khas* : particulier ou distingué. Les Zemmour emploient le terme *acami* pour désigner celui qui n'appartient pas à la catégorie des saints ou des *chorfa*-s.

² L'informateur Elmaêti (macrolignage *zâara* des Bni Ahsene), descendant du saint Lâarbi Albouhali.

l'intérieur de son domaine – une parcelle d'un hectare pour en faire un cimetière. Or, un tel projet n'est réalisable qu'à condition de sacraliser le terrain désigné parce que, dans la conscience commune, il participe de l'espace profane. Bien entendu, on le sacralisa¹ par l'élévation d'un monument.

À la demande du chef de la famille, *Sidi Brahim* (personne appartenant au lignage des *chorfa-s*) érige un *hawch* avec des pierres brutes et de l'argile délayée dans l'eau. De forme circulaire, ce modeste édifice à ciel ouvert, que tout individu peut bâtir, mesure 0,40 m de hauteur et 0,82 m de diamètre. Le patriarche aurait pu demander à l'un de ses fils (ou petits-fils) de le construire, puisque une telle construction ne nécessite ni le plan de l'architecte ni la main experte du maçon. Quelle raison l'a donc empêché de le faire ?

L'accomplissement d'une pareille tâche n'est du ressort ni du patriarche ni de ses descendants à cause de leur appartenance à la catégorie des *icamin-s*. L'usage veut que l'élévation du *hawch* en question soit accomplie par les *chorfa-s*. Nous avons vu que ceux-ci, contrairement à ceux-là, disposent d'une sorte de fluide sacré : la *baraka*, qu'ils peuvent transmettre aux hommes, aux animaux et aux objets. Voilà pourquoi on a sollicité *Sidi Brahim* d'édifier le *hawch* : objet sur lequel il a, par son contact avec le matériau, appliqué « l'empreinte » du pouvoir supranaturel². C'est dans les pierres que le *cherif* a fixé la *baraka*. Dans diverses civilisations, on croit que la pierre permet la fixation des forces ou pouvoirs occultes (J. Chevalier et A. Gheerbrant, *op. cit.* : 751-758). Par quoi s'explique cette croyance ? Le point de vue d'A. M. Hocart semble une bonne réponse à notre interrogation. Il dit :

« Si l'Homme a, le plus souvent, choisi la pierre, c'est que par sa résistance, sa relative pérennité, elle répondait mieux que tout autre matériau à une obsession courante que traduisent tous les rites de consécration : le désir d'immortalité » (1973 : 43).

En entamant la seconde partie du présent chapitre, nous avons signalé que les Aït Ikko et les Aït Hammou Boulmane ont comme lieu de rencontre l'espace environnant *Sidi Bou Ishaq* : nom du *hawch* établi en pays aït-jbel-doum, à une trentaine de kilomètres au sud-est de Khémisset. Ils s'y réunissent, de temps en temps³, pour célébrer de nos jours encore – au mois de septembre – la fête commémorative de la *tađa* : pacte scellé à l'époque précoloniale⁴. Les membres de ces collectivités, ceux que nous avons interrogés, tiennent le saint Bou Ishaq pour fondateur du *hawch* et instigateur de la conclusion de *tađa* entre eux. À propos de

¹ À propos de la consécration de l'espace, voir Mercea Eliade (1989 : 25-62).

² É. Durkheim (1968 : 455-464) a suffisamment discuté la question de la transmission ou de la propagation du pouvoir surnaturel qu'il a désignée par la formule : « la contagiosité du sacré ».

³ La rencontre de ces groupes se fait une fois tous les deux, trois ou quatre ans..., en un mot quand les récoltes sont bonnes (l'informateur Boujemâ, Aït Ikko, tribu houderrane).

⁴ Selon nos informateurs et les interlocuteurs du capitaine Coursimault, le pacte de *tađa* des Aït Hammou Boulmane et des Aït Ikko date du temps de la *siba* (non soumission des tribus au pouvoir central), vers le milieu de la deuxième moitié du XIX^e siècle.

cette instigation, ils m'ont fait part d'un long récit légendaire dont la reproduction intégrale serait ici sans grand intérêt. En voici l'essentiel :

Avant de devenir *utađa*-s, les Aït Hammou Boulmane et les Aït Ikko se battaient en permanence. Pour mettre fin à leur discorde, le saint Bou Ishaq les incita à conclure la *tađa*. Pendant la cérémonie contractuelle, il se mit à rédiger un texte où devaient figurer les obligations du pacte et les noms des parties intéressées. Dès que Bou Ishaq a fini d'écrire, le papier – à la surprise de l'assistance – s'est envolé et prit feu. Alors, on a lu dans ce fait mystérieux la manifestation approbative de la Puissance divine (Allah) vis-à-vis de l'accord qui venait d'être conclu¹.

Toutefois, ce récit ne nous apprend rien sur l'existence du *ħawch* dans le lieu dit. Est-il bâti afin de consacrer, comme dans le cas du cimetière, l'espace choisi pour la conclusion et la commémoration de la *tađa* ? La chose qui prime ici n'est pas le lieu mais le lien. La cérémonie vise les relations sociales (rapports interalliés) avant tout. Pour les informateurs, il s'agit d'un objet sacré que les gens honorent et sur lequel ils prêtent serment, et d'un monument-témoin qui rappelle aux contractants l'endroit de l'accord (*ansa n leħħ*). Accord ou rapport que Bou Ishaq a déjà sacralisé pour en avoir été l'architecte. Et, dans les pierres de l'édifice, il a fixé à tout jamais la baraka : force protectrice du pacte contre une éventuelle violation provenant de quelque(s) membre(s) des parties contractantes.

C'est aussi dans le voisinage d'un monument que les Aït Bourzine (Sehoul) et les Ijanaten (Houderrane) se rassemblent tous les deux ou trois ans. Ils marquent leur rencontre par une fête spectaculaire dont l'objet est également la commémoration de la *tađa*. L'informateur Mouloud² nous a appris que l'édifice sacré n'est pas associé à un saint ni dressé par lui ; il est mis en place par les contractants eux-mêmes. Celui ou ceux chargés de l'ériger déposent des pierres sèches les unes sur les autres de manière à former non pas un édifice comme celui de Bou Ishaq (enceinte ronde à ciel ouvert), mais un amoncellement de 0,86 m de hauteur, rappelant la forme d'une pyramide ou d'une montagne.

L'information recueillie auprès de Mouloud mérite notre attention parce qu'elle suggère le sens originel de l'*agrur* de *tađa*, à savoir la fixation d'esprits divins ou de génies protecteurs dans les pierres. Il s'agit là d'une croyance antique et d'un usage « païen » qui, dans le champ de la vision populaire contemporaine, passent pour avoir toujours eu une origine ou connotation islamique. On ne peut nier que les Maghrébins, avant l'islamisation du Maghreb, « avaient déjà leurs pierres [...] sacrées » (E. Westermarck, 1935 : 21) et que l'élévation des édifices (de forme

¹ D'après une autre version de ce récit mythique, recueillie par Coursimault, le même phénomène s'est produit chez les Aït Ikko et les Aït Bou Guimel (tribu aït-hakem). « Un jour, rapporte-t-il, le *cherif* Bou Ishaq écrivait sur une tablette une liste d'*outtatta* (alliés individuels) entre gens des Aït Ikko et des Aït Bou Guimel. Sans qu'il s'en aperçût ni pût savoir comment, la tablette disparut pendant qu'il écrivait. On vit là un signe de Dieu et l'on comprit que Dieu voulait que l'alliance s'étendît aux deux fractions tout entières » (1916 : 262).

² Mouloud appartient au macrolignage des Ijanaten de la tribu houderrane. Il est l'un des principaux organisateurs du cérémonial commémoratif de *tađa*.

circulaire, pyramidale ou carrée) est une pratique fort ancienne dans cette région (G. Camps, 1980 : 194-197).

De nos jours comme au temps du « paganisme », les Nord-Africains croient à l'existence des génies qui peuplent les souterrains et habitent l'intérieur des montagnes (S. Gsell, 1927 : 163). Les arbres, les sources, les rivières et les grottes font figure de voies qu'ils empruntent pour gagner la surface de la terre et regagner leurs demeures souterraines (H. Basset, 1920a : 88-95). Quand ils se trouvent sur terre, ils ont pour séjours de prédilection les tas de pierres dressés. Et, ces créatures invisibles peuvent, selon les cas, avoir une attitude bénéfique ou maléfique à l'égard de l'Homme. Stéphane Gsell, par les mots qui vont suivre, traduit parfaitement ce que les Maghrébins pensent des génies.

« Plus puissants, plus instruits que les êtres humains, ils peuvent les assister et les secourir, leur enseigner des connaissances utiles et des remèdes efficaces, leur révéler l'avenir, donner aux femmes la fécondité, aux hommes la richesse, rendre prospère la maison où ils viennent s'établir et où ils sont bien traités. Mais le plus souvent ils se plaisent à nuire, par les multiples moyens dont ils disposent : ce sont eux, par exemple, qui causent les maladies en se logeant, quelquefois en troupe, dans le corps des patients » (*op. cit.* : 132-133).

Non moins que vis-à-vis des saints, on se conduit avec prudence à l'égard des génies. On les redoute. Pour illustrer ce comportement précautionneux, citons l'exemple du sacrifice accompli lors de la construction d'une demeure. Dans les campagnes, voire dans les villes marocaines, on immole un animal licite (au point de vue de l'Islam) soit avant le creusement des tranchées de fondation, soit après les finitions du nouveau logis. Peu importe que la victime soit un bœuf ou une poule. L'important, c'est l'action de verser le sang. Prétendue nourriture des génies, ce liquide sert, au sens des pratiquants de ce type d'immolation, à contracter un pacte de non-agression avec les esprits¹ : maîtres de tout lieu puisque supposés s'infiltrer partout. On les craint à tel point qu'on veille à ne pas verser de l'eau bouillante par terre ou dans un lavabo par exemple. Au cas où l'on accomplit ce geste sans prononcer l'expression de bon augure : *bismi Allah* (au nom de Dieu), on risque de brûler quelque *djenn* se trouvant là et d'être la cible de sa réaction nuisible.

Compte tenu de l'ensemble de ces éléments, il est permis de penser que les Amazighes de la période antéislamique croyaient intercepter les forces divines à l'aide d'un *agrur* (séjour préféré de celles-ci) tout comme les Marocains d'aujourd'hui croient pactiser avec les *djinn*-s par le sang sacrificiel. Cela dit, nous pensons que le tas de pierres, aux environs duquel se conclut un pacte, servait autrefois à fixer les êtres occultes ou leur pouvoir. Actuellement, il est perçu comme fixateur de la baraka (notion chère à l'Islam populaire). Au Maghreb, la religion musulmane, qui condamne sévèrement la vénération des idoles (*asham*-s), n'a pas détruit les monuments « païens ». Elle les a récupérés et islamisés par

¹ Sur l'idée que l'homme pactise avec les génies au moyen du sang sacrificiel, voir B. Hell (1999a : 399-401).

l'intermédiaire souvent des saints. Il est vrai que certains groupes *utaḍa-s* (Ijanaten et Aït Bourzine) se passent des *chorfa-s* en ce qui concerne l'élévation du monceau de pierres. Mais cela ne veut pas dire que leur monument se tient aux marges de l'islamisation. Le fait qu'il soit appelé « lieu du pacte » lui ôte la caractéristique ou encore la signification « païenne ». Car, aux yeux de nos informateurs, la *taḍa* est un pacte de Dieu. C'est-à-dire un lien établi entre les hommes devant Allah : Créateur de l'Homme et du *djenn*¹.

De cette analyse, il ressort que le tas de pierres des *utaḍa-s* n'a pas pour fonction ce qu'affirme Trumelet : fixation de l'âme errante d'une personne assassinée, ni ce qu'explique E. Doutté : expulsion du mal (peur, fatigue...) dans la pierre. La rencontre de certains contractants autour d'un simili-sanctuaire (*agrur* ou *hawch*) et la réunion d'autres près du sanctuaire d'un saint (*seyyed*) ont un même objectif : la consécration de la *taḍa*. Consécration qui se réalise par le fait que les parties intéressées croient placer ledit pacte sous la protection de la force censée avoir été fixée dans ces monuments, à savoir la baraka : fluide divin et dynamique, transmis par Allah à quelques-unes de ses créatures.

Si les pratiquants de *taḍa* honorent les édifices sacrés en vue de sacraliser leur relation, c'est parce que « le Dieu des musulmans est trop abstrait pour la ferveur populaire » (P. Pascon, 1985 : 350) ; d'où le recours aux personnages (saints) vulgarisateurs de l'idée abstraite de Dieu. Le saint est défenseur des règles morales et spirituelles. À titre d'exemple, *Sidi Ahmed-ou-Moussa*, l'un des célèbres saints du Maroc, disait : « quand des gens viennent me rendre visite, je vois les péchés [dressés] comme des lances sur leur tête » (cité par M. Es-Soussi, 1963, t. XII : 20). En dernière analyse, pour sceller leur pacte, les groupes alliés se tournent – dans les cas précités – vers l'Invisible : les esprits divins au temps du polythéisme et la baraka après l'installation de la religion monothéiste, l'Islam.

B. Agents organisateurs

Par agents nous entendons les personnes influentes au sein de leur groupe : lignage ou tribu. Ils agissent dans l'intérêt de la collectivité et incitent les membres de celle-ci à se soumettre aux décisions prises pour la direction des affaires collectives, comme par exemple la défense du territoire du groupe. On les appelle *ikswaten-s* (plur. d'*akswat* : grand homme), *fehula-s* (plur. de *fhel* : viril, et par extension homme énergique, actif ou courageux) ou *noqran* (personnes de valeur, de moralité). Le mot générique désignant ces acteurs est la *djmaet* (organe politico-socio-judiciaire). Ce sont les membres de la *djmaet* qui organisent le cérémonial pour la conclusion (ou la commémoration) de *taḍa*. À cette occasion, les agents jouent le rôle de promoteurs et/ou remplissent la fonction de décideurs.

¹ Selon le *Coran*, Dieu « a créé l'homme d'argile sonnante comme la poterie ; et Il a créé les djins d'une flamme de feu sans fumée » (Sourate 55, Versets XIV et XV).

a. Les promoteurs

« Autrefois, raconte Amhawch¹, les Zemmour attaquaient les Bni Ahsene et les Bni Ahsene attaquaient les Zemmour. Un *wali*, un marabout nommé Bou Khassi, [...], leur a dit : “je vais éteindre ce feu (arrêter les hostilités)”. Il a invité les uns et les autres et leur a offert un couscous arrosé [de lait] de son sein. Après qu'ils aient fini de manger, il leur a dit : “quiconque [parmi vous] trahira ce pacte [de *tada*] sera maudit” ».

Dans une certaine mesure, l'histoire de Bou Khassi (conciliateur des Bni Ahsene et des Zemmour) est semblable à celle de Bou Ishaq (médiateur ayant étouffé les conflits continuels entre les Aït Ikko et les Aït Hammou Boulmane). L'une aussi bien que l'autre fait de ces saints les artisans de la réconciliation et de l'entente des groupes, les instigateurs de l'instauration de *tada* entre les parties susdites. En réalité, les vrais promoteurs en sont non pas les personnages de ces récits légendaires mais les personnes occupant une position importante dans la hiérarchie sociale, c'est-à-dire les notables. Les témoignages récoltés à ce propos montrent que, dans leur action ou démarche, ceux-ci usent de moyens comme l'amitié ou *lear*.

Il suffit d'écouter attentivement les vieillards zemmour quand ils parlent de la vie tribale de jadis, du temps où l'Administration n'avait pas encore pénétré dans la région et imprégné les pratiques ancestrales, pour s'apercevoir que l'amitié était tout aussi considérable que la parenté réelle et fictive ou la fraternité symbolique (lien interindividuel conclu sous le toit d'un sanctuaire).

« Chez les *Imazighen-s* (Amazighes du Maroc central), autrefois, l'homme se portait garant [de la circulation] de son ami. Il lui dit par exemple : “va d'ici² à Khémisset ; quiconque te dit quelque chose, dis-lui : *flenn* (un tel)”. Ils savaient que le répondant était un *aerim* »³.

Le mot *aerim* désigne tout homme qui affronte les dangers et prend des risques ou le notable courageux et influent. L'*aerim* habituellement sollicité afin d'être le répondant de quelqu'un se distingue par la bravoure (*tierrma*), la richesse matérielle et une influence plus ou moins étendue. Pour illustrer ce qui vient d'être dit, citons l'exemple d'Ahmed Ihiri⁴, chef de l'une des grandes familles que le groupement zemmour a connues avant l'instauration du Protectorat. S'étant acquis une importante renommée, dont l'écho reste vivace dans la mémoire des personnes âgées, ce puissant notable, à peine mentionné par les auteurs des *Villes et tribus du Maroc...*, assurait – à l'intérieur et parfois au-delà des limites de sa tribu – le déplacement de ses amis appartenant à d'autres tribus. L'informateur Aïssa (Aït

¹ Informateur aït-ounzar, tribu messaghra.

² Ici = Chef-lieu de la commune rurale des Aït Mimoun (appellation adoptée depuis le découpage administratif de 1973), situé à 28 km à l'est de Khémisset.

³ L'informateur Elghazi, Aït Mimoun (Aït Jbel Doum).

⁴ « Ahmed Ihiri est mort en *siba* (“anarchie berbère”) », lit-on dans *Villes et tribus du Maroc...* (Mission Scientifique du Maroc, 1920 : 214). « Ahmed Ihiri, *akswaf* (l'homme le plus en vue) des Aït Ouribel, a été tué par les Aït Ouahi peu de temps avant l'intervention française » (l'informateur Elhassane, Aït Abbou).

Ouribel) nous a dit : « lorsque les amis d'Ithiri, qui n'étaient pas des Aït Ouribel, se trouvaient dans la zone où ce dernier était connu, ils se déplaçaient à leur guise. Personne ne pouvait les toucher ».

Notons cependant que la précarité de l'ordre tribal à l'époque du semi-nomadisme guerrier nous empêche d'admettre que les protégés étaient constamment à l'abri de l'agression. Si toutefois une attaque se produit contre eux, le protecteur doit, selon la coutume, agir à leur profit. Il doit demander aux agresseurs la réparation du préjudice causé. En cas de rejet de cette demande, le règlement du différend passe par la voie des armes. On assiste alors à la confrontation de deux partis au moins : le groupe de l'ami des victimes et le groupe des coupables. Le rôle de l'amitié est, en ce sens, assimilable à celui du *mezrag* : protection contre un éventuel attentat ou dépouillement, accordée par un notable (ou plusieurs) au voyageur « étranger » moyennant des dons en nature ou en espèce. Le protecteur secourt ses protégés (amis ou clients) au même titre qu'une personne défend ses enfants, un proche parent ou un frère symbolique¹.

Quiconque attaque l'ami du protecteur, porte non seulement atteinte à la personne du premier et fait outrage au second et à son groupe ; mais transgresse aussi le lien d'amitié unissant ces individus. Toutes ces raisons font que la coutume condamne sévèrement la violation de l'amitié : rapport qui favorise la naissance d'autres relations telles que l'entraide ou l'alliance matrimoniale. À l'instar de ces relations, la *tađa* en tant que pacte est quelquefois le produit de l'amitié. Elle « résulte [...] de la rencontre de deux notables amis qui en se serrant la main jurent de la faire reconnaître par leurs groupements » (G. Surdon, *op. cit.* : 124). La date et l'endroit d'une telle rencontre ne sont pas fixés auparavant. Dit autrement, leur entrevue n'exige pas de préparatifs à proprement parler. Elle peut se réaliser n'importe où (souk, demeure de l'un des promoteurs, *ezib* : lieu de pacage, campement de transhumants...) et en toute occasion (célébration d'un *mussem* ou d'un mariage...). Or, si l'amitié donne aux instigateurs de la conclusion de *tađa* une assez grande liberté en ce qui concerne le lieu de l'entrevue, le procédé de *lear* les oblige à se rencontrer à domicile.

Par le terme *lear* (honte, injure) les Marocains désignent l'acte par lequel un individu met en jeu la dignité de quelqu'un en lui adressant une demande pour obtenir quelque chose de lui ou par son intermédiaire. Seul ou accompagné de ses proches parents, amis ou voisins, le solliciteur se présente devant la demeure de celui auprès duquel la demande sera formulée. Et au moment de la rencontre, il prononce : *ha lear* (voici l'injure) en indiquant à la personne sollicitée un objet qu'il lui remet ou jette sur elle ; d'où l'expression amazighe *taguri n lear* : jet ou transfert de l'injure ou de la honte. « Jeter *lear*, c'est rendre l'autre maintenant victime de ce dont je suis victime ou dont je serai plus tard » (P. Pascon, 1985 : 349).

Le recours au moyen de *lear* est une pratique encore courante de nos jours au Maroc. Un fait très significatif – et il n'est certes pas isolé – s'est produit à Ahfir (ville du Nord-Est marocain) pendant les élections municipales de 1983. Au cours

¹ À son protégé, le protecteur dit : « Je te porterai sur mon cou, comme je porte mes enfants, dont tu fais partie maintenant, puisque je te protège » (H. Bruno et G.-H. Bousquet, 1945 : 357).

de la campagne électorale, une femme se présente chez la mère de celui qui m'a relaté le fait, lui jette un chapelet autour du cou (transfert de *lear*) et lui demande de voter pour le candidat de son parti. En effet, la mère qui devait voter à gauche vote à droite. Ce revirement n'est pas la conséquence du discours-programme du candidat aux élections. L'électrice en question a favorablement répondu à la requête qui lui a été faite parce que *lear* est dangereux, il attire la malédiction sur la personne et/ou les enfants de l'individu qui le rejette.

Dans les croyances populaires, le sacrifice sanglant constitue le moyen le plus efficace pour la réalisation de *lear*. Lorsqu'une personne influente désire que son groupe contracte la *tađa* avec un autre groupe, elle se rend au domicile de l'un des notables de ce groupe et y sacrifie un animal. C'est ce qu'Akka¹ sous-entend quand il dit : « *argaz* (un homme) conduit un mouton chez *argaz* en vue de sceller la *tađa* ». Il arrive que celui à qui le sacrifice de *lear* est destiné s'oppose à l'immolation de la victime, montrant par là qu'il se refuse à exaucer la demande du sacrificateur. Mais une fois que ce dernier exécute le rite sacrificatoire, l'autre l'invite et lui offre l'hospitalité comme il se doit. Dès lors, le demandeur peut à tout instant formuler sa requête : « je suis venu voir si nous pouvons nouer la *tađa* »* ou encore « je te demande de m'appuyer pour établir la *tađa* entre Vous et Nous »*. La personne sollicitée répond : « sois tranquille. Je vais annoncer la nouvelle aux *ikswaten-s* (notables) ».

De son côté, le solliciteur doit contacter les éléments influents au sein du groupe dont il fait partie pour les mettre au courant de son action. Car ce sont eux qui décident de l'exécution et de l'inexécution des affaires concernant toute la collectivité. Ici, nous sommes en présence du second type d'agents responsables de l'organisation du cérémonial destiné à la création du lien de *tađa* entre tels lignages ou telles tribus. Sans l'approbation de ces agents, qu'il convient de nommer les décideurs, l'action et le projet des promoteurs s'en vont à vau-l'eau.

b. Les décideurs

On ne peut aborder la question des décideurs sans parler de l'institution politico-judiciaire à travers laquelle ils agissent. Institution dont le fonctionnement tient « d'une sorte d'accord tacite du groupe ; un consensus collectif » (A. Lahlimi, 1978 : 26). Il s'agit de la *djmaet* : assemblée dirigeante que l'administrateur colonial a baptisé « conseil des notables ». Cette assemblée se présente comme un rouage, comme un organe de gestion des affaires du microlignage (unité sociale dont le lieu de résidence se nomme *assun*, douar), du macrolignage et de la tribu. Chacun de ces groupes possède une *djmaet*.

La *djmaet* du microlignage ou de l'*assun*, souvent composée de tous les chefs de famille, a pour rôles : le règlement des différends intertentés, la quête pour payer la *dija* (prix du sang) si la famille du meurtrier n'est pas en mesure de s'acquitter de cette dette, le recrutement d'un *ṭaleb* (maître d'école coranique) pour la tente-école-

¹ Informateur de la tribu aït-jbel-doum.

* Informateur Ben Haddou, tribu mzourfa.

mosquée, ... et la désignation des membres qu'on délègue à la *djmaet* du macrolignage (M. Lesne, 1959 : 418).

À ce niveau, l'assemblée dirigeante se charge de l'arbitrage des conflits entre les douars (conflits menaçant de l'intérieur la stabilité du macrolignage), de la collecte pour couvrir les frais du baroud (poudre, guerre tribale), de la distribution des terres acquises par achat ou par conquête et de la conclusion des alliances avec d'autres macrolignages ou tribus. L'assemblée du macrolignage s'occupe également de la fixation du jour de départ des douars pour les pâturages, de l'organisation de ce départ, du choix des lieux de campement et du règlement des litiges que produit la transhumance (*ibid.* : 419 ; F. Brémard, 1948 : 312).

Quant à la *djmaet* de la tribu, elle se compose des représentants d'assemblées de macrolignages. Ses fonctions sont la désignation, en cas de guerre seulement, d'un *amghar* (chef de guerre chez les Zemmour, ayant pour tâche de marcher à la tête des combattants et de diriger les combats), l'implantation d'un souk, la négociation des alliances et le choix « de la politique à suivre envers les communautés similaires ou même à l'égard du Makhzen » (D. Ben Ali, 1983a : 174).

Contrairement à l'assemblée du microlignage, qui regroupe l'ensemble des chefs de famille habitant le douar (collectivité de faible importance), la *djmaet* du macrolignage se constitue de quelques éléments du macrolignage (représentants des microlignages) et celle de la tribu réunit quelques membres de la tribu (représentants des macrolignages).

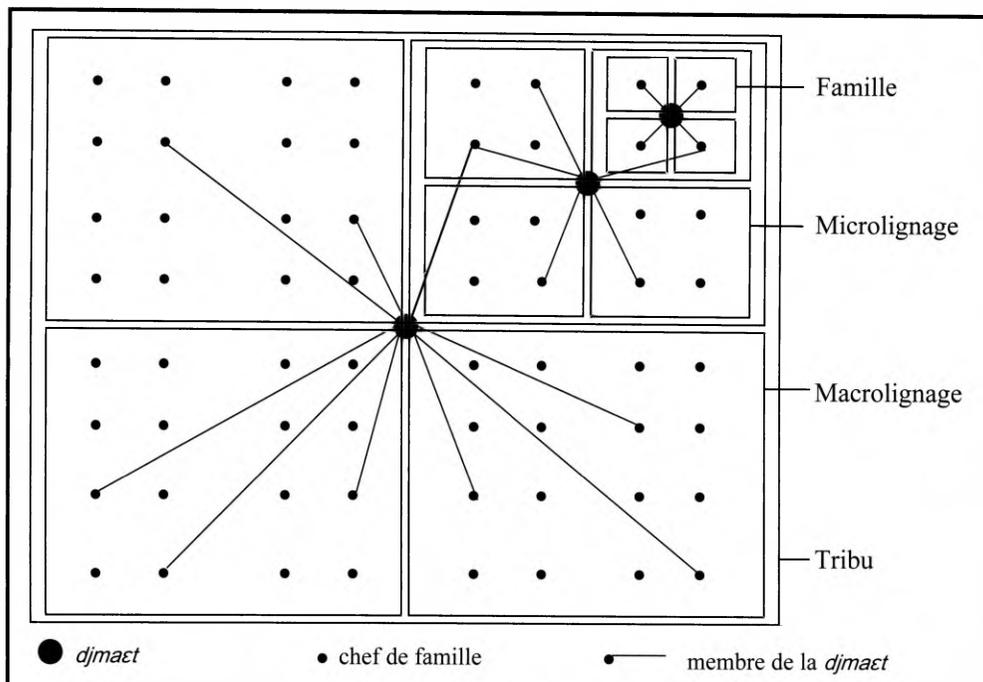


Figure 8 : Composition de la *djmaet*

Que ce soit au niveau du microlignage, du macrolignage ou de la tribu, la femme, même si elle est chef de foyer, ne peut appartenir à l'assemblée dirigeante. Mais, cette non-appartenance ne signifie pas désintéressement ou neutralité vis-à-vis de l'assemblée. Elle y émet par procuration ses opinions que les membres de l'assemblée prennent en compte lors des délibérations. La situation de la femme n'est qu'un exemple parmi d'autres.

Au-delà du microlignage, l'organe délibérant n'est pas ouvert à tout homme chef de famille. D'autres catégories sociales ne peuvent « siéger » à l'assemblée du macrolignage et de la tribu, ni y faire entendre leur avis. Ce sont en l'occurrence les pauvres, les esclaves, les incapables, « les voleurs et les hommes sans honneur » (R. Montagne, 1930a : 36). Pour prétendre à une place dans la *djmaet*, il faut un certain nombre de conditions. Le prétendant doit être marié, riche, généreux et influent ; avoir le bon sens et posséder un cheval et un fusil (ceci concerne en particulier les individus encore en âge de prendre les armes).

Tout homme remplissant ces conditions accède de plein droit à la *djmaet*. Le mode d'accession repose sur le principe de la cooptation. On ne devient *ajmmae* (membre de l'assemblée) ni par élection, ni par voie héréditaire. Lorsque par exemple un membre de l'assemblée ne peut, à cause de la maladie ou de la vieillesse, assister aux réunions de l'assemblée, il y envoie son fils aîné. Si par la suite celui-ci en est membre à part entière, c'est en considération de ses qualités plutôt que du mérite du père.

Le membre de la *djmaet* du microlignage, sauf quand il est le porte-parole d'une femme chef de famille, ne représente qu'un seul foyer, le sien. Quant à l'*ajmmae* (plur. *ijmmaen-s*) du macrolignage ou de la tribu, il agit au nom d'un ensemble de familles. Dans tous les cas, ce ne sont pas les individus qui y sont représentés mais les groupes. Les membres de la *djmaet* (ordinairement une quinzaine de notables) n'ont pas de date fixe pour se réunir. Ils tiennent séance chaque fois que la résolution d'une affaire relève de leur compétence¹.

En tant qu'affaire engageant un macrolignage (ou une tribu) envers un(e) autre, le pacte de *tađa* ne peut être conclu en dehors du cadre des *djmaet-s* respectives de ces collectivités, c'est-à-dire au cours de la rencontre établie par le procédé de l'amitié ou de *ɛar*. C'est pourquoi, rappelons-le, chacun des promoteurs (solliciteur et personne sollicitée) doit informer les *ijmmaen-s* de son groupe. Il les réunit, leur offre un repas et les avise de l'objet de ladite rencontre : le désir de contracter la *tađa*. La discussion à ce sujet commence après la consommation du repas. Elle débute par la formule *šelliw el nbi* (priez sur le Prophète) et/ou par l'expression *nelať chitaŋ* (maudissez Satan) que prononce l'un des dirigeants de l'assemblée. C'est alors que les participants au débat donnent, à tour de rôle, leur point de vue.

¹ La matière de ce paragraphe est due à F. Brémard (*op. cit.* : 305-311) et aux les informateurs Akka (Aït Jbel Doum), Ben Haddou (Mzourfa) et H'mad (Aït Ouahi).

Au cours du débat, on rappelle avec insistance les bienfaits du pacte de *tađa* : respect de l'allié au même titre que le saint et défense de ses biens matériels, empêchement de l'agression physique et morale entre les individus des groupes alliés, condamnation d'actes de trahison, entraide et secours réciproque dans la mesure du possible, recours aux moyens pacifiques pour régler les litiges interindividuels et intergroupes, etc. Il ne s'agit pas là de vaines promesses que les dirigeants font aux membres de leur collectivité mais de règles de conduite que suivent les parties au pacte.

Toutefois, si tous les *ijmaen*-s ont droit à la parole pendant les délibérations, ils ne prennent pas tous part à la prise des décisions. Car, « dans la *djmaet*, c'est plus la voix de quelques notables qui est écoutée et qui l'emporte sur la majorité numérique » (F. de Chassey, 1977 : 95). De là, les décideurs de la conclusion de *tađa* sont les sujets les plus influents dans l'assemblée représentative.

Bien que l'assemblée dirigeante soit une institution à caractère oligarchique, la décision de sceller le traité de *tađa* (ou de ne pas le contracter) ne peut voir le jour qu'à partir du moment où les décideurs obtiennent l'assentiment de l'ensemble des membres de l'assemblée. Au cas où certains parmi eux désapprouvent la décision prise, on ne l'exécute pas. On suspend la séance et on fixe la date d'une seconde réunion. Entre-temps, la discussion se poursuit à l'extérieur du cadre officiel : la *djmaet*. La prolongation du débat a pour but de fléchir les improbateurs.

Ces derniers se rétractent le plus souvent à la suite des arrangements entrepris dans l'intervalle de temps séparant les deux réunions. Durant la nouvelle réunion, après que tout le monde ait donné son accord, on désigne les émissaires (*imazan*-s, du verbe *azen* : envoyer) : agents chargés de se rendre d'une part auprès de la *djmaet* du groupe avec lequel le pacte devrait se conclure et, d'autre part, auprès des familles de leur propre collectivité pour les informer de ce qui a été décidé. Si la *djmaet* en question consent à son tour à la conclusion de la *tađa*, les familles des deux groupes se préparent pour la célébration du cérémonial. En ce qui concerne la commémoration du pacte, les organisateurs procèdent de la même manière.

Concluons. Le cérémonial fondateur de *tađa*, célébré dans des lieux où se tient un édifice sacré : sanctuaire ou simili-sanctuaire, rend manifeste la répartition sexuelle des tâches festives ou rituelles. Les femmes préparent le repas rituel et les hommes s'occupent du rite des chaussures. Mais pour mieux comprendre cette répartition, il faut quitter le cérémonial de *tađa* et retourner à la vie courante. En plus de tout ce que nous avons pu écrire jusqu'ici à leur sujet, le repas et la chaussure traduisent deux mondes différents mais complémentaires : l'intérieur (univers de la femme) et l'extérieur (univers de l'homme)¹.

Dans le Souss (sud du Maroc), les femmes disaient aux hommes : « abandonnez la cuisine, nous abandonnons l'opinion », c'est-à-dire : « laissez nous la direction de la maison, nous vous laissons ce qu'il y a à l'extérieur de la maison ». Recueilli

¹ Voir P. Bourdieu (1970 : 737-758 ; 1980 : 441-461).

et interprété par Mokhtar Es-Soussi (1960, t. I : 59), ce vieil adage, autrement dit, met en relief les rôles de l'homme et de la femme dans l'organisation sociale. « Les tâches masculines et féminines, observe M. Garrigues-Cresswell dans le Haut-Atlas, sont jugées complémentaires, tout aussi indispensables les unes que les autres et aucune ne saurait donc être négligée » (1996 : 184).

Le repas rituel ou le repas tout court est lié au monde intérieur, puisque ce sont les femmes qui le préparent. La chaussure renvoie au monde extérieur du fait qu'on ne la porte pas à l'intérieur de la maison. L'activité des hommes (travail de la terre et élevage des troupeaux) se déroule à l'extérieur. Lors du cérémonial fondateur de *tađa*, les hommes n'interviennent pas dans la préparation du repas rituel et les femmes ne participent pas au rite des chaussures mais les deux sexes conjuguent leurs activités pour un seul but : la conclusion du pacte de *tađa*. Quels sont donc les éléments à retenir de l'exposé des données et faits que nous nommons les instances de *tađa* ?



Conclusion de la première partie

On pourra objecter que certains des points traités ci-dessus méritent d'être examinés davantage. Certes, mais le fait qu'ils soient à peine évoqués n'enlève rien à leurs rôle et intérêt. En effet, les éléments décrits ou analysés au fil des pages précédentes, si brève ou longue soit leur description ou analyse, ont tous une importance capitale pour les démonstrations ultérieures. Ils forment pour ainsi dire la trame indispensable à la confection des chapitres qui suivent ou, en d'autres termes, la matière nécessaire à l'explication de la puissance et de l'évanescence de *tađa*. Ceci posé, deux faits demandent à être gardés en mémoire : 1) les Zemmour étaient fréquemment en état de conflit mais ils ne réglèrent pas toujours leurs affaires litigieuses par voie de force physique, 2) la *tađa* repose sur un ensemble de pratiques et de croyances ou représentations qui lui donne un caractère fraternel et sacré.

Abusivement appelée « anarchie berbère », la dissidence tribale (*siba*), en particulier dans le cas des populations pratiquant le semi-nomadisme, favorise sûrement les troubles et l'insécurité ; mais elle ne prescrit pas le recours exclusif à la manière forte pour la résolution des conflits. Tant s'en faut. Semi-nomades de tempérament guerrier, les Zemmour, n'en déplaise à la vision qui réduit la *siba* à un système où seul le fusil a droit de cité, usent des procédés pacifiques dans le but de résoudre les différends interindividuels et intergroupes nés d'actes de violence corporelle ou morale.

Les procédés du règlement pacifique ou amiable d'un litige se ramènent principalement à deux actions : le jugement de l'assemblée dirigeante (*djmaët*) ou du juge coutumier (*anzarfú*) et la médiation d'un personnage sacré (*cherif* : « descendant du Prophète » ; *agurram* : saint) ou d'une personne proche (parent,

frère de lait, ami, etc.). Le plaignant peut, selon le genre et le degré du préjudice, saisir l'un ou l'autre de ces juges ou médiateurs.

Ne l'oublions pas. Même dans une société où la violence de toute espèce reprend le dessus, devient monnaie courante et fait ainsi figure d'opération quasi légitime, les hommes, tant soit peu, ne cessent de se donner des moyens non-violents afin de maintenir l'ordre au sein du désordre, de produire leurs biens matériels d'existence, d'assurer leur survie. Le plus efficace des instruments pondérateurs des forces belliqueuses et des situations conflictuelles, utilisés jadis par les Zemmour, est sans doute le pacte de *taḍa*. Pacte qui tient de la nature aussi bien de la parenté que de la religion.

La *taḍa* participe du familial sans se confondre avec la structure familiale : elle emprunte à la famille le rapport de germanité. De par le lait de femme ou le miel (substitut symbolique du lait) contenu dans le repas cérémoniel consommé par les chefs de tente au moment de l'établissement du pacte de *taḍa*, les membres des deux parties contractantes se considèrent comme des frères (et soeurs) de lait. Lien de type parental et relation à la fois individuelle (celle des personnes désignées par le tirage au sort des chaussures) et collective (celle des groupes alliés), ce pacte bilatéral n'accorde aucun droit d'héritage. Par contre, comme on va le voir sous peu (chapitre 3), il passe pour être à l'origine de l'interdiction du mariage et d'actes sexuels entre les hommes et les femmes qu'il unit.

La *taḍa* se mêle au religieux sans se fondre dans le champ religieux : elle doit à la religion (pas nécessairement l'Islam) le principe de sacralité. Le fait que la conclusion du traité de *taḍa* s'effectue à proximité du sanctuaire d'un saint ou d'un simili-sanctuaire, c'est-à-dire sous les auspices de la Puissance divine, lui confère une valeur sacrale. Valeur qui s'étend aux individus et les rend analogues aux gens sacrés (descendants du Prophète et saints) ; d'où l'utilisation des titres honorifiques (*Lalla* et *Sidi*) réservés à ces gens. L'emploi de tels titres au sens religieux est le signe extérieur du respect que les *utaḍa*-s témoignent les uns envers les êtres et les objets dépendant de la personne des autres. Toute action, parole ou intention susceptible de leur nuire doit être évitée sous peine de s'attirer un châtement surnaturel. La *taḍa* est redoutée, notamment au temps de sa puissance.

Partie 2

PUISSANCE

« *Tada* est comme Dieu, pureté à Lui. *Tada* a été créée par Dieu ; elle est comme Dieu, nous y avons une confiance totale. »

L'informateur Mouloud (Houderrane)

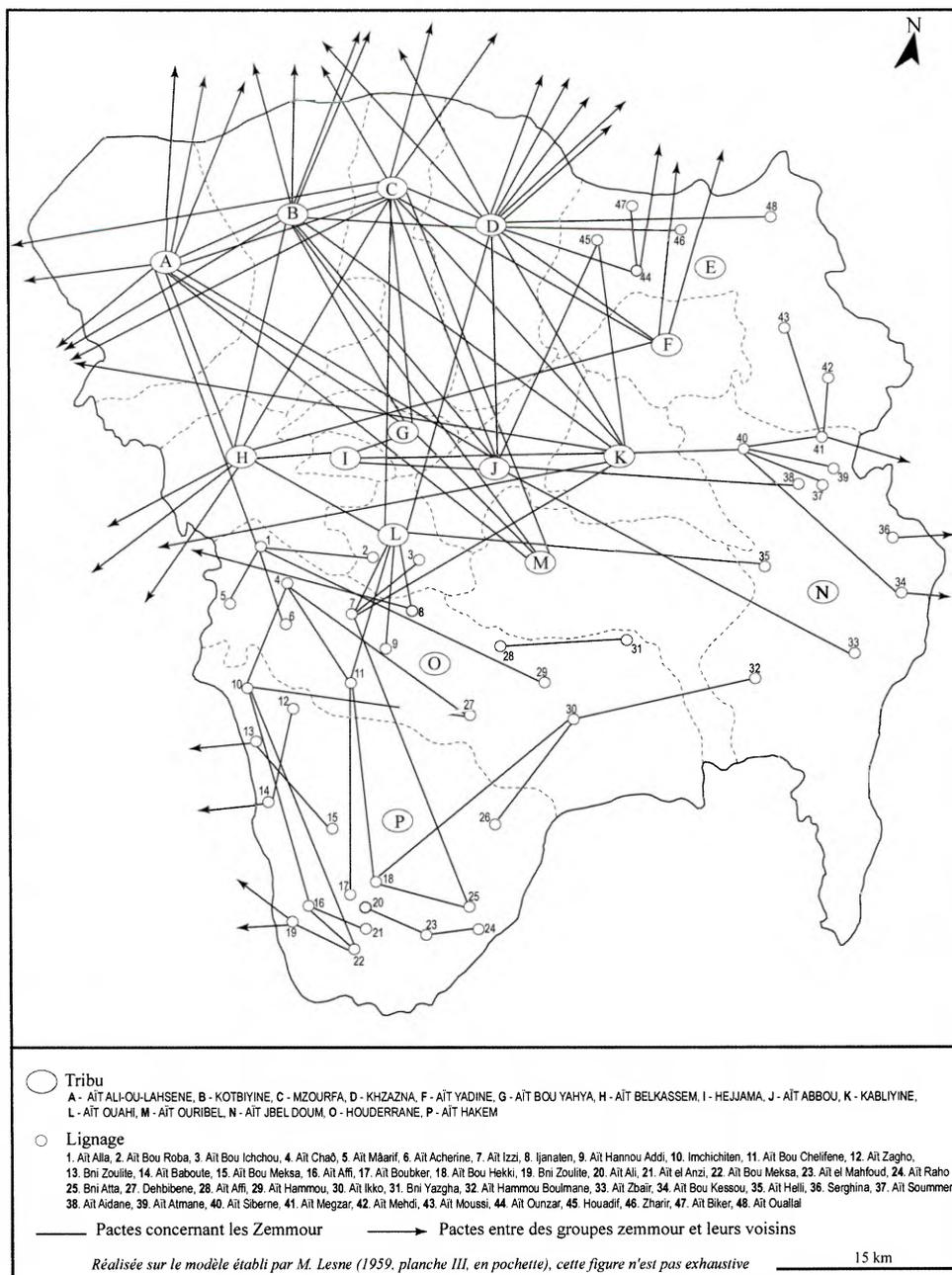


figure 9 : RÉSEAU DES PACTES DE TADA (début du XX^e siècle)

La puissance de *tađa* ou de tout autre fait sociétal, c'est le pouvoir qu'on lui attribue ou qui s'en dégage. Elle se manifeste par des faits ou signes différents, notamment l'utilisation large ou intense de la *tađa* en tant que pacte intergroupe. Un regard sur la figure 9 (ci-contre), même rapide, permet de voir la répartition spatiale de l'ancien réseau des pactes de *tađa*. Réseau qui, reconstitué à partir de données écrites et orales, se situe entre les années quatre-vingt-dix du XIX^e siècle (moment de l'incorporation au groupement zemmour des quatre groupes aït-amar : Aït Ali-ou-Lahsene, Kotbiyine, Mzourfa, Khzazna) et les années trente du XX^e (période de l'apparition des premières ruptures finales dans les rapports interalliés).

Au début du siècle dernier, c'est-à-dire au temps encore de la vivacité du semi-nomadisme guerrier, le réseau en question couvre, à des degrés d'intensité variables, la totalité de la région des Zemmour. Étudier la *tađa* de ce temps-là, c'est tenter non seulement de faire ressortir les points de sa puissance, mais aussi de monter comment, dans une société sensible et propice aux luttes intestines, les tribus zemmour, que le capitaine anglais Iglefield (1891 : 158-159) avait qualifiées des plus turbulentes tribus de l'empire chérifien, pouvaient, à l'aide justement de *tađa*, régler les conflits opposant et les individus et les groupes sans avoir recours en permanence à l'emploi de la violence : caractéristique de l'époque précoloniale.

À cette époque, le mode d'existence des Zemmour, comme celui de toutes les tribus semi-nomades du Maroc central, se caractérise par un double mouvement : d'un côté, ils étaient contraints à communiquer entre eux via surtout la circulation des individus et le déplacement des troupeaux (richesse principale) ; de l'autre, ils avaient tendance à se replier sur eux-mêmes. En tenant lieu de règle interdisant certains liens et actes (mariage, violence...) et autorisant d'autres (échange, entraide...), la *tađa* reproduit ou renforce ces deux inclinations contradictoires : communication ou rapprochement et distanciation ou repliement des groupes ethniques au sein d'un milieu en mouvement permanent.

Aujourd'hui, si l'on interroge n'importe quel membre (homme ou femme) des groupes pratiquant encore la *tađa*, sur les obligations que les allié(e)s doivent remplir les un(e)s envers les autres, il ne manquera pas de répondre : « le respect absolu de la personne et des biens de l'allié(e), l'interdiction du mariage et de la violence entre les parties au pacte, le secours mutuel (dans la mesure du possible), le règlement des litiges par la voie pacifique », etc. Ces formules normatives, exprimant autrement un aspect de la puissance de *tađa*, nous les avons entendues depuis toujours ; mais nous ne connaissons pas avec exactitude les mécanismes des actes ou règles qu'elles désignent ou traduisent. En quoi consiste donc chacun de ces mécanismes ? Quels sont leurs structure et fonctionnement ? C'est ce que nous allons essayer d'examiner au cours des deux chapitres suivants.

3

TADA ET L'INTERDIT DU MARIAGE ET DE LA VIOLENCE

Il ne fait pas de doute que les liens matrimoniaux et les actes de violence (physique et morale) sont interdits entre les parties au pacte. Nul ne peut en effet nier ce truisme ni en contester l'existence. En revanche, et c'est là tout le problème, la raison d'être de l'interdiction de ces actes et liens reste à tirer au clair. Pour ce faire, partons de deux questions simples. Pourquoi un homme et une femme liés par la *tada* n'ont-ils pas le droit de s'unir par le mariage (ni même d'avoir une liaison amoureuse passagère, une aventure) ? Qu'est-ce qui fait que la violence, c'est-à-dire tout acte (coup, blessure, vol, injure, dérision, etc.) pouvant porter atteinte à la personne et aux biens d'autrui, soit prohibée entre les groupes *utada-s*, dans une société conflictuelle et à tendance guerrière, un milieu où le recours à la violence passe pour une action quasi légitime ?

Le discours de nos informateurs, miroir des perceptions populaires, offre des réponses aussi bien sur les causes de la prohibition du mariage et de l'interdiction de la violence que sur les conséquences de leur transgression. En quoi consistent ces réponses ? Sur quel(s) critère(s) sont-elles fondées ? Concordent-elles au sujet des faits que leurs auteurs considèrent comme raison(s) prohibitive(s) du mariage et de la violence ? Cadrent-elles ou non avec la réalité de ces interdits ? Sinon, à quel niveau se situent les points de discordance entre les perceptions et la réalité perçue ? Si discordance il y a, quel(s) enseignement(s) doit-on en tirer ?

1. Dans les perceptions populaires

« L'esprit de tous les Marocains, grands seigneurs et petites gens, ressemble aux *oueds* (rivières) de leur pays : ils déçoivent toute prévision. On les voit s'écarter d'une vallée facile, où il semblerait naturel que l'eau dût s'engager, pour aller percer une montagne et courir au milieu des difficultés incroyables. Et sans doute, dans la rivière comme dans l'esprit *moghribin* (marocain), il y a une logique cachée, seulement cette logique le plus souvent nous échappe » (J. et J. Tharaud, 1919 : 193).

Ce jugement peut également être émis non seulement sur les Marocains d'aujourd'hui, mais aussi sur toute société et tout groupe ou individu dont on a du mal à déchiffrer les codes culturels et à saisir les croyances et les modes de pensée, lorsqu'on se limite aux aspects extérieurs de leur style de vie. Dans les pages suivantes, il s'agira de faire non pas une lecture superficielle ou un compte rendu descriptif du discours des informateurs, mais une étude aussi approfondie que possible des renseignements qu'ils m'ont fournis à propos de l'exclusion du mariage et de la violence des rapports inter*utađa*-s. Cela étant posé, commençons par présenter et examiner ce qui, de leur point de vue, constitue la (ou les) vraie(s) raison(s) des interdits en question.

A. Raison(s) interdictrice(s)

Sans l'ombre d'un doute, croient les informateurs, l'interdiction matrimoniale et la prohibition de la violence découlent du fait que les membres de tel groupe considèrent les hommes et les femmes de tel autre – et vice versa – comme des frères et sœurs de lait ou comme des saints et saintes. Autrement dit, pour certains d'entre eux, le principe prohibitif ou la raison interdictrice est la fraternité symbolique ; pour d'autres, c'est l'effluve sacré.

a. La fraternité symbolique

Nous avons vu que, pendant le cérémonial destiné à la conclusion du pacte de *tađa*, chacun des groupes célébrants (toujours au nombre de deux), à une exception, donne et reçoit en même temps le repas spécialement préparé pour la circonstance¹. Parmi les participants à la cérémonie, seuls les hommes (chefs de famille) consomment en commun la nourriture rituelle que reçoit leur groupe. Ainsi, la consommation du repas des uns par les autres fait naître une relation de type fraternel qui, en conséquence, implique l'empêchement de l'union conjugale. Ce point de vue est celui des informateurs appartenant aux collectivités qui ont connu la pratique de « l'allaitement » mutuel (échange de produits alimentaires contenant le lait de femme). En matière de mariage, pensent-ils, l'allaitement symbolique – pratique tombée en désuétude depuis presque un siècle – est semblable à la parenté de lait telle qu'elle est pratiquée de nos jours.

« Si tu as tété le même sein que j'ai tété, affirme l'informateur Bou Driss², cela signifie que nous sommes frères. C'est comme ça que la *tađa* se concluait. Cette coutume de lait fut instaurée par les gens du passé (*aït wahwwa*). En ce qui concerne la question du mariage, si un garçon sait qu'une fille est son *ultađa* (féminin d'*utađa*), il ne l'épousera pas ; elle est comme sa sœur et, lui, comme son frère. Leur mariage est illicite (*hram*) ».

¹ L'exemple des Aït Ounzar (Zemmour) et des Oulad Hamid (Bni Ahsene) constitue une exception en ce sens que, d'après le récit légendaire cité plus haut, le repas contractuel leur fut offert par le saint Bôu Khassi qui les incita à conclure le traité de *tađa*.

² Informateur de la tribu aït-hakem

Certes, dans les sociétés amazigho-arabes, il est défendu à un homme de se marier avec sa sœur de lait : fille de la femme qui l'a allaité. De par l'allaitement, il devient « membre » de la famille nourricière ; les parents le considèrent comme leur fils et les enfants comme leur frère. Le nourrisson peut être un garçon ou une fille. Le cas des contractants de la *tađa* est tout autre, puisque les femmes ne participent pas à la consommation du repas cérémoniel. Pour cette raison et afin de ne pas trahir l'idée selon laquelle les *utađa*-s ressemblent aux frères de lait, l'accent sera porté sur la situation où le nourrisson est exclusivement un garçon.

Il faut, pour mieux cerner la logique des perceptions populaires, prendre comme exemple deux familles (A et B) respectivement composées de quatre membres. Désignons ceux de la famille A par les chiffres 1 = père, 2 = mère, 3 = frère, 4 = sœur et ceux de la famille B par les lettres a = père, b = mère, c = frère, d = sœur. Ainsi, si la mère de la famille A allaite l'enfant mâle [c] issu du couple [a,b], cet enfant ne peut épouser la fille [4] de la mère nourricière [2]. Mais le fils [3] de celle-ci a le droit de s'unir avec la sœur biologique [d] du nourrisson [c] dans la mesure où il n'est pas allaité par la mère de la famille B. Par contre, si les deux garçons [3 et c] sont réciproquement nourris du sein des deux mères [2 et b], les couples [3,d] et [c,4] sont irréalisables.

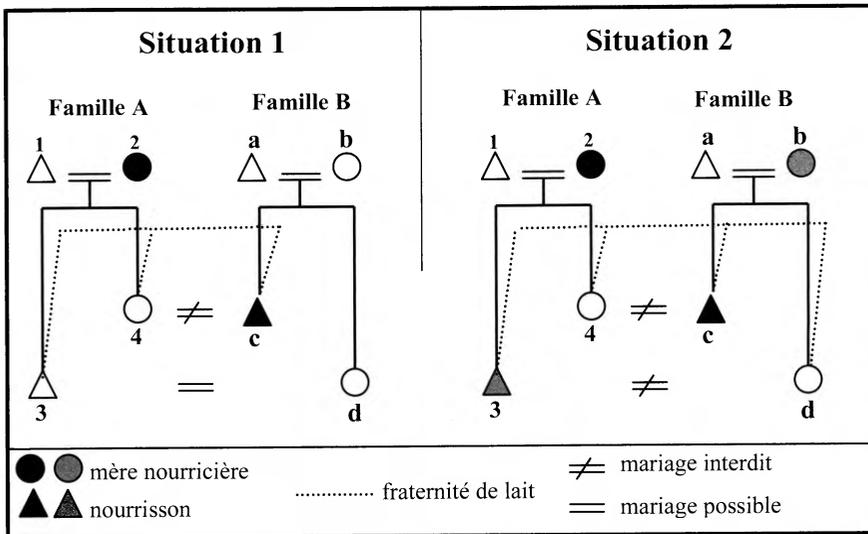


Figure 10 : L'interdit matrimonial par l'allaitement

Cela signifie que la fraternité symbolique prohibe l'alliance matrimoniale mais aussi toute relation sexuelle hors mariage. À la rigueur, on comprend que l'interdiction du mariage puisse être contrôlée car, pour que celui-ci soit réalisé, il faut impérativement l'accord des parents des futurs époux. Mais, dans la mesure où un homme et une femme ne se connaissent pas ou ignorent être liés par la *tađa*, est-il possible de les empêcher d'avoir un rapport sexuel ? Les *utađa*-s sont persuadés qu'une telle « horreur », comme ils disent, ne doit ni ne peut se produire. Car,

estiment-ils, la première chose qu'on demande à un inconnu après l'avoir abordé et salué, c'est son origine ou appartenance tribale. De cette manière, « on sait si la personne à qui on a affaire appartient ou non au groupe *utađa* »¹.

Un exemple, isolé mais significatif, confirme les dires de nos informateurs. C'est l'histoire d'un étudiant et d'une prostituée analphabète, tous deux d'origine zemmour. L'intéressé m'a raconté que tout était normal au début de leur rencontre. Mais après qu'il ait dévoilé son origine, la prostituée changea de comportement et lui dit : « je ne peux pas coucher avec toi. Je suis originaire de la tribu Aït... Nous sommes *utađa-s*, tu es mon frère.»

La contrepartie financière, qui, il est vrai, intéresse toute prostituée, n'a plus de raison d'être ici. L'impact et la contrainte de *tađa* sont plus forts que la séduction du gain matériel. Quelle autre autorité aurait pu lui interdire cette liaison si ce n'était la puissance de la conception du phénomène de *tađa* ; conception faite d'une foule d'idées à visées préventives ? Ces idées, sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir au cours de ce chapitre, sont intériorisées par chaque individu pratiquant sérieusement la *tađa*, qui « les a apprises dans son enfance, près du foyer, et qu'inconsciemment il y trouve plus de sûreté » (J. Servier, 1985 : 124)².

De même qu'elle empêche le mariage d'un *utađa* avec une *ultađa*, voire le rapport sexuel tout court, la fraternité en question, avons-nous signalé, interdit les actes de violence susceptibles d'offenser le frère du pacte ou de porter atteinte à sa personne.

« Les *utađa-s*, témoigne Elmaêti³, sont comme des frères. Nous les respectons et ils nous respectent. Les disputes, le malentendu, la parole abjecte..., tout cela est exclu. Comme des frères nous nous respectons énormément.[...]. Mon *utađa*, je le ressens comme mon frère germain (*cheqiq*) exactement. Nous sommes comme des frères sinon, plus. »

Ainsi décrit, le comportement des *utađa-s* se rapproche plus de la conduite des frères de lait qui font du respect réciproque la pierre angulaire de leur relation. Contrairement à ces derniers, les frères biologiques – bien qu'ils se doivent assistance, aide et respect – vivent des moments de mésentente et de conflits. Notre informateur, qui utilise l'expression « frère germain » pour désigner son *utađa*, n'ignore pas que le rapport de germanité enfante des situations conflictuelles. Plusieurs causes peuvent provoquer la rupture de l'entente pour ne pas dire de la solidarité interne des frères proprement dits. Pour ne citer qu'un exemple, prenons le plus connu et le moins contesté en tant qu'élément déclenchant les conflits domestiques : l'héritage.

Quand un Zemmouri s'adresse à deux personnes qui se querellent à cause d'une futilité, il leur dit : « *makun yughen ? is da tnughem khaf lwert ?* » (Qu'est-ce qui vous

¹ Mohamed, informateur de la tribu houderrane.

² Nous utilisons cette citation parce qu'elle résume parfaitement la manière dont les ruraux du vieux Maghreb apprenaient et intégraient les idées relatives à telle ou telle chose.

³ Informateur de Zâara (Bni Ahsene).

arrive ? Est-ce que vous vous disputez pour l'héritage ?). L'héritage est sans conteste une source de disputes, particulièrement dans le cas où l'on compte davantage sur le patrimoine familial pour subsister. Ce cas, les Zemmour, comme tous les ruraux du Maroc, l'ont connu et le connaissent encore mais de moins en moins¹. Source vitale de la famille, le patrimoine demeure indivis du vivant du père. En règle générale, l'indivision prend fin avec la disparition de celui-ci ou plus exactement après l'expiration de la période du deuil². C'est alors que commence le partage des biens et surgissent les dissensions entre les descendants mâles (fils) du défunt, malgré que la succession leur soit entièrement dévolue³ ; elle ne peut échoir à d'autres héritiers (oncles, cousins...) que si le défunt n'a pas laissé de fils. (G. Marcy, *ibid.* : 249-259).

Bien entendu, ces dissensions ne sont pas le produit d'un quelconque fléau naturel. Elles sont liées à l'utilité économique et à la valeur symbolique des biens successoraux. En milieu rural zemmour, lors des discussions relatives au problème de l'héritage, nous avons maintes fois entendu les gens dire : « *maka nnan imzgura : "wen ghermi ur telli tmazirt, ur ghirs azwer"* » (comme disaient [nos] prédécesseurs : "celui qui n'a pas de terre, n'a pas de racine"). Terre et racine ou encore moyen de production et identité sont inséparables dans une société où l'individu, pour les raisons précitées, ne se conçoit pas en dehors du cadre de la famille patriarcale étendue. Hériter une parcelle de terre, c'est aussi acquérir une part du patrimoine symbolique (nom, pouvoir, ancienneté, etc.) accumulé par les générations antérieures ; mais être membre de la famille et ne pas avoir accès à la succession, c'est s'exposer à une sorte d'ostracisme, c'est tomber matériellement et symboliquement dans une situation inférieure⁵. Situation que les personnes vivant exclusivement de la richesse familiale veulent éviter à tout prix. Voilà pourquoi le partage des biens s'accompagne souvent de conflits inter-héritiers.

De tels conflits ne peuvent éclater entre les frères de lait. Cela ne risque pas de se produire parce que tout simplement la fraternité de lait ne donne aucun droit d'héritage. Un individu allaité par une femme qui n'est pas sa génitrice, n'hérite ni du patrimoine ni du patronyme de la famille nourricière. Si les frères de lait sont le modèle de l'entente et du respect, c'est parce qu'*a priori*, ils n'ont pas en commun ce qui unit et oppose les frères biologiques ; à savoir la richesse matérielle et le patrimoine symbolique de la famille.

¹ Ce recul est le fait de l'émiettement de la propriété du sol et du développement du travail salarié.

² Autrefois, la période du deuil variait en fonction de la condition sociale du groupe familial. Elle pouvait durer quelques semaines, quelques mois, voire une année entière (cf. G. Marcy, 1949 : 195).

³ Chez les Zemmour, le droit de la femme à hériter de la propriété foncière date de 1946 seulement.

⁴ Au lieu du terme *azwer*, certains emploient le mot arabe *asel* : origine, souche.

⁵ Un déshérité ne peut survivre qu'en louant ses bras. Or, dans un monde où la vie économique se limite à l'élevage des troupeaux et à une activité culturelle restreinte, on n'a d'autres choix que d'exercer le métier de berger (*ameksa*) ou de quintenier agricole (*akhemmas*). Remplir la fonction de l'un et/ou de l'autre, à l'extérieur de sa propre famille, a toujours été une chose avilissante aux yeux des Zemmour.

Sur le plan de l'interdiction du mariage et de la violence, les *utađa*-s sont bien proches des frères de lait. Mais le comportement des premiers suscitera, à coup sûr, des réactions chez le *calim* : docteur de la loi religieuse. Celui-ci verra certainement dans l'instauration de la parenté de lait entre adultes un acte contraire aux enseignements de la religion musulmane. Du point de vue islamique, ce type de parenté n'est reconnu et licite que lorsque la personne allaitée a moins de deux ans ou deux ans au plus. Les informateurs le savent et certains d'entre eux condamnent l'allaitement symbolique en le qualifiant de *mošiba* (catastrophe, disgrâce) due à l'ignorance (*jahl*). Ceux-là mêmes, qui critiquent la pratique des *utađa*-s (leurs parents ou grands-parents), nous disent que ces derniers – tout comme les frères de lait – sont frappés par l'interdit matrimonial à cause, justement, de la présence du lait de femme dans le repas cérémoniel qu'ils ont consommé à l'occasion de la conclusion du pacte de *tađa*.

Tout compte fait, il n'est pas sans intérêt de rappeler le point de vue de la loi islamique en ce qui concerne la parenté de lait. L'Islam admet que la parenté instaurée par le lait entraîne, au même titre que le rapport réel du sang, l'interdiction du mariage. S'adressant aux croyants, *le Coran* (Sourate IV, verset 23) dit : « vous sont interdites vos mères (mère et grands-mères paternelle et maternelle), filles (fille, petite-fille et arrière-petite-fille), sœurs (germaine, consanguine et utérine), tantes paternelles et tantes maternelles (celles d'*Ego*, de son père et de sa mère), filles d'un frère et filles d'une sœur (nièces, petites-nièces...), mères qui vous ont allaités, sœurs de lait »¹. Le Prophète ajoute ceci : « est prohibé par l'allaitement (*rađaaca*) ce qui est prohibé par la consanguinité (*nassab*) » (cité par Y. El Qardaoui, *ibid.* : 175).

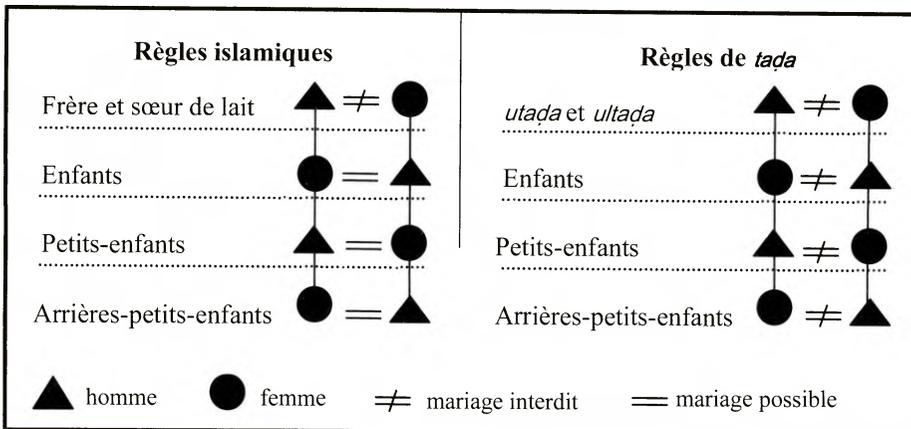


Figure 11 : Interdit matrimonial, parenté de lait et *tađa*

¹ Les parenthèses, que nous incluons dans le texte coranique, contiennent l'explication que les juristes musulmans donnent aux parties composant ce verset ; explication puisée dans le livre de Y. El Qardaoui (1985 : 173).

Quant aux interprétations¹, que les juristes de l'orthodoxie musulmane font du *Coran* et du *hadīf* (parole de l'envoyé de Dieu), elles nous apprennent que les femmes interdites au musulman, par l'allaitement, sont : les mères de lait (mère nourricière et mère de la mère nourricière), les sœurs de lait (filles de la mère nourricière), les tantes maternelles et paternelles de lait (sœurs de la mère nourricière et sœurs de l'époux de celle-ci) et les nièces et petites-nièces de lait (filles et petites-filles des enfants de la mère nourricière). D'après le livre saint, la parole du Prophète et les interprétations qu'on en fait, il n'y a rien qui prohibe l'union matrimoniale entre les descendants des frères de lait. C'est cela qui, entre autres, les distingue des *utađa-s*.

En ce qui concerne les frères de lait (dans le régime islamique), le champ matrimonial est à la fois fermé et ouvert : fermé pour les personnes effectivement allaitées du sein d'une même femme et ouvert pour leurs descendants (enfants, petits-enfants et arrière-petits-enfants). Comme dans le cas des cousins, les enfants des frères et/ou des sœurs de lait sont épousables. Pour ce qui est des *utađa-s* en revanche, qu'il s'agisse des individus ayant scellé le pacte ou des générations qui leur succèdent, ce champ est toujours fermé, c'est-à-dire que les membres des groupes *utađa-s* ne peuvent se marier les uns avec les autres tant que la *tađa* existe entre eux. Peut-être la prohibition du mariage, voire de la violence inter*utađa-s* n'est-elle pas l'effet seulement de la fraternité symbolique, mais aussi celui de l'effluve sacré (la baraka) comme l'affirment ou le sous-entendent certains informateurs.

b. L'effluve sacré

« Un homme, dit l'informateur Elghazi (Aït-mimoun, ne doit pas se marier avec son *ultada*, *hechuma* (c'est honteux, indécent, immoral). C'est comme si un *acami* épousait une *tacheriff*². Quelle que soit son indulgence envers son épouse, le mari risque un jour ou l'autre de se tromper ; il risque de la blesser ne serait-ce que par une seule mauvaise parole. Si l'on se marie avec une *ultada* et qu'on la dispute, alors tout s'écroule³. »

¹ On trouve ces interprétations dans tous les livres de langue arabe qui, du point de vue théologique, traitent des choses ou actes licites et illicites dans le domaine des alliances matrimoniales.

² Le vocable *tacheriff* est obtenu en amazighisant le terme arabe *cherifa* dont l'acception varie en fonction de tel ou tel utilisateur. Par ce mot, le grammairien qualifie une femme noble, le généalogiste désigne une descendante de la famille du Prophète (un individu appartenant à la lignée de l'envoyé d'Allah peut être un saint, mais un saint n'appartient pas forcément à ladite lignée) et les gens du peuple en pays zemmour – qu'ils soient amazighophones ou arabophones – entendent une sainte femme. Pour les usagers de cette dernière acception, il n'y a pas de distinction entre *cherifa* et *šaliha* (féminin de *šalih* : saint) ; la première se confond avec la seconde ou, mieux encore, l'une est synonyme de l'autre. Une telle confusion ne dérange pas l'esprit ou l'entendement populaire, puisque *chorfa-s* et *šallihin-s* sont censés avoir un dénominateur commun : la baraka (effluve sacré). Toujours est-il que l'on distingue les possesseurs de la baraka de ceux présumés en être dépourvus, les *icamin-s* : gens du commun.

³ C'est-à-dire le rapport conjugal, le pacte de *tađa*, l'ordre social, voire l'équilibre cosmique ou plus exactement la conception qu'on s'en fait.

Est-ce qu'un *açami* pourrait ou ne peut point prendre pour épouse une *tacherift* ? En principe, ces personnes sont/étaient épousables. Leur union n'a jamais été l'objet d'une stricte interdiction comme l'est, par exemple, le mariage d'un homme avec sa sœur de lait. Cependant, bien que les liens matrimoniaux aient toujours uni des femmes se réclamant du cercle des *chorfa-s* et des hommes appartenant à la catégorie des *icamin-s*, ils étaient très peu fréquents. À quoi tient la rareté de ces alliances observée par les générations passées mais qui n'est pas totalement dépassée ?

Dans son étude consacrée aux structures sociales traditionnelles du Rif (le Nord du Maroc), R. Jamous (1981 : 192-193) montre que cette union est une mésalliance et que les enfants qui en sont issus perdent la qualité de leur mère et acquièrent le statut de leur père. Les enfants d'une femme-*cherifa* ne sont bénéficiaires du titre de *cherif* que si celle-ci épouse un homme de sa condition ou de son rang. L'absence du mariage entre les groupes *utađa-s* peut-elle être expliquée à la lumière de ce point de vue ? Peut-être. Mais, dans leur explication, les informateurs ne mettent pas au premier plan l'exclusion du patrilineage qu'occasionne cette mésalliance. Loin d'ignorer la question du titre et du statut dont parle R. Jamous, ils présentent et se représentent les choses autrement.

À leur avis et dans la conception populaire en général, *açami* et *tacherift* peuvent s'unir par le mariage mais sous réserve. Au sein du couple, l'époux est tenu à adopter de façon régulière une attitude ou conduite pacifique vis-à-vis de l'épouse, c'est-à-dire ne jamais la contrarier ni lui adresser de mauvaises paroles. Il ne doit pas non plus la déconcerter ni avoir de mauvaises intentions à son égard. Si l'intéressé bafoue ces conditions, il s'exposera à quelque terrible malédiction. Tout acte nuisant aux détenteurs de la *baraka* (homme et femme, *cherif* et *çalih*) a sur son auteur une rétroaction.

Aux yeux des pratiquants de *tađa* et uniquement à leurs yeux, l'*ultađa* passe, elle aussi, pour détenir l'effluve sacré. Les informateurs la présentent comme une femme digne d'un respect à coloration religieuse. Pour l'appeler ou la dénommer, ses allié(e)s joignent au prénom le terme *Lalla* qu'ils utilisent en tant que titre honorifique désignant une sainte. Au lieu de Nouda par exemple, ils disent *Lalla Nouda*. Celui ou celle qui lui manque de respect, est passible de sanction : la personne irrévérencieuse peut avoir en retour un accident, tomber malade ou perdre la raison, la richesse matérielle, voire la vie.

L'*utađa* ne peut donc contracter mariage avec son *ultađa* par peur de compromettre le respect qu'il lui doit. La règle veut que les membres des groupes alliés ne doivent en aucun cas faire, dire ou penser du mal les uns envers les autres. Incontestablement, cette règle n'est guère possible dans les rapports inter-époux en ce sens que la vie conjugale est en soi porteuse d'antagonismes. Il n'existe pas de ménage où il n'arrive jamais aux conjoints de vivre des moments de tensions sourdes ou exprimées. Les conflits conjugaux sont inéluctables. Le (ou la) partenaire matrimonial(e) peut, pour une raison ou une autre, être contraint(e) à occuper une position inférieure dans le ménage, y être soumis(e) ou subordonné(e)

mais pas entièrement effacé(e). En milieu traditionnel zemmour, comme certainement dans toute société définissant « l'identité de l'homme et sa virilité par sa capacité à voiler et à contrôler le féminin » (F. Mernissi, 1990 : 46), la sujétion incombe à la femme. Investi de pouvoirs plus ou moins étendus, le mari a, par exemple, le droit d'injurier ou même de corriger son épouse si celle-ci lui désobéit ou néglige ses devoirs au foyer.

Résumant l'opinion selon laquelle *ultađa* et *tacherift* sont semblables, les propos de l'informateur Elghazi se tiennent si toutefois notre regard demeure fixé uniquement sur la question de la supériorité dont le système (ou l'idéologie) patriarcal(e) gratifie le sexe masculin au détriment du sexe féminin et sur les problèmes qu'engendre la situation des êtres unis par le mariage. En effet, le patriarcat proscrit implicitement ce que la *tađa* prescrit explicitement, à savoir la considération infaillible de la femme. Proscription et prescription ne vont pas de pair. Ce sont deux principes diamétralement opposés et pratiquement inconciliables.

De là, l'union d'un homme et d'une femme issus des collectivités alliées ne peut que contrevenir à la règle de déférence qu'impose le pacte de *tađa*. C'est pour éviter toute chose (injure, mauvaise intention...) susceptible de nuire à la personne « sacrée » de l'*ultađa*, et pour couper court à quelque conséquence néfaste pouvant découler d'un éventuel faux pas, que – dit-on avec insistance – les groupes *utađa-s* bannissent le mariage de leurs relations.

En revanche, il suffit de confronter deux informations puisées dans le discours de nos informateurs pour constater qu'une ambiguïté (ou contradiction) pèse sur leur raisonnement. D'une part, ils affirment que les membres des parties au pacte sont comme des saints les uns pour les autres ; de l'autre, ils établissent, de manière latente ou manifeste, un rapport d'égalité entre l'*utađa* et l'*acami*. Identifier l'*utađa* au saint « muni » du pouvoir surnaturel est une chose, mais le comparer à l'*acami* « démuné » de ce pouvoir en est une autre. Une personne ne peut être à la fois l'équivalent du saint et de l'*acami* pour la simple raison que le premier est l'antithèse du second.

Si les gens liés par la *tađa* estiment ou pensent être identiques aux détenteurs de l'effluve sacré, ils doivent logiquement nouer entre eux des alliances matrimoniales puisque, entre un homme et une femme « dotés » de cet effluve, le mariage est permis, voire regardé comme une union bénéfique et bénie. Or, il n'en est rien. L'*utađa* aspirant à la main de son *ultađa* se voit conférer le caractère de l'*acami* voulant épouser une *tacherift*. Plus encore, certains informateurs vont jusqu'au point de le qualifier de pécheur et de criminel¹. Cela dit, voici l'exemple de témoignages attribuant aux *utađa-s* une excellente réputation, une grande qualité morale.

¹ « Ceux qui se marient avec leur *ultađa* sont des pécheurs (*moəşin-s*) et des criminels (*mojrimin-s*) », souligne l'informateur Bou Driss (Aït Hakem).

« Nous les appelons *chorfa-s* et ils nous appellent *chorfa-s* »¹, déclare Mohamed. « Les *utađa-s*, ajoute Ounaceur², recèlent la baraka et agissent [les uns envers les autres] comme des *chorfa-s* ou plus. Ils évitent la provocation, le vol, la vile parole, l'escroquerie, l'agression... ; enfin tout ce qui conduit aux querelles. La *tađa* c'est d'abord le respect (*wqer*) de l'*utađa* et de ses biens. Quand la *tađa* existe entre deux personnes (*sin midden-s*), l'une ne peut porter la main sur quelque objet que ce soit de l'autre, fût-ce un piquet de tente (*azarzu n ukham*) ».

À l'origine, le mot *cherif* (ou *charif*) désigne une personne d'honneur et de prestige : le noble. Qu'est-ce la noblesse (*charaf*) ? Ibn Manzur (1233-1311) la définit par la généalogie. « La noblesse, écrit-il, [c'est] la filiation agnatique, *ach-charaf : el-ħasab bi-l-abai* » ou encore : « est noble l'homme dont les ancêtres paternels (*abao*) étaient illustres » (1956, t. IX : 169). L'illustration des ascendants, pense Ibn Khaldoun (1332-1406), contribue au renforcement de la noblesse des descendants, mais elle n'en est pas l'impulsion créatrice. Ce qui fonde le *charaf* à son avis, c'est l'esprit de corps : *esaħabiya*, c'est-à-dire l'union par la filiation ou quelque chose de semblable comme le patronage-adoption : *wala* ou le pacte d'alliance par serment : *ħilf* (1997 : 199-200³).

Au Maroc cependant, *cherif* se dit de l'individu qui descend par voie patrilinéaire de Fatima Az-zahra (fille du Prophète), mais aussi de celui qui bénéficie de la qualité de saint (*wali, seyyed, šalih*). « Tous les saints, à très peu près, revendiquent la descendance prestigieuse » (P. Pascon, 1985: 353), l'appartenance à la lignée du Prophète. Ce n'est pas tout.

Aujourd'hui, quoique ce vocable n'ait pas complètement perdu le sens primitif, il est utilisé (dans le parler marocain) lorsqu'on s'adresse à un homme dont on ignore le nom. Autre acception : dans les grandes villes (Casablanca, Rabat, Marrakech, Fès...), les jeunes gens (ceux qui tiennent les valeurs morales pour un véritable carcan) ont de plus en plus tendance à banaliser le contenu sacré du terme en question, à le désacraliser en lui injectant – si nous pouvons dire – une importante dose de connotation péjorative. Ils appellent l'homosexuel *cherif* et la prostituée *cherifa* ; l'homosexualité et la prostitution étant qualifiées de déviance religieuse et sociale. Point n'est besoin ici de descendre dans le détail.

Parmi les fonctions anciennes des *chorfa-s*, en pays zemmour comme dans les autres régions du Maroc précolonial, figurent l'arbitrage des différends inter- et intratribaux et la médiation entre les tribus dissidentes et le pouvoir central. Ce rôle d'arbitre et de médiateur, soutient R. Jamous (*op. cit.* : 193, 210), est le corollaire

¹ Les pronoms personnels *nous* et *ils* représentent respectivement les Ijanaten (groupe de l'informateur) et les Aït Bourzine (leurs alliés).

² Informateur des Aït Ouribel.

³ Le cas de Antara, poète et guerrier arabe de la période antéislamique, corrobore le point de vue khaldounien. Fils de Cheddad (un des nobles de la tribu des Bani Abs) et de Zabiba (esclave abyssine), Antara le métis, malgré la noblesse de ses ascendants paternels, n'a acquis le statut d'homme libre qu'après de rudes épreuves. Pour cela, il lui a fallu non seulement la reconnaissance paternelle, mais aussi celle du groupe ; c'est-à-dire une légitimation sociale. Voir É. Conte (1991 : 67-73).

de leur attitude pacifique : ils se tiennent à l'écart des querelles et se dispensent de la violence, sauf en cas de guerre menée contre l'impie.

Certes, les gens de la baraka règlent pacifiquement les litiges qu'on leur demande d'arbitrer. Cela est vrai seulement si le conflit ne les concerne pas, ni ne menace leurs intérêts. Les saints Ahansala du Haut-Atlas Central, que Gellner (1969 : 85-87) qualifie de pacifistes, ont recouru à l'emploi des armes pour bâtir – au XIII^e siècle – leur *zawiya* (école, siège de confrérie mystico-religieuse, mais aussi une sorte d'association politique) et asseoir leur autorité au niveau régional (A. Hammoudi, 1974 : 163-165). Durant les deux dernières décennies du XIX^e siècle, les groupes aït-bou-yahya, aït-sidi-lahsene et aït-yadine, qui semblent être les plus authentiques des *chorfa-s* appartenant au groupement zemmour, ont bel et bien été à l'origine de (ou participé à) l'effusion de sang (M. Lesne, 1966-67 : 150-151).

Ce serait donc une erreur de croire ou de soutenir que le pacifisme est le trait caractéristique des lignages sacrés. L'histoire atteste leur engagement dans des luttes inter- et intratribales.

L'une des raisons principales de la conclusion des pactes de *taḍa* est d'arrêter les échanges de violence entre les groupes et de résoudre pacifiquement les discordes interindividuelles. (Rappelons que, pendant la *siba*, des groupes entiers s'entre-déchiraient à cause d'un meurtre, du manquement au pacte de *mezrag*... ou d'un autre délit commis par une ou quelques personnes). Une règle sociale ou juridique, si contraignante qu'elle soit, ne peut être observée par tout le monde. Dans leurs témoignages, les informateurs s'accordent pour dire que les groupes alliés ont une conduite non-violente : ni litige, ni guerre. Mais, ils ne soutiennent pas que des actes de violence, voire des rapports de mariage, n'ont jamais eu lieu entre les individus liés par la *taḍa*. Seulement, ils les considèrent comme des anomalies, comme une action profanatrice des interdits.

B. Transgression et sanction

Tout interdit est sujet à la transgression. Partant de ce précepte, nous ne saurions parler de la conception que les informateurs se font de l'interdiction du mariage et de la prohibition de la violence sans faire entrer en ligne de compte ce qu'ils disent à propos de la violation de ces tabous et de la nature de la peine frappant le violateur.

Dans chaque société ou culture existe une foule d'interdits et de sanctions. Quant à ces dernières, malgré leur pluralité, les anthropologues distinguent celles qui sont admises comme une règle établie par l'Homme, de celles qui sont perçues

comme un acte transhumain¹. Les pratiquants de la *taḍa* croient que la transgression des interdits qui leur sont imposés implique une sanction d'origine invisible. À ce sujet, nous avons réuni une masse d'informations orales allant de l'ordinaire (histoires racontant des faits conformes à la loi naturelle ou à la règle sociale : maladie, divorce...) à l'extraordinaire (récits sur des événements contraires au cours normal des choses : métamorphose d'une chaîne en serpent...).

a. Histoires ordinaires

« Nous habitons, dit Taghbaloute², un village près de Fès. Une Amrawiya³ y résidait. Elle était forte et se disputait souvent avec les femmes [du village]. Moi, je la respectais. Un jour, au moment où nous puisions l'eau, elle m'a dit : "hé ! lèves-toi et viens te battre". [...] Je lui ai répondu : "Lalla Mahjouba, au nom de *taḍa* laisse-moi tranquille" [...]. Elle n'a rien voulu savoir [...]. Je l'ai tenue et soulevée de toutes mes forces. Quand je l'ai lâchée, elle a mordu la poussière. Deux ou trois jours après la querelle, j'ai fait une fausse couche et failli mourir. Mais elle, elle avait souffert d'une sérieuse maladie pendant presque un mois. La *taḍa* est dangereuse, mon fils. »

Dans cette histoire, Mahjouba a tous les torts. Elle provoque les villageoises, se querelle avec elles et profane le lien sacré (*tada*). Par contre, Taghbaloute y passe pour être raisonnable, respectueuse de ce rapport et doublement victime : cible de la provocation et objet de la malédiction qui n'a d'ailleurs pas épargné la personne taxée de querelleuse. En un mot, l'informatrice se présente comme innocente et présente l'autre comme nuisible. Quoi qu'on puisse penser de la façon dont elle expose les faits, son témoignage nous apporte ceci : le malheur s'est abattu et sur la coupable et sur la victime.

Cette idée donne matière à deux explications possibles. D'une part, vu la croyance selon laquelle l'*ultaḍa* dispose de la baraka (puissance occulte) au même titre que *tacheriff* (sainte), il y a lieu de croire à une mutuelle influence du pouvoir surnaturel des parties rivales, à une sorte d'action et de réaction maléfiqes allant de l'une vers l'autre femme. D'autre part, l'expression de notre informatrice, à savoir : « la *taḍa* est dangereuse... », donne à penser que ce double châtiment dérive de la *taḍa* elle-même. Victime d'une agression émanant de son allié, l'*ultaḍa* ne doit pas répondre à la violence par la violence. Il ne lui appartient pas de se faire justice, puisque la force invisible se charge du coupable. En vue de ne pas courir de risque, les pratiquants de la *tada* sont tenus à éviter – vis-à-vis de leurs alliés – non

¹ Prenons deux exemples pour illustrer ces deux types de sanction. 1) L'auteur d'un meurtre peut être jugé et condamné conformément à la procédure juridique ou peut subir, via la vengeance, le même sort que sa victime. Qu'elle provienne des autorités judiciaires ou des proches de la victime, la sanction repose sur l'intervention humaine. Dans d'autres cas en revanche, les choses se présentent autrement. 2) Pour la plupart des Marocains, il est dangereux d'enjamber volontairement ou involontairement une flaque de sang. Un tel acte provoque, dit-on, la colère des *djinn*-s (créatures invisibles présumées se nourrir du sang entre autres produits) qui, pour défendre leur nourriture, n'hésitent pas à s'attaquer à la personne provocatrice, à la châtier en lui causant une infirmité physique et/ou mentale (paraplégie, aphasie, épilepsie, folie...).

² Informatrice de la tribu aït-ouribel.

³ Amrawiya : femme se réclamant des Aït Amar.

seulement la violence physique, mais aussi l'agression morale (sarcasme, soupçon, gestes ou paroles déplacés...).

« Vendredi dernier (28-03-1986), raconte Akka¹, nous étions au souk (marché rural hebdomadaire) en compagnie d'une Zaïaniya², notre *ultađa*. Elle nous préparait du thé³. Je ne sais plus ce qu'un garçon de chez nous, assis à côté d'elle, lui a dit.[...]. Elle empoigna la théière pour verser le thé et, toute seule, la théière lui tomba de la main. Le thé gicla sur ce garçon-là et le brûla, mais sans gravité. Alors, elle nous a juste dit : “pureté à Dieu” (*sebħan Allah*). Tu sais, on ne plaisante pas avec la *tađa*. »

En principe, un objet chaud tombe des mains de la personne qui le porte à cause de la chaleur excessive, de la maladresse ou de l'inattention. Bien sûr, l'informateur Akka n'ignore pas la possibilité de ce lien causal. Mais il se refuse à rattacher la chute de la théière au facteur physique (la chaleur) ou au manque de savoir-faire de son alliée dans la mesure où une explication de ce genre signifie la remise en cause ou la négation de la croyance dans les vertus, la sacralité et la puissance de *tađa*. En déclarant que ce récipient a chu tout seul, il n'entend pas que cela s'est produit sans raison extérieure. Pour lui, la cause de l'incident n'est autre chose que le contenu des paroles (que notre informateur dit avoir oubliées) adressées par le jeune à leur *ultađa*. Ces paroles, peut-on déduire de l'information suivante : « on ne plaisante pas avec la *tađa* », étaient offensantes ou considérées comme telles. L'offense est une forme d'agression, une transgression de l'une des formes de respect : « parler avec circonspection ».

« À celui qui ne respecte pas son *utađa*, ajoute Akka, quelque chose de désagréable arrivera sans doute ».

Voilà ce qui éclaire davantage la situation que nous sommes en train d'examiner. Tout se passe comme s'il s'agissait d'une série d'événements produisant l'un l'autre ou d'un scénario construit de manière à ce que chaque séquence soit la conséquence de celle qui la précède. Au départ, il y a les propos déplacés. Ainsi, la violence verbale, en tant que violation de l'interdit, actionne le revers de la force invisible (la *tađa* ou le pouvoir de l'*ultađa*) qui, à son tour, provoque la chute de la théière dont le contenu brûlant, en se répandant, atteint le garçon en question. Survient alors « la chose désagréable » : la brûlure, supposée être la sanction destinée au transgresseur. Le degré de la peine ne varie pas suivant que l'infraction est plus ou moins importante. Le manquement à une même règle telle que l'interdiction du mariage peut entraîner des sanctions différentes.

« Le mariage entre les *utađa*-s, nous informe Ben Haddou⁴, ne réussissait pas. Un Amrawi⁵ avait désiré une Ouribliya⁶. Elle était belle. Il l'a épousée. Depuis, il a

¹ Informateur de la tribu aït-jbel-doum.

² Zaïaniya : femme issue du groupement zaïane.

³ Au souk, les gens préparent eux-mêmes cette boisson. Ils achètent le sucre, le thé et la menthe fraîche et vont sous l'une des tentes-café dont le propriétaire, contre une somme d'argent, met à leur disposition les ustensiles nécessaires (plateau, verres et théière) et de l'eau chaude.

⁴ Informateur de la tribu mzourfa.

⁵ Amrawi (nom masculin) : personne se réclamant des Aït Amar.

⁶ Ouribliya (nom féminin) : personne appartenant à la tribu aït-ouribel.

perdu santé et troupeaux. Elle ne lui a donné ni fille ni garçon. Alors, il l'a renvoyée (répudiée) ».

Cela est arrivé sous le règne du Sultan Abdelaziz : 1894-1908. Nous avons vu qu'à cette époque la vie des tribus zemmour reposait essentiellement sur le pastoralisme semi-nomade : activité économique imposée par les conditions historiques plutôt que par le milieu écologique. Dans un pareil contexte, la perte des troupeaux et la privation d'une descendance sont – pour le pasteur guerrier – des problèmes aussi traumatisants que la détérioration de son état de santé. Devenir faible physiquement, être privé d'enfants (mâles surtout) et perdre son importante source vitale (le troupeau), c'est – en un mot – vivre en marge et dans le malheur.

Toutefois, l'informateur Ben Haddou ne relie pas, par exemple, le problème de la procréation à la stérilité du mari et/ou de la femme, la destruction du troupeau à une mauvaise gestion ou à l'épizootie et l'affaiblissement physique du pasteur à quelque trouble pathologique. Ces événements, pense-t-il, sont le résultat d'une seule et même cause : la présence, chez le pasteur, de l'*ultada* en tant qu'épouse. Le fait d'épouser une femme du groupe allié (interdit) passe pour être un acte immonde et lourd de conséquences (conséquences sur lesquelles l'Homme n'a pas de prise) ; acte jugé comme étant un déclencheur de la colère de la puissance occulte. Perçue comme une sorte de juge chargé de réprimer ceux qui enfreignent les engagements du pacte, cette puissance peut être sévère dans l'exercice de sa fonction répressive ; elle est en mesure d'opter pour la peine capitale et de la mettre à exécution. C'est dans ce sens et d'un air pénétré que l'informateur Smaïn m'a dit :

« Non. Autrefois, le mariage n'existait pas entre nous et les gens avec qui nous avons scellé la *tađa*. Un tel mariage ne conduit qu'à la ruine ; il n'attire que des ennuis. [...]. Par Dieu ! nous avons donné [en mariage] aux Aït Soummer¹ la fille de mon frère. Nous avons fait la *fathā* comme d'habitude. Quelques jours plus tard, le fiancé (*isli*), fils d'Alhoussaine A..., mourut. »

De l'arabe littéral *al-fatiħa* (première sourate du *Coran* ; littéralement : l'ouverture), le terme de *fathā* désigne – en arabe dialectal ainsi qu'en langue amazighe – le rite oral prononcé dans diverses circonstances (baptême, mariage, funérailles...) et pour différentes raisons (attirer la bénédiction céleste, entériner un acte ou un pacte, demander la miséricorde divine...). Concernant le mariage, notamment dans le milieu rural, la cérémonie de la *fathā* clôt les démarches préliminaires : choix du conjoint, *tutra* (demande officielle en mariage), acceptation de la demande par le père ou le tuteur de la jeune fille, offre de quelques cadeaux à la famille de celle-ci, négociation de *lmal* (dot)², etc. La *fathā* est souvent dirigée par un *fqih* (maître de l'école coranique) qui, pour ce faire, étend les mains ouvertes, les paumes tournées vers le ciel et les doigts légèrement pliés. Les assistants (quelques hommes mariés du douar : membres de la *djmaet*, amis et/ou proches des parents

¹ Les Aït Soummer (tribu aït-jbel-doum) étaient liés par la *tada* au groupe de l'informateur : les Aït Siberne (même tribu).

² Pour plus de renseignements sur les démarches préliminaires du mariage chez les Zemmour, voir É. Laoust (1993 : 27-44).

des futurs époux) exécutent le même geste que « l'officiant ». Et ce dernier commence à réciter des formules invocatoires¹.

Du même coup, la *fatha*, tout en clôturant la phase relative à l'arrangement préliminaire de la formation de l'union conjugale, ouvre la période des fiançailles que l'on fait connaître aux habitants du douar par le moyen de *lhenni* (au sens littéral : le henné) : cérémonie célébrée chez les parents de la jeune fille et réservée aux femmes. À cette occasion, l'une des assistantes délaye la poudre du henné dans de l'eau et l'applique sur la presque totalité du corps de la fiancée. Il s'agit là d'un rite prophylactique et purificateur dans la mesure où, selon les croyances populaires, la femme, qui n'a jamais été mariée et qui se trouve en situation de mariage, est à la fois cible et source des dangers surnaturels. C'est de ce rite que l'ensemble de la cérémonie tire son nom. La période des fiançailles, sauf en cas de rupture, dure généralement une année et prend fin avec la célébration des noces (*islan-s*).

Le mariage, dont parle Smaïn, n'a pas vu le jour puisque le fiancé est décédé entre-temps. Du point de vue de l'informateur, et c'est là la clef de voûte de son témoignage, le fait que ces événements (*fatha* et décès) soient arrivés l'un après l'autre ne relève pas de la coïncidence ou du hasard. Cette mort est associée à la violation du tabou matrimonial ; elle en est pour ainsi dire la suite logique, même si le mariage n'a pas été consommé. Car la *fatha*, outre ses rôles d'invocation et de propitiation, servait à consacrer, à confirmer et à valider la conclusion de l'accord du mariage entre les parties intéressées (père de la fille et celui du garçon ou leurs représentants respectifs) et en présence des témoins (les assistants, notamment les notables du groupe). Dès l'instant où l'engagement est solennellement passé entre les ayants cause des futurs mariés, il y a atteinte à la *tađa*. La coutume veut que la présence de ce pacte empêche l'instauration de l'alliance matrimoniale sinon, cette alliance, parce qu'elle transgresse la règle coutumière, met en mouvement une sanction invisible : celle des forces occultes.

La conséquence de l'infraction commise à l'égard de la prohibition du mariage et de la violence peut être lourde (fausse couche, maladie grave, débâcle de la fortune, décès...) ou légère (brûlure insignifiante...). De nature différente et éloignés les uns des autres aussi bien dans le temps que dans l'espace, ces événements malheureux, supposés être les signes par lesquels le sacré se manifeste, découlent d'une même source : la puissance mystique que chaque élément des ensembles alliés semble porter en lui. Si les *utađa-s* croient à l'invisible en tant que force répressive de leurs actions blâmables et en tant qu'autorité préservatrice des obligations du pacte, cette croyance ne se limite absolument pas au cadre strict de la *tađa* ; elle est, sous une forme ou une autre, l'un des traits caractéristiques des

¹ Par exemple : « Puisse Dieu affermir nos pas [dans le droit chemin]. Dieu fasse que ce mariage soit béni et heureux. Puisse Dieu laisser bonne (ou intacte) la coutume (*leada*). Que Dieu nous fasse bénéficier de sa clémence... ». Après chaque invocation, les assistants disent : « *amin* » (amen). La *fatha* dure quelques minutes et se termine par la récitation du premier verset coranique (sourate I, Prologue) : « *al-hamdu li-Allahi, Rabbi al-calamîn* » (Louange à Dieu, Seigneur des mondes).

sociétés traditionnelles. Toutefois, il ressort des renseignements fournis par nos informateurs que les interdits étaient rarement transgressés et que la rareté des actes de violation était maintenue par toute une masse de récits légendaires ou extraordinaires.

b. Récits extraordinaires

Aussi passionnants que les histoires ordinaires dont quelques-unes viennent d'être exposées et discutées, les récits extraordinaires – objet de croyance populaire – se rapprochent de la légende plutôt que du conte ou du mythe¹ ; les indications spatio-temporelles de l'action et les personnages y sont explicitement ou implicitement délimités. Cela dit, il n'est nullement dans notre intention de présenter ici le corpus des récits légendaires que nous avons recueillis sur le terrain ou rencontrés dans les textes des auteurs ayant à peine touché au phénomène de la *tađa*. Deux exemples suffisent pour montrer comment la légende joue un rôle déterminant dans le maintien de ce phénomène. Non plus, nous ne prétendons pas faire une étude systématique des exemples considérés ; c'est-à-dire suivre et analyser, un par un, les motifs de chaque récit. L'accent sera particulièrement porté sur la séquence relative au problème de la rupture des interdits pesant sur les membres des groupes *utađa*-s. Après ces remarques indispensables, voici l'une des versions du récit le plus répandu.

Exemple 1

« Autrefois (*zik*), la *tađa* était périlleuse. Un groupe de cavaliers, dont faisait partie le père de ma mère (*ibbas n yemma*), s'était rendu à Rabat. Sur leur chemin, aux alentours de Tnine Morhane², ils aperçurent une chaîne (*sensel*) abandonnée sur un *amazir* (ancien emplacement des tentes de transhumants) que quelques Aït Amar avaient évacué. Mon grand-père (*dadda*), qui se trouvait à proximité de cette chaîne-là, s'arrêta pour la récupérer. Avec le bout du canon du fusil (*suqerru n lmedfae*), il prit la chaîne et la plaça derrière lui, sur le pommeau de la selle (*aqerbus*). Un peu plus tard, après qu'ils aient parcouru quelque distance, l'un d'eux lui fit : “Bennasser, attention ! regarde ce qu'il y a derrière toi”. En se retournant, il vit un serpent au lieu de la chaîne. “Que faire de ce serpent ?”, leur demanda-t-il. “Charge ton arme”, dit l'un. Un autre répondit : “doucement, charge-la mais ne tire pas”. Du coup, il a eu l'idée de le prendre au moyen du fusil et de s'en débarrasser. Quand le serpent atteignit le sol, il reprit la forme initiale ; il s'est transformé en chaîne. Et mon grand-père de leur dire : “les Aït Amar ont la baraka”. Puis ils s'en allèrent. »³

¹ « Le conte est un récit merveilleux basé sur une trame romanesque ; les lieux n'y sont pas localisés et les personnages n'ont aucune précision historique ; le récit est distrayant. La légende est un conte où l'action merveilleuse se situe avec exactitude ; les personnages sont précis et définis. Les actions se rattachent à des faits historiques connus et tout paraît s'être déroulé positivement. Mais souvent l'histoire est déformée par l'imagination populaire. Le mythe est une forme de la légende ; mais les personnages humains sont devenus divins ; l'action est alors surnaturelle et irrationnelle. Le temps n'est plus qu'une fiction » (J.-P. Bayard, 1955 : 10).

² Il s'agit du souk Elmine installé « vers 1934 sur un terrain appartenant à un colon, Monsieur Morin (d'où le nom de Tnine Morhane donné au souk par déformation de Morin) » (J.-F. Troin, 1965b : 119).

³ Taghbaloute, informatrice de la tribu aït-ouribel.

Ce récit est placé dans un contexte historique relativement récent : celui du temps de la *siba* que le grand-père maternel de la narratrice et ses compagnons de voyage avaient connue. En effet, à ce moment-là (période des troubles et de l'insécurité abolis en 1913 par l'intervention militaire française), les Zemmour voyageaient en groupe et à cheval – le fusil à portée de la main. Pour ce qui est du cadre spatial du récit, il est défini avec précision. L'événement extraordinaire avait lieu entre Tifelt et Sidi Allal Elbahraoui, en pays aït-amar (tribu aït-ali-ou-lahsene). L'indication du temps, la délimitation de l'espace et l'identification de l'un des personnages (l'aïeul de l'informatrice) accroissent la vraisemblance du récit. Mais, si vraisemblables que soient ces événements, on ne peut passer sous silence son côté merveilleux et surnaturel. Le motif de la métamorphose acquiert tout de même une portée qu'il importe d'interroger.

Aucune réponse sérieuse ne peut être formulée, ou du moins esquissée, sans donner quelques renseignements complémentaires à propos de l'objet constituant le noyau de la séquence invraisemblable, la pièce maîtresse du thème central du récit. Dans quatre versions sur neuf, toutes collectées auprès de nos informateurs, la chaîne est remplacée par le bâton (*taghriŋ*). Cette substitution, soulignons-le, n'altère ni la structure ni la morale de la légende. En ce qui concerne la chaîne, il s'agit de celle unissant deux anneaux métalliques qu'on place au niveau inférieur des jambes antérieures des chevaux et des mulets en vue de freiner leur marche¹. *Taghriŋ* désigne en particulier le bâton de berger, utilisé entre autres pour ramener au troupeau les bêtes qui s'en éloignent. Ainsi, ces objets ont un rapport avec le bétail (gros et petit), c'est-à-dire la principale source vitale des Zemmour à l'époque précoloniale. Or, tout en étant en relation avec les biens matériels de subsistance, la chaîne et le bâton sont des symboles. Quelle réalité abstraite matérialisent-ils ?

D'un bout à l'autre du monde et depuis au moins l'antiquité jusqu'à nos jours, la chaîne, d'une manière générale, a toujours été le symbole des rapports « entre deux extrêmes ou deux êtres » (J. Chevalier et A. Gheerbrant, 1985 : 200). Ces êtres peuvent être des individus ou des collectivités. À partir de ce constat, nous estimons que, du point de vue qui nous occupe, la chaîne symbolise la *tađa* qui est, à juste titre, un lien bilatéral par excellence. La première unit deux anneaux, la seconde relie deux groupes. Quant au bâton, aussi bien au Maroc que dans le reste du Maghreb et probablement ailleurs, il évoque le châtement corporel ou le commandement et le pouvoir.

Les Zemmour usent de l'expression *iwchas taghriŋ* (littéralement : il lui a donné le bâton) pour dire qu'un tel a battu un tel et de la formule *igas taghriŋ gu fus* (il lui a mis le bâton dans la main) pour dire qu'un individu a laissé un autre décider à sa place, qu'il lui a donné le pouvoir de gérer une affaire. Dans les récits légendaires, la verge, parce qu'elle devient un reptile, représente le pouvoir non pas temporel mais surnaturel ; ce qui n'est pas sans rappeler l'histoire du bâton de Moïse. Sous l'ordre et avec la puissance de l'Éternel, rapportent *la Bible* (Exode IV, 2-5 ; VII, 9-

¹ On appelle l'ensemble (chaîne et anneaux) *taŋerraŋŋ* (entrave).

12.) et le *Coran* (Sourate 20, versets 18-21, 65-70), le bâton du conducteur et législateur des Hébreux se métamorphose en serpent qui se met à engloutir les bâtons-serpents des magiciens serviteurs du Pharaon. Tenus en échec, ceux-ci renoncent à leur entreprise d'enchantement et se prosternent devant le messenger de Dieu.

Dans la mesure où le Maghreb fait profession de l'Islam, après avoir connu pendant des siècles le Judaïsme et le Christianisme, il n'est pas impossible que les pratiquants de la *tađa* aient emprunté la toile de fond de leur récit extraordinaire au récit allégorique des religions monothéistes. En tout cas, ladite légende populaire renferme la moralité suivante : se procurer les objets des *utađa*-s est chose prohibée et dangereuse. L'auteur d'un pareil acte a pour récompense un effroyable châtement. Cinq versions sur neuf montrent que ce châtement découle de la *tađa* ; les quatre autres attestent qu'il émane du pouvoir de l'allié. Nous retrouvons ici l'idée plusieurs fois mentionnée ci-dessus, à savoir : la *tađa* (rapport sacré) et la *baraka* (pouvoir surnaturel) sont des phénomènes redoutables. Leurs principes et obligations doivent être respectés, autrement ils deviennent semblables à la chaîne et au bâton qui prennent la forme ophidienne. En tant qu'animal crachant la mort, le serpent symbolise la puissance occulte (*tađa* ou *baraka* de l'*utađa*) dans sa réaction maléfique. Le malheur supposé en être l'émanation ressemble à la morsure du reptile venimeux ; il peut être fatal pour quiconque osant porter la main sur les biens matériels de ses frères du pacte, dans le but de se les approprier.

Exemple 2

« Plus récemment, rapporte Coursimault, le caïd Ben-Aïssa des Aït Ikko aperçut un jour, portant un enfant, une femme qu'il ne connaissait pas et qui lui plut. Il s'approcha d'elle dans l'intention de la posséder, mais quand il en fut tout près, elle s'évanouit à sa vue, et cependant il entendait les vagissements de l'enfant. Il s'éloigna et la revit à nouveau, mais chaque fois qu'il se rapprochait la femme disparaissait. Quand il fut fatigué de ce manège, son idée l'abandonna et la femme ne disparut plus. Il connut alors que la femme était des Aït Bouguimel. » (1916 : 264)

La proposition « plus récemment » se rapporte à l'année (1916) où le capitaine Coursimault a récolté la présente histoire. Comme il l'a bien précisé à la fin de son article, ce récit lui a été raconté lors d'une veillée, sous la tente du caïd Ben-Aïssa. Agent du pouvoir, le caïd Ben-Aïssa, que la légende tient pour responsable ou provocateur de la mésaventure, compte parmi les personnalités marquantes du groupement zemmour durant le premier quart du XX^e siècle. Son groupe – les Aït Ikko de la tribu houderrane – voisine, au sud, avec le groupe aït-bouguimel (tribu aït-hakem). Ce qui sous-entend que l'événement merveilleux (disparition et réapparition de la femme) s'est déroulé dans les environs de la « frontière » séparant, à l'est, les territoires des deux tribus. Au terme des perceptions et croyances populaires, cet événement n'est pas le produit d'une hallucination visuelle, mais un fait aussi réel que le lieu, le temps et les personnages du récit.

Il est un phénomène auquel fait penser la séquence invraisemblable de l'histoire recueillie par Coursimault : c'est celui d'Aïcha Qendicha. Nom familier à tous les Marocains (homme et femme, riche et pauvre, campagnard et citadin, érudit et analphabète, religieux et laïc...), Aïcha Qendicha est « l'un des esprits féminins les plus importants dans la constellation des forces surnaturelles [génies] » (F. Mernissi, 1984 : 163, note 14). On prétend que des gens l'ont vue réellement, « en chair et en os ». On la décrit comme étant une jeune femme fougueuse aux pieds fourchus. Elle « s'accouple » et met au monde des enfants-génies. À l'instar des créatures invisibles de son genre, elle possède les êtres humains, leur impose sa volonté et exerce une influence faste ou néfaste sur le destin des possédés, *mejanins*. Lalla Aïcha¹, et c'est là l'opinion la plus répandue à son sujet, prend des amants parmi l'espèce humaine. Lorsqu'elle désire un homme, Aïcha Qendicha devient visible, puis disparaît à ses yeux. Elle fascine, séduit, envoûte et tourmente l'être désiré, à moins que ce dernier ne soit un saint² ou ne dispose de moyens magiques de protection : un talisman ; *lherz*, par exemple.

En somme, les gens du peuple prêtent à ce génie femelle et à ses congénères la faculté de franchir la limite séparant le monde visible du monde invisible. Est-ce dans ce sens que le récit légendaire parle du personnage féminin ? Une telle faculté n'est pas acquise même aux grands saints thaumaturges, ceux censés accomplir des actions contraires aux lois de la nature³. À ceux-là, l'hagiographie orale attribue la particularité de changer d'apparence, de se métamorphoser en tel ou tel animal. Mais elle ne leur assigne pas le caractère de passer de l'état d'être à l'état de non-être.

Parce qu'elle jouissait de la qualité d'une sainte et non pas d'une démonsse, la femme aït-bouguimel, doit-on comprendre, ne s'est pas volatilisée au sens premier du mot. C'était plutôt son agresseur qui, au moment où il s'approchait d'elle, avait des troubles de la vision. Tout se passe comme si un voile s'interposait entre les deux personnages. Les troubles visuels, sous-entend la légende, lui furent causés par l'énergie mystérieuse de sa victime. Autrement dit, il a été puni pour avoir eu l'intention de posséder ou plus exactement de violenter la femme qu'il ignorait lui être attachée par le pacte de *tađa*. Dans la mesure où le viol est un geste d'agression au moyen duquel un homme s'unit sexuellement à une femme, malgré elle, notre caïd a commis une double infraction : il a à la fois manqué à la règle interdisant la violence et rompu l'interdit sexuel (la *tađa* prohibe le mariage, mais aussi toute relation sexuelle).

¹ Certaines voyantes disent que c'est Aïcha Qendicha qui les aide à dévoiler les mystères passés, présents et futurs de leurs clients. Pour cette raison, elles l'appellent Lalla Aïcha (Lalla est le titre honorifique donné à une femme distinguée : descendante de la famille du Prophète, sainte ou noble), lui offrent des sacrifices sanglants et l'invoquent au cours des séances de voyance.

² Morts ou vivants, les saints commandent aux génies. Cf. le beau livre de Khadija Naamouni (1993).

³ On raconte que *Moulay Abdelkader Jilali* planait dans les airs, Lalla Mimouna marchait sur les eaux et *Sidi Ahmed-ou-Moussa* se trouvait en même temps dans deux endroits différents. Pour de pareils récits, voir H. Basset (1920b : 274-276).

De ce qui précède ressort l'idée suivante. Les récits légendaires, si burlesques puissent-ils paraître, ont une fonction préventive ; ils mettent en garde le pratiquant de la *tađa* contre la transgression des interdits qui lui sont prescrits. Bien entendu, l'efficacité de ces récits, c'est-à-dire leur impact sur l'auditeur, dépend non pas du simple fait de les écouter mais du fait d'y croire. Ledit pratiquant y croit forcément parce qu'il naît et évolue dans un environnement qui baigne dans l'univers du sacré : culte des saints, vénération des créatures invisibles (génies), etc. Il croit à la légende parce que, justement, elle lui parle du phénomène mystérieux du sacré. Phénomène que l'Homme imprégné des enseignements de la religion populaire conçoit comme une puissance périlleuse et redoutable « : l'individu ne peut s'en approcher sans mettre en branle des forces dont il n'est pas le maître et devant lesquelles sa faiblesse se sent désarmée » (R. Caillois, 1991 : 30). Les récits extraordinaires fascinent l'esprit, inspirent l'effroi et, partant, avertissent l'éventuel transgresseur du danger qui le guette.

En résumé, les hommes et les femmes liés par la *tađa* ne s'intermarient pas ni ne « s'entre-heurtent » en ce sens qu'ils se considèrent comme des frères et sœurs ou/et comme des saints et saintes. Tel est l'argument de l'explication courante – suffisamment développée ci-dessus. Cette explication est si attrayante en apparence qu'elle semble ne souffrir d'aucune ambiguïté ni contradiction en profondeur. Que la fraternité symbolique et l'effluve sacré aient un rapport avec l'interdiction des liens matrimoniaux et des actes de violence (physique et morale) entre les groupes alliés, cela est incontestable, mais faire de ce rapport une relation causale, paraît plutôt inadmissible et insoutenable. Les perceptions populaires ne nous révèlent que la couche superficielle du problème formant l'armature du présent chapitre. D'où la nécessité d'aller au-delà de ces perceptions, sans quoi la trame des interdits interalliés reste occulte et insaisissable.

2. Au-delà des perceptions populaires

Le lieu d'habitation des jeunes mariés en milieu rural zemmour était/est en règle générale ce que les ethnologues appellent « résidence patrilocale » : le couple élit domicile chez le père du mari ou à proximité de sa demeure. Les époux peuvent être issus d'une même famille ou de deux familles appartenant à une même tribu ou à deux tribus différentes. Dans tous les cas, ce sont les femmes qui circulent entre les groupes domestiques et font l'objet des transactions matrimoniales (le groupe des donneurs reçoit une compensation en échange de la femme qu'il cède) où l'échange est pratiqué par les hommes.

En d'autres termes, « ce sont les hommes qui échangent les femmes, et non l'inverse » (R. Basagana et A. Sayad, 1974 : 103). Ainsi, la femme est au (le) centre des « intérêts » matrimoniaux qui, nous paraît-il, renferment les causes de l'absence du mariage entre les *utađa*-s. Quant à l'interdiction des actes de violence¹,

¹ Certes, la vie conjugale et la violence vont de pair mais la seconde n'est pas toujours en rapport avec la première. C'est pourquoi nous les séparons dans notre explication.

nous ne pensons pas non plus qu'elle soit l'effet immédiat de la fraternité symbolique, encore moins de l'effluve sacré. Il suffit de consulter les manuels d'histoire, de sociologie et d'ethnologie – notamment les chapitres consacrés aux conflits des groupes ou des nations – pour constater que, dans tout espace et en tout temps, la violence est un phénomène humain généralisé : les hommes en sont la source et la cible. N'est-ce pas à ce niveau qu'il faut chercher le(s) principe(s) prohibitif(s) des actes en question ?

A. Proscription du mariage

Rappelons ce que les *utađa*-s pensent de la rupture de la prohibition matrimoniale : ils sont, somme toute, convaincus que cela entraîne des suites fâcheuses. Qui donc reçoit les contrecoups de la transgression ? L'examen de l'ensemble des intermariages (unions rares et taxées d'anormales ou de scandaleuses), cités par nos informateurs et dont deux exemples ont précédemment été mentionnés, montre que la sanction, sous forme d'événement malheureux (accident ou maladie graves, effondrement du patrimoine matériel, décès, etc.), frappe uniquement l'époux. Quant à l'épouse, elle n'est jamais tenue pour violatrice de ladite prohibition. On la croit plutôt sacrée, porteuse du pouvoir surnaturel (la *baraka*) et, surtout, redoutable pour le mari-allié. Pourquoi, au niveau conjugal, seule la partenaire passe pour être entourée de ces moyens mystiques de défense ? Que signifie la surestimation ainsi conférée à l'*ultađa*, dans une société où la femme est généralement sous-estimée¹ ? Ces questions, pour en tirer profit, doivent être examinées non pas en fonction de la qualité sacro-sainte décernée à la sœur du pacte, mais relativement à la volonté de marier les femmes au sein de leur groupe.

Dans son étude traitant de la question des pratiques matrimoniales en pays zemmour (publiée pour la première fois dans la *Revue algérienne, tunisienne et marocaine de législation et jurisprudence*, t. XLVI, janvier 1930), G. Marcy (1949 : 48) donne deux indications brèves mais importantes pour la compréhension et l'explication des motifs réels empêchant les alliances matrimoniales entre les groupes *utađa*-s. Il s'agit, d'une part, du mariage avec la cousine parallèle patrilatérale (« encore aujourd'hui une fille ne peut être mariée chez les Zemmour à aucun individu étranger à sa famille si son cousin paternel a manifesté en temps utile, [...], le désir exprès que sa cousine lui soit exclusivement réservée ») et, d'autre part, de la rareté des alliances intertribales (« les unions formées en dehors des limites de la tribu sont très peu fréquentes »).

¹ Sur la condition avilissante de la femme rurale marocaine de la seconde moitié du XIX^e siècle, voir le témoignage de N. Cotte (1860 : 244-247). En 1952, soit presque un siècle plus tard, Allal El Fassi (1979 : 277) soutient que ladite condition s'observe encore au Maroc, mais particulièrement dans les régions du *corf* : droit coutumier (par opposition aux régions du *chrae* : loi islamique). Dans cette affirmation se manifeste fortement l'opinion tendancieuse de A. El Fassi : symbole de la lutte anticoloniale et leader du Mouvement national.

a. Réticence à céder les filles de la famille

L'union avec fille de l'oncle paternel n'est pas chose particulière aux Zemmour. C'est une pratique attestée dans d'autres régions du Maroc (E. Doutté, 1905 : 7 ; É. Laoust, 1915 : 51), voire, au moins, dans toutes les sociétés de la rive sud-méditerranéenne (G. Tillion, 1982 : 131-133). Quelles raisons déterminent ou justifient ce type d'union conjugale ?

« Les mariages entre cousins paternels, dit E. Westermarck, sont populaires parce qu'ils conservent la propriété dans la famille » (1921 : 50). En d'autres termes, l'alliance avec des personnes étrangères au groupe familial provoque l'évasion des richesses de ce groupe par le biais de la compensation matrimoniale (ensemble de biens matériels que les parents du prétendant versent obligatoirement à ceux de la jeune fille) et de l'héritage féminin (la part de la femme – biens mobiliers et/ou immobiliers – passe dans la lignée de son mari).

Une telle interprétation n'intéresse que partiellement les tribus zemmour dans la mesure où, suivant leur *izref* (droit coutumier amazighe), ces dernières, excepté deux d'entre elles : Aït Yadine et Aït Bou Yahya, refusent à la femme le droit à la moitié de la part de l'homme ; droit que l'Islam lui a reconnu depuis des siècles. Il a fallu attendre la réforme de 1946 (cf. Deluc, 1952 : 35) pour voir la loi coranique entrer en vigueur. Toutefois, au terme de la conception de nos informateurs, le fait d'exclure de la succession le sexe féminin a pour but d'éviter l'émiettement de la propriété.

À ce point de vue, G. Marcy (*op. cit.* : 263) objecte que l'exhérédation de la femme découle de son incapacité de prendre les armes pour défendre les biens patrimoniaux. En outre, il affirme que les filles, comme les objets matériels, sont la propriété du père ; elles font partie du capital domestique. Ainsi, mettant en relation l'idée que les filles sont assimilées aux biens transmissibles et le fait que les parents agnatiques d'un homme privé de descendance masculine héritent de son patrimoine, notre auteur aboutit à la conclusion suivante : le droit d'*Ego* masculin sur sa cousine résulte du droit du neveu sur la propriété de son oncle paternel (*ibid.* : 45-46).

Autre interprétation : le mariage entre les enfants des frères est compatible avec l'organisation sociale des populations pratiquant ce genre d'alliance. Les tenants de ce point de vue raisonnent dans le cadre du modèle segmentaire suivant lequel les sociétés, comme celles du vieux Maghreb, sont constituées de groupes (segments) encastrés les uns dans les autres, se caractérisant par un double mouvement : décomposition et recombinaison, conflits et solidarité (dimension politique) ; autrement dit, deux unités sociales (familles, lignages ou tribus) reliées à un niveau

de segmentation donné peuvent s'opposer entre elles mais se coalisent au niveau immédiatement supérieur¹.

Dans ce double mouvement, l'union avec la fille de l'oncle paternel semble jouer un rôle déterminant. Fredrick Barth (1954 : 164-171) y voit un principe de cohésion, d'unification ou de fusion : elle sert à consolider le segment agnatique minimal dans ses relations d'opposition et de lutte contre d'autres segments similaires et, de ce fait, à délimiter, par le bas, le processus de segmentation. De leur côté, Robert Murphy et Léonard Kasdan (1959 : 17-29) soutiennent que cette union matrimoniale a pour principale mission ou fonction, la fission ou le fractionnement des lignées agnatiques, la délimitation des unités et leur incorporation dans des groupements de dimension importante – « englobant à la limite tous les Arabes ».

Lorsqu'on évoque l'apport de F. Barth et la contribution de R. Murphy et de L. Kasdan, on ne peut réduire au silence le travail de Jean Cuisenier sur le groupe Ouled Arfa de l'Ansariin (Tunisie septentrionale).

Mettant à profit l'observation de Claude Lévi-Strauss², Jean Cuisenier, qui déclare être pleinement éclairé par « la pensée indigène » et avoir fait fond sur l'étude des généalogies, parvient à lire dans les procès de fusion et de fission les pratiques endogame et exogame. Des résultats de l'analyse statistique qu'il a appliquée à 150 unions conjugales, réalisées au cours de 5 générations par les 11 lignées composant les Ouled Arfa, il déduit que lesdites pratiques reposent sur une règle matrimoniale qu'on observe à chaque niveau généalogique ; à savoir le fait que deux frères se marient dans deux sens opposés : l'intérieur et l'extérieur du groupe agnatique. Le mariage interne (36% des cas), c'est-à-dire l'union avec la cousine parallèle, permet au groupe de se consolider et le mariage externe (64%) lui assure des alliances avec d'autres lignées (35%) et avec des étrangers (29%). Et l'auteur de conclure que l'union entre les enfants des frères est la caractéristique du système de parenté arabe ; système où, souligne-t-il, on accorde au garçon le droit sur la fille de son oncle paternel en vue de conserver les biens matériels au sein de la lignée agnatique (1962 : 80-105 ; 1971 : 413-490).

Expliquer les unions contractées entre les cousins parallèles par le critère généalogique, c'est reproduire l'interprétation courante ou officielle que les

¹ Remarque : subsidiairement appliqué en 1893 à la Kabylie (Algérie) par É. Durkheim (1967 : 153), le schéma segmentaire a fait fortune surtout après la publication en 1940 des travaux d'Evans-Pritchard sur les Nuer du Soudan (1968 : 165-281). Quant au Maroc, ce schéma lui a été appliqué par les anthropologues anglo-saxons : E. Gellner (1969 : 34-43), D. M. Hart (1965 : 25-33 ; 1967 : 65-95) et J. Waterbury (1975 : 92-102). À titre d'information, l'application du modèle segmentaire à la société marocaine a fait l'objet d'un certain nombre de critiques. Voir J. Favret (1968 : 20-25), A. Hammoudi (1974 : 153-179), P. Pascon (1979b : 106-119) et A. Khatibi (1983 : 102-110).

² Pour Claude Lévi-Strauss (cité par J. Cuisenier, 1962 : 81), le point de vue de Barth et celui de Murphy et de Kasdan reviennent au même, puisqu'ils admettent que la question du mariage avec la fille de l'oncle paternel ne saurait être traitée uniquement en fonction de la structure de parenté et jugent nécessaire de faire intervenir d'autres variables tels que les facteurs économique et politique.

informateurs fournissent à l'ethnologue. Les variables économique (conservation des richesses entre agnats, réduction au minimum du coût de la compensation matrimoniale...) et politique (renforcement de l'unité agnatique minimale...) ne peuvent que s'imposer à la réflexion – cela va de soi – dans la mesure où ces unions échappent à la logique du système des alliances matrimoniales fondé sur le principe de l'échange ; système où « les femmes sont échangées contre des femmes » (C. Lévi-Strauss, 1967 : 276)¹.

Par ailleurs, il n'est pas de règle qu'un homme ait le droit de préemption sur la main de sa cousine parallèle patrilatérale² : dans la pratique, le mariage de celle-ci avec celui-là est souvent une union forcée ou obligatoire. Ce sont là les points essentiels de l'objection (ou du reproche) que Pierre Bourdieu (1980 : 273-291) – tantôt implicitement, tantôt explicitement – formule contre les modèles explicatifs mentionnés ci-dessus. Il leur objecte que ce lien conjugal (lien que, soit dit en passant, nombre d'ethnologues désignent par l'expression de *mariage arabe*), dont le statut n'est pas facile à délimiter, se forme en fonction de stratégies ; c'est-à-dire que sa conclusion dépend des objectifs et des intérêts matériels et symboliques que les individus concernés cherchent à satisfaire (*ibid.* : 292-294, 312-318).

À en juger par le nombre important des écrits dont il a bénéficié depuis une trentaine d'années et par les différentes interprétations à propos de ses déterminants et fonctions, le mariage dit arabe n'a pas fini d'intriguer et de défier les ethnologues travaillant sur les systèmes de parenté amazighe et arabe. Il n'est pas dans notre intention d'examiner, une par une, ces interprétations pour en dégager les lacunes théoriques ou les faiblesses épistémologiques, ni même d'ouvrir une parenthèse dans ce sens. Là, n'est pas notre but. Ce qui nous y intéresse par contre, c'est le point qu'elles ont en commun, à savoir que dans les milieux amazighe et arabe, les pratiques matrimoniales se caractérisent par la tendance à conserver les femmes au sein de leur groupe domestique ou, selon l'expression de G. Tillion, à « garder toutes les filles de la famille pour les garçons de la famille » (*op. cit.* : 37). Cette tendance fait dire à des auteurs comme C.-H. Breteau et N. Zagnoli : « le mariage arabe avec la cousine parallèle patrilatérale constitue la première forme d'endogamie possible » (1981 : 19). Si, pour une raison idéologique (honneur, pureté du sang...) ou autre (économique, politique, statutaire...), les unités familiales sont réticentes à céder leurs filles, les groupes extrafamiliaux ne les cèdent que très rarement ou pas du tout.

b. De la rareté à l'absence des unions intertribales

Qu'on y voie une affinité élective ou forcée, un moyen de fusion ou/et de fission des lignées, une alliance qui s'explique par le facteur généalogique ou en terme de stratégies, l'union entre les cousins parallèles patrilatéraux est la caractéristique et

¹ La forme primitive de cet échange, nous dit C. Lévi-Strauss, se réalise dans le mariage entre les cousins croisés (*ibid.* : 139-154).

² Le droit en question « est loin d'être attesté dans l'ensemble des sociétés qui préconisent le mariage arabe » (P. Bonte, 2000 : 41).

non la règle des pratiques matrimoniales dans les milieux traditionnels au Maghreb. Elle n'en est pas la norme parce que, dans ces milieux, on pratique d'autres formes de mariage : le mariage avec la fille du frère ou de la sœur de la mère (cousine croisée et cousine parallèle matrilatérales), le mariage entre des personnes issues des lignages constitutifs d'une tribu, voire le mariage avec des femmes étrangères à la tribu ou même à la confédération de tribus. Seulement, rappelons-le, les alliances intertribales sont extrêmement rares. Les raisons d'une telle rareté doivent logiquement aider à dévoiler les vrais motifs de l'interdit matrimonial qui incombe aux groupes liés par la *tađa*. Pour cela, il faut d'abord cerner le caractère fonctionnel des alliances en question.

Pierre Bourdieu (1980 : 298-312) soutient que seul le dessein politique justifie les unions intertribales ; d'où leur conclusion par un nombre restreint de familles : celles qui sont au sommet de la hiérarchie sociale et dont les chefs ont la prérogative de gérer les affaires communes de leurs tribus respectives. Deux raisons semblent les inciter à s'allier au moyen du mariage.

La première, d'intérêt collectif, est de permettre à ces collectivités de vivre en bonne entente, de s'entraider si par exemple l'une d'elles fait l'objet d'une agression extérieure, de parer l'affrontement (qui pourrait impliquer une lutte sanglante) au cas où quelque(s) membre(s) de l'une cause(ent) un préjudice à certain(s) membre(s) de l'autre (qui nuit à un individu, selon le principe de la solidarité tribale, porte atteinte à tout le groupe), de résoudre de façon non-violente les litiges opposant des personnes ou des familles liées aux parties apparentées, etc.¹

La seconde, d'intérêt particulier, consiste à procurer plus de prestige aux agents intéressés en ce sens que, dans les conditions socio-historiques décrites dans le premier chapitre de notre travail, le mariage lointain (au sens géographique et du point de vue des liens réels et fictifs de la parenté) est synonyme de l'aventure et du risque ; donc de l'audace. Cédée à l'une des familles influentes dans une autre tribu, la femme est, pour les responsables de son groupe, « l'instrument privilégié des interrelations » (Balandier, 1985 : 48) qui assure le maintien de l'alliance politique au niveau externe et, par la même occasion, contribue au renforcement de leur autorité au niveau interne.

L'explication de P. Bourdieu intéresse plutôt les alliances matrimoniales scellées entre les familles ayant le monopole de la richesse matérielle (essentiellement le bétail, dans le cas des populations nomades ou semi-nomades), du patrimoine symbolique et de l'exercice du pouvoir. S'il est vrai que ces alliances n'ont « de justification que politique » (*op. cit.* : 302), pour reprendre les termes de l'auteur, il est vrai aussi que le politique n'est pas la justification de tout mariage intertribal. L'exemple qui nous paraît mieux illustrer cette remarque est celui des ménages formés d'hommes et de femmes issus des groupes (lignages, tribus) appartenant à deux corps sociaux opposés, qu'il convient d'appeler *ordre sacré* et

¹ À ce niveau, le mariage intertribal joue le même rôle que le pacte de *tađa* : entraide, entente et règlement pacifique des litiges interpersonnels et interfamiliaux.

ordre non-sacré. Également rares, ces intermariages ne peuvent toutefois être traités en bloc. Car les couples constitués d'hommes non-sacrés et de femmes sacrées sont très peu fréquents par rapport aux couples composés d'hommes sacrés et de femmes non-sacrées.

Afin de décanter le problème qui vient d'être soulevé, il faut rappeler le fond des conditions auxquelles la coutume astreint l'homme sacré (*aeami*) qui épouse une femme non-sacrée (*tacherift*). Dans ce genre d'union, le mari doit éviter les actes, les paroles et même les intentions pouvant offenser sa partenaire conjugale. Autrement dit, il doit lui être entièrement dévoué. De telles exigences paraissent, sinon impossibles, du moins très difficiles à remplir au sein d'une société où la femme, pilier central de l'édifice familial, est associée aux forces occultes du mal (Satan, sorcellerie...) et considérée comme un être tordu, impur, maléfique et inférieur. De là, nous sommes porté à croire que ces conditions sont en réalité une barrière sociale servant à empêcher au maximum le mariage des femmes sacrées avec les hommes non-sacrés. Il s'ensuit que les membres du lignage de la famille qui cède la femme et ceux du groupe domestique qui la reçoit n'ont pas une même conception de ce rapport matrimonial.

Du côté de l'épouse, l'union en question comporte un inconvénient sur le plan statutaire. Les enfants qui en sont nés feront partie non de l'ordre « supérieur » (sacré) mais du rang « inférieur » (non-sacré) ; ils n'hériteront pas du titre honorifique et prestigieux de leur génitrice et, en conséquence, perdront tous les privilèges dont jouissent les porteurs de ce titre : l'autorité spirituelle, la qualité d'arbitrer les conflits, le pouvoir d'intercéder auprès de Dieu en faveur des solliciteurs, ... et la facilité d'acquérir les biens matériels par voie de dons. Du côté de l'époux par contre, cette alliance présente un avantage, surtout au point de vue culturel. De par la vertu divine qu'elle est censée détenir, la mariée introduit la bénédiction dans l'espace familial de son conjoint, la rend prospère et en éloigne les maléfices. En revanche, si ce dernier (ou un de ses proches parents) lui manque de respect ou la malmène, elle attirerait en retour sur le foyer non pas la félicité et l'abondance, mais la calamité et l'indigence.

Un des traits remarquables du couple *aeami/tacherift*, d'après les cas que nous avons pu observer, c'est que le mari n'y règne pas en maître (comme dans les ménages où les conjoints sont du même ordre ou rang) ; il y est soumis ou, tout au moins, constamment indulgent, sans quoi la baraka de sa partenaire ne lui sera pas bénéfique.

La coutume n'impose pas au *cherif* marié à une *taeamit* les conditions dont elle enchaîne l'*asami* uni à une *tacherift* ; en fait, elle ne lui dicte rien en ce qui concerne le comportement qu'il doit adopter vis-à-vis de sa compagne. Pourquoi ? Dans les représentations populaires, avons-nous vu, celui-ci possède des qualités nobles qu'on résume par le mot *lihsan* (bonté, obligeance, charité, patience, respect des valeurs humaines) ; mais aussi, il punit sévèrement les imprudent(e)s qui osent l'honorer ou le contrarier – y compris sa propre femme, la *taeamit*. Est-ce pour cela que la coutume n'exige rien de lui ? Oui, si nous nous arrêtons au raisonnement

suisant : on ne demande pas à une personne de suivre une conduite qu'on reconnaît être la sienne ; c'est naïf, absurde et contradictoire. Non, si nous envisageons les choses sous l'angle statutaire. Le statut social de la *taçami* – épouse du détenteur de l'effluve sacré – est doublement inférieur : d'abord en raison de la hiérarchie des sexes (le garçon prime la fille en droit et dans le fait) et ensuite à cause de la hiérarchie des ordres (l'ordre sacré l'emporte sur l'ordre non-sacré).

Comment peut-on exiger une bonne conduite de celui qui fait figure de défenseur des règles morales et spirituelles, qu'on place au-dessus de tout soupçon et auquel on ne se refuse pas à faire des présents ?! Le don peut être un sac de grains, un mouton, un bœuf, ..., voire une femme. Chez les Zemmour, nous avons recensé 11 unions conclues (avant les années 40) suivant le procédé de donation. À ce niveau, en parlant des donneurs de la femme, on dit en tamazight *hedant* : ils l'ont offerte, et non *wechant* : ils l'ont donnée (en mariage).

En effet, avons-nous détecté après enquête, toutes ces unions furent réalisées sans dot (biens versés en « contrepartie » de la femme reçue). Il va de soi que, dans le milieu étudié, cette pratique contraste avec le mode habituel de la conclusion du contrat de mariage. D'ordinaire, si peu importante que puisse être sa valeur d'usage, la compensation matrimoniale était/est une des conditions nécessaires à la formation d'une nouvelle union conjugale. Même dans le cas du mariage avec la cousine parallèle paternelle, où les coûts matériels sont souvent minimes, le versement de la dot est obligatoire. Si toutefois cette obligation n'a pas été respectée en ce qui touche les 11 unions précitées, cela ne signifie pas que les femmes ont été cédées sans aucune contrepartie. En échange des présents qu'il offre à une personne sacrée (*cherif*, *salih* ou *wali*), le fidèle cherche non pas à obtenir un bien matériel mais à s'attirer les bienfaits de l'énergie divine. Ce fut pour la même raison, à savoir le désir de s'approcher du sacré et d'en tirer parti, que chacune de ces femmes a été mariée ou plus précisément offerte en guise d'offrande. L'accomplissement d'un tel acte est apparemment l'effet d'un excessif dévouement au culte des saints.

Ainsi la description sommaire des formalités relatives à la réalisation de ces liens matrimoniaux qui méritent sans nul doute une étude sérieuse, nous amène à une constatation fort intéressante. Le mariage entre les éléments de deux collectivités socialement différenciées (l'une sacrée, l'autre pas) a pour mobile fondamental le facteur culturel. En termes plus clairs, les membres des groupes non-sacrés, qu'ils soient donneurs ou preneurs de femmes, ont le sentiment que ce type de mariage les place sous la protection mystique des porteurs de la baraka. Cela dit, rares sont ceux qui se dévouent corps et âme à la vénération des gens sacrés, qui les révèrent au point de leur dédier des filles. Par ailleurs, l'union légitime d'un homme du rang « inférieur » avec une femme du rang « supérieur » relève de l'exception. Pourquoi ?

Épouser une *tacheriff* est sûrement un honneur pour l'*açami* révérencieux, mais aussi une résignation au regard de l'idéologie dominante : celle de la prééminence du sexe masculin. On traite de femme celui (enfant, adolescent et adulte) qui

exécute quelque tâche féminine et de femmelette le mari qui n'a pas d'autorité au sein du couple ou qui y est tout simplement conciliant. Rien n'est plus mortifiant pour un homme imprégné d'idées et de principes sexistes que d'être qualifié de la sorte.

Toujours est-il que, pour épouser une *tacheriff*, il ne suffit pas d'être fervent et de renoncer au droit de suprématie que le patriarcat confère à l'époux. Il faut aussi que les parents ou le tuteur de la jeune fille donnent leur consentement. Ce qui est incertain ou très peu probable. Car les membres des lignages sacrés préfèrent se marier entre eux afin de préserver la pureté du sang noble (justification idéologique) et de conserver leurs prestige et privilèges. La préférence marquée pour l'alliance endogamique n'est pas l'apanage des familles détentrices du fameux fluide divin et dynamique (la baraka), on la trouve également chez les familles dépourvues de ce fluide. De même que les premières évitent de faire alliance avec les secondes, les groupes composés de celles-ci se gardent de s'apparenter les uns aux autres. Un pareil fait a été observé dans d'autres coins du Maghreb (voir C.-H. Breteau, 1981 : 219-227 ; J. Drouin, 1981 : 293-294 ; C. Lacoste-Dujardin, 1981 : 235-249).

Reste à savoir pourquoi les unions intertribales étaient exceptionnelles, voire inexistantes dans le vieux réseau matrimonial du groupement zemmour. Ce qui explique la rareté extrême ou l'absence pure et simple de ces alliances, c'est la prédilection des anciens pour le mariage à l'intérieur de l'unité sociale englobant plusieurs cellules familiales ; il s'agit en l'occurrence de la tribu (*taqbilt*) ou, selon les cas, du macrolignage (*ighes akeswaŕ*). Et, derrière la tendance aux unions intratribales il y a trois raisons interdépendantes : la préférence tribale, la permanence des hostilités et l'extension volontaire de la démographie.

Par préférence tribale, nous entendons le comportement suivant lequel les tribus et leurs composantes, au-delà d'un égalitarisme apparent, tendent à subordonner à leur compte ou à conserver hommes, femmes, bétail, terroirs ; bref tout ce qui peut les fortifier, et tiennent à préserver leur indépendance ou « particularité » au sein du groupement qui les contient. Phénomène dont le volume varie, nous paraît-il, en fonction du degré de la cohésion et de la solidarité interne des unités sociales, la « particularité » (ou le « particularisme ») en question se repaît de la « propagande » pour la valorisation de soi et la dévalorisation d'autrui¹. Ce qui n'est pas sans influencer les rapports intergroupes, en particulier l'échange matrimonial.

En tant que mesure conservatoire des biens et des personnes, soigneusement entretenue par les jugements de valeur, l'attitude préférentielle ou la conduite « particulariste » des groupes, beaucoup moins accusée au niveau de la famille

¹ Legs du passé, dont les ruraux de nos jours se servent encore à la première occasion, les qualificatifs et les paroles de dénigrement et de dépréciation sont aussi nombreux que variés. Par exemple, les Aït Jbel Doum disent des Messaghra : « *ayđi nesser ula amesgher* » (un chien enragé vaut mieux qu'un Messaghri). Les Khemmouja (tribu aït-ouribel) prennent leurs voisins (les Aït Cheikh-el-Fraïch de la même tribu) pour des êtres arriérés et grossiers. Les Aït Ouribel traitent les *Iqblin-s* (Kabliyyine) de « *iqfrin-s* » (les miséreux). Chez les Aït Mimoun, les Sarghina considèrent les Aït Aidane comme des porte-malheur (*ikeyas-s* en tamazight, plur. d'*akeyus*).

patriarcale qu'au niveau de la confédération de tribus, fait qu'on ne cède pas les femmes aux gens extérieurs à la zone de référence : ceux, par exemple, qu'on qualifie de *chiens enragés*, d'*arriérés*, de *miséreux* ou de *porte-malheur*. Comprenant un nombre variable de familles issues de diverses lignées, la zone de référence ; c'est-à-dire l'espace social où le choix du conjoint est dicté soit par le principe d'appartenance familiale, soit par le sentiment d'affinité et de préférence « culturelles », se situe à l'intérieur de la tribu.

La préférence tribale, qui est une forme de défense économique et démographique, dépend plus étroitement de l'état constant des conflits entre les parties constituantes du groupement zemmour que de leur hétérogénéité ethnique due à l'incorporation, dans ce groupement ou dans ses composantes, des individus et des groupes détachés de leur famille, lignage, tribu ou confédération d'origine ou d'adoption. Conséquence de multiples causes et partie intégrante du semi-nomadisme guerrier, avons-nous souligné précédemment, les luttes intestines les plus farouches sont celles qui opposent les macrolignages ou les tribus. La permanence des hostilités va à l'encontre de l'alliance matrimoniale ; deux groupes ne peuvent à la fois échanger les femmes et les actes de violence. Car, comme dit R. Montagne, « il peut arriver qu'un homme soit amené à prendre les armes contre son gendre ou ses petits-fils » (1930*b* : 191). Pour cela, on préfère s'apparenter aux gens avec lesquels les risques d'affrontements sont nuls ou, à tout le moins, minimes.

On tient aussi à marier les femmes dans leur propre groupe en vue de la procréation maximum. Pour les Zemmour de l'ère précoloniale, l'accroissement numérique des individus est une nécessité ou une condition de la survie. En raison de la très modeste technicité qui caractérise la société agro-pastorale de cette époque, la création de la richesse, indispensable à la subsistance de la communauté domestique, repose essentiellement sur l'énergie humaine. Et, faute de la présence effective du Makhzen (en tant que force régulatrice) dans le milieu rural, la protection des gens et de leurs biens contre les attaques venant de l'extérieur du groupe où joue la solidarité politique de défense, à savoir la tribu, revient aux hommes de ce groupe. Condition de survie, au reste, dans la mesure où le volume démographique croissait très lentement à cause, entre autres, du taux élevé de la mortalité infantile et, parfois, décroissait considérablement à la suite des famines et des épidémies périodiques¹.

Pour tout dire, la préférence tribale, la permanence des conflits intertribaux et la nécessité de l'expansion démographique ne peuvent qu'obliger les membres respectifs des unités extrafamiliales (les tribus) à « vivre entre soi », comme dit C.

¹ Au XIX^e siècle, des famines et des épidémies (la peste en 1818, le choléra en 1877 et la typhoïde en 1884) avaient périodiquement secoué le Maroc. La famine de 1895 fut terrible pour l'ensemble des Zemmour, en particulier la tribu aït-hakem où des familles entières ont été anéanties. Un seul exemple permet de souligner l'ampleur de cet anéantissement. Le douar des Aït Ikko-ou-Hejjou (Aït-baboute) est passé de 120 à 9 foyers (cf. M. Lesne, 1966-67 : 152). 18 ans auparavant, le fléau du choléra, qui n'a pas épargné les Zemmour, emporta le 1/3 de la population marocaine (cf. J.-L. Miège, 1962*b* : 53).

Lévi-Strauss (1967 : 570), à sceller des unions conjugales les uns avec les autres et, par conséquent, à ne pas marier les femmes en dehors de leur tribu. Dans la mesure où les luttes intestines empêchent la création des liens matrimoniaux entre les groupes hostiles et dans la mesure où la conclusion du traité de *tađa* survient – nous le verrons au cours du chapitre suivant – après l'affrontement souvent sanglant de deux collectivités, la clause du pacte proscrivant le mariage entre les parties alliées ne fait que renforcer le non-échange matrimonial : stratégie adoptée par ces dernières avant même qu'elles ne deviennent *utađa-s*.

À partir de là, on est en droit de mettre en doute l'idée que la fraternité symbolique et l'effluve sacré sont les causes directes de la prohibition des unions entre *utađa-s* ; d'autant plus que dans les mêmes circonstances, existent des unités sociales entre lesquelles les rapports de mariage sont exclus alors qu'elles ne sont pas liées par la *tađa*¹. En définitive, l'interdiction du mariage entre les parties au pacte, nous semble-t-il, n'est autre chose que le maintien ou l'entérinement de l'absence des alliances intertribales due à la forte tendance de chacune des tribus à garder pour elle « toutes » ses femmes. N'est-ce pas pour préserver les hommes (sujet et objet d'entreprises scabreuses) qu'on interdit l'échange des coups violents et tout acte pouvant y conduire ? C'est ce que nous allons examiner dans l'immédiat.

B. Prohibition de la violence

Disons d'abord que la violence est inhérente à toutes les sociétés, quelles qu'elles soient : antiques ou contemporaines, nomades ou sédentaires, polythéistes ou monothéistes, musulmanes ou judéo-chrétiennes, démocratiques ou totalitaires, développées ou sous-développées, etc. Le phénomène de la violence, qu'il faut saisir « comme un élément structurel du fait social et non comme le reliquat anachronique d'un ordre barbare en voie de disparition » (M. Maffesoli, 1984 : 21), se présente sous les différentes formes de l'invasion, de la guerre, de la révolution politique, des coups d'État, des agressions, des émeutes, de la torture, des meurtres, de la répression, du terrorisme... Au nom de Dieu, des liens de parenté réels ou fictifs, de l'État, du droit international ou de quelque autre principe, l'Homme, selon les cas, légitime ou condamne les actes de violence. Les gens entre lesquels la *tađa* existe, excluent toute sorte d'agression de leurs relations parce qu'ils sont plus que des frères : les uns sont des êtres sacrés aux yeux des autres. Ceci, rappelons-le encore une fois, est l'explication de nos informateurs. Question : la fraternité symbolique et l'effluve sacré sont-ils les causes prohibitives de la violence ou, juste, des moyens servant à justifier l'interdiction des actions violentes ? Pour mieux y répondre, il faut prendre en compte le fait que la violence est presque toujours le monopole des hommes.

¹ Les Aït Cheikh-el-Fraïch et les Khemmouja (Aït Ouribel), tout comme les Sarghina et les Aït Aidane (Aït Jbel Doum), n'ont jamais été liés par la *tađa* et pourtant les mariages n'ont commencé à se nouer entre eux que depuis une soixantaine d'années.

a. La violence, un fait essentiellement masculin

Rappelons que dans le vieux Maroc, société à État traditionnel dépourvu d'une puissante organisation centralisatrice, l'action conflictuelle se déroule sur deux plans : d'un côté entre le Makhzen qui lutte sans relâche pour assujettir l'ensemble du pays et les tribus qui lui résistent ; de l'autre, entre les membres d'une tribu, les tribus d'une confédération ou les confédérations de tribus. À ces deux niveaux, quand le règlement d'une affaire se fait au moyen des armes, ce sont pratiquement les hommes qui s'affrontent. Les femmes sont exclues des combats. Ce qui ne signifie nullement que le phénomène de la violence est spécifique à ceux-là et que celles-ci se tiennent à l'écart de toute hostilité violente. « Chez les femmes, on retrouve la haine contre la mère, l'agressivité vis-à-vis de l'enfant, la haine pour les autres femmes et surtout pour l'homme » (I. Roublef, 1978 : 316).

Si les femmes ne prennent pas les armes pour combattre aux côtés des hommes lors des affrontements tribaux, elles ne sont pas pour autant réduites au rôle de spectatrices passives. Elles participent au conflit en stimulant l'élan des guerriers par des cris aigus (les youyous) ainsi que par la nudité (des vieilles femmes nues comme un ver circulent entre les combattants de leur camp), en administrant des soins aux blessés et en aspergeant les capitulards de poudre de henné (matière colorante jaune ou acajou servant à des fins cosmétique, curative, lustrale et prophylactique) diluée dans l'eau¹ en vue de les tacheter. Tout fuyard ainsi maculé devient l'objet de bouderie et de médisance jusqu'à preuve du contraire (la participation aux combats) ; sa femme baisse dans l'estime des femmes du groupe qui, à l'occasion, n'hésitent pas à lui rendre la vie insupportable. Par exemple :

« Quand elles se rendent à la source et la trouvent en train de puiser, elles la poussent, lui vident les outres, remplissent les leurs et troublent l'eau [en la faisant bouillonner] avec leurs pieds. Si elle dit quelque chose (proteste), la pauvre, elles l'accablent d'une bordée d'insultes. Les femmes ont la langue affilée ; *tiçyalin-s ichwasen yils* »².

La violence féminine se réalise dans des actes sonores ou apparents tels que la querelle verbale et l'affrontement physique. Elle s'exprime aussi à travers des actions silencieuses ou souterraines comme l'empoisonnement lié à la magie dite noire ou destructrice. Autrement dit, l'agressivité de la femme à l'égard de son prochain (homme ou femme) peut être manifeste ou latente, directe ou indirecte, bénigne ou cruelle. Ce constat est valable pour les générations anciennes et actuelles du groupement zemmour, voire de toute la société marocaine.

Ironiquement, les adolescents des milieux ruraux et ceux des quartiers populaires en particulier appellent « bagarre de femmes » (*imenghi neyalin-s* en tamazight et *mḍarba dyal leyalat* en arabe) la dispute masculine où les adversaires

¹ Les informateurs H'mad (Aït Ouahi), Ben Haddou (Mzourfa) et Taghbaloute (Aït Ouribel). Voir également Querleux (1915 : 49).

² L'informatrice Fadila (Kabliiyine).

(jeunes ou adultes) échangent des reproches, des insultes et des menaces sans en venir aux mains. Au-delà de tout persiflage, la formule susmentionnée traduit la nature du rapport des deux sexes à la violence. Dans ces milieux et quartiers, la femme, contrairement à l'homme, recourt au verbe en cas de « prise de bec ». Elle sait forger et dire les paroles blessantes et les expressions abjectes. Les mots sont le fort du sexe dit faible, sa principale arme offensive en public.

En réalité, la « bagarre des femmes » ne se limite pas toujours à l'altercation. Leur empoignade peut dégénérer en rixe : il arrive aux parties rivales de « se crêper le chignon », comme on dit. Au moyen de quelque objet (bâton, pilon du mortier de la cuisine...), elles échangent des coups entraînant des blessures parfois graves. Mais, le côté redoutable de la femme s'exprime moins à travers les heurts physiques et verbaux (violence publique ou officielle) que par ce qui peut être appelé « actes de violence secrète ou officieuse » : les pratiques intoxicantes taxées de sorcellaires.

Ce genre de pratiques et leur résultat sont connus, au Maroc, sous le nom générique de *towkel* (de l'arabe littéral *ta'kil* ; action de faire manger quelqu'un) : nourriture ou boisson délibérément empoisonnée et offerte à une personne en vue de compromettre sa santé. Dans l'imagerie populaire, le *towkel* est plus qu'une simple intoxication alimentaire ; c'est un acte de sorcellerie. Ici, faudrait-il signaler, le terme de sorcellerie est employé au sens que les anthropologues lui imputent et que Jeanne Favret-Saada formule ainsi : « effets néfastes (accidents, mort, infortunes diverses) d'un rite, ou de ceux de la qualité inhérente au sorcier » (1992 : 670)¹.

Phénomène autant répandu que vivace aujourd'hui encore dans la société marocaine (M. Asilem, 1990 : 358-430), la sorcellerie semble être l'activité type non pas des hommes mais des femmes ; les premiers se sentent/sont la cible (le jouet) en puissance des secondes² (voir N. Belhaj, 1983 : 84). Bien des auteurs ont décrit le rite, la préparation et les composants des « philtres nuisibles » : le *towkel*. Sa composition contient, au moins, une substance nocive comme par exemple le mercure, l'os de cadavre humain transformé en poudre, le sang menstruel ou celui de l'accouchée, la scorie pilée, l'arsenic ou le verdet. Généralement destiné au mari volage ou trompé, le composé sorcellaire ou plutôt toxique est dissimulé dans le couscous, la soupe, le café ou toute autre nourriture et boisson dans laquelle la victime ne saurait le déceler. Les symptômes du *towkel* sont la fatigue continue, la distractivité, l'oubli, la desquamation, la pelade et la dépilation³.

Des Marocaines du XIX^e siècle, Jules Erkmann – artilleur du Sultan Hassan 1^{er} – dit : « elles ont beaucoup d'affection les unes pour les autres, considérant

¹ L'auteur a développé ailleurs l'idée de malheur supposé procéder des rites sorcellaires (1977 : 16-20).

² Le même fait a été observé en Algérie (Kabylie), cf. N. Plantade (1988a : 10, 13, 64).

³ La matière de ce paragraphe est puisée dans la tradition orale et dans les textes respectifs d'É. Mauchamp (1910 : 255-275) et de N. Belhaj (*op. cit.* : 84-89).

l'homme comme l'ennemi commun, le trompant quand l'occasion se présente et ne se dénoncent jamais entre elles » (1885 : 181). Pour éclairante qu'elle soit, une telle information est à demi erronée. Si les femmes se liguent contre les hommes (chose inhérente à toute organisation sociale fondée sur la suprématie du mâle, mais qui s'exprime par diverses manières et moyens), elles sont loin de s'aimer et s'entr'admirer constamment. Ce sont, pour être plus précis, les sentiments de haine, de jalousie et/ou de vengeance que les unes éprouvent à l'égard des autres quand elles s'affrontent sérieusement, et ce du temps d'Erkman comme de nos jours. Ces sentiments, liés en grande partie à la vie amoureuse ou conjugale, les plongent dans une guerre aussi froide que funeste, où l'arme la plus usitée est la magie agressive ; arme dont les effets vont de la maladie physique et mentale à la mort (R. Claisse-Dauchy, 1996 : 122-129).

Le recours de la femme à la sorcellerie (moyen d'action et de réaction discrètes ou secrètes et efficaces) pour « détruire » s'explique, en majeure partie, par l'état inférieur auquel le système patriarcal¹ l'a réduite : elle a longtemps été traitée comme un être mineur – en droit, dans le fait, en littérature, dans la religion et sur d'autres plans ; un être dont la situation commence juste à s'améliorer et la majorité sociale à se former (A. Serhane, 1995 : 79-97). Autant dire que la femme, cette créature gratifiée d'une mauvaise image de marque profondément enracinée dans la mémoire individuelle et l'imaginaire collectif, ne s'est pas vraiment affranchie de l'emprise du sexe dit fort. Fille ou sœur célibataire, elle support(e)ait la pression du père ou du frère ; épouse, elle subi(t)ssait le joug du mari.

L'exercice de la pression sur la fille ou la sœur tend à la préparer à l'obéissance matrimoniale, à en faire une future épouse docile, résignée ou soumise. La sujétion de la femme dans le couple² est une forme de l'agressivité masculine. Les actes de violence contre la partenaire conjugale, au plus haut degré desquels se situe le crime dit passionnel ou le supplice afflictif de l'adultère, peuvent être d'ordre symbolique (chantage, menace...), physique (coups, blessures...), et/ou économique (surtout si la femme dépend matériellement de son conjoint). L'homme emploie la violence physique non seulement à l'égard de la femme, mais aussi – et de manière exécrationnelle – vis-à-vis des bêtes sauvages, des animaux domestiques et de ses congénères de même sexe. Prenons, à titre d'illustration, trois exemples : la chasse, le sacrifice et la guerre.

Que la chasse soit pratiquée au moyen de la flèche empoisonnée ou du fusil automatique, en vue de se nourrir ou de se distraire, elle ne se réalise pas sans violence. Seulement, la dimension violente de l'activité cynégétique s'efface devant les règles et les rites qui la régissent et devant les ressources et le plaisir qu'elle procure. Qu'il s'agisse de la chasse au morse à Thulé (Pôle Nord), au cerf en Alsace (France), au lièvre sur les hauteurs du Moyen-Atlas (Maroc) ou à tout autre gibier

¹ De ce système Antonini Fausto dit très justement : « exaltation des personnages masculins phallogratiques, agressifs ; dépréciation et destruction des personnages féminins » (1970 : 150).

² Une telle sujétion occupe une place importante dans le discours et les pratiques islamistes (cf. M.-Ch. Ferjani, 1998 et O. Lamoum, 1998).

dans quelque région faunique du globe, le rapport entre le chasseur et l'animal – pendant la traque – se résume à la mise à mort de celui-ci par celui-là. Tuer, n'est-ce pas atteindre le paroxysme de la violence ?!¹

Ce qui vient d'être dit de la chasse peut être partiellement repris à propos du sacrifice. Au Maroc comme partout ailleurs en terre d'Islam, l'immolation canonique musulmane², qui perpétue le geste sacrificiel du prophète Ibrahim Al-Khalil (l'Abraham biblique), est la plus répandue : chaque chef de famille, à l'exception toutefois du mendiant et du voyageur, égorge ou fait égorgé annuellement et de préférence un mouton. Si ce sacrifice apparaît effroyable en raison de la façon (l'égorgeage) dont on immole la victime, la coutume appelée *tearguiba* l'est davantage. De l'arabe dialectal *εargub* (altération du terme *εorqob* : tendon, jarret, partie où se plie la jambe postérieure du quadrupède [M. Ibn Manzour, 1956, t. I : 954-959]), le mot *tearguiba* désigne le rite consistant à sectionner les jarrets de la bête sacrifiée (généralement un bœuf) avant de la jeter par terre et de lui trancher la gorge. Pratique encore en usage dans le Maroc du premier quart du siècle dernier, ledit rite, acte symbolique exprimant la soumission³, servait à juguler un conflit tribal ou à demander le pardon de l'autorité centrale.

Dans le premier cas, la *tearguiba* est accomplie par les vaincus devant le campement des vainqueurs (Mission Scientifique du Maroc, 1920 : 106) ; dans le second cas, elle est exécutée par la tribu dissidente devant le camp d'une colonne en expédition (É. Dermenghem, 1982 : 153). Mais, s'il permet de suspendre les luttes sanglantes et de régler les relations intergroupes ou le lien gouvernants/gouvernés ; donc de rétablir l'ordre et la paix, ce geste rituel, qui détourne la violence entre les hommes en offrant un sang qui n'est pas le leur, s'effectue dans une violente effusion du sang.

« Le sang peut littéralement donner à voir qu'une seule et même substance est à la fois ce qui salit et ce qui nettoie, ce qui rend impur et ce qui purifie, ce qui pousse les hommes à la rage, à la démence et à la mort et aussi ce qui les apaise, ce qui les fait revivre » (R. Girard, 1972 : 60).

La conduite rageuse et démentielle des hommes envers leurs semblables se traduit par plusieurs et divers actes, dont le plus éclatant demeure sans doute la guerre. Qu'elle oppose des tribus au sein d'une société « où la violence n'est pas encore le monopole de l'État » (Y. Michaud, 1992 : 21) ou des nations à l'intérieur de la communauté transnationale où l'État monopolise la violence, la guerre – comme chacun sait – est la seule activité humaine qui mobilise massivement en

¹ Pour la réalisation de ce paragraphe, nous nous sommes, en partie, inspiré de : J. Malaurie (1976 : 121-125, 513-519) et B. Hell (1985 : 122-130 ; 1992 : 865-878, 914-920).

² A. Hammoudi (1988 : 167-188) nous offre la description la plus détaillée et l'analyse la plus fine de ce rite sanglant.

³ Dans la société maure, la *tearguiba* sert à établir un lien de protection entre des individus ou des groupes (cf. P. Bonte, 1999 : 239-261).

vue d'une mort probable ou potentielle. (« Pour tuer, il faut risquer d'être tué » [E. Morin, 1970 : 67]).

Il est vrai que les hommes entrent en guerre pour une raison économique, religieuse, politico-stratégique ou pour une question de frontière, d'honneur, de dignité ou de survie... (voir G. Bouthoul, 1970 : 441-460). Il est vrai aussi que la guerre (intertribale ou internationale) plonge les hommes dans l'horreur de la destruction et de la mort ; elle en fait une force ravageuse au nom de la défense ou en les noyant dans une vague de méthodes tortionnaires et de massacres systématiques ou de violence collective.

Bel exemple et forme prononcée de la violence physique, la guerre, tout comme la chasse et le sacrifice sanglant, pour nombre de populations nommées primitives ou dites civilisées, est en règle générale le domaine des hommes plutôt que celui des femmes ; « leur affaire » par excellence. En un mot, la violence physique est un fait d'abord masculin.

Dans l'histoire et la culture marocaines, la participation des femmes à la guerre tribale ou impériale, en tant que combattantes, relève de l'exception. De même, la femme ne participe pas à la chasse ni ne doit égorger les bêtes (sacrificatoires ou non) destinées à la consommation, fût-ce un lapin ou une poule, sauf dans des situations extrêmes¹. Elle ne peut les mettre à mort non parce qu'elle en est incapable, mais parce que la société le lui « interdit ».

Au bout du compte, l'acte de violence féminine, celui même qualifié de plus dangereux (l'empoisonnement ou la sorcellerie), reste individuel et sporadique ; à la dérochée, il est souvent accompli par une personne contre une autre. Par contre, l'acte de violence masculine le plus destructeur (la guerre) est toujours collectif et contagieux ; à découvert, il engage des collectivités (tribus ou ensembles de tribus) dans des luttes intestines causant parfois des pertes humaines et matérielles considérables. Sans doute est-ce pour mettre les hommes à l'abri des actions meurtrières et éviter tout ce qui peut y mener et en émaner, que les groupes liés par la *tađa* bannissent de leurs rapports la violence physique et morale.

b. Nécessité de sauvegarder les hommes

Il n'est pas de système sociétal qui sécrète sciemment des conflits en vue d'une autodestruction volontaire. Tout groupement humain (tribu ou nation) – même celui où les luttes intestines battent leur plein – aspire en principe à se re-construire ou, du moins, à se maintenir mais pas à se détruire. Est-il besoin de préciser que chaque société dispose de procédures pacifiques et/ou violentes pour endiguer les actes de violence endogènes (querelle, vol, agression, crime, etc.) pouvant en

¹ Il est permis à la femme de tuer (égorger) une bête soit en l'absence des mâles (adultes et enfants), soit pour éviter de perdre la viande d'un animal agonisant. L'égorgement des animaux à consommer est un acte capital au point de vue islamique ; accompagné du rite oral *bismi Allah* (au nom de Dieu), il rend licite la viande de ces animaux.

ébranler l'équilibre interne et y produire un climat d'insécurité ou de psychose collective ? De tous ces actes, semble-t-il, l'assassinat passe pour le plus répugnant et irrémédiable ; pourtant, il est puni par la mort dans maintes civilisations passées et présentes. Lorsqu'un homicide entraîne l'exécution du coupable par un proche de la victime (ou par un tueur à gages), cela s'appelle *la vengeance de sang*.

À l'instar des tribus semi-nomades et guerrières du Maroc précolonial, les Zemmour ont connu ce type de vengeance en tant que procédé réparateur du meurtre intentionnel ou accidentel. Faut-il le rappeler ? La question d'homicide est une affaire familiale avant tout. Au cas où la partie lésée décide de se venger, l'un des agnats du défunt (frère, père, cousin ou oncle) s'arrange pour assassiner le meurtrier ou, à défaut, un homme de l'unité domestique (ou lignagère) fautive ; le droit coutumier rend le groupe familial responsable de la faute commise par l'un de ses membres. L'action vengeresse peut provoquer une série de meurtres réciproques, voire une guerre tribale ; mais, la plupart du temps, elle permet l'arrêt des hostilités entre les lignées concernées.

La vengeance de sang, nous enseigne la socio-anthropologie, se présente sous deux aspects contradictoires : d'une part, elle paraît n'accorder aucune importance à la vie de l'être humain ; de l'autre, elle semble animée par une haute conscience que ses pratiquants ont de la valeur de ce même être, notamment de sexe masculin. Dans les contextes agro-pastoraux où la mésentente et l'affrontement intergroupes risquent de se produire à tout moment, la richesse et la puissance du groupe familial résident dans le nombre de ses membres mâles plus que dans la taille de ses champs et troupeaux. Qui dit exécuter le meurtrier d'un proche parent dit laver l'offense dans le sang et « restaurer une intégrité menacée » (J. Favret, 1968 : 43).

S'il y a droit de vengeance, il y a aussi possibilité de rachat. Comme nous l'avons déjà vu, la formule du rachat d'homicide la plus connue et la plus pratiquée autrefois dans les sociétés amazigho-arabes est la *dija* (compensation matérielle, en argent ou en nature, versée à la famille de la victime par celle du coupable afin de « payer » le sang ou la vie de ce dernier). Une fois l'indemnité compensatrice acceptée et reçue, le conflit cesse de suite et le geste vengeur devient irrégulier. Cependant, pour certains groupes amazighes, la *dija* ne saurait remplacer l'être humain ni compenser la valeur de l'homme ; à la limite, un vivant peut être substitué à un mort. Telle est la signification que Gabriel Camps (1980 : 340) attribue, très justement, à la coutume qu'il mentionne ainsi :

« Une pratique très archaïque, qui se trouve consignée dans une charte d'Ajarif [izref] (Haut-Atlas, Maroc), prévoit que le clan de la victime reçoit, de celui du meurtrier, une femme, qui y réside jusqu'à ce qu'elle mette au monde un garçon ».

Et l'auteur de poursuivre et de commenter :

« Le groupe retrouve donc, en cet enfant, le mâle que le meurtre lui avait fait perdre. Si cette fonction, quasi mécanique, de simple génitrice confiée à la femme peut heurter la sensibilité moderne, il faut reconnaître que cette pratique ne manque

pas de logique et même de certaine grandeur ; elle reconnaît du moins à la vie de l'homme une valeur qui ne se mesure pas en or ou en argent ».

Qu'il s'effectue grâce au remplacement du mort par un vivant ou à l'aide de l'indemnité compensatrice, le rachat d'homicide exprime nettement le second caractère de la vengeance de sang ; à savoir la présence, en milieu tribal à tendance belliqueuse, d'une sensation profonde et d'un sentiment aigu de la valeur de l'espèce humaine en général et des qualités précieuses des mâles en particulier. Ces qualités – et G. Camps n'a pas omis de le signaler – sont étroitement liées au fait que, dans un tel milieu, les hommes sont presque le seul instrument créateur des produits de subsistance et l'unique moyen protecteur de leur lignage ou tribu contre les délits intérieurs et les agressions extérieures.

Il y a tout juste un siècle, rappelons-le, les Zemmour étaient encore des semi-nomades guerriers. Ils s'adonnaient principalement à l'élevage transhumant et secondairement au travail de la terre. Une des dimensions marquées de leur mode d'existence (du semi-nomadisme, pour parler d'une manière globale), c'est en effet l'utilisation quasi exclusive de la force humaine – et d'une technique rudimentaire – en vue de la création des ressources matérielles. Les animaux sont utilisés, mais dans une faible proportion, pour la monte, la traction et le transport. Autrement dit, l'énergie animale est très peu exploitée. Le gardiennage du bétail, les travaux agricoles (labourage, semailles, moisson, dépiquage, etc.), les razzias ; bref, toutes les activités pénibles et risquées, indispensables à la production ou à l'acquisition des biens de consommation, sont des activités masculines.

Est masculine également la cohorte chargée de défendre, par les armes s'il en est besoin, les intérêts tribaux. Plus explicitement, la défense de l'intégrité territoriale ou de l'espace vital du groupe social d'appartenance pèse sur ses membres mâles en âge et en état de combattre. Ce sont eux qui, par manque d'un pouvoir central réellement efficace au niveau rural, assurent la protection des personnes et de leurs biens meubles et immeubles, veillent à la sûreté des lieux de l'échange commercial (les souks), se portent garant de la sécurité des voyageurs « étrangers » moyennant une rémunération, ... et, partant, s'exposent constamment au péril.

En tant que principal organe de production et unique corps de protection, les hommes ne peuvent qu'être appréciés et valorisés sinon surestimés. Dans ces circonstances, la disparition d'un homme n'a pas que des conséquences d'ordre psychoaffectif comme, par exemple, l'affliction ou l'effondrement des proches du disparu. Dans la perte d'un être humain mâle, le groupe perd au moins un travailleur polyvalent à l'exploitation familiale et un guerrier éventuel à « la garde tribale ».

Récapitulons. Pour pouvoir fonctionner et se maintenir, le vieux mode de vie des Zemmour (et des groupes ethniques similaires) exige la réalisation de deux entreprises plutôt aléatoires : *primo*, une production maxima du capital humain, surtout des enfants masculins ; *secundo*, une mise à couvert autant que possible des hommes contre les opérations susceptibles de leur être fatales. Préserver ces

derniers est une condition de survie dans un contexte socio-économique qui en fait simultanément les auteurs et le point de mire de toute sorte de violence : querelle, agression, pillage, etc.

Ainsi se trouve au centre des préoccupations et des visées tribales la nécessité de sauvegarder les hommes. Nécessité qui, en dernière analyse, nous semble constituer la cause réelle de l'interdiction de la violence entre les gens liés par la *tađa*. Tout acte de violence (vol, viol, meurtre...), s'il n'est pas réglé par voie de réconciliation, appelle une riposte individuelle ou collective et probablement une guerre pouvant occasionner la dispersion partielle ou totale de l'une des deux parties en lutte.

Aussi est-ce pour éluder de pareilles situations, et non parce que les uns considèrent les autres comme des frères et/ou des saints, que les membres des groupes alliés font de la non-violence l'une des clauses fondamentales de leur pacte. Ce n'est pas l'effluve sacré, encore moins la fraternité symbolique, mais la crainte des représailles et de leurs effets menaçants qui dissuade le(s) promoteur(s) d'actions violentes ou, ce qui revient au même, empêche les individus et les groupes de recourir systématiquement à la violence. « En termes plus concrets, les coups font mal, et ils inspirent la peur des coups » (E. Terray, 1996 : 15).

Fort bien, nous dira-t-on, mais à quoi servent alors la fraternité et l'effluve en question ? Il faut d'abord noter que, contrairement à la première, le second ou plus exactement la croyance en son existence nous paraît jouer un rôle décisif quant à l'empêchement de la violence. Dès lors, il serait peut-être plus judicieux de penser que la conception (ou l'idée) de l'effluve sacré sert à renforcer et à entretenir la peur des représailles en les attribuant à l'Invisible. C'est-à-dire à une puissance suprahumaine, immatérielle, que l'homme (le coupable) ne saurait combattre ni vaincre et contre laquelle toute attaque (au sens propre) reste à jamais impossible autant qu'impensable.

Sauf erreur d'appréciation épistémologique, et ce sera notre conclusion, l'effluve sacré et la fraternité symbolique remplissent pleinement une fonction idéologique ou, mieux, fonctionnent comme les principaux éléments tactiques d'une véritable idéologie politique défensive. En passant pour les vrais facteurs excluant des rapports interalliés l'alliance matrimoniale et l'échange d'actes et de propos nuisibles, ces deux phénomènes (ou l'opinion et la perception que les *utađa*-s en ont) masquent la forte réticence des groupes tribaux à céder les femmes les uns aux autres et la nécessité absolue de chacun de ces groupes à sauvegarder ses membres mâles. De la sorte, et c'est là certes un point particulièrement significatif, ils enrobent la cause finale de l'interdiction du mariage et de la violence ; à savoir le fait de *vivre entre soi* et de tenir l'autre à distance.

Cet autre, c'est le groupe hostile devenu ami ou allié : *utađa*. Les tribus concluent les pactes de *tađa* pour se protéger les unes contre les autres mais aussi pour s'associer entre elles, s'entraider et vivre en bonne intelligence. La mise en application de l'aide et de l'entente interalliée, nous paraît-il, se manifeste nettement dans les situations conflictuelles et au niveau des relations économiques.

4

TADA, CONFLITS, PRODUCTION ET ÉCHANGE

De toute évidence, énonçons-le d'emblée, la *tađa* contraint les gens qui la pratiquent à participer aussi bien au règlement des différends intergroupes qu'à la résolution des litiges interindividuels, favorise la poursuite de la production des moyens matériels d'existence et impose des conditions quant à la circulation des biens dans le cadre de l'échange commercial et extracommercial. Or, en vue de développer ce qui vient d'être énoncé, quelques questions demandent à être posées.

Quelle relation existe-t-il entre les conflits et l'établissement du traité de *tađa* ? De quel genre de conflit s'agit-il ? Quand les frères du pacte se trouvent impliqués directement ou indirectement dans une situation conflictuelle, quel(s) rôle(s) y jouent-ils ? Est-ce qu'ils interviennent en tant que conciliateurs des parties en conflit ou en tant qu'auxiliaires de l'une d'elles ? Comment sont réglés les problèmes entre les groupes *utađa-s* et les autres tribus du voisinage ou plus lointaines ? De quelle manière la *tađa* permet-elle aux contractants de réaliser l'une et/ou l'autre des activités économiques : l'élevage et l'agriculture ? Comment s'opère la circulation des biens entre les alliés et quelles sont les conditions qui leur incombent dans ce domaine ? Pourquoi ces conditions et quelles sont leurs conséquences ?

1. *Tađa* et les situations conflictuelles

« Les querelles de partis sont le fond même de l'âme berbère, et les Zemmour au caractère naturellement hargneux et vindicatif, ne pouvaient manquer à cette tradition. Aussi, tout était matière à discussion et les incidents les plus futiles, toujours considérablement grossis, engendraient des disputes interminables, chacun prenant fait et cause de ses frères, sans même rechercher la cause du conflit et le côté du droit » (Querleux, 1915 : 46-47).

Il va sans dire que les propos de Querleux s'inscrivent dans une vision influencée (ou déterminée) par le dessein politico idéologique de type colonial, consistant entre autres à définir ou à présenter le colonisé comme un être inférieur ou peu évolué par rapport au colonisateur. Certes, un des traits caractéristiques des

Zemmour à l'époque précoloniale – trait commun à toutes les tribus amazighophones et arabophones du *bled siba* (l'ensemble des régions non soumises à l'autorité du pouvoir central), est le fait que les luttes et les affrontements inter- et intratribaux étaient fréquents. Par contre, il n'est pas certain que chacun soutenait les siens de manière inconditionnelle lors d'un conflit, et que les partis en dissension et leurs alliés respectifs dédaignaient les motifs de l'affaire litigieuse et « le côté du droit ».

En réalité, les conflits interindividuels ou intergroupes se réglaient soit au moyen de la force, soit par des procédés pacifiques tels que l'arbitrage de l'assemblée dirigeante (*djmaet*), la médiation des détenteurs de l'effluve sacré (*chorfa-s*) ou encore l'entremise d'une personne influente. Quant aux litiges entraînant l'intervention des *utađa-s*, ils se résolvaient plutôt par le biais de méthodes non-violentes. Mais, avant de montrer comment la *tađa* sert d'instrument à la résolution (ou à la gestion) des conflits, voyons maintenant comment le conflit conduit à l'instauration du pacte de *tađa*.

A. Le conflit, déclencheur de la conclusion du pacte

On sait que l'Homme accomplit des rites pour marquer le passage d'un état, d'un statut, d'un monde, ... à un autre (voir A. Van Gennep, 1981 : 35-56) ; par exemple : le passage du profane au sacré, du célibat au mariage, de la guerre à la paix ou inversement, d'ici-bas à l'au-delà, etc. Dans ce sens, le cérémonial destiné à sceller le lien de *tađa*, avec ses deux composantes coutumières : la cérémonie des chaussures et le repas cérémoniel, sert à faire passer les groupes d'une situation imprégnée d'hostilités et de luttes intestines à une situation où priment l'entente et l'amitié. Autrement dit, d'après les témoignages de tous nos informateurs, on contracte la *tađa* non pas avant mais après l'éclatement d'un conflit tribal. Il est une autre source d'informations qui, sans aucune équivoque ni le moindre doute, met en évidence cet ordre chronologique ; soit la rencontre des contractants lors du cérémonial commémoratif de la conclusion du pacte, rencontre que nous qualifions de *rituelle*.

Deux arguments justifient l'emploi d'un tel qualificatif. Le premier, c'est que cette rencontre présente les caractéristiques du rite : répétition d'une série d'actes et de mouvements codifiés, portée symbolique – voire sacrée – des expressions corporelles accomplies, exécution des actions selon un ordre déterminé ou fixé depuis des générations, observance de la périodicité et de la durée de l'événement cérémoniel... ; le second, c'est pour la distinguer de la cérémonie commémorative dont elle ne constitue qu'une partie : l'étape inaugurale par exemple. Pour qui sait lire les actes et les gestes symboliques, la rencontre rituelle est aussi instructive que la tradition orale ou un document historique, aussi suggestive qu'une pièce théâtrale et aussi significative qu'une notation numérique ou musicale ; elle est, pour ainsi dire, un témoin séculaire doté d'une mémoire infallible.

a. Un témoin séculaire : la rencontre rituelle

En septembre, tous les deux ou trois ans et si la moisson est bonne¹, les Aït Bourzine (Sehoul) et les Ijanaten du groupement houderrane (Zemmour) se reçoivent à tour de rôle pour commémorer pendant huit jours durant, le pacte conclu par leurs ancêtres. En fait, il ne m'a pas été possible d'assister à l'une de leurs rencontres rituelles parce que tout simplement une pareille manifestation ne s'est plus produite depuis 1982. Dans l'impossibilité d'observer de près un des rassemblements périodiques de ces deux collectivités, il a fallu faire appel à la tradition orale. Six informateurs ijanaten, interrogés spécialement sur le déroulement de la fête commémorative, nous offrent une masse abondante de renseignements relatifs, surtout, à la situation où les Ijanaten accueillent les Aït Bourzine². Chacun d'eux a décrit en détail les étapes de ladite commémoration, dont la plus importante, en ce qui concerne l'antériorité du conflit sur la conclusion du pacte, est sans doute la phase inaugurale. Elle se déroule en quatre temps.

1. Arrivés sur le territoire des Ijanaten la veille du premier jour de la période festive, les Aït Bourzine ne se rendent pas immédiatement à l'endroit où, autour d'un *agrur* (tas de pierres en forme de pyramide), dont il a été question au cours du deuxième chapitre, des dizaines de tentes sont dressées pour la circonstance. De coutume, ils doivent s'arrêter à environ un kilomètre de ce lieu et passer la nuit à la belle étoile. Pendant la halte, ils dorment après avoir dîné, chanté et dansé³. De leur côté, les Ijanaten font de même. Mais, chose remarquable, il n'y a avant l'aube aucune relation, ni le moindre contact entre les groupes.

2. À l'aube, une troupe de cavaliers et de piétons ijanaten, armée d'anciens fusils, assaille – comme dans une vraie embuscade – les Aït Bourzine en vue de leur dérober quelque objet. Des coups de feu partent de part et d'autre et les gens courent dans tous les sens. Quelques hommes de la partie assaillie – certains à cheval, d'autres à pied – prennent en chasse les assaillants qui fuient en direction du site réservé à la célébration de la cérémonie. Une centaine de mètres avant de parvenir à destination, les fuyards rebroussement chemin et contre-attaquent. S'engage alors un corps à corps que contemplent avec allégresse deux foules séparées par le terrain où se livre le combat : les Aït Bourzine en face des Ijanaten qui se tiennent du côté du site susdit. Sous les cris et les encouragements allant de chaque foule à son équipe, les joueurs se battent de plus belle. Tantôt on attaque pour capturer un élément de l'équipe adverse ou tenter de libérer un équipier, tantôt on se sauve pour ne pas être appréhendé. Les captifs sont conduits de force au groupe de leurs adversaires ; ils y restent jusqu'à la cessation du prétendu conflit qui dure environ une heure et demi.

¹ Les informateurs Mohamed et Mouloud (Houderrane).

² Les étapes de la cérémonie commémorative du pacte, témoignent nos informateurs, sont exactement les mêmes dans le cas inverse, c'est-à-dire quand les Aït Bourzine reçoivent les Ijanaten.

³ Il doit fort probablement y avoir des chants et des danses spécifiques de cette halte. Seulement, les informateurs n'ont pas pu me renseigner à ce propos ; plus exactement, ils m'ont dit que les célébrants chantent et dansent comme à l'occasion des fêtes de mariage.

3. Quand l'une des équipes gagne la partie ou est sur le point de la remporter, des hommes distingués et énergiques se détachent des deux foules et se dirigent vers les ennemis simulés ; ils vont les réconcilier. Le combat cesse à leur arrivée et désormais les négociations s'ouvrent. Parmi les combattants se trouvant encore sur le champ de bataille, il y a ceux qui, d'un ton vif, contestent l'arrêt de la lutte, ceux qui l'approuvent et ceux qui regardent les choses évoluer sans rien dire. Les pourparlers et les tractations se poursuivent ici et là pendant un bon quart d'heure. Après quoi, les contestataires abandonnent leur objection et les derniers cavaliers descendent de leur monture. On délivre les captifs, c'est le début de la réconciliation.

4. Les acteurs de cette représentation théâtrale en plein air, combattants et conciliateurs, rejoignent leurs groupes respectifs. Dès qu'ils quittent le vaste terrain séparant les deux foules, chacune de celles-ci, à l'exception des spectateurs extérieurs aux collectivités célébrantes, se transforme sur place en un alignement composé d'hommes et de femmes marié(e)s et célibataires ne portant pas de chaussures. Une fois formées, les deux rangées, séparées par une soixantaine de mètres et chacune sous la direction d'un meneur qui en fait partie, marchent l'une à la rencontre de l'autre – en silence. Au signal de leur dirigeant, les Aït Bourzine avancent d'un pas, s'inclinent en avant et assez bas, se redressent lentement et demeurent immobiles cependant que les Ijanaten exécutent les mêmes gestes. Quand ceux-ci s'arrêtent, ceux-là se remettent en mouvement, et ainsi de suite jusqu'à réduire à deux ou trois mètres la distance qui les sépare. Après un bref instant d'immobilité générale, les membres des deux alignements, dont certains versent des larmes, reprennent l'action mais de façon plus rapide qu'auparavant. En très peu de temps, ils s'entremêlent en se jetant les uns dans les bras des autres, s'embrassent et pleurent¹. Et, à la suite des embrassades mêlées de pleurs, chacun des chefs de famille ijanaten cherche son proche allié et les proches de celui-ci dans la foule. Les retrouvailles s'étant déroulées suivant l'usage, il les invite à prendre le petit déjeuner sous sa tente. Les Ijanaten donnent aux Aït Bourzine une large hospitalité tout au long du cycle cérémoniel dont la phase inaugurale commence à l'aube et s'achève vers neuf/dix heures.

Entre la rencontre rituelle de ces deux groupes et celle des Aït Ounzar (Zemmour) et des Oulad Hamid (Bni Ahsene) – la première nous a été minutieusement dépeinte par les informateurs ; la seconde (abordée dans l'introduction), nous l'avons observée directement au *mussem* de *Sidi Lâarbi Albouhali* –, il y a une similitude évidente au fond, bien qu'en apparence le déroulement de l'une ait quelques traits différents du déroulement de l'autre.

¹ L'état émotionnel des célébrants ne doit pas être confondu avec la transe (ou la possession) proprement dite : *jedba*. Les séances de *jedba* sont toujours animées – au moyen de sons musicaux et de chants invocatoires – par des adeptes de confréries comme Aïssawa, Gnawa, Hamadcha et Rahhaliyyine (cf. É. Dermenghem, 1982 : 255-303 ; Kh. Naamouni, 1993 : 74-83 ; B. Hell 1997 : 176-178). Au Maroc, et partout au Maghreb, une séance de transe se termine par « la chute dans un état semi-létargique qui dure généralement quelques minutes » (G. Lapassade, 1976 : 185). Ce qui n'est pas du tout le cas des *utađa*-s pendant leur rencontre rituelle.

Leurs caractères communs sont : l'absence totale de communication entre les alliés avant que la cérémonie ne commence, l'ouverture de la commémoration par des individus armés de fusils de fantasia, la formation d'une rangée d'hommes et de femmes nu-pieds en face d'une autre, l'avancement des deux rangées en se prosternant mutuellement et la jonction de ces dernières qui fait naître chez les personnes participantes un climat ou un sentiment émouvant où se conjuguent joie et tristesse (baisers, étreintes et larmes).

De ces deux pratiques cérémonielles en revanche, dont l'aspect spectaculaire arrache les acteurs et les assistants au vécu quotidien et les plonge dans l'ambiance d'une ère révolue (au point de vue historique) et d'un temps inhabituel (par rapport à la vie courante), la séance inaugurale du rassemblement des Aït Bourzine et des Ijanaten est de loin la plus expressive. À l'instar d'une pièce de théâtre, elle reproduit un fragment de l'ancien mode d'existence tribal que fort probablement l'observateur ne peut, à première vue, déceler dans la rencontre des Aït Ounzar et des Oulad Hamid. Il s'agit de la naissance d'un conflit et du processus de réconciliation intergroupes ou encore le passage de l'antipathie à l'affinité, de l'éloignement au rapprochement, de l'indifférence à l'intérêt...

b. La rencontre rituelle, une reconstitution de faits réels

Au point de vue analytique, la rencontre rituelle, qui est d'abord une des expressions de la culture populaire et non ce genre factice de spectacles folkloriques officiellement appelés patrimoine culturel, se compose de deux parties distinctes : l'une antérieure et l'autre postérieure à l'intervention des personnages jouant le rôle de conciliateurs.

1. « Les relations entre les groupes sociaux et notamment entre les groupes ethniques peuvent être de nature variée ; elles vont de l'absence de contacts à l'échange, [...], des relations pacifiques au conflit, [...] » (G. Michaud et E. Marc, 1981 : 134). Le calme avant la tempête (ou la gestation des troubles) est à notre avis ce que traduisent la non-communication¹ entre les groupes célébrants et leur premier contact qui se réalise dans un acte non pas d'accueil chaleureux mais d'agression ou de violence. Au niveau cérémoniel, l'action violente apparaît clairement dans le cas des Aït Bourzine et des Ijanaten alors qu'elle est nuancée en ce qui concerne les Aït Ounzar et les Oulad Hamid. Ceux-là reconstituent le conflit en trois épisodes : attaque, riposte et mêlée ; ceux-ci pratiquent la fantasia de la même façon qu'elle est exécutée partout au Maroc. Mais quel autre phénomène la fantasia symbolise-t-elle si ce n'est la guerre tribale (le baroud) ?

Engageant deux ou plusieurs tribus, les combats effectifs cessaient en raison de la fuite momentanée du groupe vaincu, du sacrifice sanglant dit *kar* (offert par les vaincus aux vainqueurs) ou de l'intercession d'individus neutres et illustres. C'était dans ces circonstances qu'intervenait l'accord de contracter le pacte de *tađa*.

¹ Les Aït Bourzine et les Ijanaten observent l'absence de contact pendant quelques heures ; les Aït Ounzar et les Oulad Hamid, nous l'avons vu, la maintiennent pendant quatre jours.

Toutefois, la rude réalité socio-historique, qui se dessine à travers les gestes rituels, ressort également des dires de tous nos informateurs. Voici deux témoignages à titre d'illustration ; le premier est d'ordre général, le second porte sur un cas précis.

« *Tađa*, on la pratiquait autrefois ; à l'époque de la *siba* (« dissidence » tribale). Les gens étaient *seyyab-s* (anarchiques, non soumis, rebelles) : ni autorité, ni prière, ni religion. À ce moment-là, il n'était pas immoral de piller un voyageur ou de voler du bétail. Ce qu'on considérait comme indécent, comme une grande trahison, c'était l'agression d'un protégé par son protecteur. Voler du bétail, surtout à une famille puissante, était un signe de courage et de virilité. [...]. Le pillage et le vol ont souvent conduit des tribus entières à s'entre-dévorer. [...]. Pour étouffer les hostilités et éviter la récidive, ils concluaient la *tađa*. »¹

« Les gens scellaient la *tađa* à cause des hostilités. Avant l'arrivée des Français, il n'y avait ni *lhekam* (autorité), ni *Imekhzen* (pouvoir central), ni *lqeyyad-s* (caïds : agents du pouvoir central). Les tribus se battaient et se réconciliaient. Nous sommes entrés en lutte contre les Aït Yadine. Il y avait des morts dans notre camp et dans le leur ; rien que des *fhula-s* (plur. de *fhel* : homme viril, courageux, énergique). Ayant vu les leurs mis en déroute, les *ikswaten-s* (sing. *akeswat* : grand homme, dirigeant, notable) des Aït Yadine demandèrent aux nôtres d'arrêter le baroud. Alors, ils ont interrompu la bataille et noué la *tađa*. Depuis, la paix s'est installée entre les Kabliyine et les Aït Yadine. »²

Les « têtes » de tribu (*ikswaten-s*) dont parle l'informatrice Fadila sont les membres de l'assemblée dirigeante que nous avons dénommés : *promoteurs* et *décideurs* de la conclusion du pacte. À la mission historique de ces derniers (décideurs et promoteurs) dans la rupture des relations belliqueuses et dans l'instauration des rapports pacifiques entre leurs groupes, correspond le rôle des personnes conciliatrices lors du cérémonial commémoratif. Ces personnages, appelés *rma-s* (gens habiles), appartiennent au comité de la commémoration, constitué d'un *cheikh* (chef), d'un *mqeddem* (sous-chef) et d'*ebid-s* (auxiliaires, serviteurs). Leur tâche consiste à diriger l'opération des préparatifs cérémoniels et à veiller au bon déroulement de la cérémonie. Ce qui n'est pas sans rappeler la fonction organisatrice de la *djmaet* (assemblée dirigeante) : organe ayant, entre autres charges, la mission de résoudre les conflits interindividuels et intergroupes.

Cela dit, l'entrée des *rma-s* dans le « jeu » de la reconstitution des liens intergroupes que sécrétait la vieille organisation tribale marque un tournant essentiel dans la suite des événements. Elle rompt le conflit et ouvre la phase postconflictuelle.

2. Ici encore, nous sommes en présence de deux actes rituels ; la prosternation réciproque et l'entremêlement émotionnel des éléments célébrants.

Une des techniques du corps et pratique apparemment universelle, l'action de se prosterner n'est pas seulement une expression physique ; elle est aussi la

¹ Abbez (tribu aït-jbel-doum).

² Fadila (tribu kabliyine).

manifestation de l'existence d'un lien entre le destinataire et le destinataire de ce *message* gestuel. Le destinataire peut être Dieu (au sens biblique et coranique), un objet (statue représentant une divinité), une personne (détenteur du pouvoir politique ou possesseur de l'énergie divine) ou la mémoire d'une personne (ancêtre, martyr, saint). C'est dire que la prosternation révèle, au moins, trois types de relation qui ont fait et continuent de faire couler beaucoup d'encre : le rapport de l'être humain à Dieu ou à une divinité, le rapport de l'Homme à l'Homme et le rapport des vivants aux morts.

Toujours est-il que ces rapports semblent avoir un dénominateur commun : la soumission du destinataire. Le fait de se courber peut être un acte de foi (premier type), un signe de respect, de servitude ou de servilité (deuxième type), un témoignage de reconnaissance ou de vénération rendu à certains êtres disparus (troisième type). C'est aussi d'une soumission qu'il s'agit dans le cas qui nous intéresse ; une soumission mutuelle et collective, puisque les acteurs disposés en deux rangées s'inclinent les uns devant les autres. En tant que geste réciproque, cette inclination manifeste l'idée d'une relation d'égalité entre les partis hostiles nouvellement mis en accord : ni gagnant ni perdant, ni dominant ni dominé. En tant que geste collectif, elle traduit la participation de tous les membres (hommes et femmes) des groupes engagés dans le processus de paix que figure le mouvement où les rangées en question se rapprochent l'une de l'autre jusqu'à s'entremêler.

S'entremêler : voilà la scène la plus émouvante de la rencontre rituelle aussi bien des Aït Bourzine et des Ijanaten que des Aït Ounzar et des Oulad Hamid. Pour rendre raison de cet entremêlement semblable à l'entrecroisement des doigts des deux mains, il faut d'abord essayer de saisir le sens des trois actions qui y sont accomplies : l'action de pleurer, l'action de s'étreindre et l'action de s'embrasser. De même que la prosternation, les pleurs tout comme le baiser et l'étreinte, en tant qu'éléments du langage gestuel, sont probablement universels mais leur lecture est indubitablement culturelle ou, du moins, occasionnelle.

Ces actions s'observent dans des circonstances de joie comme de tristesse. Songeons, par exemple, à l'événement des retrouvailles après une longue absence et à celui du départ pour la guerre. Dans les deux cas, on exécute le mouvement corporel appelé accolade et, bien souvent, on l'accompagne de larmes et d'embrassades. Quoique ces actes soient les mêmes au niveau de la forme, ils ne peuvent avoir un même contenu en toute circonstance. Leur signification dépend (varie en fonction) de la nature du contexte où ils sont produits et de l'état affectif des individus qui les produisent.

Dans la mesure où les groupes pratiquant la *taça* se rencontrent tout au plus une fois par an pour commémorer leur pacte, peut-on voir dans leurs retrouvailles (événement heureux) le facteur explicatif de ladite scène et, de là, interpréter les actions susdites comme conséquence du sentiment d'allégresse et de joie très intense ? À s'en rapporter au témoignage de l'informateur Mouloud (groupe

ijanaten), il ne s'agit pas d'une réaction émotionnelle de plaisir mais de douleur. Il dit :

« La prosternation prend fin au moment où la rangée des Aït Bourzine et la rangée des Ijanaten sont tout près l'une de l'autre. Immobiles, ils (les participants) se regardent en face et certains d'entre eux pleurent ; ils pensent à leurs proches ou à leurs *usada-s* [disparus] et, de par la volonté de Dieu, les larmes ne cessent de couler. Quand les autres [célébrants] les voient pleurer, ils s'émeuvent et se mettent, eux aussi, à pleurer. [...]. Alors, tous ceux qui se trouvent là ; Ijanaten et Aït Bourzine, pleurent, s'étreignent et s'embrassent. »

Ce point de vue est également celui des six informateurs qui nous ont beaucoup appris sur chaque étape de la cérémonie commémorative. Il est peut-être commun à tous les Ijanaten, voire à leurs frères du pacte (les Aït Bourzine) mais certainement pas à tous les groupes commémorant la *tađa*.

Appelés *rma-s* également, les représentants du groupe oulad-hamid, avec lesquels nous avons eu une longue conversation à l'occasion de la foire annuelle de *Sidi Lâarbi Albouhali*, se font une autre conception de l'entremêlement en question. Dans leurs témoignages relatifs au thème de la commémoration, où nulle information n'affirme ni ne sous-entend l'idée de pensée pour les morts, ils n'ont pas cessé de répéter :

« Et les uns dans les bras des autres, nous pleurons (*tantbakaw*), nous nous embrassons (*tantsalmu*), nous nous pardonnons mutuellement les péchés (*tantghafu ed-dunub*) ».

Par péché (*damb*), mot emprunté au vocabulaire coranique et qui signifie violation des règles religieuses ou de la loi divine, ils entendent toute faute commise à l'égard des alliés, c'est-à-dire le manquement aux prescriptions du pacte de *tađa*.

Se limiter à l'explication de nos informateurs risque de faire oublier que la rencontre rituelle est avant tout un simulacre de lutte et de réconciliation intertribales, une (re)présentation symbolique du mécanisme de la réconciliation des partis en lutte qui demeure relativement opérationnel de nos jours au Maroc. Dans cette société, si l'on assiste au règlement d'un différend opposant deux individus (amis, associés, parents, voisins...), on ne manquera pas de voir l'un d'eux (le fautif), de son plein gré ou sur l'invitation d'un tiers remplissant la fonction de médiateur, prendre l'autre dans ses bras et lui poser des baisers sur le front ou/et sur les joues et, parfois, verser des larmes.

Prendre quelqu'un entre ses bras, c'est, en d'autres termes, le couvrir de son corps. Couverture ou protection, tel est plausiblement le sens de l'accolade conciliatrice. Au moyen de ce geste qu'il accomplit pour se faire pardonner, l'auteur du dommage communique à la personne lésée le message qu'on peut décoder ainsi : « je te protège contre mes torts ». Leur réconciliation ne va pas sans faire grief au fautif ou le condamner à une amende. En versant des larmes, ce

dernier manifeste l'intention de se repentir d'avoir commis la faute plutôt qu'un sentiment de peine dû aux reproches qui lui sont faits ou à une décision lui imposant le versement d'une indemnité en réparation du préjudice causé.

En un mot, c'est un acte de contrition. Et, à travers le(s) baiser(s) joint(s) à l'étreinte de raccommodement, il exprime vraisemblablement le désir de nouer un lien pacifique avec celui qu'il a offensé. Car dans le jargon populaire marocain, le verbe *sellem*, qui signifie embrasser, saluer, se soumettre, veut dire aussi « faire la paix ».

L'analyse des expressions corporelles accomplies pendant le règlement amiable des litiges interindividuels peut, sans grande chance d'erreur, être appliquée à celles exécutées au cours de la rencontre rituelle des *utađas*, puisque cette rencontre entend reproduire sous forme de jeu scénique l'éclatement et la résolution des conflits tribaux. Il y a donc lieu de considérer comme symbole du repentir les pleurs, de protection l'étreinte et de rapport pacifique les embrassades.

Si les membres des groupes célébrants substituaient les paroles à ces gestes symboliques, ils diraient les uns aux autres à peu près ceci : « nous regrettons d'être entrés en lutte (ou d'avoir cédé à la violence), nous vous mettons à l'abri de nos actes nuisibles, nous nous engageons à instaurer la paix ». En s'engageant à ne plus se nuire mutuellement, ils se lient par une convention de non-agression. Tel est *a fortiori* le réel fugitif, c'est-à-dire la conclusion du traité de *tađa*, que symbolise la scène de l'entremêlement rituel. Dans ce rite commémoratif, en effet, elle constitue une ligne de démarcation voire un point de rupture entre deux séries d'actes et de faits opposés : d'une côté, absence de contact, attaque et riposte, escalade de la violence... ; de l'autre, repentir, communication, paix... Ceci atteste bel et bien que le pacte de *tađa* se conclut à la suite d'un conflit.

B. *Tađa*, procédé de la gestion des conflits

Si la *tađa* permet de pacifier ou de mettre en accord les unités contractantes en stipulant que l'échange de toute sorte de violence est strictement interdit, elle sert également de moyen à la gestion des conflits opposant entre eux les membres respectifs de ces unités ou chacune d'elles à une collectivité non-alliée. En tant que procédé réparateur d'affaires litigieuses, elle apparaît plus simple et plus efficace que la procédure suivie en droit coutumier (*izref*). Les *utađa-s* sont sollicités à titre de conciliateurs ou d'arbitres dans le règlement des différends d'ordre civil et pénal. Mais le recours à leur arbitrage ou médiation intervient le plus souvent en dernier, c'est-à-dire après que le litige soit jugé par un juge coutumier (*anzarfu*) ou par l'assemblée dirigeante (*djmaçt*)¹ et que l'un des plaideurs refuse le jugement rendu.

¹ Le juge coutumier connaît des questions civiles, commerciales, immobilières... ; l'assemblée dirigeante est compétente surtout au pénal, à l'exception de l'affaire de meurtre.

Comment donc procède-t-on pour gérer ou régler, au nom de *tađa*, les litiges interindividuels et les différends intergroupes ?

a. Gestion des litiges interindividuels

Les *utađa-s* arbitrent surtout le type de litige que – à la manière de tout groupement humain, organisé en tribu ou en nation – les Zemmour et autres groupes amazighes du Maroc central appellent *dəwt takswat* (grosse affaire) par opposition à *dəwt tamezyan* (petite affaire). C'est-à-dire l'affaire grave ou délicate, née d'une conduite scandaleuse (trahison, adultère, vol...) ou d'une action tragique (meurtre, viol, agression...) et susceptible de nuire à l'allié ou au rapport interallié. Plus encore, ils sont compétents pour réparer la question d'homicide, qui n'est pas dans les attributions ni de l'assemblée dirigeante ni du juge coutumier.

Si le litige doit être porté devant le juge coutumier, il appartient au demandeur et au défendeur ou à leurs répondants (*imassayen-s*) respectifs de le choisir parmi les hommes auxquels sont reconnues des qualités comme la bonté, la droiture, l'équité et la sagesse. Afin que chacun des garants puisse mieux exécuter sa tâche (fixer la date de la comparution, faire comparaître la personne par lui cautionnée, écouter les témoins, assurer l'application de la sentence, etc.), il est désigné non pas par son client mais par la partie adverse.

Pouvant être choisi aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur du lignage ou de la tribu des parties en conflit, le juge coutumier rend le jugement en présence des répondants. Il peut consulter d'autres juges et adopter leurs conseils en cas de besoin, mais lui seul est compétent pour juger un différend et infliger les peines. Si l'un des plaideurs en conteste le verdict, il a la possibilité de choisir un deuxième, voire un troisième arbitre. La décision de ce dernier est souveraine ; elle est sans appel¹. Mais d'abord, dans l'impossibilité de produire des témoins, il y a recours à la principale épreuve judiciaire : le serment (*tagallit*), qui « est d'un usage très répandu dans la procédure berbère. » (A. Plantey, 1951 : 253)²

Le serment judiciaire amazighe (pivot de *preuve* en droit coutumier, à défaut de témoins) revêt un caractère collectif ou plural. G. Marcy (1949 : 68, note 5) et J. Berque (1978a : 330) y voient une véritable ordalie. Il est d'ordinaire prêté sur le tombeau (ou au nom) d'un saint local ou régional. Le choix de l'édifice cultuel s'effectue d'un commun accord entre les parties en conflit. Au jour fixé pour la prestation du serment, le défendeur doit se présenter devant le sanctuaire en compagnie d'un groupe de cojureurs (*imgguilla-s*) qu'il a choisi parmi ses proches agnats, dans la famille ou dans le lignage. Leur nombre, suivant la nature et le degré du brandon de la discorde, varie légèrement d'une tribu à une autre et oscille entre 5 et 100 hommes. Cent cojureurs, par exemple, pour la dénégation du droit de

¹ Pour plus de renseignements sur l'arbitre coutumier, voir H. Bruno (1922 : 188-191).

² Aux yeux des Marocains s'adonnant au culte des saints et croyant en leurs pouvoir et vertus surnaturels, il est extrêmement dangereux de commettre un faux serment : le parjure s'attire tôt ou tard les foudres de la justice céleste.

propriété sur un terrain d'au moins 6 hectares (G. Marcy, *op. cit.* : 160). Sur la variabilité de ce nombre, considéré de façon générale, J. Berque écrit :

« Sans doute, dans tout le domaine berbère, le taux de cojureurs est proportionnel, en gros, et par tranches, à l'importance qualitative de l'intérêt débattu. Mais il s'agirait chez les Zemmour d'une proportion avant tout quantitative, basée sur la superficie du champ. » (1949 : 11)

En présence du demandeur (A) et des membres de la *djmaet*, le plaideur (B), appelé ou astreint à jurer, prononce quelques formules sacramentelles : « par ce saint que je sois aveugle et paralytique si les allégations de A sont véridiques », « que *Sidi* (Monseigneur) X m'éloigne de mes enfants autant que le ciel l'est de la terre si j'ai fait quelque chose », etc. Les cojureurs, quant à eux, sont en général dispensés de la prestation du serment. Sinon, ils se bornent à répéter : « par ce saint (par *Sidi*...), ce qu'affirme B est vrai »¹. Dans le serment plural, il y a l'idée « de faire peser sur la tête de l'éventuel parjure et de tous les membres de sa famille [ou de son lignage] qui ont juré avec lui la malédiction justement redoutée du marabout » (G. Marcy, *op. cit.* : 76).

Dans le cadre de *tađa*, lorsque les adversaires sont issus du même lignage et que l'objet du litige est sans suite fâcheuse, la partie fautive ou présumée telle, pour contester l'accusation et prouver son innocence, peut jurer par ses *utađa-s*. Le serment étant accompli, tout rentre dans l'ordre. C'est dans ce sens que l'informatrice Fadila (tribu kablyine) déclare :

« Nous jurons par eux. Nous disons : “par les Oulad Alouane² que...”. Quand une dispute éclate chez nous, dans le douar, les gens en désaccord – hommes ou femmes – jurent sur les *utađa-s* et se pardonnent tout ».

Ainsi, les parties opposées peuvent régler eux-mêmes leurs menus problèmes. Mais si l'affaire est grave, ils se rendent en territoire allié pour la prestation du serment plural, suivant la forme et non pas le contenu - ordinaires.

« En cas de *dewt takswat* (grosse affaire), souligne H'mad (Aït Ouahi), nous allons jurer chez nos *utađa-s* : les Aït Helli, ou ils venaient le faire chez nous autres ; *dewt takswat* comme le vol [du contenu] d'un silo de céréales (*tasraft*) ou le meurtre que le suspect dénie. Et, en ce qui concerne les cojureurs (*imgguilla-s*), 15 dont 5 *noqran-s* (hommes de valeur, notables) suffisaient ; le nombre habituel s'élevait à 40 hommes. »

C'est lors de l'établissement du pacte de *tađa* que le quantum des cojureurs est défini par des engagements explicites passés entre les parties alliées. Ce quantum doit en tout état de cause satisfaire deux exigences. Il doit, d'une part, contenir un quota de notables appartenant au micro- ou au macrolignage de la personne ayant

¹ Pour plus de détails sur la question du serment dans la coutume zemmour, voir G. Marcy (1949 : 71-80).

² Alliés des Kablyine, les Oulad Alouane sont une partie intégrante des Sehoul : voisins ouest des Zemmour.

la charge du serment – désigné par le demandeur (Deluc, 1952 : 20) et, d'autre part, être beaucoup plus réduit que le taux habituel. G. Marcy semble ignorer ce second point. En témoignent les données numériques qu'il tient pour le barème habituellement en application et que nous présentons ainsi :

Notables	2	5	10	10 à 15	25
Non-notables	3	5	15	40-35	75
Total	5	10	25	50	100

Tableau 4 : Quantum des cojureurs impartis aux *utađa-s*

Bien sûr, G. Marcy n'a pas manqué de signaler que ce quantum diffère du nombre des cojureurs fixé à l'ordinaire, c'est-à-dire indépendamment de la *tađa* ou de quelque autre traité tribal. À titre d'illustration, il mentionne quatre affaires interfamiliales : **a**) contestation de la virginité d'une jeune mariée par le mari (*ibid.* : 102-103), **b**) mauvais traitement de l'épouse (*ibid.* : 82, note 28), **c**) dénégation de l'existence d'une union légitime entre un homme et une femme (*ibid.* : 114, note 84) et **d**) désaveu de l'adultère (*ibid.* : 147, note 81). Chacune de ces affaires, précise-t-il, concerne deux familles faisant respectivement partie des unités sociales suivantes : Kabliyine/Aït Abbou, Aït Ouribel/Aït Abbou, Aït Ichchou/Aït Akka¹ et Kabliyine/Aït Yadine.

Affaires	a	b	c	d
Cojureurs				
Nombre ordinaire	25	10	10	100
Nombre <i>utađa</i>	5	15	25	50

Tableau 5 : Cas de variabilité du nombre des cojureurs entre les groupes *utađa-s*

Sur ce terrain, il nous est évidemment difficile de suivre G. Marcy. Remarquons d'abord que les affaires susmentionnées sont toutes, directement ou non, en rapport avec la vie conjugale. Comment une si regrettable maladresse ou faute d'inattention a pu être commise quatre fois par celui-là même qui, en parlant du pacte de *tađa*, dit : « il entraînait, en effet, non seulement l'interdiction usuelle de l'inter-mariage, mais même, – pour les hommes de chacun des deux groupes alliés –, la défense de regarder les femmes de l'autre partie » (1941 : 199, note 27) ?! Autre constatation : l'effectif des cojureurs fournis en cas d'existence dudit pacte entre les plaideurs est tantôt inférieur (affaires **a** et **d**), tantôt supérieur (affaires **b** et **c**) au nombre ordinaire.

¹ Les Aït Ichchou et les Aït Akka sont de la tribu kotbiyine.

والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم الحمد لله وحده

(1) هذا زمام تض بين اولد مومن وءايت خي. (2) ورافد اولد مومن السيد العرب بن لمقدم ورافد ءايت خي حامد البحسني. (3) محمد مع علي بن لصلح، اسعيد اقبو مع البداوي احمد، ولد اعلي ابشرب مع العيش، اناصر مع مح بن اسمعين، لحسن ولد الخبار مع محمد بن قاسم، احمد ولد بادما مع حم العسر، بن احسين ولد بادما مع محمد بن وعلي، حم ولد يوسف مع بعز بن الحاج، محمد ولد الخبار مع المعط بن عبد المالك، ميمون ولد حدو احسين مع المعط ولد عربي، محمد ارح مع بن عبو، بعز ارح مع الراضي، حم اناج مع السيد السايح، احمد الخبار مع لحسن بن عبد السلام، الحسين ولد بشرب مع كبور، بست مع اعلي بن العبيسي، علي ولد حمد مع المعط بن الحاج، علي بشرب مع محمد البلعيد، اسكرد ولد بشرب مع قاسم بن المقدم، لحسن ولد بادما مع نقاش، زين الدين ولد يوشرب مع بعز بن قدور، واحمد اخيه الحسين ولد رح حدو مع السيد العرب، سيد محمد الوزاني مع المعط بن عبد المالك، علي ولد الحاج اسعيد مع محمد بن اسمعين، واني مع امحمد بن الراضي، محماد مع السيد العرب، محمد افسو مع اعلي بن العباسي، حدو عشان مع بها، عبو بادما مع حم العسر، رحو او المعط مع لحسن بن عبد السلام، اعلي اعمار مع المعط ولد عربي، بوالطيب مع محمد بن اعلي والعرب مع بعز بن الحاج. (4) متاع اولد مومن لا يكلوه ءايت خي ومتاع ءايت خي ما يكلوه اولد مومن. (5) بان هو تاض وارفود لئس الزرب الاحطب. (6) باب الحلف بيننا وبينهم عشر نفران وخواننا وخوانهم عشر من غير نفران. (7) والباهمة على البيع او الشراء من غير ان ملها مثل خوان او غيره. (8) اذا صاب شهود بيض متاعه. (9) وان لم صاب شهود يحلف بعشر نفران ويقيط متاعه.

Essai de traduction¹

Louange à Dieu seul et la paix et la prière soient sur l'Envoyé d'Allah

(1) Ceci est l'acte de taḍa entre les Oulad Moumen² et les Aït Khouya³. (2) Le représentant des Oulad Moumen est Lâarbi ben El-Mqaddem, celui des Aït Khouya est Hamid E[-Bouhsousni. (3) [Un tel avec un tel : 33 hommes des Oulad Moumen et 33 des Aït Khouya]⁴. (4) Les Oulad Moumen ne spolieront pas les Aït Khouya et les Aït Khouya ne spolieront pas les Oulad Moumen. (5) Car cela est taḍa et assistance, non pas une haie fragile (ou sèche). (6) Sur le chapitre du serment, dix notables pour eux et nous, et dix non-notables pour nos frères et les leurs. (7) La vente ou l'achat d'une bête sans la permission de son propriétaire, est semblable au vol. (8) Si le propriétaire trouve des témoins, il reprend son bien. (9) S'il ne trouve pas de témoins, il prête serment – avec dix notables – et récupère son bien.

Figure 12 : Acte de taḍa entre les Aït Khouya et les Oulad Moumen

Tout compte fait, les éléments distinctifs des cojureurs agissant en considération de la taḍa sont la réduction de leur nombre et la présence parmi eux d'un pourcentage de notables. Est-ce à dire que les utaḍa-s accordent la priorité plutôt à la valeur statutaire des personnes (ou de certaines d'entre elles) devant prêter serment? Dans le document ci-dessus (un véritable contrat synallagmatique), recueilli et commenté par E. El Malki (1983 : 122-129), nous pouvons lire : « Sur le chapitre du serment, dix notables pour eux et nous, et dix non-notables pour nos frères et les leurs » (article 6).

¹ La présente traduction doit quelques éclaircissements à l'apport de E. El Malki, soit la vulgarisation du texte original (le manuscrit) dont nous n'avons hélas pu avoir que la copie dactylographiée.

² Tribu arabophone de la région de Tadla.

³ Tribu amazighophone de la confédération des Zaïane. Les Aït Khouya sont désignés en gras dans le texte transcrit en lettres arabes, texte composé de termes empruntés surtout à l'arabe dialectal.

⁴ Il est question de la liste des contractants : ils y sont désignés deux par deux (34 « paires » d'hommes [ou 33 chefs de famille + 1 représentant] x 2 = 68 contractants en tout). Nous avons volontairement évité de la transcrire en caractères latins pour ne pas altérer ou corrompre les noms et prénoms qui y figurent

Est-il besoin de le préciser ? Les clauses formulées dans ce traité nécessitent fort peu (ou pas) d'effort d'interprétation. Elles sont concises, explicites. La sixième stipule clairement que le nombre des cojureurs est le même alors que leur statut ne l'est pas (notabilités en ce qui concerne les membres des groupes au contrat, gens du commun quant à leurs dits frères¹). Il est le même non seulement pour ces deux rangs sociaux mais aussi pour toute affaire litigieuse. Fixer le chiffre de dix notables pour « l'ordalie » traduit en fait l'intérêt porté à la *qualité* autant qu'à la *quantité* des cojureurs : on privilégie la première et on réduit la seconde². Ce qui, il faut bien le signaler, remet en cause l'affirmation de J. Berque, précitée.

Ces précisions indispensables au sujet du serment plural étant faites, voici maintenant la procédure ordinairement suivie pour régler au moyen de *tađa* un sérieux problème interpersonnel ou interfamilial comme l'adultère, l'agression, l'escroquerie, le vol, etc. Le demandeur, toujours un chef de famille, se rend dans le groupe allié. Il peut en théorie y prendre pour arbitre qui bon lui semble parmi les hommes mariés mais en pratique il s'adresse ou se plaint à son plus proche *utada* : celui auquel le tirage au sort des chaussures l'a uni. Il lui fait part de ses prétentions.

La fonction conciliatrice de l'allié, et c'est là un point non négligeable, tourne souvent au jugement arbitral.

En tant qu'allié et à titre d'arbitre, la personne saisie de l'affaire reçoit le plaignant en hôte de marque, lui offre une large hospitalité, recueille sa déposition et le renvoie à une prochaine rencontre où seront présents le demandeur (le chef de famille auteur du délit ou responsable de l'initiateur de l'acte délictueux) et éventuellement des témoins. Lors de cette rencontre, qui se tient généralement à l'extérieur des domiciles respectifs des plaideurs et de l'arbitre-allié, celui-ci essaie d'abord d'arranger, seul, les parties. La présence des témoins (de moralité notamment) lui facilite la tâche. Il les entend et tranche le différend en fonction de leurs déclarations, confirmant ou infirmant le fait débattu.

À défaut de témoins, l'arbitre-allié s'emploie à les concilier et leur suggère les conditions de l'accord. En cas de complication ou d'insuccès, il fait intervenir en qualité de conseiller (et souvent en qualité d'élément coercitif) le membre de son groupe le plus concerné par le litige en question, soit l'*utada* du défendeur. Si, après tout, nul espoir de réconciliation n'est en vue parce que chacun des adversaires reste sur ses positions (l'un plaide non coupable, l'autre maintient sa plainte), il les invite à se soumettre à la prestation du serment. Très peu fréquent est le recours à une telle incitation. À ce stade de l'action procédurale, l'accusé, lorsqu'il est vraiment fautif, se rétracte et passe aux aveux.

¹ Il est question des personnes vivant dans chacun des deux groupes alliés mais qui ne sont pas concernées par le pacte de *tađa* ; elles peuvent être des clients, des réfugiés ou autres.

² La réduction du nombre des cojureurs n'est pas mentionnée dans le document en question. Mais on sait que chez les Zařane, qui englobent les Ait Khouya, ce nombre peut, comme chez les Zemmour, atteindre 100 cojureurs (cf. J. Caillé, 1948 : 98-99).

L'arbitre-allié réussit la plupart du temps à réconcilier ses frères du pacte : on ne refuse la décision de celui qu'on place au rang des saints porteurs de l'effluve sacré que lorsqu'on est (ou croit être) dans le vrai, sous peine de châtement surnaturel.

Que se passe-t-il, en revanche, quand les adversaires sont *utađa-s* ? On sait qu'il est formellement interdit aux contractants d'échanger des actes de violence physique et symbolique. On sait également que ce principe fondamental du traité de *tađa*, comme d'ailleurs toute règle juridique ou sociale, n'est pas à couvert de quelque entorse, qu'il y est constamment exposé. Au cas où deux individus issus des groupes liés par la *tađa* entrent en conflit, ce qui est rarissime d'après la tradition orale, le procédé rogatoire demeure le même mais le mode de la sentence arbitrale peut, selon la réaction de l'auteur du dommage matériel ou moral, prendre une bonne ou mauvaise tournure. Pour illustrer ce dernier point, prenons l'exemple le plus cité par nos informateurs, à savoir la question du prêt (*aređta*), et que H'mad¹ formule de la manière suivante :

« Les gens liés par la *tađa* s'entraident et prêtent les uns aux autres qui une vache, qui un mouton ou du blé. [...]. Si un Uhelli² m'emprunte de l'argent, par exemple, et refuse de me le rendre, j'en parle à mon *utađa* et récupère mon dû sans bagarre ni dispute. Je vais le voir et lui annoncer : "Un tel m'a volé". Et lui, il va trouver son *parent* et lui dire : "rend [la somme que tu as empruntée] à mon *utađa*, sinon toi et moi allons nous entre-tuer". »

« S'entre-tuer » est une expression violente connotant la solution extrême du problème, un mot fort qui ne saurait être employé d'entrée de jeu. Dans de telles circonstances, et notre informateur est bien placé pour le savoir, le règlement amiable ou pacifique du litige est sans doute l'issue naturellement envisageable ou recherchée en premier lieu. L'*utađa* de la victime (du prêteur) commence par sommer le membre accusé de son groupe (le débiteur) de rembourser l'emprunt. Il ne recourt à la violence ou, plus exactement, à la coercition qu'en cas de dénégation de la dette et après avoir tenté un maximum de moyens politiques possibles. Une fois que les choses en arrivent là, il peut alors user à tout moment de menaces, lesquelles ne sont jamais proférées en l'air et que l'accusé ne prend point à la légère pour deux raisons. D'une part, comme n'importe quel pratiquant de *tađa*, la personne chargée de redresser le tort est tenue «, d'honneur, de répondre sur ses biens propres de tout préjudice qui pourrait être causé par ses contribuables à son *utađa* » (G. Marcy, 1936 : 970). D'autre part, le médiateur ou le redresseur du tort n'agit pas seul en pareil cas. Il bénéficie toujours du soutien de la majorité, voire de la totalité des chefs de famille de son groupe.

Devoir d'honneur autant que moyen coercitif et stratégie politique, ce genre de soutien veut dire en d'autres termes : la coalition des membres du groupe contre un des leurs. Ce qui semble, notons-le au passage, contredire le célèbre adage bédouin

¹ Informateur de la tribu Aït Ouahi.

² Personne appartenant aux Aït Helli, alliés des Aït Ouahi.

ayant servi et servant encore de justification aux chercheurs (ethnologues, géographes, politologues...) qui, sans nuance ni critique ou réserve, appliquent le modèle segmentaire à la société marocaine. D'après eux, cet adage dit : « Moi contre mes frères ; mes frères et moi contre mes cousins ; mes cousins, mes frères et moi contre le monde » ; littéralement, il exprime : « Moi et mon frère contre mon cousin paternel ; moi et mon cousin paternel contre l'étranger » (cf. A. Khatibi, 1983 : 101).

Il est vrai qu'en se liguant contre le défendeur afin de l'astreindre à payer la dette ou pour lui infliger une sanction qui peut aller jusqu'à son bannissement hors du groupe ethnique, les coalisés affichent la volonté de rendre justice au demandeur et de faire honneur aux membres de son groupe : leurs frères du pacte. (Toute offense à l'égard « d'un membre de la tribu par un étranger à celle-ci [...] est considérée comme une atteinte à la collectivité tout entière » [M. Khettouch, 1983 : 59]). Il est vrai aussi que, ce faisant, ils visent à étouffer dans l'œuf ce type d'affaire susceptible de mettre aux prises le lignage du débiteur et celui du prêteur ; ils s'y emploient avec synergie en vue de conjurer la contagion du conflit interindividuel et le déchaînement en puissance de la guerre tribale. D'où peut-être l'efficacité de la médiation en matière des différends intergroupes. Comment les gère-t-on ?

b. Gestion des différends intergroupes

Le terme de différend intergroupe, qui pourrait s'appliquer à n'importe quelle situation litigieuse de quels groupes sociaux que ce soient, désigne ici toute sorte de conflit opposant deux familles ou deux unités familiales, lignagères ou tribales. On ne cessera pas de le rappeler chaque fois que cela s'avère indispensable. Les causes du conflit sont multiples. Elles vont de la parole injurieuse à l'acte homicide. De tous les motifs graves du litige intergroupe, seul le meurtre demeure une affaire de familles avant tout. Une affaire qui échappe à la compétence aussi bien de l'assemblée dirigeante que du juge coutumier, mais sûrement pas à la prérogative des *utađa-s*. Ceux-ci parviennent toujours à réconcilier les parties. Tous les témoignages oraux concordent là-dessus. En voici deux, par exemple :

« Lorsque des gens de chez eux (les alliés) entrent en conflit à cause d'une agression ou d'un meurtre, ils viennent ici chez nous. Ils viennent demander à la *djmaet*¹ d'aller trancher la question. Jusqu'à présent, ils (les *utađa-s*) règlent les affaires de meurtre survenues chez leurs alliés ; le Makhzen ne s'y immisce pas. »

Remarque : ce que Mouloud soutient à propos de l'État semble contestable, réfutable. N'est-ce pas le contraire qui se produit de nos jours en pareille situation ? Non seulement l'appareil étatique s'occupe des questions de meurtre, mais encore il déploie (et sûrement pas dans l'unique but de protéger le citoyen) toutes ses forces pour que rien ne lui échappe à ce niveau. Monopole de la violence oblige. C'est le gage du contrôle social. Passons au second témoignage.

¹ Par ce terme, notre informateur (Mouloud, tribu houderrane) désigne le groupe des alliés spécialement constitué pour régler le différend.

« Quand une âme tombe (un homicide a lieu) chez nous dans le douar, on va chercher un *utaça* ou deux. Désormais, l'affaire prend fin. Il n'y a plus personne qui en parle. L'*utaça* répare le meurtre. Et, quand les *utaça-s* viennent au douar pour la réparation [du crime], personne n'intervient. »¹

Que ressort-il de ces témoignages ? C'est le père, le frère, l'oncle, le grand-père ; bref, un des parents du coupable qui se presse de solliciter l'intervention ou la médiation des alliés. Souvent accompagné par quelques notables du douar, le solliciteur (ou/et chacun de ces notables) informe son proche *utaça* de l'événement malheureux. Après quoi, des personnes marquantes du lignage ou de la tribu sont désignées comme médiateurs. Elles forment une sorte de délégation dont le pivot ne doit pas forcément être une notabilité : ce n'est pas le statut social qui confère la fonction ou le titre du pivot de la délégation mais la relation binaire établie par le geste rituel du tirage au sort des chaussures pendant la conclusion du pacte. Effectivement, ledit pivot n'est autre que le proche allié du plus influent des agnats de la victime, c'est-à-dire de celui capable de dissuader ou de persuader les siens de réclamer la *dija* (prix du sang) ou la vengeance : droit que la coutume ou la loi tribale accorde à la famille outragée mais qui cesse avec l'arrivée des médiateurs sur les lieux du litige.

Ce serait une erreur de croire que ces derniers réussissent la réconciliation uniquement par leur présence – sans difficulté, ni effort. L'idée que tous les membres du groupe lésé gardent leur calme et se gardent de tout commentaire ou de toute objection parce que les réconciliateurs sont des *utaça-s*, relève du style exagérateur des faits et – il faut bien le signaler – révèle, chez l'ensemble de nos informateurs, la nostalgie d'une époque et d'une organisation révolues où, soutiennent-ils, la loi était bien appliquée et la règle mieux respectée.

Toutefois, la procédure conciliatoire est généralement la suivante². D'abord, les médiateurs passent chez les ayants cause du coupable pour leur recommander, entre autres, de faire quelque don (en argent ou/et en nature) aux parents du défunt. Souvent insignifiant au point de vue matériel et toujours inférieur au coût de la *dija* proprement dite, ce don systématique (re)présente une valeur d'un autre ordre ; il est le paiement symbolique du prix du sang. Ensuite, accompagnés de quelques hommes, femmes et enfants de la partie fautive, ils se rendent dans le groupe domestique affligé. À l'approche du domicile de la personne perdue, hors duquel le père (ou un proche parent) de celle-ci les attend à dessein, ils s'inclinent devant lui et se redressent plusieurs fois. Les autres visiteurs (hommes et femmes) se prosternent à leur tour en pleurant, implorant l'indulgence pour l'auteur du crime et demandent pardon à leurs adversaires.

Après ou pendant cette scène émotionnelle, qui n'est pas sans lien avec la séquence émouvante de la rencontre rituelle décrite et analysée auparavant, le pivot de la délégation médiatrice ouvre la séance des exhortations dont le maître mot est : *mektub* (c'était écrit, prédestiné), où l'on obtient systématiquement le pardon des offensés.

¹ Informateur M'barek, tribu oulad-hamid.

² Sur le déroulement de cette procédure, nous n'exposons ici que les grandes lignes d'une description détaillée due à l'informateur Mouloud (tribu houderrane).

« Le pardon est bienfaisance. Même exaspéré, l'homme doit pardonner. Il n'y a pas de mal à cela. Mieux vaut se mettre en colère et pardonner que de saisir un couteau ou une hache et d'aller tuer le meurtrier, et de pousser ainsi quelqu'un [du côté de la nouvelle victime] à prendre un gourdin ou un fusil et à en tuer quatre [du groupe vengeur]. Non, jamais l'animosité n'a profité aux gens. Seule la conciliation est bénéfique. »

C'est par ces propos, où la conciliation et le pardon sont préconisés et les homicides réciproques¹ dénoncés, que l'informateur Mouloud clôt son discours sur la procédure conciliatoire suivie dans le cadre de *tađa* pour venir à bout des litiges liés au meurtre. Homicide pour homicide et la guerre intestine éclate : voilà ce qu'il sous-entend au juste. En effet, si elle n'est pas réglée à l'amiable, la question de meurtre dégénère en lutte armée opposant deux partis constitués chacun de plusieurs lignages ou tribus.

Une telle lutte, ressort-il des témoignages oraux, ne saurait avoir lieu entre les groupes alliés. Les membres de ces groupes, en l'occurrence les dirigeants, font tout leur possible pour circonscrire le conflit puis l'enrayer ; c'est-à-dire pour éviter la rupture de *tađa* : lien sacré et redoutable. Cette rupture signifie le retour à l'échange de la violence mais aussi l'outrage à la Puissance divine ; elle dérange la stabilité sociale et l'ordre universel. C'est là fort probablement le motif du singulier point de vue suivant : les *utađa*-s considèrent comme involontaire l'homicide commis par une personne contre l'un(e) de ses frères ou sœurs du pacte ; ils l'assimilent au fratricide. Point de vengeance, ni de prix du sang quant au meurtre perpétré par un homme contre son frère (ou sa sœur) : cela détruit la relation fraternelle et l'unité familiale. Comme tant d'autres faits (famine, sécheresse, divorce, émeute, répression...) devant lesquels les gens se sentent faibles ou désarmés, le fratricide passe pour un événement prédestiné.

« Dans notre douar, témoigne Fadila (tribu kabliiyine), deux frères se sont querellés. C'était au début de la pénétration française. L'un voulait avoir un cheval, l'autre se marier. Celui qui voulait le cheval y déchargea son fusil et le tua sur place. On l'a enterré le jour même, et c'est tout. *Mektub* ».

Le terme consacré de *mektub* traduit la conception œcuménique suivant laquelle l'action et la responsabilité humaines sont déterminées et gouvernées par l'Invisible ; autrement dit, l'Homme n'est pas responsable de ses actes ni n'échappe à son destin. Agissant comme tout argument irréfutable fourni au cours des démarches réparatrices d'un délit ou d'une crise graves, cette conception idéologique (salutaire) est défendue, surtout, par les personnes obligées d'apaiser les esprits ou chargées de réconcilier les parties. Il s'agit des parents pour ce qui est du fratricide et des notables des deux groupes (X et Y) en ce qui concerne le crime interallié. On répare celui-ci de la même manière qu'on règle celui-là, c'est-à-dire

¹ Dans son article consacré au phénomène de la violence en Kabylie (Algérie), J. Favret expose clairement la question de la réciprocité et de la perpétuation de l'acte meurtrier (1968 : 37-43). Sans risque d'erreur, on pourra appliquer l'explication de l'auteur au milieu tribal des Zemmour, voire à celui de tout le Maghreb.

sans représailles ni prestation indemnitaire. On le répare en douceur, avec diplomatie et par le dialogue. Ce qui n'est pas toujours le cas lorsque, à cause d'un meurtre ou d'une quelconque affaire délicate, l'un de ces groupes – Y, par exemple – entre en guerre contre un groupe (Z) qui ne lui est pas lié par la *tađa*. Que se produit-il donc en pareille situation ?

On peut répondre que X soutient impérativement Y dans sa lutte contre Z si l'on considère que les groupes *utađa-s* « se doivent aide et assistance en toute occasion » (G. Marcy, 1936 : 970). On peut également dire que ce type de soutien n'entre pas dans la série des devoirs et obligations interalliés si l'on admet l'idée que « la *tađa* n'implique pas le devoir d'assistance mutuelle en cas de guerre » (E. Westermarck, 1921 : 54).

Mais on ne peut maintenir ensemble ces deux affirmations contradictoires, ni éliminer ou sacrifier l'une au profit de l'autre. En fait, qu'elle soit ou non en rapport avec la lutte armée, ladite assistance réciproque n'est ni inconditionnelle, ni spontanée ; elle est relative. Et pour mieux cerner le sens de cette relativité, reprenons l'exemple des trois groupes : X, Y, Z. Exemple qui éclaire d'une vive lumière la situation conflictuelle où commence l'entrée en jeu du secours mutuel et où trois cas de figure se présentent au secoureur potentiel dans la présente situation : le groupe X.

Cas 1 : l'assistance-devoir.

Synonyme de renfort, l'assistance du groupe Y par son *utađa* X revêt entièrement le caractère de devoir à condition toutefois que le lien de *tađa* (ou un autre rapport : accord économique, pacte de protection, traité de non-agression, etc.) n'existe pas entre X et Z. S'il y a assistance, le groupe X envoie des combattants renforcer les rangs de ceux du groupe Y. De concert, les premiers et les seconds combattent les guerriers du groupe Z. Et dans l'hypothèse où ce dernier ne se sent pas assez fort pour faire front tout seul à l'alliance guerrière ainsi formée contre lui, un ou plusieurs groupes auxquels il est uni par la *tađa* doivent en principe l'aider à se défendre. Mais quand aucun de ces groupes ne saurait lui prêter son appui¹, ce qui est sinon impossible du moins très peu fréquent, d'autres moyens ou considérations permettent de solliciter et de recevoir le concours d'une (ou des) unité(s) tribale(s) autre(s) que celle(s) des *utađa-s*².

¹ Une des raisons qui peuvent empêcher la réalisation de cet appui est l'existence de *tađa* entre les alliés et les adversaires du groupe à appuyer.

² Le moyen le plus employé pour demander de l'aide est *lear* : sacrifice d'une ou de plusieurs bêtes à cornes, des moutons notamment. Si les dirigeants du parti sollicité consentent à offrir leur soutien, ils remettent au groupe demandeur un burnous en laine blanc : caution du consentement donné. En cas de désengagement, les responsables de ce groupe teignent de henné le burnous et l'exposent ou le promènent sur les souks locaux tout en criant la trahison et en prononçant haut et fort le nom de l'allié (lignage ou tribu) qui s'est désengagé. Déroger à un tel engagement, c'est se discréditer dans l'opinion publique (informateurs Akka, Elghazi, H'mad, Mouha et Smaïn ; Querleux, 1915 : 46-47). L'aide en question peut être reçue sans qu'elle soit demandée. Elle est accordée en considération, par exemple, de l'appartenance à une même tribu (lorsque le conflit oppose deux ou des lignages issus de tribus différentes) ou à une même confédération de tribus (en cas de lutte entre des unités tribales frontalières : celles des Zemmour contre celles des Bni Ahsene, des Zaër, des Guerouane ou des Zaïane) (Informateurs Aïssa, Amhawch, Ben Haddou, Elhassane et Fadma).

Cas 2 : l'assistance partisane.

En tant que devoir, l'assistance de Y par X cesse d'agir sitôt que la *taḍa* existe entre Z et X. Dès lors, celui-ci doit de règle éviter de prendre fait et cause pour l'un des partis opposés : il est *utaḍa* de chacun d'eux. Son action ou assistance ne peut alors être que partisane et, de ce fait, néfaste à l'une ou à l'autre des deux relations intergroupes. Comment ? Si X assiste Y, il détruit le lien qui l'attache à Z ; et s'il appuie Z, il rompt le rapport qui l'unit à Y. Mais ce n'est pas en réalité la réaction ou la résolution courante. Car, quel que soit le bénéficiaire (Y ou Z) du secours accordé, il y a atteinte au pacte de *taḍa*. En vertu de la règle prohibitive de toute sorte de violence entre les parties au pacte et en raison des conséquences fâcheuses de la violation de cette règle, le groupe se trouvant dans la position de X participe au conflit à titre non pas de défenseur mais de médiateur.

Cas 3 : la médiation.

Celle-ci n'est ni une contrainte, ni un devoir pesant sur les pratiquants de *taḍa*. C'est un acte libre et volontaire que le groupe intermédiaire (X) accomplit de sa propre initiative ou à la demande de l'un des groupes adversaires (Y et Z). Lorsqu'ils décident de s'entremettre dans le conflit, les responsables du groupe X envoient auprès des dirigeants respectifs des groupes Y et Z une commission médiatrice composée de dix à quinze personnes : quelques notables et, surtout, les plus proches *utaḍa*-s des plus influents de ces dirigeants. Le contact de ceux-ci par les médiateurs a pour conséquence immédiate la cessation ou la suspension des hostilités et l'ouverture des négociations. Très souvent (pour ne pas dire toujours) l'intervention des frères du pacte est bien accueillie et respectée par les partis belligérants même si l'un d'eux – en principe celui ayant éprouvé le moins de pertes humaines – doit payer une indemnité compensatoire (ce paiement n'est pas systématique). Elle rétablit la paix et conduit à la réconciliation.

De ces trois cas de figure qui, sans le moindre doute, méritent plus qu'un bref exposé descriptif, les deux derniers (assistance partisane et médiation) peuvent être illustrés par le schéma suivant.

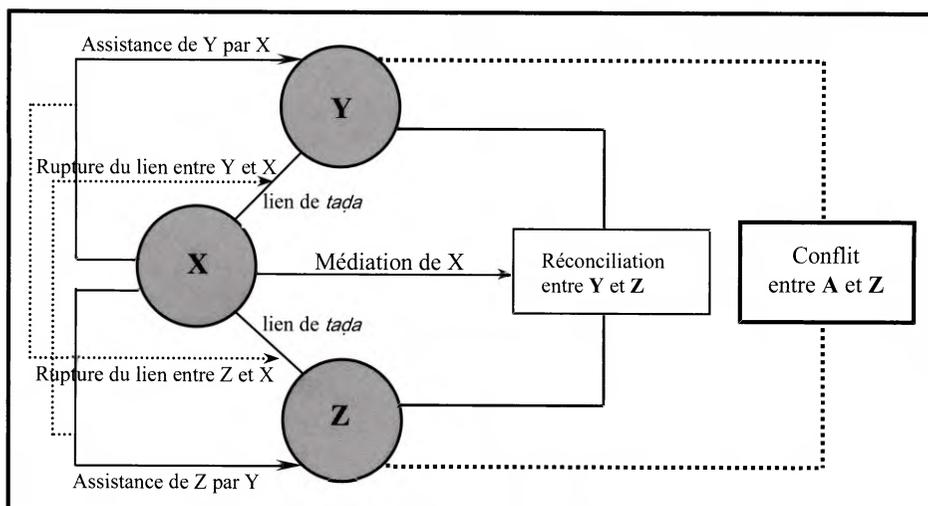


Figure 13 : Assistance partisane ou médiation des *utaḍa*-s dans les conflits tribaux

Que conclure, sinon que les groupes alliés ne se doivent pas mutuellement appui et secours en toute circonstance et que l'assistance réciproque lors des conflits tribaux existe sans pour autant être automatique ou quasi mécanique. C'est pourquoi nous parlons de la relativité de l'aide interalliée. Relativité qui, comme nous allons le voir sous peu, ne s'observe pas au niveau des rapports économiques.

2. Taḍa entre la production et l'échange

Bien entendu, il existe des rapports entre l'économie et le pacte de *taḍa*. Mais qu'on se garde de s'y tromper. Ce dernier ne concerne pas la totalité de l'organisation économique des groupes alliés, ni même, pour reprendre les termes de M. Godelier, « l'ensemble des opérations destinées à [leur] procurer [...] des moyens matériels d'existence » (1983 : 147). Nous y avons déjà fait allusion : la *taḍa* permet à ces groupes de poursuivre leur principale opération productive des biens de subsistance ; à savoir l'élevage des troupeaux¹, et les oblige à observer un certain nombre de règles morales dans le domaine du commerce et dans celui du don et du prêt. Le rapport de *taḍa* avec l'activité pastorale, d'une part, et son lien avec l'échange ou la circulation des produits, d'autre part, sont les deux points qui vont successivement être développés maintenant.

A. Rapport de *taḍa* et de l'activité pastorale

Appréhender ou comprendre la nature de ce rapport n'est apparemment pas une chose allant de soi. En vue d'une telle appréhension ou compréhension, nous semble-t-il, il importe d'énoncer d'abord les différentes modalités suivies pour accéder à la pâture, de retracer ensuite la relation du réseau des pactes de *taḍa* avec la répartition des mouvements pastoraux et d'exposer enfin les fonctions de *taḍa* dans les zones de parcours.

a. Modalités d'accès à la pâture

L'économie pastorale marocaine a été au centre d'un nombre non négligeable d'études dont les esquisses élémentaires datent, au moins, du temps du penseur maghrébin Ibn Khaldoun (XIV^e siècle). Ces études attestent toutes que les formules ordinairement usitées pour s'introduire sur les lieux de pacage sont l'appartenance tribale et l'accord intergroupe². Ce même constat, quant à

¹ L'union de *taḍa* et de l'activité culturelle est quasi absente. Très rares sont les alliés qui, selon nos informateurs, s'associent pour le travail de la terre ; non parce que la *taḍa* interdit l'association agricole, mais parce que l'une et l'autre sont incompatibles : la première, sacrée et inviolable, impose des principes ou des règles de non-violence que la seconde, porteuse de risques susceptibles de produire quelque discorde ou malentendu, peut remettre en cause.

² Voir, entre autres, J. Célérier (1927 : 65-66), R. Monier (1935 : 23-25), J. Berques (*op. cit.* : 112-117) et P. Pascon (1980c : 62-63).

l'utilisation des parcours en pays zemmour à la veille et pendant les premières années de l'occupation française, se retrouve dans le discours de nos informateurs et sous la plume de certains auteurs.

Nous avons vu que le territoire de la confédération des tribus zemmour, arraché de haute lutte à leurs voisins nord (les Bni Ahsene), offrait d'importantes ressources pastorales ; notamment dans les terres collectives¹ (propriété d'un macrolignage ou d'une tribu) et la zone forestière (espace considéré comme patrimoine commun de la confédération). En principe, les terrains incultivés de ces terres sont réservés au cheptel du macrolignage ou de la tribu et les forêts aux troupeaux de la confédération.

Que ce soit au niveau confédéral, tribal ou lignager, le déplacement du bétail s'effectue en fonction de l'herbe. D'après les informations recueillies au sujet de la transhumance, ou plus exactement dans les premières réponses de nos informateurs à la question concernant les moyens d'accès à la pâture, l'herbe est un don de Dieu dont tout le monde jouit à égalité. Ceci relève du sens commun et seuls « les philosophes ou les poètes du pastoralisme », comme dit Paul Pascon (1980b : 75), soutiendraient le contraire. C'est pourquoi l'idée de jouissance collective et égale des pâturages doit être nuancée.

En théorie, l'herbe appartient à tous ; en pratique, elle est au groupe (macrolignage, tribu ou confédération) propriétaire de l'espace qui la contient et qu'on défend par les armes si besoin est. Les ressources herbacées étant abondantes², chaque membre de ce groupe a le droit de faire paître ses bêtes où bon lui semble sur les terrains de parcours. Mais, être en droit d'utiliser les prairies collectives ne veut naturellement pas dire absence de contestations ou de rivalités entre les utilisateurs. Le fait même que chacun puisse choisir tel ou tel emplacement pour ses animaux, est susceptible d'opposer des pasteurs les uns aux autres. Et lorsque des querelles mettent aux prises des familles ou lignages ayants droit au pâturage collectif, c'est surtout « à propos de la qualité de certains cantons » (M. Lesne, 1959 : 58).

Incités à dépasser l'opinion que l'herbe est une grâce divine au bénéfice de tous, et à parler du déroulement traditionnel de l'activité pastorale dans leur propre macrolignage ou tribu, nos informateurs (ceux dont le groupe possède des terres collectives : Abbez, Akka, Elghazi, Smaïn [Aït Jbel Doum], Aïssa, Ounaceur [Aït Ouribel], Boujemâ, Mohamed, Mouloud [Houderrane], Amhawch [Messaghra] et Bou Driss [Aït Hakem]) font ressortir deux idées intéressantes. La première pose que l'exploitation des pâturages situés sur lesdites terres revient et profite d'abord

¹ La question des terres collectives au Maroc intéressa tôt les administrateurs et les auteurs de la colonisation. Le premier travail (un article de 11 pages) à ce sujet fut publié, en 1924, par É. Michaux-Bellaire ; soit 10 ans avant la fin de la conquête militaire coloniale.

² Rappelons qu'il s'agit là de l'époque où la région des Zemmour, peu cultivée (61.000 ha emblavés, sur une superficie totale de 440.000 ha) et peu peuplée (61.495 habitants ; soit 14,8 au km², avance la Mission Sc. du Maroc [op. cit. : 188]), disposait de vastes espaces pastoraux.

aux gens appartenant à la communauté lignagère ou tribale ; la seconde, que les pasteurs étrangers au macrolignage ou à la tribu (membres ou non de la confédération des Zemmour) n'y ont pas droit, sauf en cas d'accords intergroupes.

Les accords pastoraux, selon ces mêmes informateurs, sont scellés entre les dirigeants respectifs des collectivités concernées. De coutume, l'arrangement est établi – et réitéré annuellement – au moyen du rite sacrificiel ; l'assemblée dirigeante de la partie désirant obtenir le droit de parcours offre en sacrifice une bête (souvent un bélier) à celle de la partie détentrice des collectifs à vocation pastorale. Une fois l'accord conclu, les membres du groupe accueillant sont appelés à le respecter. Ils s'y conforment nécessairement et ce, nous paraît-il, pour deux raisons d'ordres différents. L'une idéale : le sacrifice sanglant constitue la garantie mystique de l'engagement pris et la transgression de ce dernier attire des malédictions sur le transgresseur et/ou sur ses proches. L'autre matérielle : l'arrivée des transhumants avec leur bétail dans les lieux de campement et de pacage procure un avantage au lignage ou à la tribu qui les reçoit, soit la fertilisation des sols par le fumier.

Appréciable en effet est cet avantage : l'autorisation d'accéder aux pâturages d'autrui est toujours demandée et obtenue (quand l'herbe est abondante ou suffisante) par non pas un seul mais plusieurs groupes. Ainsi, sur les parcours en terre collective se trouvent des pasteurs appartenant à des unités familiales ou lignagères issues de diverses tribus. Par exemple, en tribu aït-jbel-doum, les collectifs nommés *Lalla Aïcha Tizitine*, couvrant 2049 hectares (M. Lesne, *ibid.* : 94) et sis dans le territoire du lignage aït-soummer-n-gerba, accueillent une portion du cheptel des macrolignages nord de la même tribu (Aït Atmane, Aït Bou Kessou, Aït Helli, Aït Megzar, Aït Siberne et Serghina) et quelques troupeaux des tribus aït-yadine, kabliyine et messaghra¹.

Ce qui vient d'être dit des terrains collectifs du macrolignage s'applique sans doute à ceux de la tribu, mais pas du tout à la zone forestière pour une raison bien simple qui, mentionnée ci-dessus, demande à être rappelée : les forêts participant du territoire zemmour sont en la possession de toute la confédération des Zemmour et, de ce fait, chaque Zemmouri a le droit d'y mener paître ses animaux.

Plus importants que les accords pastoraux et plus avantageux que l'appartenance tribale sont les pactes de *tađa*. Ceux-ci ne permettent pas uniquement l'accès à la pâture ; ils constituent, pour ainsi dire, une soupape de sûreté au procès de production pastoral en présentant « aux transhumants le maximum de garanties pour leurs personnes et leurs biens » (M. Lesne, *ibid.* : 59). Mais, l'éclaircissement de l'importance de ces pactes dans la réalisation des moyens de subsistance, essentiellement basés sur le déplacement des troupeaux, suppose un examen préalable de leur rapport avec les mouvements pastoraux.

¹ Les informateurs Abbez, Akka, Elghazi, Fadma et Smaïn (Aït Jbel Doum).

b. Pactes de tađa et mouvements pastoraux

Les cérémonies commémoratives des pactes de tađa, celles célébrées encore aujourd'hui comme celles réduites à l'état de souvenir, se tiennent toutes dans le courant de septembre-octobre. Ces mois sont le moment des premières petites ondées¹ annonçant l'approche de l'ouverture des labours et du départ des troupeaux pour les pâturages. De là, le choix de la période cérémonielle est loin d'être fortuit. Et la rencontre rituelle entre les groupes alliés (Aït Ounzar et Oulad Hamid, Aït Bourzine et Ijanaten), dont nous avons décrit et analysé les dimensions les plus significatives eu égard à tel aspect ou tel autre de l'objet de notre étude, ne se limite pas à l'évocation du passé, à la reconstitution (théâtrale) des faits historiques (lutttes et réconciliations inter- et intratribales). Elle sert également à nourrir le lien interindividuel et intergroupe mais aussi à inaugurer une nouvelle année agro-pastorale.

Pendant ou juste après l'inauguration de ce cycle nouveau, au cours de laquelle les contractants échangent des biens et services ou/et des gestes symboliques, débute la transhumance. Les groupes pourvus de zones de parcours reçoivent, en tout ou en partie, les troupeaux de leurs *utađa*-s qui en sont dépourvus. Entre la tađa et le pastoralisme existe une étroite corrélation que M. Lesne (*ibid.* : 62) a saisie et illustrée par deux planches cartographiques (III et IV, en pochette) : l'une représentant les pactes de tađa et l'autre, les mouvements pastoraux. Ces planches, pour mieux en tirer profit, nous les avons réunies en une seule figure (ci-contre).

Lequel entraîne l'autre, le mouvement pastoral ou le pacte de tađa ?, pourrait-on se (nous) demander. Sachant que le premier constitue l'un des multiples éléments déclencheurs des luttes engageant des tribus entières et que le second se forme pratiquement à la suite d'un conflit interlignager ou intertribal, on a toute raison de croire que celui-ci compte au nombre des conséquences majeures de celui-là. Seulement, les conflits conduisant à l'établissement de ce pacte ne sont pas toujours liés à l'activité pastorale ; ils peuvent avoir pour cause un vol, une agression ou un homicide. Ici, c'est plutôt le second qui conditionne le premier. L'existence de ces deux ordres ou situations n'est pas une simple supposition ; c'est une réalité attestée par la tradition orale. Les informateurs Abbez (Aït Jbel Doum), Ben Haddou (Mzourfa) et Ounaceur (Aït Ouribel) nous ont cité des cas où le traité de tađa était conclu avant l'inauguration du mouvement pastoral et, inversement, des exemples où ce dernier préexistait à la conclusion de l'autre.

¹ Ces ondées, disent les gens du peuple, sont un don divin que peut attirer le pouvoir surnaturel d'un saint. Lors de ma visite à la foire du saint Lâarbi Albouhali, effectuée dans le but d'observer la commémoration de la tađa par les Aït Ounzar et les Oulad Hamid, j'étais invité, comme d'autres personnes (3 agents d'autorité, 2 cultivateurs et 1 troubadour), à déjeuner chez le gardien du tombeau de ce saint. Ce jour-là, il faisait laid : des bouffées de poussière rouge mêlée de sable se succédaient en rafales. Vers 16 heures, pendant que nous parlions de choses et d'autres en buvant du thé à la menthe, il commençait à pleuvoir. Et la discussion s'est focalisée sur ce phénomène météorologique durant environ la moitié de la durée de l'averse : une bonne heure. Discussion où le gardien du sanctuaire, écouté par tous les assistants et appuyé par les deux cultivateurs et le troubadour, déclarait qu'il a toujours plu, au moins une fois, au cours de cette fête votive et que cela était l'une des prouesses de son défunt ancêtre : le saint.

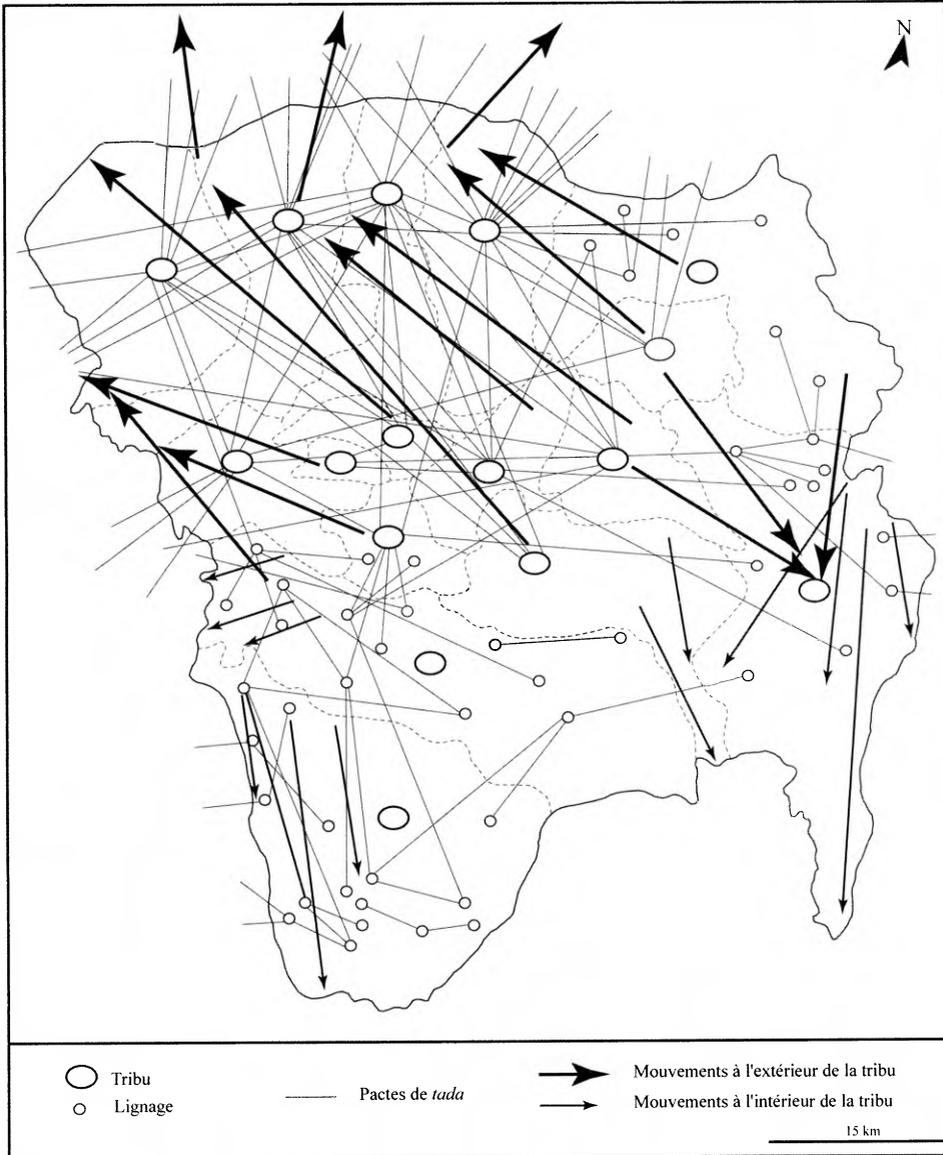


figure 14 : PACTES DE TADA ET MOUVEMENTS PASTORAUX

Quoi qu'il en soit, l'intensité des pactes de *tađa* et celle des mouvements pastoraux vont de pair. En règle générale, les pactes intratribaux correspondent aux mouvements intérieurs à la tribu et les pactes intertribaux, aux mouvements extérieurs. Au temps de leur vivacité, ces pactes et mouvements existaient partout en pays zemmour, mais ils étaient plus nombreux dans la partie nord-ouest où se situent les territoires des tribus du centre et du nord. C'était justement en direction nord-ouest, vers la forêt de Mamora, que s'effectuait le plus important des déplacements externes des troupeaux. Sur ce point, voici le témoignage de l'informateur Elhassane :

« Nous transhumions chez les Aït Amar (Aït Ali-ou-Lahsene, Kotbiyine, Mzourfa et Khazana), en forêt de Mamora. Nous y allions par manque de pâturages chez nous. En transhumance, se trouvaient les Aït Ouribel, Kabliyine, Aït Abbou, Aït Bou Yahya, Aït Yadine... Herbeuse et vaste, la forêt attirait toutes les tribus qui n'avaient pas sur leurs terres où faire paître leurs bêtes, tous ceux dont les animaux avaient faim. »

Ce fait, à savoir : les quatre groupes du nord (occupants permanents de la Mamora) acceptent chacun dans son territoire une partie du cheptel de ceux du centre surtout, est évoqué dans les rares textes consacrés, au cours des premières années du Protectorat, à l'utilisation des parcours et à l'organisation globale de la transhumance dans la région des Zemmour (*cf.* M. Lesne, *op. cit.* : 70). Mais, qui reçoit qui ?

Les Aït Ali-ou-Lahsene accueillent la tribu des Aït Bou Yahya, 7 macrolignages des Aït Ouribel (Aït Cheikh-el-Fraïch, Aït Elkellali, Aït Guennoun, Aït Haddou-ou-Brahim, Aït Ikko, Aït Moussa-ou-Brahim et Khemmouja), 2 macrolignages des Aït Abbou (Aït Azzouz-ou-Ali et Aït Ali) et quelques tentes des Kabliyine. Les Kotbiyine admettent 5 macrolignages des Aït Ouribel (Aït Akki, Aït Amer-ou-Ali, Aït Bouhou, Aït Haddou-ou-Saïd et Khemmouja) et 2 macrolignages des Aït Abbou (Aït Makhoulouf et Aït Ali). Les Mzourfa prennent 2 tribus (Aït Ouribel et Kabliyine) et 1 macrolignage des Aït Abbou (Aït Ali). Les Khazana, enfin, reçoivent 2 tribus (Aït Yadine et Kabliyine), 3 macrolignages des Aït Ouribel (Aït Akki, Aït Bouhou, Aït Haddou-ou-Saïd), 1 macrolignage des Aït Abbou (Aït H'midane) et 1 macrolignage des Messaghra (Aït Ounzar)¹.

Ici, un tableau récapitulatif semble indispensable, la multiplicité des ethnonymes précités pouvant ennuyer le lecteur non familiarisé avec la région ou en troubler l'entendement.

¹ Ces mouvements pastoraux sont antérieurs à la période coloniale. Voir Mission Sc. du Maroc (*op. cit.* : 235-236) et M. Lesne (*op. cit.* : 71-73).

Groupes accueillants	Groupes accueillis
Aït Ali-ou-Lahsene	Aït Bou Yahya, Aït Ouribel (Aït Cheikh-el-Fraïch, Aït Elkellali, Aït Guennoun, Aït Haddou-ou-Brahim, Aït Ikko, Aït Moussa-ou-Brahim et Khemmouja), Aït Abbou (Aït Azzouz-ou-Ali et Aït Ali) et Kabliyne (quelques tentes).
Kotbiyne	Aït Ouribel (Aït Akki, Aït Amer-ou-Ali, Aït Bouhou, Aït Haddou-ou-Saïd et Khemmouja) et Aït Abbou (Aït Makhoulouf et Aït Ali).
Mzourfa	Aït Ouribel, Kabliyne et Aït Abbou (Aït Ali).
Khazna	Aït Yadine, Kabliyne, Aït Ouribel (Aït Akki, Aït Bouhou, Aït Haddou-ou-Saïd), Aït Abbou (Aït H'midane) et Messaghra (Aït Ounzar).

Tableau 6 : **Groupes transhumant en forêt de Mamora avant la colonisation**

Il suffit de consulter attentivement la figure 15 (*infra* : 167) pour constater qu'à l'exception de la tribu khazna et de celle des Aït Ouribel, chacun des groupes accueillants est *utađa* des groupes qu'il reçoit. En d'autres termes, le cas de ces groupes offre sans doute l'exemple le plus éclairant quant au rapport de correspondance existant entre les pactes de *tađa* et les mouvements pastoraux. Ce rapport s'explique en définitive par les effets de la *tađa* sur l'activité pastorale, notamment en *ezib* (lieu de pacage, campement des transhumants).

c. Effets de *tađa* en zones de parcours

L'envoi des troupeaux sur les lieux de pacage, avons-nous vu, s'effectue durant (ou peu après) la célébration de la fête commémorative du pacte de *tađa*. Qu'est-ce que cela veut dire ? La simultanéité (ou la succession) de ces deux événements marquants signifie que les groupes *utađa*-s commencent chaque nouveau cycle pastoral (transhumance hivernale : octobre ou novembre - fin mai ou début juin) dans un climat non pas de consternation et de tristesse dues à quelque dispute ou rivalité inhérente au pastoralisme, mais d'allégresse et de réjouissance que procure la rencontre rituelle visant au resserrement des liens amicaux et pacifiques.

C'est au début même des migrations saisonnières, au moment des départs pour les pâturages, que le traité de *tađa* – commémoré (ou renouvelé) au moyen d'une série d'actes symboliques ou/et de prestations et contre-prestations matérielles (aspect manifeste du désir ou de la volonté de continuer à vivre en bonne intelligence) – produit le premier de ses effets relatifs au déroulement de la transhumance : il écarte toute sorte de fait déplorable ou de geste regrettable que peut engendrer l'accès à la pâture.

On ne soulignera jamais assez que les mauvaises actions, les mauvaises paroles et les mauvaises intentions sont contraires à l'esprit et aux prescriptions de la *tađa*. La venue des troupeaux des alliés en zone de parcours, même quand elle gêne ceux déjà en place, ne provoque pas de tensions, moins encore des coups de force ou un

conflit sanglant. Comme en témoigne Aïssa¹, qui a connu l'essor et le déclin du pastoralisme semi-nomade (mode de vie complètement disparu aujourd'hui), leur arrivée sur les terrains de campement et de pacage se passe dans de meilleures conditions. Parlant des membres de son groupe (Aït Bouhou) et de ceux de la tribu accueillante (Khkazna), il déclare :

« Ils nous réservent un accueil chaleureux et nous disent : “soyez les bienvenus”. Chacun accueille son *utađa* et s'en occupe comme il faut ; il l'aide à s'installer et l'invite sous sa tente. Nous aussi, nous les invitons à manger et... Mais, surtout, nous leur fumons les terres ».

Pour ce qui est de la fertilisation des sols par les engrais organiques, opération que l'informateur Aïssa tient pour le plus remarquable des apports ou bénéfiques dont les groupes accueillis gratifient les groupes accueillants, M. Lesne écrit :

« installées sur les parcours ou près des champs, les tentes ne restent pas plantées aux mêmes endroits. Les emplacements souillés sont rapidement abandonnés ; les douars² se déplacent aussi selon l'état d'épuisement des pâturages occupés ; le stationnement des troupeaux, la nuit, dans des enclos entourés d'épines, permet de fumer les terres et dans un pays où le roulage n'existe pas, il faut bien déplacer les animaux pour répartir les fumures » (*ibid.* : 75).

Répandue sur les terres laissées en jachère, celles qui seront emblavées l'année suivante, la fumure est certes la conséquence directe de la présence et des pérégrinations du bétail dans ces terres. Aussi est-elle l'effet indirect de quelque convention (accord pastoral, traité de *tađa* ou autre arrangement) passée entre les unités ou les sous-unités tribales. Et ce, dans la mesure où le pacte intergroupe influence largement le mouvement pastoral en aiguillant les troupeaux sur le chemin de tel ou tel secteur de pacage ; il en fixe la direction. Considérons l'exemple de trois groupes : A (dépourvu de prairies), B et C (dotés d'herbages). Le premier est lié par la *tađa* au deuxième, celui-ci et le troisième sont voisins. Lorsqu'il arrive à destination, A s'établit dans le territoire de B et non de C. Il y fait paître ses bêtes et les parque le soir sur les terrains à engraisser.

Autre effet : le pacte de *tađa* assure la protection de la personne, de la famille et des biens des pasteurs contre les méfaits venant de l'intérieur ou de l'extérieur de la collectivité composée de leurs douars. Comment peut-on alors parler de méfaits dans le cas où l'accueil des transhumants se fait en vertu de ce pacte qui interdit et condamne tout acte nuisible aux alliés ? Si les groupes ainsi accueillis sont tous unis par le lien de *tađa* à celui qui les accueille, ils ne le sont pas forcément entre eux. C'est ce que traduit le schéma ci-dessous, construit à partir d'un fait³ que le lieutenant Mortier (chef du bureau des renseignements de Tifelt) mentionne dans

¹ Informateur de la tribu aït-ouribel.

² Le mot douar désigne, ici, l'agglomération des tentes de transhumants (une vingtaine) disposées en cercle.

³ Puisé dans le texte de M. Lesne (1959 : 70), ce fait est la présence à Mzara (endroit situé dans le territoire des Aït Ali-ou-Lahsene : tribu accueillante) de 11 douars, soit 6 de cette même tribu, 1 aït-abbou, 1 aït-ouribel, 1 kabliyine, 1 kotbiyine et 1 mzourfa.

son compte rendu du 09/03/1913, intitulé *Rapport sur la question de Bni-Hassan, Zemmour, Mamora.*

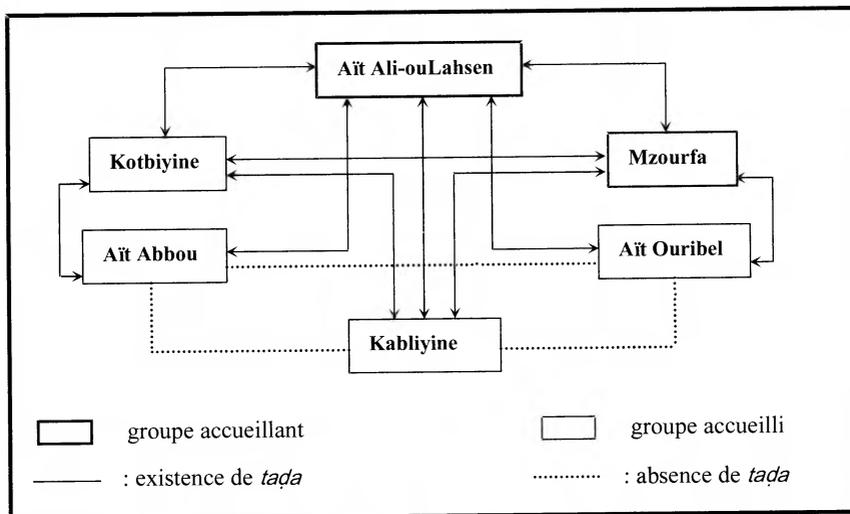


Figure 15 : Existence et absence du lien de *taça* entre les groupes en *ezib*

Deux types de relations intergroupes existent donc au sein des campements en zone de parcours : l'une (celle des *utaça-s*) enveloppée du voile de l'affinité, de la déférence et de l'entente ; l'autre (celle des non *utaça-s*) exposée au risque d'antipathie, d'insolence et de mésentente. Autrement dit, ce sont les rapports de ces derniers que guettent ou menacent les disputes de personnes ou de groupes. Quand une querelle éclate à ce niveau, c'est aux assemblées dirigeantes des douars des parties opposées qu'il appartient d'arranger l'affaire. En cas de complication ou d'échec, se produit aussitôt l'intervention des membres du campement dont l'arbitrage ne saurait être contesté ni rejeté.

Ces membres appartiennent en tout ou en partie au groupe accueillant¹ ; ce sont évidemment les plus proches alliés des chefs de tente représentants des parties rivales, souvent accompagnés par quelques-unes des notabilités de leur(s) douar(s). Dans ce cas de figure, contrairement à tous ceux étudiés plus haut, les frères du pacte n'attendent pas la requête des adversaires pour intervenir en tant qu'arbitres ou médiateurs. Ils le font de leur propre chef parce qu'ils sont d'abord *utaça-s* et de l'une et de l'autre partie en cause, ensuite des hôtes et, par conséquent, les garants de la sécurité de leurs invités : les groupes accueillis.

Le rapport hôte-invité, encore aujourd'hui au Maroc, contient le sens ou, tout au moins, revêt le caractère du lien protecteur-protégé. À plusieurs reprises, nous avons évoqué l'importance des pactes de protection et les conséquences de leur

¹ Dans bon nombre de situations, comme celle que représente le schéma ci-dessus, certains des conciliateurs peuvent être des groupes accueillis : ce sont d'autres proches *utaça-s* des gens en conflit.

transgression dans le milieu tribal des Zemmour. Bornons-nous à en rappeler l'essentiel. Pour ces derniers, ledit lien est (quasi) sacré : toute atteinte au protégé signifie offense du protecteur, de sa famille, voire de son lignage, qu'il doit réparer en douceur ou par la force. Que dira-t-on alors des pasteurs *utađa-s* considérés par leurs hôtes comme des êtres sacrés et invités de marque ? À ce double titre, ils bénéficient du maximum d'assurance et de la plus grande défense pour leur richesse fondamentale ou source vitale : le troupeau. La garantie de la sécurité des troupeaux et de leurs propriétaires facilite la réalisation de l'activité pastorale ; c'est-à-dire le plus clair de la production des biens matériels de subsistance. De même que dans le procès de production, le pacte de *tađa* importe au niveau de la circulation des produits entre les alliés.

B. Rapport de *tađa* et de la circulation des biens

Dans les sociétés précapitalistes (agricoles et/ou pastorales), la circulation des biens s'opère généralement selon deux modes que M. Godelier appelle « les formes non marchandes et les formes marchandes » (1975 : 120). Du point de vue qui nous intéresse, à savoir la circulation des produits entre les membres des groupes *utađa-s*, nous classons dans la première catégorie la transaction extracommerciale (don et prêt) et dans la seconde l'échange commercial. Le commerce, le don et le prêt : voilà les formules de circulation qui, pratiquement différentes, peuvent se pratiquer en présence du lien de *tađa*.

a. *Tađa* et la transaction commerciale

Établi au Maroc depuis plusieurs siècles¹, le souk, rappelons-le, est l'unique institution commerciale existant en pays zemmour à l'époque antécoloniale, le seul cadre où l'opération de l'achat-vente s'effectue entre les membres des groupes locaux (lignages et tribus). Au début du XX^e siècle, la confédération des Zemmour dispose de vingt et un marchés : chaque tribu, à l'exception des Aït Bou Yahya et des Hejjama, en possède au moins un². Remarque : ce n'est pas le souk en soi que nous voulons mettre en relief ici, mais le comportement des *utađa-s* qui s'y rencontrent. Pour ce faire, commençons par sasser puis extirper le jugement (ou le préjugé) que véhiculent des assertions de ce genre :

« il y a entre les membres des groupes liés par la *tađa* des prohibitions strictes [...] de vendre et d'acheter » (E. Westermarck, 1921 : 54).

Si ces propos étaient examinés par le Claude Lévi-Strauss de *l'Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, ils l'auraient incité à reposer la question : « Ne sommes-nous pas ici devant un de ces cas (qui ne sont pas si rares) où l'ethnologue se laisse mystifier par l'indigène ? » (1985 : XXXVIII). En effet, Edward Westermarck est

¹ Sur ce point, voir J. Berque (1953 : 289-290), J.-F. Troin (1975 : 244-245) et D. Ben Ali (1983a : 101).

² Voir ci-dessus (chapitre 1 : 51, note 2).

mystifié ou, plus précisément, s'est leurré¹. Il rapporte (et soutient) une information sujette à caution ou porteuse d'une idée préconçue et erronée, d'une opinion qui ne peut résister au feu de l'épreuve. Ce renseignement, qui exprime l'absence ou l'interdiction de la transaction commerciale entre les *utađa*-s, nous l'avons nous aussi recueilli auprès des informateurs M'barek (Oulad Hamid), Mouha (Aït Ouahi) et Ounaceur (Aït Ouribel). Ce dernier, pour ne citer que lui, affirme :

« La vente et l'achat n'ont pas lieu entre les Aït Ouribel et les Aït Amar. C'est défendu. Les uns ne peuvent commercer avec les autres parce qu'ils sont *utađa*-s. Lorsqu'il me faut acheter une bête par exemple, je me rend au souk. Et au vendeur, après l'avoir salué, je demande : "d'où es-tu ?" S'il me répond : "Amrawi", je lui dis : "Allah ihenniik" (que Dieu te tranquillise : au revoir). L'Amrawi ne vend pas à l'Ouribli et l'Ouribli n'achète pas au Amrawi. »²

L'idée centrale de ce témoignage et, à plus forte raison, de l'affirmation d'Edward Westermarck, c'est-à-dire : il est interdit aux membres des parties au pacte d'être acheteurs et vendeurs les uns pour les autres, pourrait, au premier abord, paraître cadrer avec une histoire extraordinaire répandue dans le groupe des Aït Ounzar (Zemmour) aussi bien que dans le groupe des Oulad Hamid (Bni Ahsene). Une histoire légendaire que tous nos informateurs issus de ces deux groupes ont spontanément relatée lors de la discussion sur les interdits liés ou reliés au pacte de *tađa*. La voici telle qu'elle nous a été racontée par Amhawch³ :

« Un homme de chez nous descendit au souk Sebt vendre des moutons. Un rôtiisseur des Oulad Hamid, qui ne le connaissait pas, lui en acheta un. Il l'égorgea, le nettoya et s'apprêta à le mettre dans le four⁴. À ce moment-là, le mouton se métamorphosa en chien. Pris de panique, le Hamidi partit en courant chercher celui qui lui a vendu la bête. Il continua de le chercher jusqu'à ce qu'il le trouvât et lui dit : "excuse-moi, d'où es-tu ?" "Des Aït Ounzar", lui répondit l'autre. – "Pureté à Dieu. La *tađa* est dangereuse. Je t'ai acheté un mouton tout à l'heure mais une chose terrible s'est produite". Puis il lui raconta ce qui arriva et lui demanda pardon. Après quoi, l'Ounzarni l'accompagna et introduisit le chien dans le four ; il le fit rôtir de ses propres mains : le chien redevint mouton. Il le sortit du four, cuit, et le donna au Hamidi. »

Motif principal de ce récit mythique rappelant l'une des légendes analysées dans le chapitre précédent : celle de la chaîne qui se transforme en serpent, le malheureux événement fantastique ou surnaturel (la transformation du mouton en chien) signifie un blâme ou un châtement d'origine invisible, une sanction en réplique à l'interdit ou à la règle transgressé(e). Mais de quels interdit et règle

¹ On ne forge pas un avis sociologique (exemple : l'affirmation de l'existence ou de l'inexistence d'une pratique sociale dans une aire civilisationnelle donnée) en se fondant exclusivement sur l'opinion d'un ou de quelques informateurs.

² En fait, l'échange commercial a toujours existé entre les Aït Ouribel et leurs alliés les Aït Amar (les tribus aït-ali-ou-lahsene, khazna et kotbiyine). Ce qui vient d'être signalé, pour des raisons que nous verrons incessamment, ne doit absolument pas mettre en doute la sincérité de notre informateur.

³ Informateur des Aït Ounzar (tribu messaghra).

⁴ Le four réservé à la préparation du méchoui, chez les Zemmour, est creusé dans le sol.

s'agit-il exactement ici ? Est-il question de l'acte commercial lui-même ou de la conduite du vendeur et/ou de l'acheteur ? De quoi l'événement fabuleux est-il le signe réprobateur ? De la vente et de l'achat entre les *utađa*-s ou du manquement de ceux-ci à quelque précepte de la moralité à suivre quand les uns sont en relation de commerce avec les autres ? Est-ce que la transaction commerciale est vraiment prohibée dans le cadre de la *tađa*, au même titre que le mariage et la violence ?

La recherche des éléments de réponse à ces questions doit, à notre sens, avoir comme point d'appui ou, tout au moins, pour point de départ la remarque suivante : les personnages du récit susmentionné sont tous deux les auteurs de l'opération ou de la relation commerciale et les seuls à y être impliqués, mais seul l'acheteur récolte les fruits du malheur et implore l'indulgence du vendeur ; c'est lui le coupable, le fautif dans cette affaire. Mais pour qu'il soit jugé et traité de la sorte, il doit nécessairement avoir commis une erreur à l'égard du vendeur. Quel est donc son tort ? Sans doute est-ce le fait de ne pas avoir posé au vendeur la question consacrée : « d'où es-tu ? » qui, selon les cas, peut être ou paraître appropriée ou intempestive.

Toujours est-il que, pour mieux comprendre et clarifier la culpabilité de l'acheteur, il sied de prendre en compte le facteur espace. Une remarque sur ce dernier terme, formulée par l'anthropologue américain Edward T. Hall (1984 : 187-199), mérite d'être mentionnée. Partant de l'observation des comportements proxémiques dans diverses sociétés, celui-ci montre avec force que la notion de l'espace (ou de la territorialité) chez l'être humain, inséparable de la notion de la distance¹, se complexifie davantage et subit des variations de plus en plus importantes suivant les cultures ou les peuples.

Sur les souks marocains (comme dans tous les marchés du monde, nous imaginons), ce sont les acheteurs qui défilent devant les vendeurs et pénètrent dans l'espace où ces derniers accomplissent leur activité, et non l'inverse. Espace qu'il convient de nommer « le territoire du vendeur », soit une installation en dur², une tente de toile (blanche en général) ou une place en plein air³. Ce territoire n'est pas toujours délimité de façon concrète. Dans l'enclos au bétail, par exemple, il n'y a pas de frontières visibles entre les territoires respectifs des vendeurs. L'inexistence de démarcation physique ne signifie nullement absence de la conception de

¹ L'auteur (1971 : 143-160) classe la distance en quatre catégories : la « distance intime » (situation où des individus sont en contact physique, exemple : l'acte sexuel ou la lutte), la « distance personnelle » (situation où, à une distance de 45 à 125 cm, l'individu établit autour de lui un cercle imaginaire ou une sphère fictive en vue de s'isoler des autres), la « distance sociale » (situation où, se trouvant ensemble pour une activité commune, des personnes occupent des places sises l'une de l'autre à une distance allant de 1,20 m à 3,60 m) et enfin la « distance publique » (situation où une personnalité, notamment l'homme politique, s'adresse à un public. La distance qui sépare l'orateur de l'assistance est de 3,60 m à 7,50 m ou plus). Ces catégories de distance concernent les Américains, elles « n'ont aucune valeur universelle » (*ibid.* : 150).

² De création récente dans l'enceinte du souk, ce type de construction est rare : généralement, seuls les bouchers en bénéficient.

³ Pour une description plus détaillée de l'organisation spatiale du souk, cf. J.-F. Troin (*op. cit.* : 29-38).

démarcation. Les limites y existent bel et bien ; mais sous forme de ligne invisible entourant la zone où chaque vendeur se tient avec ses bêtes et que, suivant les circonstances, il défend farouchement contre (ou partage volontairement avec¹) un autre vendeur et non pas contre (ou avec) l'acheteur.

Que dit ou fait donc l'acheteur au moment où il entre dans le territoire du vendeur et s'y arrête avec l'intention d'acquérir une marchandise ? Il prononce la célèbre formule de salut : *as-salamu ʿalaykum* (la paix est sur vous), que les Marocains profèrent lorsqu'ils arrivent dans un lieu (magasin, maison ou mosquée) occupé par une ou plusieurs personnes, familière(s) ou inconnue(s). Ce rite oral est une règle de conduite en usage dans toute la société, une démonstration de civilité qui s'y laisse facilement observer – surtout, dans les milieux populaires et ruraux. Signe du savoir-vivre mais aussi premier acte (verbal) servant à nouer ou à renouer les contacts humains, cette formule de salut permet l'établissement de la conversation avant tout. Elle en est le prélude, pour ainsi dire. Prélude également à la fameuse question (d'où es-tu ?²) qu'on adresse à l'étranger ou à l'inconnu dont on veut connaître l'origine ethnique ou sociale.

Cette question, le pratiquant de la *tađa* est tenu de la poser chaque fois qu'il entre en contact avec un inconnu, et ce en temps opportun. S'il est acheteur, il doit l'adresser au vendeur avant l'acquisition de la marchandise. Rappelons-nous que, dans l'histoire mythique précitée, le personnage en tort (le rôtiisseur) l'a formulée après le drame perçu comme punition : la métamorphose du mouton en chien. C'est-à-dire après l'achat de l'animal. Là réside la faute. Ne pas demander à connaître l'origine lignagère ou tribale du vendeur, c'est agir dans l'esprit de commerce et demeurer au niveau du rapport mercantile. Esprit et rapport qui, au regard de la sagesse populaire et des valeurs traditionnelles, sont souvent entachés de procédés malhonnêtes tels que l'escroquerie et le mensonge. Nous l'avons vu : toute action, toute parole et toute intention susceptibles de nuire à la personne de l'allié(e) sont strictement prohibées entre les membres des groupes au pacte.

¹ Marque de générosité et signe de sociabilité dans la culture marocaine, le partage est une donnée capitale pour saisir la conception que les Marocains se font de l'occupation de l'espace (public notamment). Négliger le phénomène du partage dans l'étude de la représentation de l'espace, c'est risquer de reproduire la bévue commise à l'égard des Arabes du Moyen-Orient par E. T. Hall qui s'est particulièrement intéressé à la question des liens interculturels et de la communication. (Sur cette question, voir surtout son ouvrage *Au-delà de la culture*, 1979). Estimant avoir cerné le sens d'un comportement très fréquent au sein des sociétés moyen-orientales (et maghrébines), à savoir le fait qu'une personne s'installe tout près d'une autre dans le hall d'un hôtel ou à l'ombre d'un arbre, notre auteur conclut à l'idée que l'Arabe « viole » l'espace personnel d'autrui dans les lieux publics, et pour cause : il ignore la notion des limites invisibles (1971 : 189-201). E. T. Hall se trompe, ou nous trompe. Il ne s'agit pas de la violation mais du partage de l'espace, doublé de geste communicateur et de tendance altruiste. Quant à la notion des limites dites invisibles, il est difficile de la refuser à une population dont la majorité écrasante croit en l'existence des forces occultes. Connue sous le nom arabe de *ħorm* ou *ħorma* : endroit sacré et inviolable, l'espace environnant immédiatement le sanctuaire d'un saint est l'exemple type du lieu aux frontières invisibles. Ce genre de frontières est le lot même de certains champs dans le Sud du Maroc (cf. M. Boughali, 1974 : 75-81).

² Autrement dit : de quelle région, ville, tribu ou famille es-tu ?

Mais qu'advient-il quand, survenue à point nommé, ladite question implique une réponse qui révèle l'existence du pacte de *tada* entre le groupe de l'acheteur et celui du vendeur ? À l'examen des renseignements obtenus à ce sujet, il y a toutes les raisons d'avancer ceci : l'opération de l'achat-vente peut avoir lieu comme elle ne saurait venir au jour. La possibilité ou l'impossibilité d'établir le lien de la transaction commerciale dépend, sinon entièrement du moins quasiment, du premier dans la mesure où, en découvrant que le second est un *utada*, il est libre de se décider entre deux solutions : acheter ou repartir. Deux hommes liés par la *tada* ont le droit d'être acheteur et vendeur l'un pour l'autre, mais à une condition : celle d'observer une ligne de conduite que Mouloud expose comme suit.

« C'est permis : quand ils se rencontrent sur un souk, les *utada*-s achètent et vendent entre eux. Il n'y a aucun mal à cela. L'acheteur demande : "combien, mon *utada* ?", le vendeur donne un prix. Ils débattent le prix, mais sans embrouille ni tricherie : l'un vend une chose saine (*haja mezyana*), l'autre verse de l'argent propre (*felus salha*). Ils vendent et achètent avec bonne intention (*niyya hasana*) et sincérité (*mequl*) ».

Le terme de *mequl*, d'utilisation courante au Maroc, revient fréquemment dans les dires de l'informateur Mouloud comme dans tous les témoignages oraux dès qu'il est question d'une affaire concernant des *utada*-s. Qu'entendent ceux-ci exactement par ce mot, dans le cadre de l'échange commercial ? Pourquoi y insistent-ils au point de le présenter comme étant la condition *sine qua non* de ce type de transaction ?

« un commerçant, souligne G. Marcy (1936 : 970), ne saurait vendre une marchandise à son *utada* qu'en lui en proposant d'emblée le plus juste prix, sans la surestimation d'usage ».

La proposition du « plus juste prix » de la marchandise serait l'une des composantes de ce qu'on appelle *mequl* si l'échange s'effectuait sans marchandage. Au Maroc et dans d'autres sociétés, marchander était et reste le trait caractéristique du rapport acheteur-vendeur. Car le marchandage, chose méprisable dans certaines cultures, représente plus qu'une simple technique (ou tactique) de commerce pour ceux qui le pratiquent ; il leur procure des intérêts ou profits extracommerciaux : la communication réciproque et le contact interindividuel. Autrement dit, il leur sert de prétexte à l'échange de propos sur les choses de la vie courante.

Du point de vue purement commercial, le marchandage est le corollaire de l'absence du prix fixe ou, ce qui revient au même, de la pratique de plusieurs prix dont le plus bas passe toujours pour élevé (dans l'optique du client) et, en conséquence, vaut la peine d'être constamment débattu. Demander un prix fort à son allié n'a rien d'irrégulier. Ce qui est anormal et tenu pour « trahison », comme disent nos informateurs, c'est la tromperie. Quand il traite avec un frère du pacte, le vendeur ne doit pas falsifier les produits, ni frauder sur le poids et/ou la mesure. Bien davantage : si la marchandise recèle quelque défaut, il est obligé de le lui signaler. L'obligation d'agir en honnête homme pèse également sur l'acheteur. En cas de vente à crédit, celui-ci ne peut faire traîner le remboursement de la dette,

encore moins la dénier. Il doit à toute force s'en acquitter dans les délais et non pas des mois après l'échéance.

Le comportement des alliés en tant qu'acheteur et vendeur ne se réduit pas au nombre des impératifs que nous venons d'évoquer. Ce ne sont là, bien entendu, que des exemples pour illustrer la scrupuleuse honnêteté ou intégrité qu'ils se doivent mutuellement en commerçant les uns avec les autres. Sans doute une observation attentive des gestes accomplis et des mots échangés pendant la transaction, permettra-t-elle de dégager d'autres conduites appartenant au registre des principes moraux et conditions destinés à régir le rapport transactionnel interallié. Après ces quelques éclaircissements, il est relativement aisé de dire à présent ce que l'on dénomme *mequl* : c'est l'application ou l'observance des préceptes éthiques (droiture, promesse, sérieux, vérité, etc.).

Ces préceptes ne sont évidemment pas une affaire commode à observer étroitement. Ils sont de l'ordre des normes et valeurs sociales exposées de façon quasi permanente à la violation. Et lorsqu'un pratiquant de la *tađa* craint de les transgresser, il opte pour une solution radicale : nul acte d'achat-vente avec les alliés. (C'est tout à fait le cas de l'informateur Ounaceur aux yeux de qui il y a une étroite interdiction d'acheter et de vendre entre les Aït Ouribel et les Aït Amar). En se comportant ainsi, le pratiquant en question agit suivant sa propre conscience ou vision plutôt que selon les prescriptions du pacte. La *tađa* entretient une méfiance très prononcée vis-à-vis du commerce, mais elle ne l'interdit pas.

Reste à expliquer le pourquoi de l'attachement des *utađa*-s à la correction en affaires. Faute de quoi, notre raisonnement (ou analyse) court le risque de se donner des chances de mystifier ou de travestir la réalité du rapport de la *tađa* et du commerce. Dans l'imaginaire du peuple marocain en général et des ruraux en particulier, avons-nous sous-entendu précédemment, l'activité commerciale jouit d'une réputation plutôt douteuse. On taxe le commerçant de cupide et de véreux. On le regarde comme étant incapable de se mettre à couvert de l'improbité et de tout ce qui s'y rapporte. La littérature écrite et orale, tout comme l'Écriture sainte, regorge de maximes dénonçant et condamnant toute sorte de tricherie dans le commerce. Ces maximes se retrouvent sous diverses formes dans le discours et l'action des *utađa*-s. En règle générale, ces derniers les appliquent au pied de la lettre non pas en vue de se préserver de quelque sanction d'origine mystérieuse, mais pour empêcher l'infiltration du corps des règles de la *tađa* par l'esprit de la relation mercantile.

Le rapport commercial et le lien social ne vont pas de pair (cf. J. T. Godbout, 1992 : 244-246, 267-271). Ils fonctionnent à l'instar de deux forces contraires en étroite interaction. Le premier tend à détruire ou à exclure le second pour une raison bien simple : « marcher à plein régime ». Il y arrive forcément. Car les gens n'ont pas besoin d'être alliés, amis ou frères afin d'effectuer un achat ou une vente. Le processus commercial, fondé plutôt sur la circulation des objets et de l'argent que sur le sentiment altruiste des hommes, se passe des relations d'alliance, d'amitié ou de fraternité. Il se suffit à lui-même.

Certes, mais y parvient-il sans peine ? Tant s'en faut, puisque d'ordinaire toute action envahissante provoque ou rencontre la réaction de la partie envahie. Le lien social réagit contre le rapport marchand dans le but de l'assainir et non de le supprimer. C'est-à-dire pour en réprimer les éléments jugés immoraux et néfastes au fonctionnement ou à l'existence même du lien en question ; à savoir l'escroquerie, la fraude, le mensonge, etc. Autant le lien social est personnalisé ou vécu comme une relation à caractère fraternel et sacré (cas de *tada*), autant la résistance ou l'opposition à de tels éléments est énergique. *Conclusion* : ce n'est pas le commerce en soi mais les actes ou faits commerciaux qualifiés pervers que la *tada* frappe d'interdiction. Toutefois, si la transaction commerciale tend à pervertir ou à ruiner le pacte de *tada*, l'échange extracommercial – et c'est l'idée qui va maintenant être développée – vise, en partie, à le consolider et à l'entretenir.

b. *Tada* et l'échange extracommercial

Les mots *don* et *prêt* ont pour équivalents, dans la langue amazighe (Maroc central) où le sens de l'un diffère nettement de celui de l'autre¹, les mots *timwechit* (du verbe *wech* : donner) et *arettal* (de *redel* : prêter/emprunter). La *timwechit* (le don) et l'*arettal* (le prêt) – impulsions créatrices de l'échange et de la réciprocité – participent de la forme non marchande de la circulation des biens ou des produits ; c'est-à-dire la forme ignorant les composants de la transaction commerciale : le prix et la valeur d'échange. Ce sont des actions qui s'effectuent en dehors de la sphère du commerce. C'est pourquoi nous qualifions d'*extracommercial* le lien d'*échange* qu'elles ont pour fonction essentielle d'engendrer. De la pratique du don et du prêt interalliée, l'informateur Mouloud nous a dit :

« Les uns prêtent aux autres qui un taureau, qui une vache... Depuis qu'ils ont scellé la *tada* ; le pacte du Seigneur Dieu (*leahq n Sidi Rebbi*), la tendresse s'est établie entre eux. Le riche donne au nécessiteux, et il lui donne avec plaisir. Il lui donne une vache, des moutons, des chèvres ou une jument. Ou bien il lui prête de l'argent. Il l'aide à s'élever un peu, à avoir ses biens propres. L'un n'abandonne pas l'autre. »

Il serait fort difficile de soumettre la question du don à l'examen sociologique sans se référer à l'article de M. Mauss : « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » (1985a). Comme toute oeuvre magistrale, ce célèbre *Essai*, depuis sa parution en 1924, n'a cessé d'attiser la curiosité des chercheurs – partisans et contradicteurs². De toutes les objections adressées à l'explication maussienne du don, qu'il nous est donné de connaître, celle de Jacques Derrida semble la plus sévère. En voici un échantillon : « L'*Essai sur le don*, de Marcel Mauss, parle de tout sauf du don » (1991 : 39). Ce jugement importe peu : le but ici n'est pas de discuter la valeur de telle critique ou de tel éloge, moins

¹ Alors que le don est fait à dessein ou non d'être rendu, le prêt, lui, est toujours opéré avec l'intention, voire la certitude et la sûreté de retour.

² Les tous derniers écrits à ce sujet, que nous avons consultés, sont le livre (critique) de M. Godelier : *L'énigme du don* (1996) et, en réaction contre certaines thèses soutenues dans ce livre, l'article d'A. Caillé : « Du don comme réponse à l'énigme du don » (1997).

encore de polémiquer contre son auteur, mais de puiser dans les textes et des contradicteurs et des partisans de M. Mauss les renseignements pouvant éclairer le rapport de la *tađa* et du don. Très éclairante, en effet, est l'information contenue dans les propos ainsi formulés par Jacques T. Godbout (*op. cit.* : 32) :

« Qualifions de don toute prestation de bien ou de service effectuée, sans garantie de retour, en vue de créer, nourrir ou recréer le lien social entre les personnes ».

Sous la conclusion du pacte de *tađa* se trouve le don. Ce point a déjà subi un examen détaillé ; seulement, l'exigence de l'analyse nous oblige à le mentionner de nouveau. Retour au cérémonial fondateur de la *tađa*, donc. Mais un retour qui vise simplement à rappeler que le don est le premier acte que les membres des deux parties contractantes accomplissent les uns envers les autres : chacune de ces dernières offre à l'autre des plats de couscous arrosé de lait de femme ou de miel. Dit autrement, la prestation alimentaire réciproque (ou l'échange des repas contractuels) est l'événement créateur du traité de *tađa*. Ce n'est pas tout. Geste accompli en d'autres circonstances, le don alimente régulièrement cette relation à la fois interindividuelle et intergroupe. Et l'on ne force guère la note en disant qu'il en est le suc nutritif. La fonction du don vivifiante s'observe dans ou/et hors le cadre cérémoniel.

Pendant la cérémonie commémorative de l'établissement de la *tađa* entre les Aït Bourzine (Sehoul) et les Ijanaten (Zemmour), qu'ils célèbrent ensemble tantôt chez les premiers tantôt chez les seconds, des dons circulent discrètement¹ dans les deux sens et suivant des modalités de prestation que nous appelons *restreinte* et *élargie*.

Casuelle, la prestation restreinte concerne quelques partenaires : les fortunés et leurs proches alliés indigents. Elle consiste généralement en victuailles (farine, huile, sucre, viande...) allant du riche au pauvre (unis par le tirage au sort des chaussures). Habituelle, la prestation élargie implique tous les participants à la cérémonie. Elle a pour objet des présents en nature et en numéraire, et se produit entre les familles homologues des deux groupes. Dans un rapport du type bijectif, toute famille du groupe invitant offre à son « image » dans le groupe invité un petit déjeuner², le premier jour de la fête, et, éventuellement, la moitié d'un mouton rôti à emporter, le dernier jour. Le petit déjeuner et le mouton, il faut le noter, sont consommés par les membres de chaque « paire » de familles. Inversement, durant ce même jour et selon la même homologie, les invités font des cadeaux aux invitants : foulards, henné et savon pour les femmes ; argent pour les hommes³.

¹ C'est-à-dire sans pompe ni exaltation. Le caractère exalté et pompeux de la circulation des présents s'observe particulièrement dans les cérémonies du mariage.

² Il est composé de produits (crêpes, beurre, miel, thé à la menthe, etc.) que l'on prend habituellement, à la campagne, le matin des fêtes musulmanes annuelles : *leïd amezyan* (petite fête : celle de la fin du mois du ramadan) et *leïd akswat* (grande fête : celle du sacrifice du mouton). Outre ce repas occasionnel, inaugural d'un nouveau cycle de l'échange hospitalier, d'autres mets cérémoniels (ou dons alimentaires) – toute la cérémonie durant – vont, surtout, des invitants aux invités.

³ Les renseignements relatifs aux choses données et reçues à cette occasion nous ont été fournis par les informateurs Mohamed et Mouloud (macrolignage des Ijanaten).

Tels sont les objets types que, de famille à famille, les Aït Bourzine et les Ijanaten donnent et reçoivent à l'occasion de la commémoration de leur pacte. Ces objets (ou don et contre-don) rituels, se dégage-t-il de l'analyse des témoignages oraux, sont classés en trois catégories : 1) les provisions constituant le substrat de la prestation étroite, 2) la nourriture offerte au cours de la prestation large et 3) les produits de beauté et la somme d'argent allant respectivement aux femmes et aux hommes de la partie invitante. S'il faut traduire par un seul mot le sens que les célébrants attribuent à chacune de ces catégories, ce sera, à notre avis : *aide*, *commensalité* et *récompense*.

Au don-aide, seules s'appliquent les deux premières des trois obligations démêlées par M. Mauss : *donner*, *recevoir* et *rendre*. Le principe de l'aide, comme la loi de l'aumône, exclut l'acte de restitution ; il en dispense le donataire. Ce n'est pas à dire que le donateur n'obtient (ou ne souhaite) rien en retour. Sur le plan spirituel, l'aide apportée au pauvre (connu ou inconnu, allié ou ami) attire la grâce céleste ; au niveau temporel, elle renforce le rang social et accroît le capital symbolique. (« La libéralité est moyen de prestige. Elle soutient le rang, et maintient le respect » [R. Maunier, 1927 : 60]). Plus le donateur croit recueillir les faveurs de la Puissance divine (les contre-présents), censées se traduire en richesse et prestige ou autre privilège, plus le donataire continue à récolter les présents cérémoniels.

À l'inverse du don-aide, dont le retour (présumé d'origine surnaturelle) « n'est tenu à aucune condition de temps, de quantité ou de qualité »¹, le don-commensalité est toujours rendu, comme dit F. Pouillon, « selon un code précisément établi : ni trop ni trop peu, ni trop vite ni trop tard » (1989 : 630). De nature et de qualité quasi équivalentes à la nourriture (petit déjeuner et mouton) que consomment en commun (ou se partagent par moitié) les membres de la famille donataire et ceux de la famille donatrice, la contre-prestation alimentaire se réalise d'ordinaire deux ans plus tard ; c'est-à-dire lors du rassemblement commémoratif suivant, où les invitants sont les ex-invités.

Du côté opposé à l'aide et à la commensalité, opérées dans l'esprit du don, part (ou se situe) la récompense. Il va sans dire que celle-ci est un contre-don par excellence. C'est le retour non pas du don-commensalité ou du don-aide, mais de la prestation des services accomplie par les invitants – hommes et femmes. Un retour relativement immédiat, puisqu'on l'exécute au bout de la période des festivités (une semaine). La raison ? Sans doute est-ce le fait que, derrière les services rendus, il y a de grands efforts physiques dus aux multiples et répétitives tâches féminines et masculines indispensables au succès d'une commémoration de telle ampleur. L'immédiateté de l'exécution du contre-don, en laquelle l'observateur non averti risque de voir une pure permutation ou le refus du don, a pour objectif de faire oublier ou d'atténuer l'effet de l'effort physique : l'éreintement, et peut-être aussi d'aider l'invitant à supporter les charges matérielles occasionnées par la fête.

¹ Empruntés à M. Sahlins (1976 : 247), ces termes expriment bien la conception que les gens du peuple, au Maroc, se font des choses supposées être un contre-don provenant de Dieu.

L'événement cérémoniel interallié, pendant lequel se déroulent les trois actions (aide, commensalité et récompense), porte le nom amazighe de *tawala* (tour). Ce mot désigne, au sens large, l'accomplissement d'un acte à tour de rôle et, ici, l'accueil périodique incombant tantôt à l'un tantôt à l'autre des deux groupes alliés. Une fois exécuté, l'accueil prend l'aspect de la dette (*amerwas*, en tamazight). Pour s'en acquitter, la partie accueillie n'a d'autre alternative que d'accueillir à son tour. À mesure que se succèdent les fêtes commémoratives, se développe la spirale de la réception-don et de la réception-retour. Doublée d'une série de dons extracérémoniels, cette spirale est au pacte de *taḍa* ce que le fil de trame est à la constitution du tissu ; elle l'alimente et le maintient.

Toutefois, ce système festif de réceptions cycliques et réciproques ne ressort pas à tous les groupes *utaḍa*-s. L'information orale et l'observation directe nous l'ont appris : durant la rencontre annuelle des Aït Ounzar (Zemmour) et des Oulad Hamid (Bni Ahsene) près du sanctuaire de *Sidi Lâarbi Albouhali*, il n'y a ni invitation ou visite des uns par les autres, ni échange de biens et/ou de services entre eux. Ce qui ne signifie pas que l'entretien de leur lien se passe de la pratique des prestations et contre-prestations. Individuels ou collectifs, considérés comme devoirs ; donc obligatoires mais pas complètement contraints, ces actes que, tant soit peu, on ne saurait refuser d'accomplir, ont lieu hors du contexte commémoratif, c'est-à-dire dans la vie courante. Voici comment l'informateur M'barek (Oulad Hamid) exprime et justifie l'obligation de donner :

« Maintenant, si un *utaḍa* vient au douar et dit à un Hamidi : “donne-moi ce garçon”, il lui répondra : “prends-le”. Et il le lui donnera sans y réfléchir. Si un *utaḍa* vient chez nous, voit un beau cheval ou une belle vache et nous dit : “je la veux”, nous la lui donnons. Car nous avons une bonne et parfaite intention envers eux (les alliés) et eux, de même ».

Que faut-il retenir de ce témoignage pouvant paraître excessif ? Ceci : le don ne se fait pas constamment d'après la seule initiative du donateur ; il peut être « sollicité par celui, celle ou ceux qui le reçoivent » (M. Godelier 1996 : 20). Tel n'est pas le cas du prêt : forme d'échange que, en réaction contre M. Mauss (*art. cit.* : 199) pour avoir vu dans le don l'ancêtre du prêt, R. Guidieri nomme « un faux-don » (1984 : 78). Le prêt est toujours consenti sur demande. Soit ! Mais quel lien existe-t-il entre le prêt et la *taḍa* ? Est-ce le même que celle-ci a avec le don ? Essayer de répondre à ces questions, c'est tenter de cerner et de montrer le sens complet du rapport de la *taḍa* et de l'échange extracommercial. Pour ce faire, voyons au préalable en quoi consiste le prêt interallié.

Le caractère essentiel de ce prêt est l'absence de l'usure. À l'époque précoloniale, c'est-à-dire au temps de la vivacité du phénomène de *taḍa*, le prêt usuraire régnait au Maroc, (en particulier dans les villes) ; il y constituait, d'après D. Ben Ali (*op. cit.* : 267), un des facteurs économiques du blocage de l'échange. Et pourtant le fait de prêter sans taux d'intérêt est loin d'être spécifique aux gens des parties au pacte.

C'est une pratique en cours chez des personnes¹ entre lesquelles la *tađa* n'existe pas, et ce aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur du pays zemmour. Quoi qu'il en soit, et c'est l'un des deux points fondamentaux de l'information suivante, la pratique du prêt repose sur le principe de confiance.

« Si un Sehli (de Sehou) vient me voir pour un prêt et si j'ai trois millions dans la poche, je les lui donne. C'est comme si je les déposais à la banque. Je n'aurai rien à craindre à leur sujet. Et moi aussi, je peux solliciter un Sehli en vue d'un prêt ; mais pas n'importe qui. Il faut savoir chez qui y aller »².

L'autre point fondamental de cette information : l'existence du lien de *tađa* entre deux groupes ne suppose pas que tout membre de l'un se permet d'emprunter à n'importe quel membre de l'autre. De coutume, l'emprunteur s'adresse à son correspondant (ou plus proche allié par le tirage au sort des chaussures). Celui-ci doit exaucer la demande de celui-là soit en lui accordant lui-même le prêt, soit en le lui faisant obtenir d'un tiers. Il peut ainsi remplir la fonction de prêteur ou d'intermédiaire (et de garant). Dans ce cas, le prêt interallié s'opère en considération du caractère plutôt interindividuel qu'intergroupe du pacte de *tađa*. Cela dit, les *utada-s* pratiquent le prêt à usage et le prêt de consommation³.

Le terme de *prêt à usage* désigne la mise d'un bien à la disposition d'une personne qui, après en avoir tiré parti, est tenu de le rendre tel qu'elle l'a reçu. Ce bien peut être un animal ou un objet. On prête une brebis, une chèvre ou une vache pour la traite, un bélier, un cheval ou un taureau pour la reproduction et des ânes, chevaux de mauvaise qualité et mulets pour les labours, le dépiquage ou le transport. En *ezib* (campement des transhumants), lieu que des douars de diverses tribus occupent pendant sept à huit mois, les femmes alliées se prêtent mutuellement les ustensiles de cuisine, les instruments pour le traitement de la laine (carde, peigne et métier à tisser), etc.

L'expression de *prêt de consommation* s'applique à l'opération où l'on abandonne des produits consommables à quelqu'un sous condition qu'il en rembourse l'équivalent – de même type et de même valeur, parce qu'il ne saurait en tirer avantage sans les détruire. Il s'agit notamment du bétail et des céréales. On emprunte une bête (taurillon, mouton, bouc...) pour célébrer un événement heureux (baptême, circoncision, mariage...) et du grain (blé, orge, maïs, mil, pois-chiches...) pour la nourriture ou la semence.

Pour signifier qu'un individu a accordé un prêt à un autre, les Zemmour disent en tamazight : « *irđlas* » (il lui a prêté) ou « *ikkas as řamara* » (il lui a ôté la peine ou la souffrance = il l'a tiré d'une situation pénible, il l'a soulagé). La seconde formule, à n'en pas douter, spécifie une idée que la première ne semble pas exprimer ni

¹ Par exemple, les membres d'une même famille ou d'un même lignage.

² L'informateur Mohamed (Ijanaten).

³ La pratique de ces deux genres de prêt est courante chez les Zemmour. Pour le plus d'informations sur ce point, voir G. Marcy (1949 : 295-300).

même sous-entendre : elle présente le prêteur comme un sauveur. En d'autres termes, elle met en relief la fonction plutôt sociale qu'économique du prêt, c'est-à-dire le soutien du système d'assistance entre les membres d'un ou de plusieurs groupes.

C'est précisément la fonction sociale qui caractérise mieux le prêt interallié. Ce dernier fait partie des obligations que les alliés ont les uns envers les autres ; c'est un acte d'aide, de secours et de solidarité interpersonnels par excellence. Nul ne doit ni ne saurait rejeter la demande de prêt formulée par celui qu'il prend pour un frère, pour un être sacré et redoutable : son *utađa*. Au regard des pratiquants de la *tađa*, un tel rejet est aussi immoral que dangereux : il contrarie Dieu ou les forces occultes et irrite l'Homme ou le corps social. Il s'ensuit que, par un moyen ou un autre, la personne sollicitée satisfait toujours le solliciteur.

Prêter un bien de consommation, un instrument de production ou quelque autre objet ou produit, c'est accomplir une action bienfaisante et s'assurer ainsi un bénéfice temporel et spirituel. C'est en résumé la conception que les Zemmour anciens ont de la question du prêt. Conception qui concerne tout le monde, sans doute, mais qui diffère au niveau de la pratique. Dans l'optique des frères du pacte, on vient de le voir, le prêt est obligatoire. Aux yeux des gens entre lesquels la *tađa* n'existe pas, il est volontaire : ceux-ci sont libres de l'octroyer ou de le refuser les uns aux autres. Qu'est-ce à dire ?

Acte d'obligation et non de volonté, le prêt interallié se définit comme une nécessité contraignante. Ses tenants et aboutissants se distinguent de ceux du prêt commercial ; ils revêtent pour ainsi dire le caractère socio-moral plutôt que la forme économique-mercantile. Il s'agit là d'un acte ou, mieux encore, d'un moyen d'entraide et d'appui réciproque et non pas d'une institution d'intérêt ou de profit. Un moyen dont l'application exige un minimum d'entente et de confiance, et qui, de ce fait, ne peut exister et fonctionner entre des adversaires ou des ennemis. De là, il y a lieu de soutenir que le pacte de *tađa* favorise, élargit et renforce le réseau du prêt gratuit en le plaçant et maintenant au rang du devoir moral, du secours mutuel et de la solidarité sociale.

Que faut-il retenir de notre voyage dans l'espace relationnel que forment les rapports de la *tađa* avec les situations conflictuelles d'une part et les sphères de production et d'échange de l'autre ? Le pacte de *tađa* se conclut à la suite d'une lutte interlignagère ou intertribale violente. Il se fonde sur le système du don et s'en repaît, développe la pratique du prêt et moralise l'esprit du commerce. Dans le procès de production, la *tađa* permet aux contractants de réaliser leur principale besogne (l'élevage des troupeaux) en leur assurant une protection maximale en zones de campement et de pacage. En matière de conflit, elle stipule deux conditions : d'un côté, le règlement pacifique des litiges survenant à l'intérieur de chacun des groupes alliés et de ceux opposant des personnes issues de ces derniers ; d'un autre côté, l'intervention de l'un desdits groupes en tant que médiateur ou auxiliaire quand l'autre est sur le pied de guerre.

Résoudre pacifiquement les différends interalliés, s'entraider autant que possible, accueillir le cheptel des groupes *utaḍa-s*, donner et recevoir une large hospitalité lors ou/et hors du cérémonial commémoratif, acheter et vendre avec honnêteté, prêter et emprunter sans usure : ce sont là les éléments constitutifs de l'un des deux effets majeurs du pacte de *taḍa*, à savoir la communication (ou le rapprochement) intergroupe.



Conclusion de la deuxième partie

L'étude du cérémonial fondateur du pacte de *taḍa* révèle le caractère fraternel (ou parental) et la dimension sacrale de ce pacte. Caractère et dimension qui, fondés sur un ensemble de pratiques rituelles et de croyances populaires, en font un lien particulièrement redoutable. Et l'analyse de ses obligations en matière du mariage, de la violence, des conflits, de la production et de l'échange dévoile la nature de sa relation avec d'autres éléments organisateurs ou mécanismes régulateurs du système sociétal ; en l'occurrence les facteurs juridique, politique et économique.

La *taḍa* procède du juridique sans constituer une institution juridique : elle s'approprie la procédure suivie en droit coutumier. Par le pouvoir de leur relation à caractère fraternel et sacré, les *utaḍa-s* interviennent comme conciliateurs et/ou juges dans le règlement des litiges interindividuels et intergroupes d'ordres civil et pénal. Ils jouent ainsi le rôle de l'*anzarfu* (arbitre coutumier en matière civile) et de la *djmact* (assemblée connaissant notamment des questions pénales). Bien plus, ils sont compétents pour juger ce qui est du ressort des familles et échappe aux attributions de l'assemblée dirigeante : l'affaire du meurtre. La compétence judiciaire des *utaḍa-s* fait d'eux une sorte d'instance supérieure de justice en milieu tribal.

La *taḍa* se rapporte au politique sans devenir une simple alliance politique : elle puise dans la politique la façon de régir les relations extérieures. En vertu de sa caractéristique redoutable, lié à la substance créatrice de la fraternité symbolique et à la force dispensatrice de l'effluve sacré - lesquels (fraternité et effluve) agissent comme les principaux constituants tactiques d'une idéologie politique défensive -, le pacte de *taḍa* protège les lignages ou les tribus des attaques et des menaces externes. Il assure leur protection par une double action : d'abord, en prohibant les actes de violence physique et morale entre les collectivités alliées ; ensuite, en contraignant celles-ci à intervenir en cas d'agression de l'une d'elles pour la réconcilier avec l'agresseur ou pour se liguier contre lui. Très souvent, un groupe s'unit par la *taḍa* à plusieurs autres. Ce qui étend le cercle des liens interalliés et, partant, aide à garantir la défense non seulement de l'intégrité du lignage et de la tribu, mais aussi de l'unité de la confédération.

La *taḍa* touche à l'économie sans être une pure relation économique : elle tire de l'économie la manière de gérer des éléments de la production et de la circulation des biens matériels. Plus précisément, elle concourt à la réalisation de l'activité pastorale en facilitant le déplacement et la sécurité des troupeaux (richesse fondamentale, trésorerie et garantie de survie du pasteur), régule la transaction commerciale en exigeant du vendeur et de l'acheteur une droiture ou probité absolue et accroît l'échange extracommercial (don et prêt) en le rendant obligatoire. En un mot, le traité de *taḍa* contribue à la création et à la distribution des produits de première nécessité.

Pour tout dire, la *taḍa* n'est pas une alliance politique, ni une relation économique, ni une institution juridique. Elle est en quelque sorte tout cela à la fois dans la mesure où elle s'approprie (ou intègre) la dimension essentielle de chacun de ces trois systèmes : l'économie, le droit et la politique. Sans doute est-ce la combinaison de ces éléments (y compris la parenté et la religion) dont certains seulement constituent les clauses de l'unique contrat écrit de *taḍa* (*fig. 12, supra* : 151), que nous avons fortuitement découvert à la suite de la rédaction quasi définitive des chapitres de la présente partie, qui en fait l'institution coutumière la plus dynamique, la plus opérante ou opératoire et la plus typique de l'organisation des tribus semi-nomades du Maroc central. Institution qui, en maintenant deux mouvements diamétralement opposés (la distanciation et le rapprochement intergroupes : l'une due à l'interdiction du mariage et de la violence ; l'autre, à l'extension de l'échange commercial et extracommercial, à la facilitation des déplacements pastoraux et à l'intervention obligatoire pour réconcilier ou secourir), assure la pondération intra- et intertribale. Nous voici donc arrivés au bout de l'explication de la puissance de *taḍa*. Qu'en est-il maintenant du processus de son évanescence ?

Partie 3

ÉVANESCENCE

« Tout a disparu. Il n'y a plus rien ; ni *taḡa*, ni lacs,
ni transhumance. »

L'informatrice Fadila (Kabliyne)

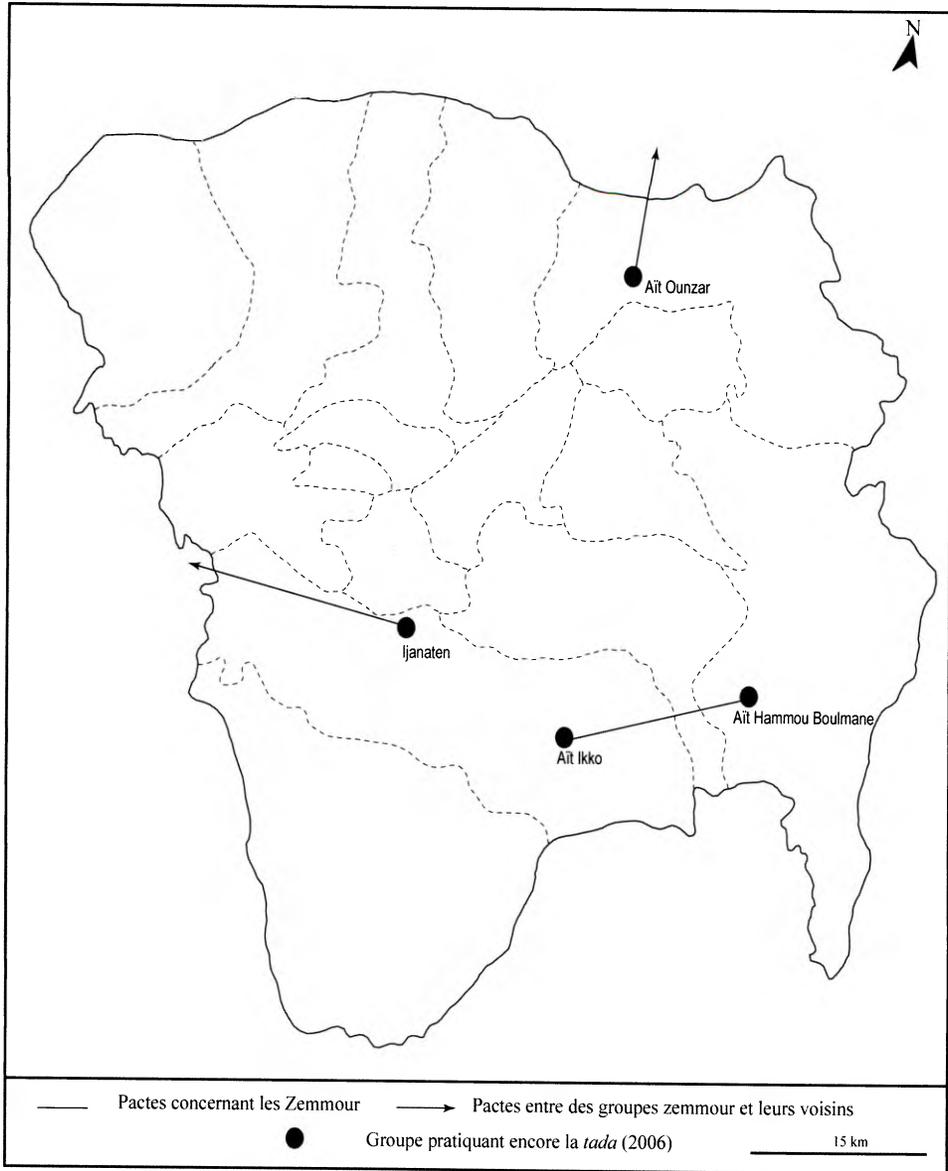


figure 16 : SITUATION ACTUELLE DES PACTES DE TADA

Il y a tout au plus trois quarts de siècle, le réseau des pactes de *tađa* couvrait l'ensemble de l'espace social zemmour. Aujourd'hui, il s'est considérablement rétréci. Sur seize tribus ; soit plus de quatre-vingt-dix macrolignanges¹, il n'en reste que quatre (Aït Hammou Boulmane, Aït Ikko, Aït Ounzar et Ijanaten) qui observent encore les règles de *tađa* (figure ci-contre). Nous devons le rappeler : les trois premiers groupes continuent de donner chaque année (ou tous les deux ans) une fête solennelle en commémoration de la conclusion de leur pacte, alors que le quatrième a cessé de la célébrer depuis 1982. Ce faisant, il grossit la liste des apostats de la cérémonie commémorative. Que signifie cet abandon ?

La rencontre cérémonielle des *utađa-s*, c'est du « *tekharbiq* » (futilité, n'importe quoi, irrationalité) : une réponse ou expression familières et dépréciatives parmi tant d'autres que, lors du travail sur le terrain, nombre de lettrés (administrateurs, agents d'autorité, enseignants et étudiants), dont les parents ou les grands-parents avaient pratiqué la *tađa*, m'ont fait entendre – avec une pointe d'ironie. Seul(e) un esprit mal tourné (ou une opinion subjective) sait forger et soutenir de tels propos.

Au pis aller, la rencontre en question peut être considérée comme débris, survivance ou vestige d'un style de vie éteint ; mais pas comme une stupide coutume dénuée d'intérêt ou encore une action futile et irrationnelle. Elle doit être traitée au même titre que les phénomènes relevant de l'analyse socio-anthropologique puisqu'en tant que fait rituel, elle ne saurait subsister sans raison. Le rite a au moins une raison d'être, celle de la force symbolique. Cependant, au cours du présent travail, ladite analyse ne portera pas sur le comment et le pourquoi du fonctionnement actuel de l'institution de *tađa*. Car, et le lecteur s'en souvient sûrement, le but final de notre recherche consiste à rendre compte du quasi-effacement de cette institution chez les Zemmour, pour mettre en lumière la transformation de leur mode d'existence et, du même coup, contribuer à l'étude du changement social dans le Maroc rural.

Quant à l'abandon du cérémonial commémoratif du traité de *tađa*, il est manifestement le signe avant-coureur de la rupture de ce traité. Une telle affirmation serait injuste si elle s'appuyait sur l'exemple des Ijanaten qui, cramponnés à l'idée que leur manifestation rituelle n'est pas à jamais rompue mais suspendue à cause des difficultés économiques (mauvaises récoltes dues à la sécheresse), se considèrent toujours comme *utađa-s* des Aït Bourzine (Sehoul). Or, ce n'est pas le cas. Notre dire est fondé sur l'exemple de certains des groupes qui, il y a longtemps, ne pratiquaient plus la *tađa* ; depuis l'époque coloniale, pour la plupart.

C'est en effet sous la colonisation qu'apparut le syndrome destructeur de la pratique de *tađa*, à savoir les transformations structurelles introduites par le colonisateur. Clarifions tout de suite un point susceptible de confusion : le régime

¹ Voir la *liste des principaux groupements internes* de la confédération des Zemmour (M. Lesne, 1959 : 453-455). Dans cette liste ne sont pas énumérés les unités macrolignagères des tribus aït-belkassem, aït-bou-yahya, hejjama et aït-ouahi.

colonial n'avait pas intentionnellement organisé ni visé la destruction systématique de cette pratique ancestrale ; il l'avait indirectement provoquée en réformant les domaines administratif, militaire, économique, judiciaire, financier et scolaire. Ces réformes étaient le germe non seulement de la quasi-disparition du phénomène particulier qui nous occupe : la *tađa*, mais encore des bouleversements et mutations inégaux du vieux système sociétal marocain tout entier. Là est la question essentielle, l'objet principal de la partie que nous allons maintenant essayer de développer en deux titres : *Destruction du composé pondérateur de tađa* (chapitre 5) et *Dislocation du système idéo-rituel de tađa* (chapitre 6).

5

DESTRUCTION DU COMPOSÉ PONDÉRATEUR DE *TADA*

Une précision d'abord : nous proposons le terme de composé pondérateur pour désigner l'ensemble des éléments constituant le mécanisme agissant d'une institution en vue de maintenir l'équilibre d'un groupe ou d'une société. Cela dit, le composé pondérateur qui nous importe ici, à savoir les rôles économique, politique et juridique de *tada* ainsi que son caractère fraternel, fut graduellement érodé jusqu'à être réduit à néant. Ce processus destructif eut pour agent le Protectorat (ou la colonisation) et pour facteurs deux opérations de grande envergure, menées d'une façon particulièrement énergique : d'un côté, les réformes administratives ; de l'autre, l'amélioration du procès de production et la « détribalisation ».

Des plumes de tout bord, trempées dans l'analyse et/ou la description, ont suffisamment exprimé les tenants et les aboutissants, le contenu et la forme, la stratégie et la tactique, ... de ces opérations que, en bloc ou en partie, certains jugent vertueuses et d'autres perverses. Tout cela, nous dira-t-on, est si bien connu. Certes, mais leurs rapports et articulations avec la destruction du composé pondérateur de *tada* restent à faire. Au reste, il convient de signaler que l'ordre de présentation de l'impact de chacune des deux opérations sur la *tada* respecte l'ordre chronologique de la mise en pratique de ces dernières : la réorganisation des instances politico-judiciaires a précédé la transformation des structures socio-économiques.

1. *Tada* et les réformes politico-judiciaires

Rappel : la première décennie du XX^e siècle passe pour le plus chaotique des moments confus du Maroc de la période 1860-1912 ; elle en est la faite. Profondément secoué, le Makhzen (pouvoir central) battait de l'aile. La réforme et la consolidation de l'administration makhzénienne, consignées dans le traité du 30 mars 1912 comme principale légitimation (justification) de l'établissement du

Protectorat¹, ne tardaient pas à entrer en vigueur. Dans sa lettre au Comte Albert de Mun, datée du 10 octobre de la même année, le futur Maréchal Lyautey, premier Résident général et commandant supérieur des troupes françaises au Maroc, écrivait :

« Ce pays-ci ne doit pas se traiter par la force seule. La méthode rationnelle, la seule, la bonne, celle d'ailleurs pour laquelle on m'y a envoyé, moi et non un autre, c'est le jeu continu et combiné de la politique et de la force » (1947 : 296).

La politique et la force combinées ou plutôt employées en fonction des situations, telle est l'entreprise ou l'activité productive des actions destructrices des rôles politique et juridique de l'institution de *taça*.

A. Actions destructrices du rôle politique de *taça*

« La transformation des systèmes politiques traditionnels, hors du continent européen et de l'Amérique blanche, est généralement rapportée à la colonisation moderne ou à sa variante atténuée, la dépendance » (G. Balandier, 1991 : 187).

Cette remarque s'applique aisément à la société marocaine. Le vieux système politique du Maroc a effectivement été modifié par le Protectorat et ce, au moyen de trois actions : l'assujettissement des tribus, la réforme du pouvoir central et le renforcement de l'autorité *caïdale*. Si elles ont permis la consolidation de l'appareil étatique et l'évanouissement de la dissidence tribale, ces actions, comme nous allons le montrer, ont déstructuré les organes décideurs tribaux et, en conséquence, porté un coup fatal au rôle politique de *taça*.

a. Assujettissement des tribus

Pour désarmer l'ensemble de la population combattante marocaine, il a fallu 27 ans si, bien entendu, on considère que la « pacification » (expression euphémique pour conquête militaire²), achevée en 1934, a réellement commencé juste après l'exécution, à Marrakech (19 mars 1907), d'Émile Mauchamp, médecin de la marine et agent de renseignements³. Ce drame avait pour effet immédiat l'occupation, dans le Nord-Est, de la ville d'Oujda et du territoire des Bni Snassen. Pendant l'été suivant, les troupes du futur État « protecteur » débarquent à Casablanca et s'emparent de la Chaouia : une des riches plaines agricoles du Maroc atlantique (cf. J. Ejjalaty, 1992 : 277-284). Plusieurs étapes « pacificatrices » sont

¹ L'article premier du traité stipule :

« Le gouvernement de la République Française et Sa Majesté le Sultan sont d'accord pour instituer au Maroc un nouveau régime comportant les réformes administratives, judiciaires, scolaires, financières et militaires que le gouvernement français jugera utile d'introduire sur le territoire marocain ». Pour le texte intégral de ce traité, voir Lucien-Graux (1928 : 486-487).

² La préparation de la conquête dite « pacification », il faut bien le signaler, débute en fait pendant le dernier quart du XIX^e siècle (cf. A. Haddadi, 1987 : 107-118).

³ Attaché au service du *Comité du Maroc*, É. Mauchamp s'employait activement à la colonisation de ce pays – aménagée à Paris, par le Quai d'Orsay (cf. B. Lugan, 1992 : 223). Sur l'historique et les activités de ce *Comité*, voir Ch.-R. Ageron (1978 : 144-150).

ainsi franchies avant la signature du traité de Fès (ou de Protectorat). Cela étant, la pacification des tribus zemmour, étape dont l'aperçu historique s'impose ici à plus d'un titre, va durer 27 mois¹.

La première opération importante, se déroulant sur le sol des Zemmour, a pour but la prise d'une ligne stratégique : la route qui relie les villes impériales (Rabat et Meknès), ouverte par le Sultan *Moulay* Ismaïl (1672-1727). Revenant de Fès où elle s'est rendue pour réprimer un soulèvement populaire d'ampleur considérable, la colonne du général Moinier part de Meknès le 2 juillet 1911 et s'ébranle dans la direction de l'ouest. Elle atteint Souk Elarbâa de l'oued Beht le 3 et Tifelt le 7. De l'autre côté, après des reconnaissances entreprises dans la forêt de Mamora, la colonne du général Ditte quitte Rabat et se met en mouvement vers l'est. Elle parvient à Sidi Allal Elbahraoui le 8 du même mois. Ce jour-là, s'opère la jonction des deux colonnes.

Quatre postes sont établis au cours de cette imposante intervention militaire ; l'un à Souk Elarbâa – baptisé *Camp Bataille*, les trois autres à Khémisset, Tifelt et Sidi Allal Elbahraoui. (Ce dernier reçoit le nom de *Camp Monod* que les Marocains, instruits ou non, prononcent *Lcamuni*). Si la route est désormais conquise, la sûreté de la circulation des convois y est loin d'être acquise : la soumission des tribus ne fait que commencer.

À partir du mois d'août, une série d'attaques est lancée au sud de la voie de communication fraîchement occupée, c'est-à-dire dans la partie contenant les tribus les plus guerrières et les plus tenaces de la confédération des Zemmour. Les actes offensifs de la colonne Moinier aboutissent à la création de deux postes chez les Houderrane (à Mâaziz et à Sidi Lâarbi). Ceux de la colonne Ditte permettent d'atteindre (début avril 1912) le Tafoudeït² (sud-est du territoire houderrane), où un poste est installé puis supprimé un peu plus tard, et la zone de Tiddass (Aït Hakem).

Cependant, ces opérations ont considérablement été diminuées (ralenties) et n'ont repris qu'en septembre à cause de deux événements survenus en réaction contre la signature du traité de Protectorat et l'abdication du Sultan *Moulay* Hafid qui a régné de 1908 à 1912. Il s'agit de l'émeute de Fès (17 avril) et de l'insurrection d'El-Hiba³ (16 août), dont la répression mobilise d'importants

¹ La matière nécessaire à l'exposé sommaire de l'intervention des forces françaises en pays zemmour est puisée dans les textes de L. Capperon (1912 : 188-201), de M. Le Glay (1926 : 128-154), de M. Lesne (1959 : 81-82 ; 1966-67 : 73-74) et de J. Saulay (1985 : 39-45).

² Un massif de 965 m de hauteur, le Tafoudeït servait autrefois de refuge aux tribus lors des expéditions punitives du Makhzen (cf. M. Lesne, *op. cit.* : 10).

³ El-Hiba est le quatrième fils de Mâ el-Aïnin qui, jusqu'en 1910, maintient l'ordre dans le Sud du Maroc – entre le Souss et Saguia el-Hamra – et y résiste à la séduction française exercée sur les chefs de tribus. À la tête d'une dizaine de milliers de cavaliers, il marche vers le nord après avoir pris possession de Marrakech le 18 août. Une véritable armée (6 bataillons, ...) est levée à cet effet et, sous les ordres du général Mangin, part étouffer le mouvement d'El-Hiba. On le brise le 6 septembre à Sidi Bou Othmane, sur la route de Casablanca (B. Lugan, *op. cit.* : 215, 234). Soit dit au passage, la description de l'échec d'El-Hiba et la victoire de Mangin a été longuement applaudie lors de la conférence que Lyautey a donné à l'École des Sciences Politiques (Paris) le 21 décembre 1912

contingents. Ce qui, d'une part, entraîne la réduction au minimum des effectifs « pacificateurs » du pays zemmour, voire de toute la région de Rabat et, d'autre part, favorise l'amplification de la révolte tribale déclenchée par les événements en question.

El-Hiba vaincu (mais pas la résistance marocaine), la conquête militaire peut se poursuivre. Dans la région précitée, elle reprend sous le commandement du général Blondlat. Pour venir à bout des tribus en ébullition, on décide de les empêcher d'accéder aux terrains de parcours et de culture en y installant des postes. Venue du pays des Zaër, qu'elle a quasiment « pacifié » au moyen de la nouvelle formule (et des armes), la colonne Blondlat franchit en novembre la frontière sud-ouest du territoire zemmour et établit un poste sur les terres cultivées de la tribu aït-hakem. Celle-ci ne se soumet totalement qu'en été 1913. Au mois d'octobre suivant, tombent les derniers bastions de la résistance des Zemmour.

L'assujettissement de ces derniers, comme de beaucoup d'autres groupes tribaux et citadins à travers le Royaume, est obtenu non par la douceur et la persuasion mais par la force et la dissuasion. Des combats violents ont lieu au moment de l'établissement des postes chez les Aït Ouribel, Houderrane et Aït Hakem. Malgré l'équipage impressionnant des troupes occupantes et le pouvoir destructif de leurs armes, les Zemmour, à l'image de leurs homologues des plaines et des monts, n'hésitent pas à aller au feu. Acteur des opérations « pacificatrices » pendant des années et Résident général de juillet 1951 à juin 1954, le général Augustin Guillaume rapporte à ce propos :

« Aucune tribu n'est venue à nous dans un mouvement spontané. Aucune ne s'est soumise sans combattre, et certains sans avoir épuisé, jusqu'au dernier de leurs moyens de résistance » (1946 : 80).

En octobre 1913 donc, les Zemmour sont réduits par les armes à l'obéissance au nouvel ordre. C'est l'avortement de leur première résistance armée contre l'instauration du régime colonial imposé sous le masque du Protectorat. C'est aussi la fin des conflits inter- et intratribaux prenant souvent les dimensions de la lutte intestine, surtout en période de l'affaiblissement de l'autorité du Makhzen – rudement concurrencée, en milieu rural, quant au monopole du pouvoir politique et de la violence. Nous l'avons souligné : ces conflits sont pour ainsi dire la sève

(Lyautey, 1995 : 107). Plus amples que l'opposition d'El-Hiba sont la résistance de Mouha-ou-Hammou Ez-zaïani dans le Moyen-Atlas (1914 à 1920) et, surtout, celle de Mohamed ben Abd el-Krim el-Khettabi dans le Rif. Ce dernier, qui combat avec grand succès les troupes espagnoles de 1921 à 1924, inquiète sérieusement les autorités de la zone française ; d'où la célèbre coalition franco-espagnole qui, après une année de guerre entière, disloque la révolution de ben Abd el-Krim : figure emblématique de l'histoire du Maroc contemporain (voir Z. Daoud, 1999 : 79-206), qu'un certain L. Mtougui (1949 : 180) compare à l'agitateur Bou Hmara (*supra* : 57, note 3), que R. Montagne qualifie de « petit lettré des côtes du Rif » (1953 : 151), que G. Spillmann considère comme « un obscur petit chef rifain » (1967 : 34) et dont Ho-chi-Minh dit : « héros national, précurseur de la guerre populaire » (cité par V. Monteil, 1976 : 149). La soumission, en 1926, du guide de la résistance rifaine marque le début du combat politique organisé par les intellectuels.

nourricière de la *taḍa* en tant que pacte pondérateur des antagonismes locaux, voire régionaux. On scelle ce pacte à la suite d'une guerre tribale et on s'en sert en vue de la résolution des situations conflictuelles, du règlement pacifique des litiges opposant des individus ou des groupes. L'élimination des conflits en question ou, mieux encore, « la pacification » qui l'a entraînée passe pour le *Motif* destructeur de *taḍa*.

« Les gens, dit Fadila¹, scellaient la *taḍa* à cause des hostilités [...]. Aujourd'hui, tout a changé ; plus de luttes [tribales], plus de *taḍa* ».

« Juste avant le Protectorat, affirme Elghazi², la *taḍa* était encore en usage dans les tribus zemmour tout entières. Cela existait à l'époque de la *siba* (« dissidence tribale »). [...]. On a instauré la *taḍa* pour éviter les conflits, le trouble, l'agitation... Lors que la France intervint et prit le pouvoir, les conflits ont cessé et la *taḍa* a péri ».

Pour leur part, H. Bruno et G.-H. Bousquet soutiennent :

« grâce à [ou à cause de ?] la paix française, la plupart des pactes [y compris *taḍa*], étudiés par nous, ont perdu toute raison d'être, ils sont comme tant d'autres institutions antéislamiques, appelés à disparaître – ou ils ont déjà disparu » (1945 : 370)³.

La disparition de *taḍa* ne saurait être interprétée comme conséquence directe de la conquête militaire. On peut sans doute anéantir une insurrection en soumettant les insurgés par le fer et par le feu, mais pas une institution ancestrale ou un fait coutumier comme la *taḍa* : objet de pratiques et de croyances populaires, phénomène profondément enraciné dans la mémoire collective et partie intégrante de l'organisation sociale et du système culturel. On ne disloque pas la culture à coups de sabre, ni n'ébranle la coutume à coups de fusil. Est-ce à dire qu'il n'y ait aucune incidence de la conquête militaire sur la *taḍa* ? Loin de là. En frappant de plein fouet les luttes intertribales : un des traits saillants du semi-nomadisme guerrier, la pacification n'a certes pas battu en brèche l'armature de la *taḍa* mais elle a détruit la raison d'être de son rôle politique : l'échange d'actes de violence. La suppression de ce type d'échange signifie le retour de l'ordre et de la sécurité publics qui, pour se maintenir, ont nécessité la réforme du pouvoir central : instance dirigeante pouvant désormais jouer, seule, ledit rôle.

b. Réforme du pouvoir central

Aux termes de l'article premier du traité signé en 1912 à Fès par le Sultan *Moulay* Hafid, « sous la pression de cinq milles soldats français qui campaient sous les murs de son palais » (B. Lugan, *op. cit.* : 230), la France s'était engagée à réformer, entre autres, la structure gouvernementale de l'État marocain sans

¹ Informatrice de la tribu kabliyine.

² Informateur de la tribu aït-jbel-doum.

³ C'est en 1916 qu'H. Bruno avait recueilli, auprès des Aït Mguild (Moyen-Atlas), la matière de l'article dont cette citation est extraite (*ibid.* : 365, note 1).

compromettre « le respect et le prestige traditionnel du Sultan »¹. Quelle est donc, en substance, la réorganisation de l'appareil étatique ? Et quelle influence a-t-elle sur l'action des agents ou des organes tribaux en ce qui touche l'établissement des pactes de *tađa* ?

« Le Makhzen, écrit J. Waterbury, devint l'accessoire décoratif d'une administration moderne et en grande partie non marocaine » (1975 : 53).

En effet, la substance de l'État traditionnel marocain (*supra* : 36-37), constituée d'une armée (*bukhari*, *guich* et *askar*) à laquelle étaient attachés les représentants locaux (caïds à la campagne et pachas en ville) et d'une bureaucratie (*umana-s* : administrateurs et *wazir-s* : vizirs ou ministres), fut complètement bouleversée au cours de la première décennie du Protectorat. On a supprimé l'institution militaire et intégré au nouveau régime les fonctions ministérielles, à l'exception de la charge du Grand vizir². Par ailleurs, un poste du délégué de ce vizir à l'Instruction publique, un Haut-Tribunal chérifien et deux vizirats (celui des Habous³ et celui de la Justice) furent créés (voir A. de Laubadère, 1949 : 20-24). Au bout de ces remaniements, le corps makhzénien fut réduit à trois ministres entourant un Sultan dessaisi de son pouvoir temporel.

Tout autre est la structure administrative du Protectorat. Elle comporte un organisme résidentiel de contrôle (directions des Affaires chérifiennes⁴, de l'Intérieur [ex-direction des Affaires indigènes] et des services de Sécurité publique) et un organisme technique ou néo-chérifien⁵ (directions des Finances, de la Production industrielle et des Mines, des Travaux publics, de l'Agriculture, Commerce et Forêts, de l'Enseignement, de la Santé et des P.T.T.). Les différents services de l'administration néo-chérifienne, aux mains des Français, dépendent directement de l'autorité des mandataires de la puissance « protectrice » auprès de l'État « protégé » ; soit le Commissaire Résident général, le Délégué général à la Résidence et le Secrétaire général du Protectorat, lequel Secrétaire a pour fonction essentielle la coordination des diverses composantes du système administratif (A. de Laubadère : 26-28).

¹ Cet engagement fut violé par la Résidence lorsque, avec le concours de Thami El Glaoui (pacha de Marrakech) et ses fidèles (une vingtaine de caïds), elle déposa et exila le Sultan Mohamed V en août 1953. Ce coup d'État mit le feu aux poudres ; il fut le catalyseur de la seconde lutte ou résistance armée qui dura jusqu'à la fin de 1955, jusqu'à l'Indépendance. Les événements de cette année-là sont largement décrits par l'avant-dernier Résident général, Pierre Boyer de Latour (1956 : 124-192), surnommé *Khali Moh* ; oncle Moh (cf. V. Monteil, 1962 : 150) : formule populaire désignant un homme inexpérimenté et sûr de lui.

² Les attributions du vizir de la Guerre (*wazir el-ḥarb*) et du vizir de la Mer ou des Affaires étrangères (*wazir el-baḥr*) furent confiées au Résident général ; celles du vizir des Finances (*wazir el-māliya*), accomplies en réalité par l'*amin el-umana-s* (administrateur des administrateurs), furent déléguées au directeur des Finances.

³ Institution commune à toutes les sociétés musulmanes, le *ḥabus* se dit de la propriété concédée à une fondation pieuse.

⁴ C'est-à-dire du Makhzen.

⁵ À savoir les services du Protectorat.

Pendant l'ère coloniale, le Maroc était divisé en sept régions dont trois civiles (Rabat, Casablanca et Oujda), trois militaires (Fès, Meknès et Agadir) et une mixte (Marrakech). Chacune d'elles, créée par décret présidentiel et non par dahir sultanien, est commandée par une sorte de préfet : le chef de région. Doté d'importantes prérogatives, celui-ci doit garantir le fonctionnement de l'ensemble de l'administration régionale. Nombreuses sont les attributions à lui confiées et leur énumération complète serait, ici, sans intérêt. Toutefois, ce haut fonctionnaire sert d'intermédiaire entre les administrés et les autorités résidentielles, fait exécuter les lois et appliquer les décisions du pouvoir central, coordonne tous les services intrarégionaux et contrôle les agents d'autorité « chérifiens » (caïds et pachas) par le biais des représentants locaux du Protectorat : les contrôleurs civils et les officiers des Affaires indigènes¹ (cf. F. Brémard, 1948 : 39-49, 59-87).

D'une superficie variant entre 40.000 et 80.000 km², la région administrative est généralement divisée en territoires, cercles, circonscriptions, annexes et postes. Ces subdivisions sont souvent calquées sur la répartition spatiale des groupes ethniques. La nouvelle unité administrative des Zemmour, longtemps appelée circonscription avant d'être érigée en cercle en 1942 (M. Lesne, *op. cit.* : 84), appartient à la région de Rabat. Elle comprend le Bureau de Khémisset (chef-lieu du cercle) et trois annexes de contrôle civil : Tifelt, Tiddass et Oulmès². De chacune de ces quatre sous-unités administratives dépend un certain nombre de tribus (voir Deluc, 1952 : 2-3). Comme tous les cercles de la zone civile, celui des Zemmour fonctionne sous l'autorité du contrôleur civil : représentant du pouvoir central (résidentiel) au niveau de la circonscription ou du cercle.

Au lendemain de la décolonisation, l'État marocain entreprend le découpage du territoire en provinces : unités administratives à superficie et au volume variables, ayant à sa tête un Gouverneur nommé par dahir (décret royal) et placé sous la tutelle du ministère de l'Intérieur. Dix-neuf provinces ont été créées en 1956 puis ramenées au nombre de seize en 1959. Trois autres ont vu le jour en 1967. À partir de 1973, est mis en application le renforcement du système provincial pour – nous disent les documents officiels – « rapprocher l'administration du citoyen » afin de bien ou de mieux le servir. Au delà de ce slogan, dérisoire aux yeux des administrés, l'accroissement du nombre des provinces (au total, 44 en 1994 [Direction des statistiques, 1995 : 22])³ veut dire la multiplication des points d'ancrage régionaux du pouvoir central et, par conséquent, la consolidation du contrôle social (cf. F. Zaïm, 1984 : 22-27).

¹ Les premiers, administrateurs dans les régions civiles, sont désignés et révoqués ou congédiés par décret du Président de la France sur l'initiative du ministre des Affaires étrangères ; les seconds, dirigeants dans les régions militaires, sont détachés par le ministère de la Guerre sur la demande de la Résidence générale.

² L'annexe d'Oulmès regroupe deux tribus (Aït Affan et Aït Saïd) appartenant à la confédération des Zaïane. C'est pourquoi elle ne sera pas prise en compte dans le présent travail portant essentiellement sur les Zemmour.

³ Pour les différents découpages administratifs ou territoriaux opérés entre 1956 et 1982, voir Driss Basri (1988 : 262, 265-270), ex-ministre de l'Intérieur agissant en Grand vizir.

Voyant dans les notables un soutien précieux à/de l'administration des ruraux, le pouvoir central – pendant et après la colonisation – travaille avec force à les accoutumer à la nouvelle méthode de gouvernement, voire à en faire des défenseurs, exécutants et propagateurs des desseins politico-administratifs et idéologiques de l'État¹. Ce qui n'est pas sans influencer l'action des agents chargés de la conclusion ou de la commémoration des traités de *tađa*. Partie intégrante de l'élite paysanne ou tribale, ces agents n'échappent pas au déferlement irréversible de l'autorité étatique sur le monde rural. Devant la vague déferlante de la centralisation du pouvoir, ils abandonnent ou perdent peu à peu leur fonction séculaire : la gestion des affaires communes du groupe ethnique (lignage ou tribu). Affaires dont la plus importante, sinon l'une des plus importantes, est justement le fait de sceller un pacte de *tađa*.

Les pouvoirs publics, et nos informateurs sont formels sur ce point, n'ont jamais interdit aux tribus de célébrer des cérémonies pour conclure ou commémorer la *tađa*. Ils les encouragent même à poursuivre dans cette voie. Car, en tant qu'activité génératrice (ou régénératrice) de mécanismes pondérateurs des rapports intergroupes, ce genre de manifestations apporte beaucoup à l'action régulatrice de l'État. Ce dernier n'a donc aucun intérêt à interdire des pratiques sociales militant en sa faveur, mais tout à gagner en les maintenant. Il s'emploie en effet à les conserver et ce, en considération du respect de la tradition ou de la sauvegarde du patrimoine culturel. Seulement, une telle mesure semble être en pleine contradiction avec la politique assimilatrice des notables. Par le fait même de convertir ou de soumettre ceux-ci à son projet centralisateur, l'État transforme leur façon d'agir et de concevoir l'exercice du pouvoir ; il la change suivant un objectif bien défini : la suprématie du pouvoir central. Ce pour quoi on renforce l'autorité *caïdale* appelée, sous le Protectorat, « politique des grands caïds »².

c. Renforcement de l'autorité caïdale

D'utilisation courante pendant la colonisation, le terme de *système caïdal* (« caïdalisme », dans la terminologie de P. Pascon [1971 : 206]) désigne l'organisation administrative dont les caïds (agents d'autorité représentant le pouvoir central au niveau local) sont la cheville ouvrière. Durant les quatre-vingts années antérieures à la fin du régime colonial (1956), certains caïds ont pu acquérir une grande influence et accumuler des richesses considérables par la fraude et la

¹ On pourra lire : A. Baïta (1987 : 35-60) pour l'époque coloniale, R. Leveau (1985 : 26-43) pour la période postcoloniale.

² La politique des grands caïds ou des caïds tout court, adoptée par le Maréchal Lyautey et reprise par ses successeurs tout au long de l'ère coloniale, consiste *grosso modo* en ceci : « il est plus économique et plus aisé pour l'État protecteur de contrôler par l'intermédiaire d'un nombre limité de chefs locaux tout le pays que d'assurer directement son administration » (A. de Laubadère, *op. cit.* : 49). Le nombre des caïds se partageant le milieu rural zemmour est passé de 21 en 1920 (Mission Sc. du Maroc, *op. cit.* : 199-208) à 6 en 1932 (M. Lesne, *op. cit.* : 84).

spoliation. On les appelait « seigneurs de l'Atlas »¹ et on qualifiait de « seigneuries » les zones placées sous leur commandement (cf. R. Montagne, 1930b : 341-347 ; Justinard, 1952 : 119-124). Pendant ces mêmes années, les Zemmour ont eux aussi connu cette catégorie d'agents mais à une échelle réduite². Cela étant posé, trois questions peuvent aider à mieux dégager la part du renforcement de l'autorité caïdale dans la destruction du rôle politique de *tađa*. Comment devenait-on un caïd au cours du laps de temps dont nous venons de parler ? De quelle autorité dépendait le caïd ? Quelles étaient ses prérogatives³ ?

Avant la création de l'École des cadres de Kénitra en 1965, en vue de la formation et du perfectionnement des personnels de l'administration territoriale (ou des fonctionnaires du ministère de l'Intérieur)⁴, les caïds, en majeure partie analphabètes ou illettrés, sont généralement choisis parmi les « têtes » du groupe ethnique (les notables) et nommés (et destitués) par dahir du Sultan. La nomination d'un caïd s'effectuait, pendant la période précoloniale, sur la proposition ou la demande des membres les plus influents d'une ou de plusieurs tribus et, sous la colonisation, sur le conseil ou la recommandation des autorités coloniales – tant régionales que résidentielles. Est-il besoin d'expliquer les dessous et le but politiques d'un tel conseil ou d'une telle recommandation ? Disons tout de même que, en recommandant ou plus exactement en appuyant des candidats à la fonction caïdale, les nouveaux maîtres du Maroc (le contrôleur civil, ..., le chef de région, ... et le Résident général) ont transformé le mode de désignation des caïds. Bien plus, ils en ont fait (ou tenté d'en faire) les représentants du Protectorat (de la colonisation) plutôt que du Makhzen.

Le corps caïdal dépend du Grand vizir en théorie, mais en pratique il est subordonné à la direction de l'Intérieur et soumis aux ordres du contrôleur civil : agent qui, disposant des forces de police⁵ et ayant le droit de réquisitionner des troupes, se mêle de tous les secteurs de la vie publique. Dans les limites de l'unité administrative qu'il dirige, il lui incombe, entre autres tâches, de maintenir l'ordre

¹ Le plus représentatif de ces « seigneurs » était Thami El Glaoui (caïd d'une trentaine de tribus et pacha de la ville de Marrakech) : chef suprême des dirigeants autochtones dans le Sud marocain (Haut- et Anti-Atlas) et détenteur d'une véritable propriété latifundiaire (cf. G. Maxwell, 1968).

² À ce propos, J. Couleau écrit : « dans le Maroc des plaines en particulier, celui où la tribu avait subi les plus fortes atteintes, il n'était guère de paysan qui, questionné sur les caïds, [...], ne répondait d'abord sur le fait qu'ils “mangeaient” [spoliaient] plus ou moins leurs administrés » (1968 : 84).

³ Les éléments de réponse à ces questions sont extraits des textes respectifs de : F. Brémard (*op. cit.* : 124-127), A. de Laubadère (*op. cit.* : 45-61), A. Ayache (1956 : 89-94) et V. Monteil (*op. cit.* : 129-151).

⁴ Sur, d'une part, le fonctionnement et le régime de cette École et, d'autre part, la formation des agents d'autorité et des cadres administratifs et techniques qui y est dispensée, voir D. Basri (*op. cit.* : 365-386).

⁵ Il s'agit des *mokhazeni-s* : corps supplétif de police chargé, entre autres, de garder les postes administratifs et de maintenir l'ordre en ville et en campagne. Dépendant de la direction puis du ministère de l'Intérieur, ce corps a porté divers noms au temps du Protectorat où il fut créé : « Compagnies auxiliaires marocaines, Makhzen de guerre, Makhzen de police, Makhzen de protection et enfin Forces auxiliaires » (D. Basri, *ibid.* : 195). Le Maroc postcolonial conserve cette dernière dénomination et consolide la structure des forces ainsi nommées.

et la sécurité, d'informer son supérieur hiérarchique (le chef de région) sur l'état d'esprit des gouvernés, de coordonner les activités des services locaux du Protectorat, d'intervenir dans les manifestations populaires et les conflits collectifs (ceux du travail, par exemple), de surveiller l'administration des tribunaux coutumiers et de « contrôler » l'action des caïds et pachas. Afin que ce contrôle soit aussi effectif qu'efficace, le contrôleur civil s'interpose sans réserve entre le corps caïdal et les autorités centrales du Makhzen ; il contrôle tout ou presque, même ou surtout les correspondances échangées entre les caïds et le Grand vizir. En somme, le contrôleur civil s'occupe de tout ce qui concerne le fonctionnement du cercle ou de la circonscription.

Ce fonctionnement repose essentiellement sur le concours des caïds : personnages ayant la haute main sur le monde rural. Investi des pouvoirs disciplinaire, réglementaire et judiciaire (nous parlerons de cette dernière prérogative lors de l'étude des actions destructrices du rôle juridique de *taça*), le caïd conduit une ou plusieurs tribus. À l'intérieur de la zone relevant de sa compétence, il a charge d'exécuter les instructions ou les décisions du pouvoir central, d'appliquer les lois, de rendre compte à l'autorité locale de contrôle, de garantir la tranquillité et la sécurité publiques, de participer à l'établissement du *tertib* (impôt sur la production des cultures et le bétail) et – jusqu'en 1938 – de tarifier les produits de première nécessité. Ces pouvoirs s'exercent au moyen d'arrêtés que le contrôleur civil inspire et supervise ; leur violation est sanctionnée par une amende et/ou l'incarcération. Ils s'exercent également à l'aide du *khalifa*, du *cheykh* et du *jari*¹ que le caïd nomme avec l'agrément du chef de région. Le *khalifa* – sujet à l'autorité caïdale – remplit au sein d'une tribu la fonction du caïd quand celui-ci se trouve à la tête de plusieurs, le *cheykh* – au contact du caïd ou du *khalifa* – commande le sous-groupe tribal administrativement appelé « fraction » et le *jari* – dépendant du *cheykh* – administre un douar ou plus. Ces trois agents auxiliaires ou subalternes exécutent les ordres du caïd et renseignent ce dernier sur la conduite et l'opinion de leurs administrés.

En récompense à leur ardente participation au maintien de l'obéissance tribale et à la réalisation de l'entreprise coloniale, les caïds (et les *cheyukh*-s, plur. de *cheykh*) jouissent d'une grande liberté d'action pleinement soutenue par les autorités locales, régionales et centrales du Protectorat. D'où l'abus de pouvoir et tout ce que cela engendre : corruption, injustice, spoliation, etc.² Les propos suivants, souvent tenus par les Aït Oumalou du Haute-Atlas à l'administrateur R. Euloge qui déclare les édulcorer, traduisent bien cet état de fait.

« Vous donnez aux classes laborieuses du pays l'impression de les abandonner d'un cœur léger entre les griffes des chefs indigènes (caïd et *cheykh*). Vous n'êtes

¹ *Jari* est le terme usité chez les Zemmour. Ailleurs, on emploie le mot *jerray*, *mqaddem* ou *kebir*. Sur les fonctions de cet agent, voir P. Chambergeat (1965 : 83-84).

² Une telle situation ne saurait être occultée par le discours idéologique de ce genre : « le pouvoir donné aux cadres français vivant au milieu de la population a fait du Protectorat la seule véritable "démocratie populaire" qui ait jamais existé » (H. de La Bastide, 1985 : 51).

plus pour elles les bienfaiteurs miraculeusement survenus alors qu'elles avaient perdu à jamais l'espoir en des jours meilleurs, mais seulement des complices, au lieu de libérateurs, faisant la sourde oreille aux cris des victimes et fermant les yeux sur les pires excès ; des complices redoutables, puissamment armés pour briser tout soulèvement populaire et maintenir les traditionnelles tyrannies » (1952 : 24)¹.

En pays zemmour, comme partout ailleurs dans les campagnes marocaines, le caractère arbitraire ou despotique du régime caïdal reste vivace dans les souvenirs des ruraux ayant connu le joug de la colonisation. Mais, si épaulés et soutenus soient les caïds de la période coloniale, leur autorité politique, tout comme le pouvoir colonialiste des agents centraux, régionaux et locaux du Protectorat, s'écroule au lendemain de l'Indépendance.

Deux faits expliquent l'effondrement de « la politique des grands caïds » : 1) l'alliance du Mouvement national (opposant farouche à l'institution caïdale) avec les masses paysannes frustrées par les caïds et leurs subordonnés ; alliance réalisée grâce à l'Armée de libération, 2) le refus du Roi* Mohamed V de se porter garant du maintien en place de ces agents dont certains ont participé à sa déposition et à son exil en 1953, et dont la majorité écrasante a servi au régime précité d'instrument de lutte contre les nationalistes et le Sultan : symbole de la souveraineté et de l'unité nationales. Ainsi, la quasi-totalité du corps caïdal formé sous l'occupation est complètement renouvelée. Recrutés dans les rangs de l'Armée de libération notamment, puis sortis de l'École des cadres de Kénitra (après 1965), les nouveaux caïds, à l'inverse des anciens, sont des fonctionnaires du Makhzen et ne font pas partie de la (ou des) tribu(s) ressortissant à leur commandement. Le plus souvent, ils sont issus de la ville et dépourvus de toute connaissance sociologique du monde rural. Séduit par la nouvelle manière d'administrer, à laquelle il est mal préparé, le nouveau caïd s'installe dans l'imitation aveugle du contrôleur civil et, pour diverses autres raisons, se trouve coupé des populations qu'il administre².

Si les anciens et les nouveaux caïds sont différents en maintes matières, ils ne sont pas cependant incomparables. Entre eux, il y a au moins un point commun. Ils sont tous les mandataires locaux de l'autorité supérieure ; les premiers sont utilisés par l'État du Protectorat, les seconds servent l'État de l'Indépendance. En tant que tels, les uns et les autres constituent incontestablement au niveau rural l'armature de la centralisation politico-administrative et la force exécutrice des décisions, desseins, directives, lois et règlements du pouvoir central. D'où le renforcement

¹ Remarque : le texte de René Euloge respire l'esprit paternaliste du type colonial, certes ; mais il contient des vérités éclatantes sur les abus de l'Administration du Protectorat et les excès du régime caïdal. Ce texte ne fut publié, en 1929, qu'après être amputé de certaines vérités (les plus dérangeantes). Il a fallu attendre l'année 1952, soit 23 ans après la première édition, pour réaliser la publication du manuscrit dans son intégralité.

* Le titre de Roi fut décrété en août 1957.

² Pour l'analyse détaillée de l'écroulement du vieux système d'une part et du rapport d'incompréhension entre les nouveaux caïds et leurs gouvernés de l'autre, voir R. Leveau (*ibid.* : 18-25, 44-52).

accru de l'autorité caïdale : institution étatique qui absorbe ou corrode l'institution tribale qu'est la *taḍa*. Autrement dit, l'État remplace ou surclasse progressivement la *taḍa* en ce qui concerne la gestion de la violence, la résolution des conflits et l'instauration de l'ordre et de la sécurité. À ce propos, l'informateur H'mad (tribu aït-ouahi) affirme :

« Aujourd'hui, nous ne pratiquons plus la *taḍa*. Le Makhzen est fort. Si quelqu'un me fait du tort, j'irai me plaindre de lui au caïd. Jadis, la *taḍa* était plus considérable que le Makhzen. Maintenant que le Makhzen est puissant, il n'y a plus de *taḍa* ».

L'omnipotence du pouvoir central se fait sentir à la campagne plus qu'en ville. Rien d'étonnant à cela. La domination de la paysannerie (80% de la population totale en 1956) signifie la maîtrise de tout le système politique marocain ; elle est un élément cardinal pour l'ordre public et la stabilité politique du Royaume (R. Leveau, *op. cit.* : 7-13). En vue donc de cette domination, entamée à l'aube du Protectorat et prolongée après l'Indépendance, on a non seulement atteint la fonction politique de *taḍa*, mais aussi détruit ou déstructuré les anciennes forces structurantes du monde rural : chefferie, conseil des notables, instance théocratique, etc. Dans le milieu rural, où se manifeste la réalité d'un centralisme poussé à l'extrême, l'État s'empare du monopole de la violence ou ce que Pierre Bourdieu appelle le « capital de force physique » (1995 : 79) et s'attribue le rôle de tout gérer. Voici, au sujet du rapport État/paysannerie au Maroc, l'avis de l'un des spécialistes de la campagne marocaine :

« Pour avoir lutté durant de nombreux siècles contre le tribalisme, pour avoir conçu la vie politique comme un système hiérarchique, l'État a ravalé tout citoyen au niveau d'exécutant. Par suite chaque paysan se considère comme déchargé de toute responsabilité, de toute initiative et renvoie à l'administration l'ensemble de ses problèmes et les plus menus de ses besoins » (P. Pascon, 1980a : 21).

Résumons. L'assujettissement des tribus, acquis par les armes, aboutit en définitive à la disparition de la raison d'être du rôle politique de *taḍa* : l'échange des actes de violence intertribaux. La réforme du pouvoir central, réalisée au détriment des vieilles forces et structures organisatrices locales, exige la récupération de la catégorie sociale englobant les responsables de la conclusion et de la commémoration des pactes de *taḍa* : les personnes influentes dans le groupe ethnique. Le renforcement de l'autorité caïdale, ossature de l'État à la campagne, porte le coup de grâce au rôle politique de *taḍa* : la garantie de l'ordre et de la paix. Quant à son rôle juridique, il ne peut non plus être épargné par l'impact de la centralisation des pouvoirs publics.

B. Actions destructrices du rôle juridique de *taḍa*

Dès 1914, le régime du Protectorat divise juridiquement le Maroc en deux parties : la première, baptisée « pays de *chrae* » (zone régie par la loi islamique), englobe les régions arabophones ; la seconde, nommée « pays de coutume » (zone

régie par le droit coutumier amazighe), comprend les régions amazighophones¹. Dans l'une et l'autre parties, le caïd et le pacha sont investis de pouvoirs judiciaires. En pays de *chrae*, ils sont compétents au pénal, au civil et au commercial à l'exception toutefois des statuts personnel, successoral et immobilier qui sont du ressort du *qađi* (magistrat coranique ou musulman). En pays de coutume, ils le sont uniquement dans le domaine de la juridiction pénale² car les questions civiles et commerciales sont réservées au tribunal coutumier. Ce qui désormais nous permet de dire : les actions destructrices du rôle juridique de *tađa* sont l'affermissement au pénal de la compétence caïdale et l'instauration du « tribunal coutumier berbère ». Pour développer et corroborer à la fois cette idée, nous allons nous limiter à la zone dite de coutume où les Zemmour étaient classés.

a. Affermissement au pénal de la compétence caïdale

En règle générale, le caïd ne jouissait pas des mêmes prérogatives dans toute l'étendue du Maroc précolonial. À l'intérieur des régions soumises au Makhzen, il est responsable de l'application des dahirs sultaniens et du maintien de l'ordre, collecteur de l'impôt religieux (*εachar*), chef militaire et juge séculier. Par contre, dans les tribus telles que celles des Zemmour, où l'influence de l'assemblée dirigeante surpasse l'autorité makhzénienne, il n'exerce pas de pouvoirs à vrai dire – ni politiques, ni judiciaires. Mais les choses vont changer suite à la circulaire résidentielle du 22/09/1915, dont l'article 2 décrète :

« les infractions seront poursuivies et réprimées conformément aux dispositions des Dahirs et règlements généraux dans tout l'Empire Chérifien » (cité par H. Hersé, 1935 : 26).

Un des objectifs de l'application du présent article à l'ensemble du territoire marocain, comme l'affirment les juristes du Protectorat eux-mêmes, est d'abolir la branche pénale du droit coutumier amazighe. Les initiateurs et les tenants d'une telle entreprise défendent – à tort fort probablement – la thèse que la législation amazighe, pour laquelle la peine la plus sévère est le bannissement hors du groupe ethnique, ne répond plus aux exigences de la vie moderne. Archaïque et, de ce fait, contraire à l'esprit de leur mission « civilisatrice », soutiennent-ils, elle ne saurait être maintenue. On l'abolit donc, mais sûrement pas pour ce qui vient d'être dit. L'idée avancée : le primitivisme ou le désaccord avec la civilisation ; idée chère à la doctrine évolutionniste et propice au dogme colonialiste, paraît grossière du point de vue épistémologique. On l'abroge au profit de l'institution caïdale : force motrice du fonctionnement de l'administration du nouveau régime. C'est dans ce

¹ En réalité, pour reprendre les termes de S. Chaker, « il n'y a pas coupure absolue entre le droit coranique et les codes coutumiers berbères : il y a des différences sensibles, il y a des particularités marquantes, mais il y a aussi une influence permanente et très ancienne de la charia islamique sur les coutumes berbères. Ce ne sont pas deux mondes étanches » (1989 : 88). Ceci est valable pour les Zemmour (cf. M. Godbarge, 1947 : 9-10 et J. Berque, 1949 : 4-10).

² Jusqu'en 1934, dans les régions à dominante amazighe, la compétence pénale relevait des tribunaux français.

sens que le Protectorat confie au caïd la charge de juge en matière pénale et en assure l'affermissement.

Dans sa fonction de juge où il est assisté non pas d'un magistrat, comme on pourrait logiquement s'y attendre, mais d'un agent d'autorité (le contrôleur civil) tenant lieu de commissaire du gouvernement qui joue le rôle du ministère public, le caïd statue sur les délits et infractions commis dans les frontières de sa juridiction, par les Marocains de droit commun. En premier et dernier ressort, il peut prononcer des sanctions allant jusqu'à mille francs (anciens) d'amende et une année de prison. Les choses n'en restent pas là. La compétence pénale du caïd doit s'affermir. Cette résolution est l'objectif tenu de la réforme de 1934, entreprise à la suite des célèbres manifestations contre la promulgation en mai 1930 du dahir officialisant « la politique berbère », une politique qui « se ramène, pour l'essentiel, à la répression et à la destruction » (S. Chaker, *op. cit.* : 89). D'un côté, cette réforme institue la procédure de pourvoi : le condamné a le droit d'interjeter appel si la durée de l'incarcération excède trois mois ; de l'autre, elle porte à deux ans la peine d'emprisonnement.

Par ailleurs, le caïd est compétent pour instruire les affaires correctionnelles et criminelles : ce qui le rend plus puissant et davantage menaçant. Compte tenu de l'information relatée ci-dessus quant à ses action et conduite autoritaires, il semble relativement facile d'imaginer la nature et le déroulement de l'interrogatoire mené sous ses directives. Mais on ne saurait fonder l'imagination sociologique sur des données de pure imagination. Cela dit, les ruraux ont encore présents à la mémoire les abus de la justice caïdale. Afin d'instruire une cause, témoignent nos informateurs, la plupart des caïds, à l'image du gendarme de leur époque, usent de procédés peu orthodoxes tels que l'arrestation arbitraire et la bastonnade. Ces agents abusent souvent des pouvoirs disciplinaire et judiciaire qu'ils confondent sur leur tête. Ils inculpent l'accusé (et/ou ses proches) sans en avoir établi la culpabilité, fustigent le suspect pour lui arracher des aveux, se font verser une somme d'argent pour libérer l'inculpé, etc. Autant dire que l'arbitraire règne en maître pendant l'enquête caïdale.

Le caïd ne connaît pas de toutes les causes qu'il instruit. Les plus importantes, au sens du juriste et de la loi usitée, sont déférées au Haut-Tribunal chérifien siégeant à Rabat ou plus précisément à sa section pénale coutumière. Cette cour supérieure de justice, instituée en 1918, contient également une chambre criminelle ayant connaissance des infractions sérieuses qui ne sont pas de la compétence des caïds et pachas de la zone dite de *chrae*, de la loi islamique.

Comme sa dénomination l'exprime, la section pénale coutumière – composée d'un vice-président, de trois assesseurs, d'un commissaire du gouvernement et d'un greffe comprenant un greffier et trois secrétaires – s'occupe des crimes et fautes graves survenus dans les régions classées sous l'étiquette de pays de coutume. Elle juge en premier et dernier ressort les actes de rébellion, d'homicide, de viol, de rapt,

d'incendie volontaire ; bref, l'ensemble des affaires¹ échappant partout aux tribunaux des caïds et pachas, les délits commis par les chefs autochtones et, en second et dernier ressort, les appels interjetés contre les sentences prononcées par les caïds et les pachas des territoires à dominante amazighophone. Toujours est-il que, dans le cas de meurtre, ladite section ne statue pas sur la question de *djya* (prix du sang payé aux parents de la victime) ; elle la renvoie à l'autorité judiciaire compétente : le tribunal coutumier (cf. J. Caillé, 1948 : 84-86).

Ici, une précision s'impose. La section pénale coutumière a sans doute la capacité de juger les actions blâmables des chefs autochtones (les caïds) et peut éventuellement requérir ou du moins proposer la révocation de leurs auteurs, mais elle n'a peut-être pas le principe élémentaire qui distingue la justice de l'injustice, à savoir l'impartialité du jugement. Elle ferme les yeux sur les diverses atteintes que les chefs en question portent à la masse paysanne ; atteintes au premier plan desquelles se tient la spoliation. Elle ne sanctionne évidemment que les actes présumés dangereux pour la stabilité politique comme, par exemple, le retournement de quelques uns de ces agents contre le régime du Protectorat ou leur connivence avec les forces luttant pour l'Indépendance : l'Armée de libération ou le Mouvement national. D'après la tradition orale et certains écrits, rares sont les caïds révoqués à cause de leurs opinions et opérations anticoloniales. En dernière analyse, la haute juridiction pénale coutumière cautionne la justice caïdale (féodale) ; c'est-à-dire l'arbitraire.

Chez les Zemmour, rapporte Jacques Caillé (*ibid.* : 94), le caïd – et c'est une exception à la règle suivie en « pays de coutume » – peut statuer sur les différends personnels de moindre importance concernant les questions civiles, mobilières ou commerciales. Il a le pouvoir de réconcilier les plaideurs, de juger l'affaire ou de la renvoyer devant l'instance compétente en matière civile : le tribunal coutumier. D'après cet auteur, les autorités politico-judiciaires du Protectorat, qu'il désigne par le pronom personnel indéfini « on », justifient ce fait aussi curieux qu'aberrant par l'idée que le nombre des litiges à traiter déborde la capacité juridictionnelle des tribunaux coutumiers. Dit autrement, l'aptitude du caïd à connaître des causes civiles, si peu importante puisse-t-elle être ou paraître, ne peut bien entendu qu'étendre le champ de ses attributions – déjà considérables.

En tant qu'agent d'autorité établi et confirmé dans la charge de juge, le caïd absorbe pour ainsi dire une bonne partie de la juridiction des organes directeurs de la tribu, à savoir la compétence en matière pénale. La translation systématique d'une telle compétence au profit du corps caïdal, et de la section pénale coutumière du Haut-Tribunal chérifien, constitue l'un des actes destructeurs de l'activité et du fonctionnement de l'assemblée dirigeante (*djmaçt*). Notons au passage que le processus de la destruction de cette assemblée (et d'autres institutions tribales), activé depuis l'introduction en foule des mécanismes et méthodes juridico-politiques de la colonisation, ne se limite pas à la zone soumise à l'application du

¹ On trouvera la liste complète de ces affaires dans l'ouvrage d'A. Plantey (1951 : 49).

droit coutumier amazighe. Cela concerne également les régions régies par la loi islamique¹. En portant atteinte tout exprès au pouvoir judiciaire de la *djmaet*, le régime colonial touche de manière indirecte mais profonde et décisive le rôle juridique de la *taça*.

Le transfert de la compétence pénale de la *djmaet* au profit du caïd et du Haut-Tribunal, fait partie intégrante des actions centralisatrices du Makhzen – soigneusement élaborées ou renforcées et menées par le Protectorat. En effet, selon les desseins politico-administratifs du Protectorat, l'appareil makhzénien (étatique) ne saurait être centralisé qu'en s'appropriant, entre autres éléments permettant le monopole et le contrôle de la violence, le pouvoir de rendre la justice et de gérer tout le système judiciaire. Ce pouvoir, l'État se l'approprie et, par conséquent, surclasse ses dépositaires traditionnels au niveau local, voire régional : les instances tribales.

Devant ces changements relativement hâtifs, reposant en milieu rural sur la collaboration étroite du caïd dont la mission prioritaire et la plus exigeante se résume dans le propos suivant : « la recherche des infractions doit être rapide et la répression sévère » (H. Hersé, *op. cit.* : 31), les *utaça-s* se trouvent être privés de leurs qualité et rôle d'arbitres ou de juges. Ils perdent progressivement le pouvoir qui en fait une sorte de cour suprême de justice aux yeux des pratiquants de la *taça*, une force concurrente de l'État quant au contrôle et à la gestion de la violence : celui de trancher les litiges pénaux les plus sérieux (crime et délits graves : viol, vol, blessures, etc.), notamment la question du meurtre que l'assemblée des notables et même les détenteurs de l'effluve sacré (descendants du Prophète et saints) n'arrivent pas toujours à régler. Toutefois, si la substitution de la justice caïdale à la législation coutumière (injustement taxée de pratique archaïque) écarte les *utaça-s* des causes pénales, l'instauration du tribunal coutumier les éloigne des affaires civiles.

b. Création du tribunal coutumier berbère

Une des œuvres les plus provocantes de la colonisation au Maroc est sans doute le tribunal coutumier. La création de celui-ci s'inscrit dans le cadre du vaste programme colonial connu sous le nom de « politique berbère ». Forcée de toutes pièces sinon de données faussées ou d'une fausse évaluation des réalités marocaines, cette politique ou, comme disent Jean et Simone Lacouture (1958 : 87), cette « berbéromanie » s'appuie sur (et nourrit) l'idée que le peuple marocain reste un *bloc amazighe* fort partiellement arabisé et très superficiellement islamisé² et

¹ Sur l'effondrement de la *djmaet* dans ces régions, voir par exemple Paul Pascon (1965 : 74-77) et Ahmed Lahlimi (1978 : 36).

² En ce qui concerne les Zemmour, Querleux écrit : « Trop insuffisamment arabisés, pour ainsi dire complètement illettrés, ils ne pouvaient, de par leurs origines et leur tempérament, prendre qu'une teinte très superficielle de l'islamisme » (1915 : 61). Même le Souss, qui était depuis des siècles la région la plus islamisée de la zone amazighophone, n'a pas été épargné. Voici, par exemple, ce que J. Ravennes en dit : « C'est l'antique pays berbère qui n'a jamais eu de langue écrite [!], et que ni l'Arabe, ni sa religion n'ont vraiment pénétré » (1929 : 122).

que, dans le grand intérêt de l'État « protecteur », la population amazighe doit être tenue à l'écart de la langue arabe et de la religion musulmane.

Dès le premier contact, en 1913, avec les tribus amazighophones du Moyen-Atlas où il dirige les opérations « pacificatrices », le général Henrys – dans son compte rendu à la Résidence générale, daté du 3 mai 1914 – demande la mise en place d'une politique consistant à gouverner les Imazighen suivant leurs traditions et coutumes ancestrales : c'est un précieux bénéfice pour le Protectorat (cf. Ch.-R. Ageron, 1971 : 62-64). Souscrivant à la teneur de ce compte rendu, le futur Maréchal Lyautey, en sa qualité de Résident général, fait signer au Sultan *Moulay Youssef* (1912-1927) le dahir du 11 septembre 1914 dont l'article premier déclare :

« Les tribus dites de coutume berbère sont et demeureront régies et administrées selon leurs lois et coutumes propres sous le contrôle des autorités »¹.

Ce dahir promulgué, la réforme judiciaire commence. Réforme ? Modification arbitraire de la justice civile coutumière, plutôt. Le point de départ de l'ébranlement de la législation ancestrale est la circulaire du 22 septembre 1915 (déjà citée). Établie à partir des coutumiers amazighes recueillis par Henri Bruno (contrôleur civil à ce moment-là) pendant une mission d'enquête dans certaines tribus du Maroc central (région de Meknès), cette circulaire reconnaît l'existence de la *djmaet* et en fait la juridiction ordinaire en territoire amazighophone. Des années plus tard, après une série d'essais et de remaniements par simples décisions administratives, on dénomme la *djmaet jmaâ judiciaire* puis *tribunal coutumier*. Quelles sont donc les transformations essentielles introduites dans le droit civil amazighe et quel impact ont-elles sur les attributions des organes et des agents traditionnels – en particulier les *utada-s* – chargés d'appliquer la coutume locale ?

En matière civile, la circulaire en question maintient la juridiction de l'arbitre coutumier (*anzarfu*) et la faculté des plaideurs à le choisir unanimement. Celui-ci juge les litiges devant la *jmaâ administrative* : assemblée composée des délégués de douars désignés selon les usages locaux mais avec l'agrément des autorités du Protectorat, assistée d'un secrétaire interprète (civil ou militaire) commis à l'enregistrement en français des jugements rendus et censée gérer les affaires de la « fraction ». En cas de mésentente entre les parties intéressées, ladite assemblée nomme d'office un juge coutumier pour vider le différend. Cependant, les autorités locales de contrôle n'adhèrent pas à l'idée du libre choix d'un arbitre comme juge par le défendeur et le demandeur ; elles sont et militent pour le principe que la *jmaâ administrative* (institution de leur création) s'occupe du règlement des litiges et juge en premier et dernier ressort. Ce qui gêne l'application de la circulaire résidentielle du 22/09/1915 et implique un fait sans précédent dans l'histoire du

¹ Pour le texte intégral de ce dahir, cf. H. Hersé (*op. cit.* : 13-14).

droit coutumier marocain : l'instauration en 1924 de la *jmaâ judiciaire*¹, soit 44 ans après sa suppression en Algérie (grande Kabylie).

Fruit d'actes et de mesures administratifs, la *jmaâ judiciaire* se compose ordinairement de 7 à 10 notables qui, nommés (et remplacés ou révoqués) par arrêté viziriel (résidentiel) ou le chef de région, désignent un président parmi eux – sous l'égide des autorités de contrôle. Elle fonctionne à la manière du tribunal : instruction, audience, délibération, sentence, inscription par un secrétaire² des verdicts sur un registre procès-verbal, etc. Compétente au civil et au commercial, elle connaît des questions litigieuses concernant le statut personnel, successoral et immobilier. De plus en plus accrue, cette compétence affecte ou, mieux, corrode la juridiction de l'arbitre coutumier : elle la surclasse, l'écarte et la supprime. Au mois de janvier 1929, on compte 72 *jmaâ-s judiciaires* qui exercent pleinement leur pouvoir sur un tiers environ de la population des régions « pacifiées ».

Toutefois, posé aux « réformateurs » des lois coutumières, un problème crucial reste à résoudre : la légalité de la *jmaâ judiciaire*. Celle-ci existe en fait mais pas en droit, puisqu'elle repose exclusivement sur une suite de circulaires, de lettres et de notes résidentielles. Pour lui conférer un fondement (un caractère) légal, il faut la consacrer par un texte législatif. La consécration : c'est un des objectifs (ou prétextes) politico-juridiques de la promulgation du fameux « dahir berbère », en date du 16 mai 1930. Contenant huit articles seulement et concernant le domaine civil aussi que pénal, ce dahir, modifié par celui du 8 avril 1934 à la suite de réactions violentes, légalise la *jmaâ judiciaire* et lui donne une dénomination nouvelle : le tribunal coutumier.

En 1934, la circonscription des Zemmour renferme huit tribunaux de première instance (Aït Hakem, Houderrane, Messaghra-Aït Yadine, Aït Ouribel, Aït Zekri, Kabliyine, Aït Jbel Doum, Aït Amar³) et un tribunal d'appel⁴ ; les premiers tiennent audience tous les quinze jours, le second une fois par trimestre. Chacun de ces tribunaux coutumiers comprend des membres titulaires (4 à 9) et suppléants (3 à 5) choisis parmi les notables⁵, un commissaire du gouvernement (le contrôleur civil) et un personnel de greffe (un secrétaire-greffier faisant en outre fonction de notaire, et des employés auxiliaires).

Doté d'attributions juridiques et notariales, le tribunal coutumier a la plénitude de pouvoir juridictionnel, excepté en matière pénale. Il statue sur les différends relevant du statut personnel ou successoral et sur les causes civiles ou

¹ Les éléments de ce paragraphe et du paragraphe suivant sont puisés dans les textes d'H. Hersé (*ibid.* : 55-65), de J. Caillé (*op. cit.* : 80-82), d'A. Plantey (*op. cit.* : 202-206), de Ch.-R. Ageron (1968 : 284, 1971 : 67-70).

² Signalons que, s'il est officier ou contrôleur civil, ce secrétaire se substitue au président de la *jmaâ*.

³ En 1948, le tribunal coutumier des Aït Amar se segmente en deux tribunaux dont le siège sera établi à Tifelt (*cf.* M. Lesne, *op. cit.* : 427).

⁴ Les tribunaux des Aït Hakem et des Houderrane siègent à Tiddass, les autres à Khémisset.

⁵ Sur la désignation, la composition et le siège des tribunaux coutumiers en pays zemmour, voir H. Hersé (*op. cit.* : 66-67, 74).

commerciales, mobilières ou immobilières. Le tribunal de première instance juge en premier et dernier ressort jusqu'à mille francs et en premier ressort uniquement, les cas dont l'intérêt dépasse ce taux. Le tribunal d'appel, dont la sentence est sans recours, traite les appels formés contre les jugements rendus par le tribunal de première instance. En première instance comme en appel, la procédure est quasiment la même : requête, citation, audience, instruction, jugement, exécution, frais de justice, etc.¹

Le dahir du 16 mai 1930 légalise la mise en place des tribunaux coutumiers, certes ; mais il ne légitime pas leur existence. Rendre légal ce nouvel appareil judiciaire, c'est à proprement parler officialiser la portée réelle de la politique coloniale qualifiée « berbère ». Politique que l'un des éminents idéologues et techniciens de la colonisation, Roger Gaudefroy-Demombynes, résume comme suit :

« Il serait en effet dangereux de laisser se former un bloc compact d'indigènes dont la langue et les institutions seraient communes. Il faut reprendre pour notre compte la formule suivie autrefois par le Makhzen "diviser pour régner". L'existence de l'élément berbère est un utile contrepois à l'élément arabe dont nous pouvons nous servir vis-à-vis du Makhzen » (1928 : 119).

Et, pour les besoins de clarification et de précision, l'auteur ajoute :

« Cette politique consiste essentiellement à isoler artificiellement les populations berbères des populations arabes, en s'efforçant "de les rapprocher de nous dans le plan de leurs traditions" » (*ibid.* : 120).

L'officialisation de ce dessein politique, en 1930, produit exactement l'inverse de l'effet escompté. Elle renforce le rapprochement des populations que le colonialisme veut séparer, étale au grand jour l'existence, le sens et la puissance du nationalisme marocain, fait connaître le Mouvement national et ses revendications politiques sur la scène internationale et déclenche aussitôt une protestation bruyante de la presse et des associations anticolonialistes dans le monde musulman et, deux ans après, l'opposition des partis et organisations de *Gauche* en France. Ces réactions internes et externes contraignent la Résidence générale à faire marche arrière et amènent l'échec des mesures et visées isolationnistes du « dahir berbère » (cf. Ch.-R. Ageron, 1971 : 77-88 ; H. Chkounda, 1984 : 46-48). Cet échec, comme chacun sait, s'explique par trois facteurs : 1) l'interprétation erronée du *bled siba* et du *bled Makhzen*², 2) l'interpénétration des populations amazighes et

¹ Sur la composition, la compétence, la procédure et les attributions des tribunaux coutumiers en général, réglées par les arrêtés vizirielles du 8 avril et du 15 septembre 1934, cf. J. Caillé (*op. cit.* : 86-104) et A. Plantey (*op. cit.* : 216-228, 244-260).

² Pour les théoriciens imprudents de la colonisation, en l'occurrence les tenants et partisans de la « politique berbère », le *bled siba* (« territoire dissident ») s'oppose au *bled Makhzen* (« territoire soumis ») : le premier contient les populations de langue amazighe, régies par le droit coutumier, superficiellement islamisées et amoureuses de la liberté, de la démocratie et du pouvoir temporel ; le second englobe les populations de langue arabe, administrées par la loi islamique, profondément islamisées et soumises au pouvoir spirituel, despotique et arbitraire du Sultan originaire de l'ethnie arabe et défenseur de l'Islam.

arabes due au mariage, au commerce ou à quelque autre lien social et 3) la lutte du peuple marocain tout entier contre la publication du dahir en question.

Il est une composante essentielle de ladite interpénétration qui n'a jamais figuré sur la liste des faits habituellement considérés comme éléments explicatifs de l'échec partiel de la politique séparatiste coloniale : c'est le phénomène de *tađa*. Les groupes amazighes et arabes (lignages ou tribus) liés par la *tađa*, faudrait-il penser et soutenir sans risque d'erreur, ne peuvent logiquement que contester et combattre ensemble une telle politique, de même qu'ils se sont ligués à plusieurs reprises contre les expéditions punitives du Makhzen à l'époque précoloniale. Et ce, pour la simple et forte raison que leurs membres respectifs sont les uns pour les autres plus que des frères et sœurs, c'est-à-dire des saints et saintes. Vouloir séparer par un simple décret des groupes de personnes attribuant une dimension sacrale au lien qui les unit, signifie l'ignorance de la solidité du système relationnel de ces groupes.

En somme, à cause d'une fausse appréciation des relations amazigho-arabes au Maroc et d'une omission apparemment volontaire de la résistance historique du peuple marocain aux intrusions et invasions séculaires, le dahir du 16 mai 1930 a permis non la concrétisation du célèbre dicton : « diviser pour régner », mais la divulgation d'une forte union nationale et, surtout, d'une faiblesse de la puissance coloniale : le recul de la Résidence générale. Bien entendu, ce recul, indiqué par la modification du dahir en jeu¹, ne veut pas dire arrêt de la « réforme » du régime juridique ancestral. Le tribunal coutumier demeure compétent au civil ; il continue de fonctionner et de se perfectionner jusqu'à la décolonisation. À en croire des auteurs de la colonisation, le maintien de ce tribunal s'explique par l'état de fait que l'un d'eux, le capitaine Deluc (commissaire du gouvernement en pays zemmour), traduit ainsi :

« Au reste, [...], peu de choses ont changé depuis les tout premiers jours de l'établissement du Protectorat français au Maroc. Nous observons le même attachement des Berbères à leurs coutumes, le même acharnement à défendre leur particularisme et nous sommes convaincu de l'actualité des vues que, dès août 1914, le général Henrys exposait au général Lyautey dans un rapport magistral » (*op. cit.* : 37-38).

Nous l'avons déjà souligné : la création du tribunal coutumier brise le rôle de l'*anzarf* (arbitre ou juge coutumier). Et, du même coup, elle élimine la fonction conciliatrice de l'*utađa* ou encore son entremise qui, avec l'accord exprimé ou tacite des parties à réconcilier, tourne souvent au jugement arbitral. Peu importe ici

¹ Il s'agit de l'abrogation des articles 1, 4 et 6 : le premier donne aux chefs de tribu le mandat de punir les délits commis par des Marocains de la « zone de coutume » et sanctionnés par un an de prison et mille francs d'amende, le deuxième accorde au tribunal d'appel la charge de juger les infractions plus graves ou celles accomplies par des membres des tribunaux coutumiers et le troisième maintient à la juridiction française la compétence de réprimer les crimes perpétrés dans les régions amazighophones (*cf.* H. Hersé, *op. cit.* : 33-35). En conséquence, le pouvoir juridictionnel des chefs de tribu est attribué aux caïds ; celui du tribunal d'appel et de la juridiction française, à la section pénale coutumière du Haut-Tribunal chérifien.

l'énumération des différents problèmes ordinairement portés autrefois devant un frère du pacte ; problèmes d'ailleurs dont certains sont analysés, d'autres décrits ou mentionnés maintes fois ci-dessus. L'important est d'essayer de voir pourquoi les gens, qu'on présente comme étant obstinément attachés à leurs traditions, ne recourent plus à l'une des plus importantes de leurs pratiques coutumières, à savoir la médiation de celui qu'ils considèrent comme un saint.

L'abandon de la médiation de l'*utaḍa*, tout comme la renonciation à l'arbitrage de l'*anzarfu*, résulte de la pénétration du phénomène de l'Administration moderne dans les pratiques et la conduite tribales. Conséquence directe ou plutôt partie intégrante du processus de la centralisation de l'État, ce phénomène, inévitable, prend de l'ampleur progressivement par divers et multiples moyens, en particulier l'application et l'usage des formalités écrites : actes de propriété, de partage, de vente, de crédit, de mariage, de divorce, etc.¹

Rappelons-le : d'une part, la *taḍa* interdit toute sorte de violence entre les membres des groupes alliés, ce qui rend extrêmement rares les différends interalliés ; de l'autre, elle permet de résoudre surtout les litiges interindividuels survenant à l'intérieur de chacun de ces groupes. Litiges qui éclatent au sujet du partage d'une succession, de l'empiètement sur un terrain, de la location des terres de culture, de la vente d'un bien meuble ou immeuble, etc. Ces affaires (et bien d'autres) peuvent toujours se régler indépendamment du nouveau système administratif, en vertu du pacte de *taḍa*. Le frère du pacte peut les résoudre ; seulement, sa décision demeure invalide vis-à-vis de la loi et risque d'être déniée à la première occasion par une tierce personne.

Le fait de désavouer la décision d'un arbitre coutumier s'est déjà produit. Les registres procès-verbaux des *jmaâ-s judiciaires*, conservés dans les locaux du tribunal de Khémisset, regorgent d'exemples de ce genre de désaveu. Afin d'éviter un tel risque et de se mettre à l'abri d'une éventuelle contestation, les administrés n'ont d'autre solution que de recourir au greffe : seule institution reconnue à l'époque coloniale pour dresser en « pays de coutume » les actes instrumentaires, juridiquement indéniables.

Peu à peu le document officiel s'impose, de haut en bas, à tous les niveaux de la hiérarchie sociale et devient, aux yeux de tout le monde, la plus authentique des preuves à fournir en cas de besoin. On n'est plus au temps de la preuve testimoniale ou de la parole donnée et respectée conformément aux règles coutumières. De nos jours, les gens, qu'ils soient d'une même famille ou d'un même lignage, n'ont plus recours à la médiation de leur *utaḍa*, ni à celle d'un *anzarfu* ou d'un *cherif* ; mais à

¹ Remarque : chez les Zemmour, il y eut non pas une absence totale mais une extrême rareté des formalités en question ; des familles, notamment dans la tribu des Aït Abbou, possédaient des titres fonciers anciens – validés par le *qadî* (juge, magistrat musulman) de la ville de Meknès. C'est ce qu'atteste, entre autres, le rapport d'enquête : *Réponses à un questionnaire de la Résidence Générale*, élaboré en 1919 par G. Klein (officier-interprète). Concernant les actes de propriété terrienne, l'essentiel des résultats contenus dans ce rapport inédit, est cité par M. Lesne (*op. cit.* : 45-47).

l'arbitrage des agents ou des services juridico-administratifs de l'État tout-puissant. C'est ce que l'informateur Akka (tribu des Aït Jbel Doum) exprime à travers ce témoignage :

« Au temps de la colonisation (*istiṣmar*), les gens pouvaient encore se réconcilier par voie de la fraternité ou de la *tađa*. Ce qui n'existe plus aujourd'hui. Lorsque deux frères ne s'entendent pas, ils s'adressent au Makhzen, lequel est au-dessus de tous ; de moi, de toi et des *utađa*-s. Le Makhzen arbitre ceux qui le saisissent de leurs affaires, peu lui importe qu'ils soient des *utađa*-s ou des frères ».

Voilà donc comment les « réformes » politiques (soumission des tribus, centralisation de l'État et consolidation du caïdalisme) et judiciaires (affermisssement au pénal de la compétence des caïds et création des tribunaux coutumiers berbères), entamées dès l'institution du Protectorat (1912) et poursuivies, sous une autre forme, après l'Indépendance (1956), ont détruit les rôles politique et juridique du pacte de *tađa*. Comment en revanche, sous l'effet des mutations socio-économiques, ce pacte a-t-il perdu son rôle économique et son caractère fraternel ?

2. *Tađa* et les mutations socioéconomiques

De même que l'exécution des « réformes » politiques, administratives et judiciaires, la réalisation des « réformes » économiques et la « détribalisation » n'ont pas attendu la fin de la conquête militaire appelée « pacification ». En effet, dès la signature du traité de Protectorat, une série de nouvelles méthodes et techniques, contenant en germe le bouleversement profond du système économique et des rapports sociaux lui correspondant, a été mise en branle. Sans doute est-ce parmi les actes producteurs de ces mutations socio-économiques (accomplies en moins d'un demi-siècle dans la région zemmour) que figurent les actions destructrices de deux aspects de la *tađa* : le rôle économique et le caractère fraternel.

A. Actions destructrices du rôle économique de *tađa*

Sauf erreur de compréhension ou d'interprétation des données écrites et orales portant sur les transformations structurelles introduites dans l'économie traditionnelle des Zemmour (semi-nomadisme à dominance pastorale), les actions ayant éliminé les principaux composants du rôle économique de la *tađa* : la facilitation de la poursuite de l'activité pastorale et la régulation de l'échange commercial, sont la suppression des mouvements pastoraux et le développement des rapports marchands.

a. Suppression des mouvements pastoraux

« Aujourd'hui, déclare l'informateur Elhassane (tribu aït-abbou), il n'y a plus de *ezib* (transhumance) : celui qui a un lopin de terre y demeure et l'entoure de fils de fer. Il n'y a plus d'ovins (*ullis*), ni de bovins (*izgarr*-s). Juste avant le départ des

Français (la décolonisation), il y avait du *ezib* encore ; mais, depuis 1955 à ce jour, le *ezib* n'allait qu'à reculer jusqu'à s'effacer complètement ».

L'effacement complet de la transhumance, dont parle notre informateur, concerne la moitié nord du territoire zemmour autrefois connue par l'intensité des mouvements pastoraux et des pactes de *tada*. Mais, c'est aussi le cas d'une bonne partie de la moitié sud. Cela étant dit, la régression puis l'évanouissement du pastoralisme sont le résultat d'une réduction excessive des zones de parcours ; réduction due essentiellement à l'étatisation des forêts et à la colonisation terrienne dans une région où la propriété familiale prédomine et les biens du pouvoir central (Makhzen) et des fondations pieuses (*habus*) n'existent pas.

Le régime du Protectorat s'intéresse tôt à la question des secteurs boisés ; il les étalise, en trace les limites et en fixe les règles d'exploitation. De ce fait, les Zemmour sont privés de la possession des 130.000 ha de forêts situées dans leur territoire. La délimitation de la forêt de Mamora (58.000 ha en pays zemmour) s'opère en 1917 et celle des autres espaces forestiers (Satour, Bou Rzim, Tafernane, Achemmach, etc.), quatorze ans plus tard¹. Que dit la nouvelle législation forestière et quels sont les effets directs et indirects de l'étatisation des forêts sur l'ancienne activité sylvo-pastorale des Zemmour ? La circulaire du 1er novembre 1912, après avoir énoncé les biens composant le patrimoine de l'État et rappelé leur inaliénabilité, stipule :

« Il est d'autres biens qui ne peuvent être en aucune façon aliénés qu'avec l'autorisation du Makhzen, parce qu'il a sur ces biens des droits de propriété et de contrôle. Ce sont :

[...].

Les forêts qui, dans toute l'étendue de l'Empire, appartiennent au Makhzen sous réserve des droits d'usage (pâturage de troupeaux, ramassage du bois) que pourrait avoir les tribus riveraines » (cité par P. Boulhol : 233).

Fondés sur la circulaire qui vient d'être mentionnée, le dahir du 17 juillet 1917 entérine la domanialité des forêts et celui du 10 octobre de la même année – base de la loi forestière du Maroc, partiellement remaniée² – sanctionne leurs « conservation et exploitation ». Le texte fondamental de la loi en question maintient des droits d'usage aux Marocains musulmans avoisinant la forêt domaniale ; les Marocains non riverains et les étrangers sont juridiquement exclus de l'exercice de ces droits dont le plus important est le parcours des animaux. Quelles sont les conditions (ou les règles) élémentaires du nouveau droit de pacage ?

Le droit de faire pâturer en forêt, strictement réglementé par l'arrêté viziriel du 15 janvier 1921, s'exerce sous le patronage d'un comité composé du contrôleur civil faisant fonction de président, des gardes forestiers et des « représentants » des

¹ Sur la mise en place de la nouvelle législation forestière au Maroc, on pourra consulter P. Boulhol (1952 : 233-236) et M. Lesne (*op. cit.* : 85-87).

² À quelques rares exceptions, les textes législatifs venus plusieurs fois compléter ou modifier le dahir du 10 octobre 1917 datent de l'époque coloniale (*cf.* M. A. Mekouar, 1988 : 70-71).

groupes bénéficiaires des pâturages sylvestres (Ch. Gyot, 1924 : 367). Ce comité a pour charge de désigner les cantons de parcours, de délimiter l'effectif des bestiaux devant y paître, de dresser la liste des usagers et de leur fournir une carte d'admission à la pâture. En outre, ledit arrêté établit le paiement d'une redevance pour le bétail en plus du troupeau familial¹, le dahir du 22 octobre 1917 pose le principe du non-accès des caprins (bêtes redoutables pour la forêt) aux zones forestières et l'arrêté du 15 avril 1946 prescrit leur éviction de la plupart de ces lieux (M. Lesne, *ibid.*). Encore les troupeaux autorisés à parcourir les bois domaniaux ne sont-ils admis « que dans les cantons dits “défensables”, c'est-à-dire pouvant se protéger d'eux-mêmes contre la dent du bétail » (P. Boulhol, *art. cit.* : 239).

Par ces mesures législatives, au demeurant peu adaptées à la réalité socio-économique du Maroc et jamais appliquées à la lettre, l'Administration coloniale entend (ou prétend) combattre les divers abus de l'exploitation forestière souvent imputés aux autochtones : la coupe, le défrichement et, en particulier, le surpâturage. Tenue pour abusivement exploitée, la Mamora est l'une des toutes premières forêts à être soumises à la nouvelle réglementation (Ch. Grimaldi d'Esdra, 1952 : 223). En Mamora, du côté des Zemmour, seul transhume légalement le cheptel des Aït Ali-ou-Lahsene, Kotbiyine, Mzourfa, Khzazna et Messaghra (tribus riveraines) ; celui des groupes du centre (Aït Yadine, Aït Bou Yahya, Hejjama, Aït Belkassem, Aït Ouahi, Aït Abbou, Kabliyine et Aït Ouribel) en est écarté au regard de la loi. La majorité de ces groupes se tourne vers les forêts du sud à cause non seulement de l'aménagement de la Mamora, mais aussi de la colonisation agricole : un véritable obstacle à la circulation des troupeaux.

La colonisation rurale, tout comme la conquête militaire, démarre bien avant la signature du traité du Protectorat. L'occupation d'une partie du Nord-Est, en 1907, annonce « la ruée des colons sur la plaine des Triffa »² (R. Bouissi, 1921 : 19). À la même époque, en Chaouia (région de Casablanca), un important périmètre agricole passe au colonisateur (*ibid.* : 29). Ce qui n'est pas le cas en pays zemmour ; 12 hectares au maximum sont, en 1915-1916, emblavés aux environs de Tifelt par « quelques protégés français et étrangers » (Mission Sc. du Maroc, *op. cit.* : 246). L'implantation coloniale commence à s'y développer à partir de 1927 et, 26 ans après, les domaines de la colonisation couvrent une superficie d'environ 40.000 hectares de terres fertiles (M. Lesne, *op. cit.* : 109, 118).

Le plus clair de ces domaines provient des terrains respectifs des familles plutôt que de ceux exploités par tous les membres du lignage ou de la tribu. Et ce, pour l'unique raison que les Zemmour sont relativement pauvres en terres collectives

¹ Institué par le législateur, le troupeau familial se dit du nombre de bêtes nécessaires à la satisfaction des besoins domestiques d'un foyer (!) ; il se compose de 5 bovins et 15 ovins (la règle d'équivalence retenue en général pour les calculs est : 1 bovin \equiv 5 ovins \equiv 1 caprin). Voir M. Lesne (*op. cit.* : 88).

² Les premières expropriations au Maroc, dans le Nord-Est, remontent à 1830 (*cf.* D. Guerraoui, 1986 : 92).

(21.440 hectares au total). Peut-être la prédominance de l'exploitation familiale sur la propriété lignagère et tribale exprime-t-elle le stade très avancé de l'évolution des Zemmour semi-nomades vers la sédentarisation. En tout cas, après avoir conquis leur territoire actuel et s'y être définitivement installés (mi-XIX^e siècle), ces derniers se partagent les terres suivant un mécanisme de répartition bien rodé.

Une fois que les tribus occupent chacune un emplacement – non sans difficulté, l'institution dirigeante de chaque tribu (*djmaet*) procède au partage du sol entre les familles de ce groupe, excepté les zones à vocation pastorale qui demeurent destinées à l'usage collectif¹. Elle attribue les lots en fonction des nécessités du foyer et, notamment, de son équipement en *tayuga* (araire attelé de deux animaux) : le lot familial correspond à l'étendue de terre qu'une *tayuga* peut retourner en une saison de labours². D'autres procédés d'acquisition de la propriété foncière, mais qui n'ont lieu qu'après le partage de l'espace conquis, sont connus des Zemmour ; à savoir la vente, les donations, les successions, le testament et la vivification (mise en valeur des terrains incultes que personne ne revendique au moment du défrichage)³.

À l'aube du Protectorat, les Zemmour cultivent une superficie approximative de 61.000 hectares répartis ainsi : 30.000 dans le cercle de Khémisset, 19.000 dans l'annexe de Tifelt et 12.000 dans celle de Tiddass (Mission Sc. du Maroc : 237). En d'autres termes, la partie la plus importante des terres riches, aménagées et cultivées ; soit 49.000 hectares, se situe tout au long de la route de Rabat-Meknès. C'est dans cette partie que le colonisateur s'approprie le plus grand nombre de lots (*fig. 17*, ci-après). Les modes d'appropriation sont bien connus : achat à prix souvent dérisoire, location transformée en aliénation de jouissance perpétuelle, expropriation sous prétexte d'utilité publique et confiscation pour cause de « dissidence ».

Ces modes usurpatoires, appuyés par un discours politico-démagogique⁴ et des textes législatifs⁵ dont les nuances échappent au paysan autochtone, privent les cellules familiales de 33.000 ha et les groupes extrafamiliaux (lignages et tribus) de 6500 ha. Dans les périmètres ainsi aliénés (ou spoliés), le colon introduit des instruments et techniques modernes de production agricole. Il emploie les machines (tracteur, moissonneuse-batteuse-lieuse...), utilise les produits

¹ Rappelons que les forêts appartiennent à la confédération et les parcelles incultivées extra-forestières reviennent au lignage ou à la tribu qui les contient.

² Un foyer possède en règle générale une à trois *tayuga*-s.

³ Pour plus de renseignements sur la propriété de la famille (« domaine utile ») et celle du lignage ou de la tribu (« domaine direct ») ainsi que les différents modes de leur acquisition, voir Querleux (*art. cit.* : 34-36), G. Marcy (1949 : 219-274) et M. Lesne (*op. cit.* : 42-55).

⁴ Par exemple, à propos de l'institution s'occupant de la gestion des terrains collectifs (le Conseil de tutelle), E. Michaux-Bellaire écrit : « elle protège l'indigène contre les autres et contre lui-même et permet la saine et utile colonisation » (1924 : 151).

⁵ Il s'agit du dahir du 12 août 1913 sur « l'immatriculation des immeubles » et celui du 27 avril 1919 sur les « terres collectives ».

d'invention (engrais chimiques) et de sélection (semences et plantes) et pratique des cultures diverses¹.

La colonisation agraire n'est pas sans bouleverser (et perturber) l'ordre de la vieille société agro-pastorale. Elle y apporte d'éminentes transformations interdépendantes : la diminution de la superficie des terres collectives², l'activation de la privatisation de la propriété familiale, l'extension des cultures au détriment des parcours, le développement de l'économie de marché et du salariat agricole, la prolétarianisation des petits propriétaires ruraux, ... et l'accélération de la sédentarisation du pasteur semi-nomade³.

À l'heure actuelle, les Zemmour sont entièrement sédentaires : le semi-nomadisme à prépondérance pastorale d'antan n'est plus, sinon dans les souvenirs des Anciens et les livres d'histoire. Leur sédentarisation s'opère d'abord par la fixation au sol. Chaque famille s'établit d'une manière permanente sur les terres de culture lui appartenant ; d'où la formation d'un habitat bien dispersé, encore très apparent aujourd'hui. Fraîchement fixé, le pasteur adopte un nouveau comportement. Il sème des céréales et plante des arbres plus que par le passé, confie à l'un de ses fils ou à un berger la conduite et la surveillance du troupeau sur les lieux de pacage et substitue le logement fixe au foyer mobile : la tente, habitation appropriée à la mouvance tribale.

Devant la récession du pastoralisme semi-nomade et l'expansion de l'agriculture sédentaire, la tente noire⁴ (*akham*) des Zemmour, large de 1,80 (ou 2,40) à 6 (ou 8) mètres⁵ et longue de 5 à 10 mètres, perd du terrain puis disparaît totalement en tant qu'habitation⁶. Au fur et à mesure qu'elle régresse, se développent d'autres formes de constructions rudimentaires adaptées au nouveau genre d'existence, à savoir *tanwal* (hutte conique ou cabane rectangulaire en roseaux et torchis), *berraka* (baraque en planches recouvertes de papier bitumé) et *taddart* (maison en pisé ou en dur constituée d'une ou de deux pièces)⁷. Actuellement, et tout observateur ou voyageur pourra s'en apercevoir, la maison en dur l'emporte sur la hutte et la

¹ En ce qui concerne les modes d'appropriation du sol par les colons et les caractères de l'agriculture coloniale, voir, pour tout le Maroc, A. Ayache (*op. cit.* : 149-162) et, pour les Zemmour, M. Lesne (*op. cit.* : 108-126).

² Nous l'avons vu, la superficie des collectifs zemmour est de 21440 hectares. Sur ce total, la colonisation prélève 6500 hectares, la confédération des Zemmour garde 12100 hectares et les notables se partagent le reste.

³ Au sujet de ces changements, on pourra se référer à A. Ayache (*op. cit.* : 301-307), M. Lesne (*op. cit.* : 91-108), G. Lazarev (1966 : 35-70 ; 1978a : 137-139), E. Hermassi (1975 : 81-100) et A. Belal (1980 : 30-35).

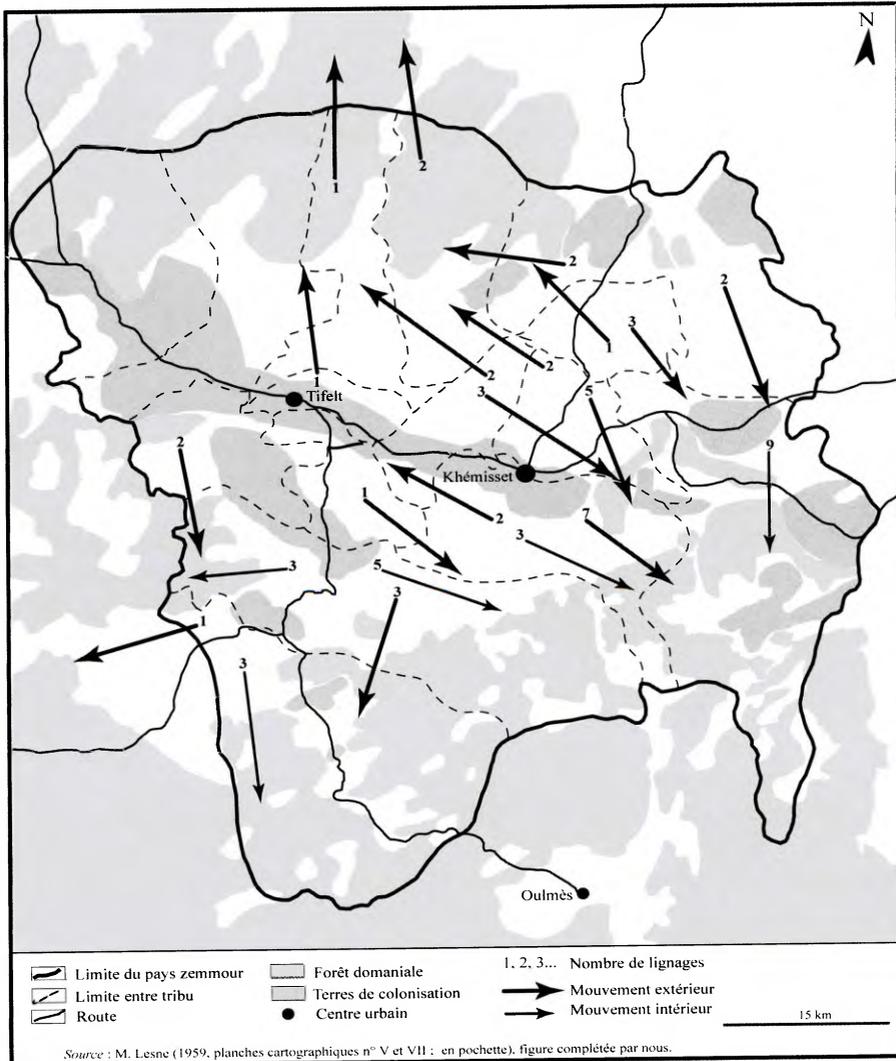
⁴ Une étude détaillée est consacrée à ce type de tente par É. Laoust (1930 : 151-229).

⁵ Un lé de tente (*affid*) mesure entre 0,60 et 0,80 mètre de largeur ; la grande tente se compose de 10 à 10 lés, la moyenne de 5 et la petite de 3.

⁶ Il y a une trentaine d'années, des Zemmour habitaient encore la tente (*cf.* D. Noin, 1965 : 104 et P. Pascon, 1968 : 89). De nos jours, on ne la voit dressée qu'à l'occasion d'une cérémonie commémorative ou d'une foire patronale et, exceptionnellement, dans certains lieux de pacage.

⁷ L'évolution rapide de l'habitat fixe dans les campagnes zemmour a été signalée par Querleux (*art. cit.* : 28-29) puis S. Nouvel (1919 : 79) et suffisamment décrite par M. Lesne (*op. cit.* : 372-387).

baraque. Cela étant, la sédentarisation des Zemmour s'explique également par le fait urbain.



Source : M. Lesne (1959, planches cartographiques n° V et VII : en pochette), figure complétée par nous.

Figure 17 : SITUATION DES MOUVEMENTS PASTORAUX AU DÉBUT DE L'INDÉPENDANCE

L'urbanisation est très récente en pays zemmour. Les tout premiers centres ruraux (Khémisset, Mâaziz, Sidi Allal Elbahraoui, Tiddass et Tifelt), devenus aujourd'hui des gros bourgs ou des villes, y sont implantés entre 1912 et 1920. Ils sont nés des postes militaires établis lors de la « pacification » afin de contrôler les tribus nouvellement soumises. Une nouvelle génération de ces centres, tels que Had Aït Mimoun, Khemis Sidi Yahya et Souk Eltnine (ex-Tnine Morhane), encore à l'état embryonnaire dans les années quarante, a souvent pour catalyseur un souk, le facteur commercial. Composés de constructions en pierre ou en pisé (boutiques,

école, habitations, taverne, édifices administratifs, etc.), tous ces villages, comme la plupart de ceux formés à l'époque coloniale, doivent leur naissance à des migrants venus de diverses régions, en particulier des plaines atlantiques et du Sud¹. Villages qui attirent aussi les Zemmour progressivement, surtout les gens que rien ne force de demeurer à la campagne, ceux sans terre ou dépossédés de la leur : les commerçants, les artisans, les ouvriers agricoles et les sans-emploi. Les foyers zemmour commencent à s'y multiplier après la deuxième guerre mondiale ; à présent, leur nombre dépasse largement celui des habitations non zemmour².

Parmi les groupements d'habitat rural devenu urbain, Khémisset occupe le premier rang. Cette agglomération, créée autour d'un noyau militaro-administratif installé près du plus grand marché hebdomadaire de la région (souk *Tlata*) et sur l'importante route de Rabat-Fès, devient le chef-lieu de la circonscription des Zemmour en 1923 puis le centre d'administration provinciale en 1973. Elle connaît un rapide essor démographique, notamment à partir des années soixante : 627 habitants en 1926, 13.695 en 1960 et 88.839 en 1994. Et cela, à cause principalement de l'émigration³ des campagnards zemmour : les déracinés de la terre lassés de s'accrocher à leur passé révolu, d'être les acteurs du « traditionalisme du désespoir », selon le mot de P. Bourdieu et A. Sayad (1964 : 20). Par conséquent, la cité de Khémisset abrite plus de Zemmour. En 1948, ces derniers représentent 36,9% de la population totale ; en 1971, ils en constituent 63,5%. Leur supériorité numérique, soit dit en passant, s'observe également dans les centres de Tifelt, Mâaziz, Sidi Allal Elbahraoui et Tiddass⁴.

Les agglomérations urbaines accueillent depuis l'Indépendance les paysans déshérités de même que les terres de culture attiraient au début du Protectorat les pasteurs semi-nomades. Voilà en somme le processus de la sédentarisation des Zemmour. Leur fixation au sol s'accélère sous l'action de la colonisation terrienne qui s'empare, entre autres périmètres, de la bande fertile longeant l'axe routier de Rabat-Meknès. Sises des deux côtés de cet axe, les fermes des colons empêchent les déplacements traditionnels du bétail déjà réduits et perturbés par l'étatisation

¹ Des villages zemmour actuels, surtout les chefs-lieux des communes rurales, sont dotés d'électricité, d'eau courante, d'un dispensaire, d'une agence postale, de locaux pour « le tribunal de la *jamaâ* » et pour les coopératives agricoles, voire d'un collège et d'une pharmacie (ex. : Had Aït Mïmoun et Khemis Aït Yadine).

² Les renseignements concernant ces bourgades sont extraits de M. Lesne (*op. cit.* : 394-401), de J.-F. Troin (1965b : 119-128), du Département de l'Administration Générale de la province de Khémisset (1986 : 44-48) et de M. Hanzaz (1992 : 220-255).

³ Nous employons ce terme au sens que lui donne H. Mendras (1995 : 215-217), c'est-à-dire la mobilité des ruraux ne pouvant plus survivre à la campagne, qui entraîne leur établissement dans les villes préindustrielles.

* D'après le recensement de 1994, les habitants de ces agglomérations sont respectivement au nombre de 49891, 7635, 6581 et 3160 (Dir. des statistiques, *op. cit.* : 163-165).

⁴ Pour la rédaction de ce paragraphe visant juste à signaler la fuite croissante des Zemmour vers les centres urbains de leur territoire, nous nous sommes appuyé sur M. Lesne (*op. cit.* : 406-413), M. Ninni (1980 : 61-64) et Dir. des statistiques (*op. cit.* : 163).

des forêts et la réduction des terres collectives¹. Alors, comme dit J. Berque, « il n'y a de solution que la diminution du troupeau » (1962 : 120). Du centre au nord, en effet, nombre de bêtes ne transhument plus au moment de la décolonisation (*fig. 17, supra* : 215). Ce phénomène irréversible, qu'est le recul accru de la transhumance devant l'extension des superficies cultivées et l'ablation des zones de parcours, s'étend aux quatre coins du territoire zemmour. Et, un bon quart de siècle après l'ère coloniale, il n'y avait plus un seul mouvement pastoral saisonnier².

Qu'apporte donc l'interruption des anciens mouvements pastoraux au rôle économique de la *tađa* ? Un coup sérieux : elle le paralyse en lui ôtant la dimension principale. C'est-à-dire le fait d'aider, au sein d'une organisation tribale fréquemment ébranlée par les conflits et les luttes intergroupes pour la survie, à poursuivre ou à réaliser l'activité pastorale (gage de la production de la majeure partie des moyens d'existence) en assurant la protection des troupeaux en zones de pacage éloignées. En d'autres termes, la dimension principale du rôle économique de la *tađa*, à l'instar des pactes pastoraux, disparaît avec la disparition de son substrat, de sa raison d'être : le pastoralisme semi-nomade ou transhumant. Elle ne saurait correspondre au nouveau mode de l'entreprise pastorale, fondé sur le maintien des animaux en permanence dans les environs immédiats de l'habitation de l'éleveur – propriétaire ou associé.

L'association d'élevage, contrat multiforme unissant deux parties souvent liées par un lien familial ou ethnique : le bailleur qui apporte le capital (*ras el-ma*) et le preneur qui fournit le travail en vue d'un profit matériel³, prend de l'ampleur à mesure que les courants du semi-nomadisme puis de la transhumance tombent en poussière. Elle constitue une solution de rechange ou, mieux encore, une forme nouvelle d'exploitation pastorale (pour les Zemmour). Le développement de ce type d'association, thème assez développé ailleurs (G. Marcy, *op. cit.* : 328-330 ; M.

¹ Autrefois, en vertu de la *tađa* ou d'un autre lien intergroupes (pacte pastoral, alliance politique, etc.), les pâtures des terres collectives étaient exploitées par des pasteurs issus de lignages et/ou tribus divers ; aujourd'hui, elles ne sont ouvertes qu'au cheptel du groupe détenteur de ces terres. Pour ne citer qu'un exemple de cette limitation, prenons celui des Aït Hakem qui, jusqu'à la colonisation, ne vivaient pratiquement que du produit de leurs troupeaux. Exemple que l'informateur Bou Driss prend pour illustrer la disparition des courants anciens de transhumance. Il dit : « Nous, les Aït Boumeksa, nous utilisons les pâturages de Tighza (*fig. 6, supra* : 48), et les Aït Haddou-ou-Hessine aussi. L'étranger ne se mêle pas à nous. La moitié de Tighza appartient aux Aït Boumeksa, l'autre moitié aux Aït Haddou-ou-Hessine. [...] Chacun a le droit d'y faire paître son bétail. Celui venu d'ailleurs n'y a pas accès, sauf s'il s'associe avec un de nous qui lui donne des bêtes à élever. Mais venir d'un autre coin et amener ses propres animaux, non. C'est ça le règlement de la terre collective chez nous ».

² Quelques familles des Aït Ouribel, Aït Jbel Doum, Aït Hakem et Kabliyine, probablement les dernières à pratiquer la transhumance, transhument encore à l'intérieur des territoires de leurs « tribus » respectives.

³ Le bailleur peut être un riche propriétaire terrien, un boucher, un commerçant (ou fonctionnaire) citadin, etc. ; le preneur est généralement un paysan pauvre qui, dans toutes les formes d'association, s'occupe totalement de la surveillance et du pâturage des bêtes mises à sa disposition. Dès que le premier recouvre son capital, le second acquiert le quart, le tiers ou la moitié du bétail et bénéficie du quart, du tiers ou de la moitié des revenus. Signalons que l'association par moitié est la plus pratiquée chez les Zemmour.

Lesne, *op. cit.* : 288-294) et dans les détails duquel nous n'allons pas entrer, ne peut profiter aux *utađa-s* parce que l'essence de la *tađa* contraste avec la nature de l'association. Ces derniers évitent la pratique associative ; en raison de son caractère hasardeux, ils la considèrent comme une action susceptible de nuire à leur relation. C'est l'idée qui ressort des témoignages oraux et que l'informateur Smaïn résume ainsi :

« Toute chose pouvant détériorer la *tađa*, il faut s'en éloigner. [...]. Même l'association (*tichurka*) doit être écartée [des rapports interalliés]. Car elle comporte des risques et crée des problèmes. Celui qui tient à la *tađa*, ne doit pas prendre pour associé (*acherik*) son *utađa* ».

En résumé, l'association d'élevage achève la destruction de la composante pastorale du rôle économique de la *tađa*, soit la poursuite du semi-nomadisme ou de la transhumance basés sur le déplacement des troupeaux. Rappelons-nous que le rôle en question concerne également les actes de la transaction commerciale accomplis entre les membres des groupes au pacte. De ce fait, et ce sera l'objet du titre suivant, il subit le contrecoup du développement de l'esprit du marché ou, pour être précis, des rapports propres aux opérations marchandes.

b. Développement des rapports marchands

« La vente et l'achat, explique l'informateur Ben Haddou, sont permis entre les *utađa-s* ; seulement, celui qui a de mauvaises intentions sera frappé de malheur. Par la bonne intention et le travail, Dieu fait gagner le vendeur et l'acheteur. Mais les temps ont changé. Les gens se sont mêlés et, les menteurs et les voleurs se sont multipliés. [...]. J'avais un oncle. Il tenait un mouton dans la *reħba** des ovins pour le vendre. Son fils s'est rendu à la *reħba* des bovins afin d'y vendre une vache. Lorsqu'on demandait à mon oncle : “combien on t'a offert?”, il répondait : “rien encore”. Son fils vendit la vache, revint et lui demanda : “Père, tu as vendu?” – “Pas encore, mon fils”. “Ôte-toi de là”. Un acheteur s'arrêta et dit : “combien on t'a donné?” – “Tant et tant”, répondit-il alors que personne ne lui a proposé aucun prix. Maintenant, si on ne ment pas, on ne vend pas. Que Dieu nous en préserve ! »

L'idée maîtresse de ce témoignage, si évidemment notre vision n'est pas trop inexacte, réside dans la comparaison des comportements des deux vendeurs : le père et le fils qui, selon l'opinion dominante, sont synonymes l'un du passé (de la naïveté), l'autre du présent (de la ruse). Dans leurs actions commerciales respectives, le premier agit suivant la conduite morale déterminée par les règles de la foi ; le second opère d'après la logique du marché gouvernée par les mécanismes du prix. Le développement en pays zemmour de la logique mercantile et des rapports marchands a pour levier deux facteurs : la croissance du commerce et l'influence des commerçants venus d'ailleurs.

* Se dit des « carreaux » du marché rural, surtout les endroits réservés à la commercialisation du bétail et des céréales. L'emplacement où l'on commercialise le bétail se divise souvent en deux parties : l'une pour le gros bétail, l'autre pour le petit. Chacune de ces parties est désignée également par le terme de *reħba*.

Le commerce, une des faces principales de ce que Grigori Lazarev appelle « la monétarisation des campagnes »¹ (1978a : 137), doit son essor à la multiplication des voies de communication (routes et pistes)² et des moyens de transport modernes (autos, camions, cars, taxis...). Il s'effectue en très grande partie sur les marchés ruraux hebdomadaires. L'extension de l'activité commerçante se signale notamment par la diversité imposante des biens échangés et l'intensité ainsi que la complexité des échanges. Comme tous les souks des tribus non soumises au Makhzen à l'époque précoloniale, ceux des Zemmour, dont le nombre demeure à peu près le même durant le siècle écoulé (21 au début du Protectorat, 22 aujourd'hui), ne cessent de changer de physionomie depuis la colonisation. Sur ces aires marchandes d'importance inégale³ sont mis en vente les produits agricoles (grains, fruits, légumes, animaux, laines, peaux...), les objets artisanaux (couvertures, nattes, tapis...), les denrées alimentaires venant des villes (huile, sucre, thé, épices, confiserie...) et les produits industriels (tissus, vêtements, articles ménagers, outillage, parfumerie, fournitures scolaires, récepteurs de radio, magnétophones...). En outre, plusieurs services y sont offerts : restauration, coiffure, réparation, soins, etc.⁴

Certains de ces biens et services sont également fournis par les centres ruraux, en particulier ceux que Jean-François Troin baptise « les agglomérations commerciales » (1965b : 109). De création récente et de contenu et taille variables, avons-nous vu précédemment, ces agglomérations se situent presque toutes sur les artères routières principales et secondaires. Au cours des premières années de leur implantation, elles abritent déjà et en général des boutiques d'épiciers et de bouchers, des ateliers d'artisans, une gargote et un moulin à grains. On y trouve aussi un distributeur de carburant, un mécanicien, voire un coiffeur (*ibid.* : 111-113). Deux de ces bourgades commerciales, Khémisset et Tifelt, sont devenues des cités importantes, des centres de distribution de marchandises aux échoppes villageoises et marchés ruraux ; elles commencent actuellement à disputer à Salé et Meknès (villes séculaires) leur rôle traditionnel de diffusion des produits marchands en pays zemmour.

C'est sur des personnes étrangères à ce pays, rappelons-le, que repose la fondation de Khémisset, de Tifelt et de l'immense majorité des villages établis pendant la première moitié du XX^e siècle, autour ou à côté de l'emplacement d'un marché hebdomadaire. Ces étrangers-fondateurs de centres ruraux sont, pour la plupart, des spécialistes du négoce (Doukkali-s et Soussi-s principalement) venus

¹ C'est-à-dire l'ensemble des faits en rapport avec le changement des structures économiques rurales en général et la transition de l'économie de subsistance à l'économie de marché en particulier.

² À titre informatif, l'autoroute reliant Fès et Rabat-Salé, ouverte en 1998, traverse le territoire zemmour ; elle dessert d'Est en Ouest Khémisset, Tifelt et Sidi Allal Elbakraoui.

³ À la veille de l'Indépendance, le plus petit souk des Zemmour (Tnine des Messaghra) accueille 500 personnes environ ; le plus gros (Tlata de Khémisset) rassemble 25000 (*cf.* M. Lesne, *op. cit.* : 366, 368).

⁴ La matière de ce paragraphe est due à l'observation directe et à l'information écrite (A. Bousser, 1934 : 110-112 ; M. Lesne, *op. cit.* : 364-372 ; J.-F. Troin, *op. cit.* : 149-207 ; D.A.G. de la province de Khémisset, *op. cit.*).

commercer dans une région très peu ouverte autrefois à l'activité commerciale¹ ; une région que, par suite de l'insécurité entre autres, fort peu de commerçants fréquentaient avant l'instauration du Protectorat. Signalons au passage que le développement de cette activité par des étrangers est un fait qui déborde l'espace zemmour et toutes les régions du Maroc. Il s'agit là d'un phénomène apparemment universel. « Toute l'histoire économique, souligne G. Simmel, montre que l'étranger fait partout son apparition comme commerçant, et le commerçant comme étranger » (1984 : 54). Cela dit, il existe deux types de commerce en milieu rural marocain : l'un, fixe (récent), s'effectue dans les boutiques ; l'autre, itinérant (ancien), se déroule dans l'enclos des marchés hebdomadaires². Est-il besoin de dire que, quant au volume des transactions, les boutiques villageoises sont beaucoup moins intéressantes que les marchés campagnards ?

Sur ces marchés, points de convergence hebdomadaire de milliers de ruraux, règne la catégorie des commerçants³. Qui sont ces derniers ? Dans son ouvrage consacré à l'étude des marchés campagnards marocains, maintes fois cité ici, Jean-François Troin distingue trois sortes de commerçants ambulants : les collecteurs, les intermédiaires et les vendeurs (1975 : 50-54). Le premier groupe, composé de citadins et/ou de ruraux, pratique la collecte des produits bruts de la campagne (grains, fruits, légumes, animaux...). Le deuxième, constitué de ruraux en majeure partie, joue le rôle d'intermédiaires entre le paysan et le négociant citadin. Le troisième : groupe dominant en nombre, formé de citadins notamment, s'adonne à la vente en gros ou au détail des denrées alimentaires (thé, sucre, huile, épices...), des produits d'habillement et des objets nécessaires à l'équipement du foyer et au travail de la terre. Ainsi, les commerçants issus des villes l'emportent sur ceux des campagnes. Et notre auteur, à l'appui des résultats de son enquête effectuée au début des années soixante sur chacun des marchés de l'arrière-pays de Rabat⁴, d'écrire au sujet de cette prédominance :

« Disposant de plus gros moyens financiers, souvent de réserves de marchandises plus importantes, et parfois de véhicules personnels, les commerçants citadins font pénétrer l'influence de la ville au détriment du développement des petites activités commerçantes locales. Les boutiquiers et marchands forains du bled sont plus au moins sous leur dépendance » (1965a : 74).

Plus encore : l'influence du commerce urbain en milieu rural, et donc des commerçants « étrangers » dans la région des Zemmour, déborde le cadre des boutiques villageoises et des marchés ruraux. Elle s'y répand au moyen d'un circuit

¹ Sur la prépondérance de l'élément commerçant dans les groupes des « étrangers » fondateurs des agglomérations rurales, voir M. Lesne (*op. cit.* : 396-397, 401, 409) et J.-F. Troin (*art. cit.* : 121, 131).

² Un commerçant peut être à la fois fixe et itinérant s'il possède une boutique et fréquente les marchés ruraux.

³ À côté des négociants, il y a les paysans (vendeurs de produits ruraux), les artisans (forgeron, maçon...) et les fournisseurs de services (coiffeur, horloger, restaurateur...). Pour plus de détails à ce propos, cf. J.-F. Troin (*op. cit.* : 41-47, 59-61).

⁴ L'arrière-pays de Rabat est limité à l'Est par le pays zemmour ; il comprend les Zaër, les Sehoul et les Oudaya.

commercial parallèle (ou supplémentaire) qui, ayant pour objectif premier et opération principale le transfert des produits de la campagne vers la ville, met en contact direct le producteur et le marchand collecteur ou intermédiaire. Ce circuit est à double sens. Ou, mieux, le contact entre ces deux agents économiques s'accomplit en ville quand le premier vend ses récoltes au marché de gros ou aux dépôts des grossistes et à la campagne lorsque le second achète les produits sur pied (cf. J.-F. Troin, 1975 : 431-433). Énumérer ces derniers importe peu : ce qui mérite d'être explicité à présent, c'est sans doute le pourquoi de l'accent porté ici sur l'origine étrangère des commerçants et sur leur influence dans l'ensemble de l'activité commerciale.

Être étranger à un groupe ethnique ou à une société, c'est être entièrement ou partiellement hors de la totalité ou d'une partie des rapports sociaux qui y existent ou s'y tissent. Une telle affirmation s'applique parfaitement à la majorité des marchands opérant en territoire zemmour : ceux s'y étant établis depuis l'émergence des premiers villages et ceux venant juste y commercer sur les marchés ruraux. Originaires des grandes villes environnantes et de régions lointaines, ils se placent à l'extérieur de l'un des réseaux du système relationnel des Zemmour, celui des pactes de *tađa*. Qu'est-ce que cela signifie ?

Ces marchands ne sont pas concernés par le pacte sacré de *tađa*¹, ni donc soumis à la pression des règles de conduite (sincérité, droiture, intégrité, etc.) qu'il impose aux contractants dans le cadre du commerce. En d'autres termes, ils exercent leur activité librement, c'est-à-dire indépendamment de la *tađa* et de ses principes moralisateurs ou plutôt régulateurs, voire du lien social tout court. Cette libération ou liberté marchande, doit-on préciser sans tarder, n'est pas le produit exclusivement de l'origine étrangère des commerçants. Elle est le fruit aussi et surtout du brusque développement (inégal et freiné) de l'économie d'échange ou, plus exactement, du brutal envahissement (libre et accéléré) de l'un des supports différenciés de ce type d'économie : le marché. Celui-ci, eu égard à l'impersonnalité de la relation qu'il a le don d'instaurer entre les hommes, est à plus forte probabilité le facteur qui a altéré puis anéanti la fonction régulatrice que la *tađa* remplit au niveau des transactions commerciales.

Point de rencontre ou instrument de liaison entre l'offreur (le vendeur) et le demandeur (l'acheteur), le marché, qu'il soit perçu comme un dispositif abstrait d'agencement des échanges (doctrine néo-classique) ou considéré dans la perspective historique et géographique (courant institutionnaliste et marxisme), fonctionne en dehors des liens ethniques ou communautaires et des relations personnelles. Bien davantage, et ce à l'intérieur des formations économiques tant dominantes (pays développés) que dominées (pays sous-développés ou en voie de

¹ Leur présence massive sur le territoire zemmour, en tant que résidents permanents aussi bien que « visiteurs » réguliers, est largement ultérieure à la période du rétablissement de la sécurité, au temps où les pactes de *tađa* ne se concluent plus.

développement)¹, il y injecte des attitudes neutralistes, il en fait abstraction, il les rend impersonnels, inopérants. La dépersonnalisation de ces liens et relations s'explique aisément par deux éléments en étroite union : la position du marchand et le système des prix.

Comme dans toutes les régions du Maroc précolonial, non assujetties à l'autorité de l'appareil étatique et réputées zone dangereuse pour les « étrangers », rares sont les commerçants qui s'aventurent chez les Zemmour. Par conséquent, les marchés ruraux des tribus en dissidence « mettent [...] en rapport essentiellement des producteurs » (D. Ben Ali, 1983a : 104). Aussi la position du marchand est-elle quasi inexistante dans le circuit des échanges en pays zemmour. Elle commence à s'y affermir sous l'empire frénétique de la « pacification » et à s'y différencier sous l'influence, d'abord, de l'essor du capitalisme colonial « soutenu par de puissants moyens financiers, militaires, politiques et administratifs » (G. Lazarev, 1977 : 86) et, ensuite, de la reprise du capitalisme national largement dominé – à l'instar de celui de toutes les formations économiques et sociales périphériques – par le capital international expansionniste et le marché mondial envahissant (A. A. Belal, 1982 : 11-12 ; A. Belmadani, 1985 : 27-28 ; A. Doumou, 1986 : 79-85).

Après tout, dans le procès des transactions commerciales soumis à la loi du marché, qu'il s'agisse d'ailleurs des sociétés capitalistes du centre ou de celles de la périphérie², le marchand occupe une position intermédiaire : il « s'interpose entre les sujets de l'échange » (G. Simmel, 1983 : 192). En vertu de quoi, la relation d'échange interproducteurs, directe et personnalisée, se scinde en deux et devient donc indirecte et dépersonnalisée : c'est l'irruption du rapport producteur-marchand-consommateur. Rapport où le marchand constitue l'élément central non seulement parce qu'il incarne la fonction d'unir le consommateur et le producteur, mais aussi parce qu'il endosse le problème majeur de l'économie de marché : l'écoulement de la production qui va croissant. La gestion économiquement correcte d'un tel problème, c'est-à-dire du risque inhérent à la surproduction, ne s'effectue pas au nom de l'amitié, ni de la fraternité ou d'un autre lien personnel. Elle se réalise par l'opération des prix du marché³.

Remarque : le prix ou plutôt le mécanisme des prix, chose qui permet aux biens devenus marchandises de s'échanger entre eux, est l'un des points délicats de l'économie politique, plus encore de l'anthropologie économique. On ne saurait en étudier toutes les dimensions ou facettes en quelques lignes. Mais, et c'est le but ici,

¹ L'économie rurale marocaine, dont les formes de production capitalistes sont apparues au XIX^e siècle sous l'impulsion de la bourgeoisie commerçante nationale naissante (voir G. Lazarev, 1977 : 57-88), dépend étroitement du capital agraire local fort privilégié par la politique économique de l'État (cf. M. Raki, 1981 : 17-20 ; D. Khrouz, 1992 : 120-134).

² Dans les pays du capitalisme périphérique, « le marché se développe principalement dans le domaine du commerce ou dans celui d'enclaves industrielles ou agricoles modernes dont l'activité principale n'est pas nécessairement tournée vers la satisfaction des besoins internes » (R. Fydman, 1996 : 498).

³ À propos de la situation du marchand et du risque qui le guette en permanence, voir par exemple Jacques T. Godbout (1992 : 217-221).

on peut en indiquer le facteur apparemment le plus déterminant : le jeu de l'offre et de la demande tel qu'il s'opère sur les marchés hebdomadaires des campagnes marocaines. Pour mieux dégager le rôle de ce jeu dans la formation et le système des prix, il faut traiter séparément les produits ruraux et les produits urbains.

Au Maroc, l'économie de marché n'intéresse que très partiellement l'agriculture. Elle a profité, sous la colonisation, aux grands et moyens colons européens ainsi qu'à certains notables marocains et, depuis l'Indépendance, à une poignée d'entrepreneurs autochtones amplement épaulés par l'État. Dans ces deux cas, l'activité agricole est orientée en grande partie vers les cultures d'exportation. Ce qui n'est évidemment pas le lot des masses paysannes. Celles-ci, majoritairement composées de petits exploitants familiaux, produisent pour la consommation domestique et l'échange local ou régional. Il s'ensuit que la quantité de produits ruraux inondant les souks est offerte par les exploitations familiales et non les entreprises capitalistes. Les gros acquéreurs de ces produits sont les commerçants collecteurs et intermédiaires. Ils les achètent en masse et les revendent dans d'autres marchés campagnards ou/et en ville. Souvent spéculateurs obstinés, ils influent considérablement sur le processus de la formation des prix en tenant les paysans à leur merci¹. Comment ?

Le paysan ne vise pas le profit : but essentiel du capitaliste agraire, œuvre qui requiert le calcul et la rationalité économique. Il opère suivant d'autres normes, pour une autre cause : celle de subvenir aux besoins de sa famille (P. Pascon, 1980d : 163-166). Voilà ce qui régit sa conduite de producteur mais aussi de vendeur, que des techniciens adeptes de l'économisme jugent irrationnelle et dénuée de tout esprit d'entreprise. Réduit à produire sans pouvoir stocker, il vend ses récoltes afin de se procurer du numéraire pour acquérir au souk des articles de consommation courante (thé, sucre...), couvrir les dépenses des manifestations occasionnelles ou exceptionnelles (fêtes, mariage...), rembourser ses dettes, etc. Et, par nécessité, il les cède au prix que lui propose (impose) le commerçant demandeur ; un prix généralement inférieur à celui fixé par l'État² (D. Khrouz, *art. cit* : 127-128), voire à la somme des coûts directs et indirects indispensables à leur production. C'est donc la demande qui détermine le prix des produits ruraux. En va-t-il de même du prix des produits urbains ?

Ces produits sont de deux sortes : ceux d'origine urbaine (habits, outillage...) et ceux d'origine rurale ayant transité par la ville (épices, huile...). Certains sont fabriqués ou transformés localement ; d'autres, importés des pays voisins ou lointains. Mais, quelle que soit leur provenance, ils ont un dénominateur commun :

¹ On pourra consulter A. Ayache (*op. cit.* : 209-210), A. A. Belal (*op. cit.* : 25-28, 48-59), D. Guerraoui (1984 : 35-36, 1985 : 21-22), P. Pascon (1986a : 18-40) et A. Halim (1987 : 304-330) quant à la situation de l'agriculture ; J.-F. Troin (*op. cit.* : 219-222, 1965a : 71, 74) et K. Benbaddi (1987 : 188-197) en ce qui concerne le rapport du commerçant demandeur et du paysan offreur.

² Celui-ci, allié historique du marché (*cf.* P. Rosanvallon, 1989 : 113-120 ; P. Koslowski, 1998 : 281), agit sur les prix agricoles parce que, entre autres, ils concernent les revenus de plus de la moitié de la population.

ils sortent tous d'une usine de fabrication ou de transformation. C'est dire que l'ensemble des combinaisons et opérations nécessaires à leurs confection et écoulement s'accomplit selon l'élément moteur et le principe directeur de l'économie d'échange que sont la concurrence et le calcul. Économie où le facteur travail, force créatrice des richesses, est fondamentalement mobilisé dans une production destinée au marché pour la réalisation d'un maximum de profit.

Avant d'atteindre le marché rural, lieu à travers lequel s'infiltrer l'influence croissante de la ville sur la campagne, les produits urbains franchissent une suite d'étapes à spécialité différente et passent par un nombre considérable de mains prisonnières de la cadence et de la rentabilité. Ceci existe tant au niveau du procès de production qu'au plan de la chaîne de distribution dont le dernier maillon est le commerçant forain, le *soukier*. Principal fournisseur des campagnards, ce dernier s'approvisionne chez le grossiste local que ravitaille le producteur ou le gros distributeur. D'ordinaire, ainsi que le veut à juste titre la logique mercantile, il vend ses marchandises et/ou denrées à un prix toujours supérieur au prix d'achat. Autrement, il ne saurait réaliser ce qui le fait courir : le bénéfice, et s'expose ainsi à une faillite certaine. En termes conclusifs, le prix des produits urbains résulte de l'offre : opération déterminée par le coût de production qui, à son tour, dépend de la valeur travail¹.

On l'aura compris : la formation des prix en cours dans les marchés campagnards, qu'elle soit fonction de l'offre ou de la demande, exige l'exécution d'une série de calculs visant bien sûr le gain et non la perte. L'esprit calculateur de cette exigence se manifeste au niveau des prix du marché eux-mêmes. Le négociant collecteur achète à bas prix les produits ruraux qu'il revend au détaillant en ville avec une intéressante marge bénéficiaire. Le marchand distributeur écoule à un prix fréquemment avantageux les produits urbains, même quand il déclare haut et fort les céder au « prix d'ami » : un prétendu privilège accordé à quelques clients.

Certes, il arrive au marchand de vendre volontiers (ou à contrecœur) à un prix égal ou inférieur au prix coûtant. Mais il n'a nul intérêt à brader sa marchandise, à moins de vouloir se ruiner ou changer de métier. S'il est une raison sérieuse qui l'empêche de se permettre un tel comportement, c'est bien la recherche du profit, ce véritable stimulant de l'activité commerciale. Il ne peut se comporter en bradeur même avec des personnes proches, les amis par exemple. Car, en ce sens, l'amitié nuit à la marche du commerce plus qu'elle ne la sert. Le paysan en est conscient. En marchandant, il ne cherche pas à bénéficier d'un prix trop bas ou d'une vente sans bénéfice. Il sait parfaitement que les prix du marché se forment selon une mécanique qui lui est extérieure (étrangère) et qui échappe à son contrôle. Il sait aussi que, en considération du coût de revient, toujours évoqué lors du marchandage, le commerçant agit sous la contrainte du système des prix. Système qui fonctionne indépendamment des agents sociaux ou des sujets de l'échange. Par

¹ Ce cas de figure donne raison à l'analyse marxienne (et marxiste) de la situation où l'offre détermine les prix du marché. Sur l'explication du rôle de l'offre, mais aussi de la demande dans la détermination des prix au point de vue marxiste, voir M. Godelier (1983, t. I : 71-78).

conséquent, le rapport marchand marginalise ou supprime le lien amical et toute relation personnelle d'ordre parental, ethnique ou social. P. Bourdieu ne soutient pas le contraire, ni n'entend autre chose en écrivant :

« quand il s'agit d'affaires, les lois de la famille sont suspendues. Que tu sois mon cousin ou pas, je te traite comme un acheteur quelconque ; il n'y a pas de préférence, de privilège, d'exception, d'exemption. [...]. Le marché est le lieu du calcul ou même de la ruse diabolique, de la transgression diabolique du sacré » (1994 : 192).

Et nous dirons pour résumer : tout autant que les lois de la famille et de bien d'autres institutions ou relations sociales, les règles du pacte sacré de *tađa* sont écartées des transactions commerciales par l'irruption brutale du rapport marchand exclusivement bâti sur le calcul et le profit. Ou, d'une manière plus précise, elles en sont exclues à cause, d'une part, de l'origine étrangère de la majorité des commerçants et, d'autre part, de l'autonomie du mécanisme des prix. Aussi, le pratiquant de la *tađa*, regardé comme plus qu'un frère par ses alliés, subit-il la logique, les principes et les prix du marché. Il s'y soumet au même titre que n'importe quel demandeur ou offreur : ni amitié, ni parenté en affaires. D'ailleurs, pour des raisons qu'il est temps d'exposer, la fraternité interalliée n'agit plus.

B. Actions destructrices du caractère fraternel de *tađa*

Le caractère fraternel du lien de *tađa*, corollaire de la prise commune du repas cérémoniel (couscous mêlé de lait de femme) par les hommes mariés des parties contractantes, semble avoir cédé sous le poids de deux actions empêchées pendant des siècles de s'épanouir. Ne s'étant en fait libérées qu'à partir de l'ère coloniale, ces actions sont, d'un côté, la réprobation de la parenté de lait jugée dérogeant aux normes de l'Islam ; de l'autre, la cristallisation du sentiment d'appartenance à une collectivité transtribale, nationale.

a. Réprobation de la parenté de lait non islamique

« Lorsque le couscous est prêt, et j'en arrive maintenant à la *mušiba* (catastrophe), les femmes qui allaitent l'arrosent de leur lait. Dans cette affaire de lait, il y a une *mušiba kebira* (grande catastrophe) ; mais les gens d'antan l'ignoraient. Autrefois il n'y avait pas de *tolba*-s (maîtres d'école coranique) comme aujourd'hui, ni de *šilm* (science, théologie). Les gens étaient ignorants »¹.

Des propos de cette nature nous ont été tenus par la presque totalité de nos informateurs et plusieurs autres personnes interrogées en dehors du cadre strict de l'entretien sociologique, lors de discussions libres. Ce qui nous incline à penser qu'il s'agit là d'une opinion dominante au sein du système représentationnel des groupes étudiés. Opinion qui, il est clair, condamne l'allaitement symbolique

¹ Informateur Abbez (Aït Jbel Doum).

constituant l'une des principales pratiques fondatrices du pacte de *taḍa*. Elle le réprouve au nom de la tradition islamique. L'éclairage d'une telle réprobation incite à poser au moins une question. Pourquoi le fait de mêler le lait de femme au repas cérémoniel est-il considéré comme une grande catastrophe ?

Le rite du repas en cause passe pour une coutume damnable parce qu'il ne concorde pas avec les canons islamiques relatifs à la parenté de lait. Pratique très répandue en Arabie antéislamique, la parenté de lait n'a pas succombé aux réformes et transformations apportées par l'Islam. Ce dernier l'adopte et y introduit deux règles qui n'ont pas toujours fait l'objet d'une étroite observance au Maroc. L'une concerne l'âge de la personne allaitée, l'autre intéresse la quantité de lait¹. L'allaitement doit se pratiquer pendant l'enfance, avant que le nourrisson ait deux ans : période où le lait maternel constitue l'aliment essentiel. Et pour que l'action d'allaiter soit valide ou validée, afin qu'elle produise une relation de type parental, il ne faut pas moins de cinq tétées rassasiantes. Est définie comme telle la tétée où l'enfant, lorsqu'il a assouvi sa faim, abandonne le sein de son propre gré (cf. Y. El Qardaoui, 1985 : 175). De ces deux règles, la première est pratiquement la plus invoquée pour établir la validité ou non de la parenté de lait. Le juriste El Kassani, mort en 1191 de l'ère chrétienne, en donne une définition claire et précise :

« L'allaitement d'un enfant âgé de plus de deux ans ne pourrait pas emporter parenté de lait parce que le lait absorbé par lui ne fait ni pousser sa chair ni développer ses os. C'est aussi parce que la participation du nourrisson à la nature de sa nourrice, qui est à la base de la parenté de lait, ne pourrait pas se produire à cet âge-là » (cité par Kh. Chatila, 1933 : 209).

Nous l'avons vu à plusieurs reprises : les pratiquants de la *taḍa* sont adultes et le lait de femme, qu'ils consomment dans le repas rituel, n'a sûrement pas pour objectif d'apaiser leur faim, mais de donner un caractère fraternel au pacte conclu entre eux. Voilà pourquoi leur coutume d'allaitement symbolique se trouve être en pleine contradiction avec les préceptes de la parenté de lait islamisée. C'est donc une pratique interdite au regard de l'Islam. Pratiquer l'interdit de manière consciente ou inconsciente, c'est contrevenir à l'ordre divin, heurter la sensibilité du croyant et, par conséquent, être en butte à la critique religieuse. Un maître d'école coranique (*fqih*² ou *ṭaleb*), avec qui nous discutons le phénomène de *taḍa* en présence d'une trentaine de personnes, s'est spécialement dressé contre la

¹ À l'origine de chacune de ces règles se trouve un *ḥadīth* (dit du Prophète), soit : « C'est le lait qui fait pousser la chair et développer les os de l'enfant qui demeure seul prohibitif du mariage » (in Kh. Chatila, *ibid.*), pour la première ; « Il n'y a allaitement que s'il y a (apaisement) de la faim » (in El-Boukhari, 1984, t. III : 557), pour la seconde.

² Outre l'enseignement du *Coran* aux enfants, le *fqih* jouait en milieu rural le rôle d'éducateur, d'écrivain public, de guérisseur, (de sorcier) et de conseiller. Il indique les choses permises et prohibées en matière de religion et rappelle la récompense qu'entraîne la pratique du licite et le châtiement qu'implique celle de l'illicite le jour du jugement dernier. (Sur ces divers rôles, voir S. Radi, 1996 : 192-193 ; J/J. Vignet-Zunz, 1996 : 206-207).

consommation du lait maternel par des adultes¹. Dans une de ses objections alliant versets du *Coran*, dits du Prophète, explications théologiques, termes juridiques et maximes populaires, il nous a dit :

« Des hommes mangent du couscous arrosé de lait de femme pour devenir comme des frères ! En vérité, ceci fait partie des actes hors la loi (*aamal kharja el qanun*). Ce qu'ils font n'existe pas dans l'Islam. Non. Cela n'existe dans la parole ni d'Allah ni de son Envoyé. En religion, cela s'appelle un délit grave (*khaṭa' kebir*). Cela est répréhensible (*mekruh*), illicite (*hram*) ».

Désignant l'interdit ou l'interdiction au sens religieux, le sacré pur ou impur, le mot arabe *hram*, antonyme de *halal* (autorisé, licite)², constitue la clef de voûte de la déclaration de notre *fqih* foncièrement accusatrice³. Dans la tradition musulmane, l'accomplissement des actes illicites ou prohibés veut dire résistance aux ordres de Dieu (*məşiyā*), faute grave, péché. Il sera jugé et puni le jour de la résurrection des corps. La punition peut, selon les cas, être lourde ou légère, éternelle ou éphémère. Plusieurs sortes de punition divine sont mentionnées ou décrites dans le livre saint, la parole du Prophète et les écrits théologiques. Mais seul le châtement le plus effrayant, soit la condamnation au feu de l'enfer, occupe largement le discours populaire ; il hante les cerveaux et conduit ici-bas à des gestes parfois regrettables. À ce sujet, la question du tatouage offre un exemple fort éloquent.

Jusqu'au milieu des années trente, si évidemment on en juge par l'âge de la plupart des Marocain(e)s tatoué(e)s de nos jours, le tatouage se pratiquait à l'échelle de toute la société ; mais plus en tribu qu'en ville et plutôt chez la femme⁴ que chez l'homme (voir J. Herber, 1948a : 32-54). Gravé sur la peau à vie, et dans la mémoire aussi, ce dessin de formes variées remplit des fonctions variables : ornement du corps, distinction du statut social, indication du groupe ethnique, épreuve d'initiation, efficacité thérapeutique, protection magique, etc.⁵ Des fonctions semblables sont attestées en dehors de l'aire culturelle marocaine, voire maghrébine (cf. C. Lévi-Strauss, 1958 : 300 ; A. M. Hocart, 1973 : 179-182). Toujours est-il que, en moins de deux générations, la pratique du tatouage a connu un recul spectaculaire auquel la religion islamique n'était pas étrangère.

¹ La discussion eut lieu le 18/10/1986 au *mussem* de *Sidi Lâarbi Albouhali*, sous une grande tente où le *cheykh* (auxiliaire d'autorité à la campagne, commandant plusieurs douars) donnait ce jour-là un banquet en l'honneur du gouverneur de la province de Khémisset. Parmi les invités, il y avait des petits paysans, des notables et des agents du Makhzen (caïds, gendarmes et éléments des forces auxiliaires).

² Au sujet de la signification et de l'opposition de ces deux termes (ou concepts) régissant le comportement du Musulman, voir Y. El Qardaoui (*op. cit.*), A. Hammoudi (1988 : 185) et H. Rachik (1990 : 133-134).

³ À l'époque où les pactes de *tađa* se concluaient encore, le *fqih* ne critiquait pas l'allaitement interallié puisque, d'après l'information orale, il bénissait ces pactes chaque fois que les contractants le lui demandaient.

⁴ Celle qui tatoue et celle qui se fait tatouer (cf. J. Herber, 1948b : 289-290).

⁵ Pour plus d'informations sur la signification des tatouages marocains, voir par exemple J. Herber (1927b : 519-525, 1946 : 323-351) et G. Marcy (1930 : 14-66).

Suivant les témoignages cités par l'*Imam* El-Boukhari (1984, t. IV : 131), où figure celui du célèbre Abou Horaïra¹, le Prophète a maudit et la tatouée et la tatoueuse parce qu'elles détériorent l'œuvre de Dieu : le corps humain. De ce point de vue attribué à l'Envoyé d'Allah, qui curieusement ne vise que le sexe féminin et la fonction ornementale du tatouage, dérive probablement une idée courante au Maroc. Idée que Charles Le Cœur résume ainsi : « après la mort, les tatouages de la femme colleront au sol brûlant de l'enfer quand elle se prosternera pour faire sa prière » (1933 : 138). Que véhiculent ces propos dont les colporteurs, notamment les maîtres d'école coranique, ignorent le sens allégorique du *Coran* ? Une idéologie culpabilisante, une vision apocalyptique, une image horrible qui terrifie les personnes visées, qui ne les laisse pas indifférentes. Combien de Marocaines tatouées ne demandent-elles pardon au Tout-Puissant chaque fois qu'on leur tient un tel langage, qu'on les culpabilise ! Certaines ont même essayé de faire disparaître une partie de leur tatouage facial avec de l'acide nitrique. Résultat : elles se sont enlaidies.

La peur du châtiment de l'enfer n'est pas la seule cause du renoncement à la pratique du tatouage au Maroc. Il en est une autre, non moins importante et apparemment universelle : l'attitude dépréciative liée au sentiment de supériorité. Cible et sujet de dépréciation, les femmes tatouées le sont à coup sûr. Sur un ton tantôt sérieux tantôt plaisantin, elles sont qualifiées ou traitées d'arriérées ou de rustaudes par des gens s'estimant évolués et supérieurs. Que rappelle ce jugement, sinon une forme des stéréotypes ethnocentriques destinés à dénigrer ou à refuser, comme dit C. Lévi-Strauss, « tout ce qui ne se conforme pas à la norme sous laquelle on vit » (1991 : 20). Qu'est-ce que déprécier quelqu'un si ce n'est au fond lui imposer un modèle ou une conduite à suivre ? Ainsi perçue, la tatouée se sent en situation d'infériorité devant ses dépréciateurs. Elle endosse le portrait négatif qu'ils font d'elle. Et pour éviter la situation et le portrait en question, elle s'abstient tout simplement de se faire tatouer.

Ce qui est vrai du tatouage, et de bon nombre d'autres usages anciens voués eux aussi à la disparition, l'est tout autant de l'allaitement symbolique exécuté dans le but de nouer le lien de *tađa*. Étonnement, dérision, mépris ou détraction sont en général les réactions que provoque le plus souvent l'évocation de la coutume du couscous rituel arrosé de lait de femme. Aujourd'hui, nombreux sont ceux qui dédaignent ce rite séculaire. Ils y voient honte, infamie, décadence ou nullité. Les us et les valeurs traditionnelles sont dévalorisés parce que jugés, à tort, contraires ou nuisibles au mouvement de la modernité et du modernisme. Pour la même raison, les soi-disant modernes ou modernistes rejettent les propos des tenants ou des gardiens de la tradition : les personnes âgées. Là-dessus, l'informateur Mouha exprime :

« Les gens d'aujourd'hui rient de tout. Ils se moquent du couscous de la *tađa*, ils se moquent de ceux qui visitent les sanctuaires, ils se moquent de ce que disent et

¹ Transmetteur des dits du Prophète, Abou Horaïra est souvent remis en cause (cf. F. Mernissi, 1992 : 92-104).

font les Anciens... Ils se moquent de la parole des vieillards. Notre parole est en marge. Elle est rejetée. Maintenant, notre parole est moins que rien. Même quand nous disons une chose importante, vraie, ils nous font : "non, non. Ce n'est pas comme ça". Et nous de nous retirer ».

De ce constat plein de sens, une seule idée nous importe au premier chef : celle contenue dans le renseignement relatif au repas cérémoniel. C'est-à-dire le dénigrement généralisé de la parenté de lait interalliée. Réalité indubitable, la généralisation de la tendance dédaigneuse de l'allaitement symbolique des *utađa-s* date de quelques décennies. On peut en situer les indices précurseurs à l'époque de la colonisation tout au plus. Ce qui ne signifie pas que cette tendance est une création coloniale. Il serait facile de prôner ou de soutenir le contraire (pure illusion) dans un cas pareil. Car le colonisateur, sous prétexte d'accomplir une « mission civilisatrice » (signe révélateur de prétentions d'une supériorité exacerbée), tend d'ordinaire à inférioriser, à mépriser les pratiques ancestrales du colonisé¹. À dire vrai, le préjugé dénigreur en cause existait au temps même de l'utilisation étendue de la *tađa*. Dans une lettre adressée à son fils Mohamed au cours du printemps 1847, le Sultan Abderrahmane, en parlant d'El-Amri ben Idriss qu'il refusait de désigner caïd des Bni Ahsene (A. Laroui, 1977 : 160), écrit :

« il a voulu gouverner les Bni Ahsene en s'appuyant sur les Zemmour. Plus grave encore, il s'est rendu coupable d'une vilénie inconnue dans sa lignée en acceptant de passer avec eux le pacte de *tađa*, auquel aucun homme digne, aucun Arabe de bonne naissance, n'aurait souscrit ; il a accepté de suivre leurs coutumes antéislamiques (*jahiliya*), de partager avec eux le repas traditionnel préparé à cet effet, de venir chez eux déchaussé et tête nue pour que, la cérémonie s'étant déroulée dans les formes, ils aient confiance en lui et le considèrent comme un des leurs » (cité par A. Laroui, *ibid* : 165).

Dans ce passage très virulent, le souverain incrimine El-Amri et discrédite les Zemmour à travers l'institution de *tađa* et les choses capitales qui s'y rapportent : le repas rituel et le rite des chaussures. Pourquoi donc les Zemmour ? Est-ce à cause de leurs pratiques coutumières ? Non, nous ne le pensons pas. La vraie raison, c'est leur insoumission ou rébellion. De tous les Sultans du XIX^e siècle, attestent l'historiographie et l'histoire, *Moulay* Abderrahmane était le seul à avoir longtemps lutté contre la confédération des tribus zemmour en vue de la plier à l'autorité du pouvoir central. Durant plusieurs années, et jusqu'à sa mort en 1859, il a fait de ces tribus puissantes et guerrières l'objet d'expéditions punitives où diverses opérations répétitives étaient violemment exécutées : confiscation des biens, dévastation des

¹ Dans un dessein de dénigrement systématique animé par une idéologie raciste et soutenu par une politique discriminatoire (cf. O. Mannoni, 1950 : 108), le colonisateur accuse le colonisé d'arriéré, de débile, d'ingrat, de lâche, de paresseux, de voleur, de pervers, etc. De ces accusations délirantes, grotesques, A. Memmi (1985 : 101-115) donne une description magistrale. « Distinguer en abaissant, écrit J.-L. Amselle, était bien la préoccupation de la pensée coloniale » (1985 : 19).

* De l'arabe *jahl* : ignorance, la *jahiliya* signifie la période préislamique dans l'histoire de la péninsule arabique, mais aussi la non-conformité aux enseignements de l'Islam.

cultures, exécution, incendie, etc. Aussi a-t-il fortement ébranlé leurs moyens matériels de subsistance, mais à proprement parler il n'a jamais pu les soumettre¹.

À présent, une question brûle les lèvres. Comment prendre ou penser la virulence des propos sultaniens ? Il ne faut surtout pas la mettre sur le compte d'un emportement spontané, d'un accès de fureur incontrôlable dû à l'observance de quelque « ignoble » rite amazighe par des notabilités arabes. Et pour cause, elle fait partie intégrante de l'une des tactiques efficaces de la politique traditionnelle du Makhzen : l'art de provoquer des oppositions entre les tribus ou d'attiser leurs rivalités pour en affaiblir les plus récalcitrantes et essayer de maintenir ou rétablir l'ordre et la sécurité².

Afin de dresser les Bni Ahsene (soumis) contre les Zemmour (non soumis), le Sultan adopte un procédé extrême, trop risqué pour le corps social tout entier. Il tient un discours qui oppose les principaux éléments constitutifs de la population marocaine : Amazighe et Arabe. Il flétrit les pratiques socioculturelles du premier et dénie leur existence chez le second. Autrement dit, il décrie explicitement l'un et exalte implicitement l'autre. Soit ! Mais quelle tare trouve-t-il à la *tađa* : la mieux construite et la plus opérante des institutions pondératrices du système tribal, longtemps pratiquée par, au moins, les anciens semi-nomades amazighes et arabes de l'ensemble du Maroc central ? Sans doute, l'acte rituel qui en fait une relation à caractère fraternel, soit la consommation du lait de femme par des hommes.

L'allaitement symbolique des *utađa-s* est perçu ou re-présenté dans les hautes sphères du pouvoir comme une coutume scandaleuse et dégoûtante que les gens honorables ou nobles, en l'occurrence ceux de l'ethnie arabe, doivent éviter. Véhiculée par des raisons plus politiques que religieuses ou ethniques et apparemment sans effet sur les notables de la population ciblée puisqu'ils ont continué à pratiquer la *tađa*, cette re-présentation autant dénigrante que réductrice, aspect parmi d'autres de l'idéologie officielle du XIX^e siècle (époque où « les gens du Makhzen ont proféré des jugements très durs à l'encontre des Berbères » [A. Laroui, *op. cit.* : 164]), n'a pas cessé avec l'évanouissement du contexte socio-historique qui l'a enfantée. Elle a évolué à travers les générations et glissé vers les couches populaires. Elle s'est maintenue en s'adaptant aux circonstances, en recevant un nouveau contenu : la dévalorisation d'origine colonialiste (évolutionniste), appuyée par/sur une comparaison stérile entre civilisation et sauvagerie, modernité et tradition, développement et sous-développement...

En dernière instance, la tactique politique de « diviser pour régner ou s'imposer », suivie à l'égard de l'élément amazighe et de l'élément arabe, s'est en réalité toujours soldée par un échec aussi bien à l'époque précoloniale que sous la colonisation. Elle n'a jamais pu favoriser une situation susceptible de transformer

¹ Sur l'épisode des Zemmour et de *Moulay Abderrahmane*, voir M. Lesne (1966-67 : 55-58).

² Ce type de tactique a bien fonctionné pendant, au minimum, les trois siècles précédant l'instauration forcée du Protectorat en 1912. Cf. les écrits qui, totalement ou partiellement, traitent de la question du Makhzen et des tribus dans le Maroc de la période concernée.

ces éléments en deux factions antagonistes disposées à entrer dans une guerre ethnique l'une contre l'autre. Pourquoi ? Parce que les Amazighes et les Arabes du Maroc, par leurs multiples brassages et interpénétrations ethnico-culturels plusieurs fois centenaires, ont malgré tout fait naître et nourri le sentiment d'appartenir à une communauté extratribale : la nation. Sentiment dont la cristallisation nous semble avoir sérieusement concouru à la désagrégation du caractère fraternel du pacte de *tađa*.

b. Cristallisation du sentiment d'appartenance nationale

La question du nationalisme marocain, qui n'est pas encore étudiée dans toutes ses dimensions, déconcerte les idéologues et les planificateurs coloniaux. Si bien que, dans leurs écrits (notamment les notes destinées aux administrateurs stagiaires¹), ils affirment ou sous-entendent des choses extravagantes, irréelles, trompeuses. Exemple : la formation du sentiment national chez les Marocains date uniquement de la période coloniale, des années trente plus exactement ; elle est donc embryonnaire, précaire et facile à juguler. Seul un esprit simpliste, ou imprégné des *a priori* et clichés réducteurs, peut avancer une telle absurdité. Le sentiment des Amazighes et des Arabes de faire partie d'une même communauté nationale (le Maroc) ne s'est pas formé pendant la colonisation, il s'y est cristallisé.

Au Maroc, le sentiment national est aussi ancien que l'appareil étatique. Sa formation a couvé longtemps avant de commencer à se découvrir de temps à autre durant le XIX^e siècle². Elle s'est lentement développée dans un contexte politico-économique et socio-culturel à dominance tribale. Faudrait-il comprendre que le tribalisme, système s'étayant sur les alliances et les conflits intergroupes locaux et régionaux, permet la constitution du sentiment national ? Non. Il peut la gêner mais il ne saurait l'exclure, puisqu'elle se repaît d'un ensemble de facteurs qui fonctionnent en dehors de ces alliances et conflits ou avec leur concours. Ce sont plus particulièrement les contacts humains, le brassage ethnique et l'autorité sultanienn³. Quel est leur contenu, en substance ?

Les contacts humains les plus intenses et les plus significatifs sont sûrement ceux dus à l'échange commercial et au pèlerinage votif. Le commerce, effectué dans les marchés urbains et ruraux, relie en règle générale la ville et la campagne, la plaine et la montagne. Il met ainsi en contact des populations issues de lieux et milieux différents : en ville, les citadins et les campagnards ; à la campagne, les montagnards et les habitants de la plaine. Le pèlerinage au sanctuaire d'un saint, observé dans toutes les régions du Maroc, intéresse des foules amazighes et arabes,

¹ Pour se faire une idée de ces notes et des inepties qu'elles contiennent au sujet du nationalisme (ou de la nation) marocain(e), cf. par exemple le texte de M. Godborge (1947 : 11-16).

² « Le nationalisme marocain, affirme E. Lévi-Provençal (1953), peut se réclamer d'une tradition séculaire ».

³ Ces facteurs, pour d'autres raisons ou sous d'autres angles, sont abordés dans les chapitres précédents.

citadines et rurales, musulmanes et non-musulmanes¹. Autour ou à côté de l'édifice cultuel, il donne lieu à un rassemblement spectaculaire (*mussem*) où se rencontrent des gens de tous bords : alliés et adversaires, patrons et clients, riches et pauvres, sédentaires et nomades ; bref, les familles, les lignages ou les tribus des descendants et des fidèles du saint.

Le brassage ethnique résulte de l'intégration tribale et de l'alliance matrimoniale. Chose très fréquente et signe de solidarité dans le vieux Maroc, le fait de s'intégrer à une autre unité sociale concerne les individus et les groupes contraints à abandonner leur cadre socio-territorial à cause d'une crise économique, d'un conflit inter- ou intratribal, d'une expédition punitive dirigée par le Makhzen, etc. L'intégration qui brasse le maximum de populations se produit au niveau de la tribu : celle-ci incorpore en son sein familles et lignages puis les assimile par le moyen du mariage surtout. Il est de coutume que, pour mieux s'enraciner dans la collectivité d'accueil, les unités allogènes inclinent à contracter des unions réciproques avec les groupes autochtones. Plus le temps passe, plus ces unions se forment dans diverses directions et plus elles s'éloignent de l'objectif initial : l'enracinement. En se multipliant de la sorte, et peu importe la nature des raisons et stratégies qui les animent, elles entraînent l'interpénétration d'éléments sociaux hétérogènes, leur fusion.

L'autorité sultanienne procède et se nourrit de deux pouvoirs de nature différente : l'un, spirituel, fait fond sur la référence à la descendance chérifienne ; l'autre, temporel, prend appui sur l'appareil militaro-bureaucratique makhzénien². Elle contribue au maintien de la sécurité : condition nécessaire aux contacts et échanges intergroupes, à la coexistence pacifique. Comme tout descendant du Prophète ou prétendu tel, le Sultan passe pour détenir la baraka (effluve sacré). Ce qui, d'une part, lui permet de recevoir annuellement des présents des masses dénuées de cet effluve et, d'autre part, l'incite à entretenir un nombre appréciable de *chorfa-s* (gens de la noble descendance). Sur le plan religieux, il encourage tant l'application de la loi islamique en vue d'éliminer le droit coutumier que l'engagement des maîtres d'école coranique par les douars pour apprendre aux jeunes les principes élémentaires de l'Islam et conseiller les adultes en matière culturelle. Outre l'activité mystico-religieuse, le souverain remplit une tâche politico-militaire. Fréquemment en expédition à travers tout le pays, il prend la tête des troupes détachées afin de raisonner (ou punir) une tribu ayant commis quelque méfait ou de combattre aux côtés d'une confédération tribale contre une autre³. Les

¹ Issachar Ben-Ami (1990 : 113) cite 36 saints vénérés à la fois par les Musulmans et les Juifs.

² Bien que confondus dans la personne d'un seul homme : le Sultan, ces pouvoirs ont toujours été nettement distingués par les Marocains. En témoigne l'histoire des luttes tribales antiétatiques. Ces luttes sont dirigées contre le Makhzen plutôt que le Sultan. Lorsque des tribus « dissidentes » mettent en déroute l'armée impériale, elles épargnent le souverain ou/et le reçoivent avec l'allégresse et la déférence dues à un saint de grand charisme. L'exemple le plus célèbre en l'espèce est celui de *Moulay Slimane* (1792-1822) lors de la défaite de ses soldats, en 1818, dans le Moyen-Atlas.

³ Pour les détails sur les fonctions mystique, religieuse et militaire du Sultan, cf. A. Laroui (*op. cit.* : 112-115).

déplacements sultaniens s'effectuent également dans le but de concilier par voie diplomatique des groupes en conflit¹.

Bien entendu, l'autorité sultanienne ainsi que le brassage ethnique et les contacts humains se réalisent dans un espace territorial limité : le Maroc, qu'on dénomme *el-maghrib* (le couchant, l'occident) à partir de l'établissement des Turcs en Algérie et en Tunisie au XVI^e siècle. Depuis lors jusqu'à la prise d'Alger en 1830, les frontières marocaines sont définies (Laroui, *op. cit.* : 56-64) ; elles correspondent en gros à celles d'aujourd'hui. La dénomination identifie et différencie le pays, l'existence séculaire de ses frontières dénote la résistance de ses habitants : *el-mghā rba* (occidentaux), qui se distinguent de leurs voisins par certains traits culturels au premier rang desquels le costume² et la langue³.

Le maintien des limites géographiques du Maroc le long des siècles ne s'est pas fait tout seul. Il a fallu lutter, résister et mourir pour les défendre contre les agressions extérieures. Une réaction de défense, efficace, ne saurait exister sans l'existence d'un sentiment d'appartenance nationale. Durant la seconde moitié de ce millénaire, au début de laquelle s'achève l'ère des dynasties amazigho-arabes en Espagne et commence (ou se poursuit) la *reconquista* en Afrique du Nord, les Marocains ne cessent de repousser ou de circonscrire les attaques et les intrusions espagnoles au nord et portugaises à l'ouest ; ils freinent l'invasion ottomane (turque) à l'est⁴ et, rappelons-le, combattent les troupes coloniales aux frontières puis à l'intérieur du pays avant de rendre les armes en 1934. Mais ce n'est que partie remise. Dix-neuf ans plus tard, une nouvelle lutte armée embrase les villes et les campagnes et précipite la chute du colonisateur.

Cette lutte anticoloniale, menée sans relâche de 1953 à 1956 par la Résistance et l'Armée de libération, est le couronnement du combat continu du peuple marocain et de ses dirigeants (nationaux et locaux, amazighes et arabes, citadins et ruraux...) contre la pression étrangère en général et le régime colonial en particulier. Le mouvement de la Résistance et de l'Armée de libération dépasse en

¹ G. Ayache (1979 : 14-21) soutient que l'arbitrage est l'une des missions essentielles du Makhzen. Il appuie ses affirmations sur plusieurs cas où le Sultan intervient directement ou indirectement pour arbitrer les conflits intertribaux dans les régions soumises, voire non soumises au pouvoir central.

² En ville et à la campagne, les Marocains de l'époque portaient surtout la *djellaba* (manteau avec manches, fermé devant et à capuchon) et/ou le *selham* (manteau sans manches, ouvert devant et à capuchon) et chaussaient des *belgha-s* (babouches). Sur les différentes formes et nuances régionales du costume traditionnel marocain, voir Ch. de Foucauld (1939 : *passim*), A. Laroui (*op. cit.* : 30-33) et J. Besancenot (1988 : 138-174).

³ Il s'agit de ce qu'on appelle communément l'arabe dialectal, qui est en réalité un parler composé essentiellement de la langue amazighe et de l'arabe littéraire souvent altérés. Moyen de communication orale entre les Amazighs (ou amazighophones) et les Arabes (ou arabophones) du Maroc, ce parler diffère nettement (au niveau phonétique notamment) de l'ensemble des dialectes arabes maghrébins et moyen-orientaux.

⁴ Le lecteur pourra consulter A. Bernard (1922 : 284-289) quant aux ripostes des Marocains à la violation répétée des frontières de leur pays et l'occupation de certaines de ses villes et régions côtières par les Espagnoles et les Portugais ; A. Cour (1904 : 238-254) en ce qui concerne leur résistance acharnée à l'envahisseur turc.

ampleur et en profondeur les actions les mieux organisées au moment de la pénétration militaire française et espagnole : celles de Mâ el-Aïnin dans le Sud, de Mouha-ou-Hammou dans le Moyen-Atlas et de Ben Abd el-Krim dans le Rif. Ce n'est pas étonnant. Ledit mouvement, continuation de ces trois actions, épouse la revendication suprême, légitime, de la formation politico-historique (le Mouvement national) qui l'a enfanté, à savoir l'intégrité de la société marocaine. Né au milieu du XIX^e siècle, suite à l'échec des soldats marocains en 1844 à Isly devant les troupes françaises, le Mouvement national se développe en réaction à une série d'événements historiques ayant porté atteinte à la souveraineté du Maroc dès ce temps-là¹.

Les plus déterminants de ces événements dans l'approfondissement et l'extension du Mouvement national sont : la défaite de Tétouan (1860) où le vainqueur (l'Espagne) exige une indemnité de guerre qui va ruiner le Trésor², la conférence de Madrid (1880) tenue pour régler la question épineuse du droit de protection des puissances européennes envers les Marocains déclinant le pouvoir juridictionnel local, l'acte d'Algésiras (1906) décrétant l'organisation du commerce marocain suivant la norme de l'égalité économique entre ces puissances, le traité de Fès (1912) consacrant l'institution du Protectorat et le fâcheux « dahir berbère » (1930) visant la séparation des Amazighes et des Arabes par la soumission des seconds à la loi islamique et des premiers au droit coutumier³. Pour s'exprimer comme H. Chkounda, « la promulgation de ce dahir souleva un tollé général chez les Marocains dont les réactions ont été très vives au point d'en faire un deuil national » (*art. cit.* : 47).

En produisant un tel retentissement, effet et reflet de la cohésion du peuple marocain, le « dahir berbère » accélère la cristallisation du sentiment de l'appartenance nationale. Cristallisation qui se forme « autour d'un credo issu du passé » (A. Laroui, 1978 : 52), au moyen de la propagation des idées nationalistes. Celles-ci, forgées par l'élite⁴ du Mouvement national et diffusées par divers canaux (presse, radio, tract, conférence, meeting...), aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur du Maroc, peuvent être rassemblées sous deux titres : la dénonciation de la politique séparatiste coloniale et la revendication des réformes puis de l'indépendance.

¹ Les éléments relatifs au Mouvement national et à la Résistance et l'Armée de libération sont empruntés à J. Waterbury (*op. cit.* : 63-77, 231-238).

² L'indemnité s'élevait à 100 millions de francs-or alors que le budget total du Maroc était de 6 à 7 millions. Pour la payer, il a fallu vingt ans (*cf.* A. Laroui, *op. cit.* : 248).

³ Se reporter à A. Bernard (*op. cit.* : 310-312, 327-328) et à J.-L. Miège (1961 : 39-40) au sujet de la conférence de Madrid et de l'acte d'Algésiras ; à A. Laroui (*op. cit.* : 310-319) quant au droit de protection.

⁴ Se recrutant surtout parmi les intellectuels, les fonctionnaires, les entrepreneurs et les étudiants (éléments que le colonisateur appelle les *évolués*), l'élite nationaliste repose sur les masses populaires et se groupe autour des leaders comme Allal El Fassi (1910-1974) – pétri de culture arabo-islamique (*cf.* H. Benaddi, 1993 : 13-41) et Hassan el-Ouazzani (1910-1978) – façonné par la culture occidentale (*cf.* M. Tozy, 1993 : 227-248).

Les promoteurs des idées nationales, imbus de l'idéologie cléricale : le néo-salafisme¹, dénoncent le dahir de 1930 en tant que menace contre Dieu et l'Islam. Ils le présentent comme une mesure qui vise à christianiser les Amazighes, à les soustraire à la loi islamique pour ensuite les assimiler à la France. Ces nouvelles déclenchent la récitation du *ya Latif* (ô Sauveur)² dans les mosquées des grandes villes, des manifestations publiques, la mobilisation de la population marocaine, la protestation des pays musulmans orchestrée depuis Lausanne par le Syrien Chakib Arsalan, la réaction anticolonialiste des organisations progressistes occidentales et l'annulation en 1934 des clauses contestées du dahir en cause.

Pendant cette même année, les jeunes nationalistes fondent le *Comité d'action marocaine*³ et rédigent en 134 pages un programme de réformes dont les articles gravitent autour de quatre idées-forces : le respect de l'unité nationale et de l'identité culturelle (arabo-musulmane !) du Maroc, l'accélération de l'ancrage des structures et appareils de l'État marocain, la réduction des privilèges accordés à la colonie européenne et la participation des Marocains à la gestion des différents secteurs administratifs. Mais, ce n'est qu'en mars 1944 que la Résidence entreprend quelques réformes pour faire illusion. Et ce, après maints soulèvements populaires au comble desquels les révoltes de l'an 1937⁴ où, le 22 octobre, se produit à Khémisset un acte jamais vu : sous la direction de quatre jeunes zemmour, étudiants à l'université Qaraouiyne, une foule de manifestants brandit un étendard rouge portant « des inscriptions arabes : "Nous voulons le chraâ [droit musulman]. À bas l'izref [droit coutumier]. Vive l'Islam. Vive le roi. Vive le Maroc." » (Ch.-A. Julien, *ibid.* : 170).

Les réformes en question arrivent deux mois après la présentation du « manifeste de l'indépendance » au Sultan et au Résident général par le Parti de

¹ Développé au Maroc par Abou Chouaïb Doukkali (1878-1937) et par Mohamed ben Lâarbi el-Alaoui (1880-1964) et ses élèves, le néo-salafisme (*as-salafiya el-jadida*) préconise deux choses : d'un côté, l'attachement à l'Islam transcendant contre les confréries mystico-religieuses, le fanatisme et la superstition ; de l'autre, l'ouverture sur l'Occident libéral et l'adoption des principes du libéralisme : liberté du culte et de la pensée, droit de s'organiser en partis politiques et syndicats, etc. Cf. A. Laroui (1982 : 19-22, 43-46).

² C'est-à-dire l'invocation réservée au moment du péril : « Ô Sauveur ! sauve-nous des mauvais traitements du destin... », récitée après la prière habituelle et complétée par des mots de circonstance : « ne nous sépare pas de nos frères les Berbères » Voir Ch.-R. Ageron (*art. cit.* : 79).

³ Ce *Comité* est le premier parti politique marocain. En 1937, il se scinde en deux groupes : le Parti national (*el-hizb el-watani*), conduit par A. El Fassi et le Mouvement populaire (*el-haraka el-qawmiya*) dirigé par H. el-Ouazzani. Le Parti national prend le nom de *hizb el-istiqlal* (Parti de l'indépendance) en 1943 et le Mouvement populaire, celui de *hizb ech-chura wa el-istiqlal* (Parti démocratique de l'indépendance) en 1946 (cf. R. Rézette, 1955 : 105-107 ; 291, 356).

⁴ L'administration détourne, au profit de quatre colons, les eaux de l'oued Bou Fekrane qui alimente la ville de Meknès. Les habitants de celle-ci (les Marocains) descendent dans la rue, les forces de l'ordre interviennent et c'est le drame : treize morts, quarante blessés (cinquante-deux du côté des militaires) et plusieurs arrestations. En signe de protestation, les militants nationalistes organisent des manifestations à Casablanca, Fès, Kénitra, Khémisset, Marrakech, Oujda, Rabat, Salé... S'ensuit une vague de répression : arrestation et incarcération des manifestants ou leur condamnation aux travaux forcés, bannissement des dirigeants du Mouvement national, suspension de journaux marocains,... et dissolution du Parti national (cf. Ch.-A. Julien, 1952 : 168-172).

l'istiqlal. C'est-à-dire au temps où le Mouvement national ne réclame plus de réformes. L'idée directrice de ce manifeste du 11 janvier 1944, auquel adhèrent la bourgeoisie et le Palais, consiste en la liberté des Marocains et l'indépendance du Maroc ; elle vise l'abolition du régime colonial¹.

Les idées nationalistes gagnent les citadins et les campagnards. Dans l'espace rural des Zemmour comme chez le reste des paysans et pasteurs marocains, elles sont introduites surtout par les habitants de la ville originaires de la campagne et/ou en contact permanent avec les ruraux, soit les commerçants, les étudiants, les instituteurs et les anciens militaires (M. Lesne, 1959 : 424-425). Ces idées inspirent les chanteurs et poètes populaires qui les vulgarisent et en font l'essentiel de leur production. Sous forme de chant, elles se propagent par la voix des troubadours allant de foyer en foyer et de souk en souk, des moissonneurs battant à la faucille les céréales dans les champs de colons ou de colonisés, des bergers conduisant leurs animaux d'un pâturage ou d'un chaume à un autre, des exécutants d'*ahidus* (danse amazighe avec chœurs) lors des cérémonies familiales (mariage, circoncision...) ou des fêtes patronales, etc.² Tout bien réfléchi, la portée de la chanson patriotique paysanne ou pastorale est aussi grande que celle du discours politique urbain dans la cristallisation du sentiment national.

Le sentiment de l'appartenance nationale se cristallise au détriment du réseau relationnel tribal ; réseau que ne cesse de détruire la politique de « détribalisation ». C'est-à-dire la démolition systématique des liens traditionnels de solidarité interlignagère et intertribale qui gênent l'affermissement des institutions étatiques au niveau local. Engagée avec méthode depuis les premières années du Protectorat, cette politique se poursuit après l'Indépendance sous le commandement bien structuré du ministère de l'Intérieur. Elle a pour domaine d'application l'unité administrative de base instaurée en 1959 : la commune rurale³, pourvue d'un conseil et d'un président dont le rôle effectif « est celui d'un intermédiaire entre la population et le pouvoir central » (A. Amahan, 1998 : 145).

En droit, assurément, le conseil communal (élu au suffrage universel) et le président de la commune (élu par les conseillers) à la campagne, comme ceux des villes, bénéficient depuis la réforme de 1976 de larges pouvoirs afin de gérer au

¹ Pour plus de détails sur le contenu du « plan des réformes » et du « manifeste de l'indépendance », se reporter à Ch.-A. Julien (*ibid.* : 152-153, 346) et à R. Rézette (*op. cit.* : 89-90, 142-143).

² À propos des poèmes amazighs traitant et des abus de la colonisation et de la résistance du peuple, voir M.-A. Galmiche et J. Robichez (1949 : 981-987).

³ Comme toutes les communes rurales issues du premier découpage territorial (1959), celles des Zemmour (au nombre de 16) ont pour base les sous-unités administratives coloniales calquées sur la répartition spatiale des tribus. Signalons que ce découpage est loin de satisfaire tous les élus communaux. Exemple : les représentants des Aït Belkasssem, composant avec ceux des Aït Ouahi la commune de Khemis Sidi Yahya, le contestent en 1979 parce qu'ils le trouvent préjudiciable aux intérêts de leur groupe. En 1981, ils envoient une lettre au ministre de l'Intérieur, lui demandant la création de leur propre commune (*cf.* H. Rachik, 1988 : 65-66). 16 ans après cette revendication, 8 nouvelles communes – celle des Aït Belkasssem comprise – ont vu le jour. Ce qui en porte le total à 24, réparties en 22 rurales et 2 urbaines (Khémisset et Tifelt) ; soit un peu plus des 2/3 de la circonscription qui les englobent (Province de Khémisset, créée en 1973 (*fig.* 18 : 238).

mieux les affaires de leur collectivité¹. Mais dans les faits, ils ont beaucoup moins de marge que leurs homologues citadins pour agir. Cela tient à plusieurs difficultés : la carence en hommes expérimentés, le manque de ressources pécuniaires, l'insuffisance d'équipements infrastructureux²... et principalement l'omniprésence de l'État ou plus précisément la tutelle pesante (toute-puissante) du ministère de l'Intérieur par l'entremise de l'autorité locale : le caïd.

En 1960 et surtout en 1976, le législateur réduit davantage le champ des prérogatives caïdales au bénéfice du président du conseil communal. Seulement, dans la pratique, le caïd reste fort influent à l'intérieur de l'entité infra-provinciale (le caïdat : circonscription contrôlant une à trois communes) placée sous sa compétence. Officier de police judiciaire, il exerce pleinement ses attributions : exécution des lois et règlements en vigueur, surveillance des administrés, maintien de l'ordre et de la sécurité publics, délivrance d'autorisations pour obtenir un prêt de crédit agricole, un passeport, des explosifs, un permis de port d'arme..., conseil et assistance technique et/ou administrative, ingérence abusive dans les consultations électorales, etc. (*cf.* Rousset, 1991 : 162-165, 1992 : 111 ; A. Claisse, 1992 : 294-295).

L'influence du caïd demeure vivace en vertu non seulement de la législation, mais encore de la tradition : à la demande des gens, il continue d'arbitrer ou de régler les litiges personnels courants en matière notamment des biens mobiliers et immobiliers. Si l'on recourt très souvent au caïd plutôt qu'au juge, c'est parce que « la justice, même communale, est généralement considérée [non à plaisir] comme complexe, lente, lointaine et coûteuse » (A. Claisse, *ibid.* : 295).

En définitive, la commune rurale sert au fond de cadre exécutif et de support organique à l'enracinement de l'hégémonie étatique au niveau de la campagne, à la « makhzénisation » du génie tribal ou, si l'on préfère, à l'étatisation de l'esprit paysan. Toujours en état de fermeté constante (croissante), l'action d'étatiser les mentalités, conduite de manière intensive en milieu urbain aussi, concourt nécessairement à la consolidation du sentiment national : l'État et la nation sont inséparables. Reste à déduire l'incidence de la cristallisation de ce sentiment sur le caractère fraternel du pacte de *tada*.

Cristallisé autour d'un vif élan patriotique, le sentiment de l'appartenance (ou l'union) nationale n'a pas fait que légitimer les luttes armées et politiques anticoloniales et déclencher la culbute de la colonisation. En mobilisant les composantes de tout un peuple, en établissant des alliances de partis et une coalition de résistance active (de résilience, dirait le physicien) entre les villes et les campagnes, entre les différentes couches sociales autant rurales que citadines, il a

¹ Sur les prérogatives juridiquement attribuées au conseil et au président, dont l'énumération n'apporterait pas grand-chose à notre analyse, et l'organisation communale (élection, fonctionnement, statuts, évolution, etc.), voir par exemple M. Rousset (1991 : 95-110).

² Constat du colloque national organisé en juin 1989 sur les collectivités locales (*in* M. Rousset, *ibid.* : 105).

fragilisé les vieilles solidarités tribales en général et modifié le sens de la fraternité interalliée en particulier. Révolut l'époque où deux lignages pactisent (fraternisent) l'un avec l'autre en vue du respect mutuel et/ou d'entraide en cas d'agression venant d'un tiers. Ce sont les membres non pas d'une tribu ou d'une confédération de tribus, mais de la société globale que rapproche et soude le besoin impérieux de se libérer de l'occupation coloniale; besoin dont la force déborde la puissance du colonisateur, porte l'idée de fraternité à l'échelle de la nation et altère ainsi la dimension fraternelle de la taça.

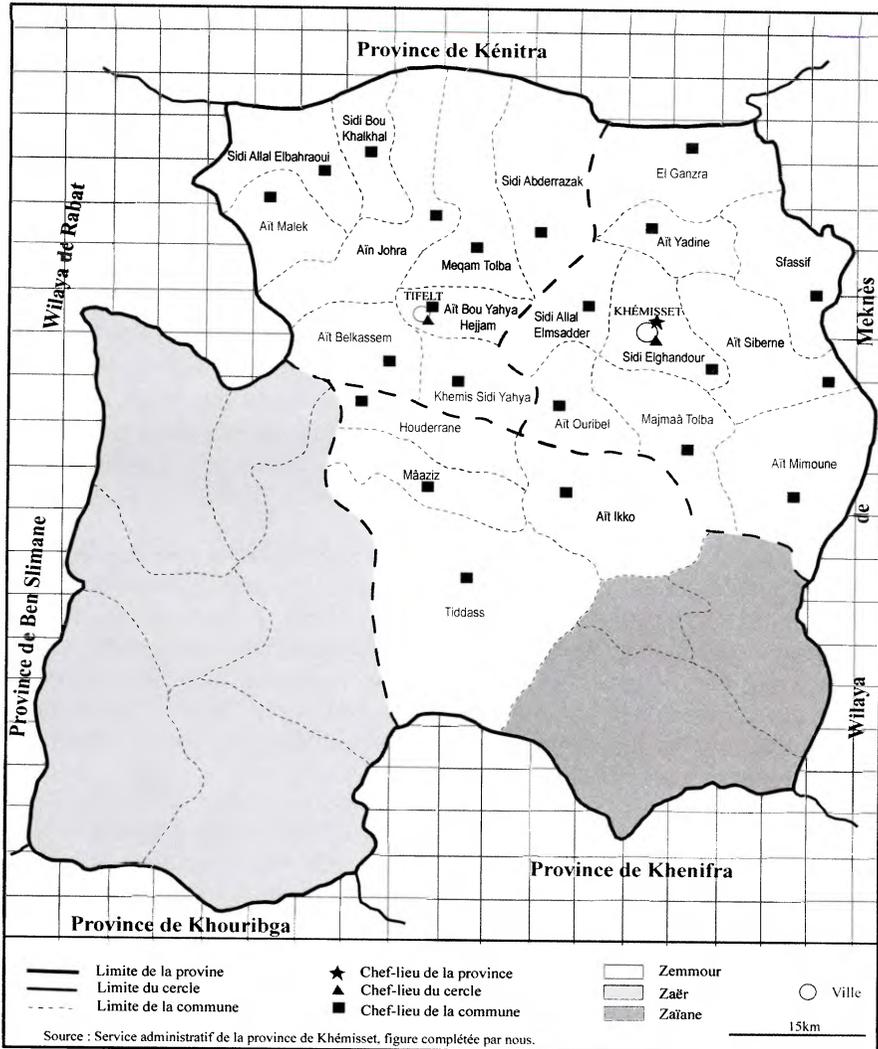


figure 18 : DÉCOUPAGE ACTUEL DU TERRITOIRE ZEMMOUR

Après l'Indépendance, constate M. Guessous (1983), l'État récupère le fait national et le transforme en idéologie officielle. Il s'en sert afin de dissimuler la réalité des multiples injustices et luttes sociales existant au Maroc et persuader les

Marocains qu'ils sont égaux et frères. Très intéressant est sans conteste ce constat, mais ce n'est pas ici le lieu de s'y appesantir. En voilant les contradictions et disparités flagrantes des classes, de leurs conditions matérielles d'existence, l'exploitation politico-idéologique du nationalisme institutionnalise ou, à tout le moins, favorise la désagrégation avancée de la conception tribale des liens de fraternité symboliques intergroupes. Elle y contribue aussi par la récupération du sens large de la relation fraternelle fictive en Islam, à savoir : les musulmans doivent se traiter en frères. On imagine l'impact d'un tel devoir (ou impératif) sur des êtres analphabètes et pleins de foi, dans un pays où l'État se veut tant omniprésent qu'omnipotent¹.

Disons pour résumer et conclure que, durant tout le XX^e siècle, la société marocaine n'a cessé de voir ses structures et institutions tribales de régulation se désagréger par l'effet de la centralisation excessive du pouvoir étatique. Dans ce mouvement irréversible de détribalisation inachevée, que soutient une forte imitation servile de vulgaires apparences du développement et de la modernisation², disparaît le composé pondérateur de la *taḍa*, c'est-à-dire son caractère fraternel et ses rôles économique, juridique et politique.

L'intérêt capital de la disparition dudit composé ne réside pas dans la disparition en soi, mais dans la totalité des actions qui l'ont provoquée : soumission des tribus « dissidentes » et éviction ou récupération de leurs dirigeants, consolidation de l'autorité et des prérogatives du caïd, substitution de la procédure judiciaire à l'arbitrage coutumier, transformation du pasteur semi-nomade en agriculteur sédentaire, introduction du rapport marchand dans les transactions commerciales, condamnation (ou dénigrement) de la parenté de lait hors norme (au point de vue islamique) et développement de la perception transtribale (nationale) du lien de fraternité fictif.

Si de telles actions ont causé la destruction du composé pondérateur de la *taḍa*, d'autres facteurs, comme il sera expliqué dans ce qui va suivre, ont suscité la décomposition de ses centres vitaux pour ainsi dire : le rite et la représentation. Quels sont donc les éléments ou les faits (objectifs et subjectifs) qui ont pu décomposer ces centres vitaux que, en raison de la profonde et étroite interaction des mécanismes organisateurs de leurs composantes respectives (réelles et idéelles), nous appelons le système idéo-rituel de la *taḍa* ?

¹ Actuellement on assiste à une volonté de décentralisation, mais de sérieux problèmes empêchent la réalisation d'une véritable participation des citoyens à la gestion des affaires publiques (cf. H. Belghazi, 2000a).

² Sur ce type d'imitation au Maroc, voir H. Belghazi (2000b).

6

DISLOCATION DU SYSTÈME IDÉO-RITUEL DE *TADA*

Aussi bien que soient précédemment expliqués le rite et la représentation afférents à la *tada*, il convient de rappeler encore brièvement leur contenu. Le rite comprend l'ensemble des actes exécutés, des objets manipulés et des paroles prononcées au cours du cérémonial célébré pour sceller le pacte de *tada* ou pendant la cérémonie destinée à le commémorer, à le réactualiser. La représentation se rapporte à l'opération de l'esprit, à l'image idéale concevant – avec ou sans conviction – la *tada* comme un lien social sacré que l'*utađa* se doit de respecter sous peine de recevoir tôt ou tard quelque sanction suprahumaine. De la sorte, le support rituel et l'image idéale de la *tada* sont étroitement liés : leur imbrication est telle que la disparition de l'un n'est pas sans la destruction de l'autre.

Support et image qui ont aujourd'hui fort déperé. L'observation du processus de leur dépérissement, effectuée à travers les résultats d'une lecture comparative des informations orales collectées à ce propos, nous permet de soutenir que l'abandon du premier a bel et bien précédé la renonciation à la seconde. Quels sont les points ou les thèmes nécessaires à délimiter, à développer pour mieux saisir et clarifier l'intensité de l'altération du support en cause ? De quels faits et/ou dits peut-on inférer le déclin de ladite image puisque celle-ci ne s'observe pas ? Faudra-t-il, en dernière analyse, déduire que c'est cette altération qui a entraîné ce déclin ? À chacune de ces questions, désormais, nous allons tenter d'apporter non pas une réponse, mais des éléments de réponse.

1. Rite et représentation : état des lieux

Le système idéo-rituel de la *tada* n'est pas le seul phénomène à être abandonné par la presque totalité de la population zemmour. Maintes pratiques ordinatrices de la réalité socio-culturelle et multiples « représentations organisatrices de l'imaginaire social » (M. Arkoun, 1996 : 86) ont, à des degrés variables, subi le même sort. Autrement dit, la dislocation de ce système est l'une des conséquences majeures de l'ébranlement de toute la structure pratico-représentationnelle du Maroc traditionnel en général et de l'espace tribal en particulier. Ébranler une

structure veut dire en endommager un ou plusieurs composants, la transformer partiellement. Ceci posé, considérons à présent le dispositif rompu en premier : le rite.

A. Effondrement du support rituel de *ṭaḍa*

Le rite fondateur du pacte de *ṭaḍa*, composé essentiellement du repas cérémoniel et de la cérémonie des chaussures, a disparu tout au début du XX^e siècle. Ce n'est pas le cas du rite commémoratif servant à le réactualiser aussi bien qu'à le maintenir. Il existe/persiste toujours, mais à une échelle très réduite. En effet, de tous les macrolignages zemmour (plus de quatre-vingt-dix), seuls trois continuent de l'accomplir solennellement : Aït Hammou Boulmane, Aït Ikko et Aït Ounzar. Le rétrécissement de son domaine d'application, spectaculaire à l'heure actuelle, s'est produit de manière progressive en ce sens que son abandon (ou recul) est survenu à des moments différents.

a. Les repères temporels

Est-il besoin de le signaler ? Nous ne disposons d'aucune donnée écrite sur les repères temporels de l'abandon du rite exécuté pour la réactualisation, le maintien de la *ṭaḍa*. Toute la matière s'y rapportant nous vient de la tradition orale. En résulte entre autres l'indication suivante. Ces repères se situent tous à l'époque coloniale et postcoloniale et sont de trois sortes : vagues, approchés et précis par rapport à la date de la dernière rencontre entre tels groupes ou tels autres pour la commémoration de leur pacte.

Les repères vagues sont ceux qui n'indiquent pas l'année précise ou toute proche de la rupture du rite commémoratif ; mais une période de plusieurs années, que marque ou couvre un fait historique de portée locale ou nationale comme le mandat d'un caïd ou le règne d'un Sultan. Nos informateurs, et plus généralement les gens du peuple, les désignent justement par des termes approximatifs du genre : « l'arrivée des colons », « pendant la colonisation », « avant l'Indépendance », « au temps du caïd... », « il n'y a pas longtemps », « récemment », etc. Voici un exemple pour en donner une idée.

« Les Aït Ouahi et les Aït Helli faisaient jadis comme les Aït Ikko et les Aït Hammou Boulmane, aujourd'hui. Ils se réunissaient chaque année ; un an ici (chez les premiers), un an là-bas (chez les seconds). [...]. Mais ça fait maintenant longtemps qu'ils ne se sont plus rencontrés, depuis le temps où les premiers colons (*muḍmirin-s*) achetaient des terres ici, dans cette région »¹.

Quand les premiers colons prenaient-ils des terres chez les Aït Ouahi ou dans les tribus voisines ? Telle est la question posée à l'auteur de ces propos en vue d'un maximum d'éclaircissement. Elle resurgit ici avec force parce que, il faut bien le

¹ Informateur Mouha, tribu aït-ouahi.

souligner, ni ce dernier, ni nul(le) autre parmi les personnes interrogées sur ce même sujet n'a vraiment pu y répondre. Cela étant, la première vague des colons (ou la colonisation officielle), tant en pays aït-ouahi que dans les différentes parties fertiles du territoire zemmour, a réalisé des acquisitions ou, plus exactement, l'expropriation de terrains entre 1927 et 1934 inclusivement (cf. M. Lesne, 1959 : 110-118)¹. Qu'est-ce à dire ?

Une telle réponse précise davantage l'époque où notre informateur situe l'abandon définitif – par la tribu aït-ouahi et le macrolignage aït-helli – de la cérémonie commémorative de la *tada*. En d'autres termes, elle permet d'avoir une idée sur ses limites inférieure et supérieure. Or, malgré cette précision, le repère temporel demeure vague. Il correspond non pas à une phase (début, milieu, fin), mais à la totalité de l'époque concernée ; soit une période de huit ans. Remarque : tous les exemples de ce type de repère, qui nous ont été donnés, se rapportent à l'ère coloniale. Certains, comme le précédent, sont établis durant la première moitié de cette ère ; d'autres, tel le suivant, au cours de la seconde.

« Autrefois, oui. Nous, les Aït Ouribel, nous recevions les Aït Amar et ils nous recevaient. Nous nous réunissions tous les deux ou trois ans ; une fois chez nous, une fois chez eux. Nous faisons comme tous ceux qui tenaient à la *tada* et voulaient qu'elle reste bonne. Aujourd'hui, non. Entre eux et nous, il n'y a plus de rencontre. Rien. La dernière fois où les Aït Ouribel et les Aït Amar se sont rencontrés, c'était pendant la colonisation, au temps du caïd Thami »².

Dans le cas présent, le repère temporel est plus vague encore. Il s'étale sur une durée de dix ans puisque le caïd en question, désigné à la tête des tribus aït-ouribel et aït-jbel-doum, a exercé ses fonctions de 1948 à 1957 inclus. Ce renseignement, recueilli en décembre 2000 auprès d'Abdeslam, le frère de Thami, n'a pu être fourni par l'informateur Aïssa. Du reste, à la question : « Quand ?, en quelle année ? », que je lui ai posée pour l'inciter à spécifier le plus possible le moment de l'interruption de leur rituel commémoratif, il a répondu d'un air étonné : « Pourquoi [tu me demandes ça] ? Est-ce qu'on l'a daté, nous ? ». À la réflexion, il est vrai qu'on ne date pas l'effacement d'un rite ou d'une coutume populaires. Il est vrai aussi qu'on peut s'en souvenir et le situer avec une marge d'erreur de deux à quatre ans tout au plus, lui attribuer une date approchante ou relative.

Cette date est déterminée par rapport à un événement remarquable, fort enraciné dans la mémoire collective comme la déposition du Roi Mohamed V (1953), l'accès du Maroc à l'Indépendance (1956) ou le séisme de la ville d'Agadir (1960). Suivant les cas, elle se situe en deçà ou au-delà de celle de l'événement considéré et forme pour ainsi dire la borne inférieure ou supérieure de l'espace du temps qui l'en sépare. C'est cet intervalle, de moins de quatre ans en règle générale, que nous

¹ Dans le courant de ces années-là (excepté celle de 1931 où la colonisation ne s'est pas approprié de terres), ressort-il également du texte de M. Lesne (*ibid.*), une superficie de 9.479 hectares est acquise de façon brutale. Mais, les acquisitions les plus importantes (30.000 ha environ) sont effectuées entre 1935 et 1954 : période de la colonisation privée (seconde vague des colons).

² Aïssa, informateur de la tribu aït-ouribel.

appelons le repère temporel approché et que l'informateur Elhassane aborde spontanément à la fin de la déclaration qui suit.

« La *tađa* existait entre nous, les Aït Mekhlouf (Aït Abbou), et les Aït Bou Ichou (Aït Ouahi). [...]. Dans le temps, elle était forte ; d'année en année les uns offraient l'hospitalité aux autres. Autrefois, c'est vrai, elle était forte ; mais aujourd'hui elle est usée, finie. Depuis plus de quarante ans ils ne se sont plus rassemblés ; disons deux à trois ans avant l'Indépendance ».

Vif et concis, le présent témoignage renferme de riches informations au sujet du pacte de *tađa* qui unissait les macrolignages aït-bou-ichou et aït-mekhlouf. Il insiste sur la situation passée (essor, vigueur) de ce pacte et en évoque l'état actuel (ruine, désuétude). Il rappelle l'échange annuel de l'hospitalité entre les contractants et signale la disparition du rassemblement rituel où s'effectue un tel échange. Par ailleurs, et c'est la chose qui importe plus, il offre des données où apparaît en filigrane l'ensemble des éléments en relation avec le moment de la cessation du rite accompli afin d'entretenir le lien interallié, pour le consolider. Ensemble dont la clef est l'événement-témoin : l'Indépendance.

On sait que le Maroc « a reconquis » son indépendance en 1956. À partir de là, la période concernée se dégage complètement du flou qui l'entoure. Elle a pour limite inférieure l'année 1953 dans la mesure où les macrolignages susdits se sont rituellement réunis pour la dernière fois trois ans au plus avant 1956 (limite supérieure). Déterminer ces deux dates n'est évidemment pas sans intérêt. Cela permet de distinguer clairement entre les repères temporels – vague et approché – de l'évanescence du cérémonial commémoratif de la *tađa*. Plus la durée du repère approché diminue, plus la distinction ressort. Essayons d'être davantage explicite sur ce point, à l'aide de l'exemple suivant.

« Jadis, témoigne Amhawch¹, nous allions avec des tentes chez les Aït Helli et ils venaient chez nous. Nous nous rencontrions, comme font aujourd'hui les Aït Ounzar et les Oulad Hamid, pour faire revivre (renouveler) le pacte de *tađa* (*ak anħyu leahq n tađa*). [...]. Mais tout ça est parti depuis nombre d'années maintenant, s'est interrompu deux ans au maximum après que Lkhamis (Mohamed V) soit revenu [de l'exil] ».

Le Roi Mohamed V revient au Maroc (au trône) le 16 novembre 1955 après avoir été déposé et exilé en Corse puis à Madagascar par les autorités coloniales. C'est au cours des deux années postérieures à ce mémorable événement ou, encore, de l'espace compris entre 1955 et 1957 que la rencontre des Aït Helli et des Messaghra a cessé définitivement. Ainsi, cet espace s'avère nettement inférieur à tous les autres déjà cités, plus court. De ce fait, il se distingue parfaitement de la durée des repères vagues (8, 10 ans) et constitue le repère le plus approché. Repère qui toutefois ne saurait correspondre à une période au-dessous de deux ans, autrement il devient précis.

¹ Informateur de la tribu messaghra.

Par repère précis nous désignons l'année exacte où des groupes *utađa-s*, sans décision préalable ni volonté arrêtée, accomplissent leur dernier rituel commémoratif, opèrent sa suspension définitive, laquelle passe très souvent pour provisoire pendant les premiers temps. Les repères temporels de ce type sont bien rares. Deux cas au total sont attestés sur le terrain. Le plus récent nous est fourni par l'informatrice Yamna (tribu aït-bou-yahya). Elle affirme :

« Les Aït Bou Yahya avaient la *tađa* avec les Aït Ouribel et les Mlikyine des Bni Ahsene. Des Mlikyine je me souviens, des Aït Ouribel non. Quand ils venaient, nous dressions les tentes près d'un *kerkur* (tas de pierres) qu'on appelle *kerkur* des Mlikyine. Et nous faisons la fête : fantasia, chant..., et tout se passait bien. [...]. Maintenant, ils ne viennent plus. Cette année, ça va faire six ans qu'ils ne sont plus revenus ».

Ces dires sont recueillis le 14 juillet 1991, soit trois mois environ avant la période consacrée depuis toujours à la commémoration des pactes de *tađa* chez les Zemmour. Tout un chacun saura donc déduire que les groupes dont notre informatrice conserve le souvenir de la rencontre, ont célébré leur dernière cérémonie commémorative en 1985. Cependant, à défaut de données suffisantes, une déduction similaire semble difficile à effectuer en ce qui concerne les Aït Bou Yahya et les Aït Ouribel. La désuétude de leur pratique rituelle n'est en fait pas localisable temporellement, même en terme de repère vague. D'ailleurs, la localisation du moment de l'abandon du rite, établie avec précision, s'explique en grande partie par la proximité de cet événement : peu de temps sépare l'année où celui-ci s'est produit de l'année où l'information qui le localise a été collectée. Ceci se vérifie à travers l'exemple des Aït Bou Yahya et des Mlikyine, plus encore dans le cas des Aït Bourzine et des Ijanaten que l'informateur Mohamed nous a communiqué en février 1986.

« Les Ijanaten et les Aït Bourzine, dit-il, se sont toujours rencontrés chez ceux-ci ou chez ceux-là. Mais la sécheresse de ces dernières années ne les a laissés rien faire, ni se réunir ni se voir. À cause de cela, ils ont manqué quatre fois leur rencontre. La dernière qu'ils ont organisée, était en 1982. Depuis ce temps-là, rien n'a été fait, aucune rencontre entre eux et nous ».

S'il est un point de ce récit qui doit être éclairé, ce n'est certainement pas le repère temporel mais l'idée de la suspension momentanée du rituel. De règle, rappelons-le, les *utađa-s* ne commémorent leur pacte que si les récoltes sont bonnes. Peuvent-ils faire autrement ? Une manifestation de cette envergure (une semaine de festivités) nécessite de grosses dépenses qui, prélevées sur les biens de consommation domestiques, risquent, notamment en temps de sécheresse, de provoquer la disette des vivres et de mettre alors des foyers en difficulté ou de les réduire à la misère. En prévision de quoi, les responsables des groupes alliés suspendent la commémoration. Ils la reprennent une fois la sécheresse passée et la production revenue à la normale. Ce qui n'est pas le cas des Ijanaten et des Aït Bourzine. La suspension de leur rite dure depuis 26 ans. N'est-elle pas définitive ? Ne serait-elle pas un des indices préluant à l'interruption du soutien rituel de la *tađa* ?

b. Les signes précurseurs

Acteurs de la célébration des cérémonies commémoratives à titre de dirigeants ou d'exécutants, les chefs de famille des parties au pacte ne décident pas l'abolition de cette pratique séculaire comme on vote l'abrogation d'un arrêté municipal ou l'ajournement d'une manifestation syndicale. Ni concertation, ni débats ou pourparlers interalliés ne sont engagés afin d'en fixer l'échéance. Est-ce à croire qu'ils n'ont rien à voir dans la disparition du rituel ? Non. Celle-ci s'accomplit peut-être en dehors de leur aspiration ou volonté, mais sûrement pas à leur insu et au gré d'un événement inopportun : décès d'une notabilité, pénurie des récoltes, perte du bétail... Elle n'est ni accidentelle, ni subite. En témoignent, entre autres faits, deux actes volontaires tenant lieu de signes précurseurs : le report répété de la commémoration et l'indifférence à l'égard des alliés.

Point indispensable à relever : contrairement au second acte, le premier, en tant que signe précurseur, participe des conduites humaines dont l'appréhension demande un effort de discernement et de vigilance. Il ne se révèle pas de prime abord à la réflexion, moins encore à l'observation. L'élément qui paraît mieux le caractériser, c'est-à-dire l'itération, se trouve être également la caractéristique fondamentale de la suspension provisoire de la commémoration. Dit autrement, le caractère itératif de ces actions les rend plutôt similaires que différentes ; d'où un réel risque de confusion sérieux. Qu'est-ce qui aiderait alors à définir leur distinction ? En citant certaines des raisons qui ont obligé maintes fois les Aït Bourzine et les Ijanaten à remettre au plus tard leur rencontre, l'informateur Mouloud, issu de ces derniers, nous donne un début de réponse. Il déclare :

« Quand c'est leur tour de nous recevoir, nous leur envoyons une ou deux personnes. Elles leur disent : “nous voulons vous rendre visite”. Si ces gens-là sont [matériellement] à l'aise, solides et bien préparés, ils nous disent : “bienvenus”. Mais si quelque chose chez eux [ne va pas] : mauvaise récolte, décès ou..., ils nous répondent : “nous avons telle excuse : nous n'avons pas fait d'importantes moissons, ou nous ne sommes pas prêts, ou un grand de la tribu est décédé ; il vient de mourir. Permettez-nous de la reporter”. Et on la reporte pour l'année suivante ».

De ces conditions bénéficie aussi le groupe en position d'invité. Faute d'être prêt pour participer au cérémonial commémoratif, il a le droit de solliciter et d'obtenir sa remise à une date ultérieure mais pas le pouvoir de la décider. Car la décision d'ajourner l'accomplissement du rite est bilatérale : d'un commun accord, elle est prise par les représentants des deux parties célébrantes. Reste à faire remarquer que la locution « nous ne sommes pas prêts », mot-clé de l'information orale précédente, requiert une clarification du fait qu'elle n'exprime pas toujours la réalité désignée : défaut des préparatifs ou de préparation. Elle peut être euphémique. C'est en effet de cet euphémisme que parle l'informateur Elhassane, à l'appui de l'exemple des Aït Mekhlouf et des Aït Bou Ichou. Après avoir indiqué qu'ils annulent la célébration de leur rituel chaque fois que les circonstances l'imposent, il poursuit :

« Au moment où la coutume (la commémoration) allait se perdre à jamais, ils l'ont délaissée à trois ou quatre reprises sans aucune raison. À l'approche [du cycle] de la rencontre, les Aït Bou Ichou annoncent aux Aït Mekhlouf, ou ceux-ci à ceux-là, qu'ils ne sont pas prêts. Ils disent ça alors que rien n'est arrivé ; ni sécheresse, ni rien d'autre. Ils disent ça parce qu'il ne convient pas de dire non franchement (*nichan*) ».

Que signifie ou suggère une telle attitude ? Au premier regard, une sorte d'hypocrisie : qui déclare ne pas être prêt, uniquement pour s'abstenir de la pratique rituelle, manifeste une fausse opinion sur son vrai sentiment qu'est le désintérêt ou la distanciation vis-à-vis du rite ; déguise, dissimule la vérité au profit de l'illusion. Au second regard, un rejet de responsabilité : qui se garde de dire ouvertement non à la célébration de la fête commémorative pendant qu'il désire profondément s'en éloigner, ne plus l'organiser ni y prendre part, évite d'être accusé d'avoir causé la suppression du rite ; se lave « de sa faute par procuration magique » (A. Khatibi, 1993 : 65).

La tendance à se déclarer non fautif, à déclinier toute responsabilité, n'est certes pas spécifique aux pratiquants de la *tada* qui se passent de commémorer leur pacte. Elle est de fait marocaine, humaine, universelle ne serait-ce que dans le domaine de la loi (coutumière et écrite) : l'expression « plaider non coupable » en est le cas typique, la preuve indéniable. Au Maroc, comme le montre Y. Benslimane (1984 : 56-58) avec un humour mêlé d'ironie à peine perceptible, elle relève des réactions conscientes ou inconscientes de l'enfant et de l'adulte et s'observe à tous les niveaux de la hiérarchie sociale et dans divers milieux (familial, scolaire, professionnel, sportif...)¹. D'après notre auteur, la tendance à fuir devant la responsabilité dénote surtout la crainte d'être la cible ou « l'objet de la critique des hommes » (*ibid.* : 57). En serait-il de même pour les *utada-s* en question ? Oui, mais il y a plus.

Ces derniers usent de la formule « on n'est pas prêts », c'est-à-dire d'un refus poli et tacite, par peur de choquer ou de déplaire. Ils s'en servent dans le but non seulement de parer le reproche des êtres humains, mais aussi et surtout d'escamoter la malédiction des entités surnaturelles. Provoquer l'abandon du rassemblement commémoratif n'est-ce pas entraîner la rupture du pacte commémoré : la *tada* ? Souvenons-nous du caractère redoutable de ce lien sacré et du malheur (accident, maladie, misère...) censé être l'effet du manquement à l'une de ses obligations. Pour esquiver les coups ou le châtement de la surnature, les « renonciateurs » au rituel – et par conséquent destructeurs du pacte – se déchargent de leur faute par la ruse ; ils invoquent le motif qui écarte l'accusation et sollicite le pardon : « ne pas être prêt ».

Bien entendu, la renonciation à l'exécution du rite ne s'effectue pas toujours de façon constante, suivant une seule procédure : le report répété de la commémoration, obtenu ou réalisé en vertu d'un habile subterfuge plutôt que d'une raison sérieuse. On y renonce également en témoignant de l'indifférence aux alliés,

¹ Yahia Benslimane fonde ses affirmations sur 15 exemples remarquables, choisis dans les couches populaires et les classes aisées.

lors du cérémonial même : circonstance où, d'ordinaire et par devoir, la partie invitante offre une large hospitalité à la partie invitée. Ce procédé insolite, second signe précurseur de l'abdication du rituel, les Aït Bou Yahya l'ont adopté envers leurs frères du pacte, les Mlikyine. C'est ce qu'atteste l'informatrice Yamna qui doit avoir suivi de près cette affaire. Sans la moindre complaisance pour les premiers, les siens, elle rapporte :

« Les Mlikyine sont toujours venus [à la cérémonie commémorative], sauf quand ils ne pouvaient pas, quand quelque chose les retenait. Lorsqu'ils venaient, nous les accueillions comme d'habitude ; nous prenions soin d'eux, nous... Tout allait bien jusqu'au jour où, chez nous ici, certains nous ont reproché d'enlever nos chaussures et de marcher pieds nus. Et alors, à partir de là, la coutume allait en se dégradant : les jeunes d'aujourd'hui sont insensibles à leur égard (*ma kay cheruch bihum*). La dernière fois où ils sont venus, personne ne s'en est occupé. Ils ont passé la nuit près du *kerkur* et, au matin, ils sont rentrés chez eux. Et depuis, ils ne sont plus revenus. »

Que doivent penser les âmes hospitalières de la conduite extrême des Aït Bou Yahya, à l'origine de laquelle se trouve probablement une poignée de personnes : les organisateurs de la commémoration ? Logiquement ceci : elle transgresse les normes élémentaires du savoir-vivre et, en particulier, les lois sacrées ou les règles morales de l'hospitalité. Au regard de ces lois et règles, rien n'est aussi turpide que la déconsidération de l'amphitryon pour l'invité. Est plus grande encore la turpitude si l'un et l'autre sont proches : parents, alliés, amis, etc. C'est donc une action foncièrement scandaleuse que de laisser ses *utada-s* passer seuls la nuit sur le site de la rencontre rituelle, de les ignorer et les abandonner à eux-mêmes. Tout se passe comme si ce geste collectif d'indifférence totale était la résultante d'actes individuels de désintérêt partiel. Durant les toutes dernières années antérieures à l'abandon officiel du rite, nous apprend également Yamna, des chefs de famille aït-bou-yahya – de plus en plus nombreux – réservaient un mauvais accueil à leurs proches alliés. Ils leur témoignaient davantage moins d'attention et de libéralité. Un comportement pareil, l'informateur Mohamed avoue l'avoir constaté à plusieurs reprises pendant les rassemblements des Ijanaten et des Aït Bourzine. Voici son témoignage :

« Il y a autre chose : au cours des dernières rencontres, j'ai vu – non pas une, ni deux mais maintes fois – certains parmi eux se plaindre les uns des autres (*lla tmd aean*) à l'*agrur*¹. [Le « demandeur » (l'invité) dit au « défendeur » (l'amphitryon) :] “si tu ne peux pas t'occuper de moi², libère-moi ; je prendrai quelqu'un d'autre [pour

¹ Point sacré de l'espace destiné à la commémoration, l'*agrur* (tas de pierres), établi sous la tente qui sert de « quartier général » aux hommes chefs de famille les plus illustres des groupes célébrants, constitue le lieu où l'on apporte les objets trouvés et une sorte de tribunal pour régler les problèmes organisationnels et les différends interpersonnels survenus au moment de la période cérémonielle. Tribunal dont les membres sont les responsables organisateurs de la cérémonie. On les appelle *djmaet* (assemblée, comité, conseil) ou *rma-s* (gens habiles).

² S'occuper de son frère du pacte, c'est l'inviter avec sa famille à manger et, surtout, veiller – dans la mesure du possible – à ce que lui et les siens soient à l'aise tout au long du temps festif.

utađa]. [...] Cette *qasida* (habitude, conduite) n'existait pas jadis. Elle n'est apparue que quelques temps avant qu'ils aient arrêté de se rassembler. »

Indifférence, mécontentement, plainte, menace de changer d'*utađa* sont des faits bien contraires au principe fondamental des rapports interalliés (considérer son allié comme un frère et le traiter comme un saint), une attitude récente dont l'aspect répétitif et l'extension manifeste dénoncent une volonté latente en progression : l'intention d'abandonner le rituel ou de rompre le pacte. Sinon, pourquoi accomplir un acte ou adopter une conduite qui entrave ou viole les droits et devoirs de la *tađa* tels que l'altruisme, l'entente, l'hospitalité et le respect ? Quelle explication donner à ces faits, notamment au premier d'entre eux : l'indifférence, si ce n'est une manière de signifier le rejet du rite commémoratif ?

En tant que moyen transmettant messages ou signaux d'un individu (ou groupe) à un autre, l'indifférence n'est jamais un comportement gratuit. Elle a toujours quelque(s) raison(s) d'être – objective(s) ou subjective(s). En termes plus explicites, elle peut être une action ou une réaction réfléchie ou spontanée soit en vue de pousser la partie visée à réagir sur un problème ou une situation, soit pour ne pas faire sa connaissance ou ne plus avoir de contact avec elle. L'indifférence peut donc fonctionner comme voie détournée afin d'atteindre un but donné. On l'affiche dans les milieux ou les circonstances où passe pour scandaleux ou dangereux le recours à des choses telles l'expression d'une opinion, la revendication d'un droit, la contestation d'une décision...

Dans le Maroc des villes, on entend souvent dire que les habitants des quartiers démunis ne se soucient point des déchets qui jonchent les bords des rues ou envahissent les alentours des maisons. Seraient-ils malpropres ? Sûrement pas, puisque le seuil et l'intérieur de leurs demeures sont en règle générale propres, correctement entretenus. Ces gens ne sont ni sales ni salissants, mais indifférents. Leur indifférence s'adresse à l'État qui, pour être aussi omniprésent qu'omnipuissant, les a dépossédés de la prise d'initiative, marginalisés et oubliés. Elle constitue ainsi une forme de résistance passive (une réaction négative) afin de contester la politique de marginalisation, d'exclusion¹. Le comportement d'indifférence n'est vraiment jamais transparent, ni ne parle clairement de lui-même. Il doit toujours être interrogé pour en dégager la raison et l'objectif véritables que le phénomène même de l'indifférence, de par son caractère muet, tend à obnubiler.

¹ À notre connaissance, les spécialistes du traitement des ordures (ménagères et solides) n'ont jamais soulevé ce point apparemment capital. Dans les quelques interviews accordées de temps en temps à la presse écrite, ils évoquent des raisons plutôt techniques : défaut de moyens humains et financiers, choix spontané des sites pour les décharges publiques, manque d'une politique de sensibilisation de l'opinion à la question des déchets, etc. Admettons. Mais comment sensibiliser une population fréquemment abusée, trompée par les promesses des administrateurs : les agents d'autorité qui décident au niveau local et les élus communaux que le pouvoir central, fidèle au principe ou à la stratégie de « vouloir-tout-gérer », empêche de participer effectivement (cf. I. Ziyani, 1986 : 114-119) à la gestion de la ville ?! Il faudrait commencer par trouver et prendre des mesures pour restaurer le rapport de confiance (rompu depuis longtemps) entre les administrés et l'administration.

Quant aux *utađa-s* qui ignorent leurs alliés ou ne s'en occupent pas comme il se doit durant la cérémonie commémorative, il y a de fortes chances que l'observateur non averti (marocain ou étranger) mette leur attitude inattentive sur le compte de l'avarice. En réalité, ils ne sont ni avares ni inhospitaliers. L'hospitalité reste l'une de leurs grandes qualités et valeurs fondamentales, tout visiteur pourra bien le constater. Par leur indifférence totale ou désintéret partiel, peut-on donc affirmer ou confirmer, ils manifestent le désir de ne plus participer à la rencontre cérémonielle, l'idée d'abandonner le rite commémoratif. Sur les motifs du rejet ou de la ruine de ce rite, nos informateurs n'ont pas manqué de donner leur avis.

c. Les raisons apparentes

Sont qualifiées d'apparentes les raisons de l'interruption du rituel propres à la tradition orale, soit un fait naturel ou des actions et attitudes humaines que les informateurs considèrent et présentent comme étant la cause première de cette interruption alors qu'ils semblent n'en être qu'un prétexte, une illusion causale. Il s'agit de la disparition des personnes âgées (agents gardiens des pratiques coutumières), d'un litige au sein d'une même assemblée locale (organe organisateur de la cérémonie commémorative) et du retrait de l'une des parties au pacte (pas de commémoration sans la présence des deux groupes alliés).

« Entre eux et nous, raconte Aïssa¹, il n'y a plus de rencontre. [...]. Cette coutume est partie avec les Anciens (*iqđimen-s*) ; c'étaient eux qui s'occupaient de tout, c'étaient eux qui tenaient à la coutume. Mais... Les Anciens ont disparu et la coutume avec eux. Et ceci ne s'est pas produit qu'entre les Aït Ouribel et les Aït Amar. Il a eu lieu aussi dans d'autres tribus ».

Ce point de vue est dominant, très fréquent. Hormis deux informateurs, Elhassane (Aït Abbou) et Yamna (Aït Bou Yahya) qui seront cités sous peu, tous les autres (ceux interrogés dans le cadre de l'entretien dirigé et ceux abordés lors des conversations libres) rattachent l'abandon de la cérémonie commémorative à l'extinction des personnes âgées. C'est sans doute l'explication populaire la plus courante en pays zemmour. Elle s'est révélée au moment même de la collecte des informations orales, par la présence (ou la fréquence) d'une même phrase dans l'ensemble ou presque des réponses obtenues : « *ayen idda ayđ iqđimen-s* » (cela est parti avec les Anciens). Qui sont ces derniers et sur quel(s) argument(s) s'appuie l'idée que le support rituel de la *tađa* a disparu avec leur disparition ?

Évidemment, par le terme *Anciens*, les informateurs n'entendent pas les générations antiques ou médiévales. Ils désignent les personnes les plus vieilles de leur temps, ayant à peu près le même âge que les parents du plus jeune parmi eux² ; savoir les personnes nées vers la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e, celles directement liées à la génération ayant conclu les tout derniers pactes de *tađa*. C'est effectivement ce contact direct qui, en milieu tribal où la socialisation repose

¹ Informateur de la tribu aït-ouribel.

² Mohamed est le plus jeune de nos informateurs (58 ans en 1986, date de l'interview).

essentiellement sur les traditions locales, permet ou assure la transmission intergénérationnelle¹ des règles ancestrales socialisatrices, régulatrices.

Quelle soit inter- ou intragénérationnelle (horizontale), « la transmission, signale H. Hatzfeld (1993 : 78), ne s'opère que grâce à l'usage toujours renouvelé » de la chose (objet concret ou abstrait, bien moral ou symbolique) à transmettre de manière individuelle ou collective. Cette remarque, soit noté au passage, recoupe notre constat : le report répété de la célébration du rite commémoratif constitue le plus répandu des signes annonciateurs de la décadence de ce rite. Ne pas renouveler une pratique sociale (rituelle), c'est l'empêcher de se transmettre, de fonctionner, d'exister. Le renouvellement des pratiques occasionnelles ou cycliques, tel que le sacrifice inaugural d'une fête votive annuelle, incombe à ceux qui les portent en eux : les « chefs de famille âgés [...] qui assument, dans l'humanité traditionnelle, le rôle très important de maintenir la cohésion du groupe » (A. Leroi-Gourhan, 1965 : 66). C'est dans leur mémoire que gisent les coutumes quand elles ne sont pas réactivées et transmises. Voilà pourquoi la plupart de nos informateurs expliquent l'évanouissement de la commémoration de *tađa* par la disparition des Anciens. Explication qu'on peut résumer par une formule heureuse de l'informateur Abdallah (Zâara, Bni Ahsene) : « la coutume repose au cimetière » (*lcada raha f er-ruđa*).

L'informatrice Yamna n'est pas de cet avis, du moins pour le cas des Aït Bou Yahya et des Mlikyine. Certes, elle souligne l'existence de conflit d'idées ou de perceptions entre la vieille et la jeune générations de son groupe au sujet des pratiques relatives à la *tađa* comme, par exemple, le fait de se déchausser et marcher pieds nus pendant l'ouverture de la rencontre cérémonielle ; conflit qui, diraient les chercheurs spécialistes de la transmission, oppose les transmetteurs et les récepteurs des coutumes. Mais elle n'établit pas de corrélation, ni ne sous-entend une relation quelconque entre l'extinction des Anciens et l'effacement du rituel. À ses yeux, la commémoration a cessé d'être célébrée en raison de la désunion de l'assemblée locale des chefs de famille aït-bou-yahya.

« Quand ils étaient sur le point de la supprimer, dit-elle, un différend est survenu entre eux, entre les gens de notre *jmaâ*, ici. Ils se sont disputés et, sur leur demande, les *utađa-s* sont venus les voir. Ils sont venus et les ont réconciliés. Et puis, quelques jours avant la rencontre, les nôtres se sont encore disputés. Les uns boudaient les autres et personne ne s'est occupé des invités. À cause de cette dispute, les Mlikyine ont passé la nuit seuls et, depuis, la rencontre n'a plus eu lieu ».

Mais quelle est la cause exacte de leur mésentente ? Notre informatrice l'ignore. Tout ce qu'elle a pu (su) nous répondre, c'est que les adversaires « se sont disputés pour quelque chose qui les regarde ». Par là, elle veut dire que le litige en question n'a rien à voir avec le rite commémoratif et le pacte commémoré. Son raisonnement

¹ On dit aussi « transmission verticale » (L. Kuczynski, 2000 : 370-371). La notion de verticalité renvoie au rapport ascendants-descendants (parents-enfants...), mais pas seulement. Elle peut être également une relation entre adultes et jeunes (maître-élève...) non apparentés (M. Treps, 2000 : 366).

se tient, surtout en ce qui concerne la dispute qui s'est terminée par la réconciliation due à l'entremise des alliés. En effet, deux personnes (ou communautés) en désaccord à propos de leur rapport avec une troisième ne vont pas la solliciter afin qu'elle les arbitre ou les réconcilie. Une telle démarche est contraire au canon principal de la médiation : le conciliateur doit être neutre, extérieur à l'affaire qu'il est appelé à régler.

Y a-t-il en revanche un lien possible (pas forcément causal) entre la commémoration (ou sa raison d'exister) et la dispute qui passe pour en être le facteur interruptif, la cause subversive ? Deux éléments non négligeables incitent à le croire : d'une part, l'absence du recours à l'arbitrage des membres de la collectivité alliée ; de l'autre, le refus général de les accueillir et s'y mêler la veille de l'inauguration du cycle rituel (annonce évidente du boycott de la cérémonie). On pourra objecter que les parties en discorde ne sont pas obligées de faire intervenir un frère du pacte ou quelque autre médiateur. Admettons. Et le comportement de fin de non-recevoir ? Que signifie son adoption par non seulement les individus opposés au sein de l'assemblée locale, mais encore l'ensemble des familles du groupe invitant ? Quelle interprétation en donne l'informatrice Yamna ?

On l'aura compris : elle impute en droite ligne ce comportement à la mésintelligence des responsables du cérémonial (les membres de l'assemblée), au fait que « les uns boudaient les autres » (*chi kay nfekh ela chi*). En arabe dialectal marocain, le verbe *nfekh* signifie proprement gonfler, souffler et par extension boudier, se gonfler de vanité (ou d'arrogance), montrer de l'indifférence envers quelqu'un ; il est à l'origine du substantif *nfekha* : fierté, point d'honneur¹. Lorsque la *nfekha* entre en ligne de compte dans un conflit et se dégage de part et d'autre, elle met en mouvement les mécanismes bien réglés du défi et du contre-défi².

L'action de défier ou de contre-défier, considérée comme droit et devoir en cas surtout d'atteinte à la dignité, ne saurait qu'affermir la relation conflictuelle. Comment ? En poussant chacune des parties antagonistes à camper sur ses positions et à vouloir toujours développer des stratégies d'attaque et de riposte ou de résistance pour ne pas perdre la face ; autrement dit, un bras de fer sur lequel se focalise toute l'attention des adversaires et qui, par conséquent, affecte ou influence leur entourage et perturbe ou ruine leurs activités ou affaires communes. C'est à juste titre ce que pense Yamna de la conduite des dirigeants aït-bou-yahya. Elle les

¹ Le sens large ou figuré du mot *nfekh* vient de l'air boudeur. Une personne en état de bouderie sérieux serre les dents et, la bouche fermée, respire (souffle) bruyamment en gonflant les narines. Sans doute est-ce pour cela qu'au Maroc le nez symbolise la fierté (*nfekha*) ou, mieux, il en constitue le siège symbolique. Les Marocains emploient en dialecte arabe la formule *hyed lih nfekh* (il lui a ôté la fierté) – *ikkas as nfekh*, en tamazight – pour dire qu'un tel a vaincu ou déshonoré un tel. Le rapport entre le nez et la fierté apparaît encore plus quand on le considère du côté des enfants, lesquels ignorent les symboles et prennent les expressions à la lettre. Dans le milieu rural zemmour, un enfant « ôte la fierté » à un autre s'il arrive à lui toucher ou pincer le nez au cours du jeu de lutte où les petits garçons se mesurent les uns avec les autres.

² Pierre Bourdieu (1980 : 167-177) donne une explication détaillée de ce genre d'échange à hauts risques, il la fonde sur des exemples recueillis dans divers coins de la Kabylie (Algérie).

accuse d'avoir cédé au jeu du défi et du contre-défi (*chedd liya n chedd lik* : tiens-moi tête, je te tiens tête) et relégué ainsi au dernier rang l'événement capital de la circonstance : l'accueil des *utađa-s* et l'exécution du rituel. Contrairement à Yamna, l'informateur Elhassane jette la pierre au groupe allié.

« *Tađa* existait également entre nous (Aït Mekhlouf) et les Zhana (tribu des Bni Ahsene). Mais les Zhana ont dévié du [droit] chemin. Ils n'ont plus l'esprit de sérieux (*mequl*). La coutume ne les intéresse plus comme autrefois. Cela ne leur fait ni chaud ni froid. Ils sont demeurés ainsi jusqu'au jour où ils ont définitivement tout arrêté. Ils ne viennent plus [chez nous], ils ne demandent plus [de nos nouvelles], ni rien. Ils ne sont plus sérieux ».

En dernière instance, Elhassane tient le manque de sérieux des Zhana pour responsable de la rupture du rite commémoratif. Il y voit le mobile tangible de leur attitude déviante, le seul motif qui a pu les décider à se dérober à l'engagement interallié, à négliger la rencontre rituelle et à cesser les relations amicales avec les Aït Mekhlouf. Rien d'étonnant à ce qu'il justifie tous ces actes par la perte de l'une des plus belles qualités acquises de l'être humain : le sérieux. Ne dit-on pas : « s'il n'y a pas d'esprit de sérieux, il n'y a rien »¹ ? N'avons-nous pas vu que l'esprit de sérieux figure parmi les obligations capitales imposées aux pratiquants de la *tađa*, qu'il caractérise – au même titre que le principe de l'entente et du respect mutuels – leur ligne de conduite ?

Ne plus être sérieux est nécessairement plus grave que de ne l'avoir jamais été. Un tel changement, quel qu'en soit l'auteur (individu ou groupe), bouleverse la nature ou la structure de bien d'éléments indispensables à la vie en collectivité : habitudes, perceptions, relations, etc. Qui perd le sérieux se discrédite dans l'esprit d'autrui, des gens sérieux en particulier. Ce faisant, il leur donne l'occasion de le décrédibiliser, de le gratifier d'une image de marque négative, de le qualifier (ou traiter) de personne instable et superficielle qui n'a pas de parole ni de personnalité ; bref, de remettre en cause sa qualité ou valeur d'homme (*tirgzt* ou *tirugza* en langue amazighe). La perte de l'esprit de sérieux produit des effets lourds encore dans le cadre de la *tađa*.

Un groupe accusé de n'être plus sérieux, tel celui ayant délaissé la commémoration du pacte et interrompu toute communication avec le groupe allié, ne fait pas que décevoir ou navrer ce dernier. Il baisse dans son estime, il tombe en disgrâce. Ses membres ne sont plus regardés comme des frères dignes d'attention, de déférence, d'intérêt et de secours. Bien plus, et c'est peut-être le coup de grâce, ils perdent leur attribut ou qualité de saint (titre à caractère sacré et redoutable, aussi craint que respecté) et, en conséquence, leur fonction d'arbitre ou de médiateur dans les conflits concernant leurs alliés. Renoncer à les tenir en considération, c'est cesser d'y avoir confiance. Ce n'est ni peu, ni rien. La confiance

¹ Cette expression fait partie du langage quotidien tant des Amazighophones (*ada urilli lmequl, urilli walu*) que des Arabophones (*ila ma kayn lmequl, ma kayn walu*).

est tributaire de l'esprit de sérieux ; elle est la pierre angulaire de la moralité des *utađa-s*, le socle ou la trame de leur réseau relationnel.

La confiance marquait les liens interalliés même (surtout) au temps de la « dissidence » tribale (*siba*) où la méfiance régnait à cause de l'insécurité. Ce disant, les membres des partis au pacte, notamment ceux liés par le tirage au sort des chaussures (les plus proches alliés), sont entièrement confiants les uns dans les autres. En tout cas, c'est l'une des idées que suggère la déclaration de Mouloud (Houderrane) ; déclaration qui peut heurter les sentiments du musulman rigoriste ou fanatisé : « *Tađa* est comme Dieu, pureté à lui. *Tađa* a été créée par Dieu ; elle est comme Dieu, nous y avons une confiance totale ». Effectivement, maintes activités socio-économiques (prêt de consommation ou à usage, circulation des personnes et des troupes, échange commercial, etc.), suffisamment exposées plus haut, se déroulent dans l'esprit et les limites d'une entière confiance. Mais, d'après Smaïn (Aït Jbel Doum), ce type de confiance appartient au passé et c'est son anéantissement qui a entraîné l'effondrement de l'institution de *tađa* :

« Aujourd'hui la confiance n'est plus, il n'y a plus de *tađa*. La *djellaba* que tu portes, au moment où tu vas la revêtir, fouille-la pour voir si un serpent ou un scorpion ne s'y trouve... Secoue-la, il n'y a plus de confiance... Secoue-la bien avant de la mettre, sinon elle te piquera. »

Il est difficile d'adhérer à ces propos où la cause destructive de la *tađa*, c'est-à-dire la disparition pure et simple de la confiance, est le fruit de l'appréciation subjective plutôt qu'une réalité socio-historique. Le phénomène de confiance, soit dit en passant, ne s'efface jamais entièrement d'un macro- ou microsystème sociétal. Et, au point de vue sociologique, ce serait une faute grossière que de prendre pour argent comptant les opinions respectives des informateurs Aïssa, Yamna et Elhassane – portant sur la rupture du maintien rituel du pacte de *tađa*. Les raisons interruptives de ce rituel relèvent d'un autre ordre et sont beaucoup plus profondes qu'on le pense. Elles peuvent être appréhendées en partie à travers la désagrégation des représentations relatives à la *tađa*.

B. Détérioration de l'image idéale de *tađa*

L'expression « image idéale de *tađa* » est forgée grâce à l'étude de M. Godelier, où il démontre la présence d' « une part idéale, une part de pensée, de représentations » dans « tout rapport social » (1984 : 171-199). Elle désigne la perception déterminée ou véhiculée par les éléments du système représentationnel qui structurent la relation de *tađa* et la maintiennent de l'intérieur, soit le récit mythique et son espace vital ou sa substance protectrice : le discours ancestral. Ces éléments ne jouent plus leur rôle de structuration et de soutien dans le domaine qui nous intéresse. Il suffit d'y prêter attention pour constater l'inefficacité du premier et la mutation du second. Leur altération ou défaillance n'est pas sans affecter, fissurer, détruire ladite image idéale.

a. Inefficacité du récit mythique

« On sait, en effet, que les mythes se transforment. Ces transformations qui s'opèrent d'une variante à une autre d'un même mythe, d'un mythe à un autre mythe, d'une société à une autre société pour les mêmes mythes ou pour des mythes différents, affectent tantôt l'armature, tantôt le code, tantôt le message du mythe, mais sans que celui-ci cesse d'exister comme tel » (C. Lévi-Strauss, 1973 : 301).

Ce qui est vrai du mythe l'est autant du récit mythique. En règle générale, ce dernier naît, se développe et meurt « non pas dans le temps mais dans l'espace », pour reprendre les termes de l'auteur (*ibid.*). De par le moyen même (la transmission orale) qui le perpétue de génération en génération pendant de nombreux siècles, il subit des modifications au niveau aussi bien de la structure que de la fonction. Des récits mythiques destinés au maintien de la *tađa*, comme par exemple celui de la métamorphose d'une chaîne en serpent, existent toujours puisque je les ai, moi-même, recueillis sur le terrain. Ils vivent encore mais sont loin d'être efficaces. Comment se traduit leur inefficacité ? Par quoi s'explique-t-elle ? Quelle est sa part dans la détérioration de l'image idéale de la *tađa* ?

Bien avant d'entreprendre la présente recherche, d'acquérir les techniques orales et visuelles de la collecte des données, il m'est arrivé plusieurs fois d'entendre des ruraux zemmour déprécier les récits mythiques ou extraordinaires se rapportant à la *tađa* (et à d'autres institutions ancestrales) et persifler celui qui les raconte. C'est dire que j'ai déjà un aperçu du caractère inefficace de ces récits. Aperçu qui s'est notablement élargi à l'aide des témoignages de nos informateurs et approfondi à travers les résultats d'une observation participante effectuée au sein de huit familles (Aït Mimoun), dans le but de saisir sur le vif le genre d'idées qui occupent aujourd'hui l'espace familial : lieu par excellence où l'individu apprenait jadis, dès sa plus tendre enfance, le plus clair des valeurs socialisatrices¹.

L'inefficacité du récit mythique se manifeste d'abord par le silence qui l'entoure ; un silence que, toutefois, le motif ou l'objectif de l'observation a toujours fini par rompre. Durant tout mon séjour et dans toutes les familles observées, personne n'en a spontanément relaté un seul cas ni même y a fait allusion. Les discussions ont porté sur des sujets d'ordres différents : déroulement des tâches quotidiennes, faits divers locaux et régionaux, projet d'un pèlerinage au sanctuaire d'un saint, événements anciens et actuels, etc. Cependant, mes interlocuteurs n'ont jamais évoqué le phénomène de *tađa*, même dans les nombreuses occasions où certains parmi eux exposaient admirablement la vie des tribus à l'époque précoloniale. L'ignorent-ils ? Ce serait une erreur de le croire. Ils connaissent non seulement le passé glorieux et le présent décadent de ce phénomène, mais aussi un ensemble de

¹ Réalisée en juillet-août 1999, cette observation s'est principalement déroulée en soirée : intervalle de temps où la totalité sinon la plupart des membres de la famille (et quelques voisins) sont présents, où l'on avait autrefois l'habitude de raconter, entre autres, des récits mythiques et/ou des contes. Au cours de toutes les veillées, l'assistance était composée de personnes d'âge et de sexe différents ; tout le monde – hommes et femmes, filles et garçons – y avait droit à la parole.

récits fabuleux qui y correspondent. À ma demande réitérée lors de chacune des multiples veillées passées dans leurs familles respectives, ils en ont au moins raconté une variante ou donné un exemple.

Toutes les fois qu'on relate un de ces récits, certains auditeurs (adolescents et adultes : 20-30 ans) échangent des regards d'intelligence pendant la narration, regards constamment accompagnés de sourires et/ou de grimaces ironiques. La moquerie, autre signe indicatif de l'inefficacité en question, s'opère également par des propos du style : « *yemma nu, egdekh !* » (maman, j'ai peur !) ; c'est-à-dire qu'il s'agit là d'anecdotes pour enfants, que seuls ces derniers sont séduits ou effrayés en les entendant. On sait que la moquerie n'a pas pour mission que le divertissement ; elle sert aussi de tactique pour se défendre ou dissimuler quelque complexe. Se moquer du récit mythique (objet de croyance des générations antérieures, y compris celles des parents ou des grands-parents des moqueurs) peut bien être la traduction d'un sentiment de supériorité en présence des gens jugés dépassés (surtout les Anciens) ou d'infériorité en face de ceux estimés éclairés (les citadins, en l'occurrence). Mais ce n'est apparemment pas le cas. Ces mêmes railleurs demeurent attentifs, l'air sérieux et parfois méditatif en écoutant des histoires de la même espèce : celles qui alimentent les conversations au moment des calamités (sécheresse, épizootie...), que l'adepte ou le défenseur d'un rationalisme étroit (se) représente comme l'expression des croyances irrationnelles¹. Exemple :

« Dans la région d'Agourai², une femme, revenant du souk, a vu un hérisson au bord du chemin. Elle s'est arrêtée et l'a pris. Arrivée à son domicile, elle le pose par terre. Ses enfants, tout contents, se sont assis autour du hérisson et scandaient : "Oh ! un hérisson !" ». Et le hérisson a parlé, il leur a dit : "je ne suis pas un hérisson. Mon nom est *Mul Essaca** (le Maître du Temps³). Je suis venu brûler les champs et assécher les puits et les rivières à cause du *munker** (acte désavoué, injustice) galopant". Effarée, la femme s'est évanouie. Les enfants pleuraient et criaient. Et les voisins, alertés par ces cris et pleurs, sont vite accourus. Ils ont cru qu'elle allait mourir. Mais rien de grave. Elle s'est réveillée et leur a raconté ce qui s'était passé. Ils ont cherché le hérisson partout, mais aucune trace. Il s'était volatilisé ».

C'est la version la plus connue, chez les Aït Mimoun, de l'histoire merveilleuse narrée et colportée en temps de sécheresse⁴. Pourquoi la citer ici ? Ce n'est pas pour y lire les formes de la pensée rurale, ni en expliquer la rationalité ou l'intrigue et la moralité – encore moins l'exploitation politico-idéologique (distraction de l'opinion, en situation de crise), mais pour éclairer l'explication de l'inefficacité des récits fabuleux réservés à la *tađa*.

¹ De telles histoires et croyances ne sont irrationnelles qu'en apparence (cf. D. Sperber, 1982 : 51-83).

² Agourai est le nom d'une agglomération rurale, sise à 16 km de la limite sud-est des Aït Mimoun et à 25 au sud de la ville de Meknès.

* En arabe dans le récit.

³ Force invisible capable d'anéantir et de ressusciter tout ce qui appartient à l'univers.

⁴ Dans une autre variante, le Maître du Temps est «venu pour anéantir le *mehrum* (chevaux, mulets et ânes) ».

Cette version, outre les veillées où elle a été contée deux fois, je l'ai entendue à différentes reprises dans mon enfance et adolescence ainsi qu'à l'âge adulte. En d'autres termes, elle est répétée, réactualisée et maintenue tout au long des trois dernières décennies où quelques dix périodes de sécheresse souvent coûteuse, à intervalles irréguliers, se sont succédées dans la zone du pays zemmour relativement sèche d'ordinaire : la partie nord-est où se situe justement le territoire aït-mimoun. On continue donc à l'utiliser, à s'en servir. Ce qui n'est pas le lot des récits sur la *tađa*. Ceux-ci ne sont abordés ou exposés qu'à la requête d'un tiers. Ils reposent à côté des poubelles de l'histoire ; ils sont oubliés, presque perdus. En somme, tel que le souligne Henri Hatzfeld à propos des objets symboliques (*op. cit.* : 77-79), c'est le non-usage qui rend lesdits récits inefficaces, obsolètes. Mais en raison de quoi a-t-on cessé d'en user, de les raconter spontanément lors des veillées comme par le passé ?

L'élément qui semble avoir profondément bouleversé le contenu et l'esprit des veillées traditionnelles, empêché les récits ancestraux distrayants et éducatifs ou socialisateurs (conte, devinette, légende...) d'y garder leur prépondérance séculaire, est sans doute le phénomène de la radio. Dans les campagnes zemmour, la radio constituait au milieu des années cinquante ce que le téléviseur représente aujourd'hui : un produit rare, un objet de curiosité et de luxe. Si de nos jours tous les foyers ruraux, au nombre de 33.686 (Dir. des statistiques, 1995 : 163-165), ont chacun un poste de radio (ou une radiocassette), l'ensemble des Zemmour n'en possédait que 850 environ vers la fin du régime colonial (M. Lesne, *op. cit.* : 317). À cette époque déjà, les effets de la radio se faisaient sentir :

« Il n'est pas jusqu'au folklore et aux vieilles traditions qui ne subissent les effets de la musique ou des émissions radiophoniques ; déjà quelque peu négligés par les jeunes ouverts aux idées nouvelles, les anciens trouvent dans la radio, jusque dans les champs et les bois, une concurrence bruyante, obsédante et tenace à leurs récits et à leurs enseignements » (M. Lesne, *ibid.*).

Pendant les veillées actuelles, à en juger par celles que nous avons pu observer et vivre, la radiocassette occupe une place prépondérante et ravit ainsi la vedette aux Anciens : narrateurs des récits et transmetteurs des savoirs. Allumée, elle attire l'attention de l'auditoire sans toutefois le plonger dans un silence total ; éteinte, elle nourrit largement les discussions tant par les messages de la critique sociale et morale contenus dans la chanson et les sketches enregistrés sur cassette que par les bulletins d'information et les diverses émissions socio-culturelles marquées au sceau de la toute-puissante idéologie politique officielle (les ondes appartiennent à l'État). La radiocassette constitue un vecteur très efficace pour la diffusion des idées extérieures ou étrangères au répertoire des récits et savoirs traditionnels locaux.

Nos ruraux passent une bonne partie de ces veillées à répéter, discuter et/ou interpréter ce qu'ils ont appris à travers la radiocassette. Ils s'intéressent, à leur manière, aux nouvelles de l'extérieur et de l'intérieur : la situation en Algérie, le processus de la paix au Proche-Orient, les incendies de forêts en Europe, ... et tout

spécialement l'événement survenu à ce moment-là au Maroc, soit l'accession de Mohamed VI au trône. Cependant, qu'elle concerne l'actualité nationale et internationale ou les activités journalières, la conversation est entrecoupée de rires provoqués par les interventions d'un amuseur. Celui-ci tourne en dérision un fait divers, raconte une histoire drôle, parodie des personnes du voisinage ou reprend des séquences de sketches apprises des cassettes ou de la bouche des comédiens ambulants¹.

Instrument élitaire devenu populaire, fort apprécié en milieu rural, la radiocassette passe pour enseigner et renseigner davantage et mieux que les Anciens. Si on la considère comme telle, c'est selon toute probabilité à cause de la puissance de son impact. Elle inonde quotidiennement l'espace familial d'un flot d'idées et de nouvelles venues des quatre coins du Maroc et du monde, un flot aussi difficile ou impossible à contourner qu'à endiguer. Un flot dont le volume augmente sans arrêt et qui, de ce fait, ne cesse de submerger lentement les différentes catégories des récits ancestraux, de les noyer l'une après l'autre. Les histoires merveilleuses conçues pour le maintien idéal de la *tađa* y ont déjà sombré : nul ne les raconte de façon spontanée et quand on en parle, leur évocation déclenche la plaisanterie.

Cesser de conter ces histoires à motif fabuleux (effrayant) aux générations montantes, c'est-à-dire ne plus les leur inculquer, c'est empêcher les idées relatives au caractère sacré de la *tađa* de se former dans les esprits. Faut-il signaler que la conception de ce genre d'idées ne s'apprend ni à l'école ni sur les ondes, qu'elle se forge pour une large part au sein du groupe domestique par la force de la transmission intergénérationnelle ?! La narration des récits mythiques n'a pas pour but ou effet que de secouer la sensibilité de l'auditeur en lui inspirant la crainte du châtement surnaturel. Elle frappe également son imagination et le pousse à (se) poser une série de questions sur la séquence mythique du récit : source de la matière qui lui permet de se représenter la *tađa* dans toute sa puissance, en tant que phénomène redoutable. Arrêter de transmettre ces récits veut dire en dernière analyse ébranler ou saper la formation de l'image idéale de *tađa*. Image que le discours ancestral, en raison du changement qu'il a connu et continue à subir, n'est plus en mesure de nourrir et protéger ou conserver.

b. Mutation du discours ancestral

Le discours, expression verbale de la pensée, est pris ici au sens large du terme. C'est-à-dire l'ensemble des idées dont une collectivité dispose (use) pour donner un (du) sens au contenu des rapports qui la régissent : rapport de l'homme à l'homme et rapport de l'homme à la nature ou à la surnature. Ainsi entendu, le discours a pour champ d'application les pratiques et les croyances ou les représentations, le passé et le présent, le réel et le fictif ; bref, les choses d'ici-bas et l'au-delà. Il est

¹ Artistes à part entière, ces comédiens se produisent surtout dans les marchés ruraux et les fêtes patronales.

constamment enrichi par des apports extérieurs, à moins que le groupe qui l'a produit et s'en sert ne vive en complète autarcie. Cependant, l'excès de tels apports affecte la matière du discours ; il y introduit des éléments destinés à disloquer les principes de l'ordre social et mental établi.

Ce constat s'applique aisément à la situation des Zemmour. Leur discours ancestral a changé en tous points quant au phénomène qui caractérise l'esprit et la valeur de *tađa* : le sacré. Partie intégrante des transformations survenues dans les mentalités rurales marocaines au fil du XX^e siècle, que M. Alahyane appelle « l'éclatement du champ conceptuel du paysan » (1991 : 48), le changement en question concerne l'idée que l'énergie divine s'est retirée du domaine de la *tađa*. Celle-ci n'est plus puissante et la transgression de ses préceptes n'expose plus à la sanction surnaturelle ; tel est du moins l'avis de nos informateurs, que nous allons dès à présent examiner.

« Autrefois, rapporte l'informatrice Taghbaloute, le mariage n'existait pas entre les Aït Ouribel et les Aït Amar. En ce temps-là, la *tađa* faisait peur (*Ila tebbey imsmim*¹) ; aujourd'hui, non. Aujourd'hui, les uns se marient avec les autres : il y a en ce moment des Amrawiya-s chez nous et des Ouribliya-s chez eux. [...]. À l'époque, oui, c'était dangereux mais maintenant ils s'épousent ».

En bref, le dépérissement de la force redoutable du pacte de *tađa* se révèle à travers la renonciation à l'une de ses obligations majeures : l'interdit matrimonial. Quoi de plus logique et ordinaire que de prendre pour signe manifeste du déclin d'une institution (ou loi) le non-usage des règles qu'elle impose. La règle proscrivant le mariage entre *utađa*-s est décadente. Des informations récoltées sur ce point, où les noms et l'appartenance tribale des époux sont systématiquement cités comme preuve tangible, il ressort que plusieurs unions conjugales se sont formées entre les parties ayant rompu leur pacte depuis plus d'une génération, c'est-à-dire la majorité écrasante des groupes étudiés.

Qu'est-ce qui détermine ou explique la tendance à contracter ce type d'unions ? On est tenté de répondre : le recul de l'endogamie tribale ou, pour le dire autrement, le progrès des alliances intertribales (exogames) dû à l'ouverture des tribus les unes sur les autres et à la mobilité sociale². Mais deux raisons empêchent une pareille réponse. D'une part, les données dont nous disposons permettent tout au plus d'émettre quelques hypothèses ; d'où la nécessité d'une enquête systématique, ce qui nous est pratiquement impossible à réaliser en même temps que la présente recherche. D'autre part, le thème que nous sommes en train d'examiner (rôle de la mutation du discours ancestral dans la désagrégation de l'image idéelle de la *tađa*)

¹ Composée du verbe amazigh *bbey* (couper, scier) et du nom arabe amazighisé *imsmim* (clous), la locution *bbey imsmim* s'emploie à propos d'un régime tyrannique, d'une personne autoritaire, d'un être sacré (visible ou invisible) ou d'un lien mystique. Elle signifie : accabler de violence physique ou politique, réduire au silence par l'argument ou l'intimidation, écraser par la hantise de la punition suprahumaine.

² Le développement de ces alliances est général, il touche tous les groupes zemmour : ceux anciennement liés par la *tađa* et ceux entre lesquels celle-ci n'a jamais existé.

requiert une analyse à la lumière non pas de l'évolution des pratiques matrimoniales vers l'exogamie, mais des éléments du discours actuel sur la perte du pouvoir surnaturel.

Pourquoi ce pouvoir peut-il abandonner une chose ou une personne supposée en être dotée ? Qu'est-ce qui le fait fuir ? La puissance divine, la chose désertée ou l'acte humain ? Quelle conduite adoptent les gens du commun, en particulier les fidèles, vis-à-vis des saints censés l'avoir perdu ? Comment disent-ils reconnaître ou saisir cet abandon ? Par des signes extérieurs, palpables ou à travers des critères contenus dans les limites du sentiment et de l'imaginaire ? Quelle influence le discours traduisant l'idée de la fuite dudit pouvoir exerce-t-il sur l'image idéale de la *tađa* ? Pour essayer de répondre à ces questions, notamment à la toute dernière, il convient de partir de l'information suivante :

« Non, c'est fini. L'époque de la *tađa* est finie. Il y avait la baraka. Et, quiconque faisait quelque chose de mal s'attirait des ennuis. En pays aït-ouribel, des Amrawi-s avaient trouvé une entrave et l'avaient mise dans le *chouari* (bissac en palmier nain pour mulet et âne). Elle s'était transformée en serpent ».

Auteur de ces propos en style télégraphique, l'informateur Ben Haddou (Mzourfa, Aït Amar), assoit son opinion sur une idée chère aux *utađa*-s, moult fois évoquée plus haut : la *tađa* a pour force motrice la baraka. Aussi soutient-il que la première fonctionnait à plein régime parce que la seconde était présente, dynamique. Mieux encore, il sous-entend que la décadence de l'institution de *tađa* résulte de l'absence de la baraka. Est-ce à dire que celle-ci a complètement disparu du milieu socio-culturel ou des structures mentales des Zemmour ? Non. Pour Ben Haddou et les autres informateurs, comme pour tout le peuple marocain, la baraka existe toujours mais elle n'est plus étendue. Elle s'est contractée en désertant certains objets et êtres.

« Aujourd'hui, constate Elhassane (Aït Abbou), l'argent abonde mais il n'y a pas de baraka. Autrefois les Aït Ouribel tout entiers possédaient 200 *riats*¹, lesquels étaient déposés chez Ahmed Ihiri. Celui qui voulait acheter une terre allait le voir pour lui emprunter la somme qu'il fallait. Il la lui rendait quand il pouvait² ».

Quel jugement émettra l'esprit comptable sur le montant qu'Elhassane cite comme plafond des ressources pécuniaires des Aït Ouribel ? Ne pensera-t-il pas que c'est un nombre approximatif, inexact, voire imaginaire ; donc digne d'être critiqué, réfuté, négligé en tant qu'information ou donnée inexploitable ? Sans nul

¹ Il s'agit de la monnaie en usage sous les règnes des Sultans Hassan 1er (1873-1894) et Moulay Abdelaziz (1894-1908). Rudement concurrencé (étouffé) durant ces règnes et sur son propre terrain par les monnaies étrangères, notamment l'écu français et la piastre espagnole, le *rial* – appelé aussi *douro* – n'avait pas la même valeur dans toutes les régions du Maroc. Sur les fluctuations géographiques du cours du *rial* et le système monétaire marocain de cette période, en crise croissante, on pourra consulter J.-L. Miège (1961 : 388-389 ; 1962a : 100-106, 433-436) et A. Laroui (1977 : 45-49, 339-342).

² Les faits anciens rapportés dans ce témoignage se situent très probablement au cours du dernier quart du XIX^e siècle puisque, rappelons-le, Ihiri est mort à la veille de l'établissement du Protectorat – pendant une guerre tribale ayant opposé les Aït Ouribel et les Aït Ouahi.

doute, et même il est tout à fait fondé à le penser. Seulement, la lecture de ce renseignement en termes de comptabilité ne nous intéresse pas ici. Peu importe, en effet, que le chiffre avancé soit vrai ou faux. L'important, tout bien réfléchi, c'est le fait que notre informateur, à l'instar des ruraux zemmour au moins, se réfère à la valeur marchande de la monnaie ancienne, en l'espèce au *rial*, pour évaluer le cours de la monnaie actuelle ou attester la baisse du pouvoir d'achat. Cela permet de préciser l'idée selon laquelle l'argent a perdu sa substance sacrée : la baraka.

Certes, le *rial* a depuis longtemps été pratiquement retiré de la circulation, banni du système et du vocabulaire monétaires officiels ; mais il demeure la monnaie de compte pour la majorité des Marocains, autant à la campagne qu'en ville. De nos jours, il vaut 5 centimes, soit 1/20^e de l'unité de base : le dirham (DH). Ce dernier équivaut à 20 *rial*-s (100 centimes).

Devons-nous souligner que le *rial* actuel vaut beaucoup moins que l'ancien ? Afin d'exprimer un tel décalage (ou la cherté de la vie), les Zemmour ruraux disent par exemple : « jadis, avec un *rial* les gens achetaient une brebis, maintenant il ne leur procure même pas un oignon ». Effectivement, à la fin du siècle qui a précédé l'institution du Protectorat, la somme de 20 *rial*-s couvrait l'achat de 12 caprins, 10 ovins et 1 bovin¹ ; aujourd'hui, elle permet tout juste l'acquisition d'une botte de menthe fraîche pour préparer 1 litre de thé.

Dans cette comparaison l'économiste verra à bon escient un non sens, une absurdité, et refusera de se prononcer sur la dévaluation qu'elle met en évidence. Par contre, ignorant les mécanismes des systèmes de monnaie traditionnel et moderne, le paysan la tient pour sensée, légitime, et se permet de donner une signification à la perte de valeur monétaire en question. Il l'interprète en termes religieux : l'argent s'est dévalorisé parce que la baraka l'a quitté². Et ce, argumente-t-il, en raison des éléments impurs qui ont imprégné (contaminé) les rapports de l'échange commercial : la cupidité, le mensonge et la tricherie. L'effluve sacré fuit l'impureté ou les objets corrompus.

Notre paysan entend et justifie de la sorte le pourquoi non seulement de la dévaluation monétaire, mais encore de toute chose en état de crise. Sont présumés être vidés de leur baraka le champ dont la production céréalière ne cesse de diminuer, l'arbre qui produit de plus en plus une faible quantité de fruits, le troupeau dont le nombre de têtes stagne ou décroît, le lait qui fournit de moins en moins de beurre, etc. De même, la baraka abandonne des êtres humains tels que le *hadj* malhonnête³ et le *cherif* intéressé. Sans doute la compréhension des raisons

¹ Voir à titre indicatif le tableau effectué par J. Berque (1953 : 301) sur les cours pratiqués dans le Haut-Atlas à l'époque concernée, où les chiffres sont donnés en peseta (1 *rial* = 5 pesetas).

² Ailleurs ce sont les créatures invisibles qui désertent certains endroits. Au Sahara, par exemple, les nomades affirment que « les génies ont fui les lieux où se sont manifestés les engins mécaniques et les avions ; le bruit et les machines les font disparaître » (M. Gast, 1985 : 381).

³ On appelle *hadj* (fém. *hadja*) le Musulman qui a accompli le pèlerinage de la Mecque. À son retour des lieux saints, on le prend pour un être lavé des péchés et chargé de baraka qu'il doit entretenir en évitant et en condamnant la corruption, l'injustice, la partialité ; bref, tous les actes ou comportements censés la faire fuir.

pour lesquelles on croit que le fluide divin se retire de l'être de ce dernier, aidera-t-elle à rectifier une opinion apparemment courante dans le groupe sacré des Zâara (Bni Ahsene) : celui du saint Lâarbi Albouhali. Opinion qui m'a été exprimée à diverses reprises par des descendants de ce saint et dont l'un d'eux, l'informateur Elmaâti, s'est servi pour clore et appuyer ses dires sur la question des offrandes votives annuelles¹ :

« Cette année (1986), il n'y a pas grand-chose : une recette de 15.000 *riat-s* (750 DH) dont 11.000 vont au Makhzen, 1 bœuf offert par le Président de la commune et 2 chèvres. Les gens ne donnent plus comme autrefois. Il n'y a pas longtemps, nous avons voulu rénover le sanctuaire. Nous nous sommes rendus dans 13 douars bni-ahsene et en pays zemmour, mais nous n'avons récolté qu'une maigre *ziyara* (don à caractère religieux, offrande). Les Zemmour sont devenus durs (*rjeu qashin*) ».

On pourrait récuser l'information sur le chiffre des offrandes reçues en 1986 et douter de la sincérité de son auteur puisqu'une foire comme celle de Lâarbi Albouhali, où les pèlerins fervents se comptent par milliers, rapporte au sanctuaire beaucoup plus que la quantité de présents que les organisateurs déclarent habituellement en public. Cependant, on ne peut pas nier la réticence croissante des ruraux à rester généreux envers une catégorie des personnes se réclamant de la lignée du Prophète. C'est un fait bien attesté, une attitude facilement observable – surtout pendant le dépiquage : activité qui, en temps ordinaire, s'étale sur une période de trois mois environ (début juin – fin août). Mais pourquoi cette réticence ?

Jusqu'au milieu des années soixante, époque où l'exécution de la majorité des travaux agricoles reposait encore sur les outils et procédés d'exploitation traditionnels, des collecteurs de grains (blé, orge, maïs...) au nom de la *şadaqa* (aumône) sillonnaient le territoire des Aït Mimoun pendant tout le temps du dépiquage². Quotidiennement, deux à quatre personnes ou davantage, enfourchant un âne ou une mule, visitaient souvent individuellement l'une après l'autre les nombreuses aires de battage, y compris celles des paysans les plus démunis. La plupart des quémandeurs étaient étrangers à la région et se présentaient comme descendants du Prophète (*ulad nbi*) ou d'un saint, en tant qu'êtres pourvus de l'influx divin nécessairement bénéfique pour l'âme charitable et maléfique pour l'avare ou l'égoïste.

Afin de bénéficier de la bénédiction (ou par crainte de s'exposer à la malédiction) des gens sacrés ou prétendus tels, les paysans – même pauvres – leur versaient une partie de chaque récolte céréalière. Ce qui n'est plus vraiment le cas depuis une trentaine d'années. Les dons sont réduits d'une façon considérable. Le temps de la charité large est révolu. Au geste de libéralité spontané s'est presque substituée la

¹ C'est-à-dire les dons – en argent et en nature – que les pèlerins font au sanctuaire à l'occasion de la foire qui y est, six jours durant, annuellement célébrée au mois d'octobre.

² Ce territoire n'est évidemment pas la seule portion du pays zemmour ou du Maroc à avoir connu le phénomène de la collecte estivale de l'aumône ou des offrandes. Je le prenons comme exemple pour une raison simple et légitime : j'y ai passé tous les étés de mon enfance et adolescence et « observé » de très près le rapport paysan/collecteur.

formule exprimant le refus : « *Allah ishel!* » (Que Dieu facilite !). Facilite quoi ? Tout ce qui est difficile à réaliser, en premier lieu l'action de gagner assez de quoi vivre. La générosité paysanne envers les demandeurs d'aumône ou d'offrandes a fortement fléchi mais elle n'a pas disparu. Elle est devenue sélective : on donne au véritable nécessiteux (celui du voisinage d'abord) et au *cherif* connu ou jugé authentique, méritant. Ce fléchissement frappant, que l'explication courante attribue à l'insuffisance de la production des céréales¹, semble avoir pour motif la prise de conscience de l'exploitation des uns par les autres au nom de Dieu, du Prophète et/ou d'un saint local ou national.

Il est un exemple fort parlant au sujet de l'idée que nous venons de formuler, connu des campagnards zemmour². C'est celui d'un notable³ citadin affilié à la confrérie religieuse *tuhamiya*⁴ de Salé (sa ville) et se prévalant de la noble descendance du prophète Mohammad. Borgne : infirmité qui lui a valu le surnom de *cherif abeşşar* (saint aveugle), ce *tuhami* diffère de tous les autres collecteurs d'offrandes. Il se déplace constamment à cheval, en compagnie d'une vingtaine d'hommes – ses fils, adeptes et serviteurs – chevauchant chacun un mulet ou un âne. Tout ce monde parcourt ensemble la région des Zemmour de l'ouest à l'est. La tournée s'effectue en plusieurs étapes : le convoi plante une grande tente blanche pendant deux ou trois jours près de la demeure de l'une des familles aisées des douars visités.

La famille ainsi sollicitée nourrit l'ensemble du convoi (personnes et animaux) et lui donne quelques quintaux de blé au moment de repartir. Ceci ne constitue qu'une partie de la collecte. Durant la halte, hommes et femmes des parages se rendent auprès du *cherif* afin qu'il exauce leurs vœux ou guérisse leurs maux. Les premiers lui dédient des céréales, un agneau, un chevreau... ; les secondes un poulet, des œufs, du beurre... Pendant qu'on offre des dons votifs au thaumaturge, les gens de ce dernier font le tour des aires de battage environnantes pour recueillir une part de *echur* : fraction prélevée sur la récolte au profit des indigents. En un mot, le convoi confrérique reçoit sans demander et demande pour recevoir. De la sorte et

¹ La précarité économique (ou la pauvreté) n'empêche pas les ruraux (êtres animés par une solide foi religieuse) d'offrir l'aumône. Ne dit-on pas en tamazight : « *tajawan g ul* » (l'abondance est dans le cœur) ?, ou encore : « *wen uriwchin seg chigan uryaka seg chwiya* » (qui n'a pas donné d'une petite quantité ne donnera pas d'une grande) ?, pour signifier que la générosité dépend de l'aisance morale et non de la richesse matérielle.

² La description et l'analyse de ce qui nous importe dans cet exemple s'appuient sur des souvenirs personnels éclairés ou complétés par une enquête spécialement menée à ce propos en juillet 1999.

³ Décédé en 1968, ce notable est l'édificateur de l'un des simili-sanctuaires décrits plus haut (chapitre 2 : 82).

⁴ Du nom de son fondateur Tuhami (première moitié du XVIII^e s.), la *tuhamiya* est une branche de la célèbre confrérie *wazzaniya* fondée par Abd Allah Ben Ibrahim, mort en 1601 (cf. A. Laroui, *op. cit.* : 137-138). Sur la *tuhamiya*, A. Bernard écrit : « C'est une des confréries les mieux ordonnées, les plus cohérentes et les plus centralisées qui existent dans l'islam ; elle compte des milliers d'adhérents au Maroc, en Algérie et jusqu'au Touat et au Sénégal » (1922 : 204). Cela dit, le réseau confrérique marocain a sensiblement faibli sous l'effet d'une action de l'État entamée au lendemain de l'Indépendance : le « processus de polarisation de la production symbolique, s'exprimant par une restructuration de l'espace politico-religieux » (A. Agnouche, 1992 : 274).

lors d'un seul arrêt, il ramasse une quantité de produits importante qu'il vend aussitôt sur les marchés hebdomadaires locaux : les billets de banque sont moins encombrants que les sacs de grain et les têtes de bétail.

Ces produits ne sont pas tous cédés de bon gré. Une partie en est obtenue par une forte pression ou violence morale qu'exerce le maître du convoi en personne. Lorsque celui-ci n'est pas occupé sous sa tente à percevoir des offrandes et à réciter des prières d'invocation au bénéfice des donateurs, il visite les foyers d'alentour et sollicite ou plutôt exige un supplément de dons : couverture, natte, tapis, etc. Afin d'acquiescer la chose qui l'intéresse, il menace son propriétaire carrément : « *etini ulla nedei elik* » (tu me donnes ou je prie contre toi). Que peut le client à l'égard du patron, le naïf devant le rusé, le faible en face du puissant ?! Ce chantage a bien fonctionné jusqu'au jour où il a eu pour victime une veuve très pauvre : le maître en question lui a extorqué l'unique richesse qu'elle possédait, un poulet.

Par ce geste contraire à l'esprit de la sainteté, illicite au regard de l'éthique musulmane, ledit descendant du Prophète provoque indignation, mécompte et stupeur dans le lignage adoptif de la veuve dépouillée. Et depuis lors, son image de marque ne cesse de se détériorer au niveau du macrolignage puis de la tribu. Au culte et à la révérence qui lui sont tant voués succèdent le détachement et l'indifférence¹. La louange fait place au reproche : « un *cherif* doit donner et non prendre au nécessaire »². Pire, on le qualifie de cupide (*aðemmaæ*) qui a escroqué riches et pauvres pour bâtir à Salé des constructions à but lucratif (maisons à louer et un bain public), de voleur (*acheffar*) qui s'est enrichi aux dépens des paysans. De telles idées ne sont pas sans être colportées et peut-être grossies à souhait.

D'après les témoignages d'informateurs aït-bouhsine, c'est un notable des Aït Châo (Houderrane) qui le premier l'a taxé de voleur et en a décrié la conduite et dévoilé la fortune immobilière. Pourquoi ? En voyage à Rabat pour une affaire administrative, il s'est rendu à la demeure du *cherif* en vue d'une visite cordiale, chez celui qu'il a toujours reçu et comblé de dons. Mais, à sa grande surprise mêlée de déception, on ne lui a pas ouvert la porte sous prétexte que le chef de famille était absent. Découvrant la décevante et triste réalité d'avoir été longtemps abusé, il a juré de ne plus l'accueillir, ni l'honorer³. C'est également en raison de l'abus et non pas d'un endurcissement de cœur que la plupart des Zemmour ont discrédité le maître *tuhami* et délaissé ses fils qui, après sa disparition, ont continué la tradition de la tournée estivale. Ils ne leur accordent plus – comme d'ailleurs à tant d'autres descendants du Prophète et saints – aucun crédit, persuadés que la baraka les a abandonnés⁴.

¹ La rupture du lien entre des *chorfa*-s et leurs clients était jadis exceptionnelle, hardie (voir J. Berque, 1978b : 278).

² Opinion recueillie dans le douar des Aït Bouhsine (commune des Aït Mimoun), celui de la veuve.

³ La mésaventure du Houderrani, survenue en 1964, m'a été confirmée par son fils qui habite Salé.

⁴ L'idée que certains *chorfa*-s perdent leur baraka ne se limite pas au pays zemmour. B. Hell (2001 : 161-162) l'a repérée dans les environs de Marrakech. Nous pensons même qu'elle se trouve dans l'ensemble du Maroc.

En somme, le rapport des Zemmour ruraux au monde invisible et leur discours sur le pouvoir surnaturel ont évolué dans différents domaines et à divers degrés. Ils ne traitent plus indistinctement les gens revendiquant l'appartenance à la lignée du Prophète ou d'un saint ; ils les classent en deux catégories antithétiques : les « vrais » (minoritaires), pôle d'éloges et de révérence, et les « faux » (majoritaires), cible de critiques et d'indifférence. De même, ils n'admettent plus en bloc les objets et les liens longtemps censés contenir le fluide divin ; ils placent certains d'entre eux au rang des éléments dénués de ce fluide. Seraient-ils donc en train de mettre de l'ordre dans la sphère du sacré, d'en désacraliser une partie ? Si l'on en juge par le cas de *tađa*, tout porte à le croire.

Presque tous nos informateurs présentent la *tađa* comme un phénomène complètement dépouillé aujourd'hui de son caractère sacré, dans leurs groupes respectifs. Une présentation que tout un chacun peut percevoir, saisir à travers les affirmations suivantes : « la *tađa* ne réagit plus à rien, elle n'est plus dangereuse comme par le passé », « actuellement, les *utađa*-s se marient entre eux. Ils ne se respectent plus, ils n'ont plus peur ni de *tađa* ni de *Rebbi* (Dieu) », « la *tađa* était forte autrefois ; au temps où elle était encore imprégnée de la baraka, où la chaîne se transformait en serpent »¹. Au discours qui dénonce ou déplore la transgression de l'interdit matrimonial interallié, certains, spécialement les jeunes, répondent d'un ton ironique : « *ma kayn tađa f elmessađa* » (littéralement : il n'y a pas de *tađa* dans la cuisse) : « quand il est question de sexualité, il n'y a pas de *tađa* qui tienne ».

L'intérêt de ces affirmations n'est pas dans le nombre des faits relatés ou, mieux, la représentativité des exemples choisis : l'impuissance mystique du pacte de *tađa*, le manque de respect entre les alliés, la violation volontaire des prescriptions de ce pacte... Il réside dans l'idée ou l'espèce de devenir que le contenu desdits faits ou exemples suggère : la mutation du discours ancestral sur la *tađa* et tout ce qui en dérive ou s'y rattache. Mutation qui, en la matière, révèle la croyance ou la pensée du narrateur et influence l'imaginaire ou la vision de l'auditeur. Nul être sain d'esprit ne reste imperméable à l'évolution du langage naturel de son environnement immédiat. En ce sens, la description populaire de la *tađa* en termes dépréciatifs ne fait pas que témoigner de sa déchéance au plan relationnel. Elle concourt aussi à la détruire au niveau représentationnel, à l'extraire des esprits, à en altérer l'image idéale en la qualifiant d'institution déchargée de toute substance sacrée et sans réaction punitive. Pour comprendre encore plus la détérioration de l'image idéale de *tađa*, et l'effondrement de son support rituel, il importe de tirer au clair le problème de leur transmission verticale.

¹ Dans les dires des informateurs issus des groupes dont les membres jouissent toujours de la qualité de saints les uns aux yeux des autres, en l'occurrence les Aït Ounzar et les Oulad Hamid, on ne trouve pas l'ombre de ce type d'affirmations. Au sein de ces groupes, le lien de *tađa* n'a rien perdu de son rayonnement ; il demeure fort.

2. Rite et représentation : crise de transmission

Régis Debray a raison d'écrire : « Nous transmettons pour que ce que nous vivons, croyons et pensons ne meure pas avec nous » (1997 : 18)¹. Mais a-t-on toujours la possibilité, le pouvoir ou les moyens nécessaires pour faire passer à d'autres toutes les choses (concrètes et abstraites) qui méritent d'être transmises ? Apparemment non. Le support rituel de *tađa* s'est effondré parce qu'on a arrêté de léguer les pratiques cérémonielles correspondantes et non à cause de la disparition des Anciens, comme le soutient l'explication locale. Les Anciens n'ont-ils pas existé et disparu avant l'époque de nos informateurs, au temps de la vitalité de ces pratiques et de leur circulation de génération en génération ? De même, l'image idéale de *tađa* s'est détériorée parce qu'on a cessé de communiquer les récits (ordinaires et extraordinaires) lui permettant de se constituer et de se maintenir. En d'autres mots, la décadence du rite et de la représentation relatifs à la *tađa* résulte d'une crise de transmission intergénérationnelle. Une crise aiguë que met en lumière le malaise du transmetteur, dû à l'absence du récepteur.

A. Transmetteur sans récepteur

Entendons-nous d'abord sur les termes. Le transmetteur, c'est la personne ou le groupe d'individus (les ascendants ou tout adulte) qui transmet les coutumes et traditions ancestrales. Le récepteur, c'est la personne ou le groupe d'individus (les descendants ou tout jeune) qui reçoit ces coutumes et traditions. Cela dit, essayons maintenant d'appréhender et d'analyser à l'appui des informations orales le décalage ou plutôt le conflit existant entre la transmission et la réception. Conflit qui se traduit dans les faits par l'opposition au transmetteur, le rejet de l'objet transmis et l'accusation du récepteur.

a. Opposition au transmetteur

S'il est une opposition qui préoccupe (irrite) au premier chef le transmetteur et que celui-ci désavoue (accuse) sans hésitation, peut-être parce qu'il a du mal à la contrecarrer ou simplement à la comprendre, c'est bien celle du récepteur. Comment se présente ou s'opère cette opposition ? Est-elle ouverte ou fermée ? Directe ou indirecte ? Offensive ou passive ? Contre quoi s'élève le récepteur ? Le geste ou/et la parole du transmetteur ? L'ensemble ou une partie du contenu de la transmission : la pratique rituelle et la représentation ou la croyance correspondante ? Mais auparavant, qui s'y oppose ?

« Ce sont *ulad iyum* », répond l'informatrice Yamna (Aït Bou Yahya). « Ce sont eux, poursuit-elle, qui nous ont blâmés (*eybu elina*). Ils nous ont dit : "pourquoi vous

¹ Afin de sauvegarder le savoir-faire et pouvoir le transmettre aux générations futures, les Japonais ont bien inventé le « trésor vivant » : dans des endroits aménagés pour cela, des personnes exécutent sous les regards du public des gestes précis et répétés de tel métier ou tel autre (cf. H.-P. Jeudy, 2000).

enlevez vos chaussures et vous marchez pieds nus sur les épines ?”. Certains ont dit : “vous nous faites honte. Vous divaguez...” (*kat hechmu bina. Kat kherfu...*), d'autres : “cette coutume, ce n'est pas bien ; c'est illicite” (*had leada, machi mezyan ; heram*) ».

L'expression *ulad lyum* (littéralement, les garçons d'aujourd'hui) désigne les jeunes (mariés ou non) âgés de 20 à 30 ans environ et résolument tournés vers l'avenir ou attirés (commandés) par des attitudes, des idées, des usages, des valeurs venus d'ailleurs ; en un mot, par les formes partielles, les lambeaux de modes de vie autres que ceux de leurs ancêtres. Que reprochent précisément ces jeunes aux membres des groupes commémorant le pacte de *tađa* ? Que fustigent ou rejettent-ils dans cette commémoration ? Peut-être l'aspect le plus singulier de la cérémonie commémorative, soit le fait de fouler pieds déchaussés le sol de l'aire où se déroule la rencontre rituelle : un terrain de cultures parsemé de débris de plantes épineuses.

Indubitablement, les groupes célébrants utilisent leurs terrains de rencontre respectifs sans les déblayer. Mais ils ne le font pas exprès pour marcher sur les épines et/ou les chaumes piquants ou coupants ; là n'est ni le but ni le sens de se déchausser. En ôtant leurs chaussures, rappelons-le, les membres de ces groupes expriment symboliquement les uns le respect du territoire des autres, l'exclusion de tout droit de propriété à faire valoir. Or, les jeunes en cause conçoivent autrement ce geste rituel, symbolique. Ils le mettent au nombre des pratiques jugées barbares ou contraires à l'Islam : culte des saints, tatouage, danse de possession, etc.

« Marcher sans chaussures » ne se limite pas au cadre spatio-temporel de la rencontre rituelle. Il existe encore à la campagne et en ville des personnes (enfants et adultes) qui, faute de moyens pour être chaussées, vont pieds nus. Les montre-t-on du doigt pour autant ? Quelle attitude adoptent à leur égard les jeunes ? Qu'éveille en eux-ci la condition de ceux-là ? Non moins que tout état malheureux lié ou rattaché à la pauvreté, elle leur inspire – même aux plus réfractaires d'entre eux à la tradition – des sentiments de compassion ou d'indignation, voire de froideur ou d'insouciance, mais pas un regard de mépris ou une idée de honte comme dans le cas du cérémonial commémoratif. De là, tout semble s'éclairer. Ce qui est critiqué ou remis en question, ce n'est pas le fait d'être pieds nus. C'est le rite de la chaussure.

Les jeunes attaquant ce rite, ressort-il de l'information ci-dessus, sont de deux sortes : ceux à la conception séculière et ceux à la perception religieuse. Les premiers le tiennent pour une pratique anachronique, honteuse, insensée ; une pratique évoquant l'image des peuples qualifiés primitifs, humiliant devant le spectateur au sourire sarcastique ou/et à la parole méprisante et servant la stagnation ou la régression des mentalités plutôt que leur évolution. Les seconds le prennent pour une coutume hétérodoxe, malfaisante, interdite ; une coutume se situant en marge de la religion musulmane, contribuant à la pollution du corps et de l'âme communautaires et conduisant à une sanction divine certaine.

La réprobation d'une pratique ne va pas sans la désapprobation du pratiquant. Au cours d'une conversation sur l'habitude qu'ont les Aït Ounzar et les Oulad

Hamid de circuler pieds nus durant la foire de saint Lâarbi Albouhali, survenue pendant une soirée d'hiver à Khémisset (janvier 1988), un jeune Zemmouri¹, pour plaisanter ou divertir l'assistance, les appelait *ejjuhala*-s. De l'arabe littéral *jahil* (ignorant, insensé, sot), le terme *ejjahel*, emprunté à l'arabe dialectal, veut dire : dément, exalté, furibond, païen, sauvage ; il renferme ainsi l'idée contenue ou traduite dans les manières de voir religieuse et séculière précitées, qui flétrit ou dénigre le rite de la chaussure. Ce dénigrement, constaté dans un autre contexte rituel², touche également le discours du transmetteur. Voici à ce propos un exemple des déclarations de l'informatrice Fadila (Kabliyyine) :

« Jadis, nous disions : “par les Oulad Alouane”. Nous jurions par eux. Maintenant, nous ne pouvons même pas les nommer. Dès que nous les nommons, les jeunes (*araw wassa*³ : les garçons d'aujourd'hui), de votre âge, nous font : “qui sont ces Oulad Alouane ? où se trouvent-ils ?”, et se mettent à nous faire de gros yeux. Que dire ? Les temps ont changé..., tout a changé ».

De ce renseignement qui nous a été fourni avec humour et ironie, nous retenons comme point essentiel la question de la relation conflictuelle (tendue) entre les jeunes et les adultes quant à la transmission orale de la croyance dans la sacralité du lien de *tađa* et de la personne et des biens de l'*utađa*. Les premiers contestent, refusent une telle croyance ; à ce niveau, ils ne sont plus, si nous pouvons dire, les héritiers des seconds. Signe de la mutation des représentations sociales, ce rapport de force inégal ne reflète pas uniquement le conflit de générations habituel ou l'absence de communication intergénérationnelle. Il traduit aussi l'opposition du récepteur au transmetteur ; une opposition ouverte et active, ressentie ou reçue et perçue comme une attaque virulente doublée d'une conduite insolente. En fin de compte, les opposants se dressent contre la prestation du serment sur les *utađa*-s. Et, pour bafouer ou repousser la parole du jureur, ils l'interrogent sur l'existence des êtres qu'il invoque à titre de preuve de sa bonne foi.

Poser des questions où l'on feint de soupçonner ou de nier l'existence de gens connus, c'est méconnaître ces derniers ou leur dénier quelque(s) caractère(s) ou qualité(s). Les jeunes dont parle Fadila ignorent leurs *utađa*-s, les Oulad Alouane, non en tant que groupe ethnique occupant un espace géographique ; mais comme individus vénérables ou vénérés, assimilés aux saints détenteurs de l'effluve sacré,

¹ D'origine rurale et analphabète, ce jeune était berger puis laboureur avant de s'enrôler dans l'armée d'abord et la police ensuite qu'il a respectivement désertées au bout de quelques années pour retourner au travail de la terre comme ouvrier salarié, conducteur d'engins agricoles (tracteur, moissonneuse-batteuse...). Il a visité la plupart des régions du Maroc et voyagé en Algérie, Tunisie, Libye et Égypte.

² En 1916, un Fassi lettré disait à J. Herber que la fête des Hamadcha (confrérie mystico-religieuse à rites extatiques) « comporte des pratiques de “sauvages” » (1923 : 223) et, dans les années 80, un fonctionnaire déclarait à A. Mana : « ce *mussem* [des Hamadcha] est une résurrection de la mythologie qui nous plonge au moyen âge » (1988 : 263).

³ Formule amzighe, *araw wassa* signifie – au sens strict comme au sens large – la même chose que l'expression arabe *ulad lyum* (*supra* : 218).

eux-mêmes en butte à de franches attaques des partisans du changement radical et des réformateurs politiques et religieux de tous bords¹.

La réaction de ces jeunes-là participe donc d'un comportement contestataire plus large, qui range parmi les actes estimés indignes la prestation du serment sur des êtres et objets ou entités autres que Dieu, *le Coran* et le Prophète. Au Maroc, en plus de la trilogie islamique, on jure par la filiation, la fraternité, la nourriture, le feu, la lumière, le soleil, etc. Ce en quoi les contestants voient une survivance des croyances idolâtriques ou des représentations primitives en Afrique du Nord². La contestation du serment prêté sur les frères du pacte et son équivalent au niveau rituel : la critique du rite de la chaussure, laissent percer autre chose que l'opposition à leurs pratiquants se devant en principe d'en garantir la transmission, à savoir la tendance du récepteur à les rejeter.

b. Rejet de l'objet transmis

Dans leurs réponses à la question posée en vue d'appréhender le fond et la forme du rétrécissement excessif du champ de la *taḍa*, tous les informateurs ont glissé le thème du rejet par les générations actuelles des pratiques et croyances ou représentations qui la concernent. Certains l'ont à peine évoqué ; d'autres, suffisamment développé. Mais, seul Elghazi, avec des mots chargés de désolation, en a fait une présentation féconde, magistrale. Cédons lui la parole.

« La *taḍa* existait en tout lieu. Ce sont les gens d'autrefois (*ait wahwwa*) qui l'ont établie, pas les gens d'aujourd'hui (*ait wassa*). Les gens d'aujourd'hui négligent la *taḍa* ; ils n'acceptent plus ni *ṭaleb*, ni *cherif*, ni... Même *Rebbi* (Dieu) qui nous a créés, les gens d'aujourd'hui ne le veulent plus. Nous sommes allés acheter des bœufs pour visiter *Moulay Driss* (Idriss 1er). Pendant que nous les achetions au souk Elarbâa de Meknès, certains jeunes – de ton âge – nous ont dit : “vous n'avez rien d'autre à faire ! *Moulay Driss* est mort et, vous, vous lui offrez des bœufs, vous lui apportez l'offrande”. Et l'un de nous a répondu : “nous partons, toutes les tribus, en automne ; cela [nous] a été laissé par [nos] prédécesseurs, nous y avons poussé”. Ils ont dit : “non”. Ainsi, on nous a interdit la *taḍa*. On veut même nous interdire le ramadan, on nous dit : “qu'est-ce qu'on en a à faire, finalement ?” ».

Il y a dans la présente constatation deux points d'importance capitale, que nous ne prétendons nullement épuiser en quelques pages. D'abord, l'affirmation du rejet effectif de l'objet transmis (l'institution de *taḍa*) et, particulièrement, la mise en relief de ce même rejet à travers des éléments déjà rejetés ou en passe de le devenir. Ensuite, la mention d'un exemple type de conversation intergénérationnelle, en l'occurrence entre le récepteur et le transmetteur, ayant

¹ Des mouvements religieux s'opposant au culte des saints dans les pays arabo-musulmans, le *wahhabisme*, fondé à Najd (Arabie Saoudite) par Muhammad ben Abd al-Wahhab (1703-1787), paraît être le plus représentatif ; il se résume presque à la lutte contre la visite cultuelle des sanctuaires (voir L. Gardet, 1977 : 333-334 et N. Koribaa, 1994 : 63-65.

² Sur l'ancienneté de la vénération des êtres humains, des animaux et des astres au Maghreb, pour ne mentionner que ces supports du sacré, cf. G. Camps (1980 : 200-207, 220-221 ; 1985 : 312-314).

pour sujet les dons votifs ou expiatoires – les sacrifices sanglants notamment – faits au sanctuaire d'un saint.

Considérons le premier point. De quelle manière Elghazi met en valeur le rejet de *taḍa* par les jeunes ? Est-ce en le comparant avec le fait dont il les accuse : la négligence du maître de l'école coranique (*ṭaleb*), du porteur de l'énergie divine (*cherif*) et du Seigneur tout-puissant (*Rebbi*), ou en le prenant pour l'effet (ou une des conséquences) immédiat(es) ou médiat(es) du sujet d'accusation ? À vrai dire, la nature du procédé employé (comparaison ou établissement d'un rapport causal) ne saurait être cernée sans apporter une double précision : l'une concerne le rôle du *ṭaleb* et du *cherif* dans la *taḍa* et la place que *Rebbi* y occupe selon les *utaḍa*-s, l'autre intéresse les signes ou la signification de l'abandon de ces mortels et de l'Éternel.

Lors du cérémonial commémoratif du pacte de *taḍa*, les *ṭalba*-s des parties célébrantes, traditionnels conseillers locaux en matière du culte islamique, récitent à haute voix des versets coraniques plusieurs fois par jour durant la commémoration¹. La psalmodie du *Coran* attire ou favorise le bien et empêche ou détourne le mal. Elle constitue une mesure supplémentaire de protection céleste pour ce pacte tant redouté, consacré par le fait d'être conclu à proximité d'un sanctuaire ou d'un simili-sanctuaire. C'est-à-dire dans des lieux sacrés, imprégnés de la force mystérieuse et dynamique des *chorfa*-s ; autrement dit, sous le patronage des élus et proches de Dieu, en leur présence symbolique ou imaginaire : même trépassés, ils intercèdent pour les gens auprès de l'Être suprême. Et ce, en vue d'assurer le déroulement d'une activité, d'éloigner le spectre d'une crise, de soutenir la formation d'un lien, etc. Les relations interindividuelles ou intergroupes telle que la *taḍa*, dont la réalisation a fait l'objet de ce genre d'intercession, ont chacune deux noms : le leur et « le pacte de Dieu » (*ṣahd n Rebbi*). Est désigné de la sorte tout pacte fondé sur le sentiment d'être scellé devant le Créateur, avec son concours que les contractants implorant suivant les règles rituelles convenues et obtiennent grâce à l'action des agents du champ religieux et/ou des représentants de l'ordre sacré.

Sur ces acteurs, indispensable caution spirituelle pour conclure et commémorer la *taḍa*, la jeune génération porte un regard critique, négatif. Elle dénonce l'incompétence du maître de l'école coranique traditionnel (étude bornée à l'assimilation par cœur du livre saint, incapacité d'interpréter les sourates mémorisées, ignorance des règles élémentaires de la grammaire et de l'orthographe...) ² et dénie les facultés suprahumaines assignées au détenteur de l'effluve sacré (médiation entre les hommes et Dieu, présence en divers lieux...). Qu'est-ce que cela signifie au juste ? Un signe de sécularisation ? Non, une remise

¹ À l'issue de la seconde phase de la cérémonie fondatrice du traité de *taḍa*, à savoir le rite de l'appariement des chaussures, un *ṭaleb* dit la *fatḥa* (première sourate) pour entériner ce traité et, éventuellement, rédige un texte où figurent, entre autres, ses clauses ou prescriptions. À titre de rappel, la rédaction d'actes de *taḍa* n'est pas usuelle. C'est pourquoi nous jugeons abusif ou grossier de la considérer comme partie intégrante du rôle que les *ṭalba*-s jouent à ce niveau.

² De nombreuses fois, j'ai assisté à des discussions où des jeunes sont allés jusqu'à dire que le *ṭaleb* sert, au plus, à bénir les morts ou les tombes en y récitant des versets du *Coran*.

en cause de la perception populaire de la religion musulmane au profit d'une conception plus conformiste, plus savante¹. Une réaction que la vieille génération, convaincue de l'origine islamique des pratiques et croyances ou représentations religieuses dominantes (Islam et cultes « païens » islamisés), tient pour antireligieuse, contraire à la loi divine, et rend souvent au moyen de formules amplifiées telle que : « les gens ne veulent plus de Dieu ».

Sans doute est-ce inconsidéré que de prendre une pareille formule au pied de la lettre. Plus inconsidéré encore est d'avouer que les jeunes critiquant les actions culturelles populaires, même ceux abreuvés du courant idéologique de la doctrine marxiste, repoussent l'idée de Dieu ou le renient tout de bon. De façon consciente ou mécanique, le divin, pour autant que nous sachons, est largement inséré dans l'éducation et la socialisation tant à la campagne qu'en ville. Il se situe au rang des composantes élémentaires de la formation culturelle et identitaire des individus ; il constitue l'élément principal de leur cadre de référence. Sa présence dans leur vie quotidienne se laisse aisément observer. Elle transparait au travers des actes ou faits comme le *duəa'* : prière d'invocation ou de demande, généralement courte, construite avec des versets coraniques ou/et des mots du langage familial ; on l'adresse à Dieu pour améliorer une situation ou surmonter une épreuve².

Toujours est-il que la conception critique que les Anciens ont du rapport des jeunes à la religion et au sacré en général, quoique mal fondée et partiellement réfutable, s'impose ici avec juste raison. Nous allons l'admettre provisoirement, l'accepter telle quelle le temps de faire ressortir le sens ou la trame du raisonnement de l'informateur Elghazi. D'après la mise au point précédente, somme toute, celui-ci raisonne en termes non pas de comparaison mais de causalité. Il explique la négligence de *tađa* par le refus du *ṭaleb* et du *cherif*. La corrélation ainsi établie ne manque sûrement pas de logique. Refuser le *ṭaleb* et le *cherif* serait négliger le savoir religieux et l'influx sacré, c'est-à-dire la Loi et le Pouvoir de *Rebbi*. Ou bien encore : les forces divines qui règlent l'existence des hommes et leur devenir. Et délaissier cette Loi et ce Pouvoir entraîne la disparition du lien de *tađa* mais aussi l'écroulement de toutes les relations appelées « pacte de Dieu » et, partant, le dérèglement de la structure du réseau relationnel et de l'ordre des pratiques rituelles ancestrales.

Ceci nous amène droit au second point : l'échange d'opinions entre la jeune et la vieille générations à propos de la pratique de l'offrande votive, en l'occurrence le sacrifice sanglant. Pourquoi Elghazi relate-t-il l'histoire des jeunes dénigrant le rituel qui consiste à sacrifier tous les ans des animaux au sanctuaire de *Moulay Idriss*, situé dans le massif de Zerhoun, alors que nous l'avons interrogé sur les raisons de l'évanescence de l'institution de *tađa* à l'intérieur de son groupe : Aït

¹ Sur la critique des jeunes à l'égard de l'Islam populaire que pratiquent leurs parents et grands-parents, voir M. Bennani-Chraïbi (1994 : 82) et H. Rachik (2000a : 231-232).

² Au Maroc, tout le monde ou presque pratique le *duəa'* : hommes et femmes, jeunes et vieillards, conformistes et marginaux... On l'utilise même dans des cas illicites au regard de la loi islamique tel que l'avortement ; on prie Allah afin que l'opération réussisse (cf. J.-N. Ferrié, 1996 : 123).

Mimoun ? Que soutient ou défend chacune des parties en présence dans la discussion, et que suggère ce cas ordinaire de dialogue intergénérationnel ?

L'histoire que rapporte Elghazi n'est ni hors contexte, ni sans motif. Il s'en sert comme exemple concret, vécu, pour appuyer l'idée que les générations actuelles font fi des agents et des symboles de l'ordre sacré, des principes et des règles de l'activité culturelle. Agir ou réagir contre l'immolation à but votif signifie réprouber et inciter à bannir le culte des saints. C'est-à-dire ce qu'il y a de plus commun, de plus pratiqué et de plus respecté dans l'Islam populaire. Mais, ce n'est certes pas tout. Il la cite afin de souligner que la négligence ou la sape concerne d'autres aspects de la vie traditionnelle et pas seulement le pacte de *tađa* ou, plus exactement, la partie centrale (obligatoire) du cérémonial destiné à le commémorer en vue de l'affermir et de le perpétuer : la rencontre rituelle. Négligence ou sape dont les auteurs sont, à ses yeux, les jeunes adultes : ce sont eux qui veulent détourner les Anciens de la pratique des sacrifices sanglants aux sanctuaires de saints et qui cherchent à leur interdire le jeûne du ramadan¹ après les avoir empêchés de sauvegarder l'institution de *tađa*.

Le jeûne du ramadan et le culte des saints sont comparables au moins sur un point. De même que le second, le premier – bien qu'il ne soit pas une prescription obligatoire telle que, par exemple, la prière canonique – occupe manifestement une position privilégiée parmi les pratiques religieuses au Maroc. La majorité de la population, et plus particulièrement la génération des Anciens, le tient pour pylône essentiel de l'Islam ou pour précepte primordial de la foi islamique. Si l'informateur Elghazi évoque la réprobation du culte des saints et l'incitation à l'abandon du jeûne du ramadan, c'est pour illustrer le rejet de la coutume de *tađa* : objet, autrefois, d'une stricte observance ou vénération. Mais, de toute évidence, l'idée de l'illustration n'est pas la seule à se dégager de l'analyse de l'histoire qu'il mentionne. Il existe une autre, aussi sinon plus importante. Celle du défaut de la transmission intergénérationnelle, que contient ou traduit la discordance des vues échangées entre des jeunes et le compagnon d'Elghazi au sujet des bêtes dédiées à *Moulay* Idriss. Pour mieux en rendre compte, la faire émerger, il faut reprendre et expliciter leurs propos respectifs.

Voyons d'abord le mot des jeunes : « vous n'avez rien d'autre à faire ! *Moulay* Driss est mort et, vous, vous lui offrez des bœufs, vous lui apportez l'offrande ». Il veut dire que le don votif ou expiatoire est une action stérile, une coutume dérisoire, une pratique rétrograde. Ou encore une perte d'énergie et de temps en vain : les vivants n'ont pas d'effet sur les morts. Un saint trépassé n'a que faire du sang ou de la chaire des victimes immolées en son honneur, de la lumière des cierges brûlant près de sa tombe ou de toute chose abandonnée à son sanctuaire pour réaliser un vœux, expulser un mal ou conjurer un mauvais sort. Il ne réagit ni à l'offre ni à la

¹ Ce serait une bévue de soutenir que tous les jeunes Marocains, quels qu'ils soient, remettent en cause le jeûne du ramadan. L'inobservance de ce quatrième pilier de l'Islam s'est manifestée pendant les années soixante-dix, surtout. Elle était en vogue dans les milieux étudiants et lycéens se réclamant de la mouvance marxiste.

demande des solliciteurs. En définitive, le discours de ces jeunes rabaisse les pratiquants de l'offrande dans le but ou l'espoir de changer leur vision magico-religieuse et les pousser à se défaire de tels usages, à les rejeter. Illusion ? Utopie ? Probablement pas : si ce rejet demeure ici au stade de la parole, il se trouve ailleurs au niveau de l'acte¹.

Passons maintenant à la réplique au mot en question : « nous partons, toutes les tribus, en automne ; cela [nous] a été laissé par [nos] prédécesseurs, nous y avons poussé ». Elle veut éclairer les jeunes décriant la tradition des fêtes et rituels maraboutiques, les convaincre de la légitimité sociale de l'offrande : l'épine dorsale de la dévotion aux saints. Et ce, en se fondant sur trois arguments apparemment irréfutables. Le premier atteste que le pèlerinage annuel au tombeau de *Moulay* Idriss, accompli avant l'ouverture des labours, concerne des milliers de fidèles venus – avec ou sans leurs familles – de l'ensemble de la région zemmour. En d'autres termes, le culte rendu à ce saint de renommée nationale, mort empoisonné en 791, n'est pas un fait isolé ou marginal, qui n'intéresse plus qu'une poignée de personnes stupidement attachées à des coutumes dépassées ; mais une partie intégrante des pratiques culturelles collectives les plus observées de nos jours. Le deuxième montre que la vénération du saint de Zerhoun existe depuis des lustres. Elle est définie comme un usage hérité des générations ancestrales, comme un patrimoine historique que le légataire doit maintenir en le transmettant à son tour au moyen de la pratique. Un patrimoine qu'il se doit de conserver et de reproduire afin de ne pas s'écarter du chemin des ancêtres, de rester authentique. Le troisième souligne que le culte de *Moulay* Idriss préexiste à ses partisans actuels. C'est un des constituants fondamentaux de leur socialisation, une tradition dans laquelle ils ont poussé. À s'en tenir au sens amazighe du verbe pousser : *kker*², le culte est au pratiquant ce que la terre est à la plante : un lieu d'enracinement. Cesser de le pratiquer ou d'y adhérer par contrainte signifie déracinement culturel, c'est-à-dire s'arracher des pratiques censées attirer l'effluve sacré : garant de la protection divine.

L'analyse qui précède prouve l'existence d'un conflit de générations sans précédent. Un conflit inédit en ce sens qu'il a provoqué une défaillance dans le mécanisme de la transmission du legs ancestral. En témoigne la situation du culte des saints : un exemple d'actualité parmi d'autres. Suivant les Anciens, ce culte-là n'est plus respecté et vécu par les jeunes, ni intégré à la texture de leurs pratiques et représentations ; ils l'ont omis et refusent d'en prendre le relais parce que jugé opposé à l'esprit de l'Islam savant ou présumé retarder le développement socio-culturel et techno-économique. Ainsi le transmetteur charge-t-il le récepteur d'un manquement total au maraboutisme mais aussi à la *tađa*.

¹ Dans une étude effectuée au début des années soixante-dix, P. Pascon (1978b : 467) observe que les gens font de moins en moins de dons au sanctuaire de *Lalla Aziza* : « Sainte "nationale" » des Seksawa (Haut-Atlas).

² Ce verbe signifie se lever, se réveiller, se dresser, ... et pousser : naître, croître, se développer. Pris dans cette dernière acception, il concerne au sens propre les plantes, par analogie les cheveux, dents, ongles... et par métaphore les êtres humains. Métaphoriquement, il désigne le fait d'être né et d'avoir grandi (évolué) au sein de tel cadre ou telle sphère de l'espace sociétal.

c. Accusation du récepteur

Interprétant les résultats d'une enquête psycho-sociologique, réalisée en 1956-1957 auprès d'une population urbaine du Maroc, Jacques Selosse écrit : « Aux valeurs patriarcales et tribales ancestrales succède la conscience des classes sociales » (1963 : 152). L'intérêt de ce constat, c'est qu'il indique l'écroulement partiel du système des valeurs ou des traditions¹. De cet écroulement, en effet, tout le monde parle depuis des années. Certains s'efforcent d'en déterminer les causes et les conséquences, d'autres se contentent d'en désigner le responsable (un bouc émissaire) : l'homme s'en prend à la femme, le clerc modéré ou radical² incrimine le militant de gauche, le marxiste dénonce la classe dominante, ... et le vieillard accuse le jeune. Une accusation qui, indirecte ou nuancée dans les trois témoignages précédents, apparaît bien tranchée et tranchante dans les dires de l'informateur Ben Haddou (Mzourfa) :

« Les temps ont changé. Maintenant, c'est une autre génération (*jil akhur*). Les gens d'aujourd'hui (*nass lyum*) ne savent rien. Ils font n'importe quoi. Ça, c'est la fin du monde ça ; ils ne reconnaissent ni *cherif* ni *εamm*³. J'ai entendu certains médire sur ce *seyyed*⁴ ; ils étaient quatre, âgés de 40 ans au plus. Ils ont dit : "jamais un mort ne revit, jamais un sanctuaire ne donne...". Jamais ceci, jamais cela. Que Dieu nous préserve de la dureté [d'âme] ! C'est une génération d'ignorants : ils se moquent du *cherif* et... Ils ne connaissent pas la *tađa*, ils n'en savent rien du tout. »

Faisons tout de suite une remarque indispensable pour rendre, autant que possible, la critique du transmetteur à l'égard du récepteur. Les griefs de l'accusation que Ben Haddou porte contre les jeunes adultes, c'est-à-dire la génération de ses petits-enfants, gravitent autour d'un seul critère : l'ignorance. Plus nécessaire et pertinente encore est la question suivante : qu'entend-il par le mot « ignorant » ? L'analphabète ? L'illettré ? En fait, ni l'un ni l'autre parce que, d'après notre propre observation, les personnes condamnant le culte des saints (visites et offrandes au sanctuaire en vue de l'exaucement de vœux) ont, sinon toujours du moins très souvent, un niveau d'études secondaire ou supérieur. Ben Haddou n'accuse pas les jeunes de défaut d'instruction ou de manque de connaissances intellectuelles. Il leur reproche de méconnaître les coutumes de leur milieu social, d'ignorer la réalité des agents et des facteurs qui ont largement contribué pendant

¹ Sur les traits saillants de l'effondrement (ou l'altération) de ce système, on pourra consulter D. Ben Ali (1982 : 6-10), A. Boufatma (1987 : 309-344) et A. Sekkar (1996 : 148-150).

² Le terme de clerc est employé ici au sens que lui donne M. Tozy : « il couvre en plus des professionnels de la religion intégrés ou non dans une hiérarchie institutionnalisée ([...]) toutes les personnes dont la fonction requiert un apprentissage du Coran et une formation religieuse, même élémentaire ([...]). [...] [Les clercs] peuvent être des acteurs du champ religieux occupant des rôles centraux (âlim du conseil supérieur et des conseils régionaux), ou périphérique (imam d'une petite mosquée), mais aussi des acteurs du contre-champ (prêcher libre, intellectuel islamiste [...]) » (1992 : 408, note 1).

³ En tamazight, on dit *acami* (*supra* : 108).

⁴ Il s'agit du saint Lâarbi Albouhali, dont l'informateur nous a indiqué du doigt le sanctuaire qui se trouvait à quelques mètres de l'endroit où nous l'avons interviewé.

longtemps à la structuration de ce milieu et au maintien de son équilibre. Mais encore ?

L'affirmation de Ben Haddou, pénétrée de crainte et d'inquiétude pour la destinée ou la survie du mode ancestral des pratiques et représentations populaires, révèle en toute clarté la méconnaissance de deux hommes (*cherif*, *eammi*) et d'un lien (*tađa*) mais s'avère très peu – ou pas du tout – explicite sur la teneur et l'articulation des éléments qu'elle concerne. Afin d'en formuler l'essentiel, l'explication doit s'en tenir à la position de ces individus dans le récit et surtout se garder de les traiter séparément. Évoquer ou mettre ensemble *cherif* et *eammi* n'est pas un fait du hasard, ni une juxtaposition de mots inconsciente.

Les gens du peuple, en particulier les Anciens, utilisent la locution « *cherif* et *eammi* » pour désigner l'ensemble d'une collectivité ou d'un important rassemblement comme, par exemple, une foire patronale ; ils se réfèrent évidemment à la classification traditionnelle de la société en deux catégories distinctes à divers titres : celle des détenteurs du fluide divin et celle des exclus de la possession de ce fluide. Et, « ne reconnaître ni *cherif* ni *eammi* » veut dire ignorer les limites de leurs domaines respectifs et, partant, tout confondre : le sacré et le profane, le permis et le défendu, le bon et le mauvais, etc. C'est ce que l'informateur Ben Haddou appelle « faire n'importe quoi ». Outre la confusion de ces contraires, les jeunes sont accusés de l'ignorance de l'appoint passé et actuel du *cherif* dans la régulation des composantes sociale et religieuse de la vie du *eammi*, c'est-à-dire de l'immense majorité de la population.

Intéressons-nous à présent à l'information : « ils ont dit : “jamais un mort ne revit, jamais un sanctuaire ne donne...” », différemment mais clairement exprimée dans le discours de tous les enquêtés. Quelle idée ou réalité traduit-elle ? La suivante : les paroles accusatrices, proférées à l'encontre des jeunes, touchent également la sphère des croyances. À ces derniers, il est fait grief de ne pas croire à la puissance surnaturelle du *cherif* et à ses actions posthumes telle que l'apparition aux êtres vivants sous l'aspect humain ou animal (oiseau, serpent...), la punition des violateurs des serments prêtés en son nom, la garantie de la réussite scolaire et professionnelle ou la guérison des maladies psychiques et somatiques. En plus de tout cela, ils sont déclarés coupables de renier ou dédaigner, en tant qu'actes réellement accomplis par tel *cherif* ou telle *cherifa* de son vivant, les motifs extraordinaires des récits hagiographiques ; exemple : marcher sur les eaux, ressusciter une vache égorgée ou entrer dans un four de boulanger et en sortir indemne les bras chargés de pain brûlant¹.

Si les jeunes sont jugés dénier aux saints trépassés la possession du pouvoir surnaturel, persifler le culte voué à leurs sanctuaires et refuser la croyance à l'exaucement de vœux ou à la réalisation de miracles par les morts au profit des

¹ Ces événements merveilleux (miraculeux) sont attribués respectivement à *Lalla Mimouna* (H. Basset, 1920b : 274-275), à *Moulay Abou Yaêza* ou *Bou Azza* (É. Dermenghem, 1982 : 69) et à deux descendants de *Sidi Rahhal* (Kh. Naâmouni, 1993 : 63, 67-68).

vivants, ils sont taxés de parfaits incultes dans le domaine de *tađa* : phénomène pourvu d'énergie productrice d'événements prodigieux – fastes ou néfastes. C'est la signification du propos suivant : « ils ne connaissent pas la *tađa*, ils n'en savent rien du tout ». Voilà le chef d'accusation le moins impartial et le plus sévère, dont les derniers termes doivent être nuancés : le recoupement des différentes informations (celles de Ben Haddou comprises) montre que ces accusés-là sont de trois sortes.

D'abord, ceux pour qui la *tađa* ne signifie rien ou relève de l'inconnu ; c'est-à-dire qu'ils en ignorent absolument tout, même le nom. Il s'agit bien ici d'une ignorance profonde, totale, que la plupart des informateurs expriment d'une manière très simple : « quand vous leur dites : “savez-vous ce qu'est *tađa* ?”, ils vous font : “non” ou : “*tađa* ? C'est quoi ?” ». Une anecdote, recueillie en 1991 dans un café de Khémisset, corrobore parfaitement l'existence d'une telle ignorance. Nous étions sept : deux étudiants et cinq diplômés-chômeurs. L'un d'eux voulait savoir quel sujet traitait la présente recherche. La réponse fut brève, en un seul mot : « *tata* »¹. S'ensuivit alors une réplique inopinée : « mais, c'est loin Tata ». Mon interlocuteur a compris la ville sud-marocaine. Il n'était pas d'ailleurs, parmi les personnes présentes, le seul à ignorer le phénomène de *tađa* ; trois autres ont avoué ne jamais en avoir entendu parler.

Ensuite, ceux dans l'esprit desquels ce phénomène se résume à très peu de choses : une coutume archaïque interdisant le mariage entre les tribus ; autrement dit, les jeunes qui en ont une idée vague ou une connaissance extrêmement limitée, voire stérile. Ceux-là, résulte-t-il de l'appréciation des Anciens et des constatations personnelles, ne sont au courant ni des raisons réelles et supposées ou idéologiques excluant l'union conjugale des rapports interalliés, ni des causes et effets majeurs (objectifs et subjectifs) de l'établissement du pacte de *tađa*. De même, ils ne paraissent pas au fait du caractère fraternel et de la dimension sacrée et redoutable de ce pacte, encore moins du contenu et de la forme du cérémonial qui l'établit et de la cérémonie qui le commémore afin de le consolider. Pour tout dire, ils n'en connaissent que le nom.

Enfin, ceux qui l'ignorent au niveau relationnel, dans la pratique ; c'est-à-dire en tant que moyen servant à empêcher ou à permettre, selon les situations, d'atteindre un objectif, de concrétiser une intention. En d'autres termes, les éléments de ce dernier groupe connaissent les prescriptions de la *tađa* mais ne s'y plient pas. Ils les écartent de leurs actions et activités tels que l'échange commercial et la fonction administrative, pour ne citer que les thèmes à plus grand nombre d'occurrences dans le corpus des témoignages oraux. Commerçants, on les accuse de méconnaître les règles morales (droiture, honnêteté, sérieux...) que la *tađa* impose en matière de commerce ; fonctionnaires, on leur reproche de négliger les formes de solidarité interalliée (aide, intercession, médiation...) dans la gestion ou le règlement des affaires locales et régionales relevant de leur compétence ou de leur service.

¹ J'ai prononcé *tata* au lieu de *tađa* parce que la discussion se déroulait en arabe dialectal et non en tamazight (voir plus haut, Introduction : 16).

Toile de fond des propos excessifs de Ben Haddou, d'une opinion préconçue, d'ailleurs commune à presque tous nos informateurs, le terme d'ignorance désigne donc l'absence et de la connaissance et de la pratique. Et c'est là à juste titre le fin mot de l'accusation portée contre les jeunes de façon injuste. Ils sont accusés non seulement d'ignorer la *tađa* au sens que nous venons de préciser, mais aussi d'en avoir rompu le fil de la transmission. L'accusateur les tient pour des personnes irresponsables, qui ne savent ni recevoir ni transmettre les usages de leurs ancêtres. Tout se passe comme si le récepteur pouvait acquérir tout seul un rite ou un mythe transmis d'une génération à l'autre, sans le concours du transmetteur. Depuis quand l'Homme a-t-il appris de/par lui-même à connaître ou à pratiquer une coutume ancestrale, à croire et à se conduire en société ?! Oublie-t-on le rôle de l'adulte dans la socialisation du jeune, la tâche des parents dans l'éducation des enfants ?

La seconde question suscite une remarque plus qu'elle ne demande une réponse. Les informateurs qui accusent les jeunes sont ceux-là mêmes qui, souvenons-nous, considèrent la disparition des Anciens comme raison capitale de l'enterrement du cérémonial commémoratif de *tađa*. Ce qui mènerait à conclure à une contradiction, une conclusion que ne peut que conforter le sens de la commémoration : un moyen pour transmettre à travers l'exécution d'un ensemble de gestes rituels – accompagnés ou non de formules invocatoires – les objets symboliques servant pour ainsi dire de tissus conducteur et conjonctif au fait commémoré. Seulement, il n'y a rien de contradictoire dans leur interprétation ou leur raisonnement.

Est-il nécessaire de le souligner ? De règle, une coutume disparaît avec l'extinction des ascendants à condition toutefois que les descendants cessent effectivement d'y souscrire, de la pratiquer, de l'entretenir. Nos informateurs ne pensent pas le contraire, ni ne laissent croire à autre chose quand ils décrivent l'effondrement de l'institution de *tađa*. Dans leur description, on distingue les traits caractéristiques d'une seule et même réalité : le principe de la relève. Sans conteste, la relève (la transmission) de cette institution n'est plus assurée au sein de la plupart des groupes zemmour. Mais est-ce vraiment à cause des jeunes ?

B. Causes de la rupture de transmission

Comment entendre la rupture du fil de la transmission intergénérationnelle du support rituel et de l'image idéale de *tađa* ? Est-elle l'effet exclusif du désintérêt ou de l'opposition du récepteur, comme l'affirme le transmetteur ? Non, bien entendu. Elle nous semble dériver de deux causes majeures – l'une exogène, l'autre endogène – dont l'attitude du récepteur, voire du transmetteur, n'est elle-même qu'un résultat ; deux causes profondes de nature différente mais en rapport de dépendance étroite : l'emprise du re-nouveau et la stratégie de l'oubli.

a. L'emprise du re-nouveau

Nous entendons par re-nouveau l'objet des deux actions socio-politiques menées avec une énergie obstinée durant toute l'ère coloniale, soit l'introduction ou l'adoption en partie d'un nouveau style de structuration sociétale (le modèle

français, européen) et le renouvellement ou la réforme d'un mode d'organisation ancien (le système islamique). Chacune de ces actions s'efforçait d'affaiblir l'autre, de la discréditer dans l'imaginaire social, de la supplanter en s'employant activement à gagner la majorité de la population. De ce fait, il s'est produit une double influence que nous appelons l'emprise du re-nouveau. Elle a concouru à rompre la transmission des pratiques et des représentations relatives à la *tađa* en s'exerçant sur l'adulte et l'enfant, c'est-à-dire le transmetteur et le récepteur.

Comme toutes les tribus marocaines, avons-nous vu, les Zemmour ont guerroyé contre les troupes françaises de « pacification », contesté les exactions du Contrôle civil, résisté à la pression de la colonisation terrienne et lutté pour la Libération et la Liberté du Maroc. Ils ont refusé (abhorré) le colonialisme, mais étaient assez perméables à l'infiltration relativement rapide des idées et procédés modernes d'organisation sociale introduits par le colonisateur. Infiltration qui, à travers des voies différentes et dans divers domaines, a inégalement atteint notables et gens du peuple.

Les notables ruraux conquis par le mode d'organisation colonial, notamment en ce qui concerne la manière de diriger les tribus, sont ceux nommés pour l'exercice d'un pouvoir local – disciplinaire et/ou judiciaire. Agent d'autorité (caïd, *khalifa*, *cheykh*) ou membre du tribunal coutumier, le notable rural¹ sert de trait d'union entre la population et les pouvoirs publics. Sa présence se (fait) remarque(r) dans toutes sortes de manifestations rituelles collectives. En tant qu'acteur ou simple observateur, il participe à la commémoration de la *tađa* mais ne croit plus que celle-ci soit/sera encore une force régulatrice des relations inter- et intratribales. De par sa fonction, il sait que cette régulation incombe désormais à l'administration centrale : c'est lui qui transmet aux administrés les directives étatiques et les exhorte de s'y plier. Conscient de sa condition d'analphabète ou d'illettré et de la grande importance de l'écrit dans la gestion des affaires administratives, notre notable inscrit ses enfants à l'école franco-berbère ou franco-musulmane dans l'espérance de les voir occuper un poste au même titre que les fonctionnaires subordonnés au contrôleur civil. Ce faisant, il leur fait communiquer un nouveau savoir et une nouvelle vision qui vont les détourner des savoir-faire organisationnels ancestraux.

Si les notables (garants de la stabilité du régime) intègrent les services de l'Intérieur et de la Justice, les gens du peuple, eux, rejoignent les rangs de l'Armée. L'engagement militaire, bien qu'institué dès les premières années du Protectorat, n'attire les Zemmour ruraux qu'après la guerre de 1914-1918 (cf. M. Lesne, *op. cit.* : 337-347). De gros contingents sont en effet envoyés dans les territoires d'Outre-mer (1919-1939), en Europe (1939-1945) et en Asie : Indochine et Corée (après 1945). Vers la fin de la colonisation, près de 25% des hommes adultes, soit 1 sur 4, sont des anciens soldats. Ils viennent de tous les coins du pays zemmour, surtout

¹ Dans un essai d'anthropologie politique, consacré au rapport du maître et du disciple, c'est-à-dire à la « genèse et [aux] fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes », A. Hammoudi nous offre le portrait du notable rural marocain (2001 : 56-60).

des tribus du centre : Aït Abbou, Aït Belkassem, Aït Ouahi, Aït Ouribel et Kabliyine. Les causes de leur enrôlement sont multiples : défaut des moyens d'existence, mésentente avec le père, excès d'un agent d'autorité, attrait de l'uniforme, prestige du guerrier... Pendant les cinq ou dix ans de service voire plus, écoulés dans les casernes et sur les champs de bataille africains, européens et/ou asiatiques, le militaire s'imprègne de nouvelles façons d'être et de voir. De retour en tribu, on le trouve changé. Il se distingue par les dires et les actes : récits sur des épisodes de victoire ou de défaite au combat, exaltation du commandement des chefs de troupes, désobéissance aux volontés des notables, stigmatisation ou abandon de la coutume de *tađa* qu'il juge archaïque, insignifiante par rapport à l'institution militaire. Son comportement inquiète ou dérange les vieux et influence ou séduit les jeunes. Aussi sème-t-il en ces derniers l'envie de s'enrôler, le rêve de partir, le désir de lui ressembler ; bref, le sentiment de ne plus regarder du même œil certaines de leurs traditions.

On ne peut parler de l'émigrant militaire et oublier son « continuateur » entré en scène au lendemain de l'Indépendance : le travailleur émigré en Europe. Installé pour un long séjour ou pour toute la vie dans la société d'accueil (Allemagne, Belgique, France, Hollande...), celui-ci, malgré sa résistance à l'acculturation, intériorise de nouveaux schémas de perception qui en modifient une partie des anciennes représentations et conduites. Ce changement s'observe durant la période du retour annuel au pays d'origine : juillet-août ; une période ne coïncidant pas avec le temps commémoratif de *tađa* : septembre-octobre. Ayant retenu des façons de se comporter en pays européens, souvent de manière superficielle, notre émigré prétend ou se sent être au-dessus des usages sociaux de son douar ; il le montre à diverses occasions. En vacances, l'été, on le voit refuser le sacrifice au saint trépassé, éviter la visite des sanctuaires, effectuer de gros achats au souk et faire d'importants dons en nature et en liquide lors des fêtes familiales. Tout cela frappe l'imaginaire du campagnard, alimente les conversations, bouscule les vieilles habitudes et, partant, influe sur les générations montantes.

Le migrant, le militaire et le notable ne sont pas les seuls agents à véhiculer en milieu tribal ou rural de nouvelles connaissances, normes, perceptions et valeurs fatales pour l'image idéelle et le support rituel de *tađa*. Il y a aussi le maître d'école coranique et le commerçant des marchés hebdomadaires ruraux. Mais, entre les uns et les autres existe une différence notable. Tandis que ceux-là propagent des aspects partiels de modèles conçus en Occident, ceux-ci répandent des idées réformistes inspirées du renouveau islamique (*as-salafiya*) opéré en Orient¹. Comme nous l'avons évoqué dans le chapitre précédent (p. 235, note 1), ces idées se résument en deux points : le retour à l'Islam originel (*Coran* et *sunna*) et l'ouverture sur le monde moderne (sciences et techniques), prêchés pour définir ou indiquer les véritables causes de la régression du monde musulman en vue de réaliser les réformes nécessaires à son décollage économique. Leur diffusion au Maroc, d'après

¹ Remarque : à partir des années quatre-vingt, des émigrés, en particulier ceux établis en Belgique, diffusent par le verbal et le non-verbal des attitudes et pratiques islamistes.

Ch.-A. Julien (1978 : 152-153), commence vers le milieu de la seconde moitié du XIX^e siècle, et ce à travers la presse du Caire¹ et l'université Qaraouiyine à Fès. Elle prend de l'ampleur entre 1900 et 1914 (*ibid.*), à une époque où la colonisation s'avère imminente.

Le maître d'école coranique, le plus souvent un Jebli² sinon un Soussi (*cf.* M. Lesne, *op. cit.* : 319), engagé par une ou plusieurs familles, propage les idées relatives au réformisme orthodoxe (ou salafisme) : lutter contre le culte des saints, attaquer les confréries religieuses³, épurer l'Islam des pratiques hétérodoxes comme la pratique de l'allaitement symbolique entre adultes (*utaça-s*) et des croyances superstitieuses comme la croyance au pouvoir surnaturel d'une institution tribale (*taça*), etc. Sous une forme altérée ou fragmentaire, due à la faiblesse du niveau intellectuel⁴, il les divulgue généralement à l'occasion d'une fête musulmane ou d'un autre événement (baptême, circoncision, mariage, décès...), au cours des discussions que les hommes du douar, réunis pour la circonstance, soulèvent à propos du licite et de l'illicite en matière culturelle. Même estropiées, les idées de nature salafiste agissent sur les éléments les plus actifs et les plus structurés du champ pratico-représentationnel paysan tels que le système idéo-rituel de la *taça*. La raison ? Elles sont transmises par un lettré à des analphabètes : leur unique conseiller en religion, supposé connaître la Parole d'Allah et de son Prophète et savoir discerner les actes convenables des actes blâmables.

Le commerçant des marchés ruraux, presque toujours un habitant de l'une des grandes villes les plus proches du territoire zemmour (Meknès, Rabat et Salé), répand plutôt les thèmes de la pensée réformiste cristallisés autour de l'idée du développement : préconisation de la nécessité des sciences et techniques modernes, réforme des programmes d'enseignement, amélioration des méthodes d'éducation, etc. Appris de la bouche des grossistes ou négociants bourgeois (adeptes de la nouveauté et acteurs du changement), ces thèmes tombent dans l'oreille du paysan au moment du marchandage : échange de propos entre l'acheteur et le vendeur au sujet du prix mais aussi des événements de l'heure et des préoccupations de l'avenir. Ce dernier, complètement ou partiellement gagné à la vision moderniste de la

¹ Cette presse avait des lecteurs à Rabat, Salé, Tanger et Fès, notamment dans ses milieux bourgeois.

² Occupant la partie ouest du Rif (Nord du Maroc), les Jbala (plur. de Jebli) sont réputés avoir d'excellents *éulama*-s (savants, docteurs de la loi religieuse) et, surtout, produire des *tolba-s* : enseignants « de l'école élémentaire, celle qui s'achève par la mémorisation complète du *Qur'an* » (J.J. Vignet-Zunz, 1996 : 206). Leur région comptait de nombreux centres d'enseignement. En voici un témoignage presque centenaire : « non seulement il y a dans chaque village plusieurs écoles de Qoran, mais il se trouve dans plusieurs d'entre eux de véritables collèges, *Medersas*, où des professeurs font des cours d'enseignement secondaire et même d'enseignement supérieur analogues aux cours qui sont faits à Fès » (E. Michaux-Bellaire, 1911 : 538).

³ Mokhtar Es-Soussi, un des grands défenseurs de l'Islam authentique, pétri de mysticisme et de salafisme, ne partage pas ce point de vue. « Combattre la mystique, ordonner la fermeture des *zaouïa*... [soutient-il], sont des actions erronées et sans fondements » (H. Rachik, 1993 : 263).

⁴ Le *taleb* sait le *Coran* par cœur, des *hadith-s* (dits du Prophète) et des idées réformistes retenues en dehors de l'instruction obligatoire (mémorisation du livre saint). Mais, à l'inverse du *éalim* (sing. de *éulama*-s), il manque de procédés requis pour assimiler et communiquer les concepts de la pensée salafiste sans les altérer.

bourgeoisie marchande (alliée de la lutte anticoloniale parce que victime du marché colonial), les transmet d'une façon certes réductrice, mais séduisante. Il exalte les merveilles des inventions pratiques (voiture, tracteur...) et les vertus des études : sans instruction point de croissance, de liberté et d'indépendance¹. Et, idéologie du progrès en honneur, il déprécie les coutumes tribales du type : « se déchausser et marcher pieds nus sur un sol épineux », qu'on lui a désignées comme étant des forces de régression, une barrière à la modernité. Ce qui n'est pas sans influence sur l'adulte, analphabète et lettré².

Plus que l'adulte évidemment, l'enfant se pénètre d'idées, de conduites, ... et de valeurs importées de l'Occident et de l'Orient. Il les apprend au sein de la famille, mais surtout à l'école moderne : institution qui inculque un mode de pensée distinct de celui du milieu domestique tribal ou rural, incline à sortir du cadre de la mémoire ancestrale et provoque par là même la rupture de la transmission des pratiques rituelles et représentations sociales liées au phénomène de *tađa*. Or, pour montrer le rôle de l'institution scolaire à ce niveau, il nous semble judicieux d'en rappeler au préalable l'implantation, les programmes et certaines critiques.

Entreprise du Protectorat, l'introduction de l'enseignement moderne en pays zemmour s'opère relativement tôt. La première école primaire (une classe de 19 élèves), nommée franco-berbère³ puis franco-musulmane, voit le jour à Khémisset en 1926, trois ans après l'ouverture de celles du Moyen-Atlas. Une deuxième ouvre à Tifelt en 1938 et une troisième à Tiddass en 1943. La décennie subséquente est plus fertile : 16 établissements sont créés entre 1945 et 1955 en conséquence des réformes de 1944, entamées sous la pression des revendications nationalistes. Mais c'est à partir de l'Indépendance (1956) que les écoles éclosent un peu partout à la campagne. L'exemple du Cercle de Khémisset : unité administrative couvrant 1/3 du territoire zemmour (*fig. 18, supra* : 238), suffit pour illustrer l'expansion de cette éclosion. En 1986, on y dénombre (1 collège – ouvert chez les Aït Yadine en 1985, et) 12 groupements scolaires composés de 44 petites écoles dites satellites et répartis sur 6 communes rurales.

¹ Aujourd'hui, on entend le contraire : « les études ne mènent à rien ». Comme moyen de la réussite sociale, l'école ne cesse de baisser dans l'estime de la masse populaire depuis le début des années quatre-vingt : des dizaines de milliers de jeunes diplômés (100.374 recensés en 1991) sont au chômage (M. Bennani-Chraïbi, *op. cit.* : 19).

² Deux expressions devenues anecdotiques, l'une chère à un notable analphabète, l'autre due à un maître d'école coranique, semblent bien traduire l'intégration ou la reconnaissance par les ruraux de tel ou tel aspect de la vie moderne. Le premier, marqué des stigmates de la violence du pouvoir central au temps de la « dissidence » tribale, disait des agents français du régime colonial : « *lla tenbaden s stilu* » (ils gouvernent avec le stylo). Il faisait allusion au geste d'écriture par lequel le gendarme, le garde forestier... dresse le procès-verbal. Le second, après avoir scruté un tracteur nouvellement introduit dans le douar, s'adressa au propriétaire de l'engin : « *kamam ħsen m el-ħmar* » (quand même, c'est mieux qu'un âne). Il accepta la machine mais ne lui accorda pas trop d'importance : la religion prime la science et la technologie.

³ Sont appelées franco-berbères ou berbères les écoles rurales établies en régions amazighophones. L'école franco-berbère, explique le commandant P. Marty en 1925, est « française par l'enseignement et la vie, berbère pour le recrutement et le milieu ; française par le maître, berbère par les élèves » (*in* A. Ayache, 1956 : 316).

Cercle	Commune rurale	Groupements scolaires	Écoles satellites
Khémisset	Had Aït Mimoun	2	9
	Had Aït Ouribel	2	9
	Khemis Aït Yadine	3	12
	Sfassif	1	4
	Sidi Allal Elmsadder	2	4
	Sidi Elghandour	2	6
		12	44

Tableau 7 : Nombre des écoles communales du Cercle de Khémisset (1986)

Ce tableau appelle la remarque suivante : sur les 44 écoles satellites, 6 existent depuis la colonisation. En d'autres mots, 38 petites écoles rurales sont construites de 1956 à 1986 dans le Cercle de Khémisset, soit exactement le double de celles édifiées de 1926 à 1955 dans toute la région des Zemmour¹. Quelle formation donc y est dispensée pendant ces deux espaces de temps quasi égaux ?

Institution à tendance agricole, l'école « berbère » dispense en français l'apprentissage de base (lecture, écriture, langage et calcul), les travaux pratiques d'agriculture et l'initiation à l'histoire et à la géographie² (R. Gaudefroy-Demombynes, 1928 : 119-124 ; Ch.-R. Ageron, 1971 : 64-67). L'introduction en 1944 de la langue arabe (une heure par jour) dans les écoles zemmour, en tant que vecteur d'instruction coranique (M. Lesne, *op. cit.* : 326), ne gêne pas la situation de la langue française ; celle-ci demeure le fond et la liaison du programme jusqu'à 1962, année de l'entrée en vigueur de la politique d'arabisation. En octobre 1967, l'arabe devient la langue principale du cycle primaire³. Du reste, à l'exception de l'enseignement agricole (supprimé dès 1960), toutes les matières enseignées au temps de la colonisation sont maintenues sous l'administration du Maroc indépendant, après en avoir arabisé et/ou modifié le contenu. Leur orientation globale, officielle, se veut arabo-musulmane. Orientation dont la naissance date peut-être de l'ouverture, entre 1921 et 1925, des premières « écoles libres » (*madaris hurra*) dans les grandes villes comme Fès, Rabat et Salé.

Œuvre de nationalistes marocains indignés par l'utilisation prépondérante ou exclusive du français dans l'instruction publique, ces écoles privées, de type moderne⁴ (A. Moatassime, 1978 : 30-31), ont pour but de concurrencer le système

¹ Les données quantitatives concernant l'époque coloniale sont empruntées à M. Lesne (*op. cit.* : 322-323), celles relatives à la période postcoloniale sont dues au Département de l'Administration Générale de la Province de Khémisset (1986 : 45, 63, 67, 76, 82, 92, 103, 105 et 115).

² Il s'agit des rudiments d'histoire et de géographie étrangères plutôt que marocaines (A. El Fassi, 1979 : 370).

³ Tous les cours sont dispensés en arabe durant les cinq années d'études ; l'enseignement du français (8 heures 45 par semaine) est conservé en C.E.2, C.M.1 et C.M.2 (*cf.* M. Souali et M. Merrouni, 1981 : 186-187).

⁴ L'école libre assure l'enseignement en arabe et réserve quelques heures à l'étude de la langue française.

éducatif du Protectorat en général et l'école franco-berbère en particulier¹ ; système que les intellectuels du Mouvement national estiment discriminatoire. L'école en cause disparaît, mais la critique de l'institution scolaire à la campagne continue. Depuis l'Indépendance, moult reproches lui sont adressés – autant sur le plan quantitatif qu'au niveau qualitatif². Pour n'en citer qu'un seul, prenons le plus courant et que A. Zouggar formule ainsi : « En milieu rural, l'école a eu un impact médiocre, elle n'a été pour les quelques ruraux qui ont franchi ses obstacles, qu'un instrument de promotion pour l'exode vers la ville » (1988 : 75). Médiocre, cet impact l'est à coup sûr pour le développement économique local, mais pas du tout pour le fait qui intéresse notre explication : l'influence de l'école sur l'enfant, dont A. Amahan signale un aspect non négligeable.

« Somme toute, écrit-il, l'enfant s'est vu [...] investi du pouvoir du savoir, ce qui a remis en question non seulement l'autorité des parents, mais encore le statut de ces "enfants adultes" au sein même de la société : à l'occasion de chaque fête ou de chaque manifestation collective, les élèves prenaient place non plus parmi les enfants de leur âge, mais auprès des *tolba*[-s], sinon des adultes qui les sollicitent souvent pour leur nouveau savoir » (1998 : 158).

Émis sur la tribu des Ghoujdama (Haut-Atlas), où la scolarisation moderne ne démarre qu'après l'Indépendance (en 1958), ce jugement de réalité nous importe au plus haut point. Il énonce deux faits permettant d'expliquer la crise de la transmission des traditions tribales : d'un côté, l'acquisition par l'enfant des connaissances et manières de penser inconnues de l'adulte ; de l'autre, la sollicitation de l'élève (écolier ou collégien) pour son instruction.

Pour l'enfant évoluant sur les sentiers battus de la tradition ancestrale, à l'intérieur d'un système de liens traditionnel tel que le réseau des pactes de *tađa*, le premier contact avec l'école c'est déjà l'accès au monde moderne, c'est la découverte d'un milieu nouveau où tout lui est aussi étrange qu'étranger : l'établissement, l'instituteur et les programmes. Mais, l'étrange se révèle peu à peu attractif et influent quoique structurellement inadapté ; il empreint les jeunes esprits d'un faisceau de notions élémentaires, porteuses de principes détracteurs des rites et des perceptions rituelles tribaux ou paysans. Et ceci, pendant et après la période coloniale.

Sous la colonisation, l'écolier zemmour reçoit un enseignement destiné à « civiliser » (conquérir) les Amazighes. Il apprend à résoudre des problèmes de l'arithmétique élémentaire, à lire et à écrire en français : chose qui lui procure le sentiment d'appartenir à la catégorie des lettrés modernistes, d'autant plus que la langue française, par suite de la propagande coloniale (cf. L.-J. Calvet, 2002 : 165-170), se présente dans l'imaginaire social comme synonyme du progrès et signe de la modernité. Et à travers les leçons de langage, il s'exerce à prononcer des mots

¹ Pour ce même but, fut inauguré en 1947 à Khémisset (cœur d'une région amazighe) un établissement scolaire libre, baptisé *madrassat al-Atlas* (École de l'Atlas).

² Sur les critiques actuelles, voir par exemple A. Draou et al. (1999 : 142-151).

français ou francisés et à comprendre leur sens. Des mots qui gravent dans sa mémoire des idées et images nouvelles ne pouvant, évidemment, que l'arracher ou l'opposer au système idéo-rituel de la *tađa* et à toute pratique et croyance taxée d'arriérée.

De ces éléments, l'élève va être désaccoutumé encore plus durant l'Indépendance, du fait d'une éducation – ou « dressage intellectuel » ? – nourrie de la civilisation arabo-islamique avec surtout les cours d'histoire officielle, d'instruction religieuse et d'arabe classique. En effet, chacune de ces matières contribue fortement à l'en détacher. La première l'empêche de saisir la réalité des institutions tribales (*djmact, mezzrag, tađa...*) en le gavant d'informations centrées sur les actions dynastiques : fondation des cités, guerre contre les tribus rebelles, lutte pour la propagation de l'Islam, etc. La deuxième l'entraîne à douter de la multiplicité des sources du pouvoir surnaturel en lui enseignant l'idée de l'unicité de Dieu ou de la polarisation du divin : Allah est au-dessus de tout ; des êtres, objets et liens sacrés. La troisième « l'éloigne » de la langue maternelle : la langue amazighe ou l'arabe dialectal, voire du langage habituel de la tradition orale en le pourvoyant des moyens de déchiffrer les signes écrits, notamment des passages du livre saint, mieux que le maître de l'école coranique.

Dès la troisième année du cycle primaire, et davantage quand il accède au secondaire, l'enfant – aussi bien avant qu'après l'abrogation du Protectorat – se voit sollicité par l'adulte analphabète pour lire ou rédiger une lettre, traduire la teneur d'un écrit administratif, faire des opérations numériques, dresser une liste de journaliers lors du sarclage et des récoltes... On le sollicite également afin de contrôler le résultat du mesurage d'un champ, de vérifier le chiffre d'une transaction commerciale, de noter les cotisations versées à l'occasion d'un événement heureux ou malheureux, d'initier à la signature devenue indispensable avec le développement de l'Administration moderne (paperassière)...

N'empêche que très souvent, sans aucune sollicitation, le petit lettré s'avise de corriger la conception mythique que ses parents ont d'un fait historique ou d'un phénomène naturel, et de critiquer ou condamner leurs pratiques et croyances non canoniques. Il explique que *Sidna* Ali (cousin et gendre du Prophète), IV^e et dernier calife orthodoxe, est enterré en Irak et non disparu miraculeusement ou par enchantement, que la terre n'est pas plate ni ne repose sur les cornes d'un taureau mais ronde et tourne autour du soleil, que l'utilisation d'un tas de pierres (ou la visite d'une grotte) à des fins cultuelles relève des rites païens entretenus par une mentalité sous-développée, etc. Naturellement, ce mode de représentation (intrus) dérange l'entendement de l'adulte confiné dans le moule pratico-représentationnel des ancêtres, oppose la jeune et la vieille générations et, mieux, indique aux parents que leurs enfants commencent à changer, à leur échapper. L'écolier agit à l'exemple de l'instituteur. Et pour cause :

« celui-ci arrive [en milieu rural] avec un préjugé favorable ; ses manières de faire sont tout de suite considérées comme des “manières de la ville”, du progrès, de l'avenir. Il est la destruction de l'ordre ancien, le “passeur” qui permettra de franchir

le fossé qui sépare l'ignorance de la connaissance, l'arriération de la civilisation, le village de la ville » (P. Pascon et M. Bentahar, 1978 : 172-173)¹.

En vertu de ce « préjugé favorable », justement, l'instituteur supplante le père quant à la transmission d'une bonne partie des connaissances et des façons de voir, d'être et d'avoir. Il influe sur les enfants comme le migrant et le militaire sur les jeunes ; le commerçant, le maître de l'école coranique et le notable sur les adultes. Leur influence bouleverse le système des pratiques et croyances ou représentations tribales. Elle empêche le support rituel et l'image idéale de *tađa* – et tant d'autres usages anciens – d'être transmis aux générations montantes et intégrés au tissu de leurs actions et au champ de leurs perceptions. « Une chaîne s'est rompue » (C. Imbert, 1984 : 174). Ses maillons, vieux de plusieurs siècles, ont lâché sous la force irrésistible du re-nouveau : raison externe, mais aussi au contact d'un fait interne : l'oubli.

b. La stratégie de l'oubli

La transmission et l'oubli sont indissociables en ce sens que l'acte d'oubli fait partie intégrante du processus de transmission (cf. I. Olazabal, 1996 : 11-12). C'est pourquoi on ne saurait expliquer la rupture de la transmission du système idéo-rituel de la *tađa* sans intégrer à l'explication le facteur oubli et, éventuellement, son contraire : le facteur mémoire. « La mémoire, souligne P. Bertrand (1975 : 66), n'a de raison d'être que par l'oubli auquel elle résiste ». Une résistance faite de succès et d'échecs. Censure ou silence de la mémoire, l'oubli est pluriel, multifonctionnel. Dans le domaine qui nous concerne, il opère ou s'exerce « en tant que stratégie d'évitement, d'éclusion, de fuite » (P. Ricœur, 2000 : 580). Il est actif, conscient, mais pas toujours volontaire.

Si tous nos informateurs nous ont énormément appris sur la *tađa*, aucun d'eux cependant n'a pu exprimer ni prétendu se remémorer tout ce qu'il a engrammé² à propos de cette coutume. Outre les mécanismes du filtrage mémoriel (non-dit, silence, non-reconnaissance...), lesquels participent des formes de l'oubli stratégique, leur discours contient des déclarations sur l'oubli ou la mémoire oubliée à l'égard de l'univers de la *tađa*. Ils ont oublié qui un aspect de la cérémonie des chaussures, qui un détail du repas cérémoniel, qui une facette du cérémonial commémoratif, etc. Mais de tous les cas d'oubli que nous avons constatés, le suivant, relevé dans le récit de l'informateur Abdellah (Zâara, Bni Ahsene), illustre bien l'omission sélective, l'oubli en tant que stratégie évasive.

« Non ! dit-il d'un ton détaché. Nous (Zâara et Khzazna), nous ne faisons pas comme les Aît Ounzar et les Oulad Hamid. Nous, nous nous connaissons et c'est tout. Chaque Zâari a son *utađa* khzazna, un seul ; chacun a le sien. Ils viennent chez

¹ Le texte dont nous avons extrait ce passage, soit le compte rendu d'une enquête sociologique effectuée à la fin des années 60 auprès de 296 jeunes ruraux, a été publié pour la première fois en 1969 (*Bulletin Économique et Social du Maroc*, n^{os} 112-113).

² J'utilise ce verbe au sens que lui attribuent Jean-Yves et Marc Tadié, à savoir : « mettre en mémoire une perception » (1999 : 341).

nous et nous allons chez eux pour une fête [familiale] ou pour un décès. [...]. Mais, pour que nous nous rencontrions et exécutions une coutume pareille, non ! Non, nous ne faisons pas ça. Nous, nous maintenons un respect... total, nous maintenons un vrai respect. C'est tout. Pour que nous nous rencontrions et nous nous livrions au ravissement extatique, non ! Non (*bach ntlawqaw huma ijedba uħna njedbu, lla ! lla*). »

C'est la rencontre rituelle des Aït Ounzar et des Oulad Hamid, célébrée chaque année à la foire patronale de saint Lâarbi Albouhali, que l'auteur de ces paroles dénégatoires, réduisant les relations interalliées au respect mutuel et aux visites interfamiliales, appelle « une coutume pareille ». Il déclare absent des rapports entre les Khzazna et les Zâara ce genre de rencontre, voire l'ensemble des pratiques festives dont elle dépend : le cérémonial commémoratif. Quel objectif vise une cérémonie commémorative si ce n'est le maintien de la chose commémorée ? En clair, il n'y a pas de *tađa* sans commémoration : l'inobservance de la seconde signifie le déclin ou la désuétude de la première.

Aussi le groupe zâara a-t-il pratiqué le rite commémoratif et, en toute logique, la coutume de l'allaitement symbolique. Souvenons-nous de la lettre où le Sultan Abderrahmane (*supra* : 229) reproche au chef bni-ahsene, El-Amri ben Idriss, de partager avec les Zemmour le repas rituel destiné à créer le lien de *tađa*, un couscous arrosé de lait de femme. La famille El-Amri, parvenue à exercer le pouvoir caïdal en alternance avec la famille Gueddari tout au long du XIX^e siècle, appartenait aux Oulad Yahia (voir J. Le Coz, 1964 : 265-266) : tribu englobant les Zâara (document ci-dessous). El-Amri et Abdellah sont donc de la même tribu. Bien plus, la demeure de celui-ci se situe à 200 m environ du village qui porte le patronyme de celui-là : *Dar Bel-Amri*, fondé sur la rive droite de l'oued Beht, à 37 km au nord-est de Khémisset. N'est-il pas curieux que notre informateur ignore l'un des faits historiques les plus marquants du cadre socio-spatial qui l'a vu naître, prendre de l'âge ?!

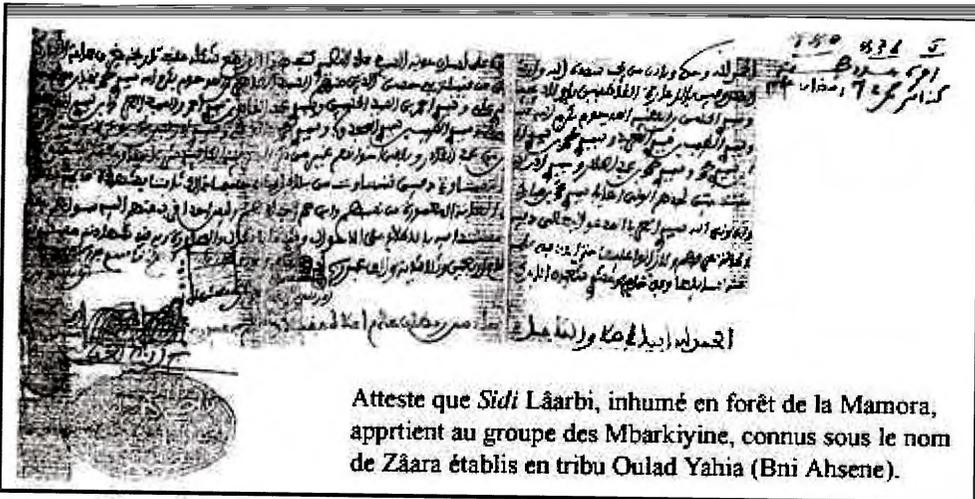


Figure 19 : Acte notarié sur l'origine de *Sidi Lâarbi Albouhali*

Un mot encore sur la coutume de l'allaitement symbolique : les informateurs Aïssa et Ounaceur soutiennent que la sauce du couscous rituel se compose des mêmes ingrédients que celle du couscous habituel. Autrement dit, ils passent sous silence le composant distinctif du repas cérémoniel : le lait de femme. Taire l'usage du lait de femme¹, c'est dénier le procédé symbolique de l'allaitement réciproque. S'agit-il vraiment d'une dénégation ? Sans nul doute, puisque le souvenir d'avoir usé du procédé en question reste vivant dans la mémoire de bien des gens âgés de leur groupe (Aït Ouribel) et de ses anciens alliés (Mzourfa, Kotbiyine, Aït Ali-ou-Lahsene). Nous pouvons dire autant du propos qui suit (et de plusieurs autres), extrait du témoignage de Boujmâa (Aït Ikko, Houderrane) :

« Cela² existe depuis la *siba*. Il a été instauré par quelqu'un qu'on dénommait *Sidi* Bou Ishaq. Je ne connais pas ce Bou Ishaq-là du tout ».

Non-reconnaissance ou dénégation d'une réalité connue de tous, d'une situation vécue de façon individuelle et collective, voilà en somme l'acte (la réaction) dont il faut maintenant essayer d'indiquer les raisons dominantes : celles qui poussent le transmetteur à occulter ou à refouler certaines vérités historiques, à faire « un tri dans le passé en fonction des exigences du présent » (F. Raphaël, 1980 : 135). Pour pouvoir mieux y parvenir, on doit nécessairement partir de la question suivante. Qu'est-ce qui porte à censurer l'idée ou le souvenir d'une pratique séculaire telle que la rencontre rituelle (phase primordiale du cérémonial commémoratif), à l'écartier de la mémoire, à vouloir l'oublier ?

Nous pensons d'abord à une discorde qui règne entre les Oulad Hamid et les Zâara, constatée au cours même des entretiens que nous avons eus avec les personnes originaires de ces groupes. Elle a pour objet le saint Lâarbi : chacun des camps opposés affirme en être le serviteur le plus dévoué, l'héritier le plus proche. Mais, seuls les Zâara prouvent leur qualité d'héritiers légitimes par des documents officiels : actes notariés, décret sultanien et arbre généalogique. Documents qui, au dire des Oulad Hamid (dépourvus de preuve écrite), sont établis à partir de falsifications et faux témoignages³. Du côté ainsi accusé, on n'accuse pas de fraude les concurrents pour ce titre héréditaire. On les diabolise. L'informateur Abdellah ne vise à rien d'autre que la diabolisation quand il assimile la rencontre rituelle au ravissement lié à la possession (*jedba*). Et ce, en insinuant que : *a*) le ravissement extatique tient du démon (*ibliṣṣ*) et, par conséquent, ses pratiquants sont indignes de la généalogie et du statut des nobles et vénérables descendants du Prophète (*chorfa-s*), *b*) les *chorfa-s* authentiques ne subissent pas la possession ; ils guérissent les

¹ D'autres informateurs, avons-nous vu plus haut (chapitre 2 : 55-56), ne se souviennent pas – ou s'interdisent de se rappeler – que cet usage était connu de leurs groupes.

² C'est-à-dire le lien de *tađa* entre les Aït Hammou Boulmane et les Aït Ikko.

³ Les informateurs oulad-hamid déclarent que *Sidi* Lâarbi vivait chez eux, dans la famille Berroussi, avant d'être adopté par le groupe zâara. Seulement, le savent-ils ?, le nom de ladite famille est le premier d'une liste de dix signataires (Oulad Hamid) reconnaissant l'appartenance de ce saint à la lignée des Zâara (figure ci-contre).

possédés. Aussi bien doit-il se montrer au-dessus ou à l'écart du rite commémoratif qui l'identifie à ses adversaires, en omettre le souvenir.



Acte par le quel six chefs de famille (Oulad Hamid) déclarent avoir cessé la revendication des affaires concernant Sidi Laarbi telles que les offrandes, levé leur oppisition et tout abandonné pour jamais à ses frères les chorfa Mbarkiyine...

Figure 20 : Acte notarié sur la fin d'un conflit autour de Sidi Lâarbi Albouhal

À cette raison d'oublier spécifique, particulière au groupe zâara, s'en ajoute une autre *a priori* généralisable : la honte en tant que sentiment d'être inférieur dans l'opinion ou le regard d'autrui. Le sentiment de honte se forme par l'action des phénomènes que V. de Gaulejac (1997 : 81-82) appelle « les violences humiliantes » comme la violence symbolique : dérision, stigmatisation, dénigrement, etc. Faut-il rappeler que, de ce type de violence, nous avons déjà cité divers exemples ? Les *utada*-s sont persiflés, stigmatisés ou dénigrés pour leurs pratiques et croyances jugées hérétiques ou/et rétrogrades. Ce qui, à force de se reproduire, les amène à intérioriser une fausse image ou un portrait négatif d'eux-mêmes. Faute de réactions efficaces contre les attaques sarcastiques ou dénigrantes, la honte s'installe et génère l'occultation de ses causes premières : l'allaitement symbolique, le rite commémoratif, la croyance aux histoires fabuleuses, etc. On fait abstraction des choses qui font honte, on les tait itérativement, on les jette aux oubliettes. L'oubli d'un fait enraciné découle de son exclusion répétée de la mémoire (cf. N. Loraux, 1997 : 152).

Au silence de la mémoire sur les composants essentiels du support rituel et de l'image idéelle de *tada*, il y a bien un autre motif : la nécessité de préserver le rapport intergénérationnel dans un milieu tendant de plus en plus à préférer le moderne à l'ancien, à revaloriser des façons de se conduire et de voir venues (imposées) de l'extérieur. « L'oubli peut être nécessaire au lien social », écrit J. Candau (1998 : 125). Il entre en action, pensons-nous, au moment où la rupture devient menaçante. Lieu fondamental du lien social et de la mémoire collective (M. Halbwachs, 1994 : 146-149), la famille, pour un minimum de cohésion, doit entretenir autant que possible le contact entre ses membres. D'où l'obligation de

mettre au ban tout ce qui risque de rompre la relation parents/enfants ou grands-parents/petits-enfants, relation qu'Halbwachs qualifie de « lien vivant des générations » (1968 : 50). Jure-t-on par les *utađa-s*, on se garde de le faire chaque fois que cela produit des tensions ou une forte opposition au sein du groupe domestique. Et à force de n'avoir garde de prêter ce serment, on finira par l'oublier. Ceci vaut pour toute pratique et toute croyance dérangeantes. On l'évite en présence des individus qui s'y opposent, on la bannit afin (avant) que la communication avec eux ne soit impossible.

On l'aura remarqué : le besoin de maintenir le rapport entre les générations, le sentiment de honte et le désir de conserver le titre de saint présentent une caractéristique commune. Tous trois engendrent la censure non pas d'un menu détail, mais d'éléments principaux (vitaux) du dispositif fondateur ou commémoratif du pacte de *tađa*. Éléments qui ne correspondent plus aux normes dominantes de la société, qui dérangent la structure des représentations allant contre la vision du monde ancestrale, qui perturbent la conception que les gens abreuvés du re-nouveau se font d'eux-mêmes et de leur génération. Discutant avec Henri Atlan du mécanisme de sélection et de réjection (de mémoire et d'oubli) inhérent au système mental (représentationnel), Edgar Morin exprime :

« À tous les niveaux de l'expérience humaine, sociale, politique, on rejette [...] ce qui ne "colle" pas avec la rationalité du système. [...]. On évacue ce qui ne convient pas au système, on sélectionne ce qui convient » (H. Atlan et E. Morin, 1989 : 125).

Les *utađa-s* évacuent l'élément le plus perturbateur au regard du système idéologique du re-nouveau. Un même élément peut être tu, dénié ou abandonné à l'intérieur d'un groupe et non d'un autre. Très éloquent apparaît, à cet égard, le cas du récit mythique prêtant l'établissement du pacte de *tađa* à un saint : *Sidi* Bou Khassi pour les Aït Ounzar et les Oulad Hamid, *Sidi* Bou Ishaq pour les Aït Ikko et les Aït Hammou Boulmane (*supra* : 55, 87)¹. Tandis que l'histoire fabuleuse du premier reste vivace, celle du second est mise en doute. L'informateur Boujmâa (Aït Ikko), avons-nous vu, refuse de reconnaître Bou Ishaq, c'est-à-dire d'adhérer à la croyance au merveilleux : activité mentale qualifiée inférieure ou sous-développée. Il repousse ainsi le mythe fondateur (l'assise sacrée) du pacte mais en garde d'autres composantes et caractères non négligeables, puisqu'il continue d'exécuter le rite commémoratif. On retrouve ici la mécanique mémorielle de l'exclusion et de la conservation des idées et/ou des faits. Idée ou fait, la chose conservée jette un voile sur la chose exclue et, avec le temps, la réduit à l'oubli.

Si la croyance au récit mythique du saint Bou Ishaq est encore au stade de la remise en question – dans le groupe domestique de l'informateur Boujmâa, le souvenir d'avoir pratiqué la coutume de l'allaitement symbolique est complètement hors de la mémoire des générations actuelles de son microlignage, voire de sa tribu.

¹ Rappelons que ces groupes commémorent toujours leur pacte. La dernière commémoration date de 2002.

Ce constat peut être formulé autrement : on censure une représentation ou une pratique qui tombe sous le coup de la réprobation ; on délaisse ce qui est réprouvé en matière de la pratique avant ce qui l'est au niveau de la représentation, on l'oublie. Évidemment, c'est le transmetteur qui néglige le fait ou l'idée devant absolument être rejeté(e) ; il l'écarte au cours de la transmission. Quelle opinion se faire de tout cela, sinon que l'oubli – sous forme de censure – introduit dans la chaîne de transmission brèches et ruptures : une crise. En dernière analyse, l'oubli s'institue ici non en tant que dénégation gratuite ou perverse mais comme rejet du (d'un) passé et gage de l'avenir. P. Bertrand a bien raison d'affirmer :

« C'est grâce à l'oubli qu'un avenir peut être créé comme nouveau, différent de tout ce qui a été. [...]. C'est grâce à l'oubli que le passé accompli est détruit, transformé en passé à venir, en passé à créer » (*op. cit.* : 87)¹.

Oublier un fait tel que l'allaitement symbolique veut dire abandonner un constituant du phénomène de *tađa*. Et, oublier ce phénomène signifie rejeter le meilleur des mécanismes régulateurs de la vieille organisation tribale. Cela signifie également répudier certains traits du système pratico-représentationnel ancien ou traditionnel, effacer tel souvenir ou telle mémoire des groupes domestiques et lignagers. Mais « dans l'effacement d'une mémoire, une autre renaît » (N. Lapiere, 1989 : 6).

La renaissance des mémoires de l'Être socioculturel ou de la Conscience civilisationnelle amazighe, effet d'actions menées tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la société marocaine, se laisse facilement observer un peu partout aujourd'hui. Elle se réalise en grande partie hors des cadres sociaux traditionnels : la famille, le lignage et la tribu. Ses points d'émergence sont notamment les associations culturelles, les universités et les instituts universitaires² au premier rang desquels se place visiblement l'Institut Royal de la Culture Amazighe. D'où la question : peut-il se produire une renaissance de l'institution de *tađa* ; c'est-à-dire son application sous une forme nouvelle, apte à s'inscrire dans un champ de référence(s) et de restructuration(s) modernes ? Seul l'avenir le montrera.

Alors, arrêtons-nous ici pour conclure. La dissolution d'une coutume ancestrale « laisse quelque temps des regrets » (L. Marti, 1950 : 43). Des regrets ou des sentiments de regret au sens de nostalgie, nos informateurs les ont clairement formulés sur l'extinction du cérémonial commémoratif : un des actes substantiels de la vie sociale traditionnelle. Qui dit abandon de ce cérémonial ne dit pas seulement désintégration de la substance idéo-rituelle régénérant le lien de *tađa*, mais aussi ruine ou dispersion d'une partie de l'héritage des pratiques et croyances ou représentations reçu des ancêtres. C'est-à-dire du legs ethno-culturel, identitaire. « L'identité culturelle plonge ses racines dans l'identité ethnique » (S. Abou, 1981 :

¹ Sur les pouvoirs destructif et constructif de l'oubli, voir également A. Gauthier et H.-P. Jeudy (1989 : 139-145).

² À propos du rôle de la recherche universitaire dans la régénération des mémoires culturelles amazighes, cf. G. Camps (1986 : 39) et S. Chaker (1989 : 151-153).

30). Cela étant, une manière d'être et de penser se perd quand elle n'est plus transmise.

La perte d'une partie du patrimoine culturel veut dire changements dans les modes de conduite et de pensée individuels et collectifs. Des changements tangibles qui, somme toute, s'opèrent sous l'influence de facteurs plutôt exogènes qu'endogènes et se multiplient en vertu du développement des contacts avec diverses cultures. Ils se trouvent ainsi être à l'origine d'un fait social bien établi : celui que les générations actuelles sont déconnectées de l'univers de *tađa* et de plusieurs autres façons de vivre des générations anciennes. Le genre de vie (ou la culture) est sans cesse en mutation, en devenir.



Conclusion de la troisième partie

La *tađa* a disparu de la presque totalité du réseau relationnel des Zemmour. Sous l'effet d'une série d'actions ou de réactions l'ayant ciblée ou non, elle a progressivement perdu les éléments qui en ont fait pendant des siècles le système de pondération inter- et intratribale le plus complexe des sociétés agro-pastorales nord-africaines, le plus efficace. Il s'agit de ses rôles économique, politique et juridique, de sa dimension sacrée et de son caractère fraternel.

Le rôle économique : faciliter le déroulement de l'activité pastorale et réguler l'échange commercial, a cessé avec la disparition du pastoralisme semi-nomade et l'irruption du rapport marchand. Les mouvements pastoraux, nécessité absolue pour la vie (ou la survie) du pasteur, ont été réduits puis supprimés en raison de l'extrême diminution des parcours par l'étatisation des forêts et l'élargissement considérable de la superficie des terrains de culture : preuve de la fixation définitive au sol et de l'adoption de l'activité culturelle. Les opérations de commerce traditionnelles, effectuées essentiellement entre producteurs, sont tombées en ruine sous la pression de la loi du marché ; la transaction, entreprise où le marchand occupe une position cruciale, s'opère selon un procédé qui se passe de tout lien amical, parental ou social : le prix, produit de l'offre ou de la demande.

Le rôle politique : assurer le maintien des relations pacifiques entre les unités tribales et/ou lignagères dans un milieu propice aux conflits et luttes intestines, s'est évanoui à cause de la réforme du pouvoir central et du renforcement de l'autorité caïdale. Le Makhzen, absent ou très peu influent au sein des tribus dissidentes durant les trente années précédant l'instauration du Protectorat, a été réorganisé au début de la colonisation et fortifié après l'Indépendance jusqu'à devenir omnipotent aussi qu'omniprésent. Le caïd, agent makhzénien sans prérogative réelle à l'intérieur des régions entrées en dissidence, s'est vu investir à l'époque coloniale de larges pouvoirs réglementaires, disciplinaires et judiciaires ; ainsi, il est devenu et demeure – dans les faits – le véritable moyen d'ancrage de la compétence étatique au niveau rural.

Le rôle juridique : vider tout différend interpersonnel susceptible de dégénérer en litige ou en conflit intergroupe, a expiré par le fait de l'attribution des affaires pénales au caïd et des questions civiles au tribunal coutumier. Arbitraire et oppressive, la juridiction pénale, renforcée pour abolir en ce domaine la procédure de la coutume amazighe estimée incompatible avec la législation moderne, a remplacé le conseil des Anciens : l'assemblée représentative du groupe d'appartenance. Partiale et tendancieuse, la juridiction civile, instaurée sous prétexte d'administrer les Imazighen suivant leurs lois et traditions, s'est substituée au juge coutumier : une personne juste et sage choisie par les plaideurs.

La dimension sacrale, empreinte du pouvoir divin contenu (diffus) dans les lieux de la conclusion et de la commémoration du pacte de *tađa* (sanctuaire d'un saint et simili-sanctuaire), s'est désagrégée en raison de l'évanouissement graduel des rites et croyances ou perceptions correspondants. Signe de la mutation du rapport à la surnature et du discours sur le sacré, cet évanouissement est dû à la crise de la transmission verticale. Une crise qui dépasse le conflit intergénérationnel ordinaire. Une crise structurelle, conséquence de l'emprise du renouveau et de la stratégie de l'oubli : deux forces engendrant chacune des mouvements contradictoires au sens dialectique, soit la déstructuration et la structuration (ou restructuration) du système des pratiques et représentations séculairement transmises de génération en génération.

Le caractère fraternel, effet du lait de femme mêlé au couscous rituel (contractuel) pris en commun par les chefs de famille de chacune des deux parties célébrantes : les femmes de l'une sont présumées allaiter les hommes de l'autre, s'est perdu par suite de la condamnation de l'allaitement symbolique des contractants et de la cristallisation de la conscience nationale. La parenté de lait interalliée est réprouvée parce que réputée dégradante ou primitive et non conforme à la règle islamique : la personne allaitée doit être âgée de deux ans maximum. Le sentiment séculaire d'appartenir à une nation est cristallisé autour de la résistance opiniâtre – tant dans les montagnes que dans les plaines – contre la présence coloniale ; d'où la formation et la dominance d'un sens de fraternité ou de solidarité transtribal.

En somme, la disparition de la *tađa* est le résultat de plusieurs facteurs : *économique* (élimination de l'élevage transhumant au profit d'une agriculture sédentaire exploitée ou étouffée par le marché), *politique* (destruction de la puissance des tribus pour la fortification du pouvoir de l'État), *juridique* (substitution du droit écrit au droit coutumier), *religieux* (contestation et rejet des pratiques et croyances populaires au nom de l'Islam savant) et *social* (développement permanent du sentiment d'appartenance nationale au détriment de l'identité ou de l'origine tribale). De tous ces changements, cependant, seule la centralisation étatique s'avère la plus réussie : l'État monopolise la violence et domine ou gère tout après avoir supplanté puis liquidé les règles organisatrices de la tribu. Soit ! Mais que devons-nous retenir ou déduire de l'ensemble de ce travail et pour quelle proposition ou perspective ?

Conclusion

Parti du constat que le phénomène de *taḍa* n'a jamais subi un examen détaillé et de la conviction discursive qu'il constitue une forme d'organisation sociétale non seulement complexe mais méconnue, nous avons progressivement déblayé le terrain et frayé des voies pouvant conduire au but visé : l'explication de la puissance et de l'évanescence de *taḍa* chez les Zemmour¹.

Ce but, nous pensons l'avoir atteint. Et ce, en réussissant à réaliser une étude systématique de l'objet de notre recherche et à dévoiler par là même maintes réalités demeurées jusqu'ici opaques. Mais, y parvenir ne met pas un point final à la question traitée. De nombreuses zones d'ombre restent à éclairer. Le présent travail, tout long qu'il est, ne représente que la première étape d'un projet socio-anthropologique ambitieux : le devenir de *taḍa* dans une société en pleine transformation. Étape difficile où, à l'appui d'une analyse aussi rigoureuse que possible du matériau collecté (données écrites, orales et observées), nous avons beaucoup appris sur le Maroc et les Marocains en général, la *taḍa* et les Zemmour en particulier.

Étymologiquement, *taḍa* signifie allaitement collectif. Tout justifie ce sens originel ; en l'occurrence l'analyse linguistique, mais plus encore le procédé d'allaitement symbolique utilisé afin de nouer le lien de *taḍa*. Pour cette relation, qui se forme toujours entre deux groupes (macrolignages et/ou tribus en conflit armé) et près d'édifices « renfermant » le flux sacré d'un saint, les hommes de chacune des parties intéressées consomment ensemble un couscous arrosé de lait de femmes issues de l'autre partie (certains l'arrosent de miel : substitut symbolique du lait). Autrement dit, les femmes de la partie donatrice sont censées donner le sein aux hommes de la partie donataire, les allaiter collectivement. De ce fait, ladite relation se veut identique au rapport fraternel.

Si la *taḍa* tire son nom de ce type d'allaitement symbolique et mutuel (échange des repas rituels selon les règles sacrées de l'hospitalité), elle ne se réduit pas à la parenté de lait islamique ou islamisée. Les membres des groupes qu'elle unit : les

¹ Un résumé des résultats de l'analyse de ces deux situations de *taḍa* : puissance (pratique étendue) et évanescence (quasi-désuétude), a fait l'objet d'un article (H. Belghazi, 2002).

utađa-s, dont les hommes chefs de famille sont « appariés » au moyen du tirage au sort de leurs chaussures, la croient redoutable parce que sacrée, imprégnée de pouvoir surnaturel : tout manquement à son égard implique un châtement suprahumain. Ce qui, entretenu par une foule d'histoires inspirant l'effroi et l'horreur de la peine encourue, en fait un pacte de pondération tribale particulièrement puissant, efficace.

Une fois qu'il est scellé en bonne forme, ce pacte bilatéral prohibe le mariage et la violence entre les gens des unités alliées. À leur sens, les raisons prohibitives sont l'allaitement symbolique et le fluide divin : les uns considèrent les autres comme des frères et soeurs, comme des saints et saintes. Perception simpliste, en vérité ! La prohibition des unions conjugales s'explique par une forte tendance à marier les femmes à l'intérieur de leur tribu (ou macrolignage) ; celle des actions violentes, par le besoin de préserver les hommes dans un contexte socio-économique belliqueux.

Conforme au principe de l'interdiction de la violence, la *tađa* prescrit le recours à la voie pacifique (politique) dans le règlement des litiges opposant des individus ou des familles de l'un ou/et de l'autre des groupes au pacte. Mais si l'un de ces derniers entre en lutte contre un groupe tiers, l'autre peut lui prêter main-forte ou le réconcilier avec le camp adverse. Par ailleurs, elle crée les conditions favorables ou nécessaires à la réalisation des moyens matériels d'existence, moralise l'activité commerciale et rend obligatoires des actes non marchands : le don et le prêt.

Tels sont en résumé les effets majeurs du pacte de *tađa*. Leur vivacité appartient au passé. Elle répondait aux exigences du semi-nomadisme guerrier : un mode de vie souvent en situation de sécurité précaire, faute de capacité du pouvoir central à maintenir l'ordre en milieu tribal, à s'y imposer en permanence. Ce mode de vie a subi durant l'ère coloniale d'importants coups d'arrêt, le contrecoup des réformes de structure : il n'y a pas survécu.

Dans leur oeuvre de re-structuration (de transformation), ces réformes (renforcement de l'autorité étatique, « étatisation » de la justice coutumière, monétarisation du monde rural...), lancées sous la colonisation et poursuivies après l'Indépendance, n'ont pas épargné la *tađa*. Au fur et à mesure que s'opèrent les premières, tombent tour à tour en désuétude les caractéristiques et les obligations ou les fonctions de la seconde. Fortement concurrencée de toutes parts, celle-ci perd du terrain puis s'efface en tant que mécanisme de régulation sociale le mieux réussi de l'ancienne organisation des tribus semi-nomades. Elle ne se pratique plus au sein du plus grand nombre des groupes zemmour.

Dans ces groupes-là, en effet, il ne demeure de l'institution de *tađa* que le souvenir : un vestige qui se loge (somnole) au fond de la mémoire des personnes âgées. Les rites et croyances ou représentations qui la maintiennent, qui en consolident le caractère fraternel et la dimension sacrée, sont abandonnés au contact du modernisme occidental et du traditionalisme oriental. Le moderniste les dénigre en considération de l'idéologie du progrès, le traditionaliste les décrie au

nom de l'islam orthodoxe. L'un y voit un signe de sous-développement et une survivance du primitivisme ; l'autre, un acte d'hétérodoxie et une trace du paganisme. D'où leur oubli ou rejet, leur bannissement de la transmission intergénérationnelle.

Cesser de les transmettre, c'est limiter la portée ou l'étendue de leur objet principal (*tađa*) et le livrer ainsi au dépérissement, à l'abandon. Effectivement, aujourd'hui, la *tađa* est confinée dans un espace très réduit. Elle a pratiquement disparu depuis la fin de la période coloniale, mais sa disparition n'est pas la conséquence immédiate de la colonisation. Chacun de ses composants et impératifs ou rôles, voire chaque constituant de chacun de ces éléments, a été surclassé puis exclu par une ou plusieurs actions dont l'objectif n'était pas spécialement l'abolition de *tađa*. Afin de discerner le comment (ou le pourquoi) de l'élimination de tel constituant ou de tel élément, il a fallu le plus fidèlement possible rétablir le fait éliminé. « La compréhension d'un processus de transformation, souligne à bon droit H. Rachik, suppose d'abord la reconstitution des processus sociaux répétitifs qui le précèdent » (2000b : 161).

Voyons à titre d'illustration son rôle économique, soit un élément à deux constituants : d'un côté, la facilitation de la poursuite du pastoralisme semi-nomade ; de l'autre, la correction de l'échange commercial. Pour comprendre le premier point, nous avons dû reconstituer, d'abord, les zones de parcours (forêts et terres collectives incultes), les conditions d'accès aux pâturages (appartenance tribale et entente intergroupe) et les déplacements des troupeaux, ensuite, la répartition des mouvements pastoraux en relation avec le réseau des pactes de *tađa* et, enfin, les effets de la *tađa* dans les lieux de pacage (protection des animaux et de leurs propriétaires, apaisement des querelles entre pasteurs non alliés...).

Cette méthode pour rétablir les données indispensables à l'appréhension et à l'explication d'un catalyseur ou d'un facteur de changement a été appliquée non seulement au second point, mais aussi à l'ensemble des rôles et caractères de *tađa* et à leurs composantes respectives. Une méthode qui a conduit à des développements significatifs, dont certains sont parfois longs mais sûrement pas hors sujet. Loin de rompre le sens et l'unité contextuels, leur longueur (délibérée), apparemment sans le moindre risque de gêner ou dérouter le lecteur, enrichit notre démonstration plus qu'elle ne l'affaiblit ou ne l'encombre. Et l'enrichir ne veut absolument pas dire la rendre parfaite, infaillible. Même enrichie, améliorée au point d'acquérir une haute qualité heuristique, elle ne saurait être complètement purgée de gaucheries, imperfections ou lacunes.

Cela dit, revenons au rôle économique de la *tađa*. Son constituant pastoral s'est éteint avec l'extinction des courants du semi-nomadisme et de la transhumance (processus répétitifs), due essentiellement à une double action inédite : l'étatisation des forêts et la colonisation agraire (processus de transformation). La législation forestière écarte des pâtures sylvestres le cheptel des groupes non riverains (*utađa-s* de ceux de la zone boisée), l'occupation coloniale des terres empêche le passage et la circulation des troupeaux. Point n'est besoin ici d'entrer dans les détails de ces

actions transformatrices, de ces faits générateurs de la destruction ou de la déstructuration du secteur-clé de l'économie tribale. Néanmoins, nous devons bien noter que ce même procédé d'analyse a été suivi pour expliquer la rupture du constituant commercial et de tous les éléments composant le phénomène de *tađa* : il s'est révélé fructueux.

Plus fructueuse encore est l'étude systématique de ce phénomène dans sa vigueur autant que dans sa dislocation. Elle a permis de rétablir le plus clair des façons de vivre des Zemmour d'avant l'expansion coloniale, de saisir l'impact des changements qui les ont affectées pendant et après la colonisation et, surtout, de mettre en pleine lumière le processus de la mutation ou de l'écroulement de telle pratique ou telle représentation ou croyance. De toutes les transformations ainsi élucidées, une seule cependant occupe le premier rang, paraît être de grande envergure. Il s'agit de la centralisation des pouvoirs publics, c'est-à-dire l'action destructrice du rôle politique de la *tađa*, voire de la valeur opératoire des règles et institutions régissant le système tribal.

Confronté à une puissante opposition ou résistance des tribus, qui en a freiné l'extension durant des siècles, le pouvoir central a fini par prendre le dessus, assujettir la totalité des groupes « dissidents » et se développer jusqu'à devenir omnipotent, avoir le don d'ubiquité, détenir tous les monopoles. À sa politique fort centralisatrice, l'État intègre les notables ruraux : agents autrefois chargés de gérer les rapports intra- et intertribaux pacifiques ou conflictuels et de tracer la ligne de conduite à suivre vis-à-vis de l'appareil étatique en temps de paix ou de conflit. Bien plus, il se donne l'objectif de tout régir et contrôler à la campagne : il y parvient largement en vertu de l'autorité souvent excessive de ses représentants locaux, notamment le caïd.

Naturellement, avec le Protectorat, cet agent d'autorité se voit investir de larges pouvoirs. Il devient très influent. Le régime colonial lui confère même la charge de juge, principalement en matière pénale. Charge dont l'État indépendant le dessaisit évidemment. Mais cela n'altère pas vraiment son influence. Elle demeure importante dans les faits malgré la réforme communale de 1976 qui restreint les attributions caïdales au profit du président de la commune. Les masses paysannes continuent de solliciter l'arbitrage du caïd, et pour cause : elles le trouvent plus facile, rapide et moins coûteux que la procédure judiciaire. Il reste donc beaucoup à faire pour, d'une part, confier à la justice toutes les questions qui relèvent de sa compétence et, d'autre part, exécuter le projet de décentralisation lancé depuis maintenant trente et un ans.

Ce projet de décentralisation administrative ou, mieux, le projet de développement humain, dans un milieu rural comme celui des Zemmour — milieu qui « sur tous les plans [...] aspire à prendre plus nettement ses affaires en main » (R. Leveau, 1993 : 60) —, peut être opéré en partie à travers une action locale que nous proposons aux éléments actifs de la société civile ; en l'occurrence les associations de développement. Notre proposition gravite autour d'une idée simple : rendre aux ruraux la prise d'initiative longtemps confisquée, pour leur permettre de

participer réellement à la gestion et au développement de la chose publique au niveau régional. Elle consiste à introduire, en considération des réalités actuelles, certaines composantes du système de *tada* dans l'organisation de la vie rurale ; autrement dit, à construire un modèle de convention intervillageoise composé de trois axes fondamentaux : la création d'un service de solidarité, la valorisation des productions de qualité et l'instauration d'une foire-exposition par/pour les villages.

Un service de solidarité s'impose de nos jours, plus que jamais. Nous y voyons somme toute un éventuel moyen de remédier au relâchement croissant des « relations entre les différentes couches du monde rural » (*ibid.* : 57), ressenti ou regardé comme effet pervers des réformes de structure précitées. Aussi doit-il, pour mieux jouer ce rôle, être créé dans chacun des ensembles de villages signataires de ladite convention, doté d'un statut juridique et de moyens financiers nécessaires, placé sous l'égide ou le contrôle d'un conseil intervillageois issu des différents bureaux des associations impliquées dans l'exécution du présent projet et, enfin, associé aux organismes étatiques ou privés agissant en matière du développement socio-économique et culturel. La solidarité peut concerner plusieurs domaines : l'agriculture, l'artisanat, le commerce... Lorsque le soutien est d'ordre financier, il doit profiter d'abord aux paysans modestes : ceux qui n'ont pas accès aux Bureaux de crédit agricole. Il sera accordé sous forme de prêt avec un taux d'intérêt faible, voire de remboursement d'une partie des dépenses engagées.

Si l'instauration d'un service de solidarité est nécessaire, la valorisation des productions de qualité l'est tout autant sinon plus. Valoriser les meilleures productions, c'est reconnaître les efforts individuels ou collectifs, stimuler la prise d'initiative, libérer les énergies de créativité, encourager l'esprit de compétition, pratiquer la politique du mérite. Dans un premier temps, il importe de limiter l'application du procédé de la valorisation aux domaines où elle a toutes chances d'aboutir, à savoir l'agriculture, l'artisanat et le « folklore ». Au besoin, on peut l'appliquer seulement à l'une des pratiques de chacun de ces domaines telle que l'élevage, le tissage, la fantasia. Ce qui réduira certainement le champ des performances méritoires, mais peut-être pas le sens de l'objectif escompté : inciter les gens à dynamiser et vivifier leur environnement immédiat, à revaloriser la production locale tant économique que culturelle. Et pour mener à bien un acte de valorisation, rien en principe n'apparaît plus opérant que le système de concours doté de prix.

Le type de foire que nous proposons diffère de la fête votive (*mussem*) où prime l'aspect folklorique au sens péjoratif du terme. Il s'agirait plutôt d'une foire-exposition à tendance ou à vocation valorisante, c'est-à-dire un lieu de mise en lumière des savoir-faire locaux et des multiples richesses du monde rural souvent dénigrés, voire ignorés. Elle permettra à l'agriculteur, à l'artisan et à l'artiste populaire de se faire connaître et reconnaître, de mettre en valeur leur métier et de changer le regard réducteur porté sur les ruraux. Un regard qui découvrira qu'au-delà des chatoiements des couleurs, de la variété des formes, est tissée l'histoire de toute une région, mais aussi exposé le fruit de plusieurs heures de travail.

Parviendra-t-on un jour à concrétiser les propositions ainsi esquissées ? Très probablement, à condition toutefois de répudier l'imitation aveugle ou la greffe (mécanique) des modèles (forgés ailleurs) pour la formation des esprits créatifs capables de marier le passé et le présent dans l'espoir d'engendrer un avenir meilleur. Un avenir aussi rassurant que l'était pour les anciens la pratique de *taça*.

Bibliographie

Abréviations citées dans la liste bibliographique.

Annales ESC	Annales. Économies-Sociétés-Civilisations (Paris).
B.E.S.M.	Bulletin Économique et Social du Maroc (Rabat).
C.H.E.A.M.	Centre de Hautes Études d'Administration Musulmane (Paris).
E.H.E.S.S.	École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris).
Hespéris marocaines (Paris).	Archives berbères et bulletin de l'institut des Hautes Études marocaines (Paris).
R.G.M.	Revue de Géographie du Maroc (Rabat).
S.M.E.R.	Société Marocaine des Éditeurs Réunis (Rabat).
S.N.E.D.	Société Nationale d'Édition et de Diffusion (Alger).

- AGERON Charles-Robert :
 1968 *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*, T. I, Paris, P.U.F., 608 p.
 1971 « La Politique berbère du Protectorat marocain de 1913 à 1934 », Paris, *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, jan.-mars, p. 50-90.
 1978 *France coloniale ou parti colonial ?*, Paris, P.U.F., 302 p.
- AGHASSIAN Michel et al. :
 1975 « Filiation et incorporation », in *Les domaines de la parenté. Filiation/alliance/résidence*, sous la direction de M. Augé, Paris, F. Maspero, p. 17-28.
- AGNOUCHE Abdellatif :
 1992 « Les Chorfa face à "l'État de droit" dans le Maroc contemporain », in *Le Maroc actuel. Une modernisation au miroir de la tradition ?*, Études réunies par J.-C. Santucci, Paris, C.N.R.S., p. 273-283.
- ALAHYANE Mohamed :
 1991 « Production de l'identité : mutations et résistances », in *Identité culturelle au Maghreb*, Rabat, Publication de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, p. 47-50.
- AMAHAN Ali :
 1998 *Mutations sociales dans le Haut Atlas. Les Ghoujdama*, Paris/Rabat, Maison des Sciences de l'Homme/La Porte, 325 p.
- AMSELLE Jean-Loup :
 1985 « Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique », in *Au coeur de l'ethnie*, sous la direction de J.-L. Amselle et E. Mbokolo, Paris, La Découverte, p. 11-48.
- ANTONINI Fausto :
 1970 *L'Homme furieux. L'agressivité collective*, tr. de l'italien par Elsa Bonan, Paris, Hachette, 240 p.
- ARNAUD Louis :
 1952 *Au temps des mehallas ou le Maroc de 1860 à 1912*, Casablanca, Atlantides, 307 p.

- ASILEM Mohamed :
 1990 *Magie et sorcellerie au Maroc actuel*, Thèse de doctorat (nouveau régime), E.H.E.S.S., Paris, 596p.
- ATLAN Henri et MORIN Edgar :
 1989 « Sélection, réjection (Dialogue) », Paris, *Communications*, n° 49, p. 125-135.
- AUBIN Eugène :
 1904 *Le Maroc d'aujourd'hui*, Paris, A. Colin, 500 p.
- AYACHE Albert :
 1956 *Le Maroc, bilan d'une colonisation*, Paris, Éd. sociales, 368 p.
- AYACHE Germain :
 1979 « La Fonction d'arbitrage du Makhzen », in *Recherches récentes sur le Maroc moderne*, Actes du séminaire de Durham (13-14 juillet 1977), Rabat, *B.E.S.M.*, n°s 138-139, p. 5-21.
- BALANDIER Georges :
 1985 *Anthropo-logiques*, Paris, Lib. générale française, 2^e éd., 320 p.
 1986 *Sens et puissance : les dynamiques sociales*, Paris, Quadrige/P.U.F., 3^e éd., 336 p.
 1991 *Anthropologie politique*, Paris, Quadrige/P.U.F., 2^e éd., 240 p.
- BARTH Frederik :
 1954 « Father's and Brother's Daughter Marriage in Kurdistan », Washington, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. X, p. 164-171.
- BASAGANA Ramon et SAYAD Ali :
 1974 *Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie*, Alger, S.N.E.D., 159 p.
- BASRI Driss :
 1988 *L'Administration territoriale. L'expérience marocaine*, Paris, Bordas, 453 p.
- BASSET Henri :
 1920a *Le Culte des grottes au Maroc*, Alger, Carbonnel, 129 p.
 1920b *Essai sur la littérature des Berbères*, Alger, Carbonnel, 446 p.
- BAUDRILLARD Jean :
 1975 *L'Échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 347 p.
- BAYARD Jean-Pierre :
 1955 *Histoire des légendes*, Paris, P.U.F., coll. « Que sais-je ? », 128 p.
- BELAL Abdel Aziz :
 1980 *Développement et facteurs non-économiques*, Rabat, S.M.E.R., 101 p.
- BELGHAZI Hammou :
 2000a « Considérations sur la mutation du Maroc politique », Casablanca, *Libération*, 17 avril.
 2000b « De l'imitation servile chez les Marocains », Casablanca, *Libération*, 22 mai.
 2002 « Tada, un aspect méconnu de l'organisation berbère », Thionville, *Passerelles*, n° 24, p. 121-126.
- BELHAJ Nadia :
 1983 *At-taṭbib wa s-siḥr fi al-maghrib* (Médecine populaire et magie au Maroc), Rabat, S.M.E.R., 200 p.
- BELMADANI Abdellah :
 1985 « De la spécificité du capitalisme dépendant », Casablanca, *Lamalif*, n° 165, p. 26-27.
- BENADDI Hassan :
 1993, « Mohamed Allal Al-Fassi. Le penseur et le combattant », in *Penseurs maghrébins contemporains*, ouvrage collectif, Casablanca, Eddif, p. 13-41.
- BEN ALI Driss :
 1982 « Maroc : où sont passées les valeurs ? », Salé, *Al asas*, n° 38, p. 6-10.
 1983a *Le Maroc précapitaliste. Formation économique et sociale*, Rabat, S.M.E.R., 310 p.
 1983b « L'État marocain précolonial », Salé, *Al asas*, n° 56, p. 26-34.

- BEN-AMI Issachar :
 1990 *Culte des saints et pèlerinages judéo-musulman au Maroc*, Paris, Maisonneuve et Larose, 260 p.
- BENBADDI Kassou :
 1987 *Rapports ville-campagne et organisation de l'espace dans la province de Khémisset (Maroc)*, Thèse de doctorat de 3^e cycle, Université de Lyon 2, 413 p.
- BENNANI-CHRAÏBI Mounia :
 1994 *Soumis et rebelles. Les jeunes du Maroc*, Paris, C.N.R.S., 335 p.
- BENSLIMANE Yahia :
 1984 *Nous, Marocains. Permanences et Espérances d'un pays en développement*, Paris, Publisud, 364 p.
- BERNARD Augustin :
 1922 *Le Maroc*, Paris, F. Alcan, 6^e éd., 481 p.
- BERQUE Jacques :
 1949 « Coutumes immobilières des Zemmour et du Haut-Atlas occidental », Alger, *Revue algérienne, tunisienne et marocaine de législation et de jurisprudence*, jan./fév., p. 3-12.
 1953 « Notes sur l'histoire des échanges dans le Haut-Atlas occidental », Paris, *Annales ESC*, n° 3, p. 289-314.
 1962 *Le Maghreb entre deux guerres*, Paris, Seuil, 445 p.
 1974 « Qu'est-ce qu'une "tribu" nord-africaine ? », in J. Berque, *Maghreb, histoire et société*, Alger, S.N.E.D./Duculot, p. 22-34.
 1978a *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, P.U.F., 2^e éd., 513 p.
 1978b *De l'Euphrate à l'Atlas. Espaces et moments*, vol. 1, Paris, Sindbad, 422 p.
- BERTRAND (A.) :
 1987 « Amazzal », « Amhars », *Encyclopédie berbère*, vol. IV, Aix-en-Provence, Édisud, p. 569, 592-593.
- BERTRAND Pierre :
 1975 *L'Oubli. Révolution ou mort de l'histoire*, Paris, P.U.F., 183 p.
- BESANCENOT Jean :
 1988 *Costumes du Maroc*, Aix-en-Provence, Édisud, 207 p.
- Bible (la)
 1982 Traduit des textes originaux par J.-N. Darby, Valence, Bibles et Publications Chrétiennes, 867p.
- BONTE Pierre :
 1987 « Donneurs de femmes ou preneurs d'hommes ? Les Awlad Qaylan, tribu de l'Adrar mauritanien », Paris, *L'Homme*, vol. XXVII (2), n° 102, p. 54-79.
 1994 « Le Sein, l'alliance, l'inceste », Paris, *Autrement*, n° 143, p. 143-153.
 1999 « Symboliques et rituels de la protection. Le sacrifice t'argiba dans la société maure », in *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, sous la direction de P. Bonte, A.-M. Brisebarre et A. Gokalp, Paris, C.N.R.S., p. 239-261.
 2000 « L'Échange est-il un universel ? », Paris, *L'Homme*, n°s 154-155, p. 39-65.
- BOUFATMA Abdeslam :
 1987 *Contribution à l'étude du changement socio-économique et culturel dans la société rurale (cas de Karia)*, Thèse de doctorat (nouveau régime), Université de Paris V, 423 p.
- BOUGHALI Mohamed :
 1974 *La Représentation de l'espace chez le Marocain illettré*, Paris, Anthropos, 304 p.
- BOUISSI Raymond :
 1921 *Étude sur la colonisation capitaliste au Maroc*, Paris, Ernest Sagot et Cie., 89 p.
- BOULHOL (P.) :
 1952 « Législation forestière marocaine », Nancy, *Revue forestière française*, T. IV, n° 4, p. 232-245.

- BOURDIEU Pierre :
 1970 « La Maison kabyle ou le monde renversé », in *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire*, réunis par J. Pouillon et P. Maranda, T. II, Paris/La Haye, Mouton & Co., p. 737-758.
 1980 *Le Sens pratique*, Paris, Ed. de Minuit, 475 p.
 1994 *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, coll. « Points », 250 p.
 1995 « L'État et la concentration du capital symbolique », in *L'État, la finance et le social*, sous la direction de B. Théret, Paris, La Découverte, p. 73-105.
- BOURDIEU Pierre et SAYAD Abdelmalek :
 1964 *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Ed. de Minuit, 227 p.
- BOUSSER (M.) :
 1934 *Les Transports intérieurs au Maroc français. Leur concurrence*, Paris, Recueil Sirey, 265 p.
- BOUTHOU Gaston :
 1970 *Traité de polémologie*, Paris, Payot, 560 p.
- BOYER DE LATOUR Pierre :
 1956 *Vérités sur l'Afrique du Nord*, Paris, Plon, 205 p.
- BRÉMARD Frédéric :
 1948 *L'Organisation régionale du Maroc*, Paris, Lib. générale de droit et de jurisprudence, 399 p.
- BRETEAU Claude-(H.) :
 1981 « Stratégie de "l'endogamie de lignée agnatique" dans une communauté rurale du Nord-Est constantinois », in *Production, pouvoir et parenté dans le monde méditerranéen*, Paris, AECLAS/Geuthner, p. 219-227.
- BRETEAU Claude-(H.) et ZAGHNOLI Nellon :
 1981 « Rapport introductif » du colloque *Production, pouvoir et parenté dans le monde méditerranéen*, Paris, AECLAS/Geuthner, p. 13-26.
- BRUNO Henri :
 1922 « La Justice berbère au Maroc central », *Hespéris*, T. II, Paris, Larose, p. 185-191.
- BRUNO Henri et BOUSQUET Georges-Henri :
 1945 « Contribution à l'étude des pactes de protection et d'alliance chez les Berbères du Maroc central », *Hespéris*, T. XXXII, Paris, Larose, p. 353-371.
- CAILLÉ Alain :
 1997 « Du don comme réponse à l'énigme du don », Paris, *L'Homme*, n° 142, p. 93-98.
- CAILLÉ Jacques :
 1948 *Organisation judiciaire et procédure marocaines*, Paris, Lib. générale de droit et de jurisprudence, 459 p.
- CAILLOIS Roger :
 1991 *L'Homme et le sacré*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essai », 3^e éd., 252 p.
- CALVET Louis-Jean :
 2002, *Linguistique et colonialisme*, Paris, Payot, 4^e éd., 329 p.
- CAMPORESI Piero :
 1994 « La Voie lactée », tr. de l'italien par I. Giordano, Paris, *Autrement*, n° 149, p. 72-83.
- CAMPOU Ludovic :
 1886 *Un Empire qui croule. Le Maroc contemporain*, Paris, Plon, 255 p.
- CAMPS Gabriel :
 1980 *Berbères. Aux marges de l'Histoire*, Toulouse, Hespérides, 340 p.
 1985 « Les Croyances protohistoriques en Afrique du Nord », in *Mythes et croyances populaires du monde entier*, T. II, sous la direction d'A. Akoun, Paris, Lidis/Brepols, p. 304-319.
 1986 « Berbères. Mythe ou réalité ? », in *Les cultures du Maghreb*, sous la direction de M.-A. Roque, Paris, L'Harmattan, p. 35-63.

- CANDAU Joël :
1998 *Mémoire et identité*, Paris, P.U.F., 225 p.
- CAPPERON Louis :
1912 *Au Secours de Fès*, Paris, Henri Charles-Lavauzelle, 245 p.
- CASSIN Elena :
1978 *Le Semblable et le différent : symbolisme du pouvoir dans le Proche-Orient ancien*, Paris, La Découverte, 373 p.
- CÉLÉRIER Jean :
1927 « La Transhumance dans le Moyen-Atlas », *Hespéris*, T. VII, Paris, Larose, p. 53-68.
- CHAFIK Mohamed
1987 *Lamha can tlatatun wa tlatatina qarnan min tarikh al-amazighiyine* (Aperçu sur trente trios siècles de l'histoire des Imazighen », Rabat, Infoprint, 4^eéd., 112 p.
- CHAKER Salem :
1987 « Amazigh, "(le/un) Berbère" », in *Encyclopédie berbère*, vol. IV, Aix-en-Provence, Édisud, p. 562-568.
1989 *Berbères aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 149 p.
- CHAMBERGEAT Paul :
1965 « L'Administration et le douar », Rabat, *R.G.M.*, n° 8, p. 83-86.
- CHASSEY Francis (de) :
1977 *L'Étrier, la houe et le livre. "Sociétés traditionnelles" au Sahara et au Sahel occidental*, Paris, Anthropos, 312 p.
- CHATILA Khaled :
1933 *Le Mariage chez les musulmans de Syrie*, Paris, Les Presses Modernes, 299 p.
- CHELHOD Joseph :
1955 *Le Sacrifice chez les Arabes*, Paris, P.U.F., 219 p.
- CHEVALIER Jean et GHEÉRBRANT Alain :
1985 *Dictionnaire des symboles*, Paris, R. Laffont/Jupiter.
- CHKOUNDA Harazem :
1984 « Mythe et réalité du dahir berbère », Casablanca, *Lamalif*, n° 158, p. 46-49.
- CLAISSE Alain :
1992 « Le Makhzen aujourd'hui », in *Le Maroc actuel. Une modernisation au miroir de la tradition ?*, Études réunies par J.-C. Santucci, Paris, C.N.R.S., p. 285-310.
- CLAISSE-DAUCHY Renée :
1996 *Médecine traditionnelle du Maghreb. Rituels d'envoûtement et de guérison au Maroc*, Paris, L'Harmattan, 169 p.
- COMBE Michel :
1971 « La Zone prériaïne et les rides prériaïnes », in *Ressources en eau du Maroc*, T. I, Rabat, Éd. Service géologique du Maroc, p. 81-112.
- CONTE Édouard :
1991 « Entrer dans le sang. Perceptions arabes des origines », in *Al-ansab, la quête des origines*, ouvrage collectif, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, p. 55-100.
- Coran (le)
1989 Traduction française et commentaire de M. Hamidullah, Marylande (U.S.A.), Amana corporation, 619 p.
- COTTE Narcisse :
1860 *Le Maroc moderne*, Paris, Charpentier, 294 p.
- COULEAU Julien :
1968 *La Paysannerie marocaine*, Paris, C.N.R.S., 296 p.
- COUR Auguste :
1904 *L'Établissement des dynasties des chérifs au Maroc et leur rivalité avec les Turcs de la régence d'Alger 1509-1830*, Paris, Leroux, 255 p.
- COURSIMAUULT (Capitaine) :
1916 « La Tata », *Archives berbères*, vol. II, fasc. 3, Paris, Larose, p. 261-264.

- CUISENIER Jean :
 1962 « Endogamie et exogamie dans le mariage arabe », Paris, *L'Homme*, vol. II, n° 2, p. 80-105.
 1971 *Économie et parenté. Essai sur les affinités de structure entre système économique et système de parenté*, Thèse de doctorat d'État, Université de Paris V, 862 p.
- DAOUD Zakya :
 1999 *Abdelkrim. Une épopée d'or et de sang*, Paris, Séguier, coll. « Les Colonnes d'Hercule », 459 p.
- DEBRAY Régis :
 1997 *Transmettre*, Paris, Odile Jacob, 203 p.
- DELIÈGE Robert :
 1996 *Anthropologie de la parenté*, Paris, A. Colin/Masson, coll. « Cursus », 175 p.
- DELUC (Capitaine) :
 1952 *Considérations sur les tribunaux coutumiers dans la confédération des tribus berbères Zemmour*, Paris, Mémoire du C.H.E.A.M, 58 p.
- Département de l'Administration Générale (Province de Khémisset) :
 1986 *Munughrafiyat iqlim el-khumissat* (Monographie de la province de Khémisset), Document dactylographié, 402 p.
- DERMENGHEM Émile :
 1982 *Le Culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2^e éd., 352 p.
- DERRIDA Jacques :
 1991 *Donner le temps*, Paris, Galilée, 222 p.
- DEVEAUX :
 1952 « En suivant l'oued Beht », Nancy, *Revue forestière française*, T. IV, n° 6, p. 373-380.
- Direction des statistiques :
 1995 *As-sukkan al-qanuniyun li al-maghrib ḥasaba al-iḥṣā' al-ʿam li as-sukkan wa as-sukna (chetinbir 1994)* (La Population légale du Maroc d'après le recensement général des habitants et de l'habitat (septembre 1994)), Casablanca, Famarco, 235 p.
- DOUMOU Abdelali :
 1986 « État et reproduction sociale dans le capitalisme périphérique : le cas du Maroc », Rabat, *B.E.S.M.*, n° 157, p. 67-87.
- DOUTTÉ Edmond :
 1905 « L'Organisation domestique et sociale chez les Haha », Paris, *Bulletin du Comité de l'Afrique française*, n° 1, p. 1-16.
 1908 *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, Jourdan, 618 p.
- DRAOU Abdellah et al. :
 1999 « Machâkil at-tamadrus fi el-wassat el-qarawi » (Problèmes de la scolarisation en milieu rural), Rabat, *Majllat Ulûm Tarbiya*, n° 16, p. 141-152.
- DROUIN Janine :
 1975 *Un Cycle oral hagiographique dans le Moyen-Atlas marocain*, Paris, Sorbonne, 246 p.
 1981 « Contraintes matrimoniales et compensations ludiques dans la société touareg », in *Production, pouvoir et parenté dans le monde méditerranéen*, Paris, AECLAS/Geuthner, p. 293-304.
- DURKHEIM Émile :
 1967 *De la division du travail social*, Paris, P.U.F., 8^e éd., 416 p.
 1968 *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F., 5^e éd., 647 p.
- EL-BOUKHARI Mohamed :
 1984 *Les Traditions islamiques*, T. III et IV, tr. de l'arabe par O. Houdas et W. Marçais, Paris, Lib. d'Amérique et d'Orient, 700 p. et 676 p.
- EL FASSI Allal :
 1979 *An-naqd ad-dati* (L'Autocritique), Rabat, Imp. Ar-risala, 4^e éd., 451 p.
- ELIADE Mircea :
 1989 *Le Sacré et le profane*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essai », 3^e éd., 188 p.

- 1990 *Image et symbole*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 4^e éd., 240 p.
- EL MALKI Abderrahman :
 1990 *L'Exode rural au Maroc. Étude sociologique de l'exode de Tafilelt vers la ville de Fès*, Thèse de doctorat (nouveau régime), Université d'Aix-Marseille 1, 431 p.
- EL MALKI El Malki :
 1983 « *Ḍahirat at-tadwin einda al-mojtamae at-tadlawi fi al-qarni at-tasie eachar* » (Phénomène de la transcription chez les Tadlawi au XIX^{ème} siècle), Rabat, *Majallat Tarikh Almaghreb*, n° 3, p. 121-153.
- EL QARDAOUI Youssef :
 1985 *Al-halal wa lharam fi lislam* (Le licite et l'illicite en Islam), Casablanca, Dar Al-maârif, 324p.
- ES-SOUSSI Mokhtar :
 1960-1963 *Al-mæsul* (Le Mielleux), T I, VI et XII, Casablanca, En-najah, 408 p., 340 p. et 328 p.
- ERCKMANN Jules :
 1885 *Le Maroc moderne*, Paris, Challamel, 304 p.
- EULOGE René :
 1952 *Les Derniers fils de l'ombre*, Marrakech, Éd. de la Tighermt, 191 p.
- EVANS-PRITCHARD Edward Evan :
 1968 *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, tr. de l'anglais par L. Évrard, Paris, Gallimard, 317 p.
- FAVRET Jeanne :
 1968 « Relations de dépendance et manipulation de la violence au Maghreb », Paris, *L'Homme*, vol. VIII, n° 4, p. 18-44.
- FAVRET-SAADA Jeanne :
 1977 *Les Mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, 332 p.
 1992 « Sorcellerie », in P. Bonte et M. Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, P.U.F., 2^e éd., p. 670-673.
- FERJANI Mohamed-Chérif :
 1998 « Islamisme et droits de la femme », Paris, *Confluences Méditerranée*, n° 27, p. 11-23.
- FERRIÉ Jean-Noël :
 1996 « Prier pour disposer de soi. Le sens et la fonction de la prière de demande dans l'islam marocain actuel », in *L'Islam pluriel au Maghreb*, sous la direction de S. Ferchiou, Paris, C.N.R.S., p. 113-127.
- FOUCAULD Charles (de) :
 1939 *Reconnaissance au Maroc 1883-1884*, Paris, Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales, 432 p.
 1951 *Dictionnaire Touareg-Français*, T. I, Paris, Imp. nationale.
- FOX Robin :
 1972 *Anthropologie de la parenté. Une analyse de la consanguinité et de l'alliance*, tr. de l'anglais par S. Dreyfus et T. Jolas, Paris, Gallimard, coll. « Les Essais », 269 p.
- FRAZER James George :
 1911 *Le Rameau d'or. Étude sur la magie et la religion*, T. III, tr. de l'anglais par R. Stiebel et J. Toutain, Paris, Lib. Scheilcher Frères, 590 p.
- FYDMAN Roger :
 1996 « Économie de marché », Paris, *Encyclopaedia Universalis*, Corpus XIV, p. 494-499.
- GALMICHE (M. A.) et ROBICHEZ Jean :
 1949 « Poèmes de la résistance berbère (Maroc central) », Paris, *Les Temps Modernes*, p. 981-987.
- GARDET Louis :
 1977 *Les Hommes de l'Islam*, Paris, Hachette, 445 p.
- GARRIGUES-CRESSWELL Martine :
 1996 « La Profusion rituelle berbère : une nécessité sociale », in *L'Islam pluriel au Maghreb*, sous la direction de S. Ferchiou, Paris, C.N.R.S., p. 181-188.

- GAST Marceau :
 1985 « Croyances et culture populaire au Sahara », in *Mythes et croyances populaires du monde entier*, sous la direction d'A. Akoun, T. II, Paris, Lidis/Brepols, p. 370-382.
 1987 « Les Verrous secrets d'une société indépendante au Sahara Central : règles d'héritage et de transmission des biens chez les Kel-Ahaggar », in *Hériter en pays musulman*, sous la direction de M. Gast, Paris, C.N.R.S., p. 169-189.
- GAST Marceau et JACOB Jean-Paul :
 1982 « Le Don des sandales dans la cérémonie du mariage en Ahagar : une symbolique juridique ? », Alger, *Libyca*, XXVI, p. 223-233.
- GAUDEFROY-DEMOMBYNES Roger :
 1928 *L'Oeuvre française en matière d'enseignement au Maroc*, Paris, Geuthner, 247 p.
- GAULEJAC Vincent (de) :
 1997 *Les Sources de la honte*, Paris, Desclée de Brouwer, 316 p.
- GAUTHIER Alain et JEUDY Henri-Pierre :
 1989 « Trou de mémoire, image virale », Paris, *Communications*, n° 49, p. 137-147.
- GAUTHIER (J.) :
 1965 « Douars et finages du Nord et de l'Ouest du Maroc », Rabat, *R.G.M.*, n° 8, p. 93-96.
- GELLNER Ernest:
 1969 *Saints of the Atlas*, London, Weidenfeld and Nicolson, 317 p.
- GHASARIAN Christian :
 1996 *Introduction à l'étude de la parenté*, Paris, Seuil, coll. « Points », 281 p.
- GIRARD René :
 1972 *La Violence et le sacré*, Paris, Grasset, 455 p.
- GODBARGE (M.) :
 1947 *Le Conflit entre l'orfe et le chraâ en pays Zemmour*, Paris, Mémoire du C.H.E.A.M., 16 p.
- GODBOUT Jacques (T.) :
 1992 *L'Esprit du don*, Paris, La Découverte, 345 p.
- GODELIER Maurice :
 1975 « Économie », in R. Cresswell, *Éléments d'ethnologie*, T. II, Paris, A. Colin, p. 80-131.
 1977 *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, T. I, Paris, F. Maspero, 2^e éd., 240 p.
 1983 *Rationalité et irrationalité en économie*, T. I et II, Paris, F. Maspero, 124 p. et 213 p.
 1984 *Le Réel et le matériel. Pensées, économies, sociétés*, Paris, Fayard, 349 p.
 1996 *L'Énigme du don*, Paris, Fayard, 315 p.
- GRANET Marcel :
 1948 *La Civilisation chinoise*, Paris, Albin Michel, 509 p.
- GRESLE François et al. :
 1994 *Dictionnaire des Sciences Humaines. Anthropologie et Sociologie*, Paris, Éd. Nathan, 469 p.
- GRIMALDI D'ESDRA (Ch.) :
 1952 « La Question forestière au Maroc », Nancy, *Revue forestière française*, T. IV, n° 4, p. 221-231.
- GSELL Stéphane :
 1927 *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, T. VI, Paris, Hachette, 302 p.
- GUENNOUN Saïd :
 1939 « La Haute Moulouya », Renseignements coloniaux et documents publiés par le Comité de l'Afrique française et le Comité du Maroc, oct.-nov.-déc., p. 209-240.
- GUERRAOUI Driss :
 1984 « Pouvoirs, choix et décisions en milieu rural », Casablanca, *Lamalif*, n° 159, p. 34-38.
 1985 « État ou marché ? Le retour aux sources », Casablanca, *Lamalif*, n° 165, p. 18-23.

- 1986 *Agriculture et développement au Maroc*, Paris, Publisud, 231 p.
- GUESSOUS Mohamed :
1983 « *Tasa'ulat hawla tabieat wa ma'al al-mujtamae al-maghribi al-mueasir* » (Interrogations autour de la nature et de l'aboutissant de la société marocaine contemporaine), Casablanca, le journal *Al-ittihad al-ichtiraki*, n^{os} 171, 180 et 181.
- GUIDIERI Remo :
1984 *L'Abondance des pauvres. Six aperçus critiques sur l'anthropologie*, Paris, Seuil, 216 p.
- GUILLAUME (Général) :
1946 *Les Berbères marocains et la pacification de l'Atlas central (1912-1933)*, Paris, R. Julliard, 521 p.
- GYOT (Ch.) :
1924 « L'Oeuvre législative française au Maroc. La législation des eaux et forêts », Nancy-Paris-Strasbourg, *Revue des Eaux et Forêts*, T. XII , p. 365-370.
- HADDADI Allal :
1987 *L'Ébranlement des institutions marocaines au XIX^e siècle par la colonisation française : approche historique et sociologique*, Thèse de doctorat de 3^e cycle, Université de Paris VII, 214 p.
- HALBWACHS Maurice :
1968 *La Mémoire collective*, Paris, P.U.F., 2^e éd., 204 p.
1994 *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 370 p.
- HALIM Abdeljalil :
1987 *Le Capitalisme agraire au Maroc*, Thèse de doctorat d'État, Université de Paris VII, 694 p.
- HALL Edward Twitchell :
1971 *La Dimension cachée*, tr. de l'anglais par A. Petita, Paris, Seuil, 256 p.
1979 *Au-delà de la culture*, tr. de l'anglais par M.-H. Hatchuel, Paris, Seuil, 237 p.
1984 *Le Langage silencieux*, tr. de l'anglais par J. Mesrie et B. Niceall, Paris, Seuil, coll. « Points », 243p.
- HAMMOUDI Abdellah :
1974 « Segmentarité, stratification, pouvoir politique et sainteté », Rabat, *Hespéris-Tamuda*, vol. XV, p. 147-179.
1988 *La Victime et ses masques, essai sur le sacrifice et la mascarade au Maghreb*, Paris, Seuil, 254p.
2001 *Maîtres et disciples. Genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes. Essai d'anthropologie politique*, Paris/Casablanca, Maisonneuve et Larose/Toubkal, 277 p.
- HANZAZ Mohamed :
1992 *Aspects de l'organisation de l'espace rural au Maroc : du douar au centre rural de services dans le bas pays Zemmour*, Thèse de doctorat (nouveau régime), Université de Montpellier III, 341 p.
- HARRIS Walter Burton :
1994 *Le Maroc au temps des sultans*, tr. de l'anglais par P. Odinet, Paris, Éd. Balland, 2^e éd., 321 p.
- HART David Montgomery :
1965 « Clan, lignage et communauté dans une tribu rifaine », Rabat, *R.G.M.*, n^o 8, p. 25-33.
1979 « Institutions des Aït Morhad et des Aït Hadiddou », in *Recherches récentes sur le Maroc moderne*, Actes du séminaire de Durham (13-14 juillet 1977), Rabat, *B.E.S.M.*, n^{os} 138-139, p. 57-83.
- HATZFELD Henri :
1993 *Les Racines de la religion : tradition, rituel et valeurs*, Paris, Seuil/Esprit, 268 p.
- HELL Bertrand :
1985 *Entre chien et loup. Faits et dits de chasse dans la France de l'Est*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 230 p.

- 1992 *Chasse, rage et possession : étude sur le culte du saint Hubert et sur l'imaginaire du sauvagement en Europe nord-occidentale*, Thèse de doctorat d'État, Université de Strasbourg, 812 p.
- 1997 « Gravir la montagne. Un pèlerinage thérapeutique dans le Haut-Atlas avec les Gnawa du Maroc », in *Dire les autres. Réflexions et pratiques ethnologiques*, sous la direction de J. Hainard et R. Kaehr, Lausanne, Payot, p. 271-283.
- 1999a « "Ouvrir toutes les portes". Le sang sacrificiel chez les Gnawa du Maroc », in *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, sous la direction de P. Bonte, A.-M. Brisebarre et A. Gokalp, Paris, C.N.R.S., p. 383-408.
- 1999b *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, Paris, Flammarion, 392 p.
- 2001 « L'Esclave et le Saint : les Gnawa et la *baraka* de Moulay Abdallah Ben Hsein (Maroc) », in *Saints, sainteté et martyre. La fabrication de l'exemplarité*, sous la direction de P. Centlivres, Neuchâtel/Paris, Institut d'ethnologie/Maison des sciences de l'homme, p. 149-174.
- HERBER (J.) :
 1923 « Les Hamadacha et les Dghoughyin », *Hespéris*, T. III, Paris, Larose, p. 217-236.
 1927 « La Main de Fathma », *Hespéris*, T. VII, Paris, Larose, p. 209-219.
 1946 « Les Tatouages de la face chez la Marocaine », *Hespéris*, T. XXXIII, Paris, Larose, p. 323-351.
 1948a « Onomastique des tatouages marocains », *Hespéris*, T. XXXV, Paris, Larose, p. 31-56.
 1948b « Tatouees marocaines », *Hespéris*, T. XXXV, Paris, Larose, p. 289-297.
- HÉRITIER Françoise :
 1981 *L'Exercice de la parenté*, Paris, Seuil, 205 p.
- HERMASSI Elbaki :
 1975 *État et société au Maghreb. Étude comparative*, Paris, Anthropos, 267 p.
- HÉRODOTE :
 1960 *Livre IV, 172*, Texte établi et tr. par Ph.-E. Legrand, Paris, Belles Lettres, 3^e éd., 202 p.
- HERSÉ Henri :
 1935 *Le Statut judiciaire des tribus de coutume berbère du Maroc*, Rennes, Imp. provinciale, 130 p.
- HOCART Arthur Maurice :
 1973 *Le Mythe sorcier et autres essais*, Paris, Payot, 264 p.
- IBN KHALDOUN Abderrahman :
 1997 *Discours sur l'histoire universelle. Al-muqaddima*, tr. de l'arabe, présenté et annoté par V. Monteil, Paris, Sindbad, 1132 p.
 1999 *Histoire des Berbères*, T. I, (reproduction de l'édition de 1925, traduite de l'arabe par de Slane), Paris, Geuthner, 452 p.
- IBN MANZUR Muhamed :
 1956 *Lissan al-ʿarab* (La Langue des Arabes), T. I, T, IX et X, Beyrouth, Dar Sader/Dar Beyrouth.
- IGLEFIELD (Capitaine)
 1891 « Confidential Print (6272) ». Rapport sur le Makhzen et les Zemmour, présenté par Kh. Ben Srhir, Rabat, *Hespéris-Tamuda*, vol. XXXII (1994), p. 141-161.
- IMBERT Claude :
 1984 *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 318 p.
- JAMOUS Raymond :
 1981 *Honneur et baraka : les structures traditionnelles dans le Rif*, Paris/Cambridge, Maison des Sciences de l'Homme et Cambridge University Press, 304 p.
- JEUDY Henri-Pierre :
 2000 « Le Patrimoine contre l'oubli », Paris, *Libération*, 6 septembre.
- JOUSSE Marcel :
 1974 *L'Anthropologie du geste*, Paris, Gallimard, 410 p.

- JULIEN Charles-André :
1952 *L'Afrique du Nord en marche. Nationalismes musulmans et souveraineté française*, Paris, René Julliard, 417 p.
1978 *Le Maroc face aux impérialismes 1415-1956*, Paris, Jeune Afrique, 549 p.
- JUSTINARD (Colonnel) :
1952 *Un Grand chef berbère. Le caïd Goundafi*, Casablanca, Atlantides, 267 p.
- KABLY Mohamed :
1986 *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Age*, Paris, Maisonneuve/Larose, 375p.
- KHAÏR-EDDINE Mohamed :
1980 « Sud : le bruit et la lumière », Casablanca, *Lamalif*, n° 119, p. 26-28.
- KHATIBI Abdelkébir :
1983 *Maghreb pluriel*, Paris/Rabat, Denoël/S.M.E.R., 255 p.
1993 *Penser le Maghreb*, Rabat, S.M.E.R., 144 p.
- KHETTOUCH Mouha :
1982 « Le Pacte de solidarité intertribale : Tada », Casablanca, *Lamalif*, n° 132, p. 58-59.
- KHROUZ Driss :
1992 « La Politique agricole du Maroc indépendant », in *Le Maroc actuel. Une modernisation au miroir de la tradition ?*, Études réunies par J.-C. Santucci, Paris, C.N.R.S., p. 119-150.
- KORIBAA Nabhani :
1994 *Les Sounnites (ou l'Islam légalisé)*, Paris, Publisud, 89 p.
- KOSLOWSKI Peter :
1998 *Principes de l'économie éthique*, tr. de l'allemand par A. Saada, Paris, Cerf, 357 p.
- KUCZYNSKI Liliane :
2000 « Fidélité et liberté. Transmission du savoir chez les marabouts de Paris », Paris, *Ethnologie française*, T. XXX (3), p. 369-377.
- LA BASTIDE Henri (de) :
1985 *Les Quatre voyages au coeur des civilisations*, Monaco, Éditions du Rocher, 224 p.
- LACOSTE-DUJARDIN Camille :
1981 « Tactiques endogamiques en Kabylie, représentations et pratiques », in *Production, pouvoir et parenté dans le monde méditerranéen*, Paris, AECLAS/Geuthner, p. 229-251.
- LACOUTURE Jean et Simone :
1958 *Le Maroc à l'épreuve*, Paris, Seuil, 384 p.
- LAHLIMI Ahmed :
1978 « Les Collectivités rurales traditionnelles et leur évolution », in *Études sociologiques sur le Maroc*, Rabat, Publication du B.E.S.M., p. 17-41.
- LAMLOUM Oifa :
1998 « Les Femmes dans le discours islamiste », Paris, *Confluences Méditerranée*, n° 27, p. 25-32.
- LAOUST Émile :
1915 « Le Mariage chez les Berbères du Maroc », *Archives berbères*, vol. I, Paris, Larose, p. 40-76.
1920 *Mots et choses berbères, notes de linguistique et d'ethnographie*, Paris, Challamel, 531 p.
1930 « L'Habitation chez les transhumants du Maroc central », *Hespéris*, T. X, Paris, Larose, p. 151-253.
1993 *Noces berbères. Les cérémonies du mariage au Maroc* (oeuvre posthume), Aix-en-Provence/Paris, Édisud/La Boîte à Documents, 198 p.
- LAPASSADE Georges :
1976 *Essai sur la transe*, Paris, Éditions universitaires, 221 p.
- LAPASSADE Georges et LOURAU René :
1974 *Clefs pour la sociologie*, Paris, Seghers, 240 p.
- LAPIERRE Nicole :
1989 « Dialectique de la mémoire et de l'oubli », Paris, *Communications*, n° 49, p. 5-10.

- LAROUÏ Abdallah :
- 1977 *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain 1830-1912*, Paris, F. Maspero, 481 p.
 - 1978 *La Crise des intellectuels arabes. Traditionalisme ou historicisme ?*, Paris, F. Maspero, 221 p.
 - 1982 *L'Idéologie arabe contemporaine*, Paris, F. Maspero, 2^e éd., 238 p.
- LAUBADÈRE André (de) :
- 1949 *Les Réformes des pouvoirs publics au Maroc*, Paris, Lib. générale de droit et de jurisprudence, 101p.
- LAZAREV Grigori :
- 1966 « Le Salariat agricole des fermes de colonisation », Rabat, *B.E.S.M.*, n^{os} 101-102, p. 35-70.
 - 1977 « Aspects du capitalisme agraire au Maroc avant le Protectorat », in B. Étienne et al., *Les problèmes agraires au Maghreb*, Paris, C.N.R.S., p. 57-90.
 - 1978 « Changement social et développement dans les campagnes marocaines », in *Études sociologiques sur le Maroc*, Rabat, Publication du *B.E.S.M.*, p. 129-143.
- LECOMPTE (Lieutenant) :
- 1929 « Notice sur les Aït Hadiddou », *Archives du gouvernement général de l'Algérie*, n^o 31H15, in *Archives d'Outre-mer*, Aix-en-Provence.
- LE COZ Jean :
- 1962 « Les Cellules traditionnelles du bled marocain », Rabat, *R.G.M.*, n^{os} 1-2, p. 93-95.
 - 1964 *Le Rharb. Fellahs et Colons*, T. I, Rabat, Inframar, 471 p.
 - 1965a *Les Tribus guich au Maroc, essai de géographie agraire*, Rabat, Extrait de *R.G.M.*, n^o 7, 52 p.
 - 1965b « Douar et centre rural : du campement au bourg », Rabat, *R.G.M.*, n^o 8, p. 9-14.
- LE GLAY Maurice :
- 1926 *Récits marocains de la plaine et des monts*, Paris, Berger-Levrault, 12^e éd., 349 p.
- LEROI-GOURHAN André :
- 1965 *Le Geste et la parole. La Mémoire et les rythmes*, T. II, Paris, Albin Michel, 285 p.
- LESNE Marcel :
- 1959 *Évolution d'un groupement berbère : les Zemmour*, Rabat, École du Livre, 474 p.
 - 1966-1967 *Les Zemmour, essai d'histoire tribale*, Aix-en-Provence, Extrait de *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 130 p.
- LEVEAU Rémy :
- 1985 *Le Fellah marocain, défenseur du trône*, Paris, Presse de la fondation nationale des sciences politiques, 2^e éd., 318 p.
 - 1993 *Le Sabre et le turban. L'avenir du Maghreb*, Paris, F. Bourin, 272 p.
- LÉVI-PROVENÇAL Evariste :
- 1953 « Le Maroc et sa tradition historique », Paris, *Le Monde*, 30 Juin.
- LÉVI-STRAUSS Claude :
- 1958 *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, coll. « Agora », 480 p.
 - 1967 *Structures élémentaires de la parenté*, Paris/La Haye, Mouton & Co., 2^e éd., 591 p.
 - 1973 *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 450 p.
 - 1985 « Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss », in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige/P.U.F., 3^e éd., p. IX-LII.
 - 1991 *Race et histoire*, Paris, Denoël, coll. « Folio/Essais », 3^e éd., 127 p.
- LORAUX Nicole :
- 1997 *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot & Rivages, 291 p.
- LUCIEN-GRAUX (Dr.) :
- 1928 *Le Maroc économique*, Paris, Librairie ancienne Honoré Champion, 600 p.

- LUGAN Bernard :
1992 *Histoire du Maroc. Des origines à nos jours*, Paris, Critérium, 391 p.
- LYAUTEY Hubert :
1947 *Choix de Lettres 1882-1919* (oeuvre posthume), Paris, A. Colin, 321 p.
1995 *Paroles d'action* (oeuvre posthume), Paris, Imp. nationale, 543 p.
- MAFFESOLI Michel :
1984 *Essai sur la violence banale et fondatrice*, Paris, Librairie des Méridiens, 175 p.
- MALAURIE Jean :
1976 *Les Derniers rois de Thulé*, Paris, Plon, coll. « Terre Humaine », 665 p.
- MANA Abdelkader
1988 *Les Regraga. Pélerinages et tribus d'Essaouira*, Casablanca, Eddif.
- MANNONI Octave :
1950 *Psychologie de la colonisation*, Paris, Seuil, 230 p.
- MARCY Georges :
1930 « Origines et significations des tatouages de tribus berbères », Paris, *Revue de l'Histoire des Religions*, 2^e semestre, p. 14-66.
1941 « Les Vestiges de la parenté maternelle en droit coutumier berbère et le régime des successions touarègues », Alger, *Revue africaine*, n^{os} 388-389, 3^e-4^e trimestres, p. 187-211.
1936 « L'Alliance par colactation (tâd'a) chez les Berbères du Maroc central », Alger, *Revue africaine*, n^o 79, p. 957-973.
1949 *Le Droit coutumier Zemmour*, Alger, Carbonnel, 407 p.
1988 « Les Berbères. – Vie intellectuelle, littérature, croyances, religion » (texte posthume), Paris, *Études et documents berbères*, n^o 4, p. 143-156.
- MAROUF Nadir :
1985 « Mythologie et culture populaire en Algérie », in *Mythes et croyances populaires du monde entier*, sous la direction d'A. Akoun, T. II, Paris, Lidis/Brepols, p. 320-335.
- MARTI Louis :
1950 *La Naissance, la vie, la mort des traditions*, Paris, Société d'ethnographie, 52 p.
- MARTIN Jean et al. :
1964 *Géographie du Maroc*, Paris, Hatier, 256 p.
- MAUCHAMP Émile :
1910 *La Sorcellerie au Maroc* (oeuvre posthume), Paris, Dorbon-Ainé, 314 p.
- MAUNIER René :
1927 « Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord », Paris, *L'Année sociologique*, T. II, p. 12-27.
- MAUSS Marcel :
1985a « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige/P.U.F., p. 143-279.
1985b « Esquisse d'une théorie générale de la magie », in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige/P.U.F., p. 1-141.
- MEKOUAR Mohamed Ali :
1988 *Études en droit de l'environnement*, Rabat, Okad, 245 p.
- MEMMI Albert :
1985 *Portrait du colonisé, précédé du Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, 165 p.
- MENDRAS Henri :
1995 *Les Sociétés paysannes. Éléments pour une théorie de la paysannerie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 368 p.
- MERNISSI Fatima :
1984 *Le Maroc raconté par ses femmes*, Rabat, S.M.E.R., 237 p.
1990 *Sultanes oubliées. Femmes chefs d'État en Islam*, Paris, Albin Michel, 299 p.
1992 *Le Harem politique. Le Prophète et les femmes*, Bruxelles, Éditions Complexe, 2^e éd., 289 p.

- 1998 *ONG Rurales du Haut-Atlas. Les Aït Débrouille*, Casablanca, Le Fennec, 2^e éd., 136 p.
- MICHAUD Guy et MARC Edmond :
1981 *Vers une science des civilisations ?*, Bruxelles, Éditions Complexe, 240 p.
- MICHAUD Yves :
1992 *La Violence*, Paris, P.U.F., coll. « Que sais-je ? », 3^e éd., 127 p.
- MICHAUX-BELLAIRE Edouard :
1911 « Quelques tribus de montagnes de la région du Habt », *Archives marocaines*, vol. XVII, Rabat.
1924 « Les Terres collectives du Maroc et la tradition », *Hespéris*, T. IV, Paris, Larose, p. 141-151.
- MIÈGE Jean-Louis :
1961, *Le Maroc et l'Europe 1830-1894. L'Ouverture*, Paris, P.U.F., 588 p.
1962a *Le Maroc et l'Europe 1830-1894. Les Difficultés*, Paris, P.U.F., 508 p.
1962b *Le Maroc*, Paris, P.U.F., coll. « Que sais-je ? », 127 p.
- MILLIOT Louis :
1911 *L'Association agricole chez les musulmans du Maghreb*, Paris, A. Rousseau, 301 p.
- Mission scientifique du Maroc :
1920 *Villes et tribus du Maroc* [« Zemmour », p. 176-246], T. III, Paris, Leroux, 371 p.
- MOATASSIME Ahmed :
1978 « La Politique de l'enseignement au Maroc de 1956 à 1977 », Paris, *Maghreb-Machrek*, n° 79, p. 29-46.
- MONIER Raymond :
1935 « Le Problème de la transhumance au Maroc », Rabat, *Bulletin Économique du Maroc*, vol. II, n° 7, p. 23-35.
- MONTAGNE Robert :
1930a *Un Magasin collectif de l'Anti-Atlas*, Paris, Larose, 123 p.
1930b *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc*, Paris, F. Alcan, 426 p.
1953 *Révolution au Maroc*, Paris, Ed. France-Empire, 415 p.
- MONTEIL Vincent :
1962 *Maroc*, Paris, Seuil, 188 p.
1976 « La Guerre révolutionnaire », in *Abd el-Krim et la république du Rif*, Actes du colloque international d'études historiques et sociologiques, Paris, F. Maspero, p. 149-152.
- MORIN Edgar :
1970 *L'Homme et la mort*, Paris, Seuil, 351 p.
1990 *Science avec conscience*, Paris, Seuil, coll. « Points », 2^e éd., 320 p.
- MORSY Magali :
1979 « Comment décrire l'histoire du Maroc », in *Recherches récentes sur le Maroc moderne*, Actes du séminaire de Durham (13-14 juillet 1977), Rabat, *B.E.S.M.*, n°s 138-139, p. 121-143.
- MOSDIK-TOUITI Keltoum :
1987 « Femmes, mariage et héritage chez les *chorfa* du Tazerwalt (Maroc) », in *Hériter en pays musulman*, sous la direction de M. Gast, Paris, C.N.R.S., p. 89-102.
- MTOUGGUI Lhaoussine :
1949 *Vue générale de l'histoire berbère*, Paris, Larose, 199 p.
- MURPHY Robert et KASDAN Leonard
1959 « The Structure of Parallel Cousin Marriage », Washington, *American Anthropologist*, vol. XXLI, p. 17-29.
- NAAMOUNI Khadija :
1993 *Le Culte de Bouya Omar*, Casablanca, Eddif, 223 p.
- NINNI Mohamed :
1980 « El-khumissat : dirâssa fi el-jughrafiya el-hadariya » (Khémisset : étude en géographie urbaine), Rabat, *R. G. M.*, n° 4, p. 61-68.
- NOIN Daniel :
1965 « Types d'habitat dans les campagnes du Maroc », Rabat, *R. G. M.*, n° 8, p. 101-108.

- NOUVEL Suzanne :
1919 *Nomades et sédentaires au Maroc*, Paris, Larose, 153 p.
- OLAZABAL Ignaki :
1996 « Considérations générales sur la mémoire et l'oubli dans les sociétés », Montréal, *Altérités*, vol. 1, n° 1.
- PASCON Paul :
1965 « Désuétude de la jmaâ dans le Haouz de Marrakech », Rabat, *Les Cahiers de Sociologie*, n° 1, p. 67-77.
1968 « Type d'habitat et problèmes d'aménagement du territoire au Maroc », Rabat, *R.G.M.*, n° 13, p.85-101.
1971 « La Formation de la société marocaine », Rabat, *B.E.S.M.*, n°s 120-121, p. 1-25.
1978 « Les Seksawa depuis l'indépendance », in J. Berque, *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, P.U.F., 2^e éd., p. 456-473.
1979a « Un Cas d'antériorité de la formation du capital symbolique sur l'accumulation du capital matériel », Casablanca, *Lamalif*, n° 111, p. 28-30.
1979b « Segmentation et stratification dans la société rurale marocaine », in *Recherches récentes sur le Maroc moderne*, Actes du séminaire de Durham (13-14 juillet 1977), Rabat, *B.E.S.M.*, n°s 138-139.
1980a « Les Rapports de l'Etat et de la paysannerie », Conférence donnée le 25-10-1973 à l'Institut Agronomique et Vétérinaire Hassan II, in *Etudes rurales, idées et enquêtes sur la campagne marocaine*, Rabat, S.M.E.R., p. 13-26.
1980b « Une Solution pour une gestion plus "rationnelle" des parcours collectifs : la société immobilière pastorale », in *Etudes rurales, idées et enquêtes sur la campagne marocaine*, Rabat, S.M.E.R., p. 73-84.
1980c « La Compétition des éleveurs dans la région d'Azrou. Essai de sociologie du pastoralisme », Conférence donnée le 25/03/1974 à l'École Forestière de Salé, in *Etudes rurales, idées et enquêtes sur la campagne marocaine*, Rabat, S.M.E.R., p. 61-72.
1980d « Considérations préliminaires sur l'économie des exploitations agricoles familiales », in *Etudes rurales, idées et enquêtes sur la campagne marocaine*, Rabat, S.M.E.R., p. 157-177.
1985 « Système des croyances au Maroc », in *Mythes et croyances populaires du monde entier*, T. II, sous la direction d'A. Akoun, Paris, Lidis/Brepols, p. 344-354.
1986 « Les Caractéristiques des exploitations agricoles », Rabat, *B.E.S.M.*, n°s 155-156, p. 17-41.
- PASCON Paul et BENTAHAR Mekki :
1978 « Ce que disent 296 jeunes ruraux », in *Etudes sociologiques sur le Maroc*, Rabat, Publication du *B.E.S.M.*, p. 145-287.
- PLANTADE Nedjima :
1988a *La Guerre des femmes. Magie et amour en Algérie*, Paris, La Boîte à Documents, 184 p.
1988b « De quelques rites divinatoires kabyles », Paris, *Etudes et documents berbères*, n° 4, p.29-38.
- PLANTEY Alain :
1951 *La Réforme de la justice marocaine. La justice makhzen et la justice berbère*, Paris, Lib. générale de droit et de jurisprudence, 335 p.
- POUILLON François :
1989 « Don », Paris, *Encyclopedia Universalis*, Corpus V, p. 629-631.
- QUERLEUX (Capitaine) :
1915 « Les Zemmour », *Archives berbères*, vol. I, fasc. 2, Paris, Leroux, p. 12-61.
- RACHIK Hassan :
1988 « Structures traditionnelles et changement social : les représentations collectives de la tribu et de la commune dans une tribu Zemmour », in *Cultures et mutations sociales*, Actes du colloque organisé par la Faculté des Lettres de Casablanca (16-19 Mars 1988), Casablanca, Okad, p. 65-73.

- 1990 *Sacré et sacrifice dans le Haut-Atlas marocain*, Casablanca, Afrique Orient, 167 p.
- 1992 *Le Sultan des autres. Rituel et politique dans le Haut Atlas*, Casablanca, Afrique Orient, 175 p.
- 1993 « La Science est une chasse : aperçu sur la pensée de Mokhtar Soussi », in *Penseurs maghrébins contemporains*, ouvrage collectif, Casablanca, Eddif, p. 249-267.
- 2000a « Jeunes et tolérance », in *Les Jeunes et les valeurs religieuses*, ouvrage collectif, Casablanca, Eddif, p. 217-233.
- 2000b *Comment rester nomade*, Casablanca, Afrique-Orient, 175 p.
- RADI Saâdia :
1996 « Croyance et référence : l'utilisation de l'islam par le *faqih* et la *showafa* à Khénifra (Maroc) », in *l'islam pluriel au Maghreb*, sous la direction de S. Ferchiou, Paris, C. N. R. S., p. 189-199.
- RAKI Mohamed :
1981 « État, capital agraire et impérialisme », Salé, *Al asas*, n° 28, p. 16-24, 44.
- RAVENNES Jean :
1929 *Le Maroc aux portes du Sud*, Paris, Alexis Redier, 183 p.
- RÉZETTE Robert :
1955 *Les Partis politiques marocains*, Paris, A. Colin, 404 p.
- RICOEUR Paul :
2000 *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 681 p.
- ROBICHEZ Jean :
1946 *Maroc central*, Grenoble/Paris, Arthaud, 205 p.
- ROSANVALLON Pierre :
1989 *Le Libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché*, Paris, Seuil, coll. « Points », 2^e éd., 243 p.
- ROUBLEF Irène :
1978 « Les Femmes parlent aux femmes », in A. Verdiglione, *La violence*, T. I, Actes du colloque de Milan (1977), Paris, Union Générale d'Éditions, coll. « 10-18 », p. 316-338.
- ROUSSET Michel :
1991 *Institutions administratives marocaines*, Paris, Publisud, 218 p.
1992 « Politique administrative et contrôle social », in *Le Maroc actuel. Une modernisation au miroir de la tradition ?*, Études réunies par J.-C. Santucci, Paris, C.N.R.S., p. 151-169.
- SAHLINS Marshall :
1976 *Âge de pierre, âge d'abondance*, tr. de l'anglais par Tina Jolas, Paris, Gallimard, 409 p.
- SAULAY Victor :
1985 *Histoire des Goums marocains. T. I : Le Maroc. Pacification et unification du pays 1908-1934*, Paris, La koumia/Public-Réalisations, 495 p.
- SEKKAR Abdelkrim :
1996 « La Mémoire sociologique et l'acte culturel dans le Maghreb (Remous et ardeurs) », in *Les cultures du Maghreb*, sous la direction de M.-A. Roque, Paris, L'Harmattan, p. 147-155.
- SELOSSE Jacques :
1963 « Perception du changement social par une population citadine marocaine », Paris, *Revue française de sociologie*, IV, p. 144-158.
- SERHANE Abdelhaq :
1995 *L'Amour circoncis*, Casablanca, Eddif, 264 p.
- SERVIER Jean :
1985 *Tradition et civilisation berbères : les portes de l'année*, Monaco, Éd. du Rocher, 2^e éd., 510 p.
- SIMMEL Georg :
1983 *La Philosophie de l'argent*, Paris, P.U.F., 662 p.
1984 « Digressions sur l'étranger », in Yves Grafmeyer et Isaac Joseph, *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Aubier, 2^e éd., p. 53-59.

- SOUALI Mohamed et MERROUNI Mekki :
 1981 *Question de l'Enseignement au Maroc*, Rabat, Publication du B.E.S.M , 460 p.
- SOUZENELLE Annick de :
 1991 *Le Symbolisme du corps humain*, Paris, Albin Michel, 2^e éd., 473 p.
- SPERBER Dan :
 1982 *Le Savoir des anthropologues. Trois essais*, Paris, Hermann, coll. « Savoir », 141 p.
- SPILIMANN Georges :
 1936 *Les Aït Atta du Sahara et la pacification du Haut-Dra*, Rabat, F. Moncho, 230 p.
 1967 *Du Protectorat à l'Indépendance. Maroc 1912-1955*, Paris, Plon, 250 p.
- SUAREZ ROSALES Manuel :
 1995 « La Primavera los Imazighen » (Le printemps berbère), tr. de l'espagnol par M. Christien, Rabat, *Tifinagh*, n° 8, p. 55-62.
- SURDON Georges :
 1928 *Esquisses de droit coutumier berbère marocain*, Rabat, Moncho, 230 p.
- TADIÉ Jean-Yves et Marc :
 1999 *Le Sens de la mémoire*, Paris, Gallimard, 355 p.
- TERRASSE Henri :
 1950 *Histoire du Maroc, des origines à l'établissement du Protectorat français*, T. II, Casablanca, Atlantides, 509 p.
- TERRAY Emmanuel :
 1996 « Réflexions sur la violence symbolique », Paris, *Actuel Marx*, n° 20, p. 11-25.
- THARAUD Jérôme et Jean :
 1919 *Marrakech ou les seigneurs de l'Atlas*, Paris, Lib. Plon, 284 p.
- TILLION Germaine :
 1982 *Le Harem et les cousins*, Paris, Seuil, coll. « Points », 2^e éd., 218 p.
- TOZY Mohammed :
 1992 « L'Islam entre le contrôle de l'État et les développements de la société civile », in *Le Maroc actuel. Une modernisation au miroir de la tradition ?*, Études réunies par Santucci, Paris, C.N.R.S., p. 407-423.
 1993 « Mohamed Hassan Ouazzani : liberté intellectuelle et pouvoir politique », in *Penseurs maghrébins contemporains*, ouvrage collectif, Casablanca, Eddif, p. 227-227.
- TREPS Marie :
 2000 « Transmettre : un point de vue sémantique », Paris, *Ethnologie française*, T. XXX (3), p. 361-367.
- TROIN Jean-François :
 1965a « Marchés ruraux et influences urbaines dans l'arrière-pays de Rabat », Rabat, *R.G.M.*, n° 7.
 1965b « Une Nouvelle génération des centres ruraux au Maroc : les agglomérations commerciales », Rabat, *R.G.M.*, n° 8, p. 109-117.
 1975 *Les Souks marocains : marchés ruraux et organisation de l'espace dans la partie nord du Maroc*, Aix-en-Provence, Édisud, 503 p.
- VAN GENNEP Arnold :
 1981 *Les Rites de passage*, Paris, Picard, 2^e éd., 288 p.
- VIGNET-ZUNZ Jacques/Jawhar :
 1996 « Une Paysannerie de montagne productrice de *fuqahâ'* : les Jbâla, Rif occidental, Maroc », in *l'islam pluriel au Maghreb*, sous la direction de S. Ferchiou, Paris, C. N. R. S., p. 201-220.
- WATERBURY Jhon :
 1975 *Le Commandeur des croyants. La monarchie marocaine et son élite*, Paris, tr. de l'anglais par Catherine Aubin, P.U.F., 400 p.
- WEISGERBER (F.) :
 1928 *Le Maroc il y a 30 ans*, Casablanca, Vigie marocaine/Petit marocain, 39 p.
- WESTERMARCK Edward :
 1921 *Les Cérémonies du mariage au Maroc*, tr. de l'anglais par J. Arin, Paris, Leroux, 394 p.

- 1935a *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, tr. de l'anglais par R. Godet, Paris, Payot, 230 p.
- ZAIËM Fouad :
1984 « Régionalisation et démultiplication des provinces : quel lien ? », Casablanca, *Lamalif*, n° 157, p. 22-27
- ZEGGAF Abdelmajid :
1994 « Le Cadavre convoité », in *L'interculturel au Maroc*, Actes de la Journée d'Études organisée par le G.E.M. et le D.L.L.E. à la Faculté des Lettres de Rabat (février 1992), Casablanca, Afrique/Orient.
- ZIYANI Ibrahim :
1986 « Hawla kitab "idarat el-baladiyat fi el-maghrib" li Abdallah El Ouazzani » (Autour du livre "La Gestion municipale au Maroc" d'Abdallah El Ouazzani), Rabat, *Abhath*, n°s 9-10.
- ZOUGGARI Ahmed :
1988 « L'École en milieu rural », Rabat, *B.E.S.M.*, n°s 159-160.

Glossaire des mots et expressions amazighes et arabes cités dans le texte

Les mots sont rangés dans l'ordre de l'alphabet latin. Ceux d'origine amazighe (ou passés dans la langue amazighe) sont transcrits en tifinaghe.

- aeami (ⵜⴰⴳⴰⴷⴰⵎⵉ) : homme dépourvu de l'effluve sacré, fém. *ṭaeamit* (ⵜⴰⴳⴰⴷⴰⵎⵉⵜ).
- εachar : impôt religieux (un dixième de la récolte).
- acheffar (ⵏⵉⵎⵉⵏⵓⵏ) : voleur, escroc.
- aǧemmaε (ⵏⵉⵎⵉⵎⵉⵎⵉ) : cupide.
- afergan (ⵏⵉⵎⵉⵎⵉⵎⵉ) : abri que les bergers, en transhumance, construisaient jadis à l'aide de branches et de pierres pour protéger les agneaux contre les fauves.
- aflidj (ⵏⵉⵎⵉⵎⵉⵎⵉ) : lé de tente, plur. *lfidjen* (ⵏⵉⵎⵉⵎⵉⵎⵉ).
- afrag (ⵏⵉⵎⵉⵎⵉⵎⵉ) : clôture, protection.
- agrur (ⵏⵉⵎⵉⵎⵉⵎⵉ) : tas de pierres en forme de pyramide.
- aḥidus (ⵏⵉⵎⵉⵎⵉⵎⵉ) : danse amazighe régionale avec choeurs rythmés par les battements des tambourins.
- ajmmaε (ⵏⵉⵎⵉⵎⵉⵎⵉ) : membre de l'assemblée dirigeante en tribu, plur. *ljmmaεn* (ⵏⵉⵎⵉⵎⵉⵎⵉ).
- akeyus (ⵏⵉⵎⵉⵎⵉⵎⵉ) : porte-malheur, plur. *lkeyas* (ⵏⵉⵎⵉⵎⵉⵎⵉ).
- akham (ⵏⵉⵎⵉⵎⵉⵎⵉ) : tente noire tressée de poil de chèvre et d'asphodèle ou de la bourre de palmier nain, akham akswaṭ (ⵏⵉⵎⵉⵎⵉⵎⵉ ⵏⵉⵎⵉⵎⵉⵎⵉ) : grande tente, famille patriarcale, akham amezyan (ⵏⵉⵎⵉⵎⵉⵎⵉ ⵏⵉⵎⵉⵎⵉⵎⵉ) : petite tente, famille conjugale.
- akhemmas (ⵏⵉⵎⵉⵎⵉⵎⵉ) : quintenier agricole.
- akiḍar (ⵏⵉⵎⵉⵎⵉⵎⵉ) : cheval de mauvaise qualité, canasson.
- akswaṭ (ⵏⵉⵎⵉⵎⵉⵎⵉ) : vaste, immense, grand homme, notable, plur. *ikswaṭen* (ⵏⵉⵎⵉⵎⵉⵎⵉ).
- al (ahl) el-beyt : gens de la maison (de la famille) du Prophète.
- ealim : docteur de la loi religieuse.
- allun (ⵏⵉⵎⵉⵎⵉⵎⵉ) : tambourin.
- amazan (ⵏⵉⵎⵉⵎⵉⵎⵉ) : émissaire, plur. *Imazan* (ⵏⵉⵎⵉⵎⵉⵎⵉ).
- amazighe (ⵏⵉⵎⵉⵎⵉⵎⵉ) : homme libre, noble, Amazighe du Maroc central, fém. *ṭamazight* (ⵜⴰⴳⴰⴷⴰⵎⵉⵜ), plur. *Imazighen* (ⵏⵉⵎⵉⵎⵉⵎⵉ).
- amazir (ⵏⵉⵎⵉⵎⵉⵎⵉ) : ancien emplacement des tentes de transhumants.
- amazuz (ⵏⵉⵎⵉⵎⵉⵎⵉ) : tardif.
- amazzal (ⵏⵉⵎⵉⵎⵉⵎⵉ) : homme vivant maritalement avec une femme dont le mari est décédé et travaillant pour le compte de la veuve.
- ameksa (ⵏⵉⵎⵉⵎⵉⵎⵉ) : berger.
- amenzu (ⵏⵉⵎⵉⵎⵉⵎⵉ) : hâtif, précoce.
- amghar (ⵏⵉⵎⵉⵎⵉⵎⵉ) : chef de guerre chez les Zemmour.
- amḥars (ⵏⵉⵎⵉⵎⵉⵎⵉ) : étranger « adopté » par un chef de famille qui lui marie une de ses filles en contrepartie d'un certain nombre d'années de travail.
- amin : homme de confiance, administrateur représentant les marchands au sein du Makhzen (XIX^e siècle) ; amin el-umana, administrateur des administrateurs.

- echûr : fraction prélevée sur la récolte au profit des indigents.
 ejjahel : dément, exalté, furibond, païen, sauvage, plur. ejjuhala.
 em : oncle paternel.
 er-rugui : prétendant au trône.
 fatħa : première sourate du Coran, rite oral prononcé dans diverses occasions (baptême, mariage, funérailles...) et pour différentes raisons (attirer la bénédiction céleste, entériner un acte ou un pacte, demander la miséricorde...)
 fhel : viril, homme actif, énergique et courageux, plur. fhula.
 flenn : un tel
 fqih (ṭaleb) : maître d'école coranique en milieu rural.
 guich : soldats recrutés dans les tribus qui, en contrepartie du service militaire, ne paient pas d'impôts et exploitent les terres sur lesquelles elles sont installées (XIX^e siècle).
 ħabous : propriété concédée à une fondation pieuse.
 ħadīt : dit, parole du Prophète.
 ħajīb : chambellan.
 ħalqa : cercle que forment les spectateurs en plein air autour d'un artiste populaire (conteur, bateleur, musicien, etc.).
 ħamri : sol rouge légèrement sablonneux.
 ħarch : sol caillouteux.
 ħawch : enceinte maçonnée à ciel ouvert.
 ħayk : pièce d'étoffe de laine que les femmes portent par-dessus les vêtements pour se préserver du froid.
 hechuma : honteux, indécent, immoral.
 ħilf : alliance par serment.
 ħorm (ou ħorma) : espace inviolable environnant immédiatement un édifice ou un lieu sacré : sanctuaire d'un saint, source, tas de pierres, etc.
 ħram : illicite (au point de vue religieux).
 eibadat el-ašnam : culte des idoles, idolâtrie.
 ibbas n yemma (ⲚⲐⲟⲟⲟⲓ ⲛ ⲛⲉⲙⲙⲁ) : père de ma mère, grand-père maternel.
 ibliss : démon, Lucifer.
 igheš (Ⲛⲛⲟ) : os, souche, groupe agnatique, igheš akswaṭ (Ⲛⲛⲟ ⲁⲕⲥⲱⲧ) : macrolignage, igheš amezyan (Ⲛⲛⲟ ⲁⲙⲉⲛⲛ) : microlignage, plur. igħšan (Ⲛⲛⲟⲗ).
 illa ddaw uđar (ⲚⲎⲟ ⲕⲕⲟⲗ ⲙⲉⲟ) : il est sous le pied, être sous l'autorité de...
 imenghi n eyalin (ⲚⲎⲟⲗ ⲛ ⲉⲃⲁⲗⲓⲛ) : bagarre de femmes.
 imgguilla (ⲚⲎⲟⲗ ⲚⲎⲟⲗ) : cojureurs.
 islan (ⲚⲟⲎⲟⲗ) : fiançailles, noces.
 isli (ⲚⲟⲎⲟⲗ) : fiancé.
 istiemar : colonisation.
 izref (ⲚⲟⲎⲟⲗ) : droit coutumier.
 jahiliya : période anté-islamique, non conformité aux enseignements de l'Islam.
 jahl : ignorance.
 jari (ou, selon les régions, jerray, moqaddem, kebir) : dirigeant d'un ou de plusieurs douars ; il est nommé par le caïd.
 jedba : transe, attraction mystique dont les séances sont animées par des adeptes de confréries mystico-religieuses au moyen de sons musicaux et de chants invocatoires.
 khalifa : suppléant, représentant du Sultan, du caïd ou du pacha.
 khemmassa : mode d'exploitation agricole suivant lequel le propriétaire fournit les moyens de production (terrains, semences, animaux de trait, instruments aratoires...) au preneur qui, en contrepartie de sa force de travail, reçoit en règle générale un cinquième de la récolte.
 khaš : particulier, distingué.
 khmisa : la main phylactère.
 kuttab ad-diwan : secrétaires de la cour (XIX^e siècle).
 læada : habitude, coutume.
 læahđ : engagement, pacte, promesse, serment.

- lalla (ﻟﻪﻟﻠﻪ) : titre honorifique donné à une femme distinguée (descendante de la famille du Prophète, sainte ou noble). On utilise aujourd'hui ce terme pour dire madame ou pour appeler sa patronne.
- lear : honte, injure.
- leayn : oeil, mauvais oeil ; leayn sghira : petit oeil, clin d'oeil signifiant une invite amoureuse.
- lbyaḡ : don symbolique fait à un guérisseur, lait et ses dérivés (Zemmour).
- lfsad : corruption des moeurs, adultère, prostitution.
- lghita : hautbois rural, sorte de clarinette.
- lhekam : autorité, ordre.
- lhenni : henné, cérémonie des fiançailles célébrée chez les parents de la jeune fille et réservée aux femmes.
- lherz : amulette, talisman.
- leïd : fête, leïd akewat : grande fête (celle du sacrifice du mouton), leïd amezyan : petite fête (celle de la fin du mois du ramadan).
- liḡsan : bonté, obligeance, charité, patience, respect des valeurs humaines.
- likhra (ﻟﻪﺧﺮﺍ) : l'au-delà, l'autre monde.
- lmal : dot, compensation matrimoniale que les parents du prétendant versent à ceux de la jeune fille.
- lqayd : caïd, représentant du pouvoir central au niveau local (dans une ou plusieurs tribus – avant et pendant la colonisation, dans une commune rurale ou un arrondissement urbain – après la colonisation), plur. lqeyyad.
- makhzen : pouvoir central.
- mearuf : rite accompli par un groupe ou plusieurs en l'honneur d'un saint, repas rituel préparé et consommé à cette occasion.
- maeṣiya : résistance aux ordres de Dieu.
- meḡalla : camp d'une colonne en expédition.
- meḡrum : chevaux, mulets et ânes.
- mejdub : individu absorbé dans l'extase mystique, plur. mejadib.
- mejnun : possédé, plur. mejanin.
- mektub : c'était écrit, prédestiné.
- meql : observance des préceptes éthiques, droiture, promesse, sérieux, vérité, etc.
- mezrag : protection contractuelle d'un voyageur voulant traverser le territoire d'une tribu ou s'y installer momentanément.
- midden (ﻣﻴﺪﻧ) : gens, sin midden (ﺳﻴﻦ ﻣﻴﺪﻧ) : deux personnes.
- moeaṣi : pécheur, plur. moeaṣin.
- mojrim : criminel, plur. mojrimin.
- mokhazeni : agent du corps supplétif de police créé sous le Protectorat et restructuré après l'Indépendance. Dépendant de la direction puis du ministère de l'Intérieur, ce corps, officiellement appelé Forces auxiliaires, Il a, entre autres missions, la garde des postes administratifs et le maintien de l'ordre en ville et à la campagne.
- moulay : maître, titre honorifique réservé au descendant du Prophète ou au saint.
- mqaddem : gardien du tombeau d'un saint, auxiliaire d'autorité au niveau local.
- mueammir : colon, plur. mueammirin.
- munker : acte désavoué ou répugnant, injustice.
- muṣiba : catastrophe, disgrâce, malheur.
- mussem : rassemblement populaire autour ou à proximité du sanctuaire d'un saint.
- nasab : consanguinité.
- nbi : le Prophète, ṣelliw el nbi : priez sur le Prophète.
- nfekh : gonfler, souffler ; bouder, se gonfler de vanité, montrer de l'indifférence envers quelqu'un. nfekha : fierté, point d'honneur.
- nichan (ﻧﻴﺸﺎﻥ) : franchement, directement, tout droit.
- noqran : notables, personnes de valeur.
- qaḍi : magistrat coranique ou musulman.
- qaēida : habitude, conduite.

- tjchurka (+ɛC8OƆo) : association, contrat, entreprise.
tjchurka n ukham (+ɛC8OƆo | 8XoC) : association familiale.
tjłmi (+ɛWŁɛ) : laine filée.
tjmwexhit (+ɛCŁCɛ+) : don.
tirs ou tirrest (+ɛOOO+) : sol noir et argileux.
towkel : nourriture ou boisson délibérément empoisonnée et offerte à une personne dans le but de compromettre sa santé.
tummit (+8CŁɛ+) : pâte rituelle constituée de grains grillés, d'eau et de sel ; elle était utilisée dans les rites agraires.
tutra (+8+Oo) : demande, mendicité, demande officielle en mariage.
ubuy (888ɛ) : action de couper.
uđuđ (8E8E) : action de téter, succion, sucement.
ultađa (8W+EO) : femme pratiquant la tađa.
uluf (8W8E) : divorce, répudiation.
ulum (8WŁC) : filage (de la laine).
um ŝebyan : « mère des bébés », génie femelle présumé ravir les petits enfants en les égarant.
utađa (8+EO) : homme ou groupe pratiquant la tađa.
uziɛa : partage de la viande d'un animal acheté en commun.
wala' : patronage-adoption.
wali Allah : l'être proche de Dieu, intercesseur, saint.
wazir ech-chikayat : vizir des réclamations.
wazir el-aɛđam : grand vizir.
wazir el-baħr : vizir de la mer.
wazir el-ħarb : vizir de la guerre.
wazir el-maliya : vizir des finances.
wqer : respect, considération, estime.
ya Laťif : ô Sauveur ; invocation réservée au moment de détresse ou de péril.
zawiya : école, siège de confrérie mystico-religieuse, mais aussi une sorte d'association politique.
zetata (8+EO) : prix que paie à son protecteur le voyageur voulant traverser le territoire d'une tribu ou d'une confédération tribale.
ɛzib : lieu de pacage, campement des transhumants.
zik (8ɛK) : aube, autrefois, jadis.
ziyara : visite, don à caractère religieux.

Table des illustrations

Figures

1 — <i>Mussem</i> de Sidi Lâarbi Albouhali (1986).....	12
2 — Localisation et répartition des tribus zemmour.....	24
3 — Région des Zemmour, milieux humain et naturel.....	29
4 — Substance du Makhzen (1850-1912).....	37
5 — Les structures sociales traditionnelles des Zemmour.....	44
6 — Mouvements pastoraux (début du XX ^e siècle).....	48
7 — Caractères individuel et collectif de la <i>taça</i>	67
8 — Composition de la <i>djmaet</i>	90
9 — Réseau des pactes de <i>taça</i> (début du XX ^e siècle).....	98
10 — L'interdit matrimonial par l'allaitement.....	103
11 — Interdit matrimonial, parenté de lait et <i>taça</i>	106
12 — Acte de <i>taça</i> entre les Aït Khouya et les Oulad Moumen.....	151
13 — Assistance partisane ou médiation des <i>utaça-s</i> dans les conflits tribaux.....	158
14 — Pactes de <i>taça</i> et mouvements pastoraux.....	163
15 — Existence et absence du lien de <i>taça</i> entre les groupes en <i>ezib</i>	167
16 — Situation actuelle des pactes de <i>taça</i>	186
17 — Situations des mouvements pastoraux au début de l'indépendance.....	215
18 — Découpage actuel du territoire zemmour.....	238
19 — Acte notarié sur l'origine de Sidi Lâarbi Albouhali.....	286
20 — Acte notarié sur la fin d'un confli autour de Sidi Lâarbi Albouhali.....	288

Tableaux

1 — Moyenne annuelle des précipitations.....	30
2 — Tribus et répartition des forêts.....	33
3 — Cheptel des Zemmour (1915).....	47
4 — Quantum des cojureurs impartit aux <i>utaça-s</i>	150
5 — Cas de variabilité du nombre des cojureurs entre les groupes <i>utaça-s</i>	150
6 — Groupes transhumant en forêt de Mamora avant la colonisation.....	165
7 — Nombre des écoles communales du Cercle de Khémisset (1986).....	282

Table des matières

Remerciements.....	7
Préface.....	9
Introduction.....	13
Partie 1	
<i>INSTANCES</i>	
1. LES CADRES D'EXISTENCE DES ZEMMOUR.....	27
1. Le cadre spatio-temporel.....	28
A. Les données naturelles.....	28
a. Relief, climat et ressources en eau.....	28
b. Sols et végétation.....	31
B. Les conditions historiques.....	33
a. Situation des tribus.....	34
b. Position du Makhzen.....	36
2. Le cadre socioéconomique.....	39
A. Les structures sociales.....	39
a. La famille.....	40
b. De la famille à la tribu.....	42
B. Les activités économiques.....	46
a. L'élevage du bétail.....	46
b. Culture et artisanat.....	50
2. LE CÉRÉMONIAL FONDATEUR DE TADA.....	53
1. Repas rituel et rite des chaussures.....	53
A. Le repas rituel.....	54
a. Particularité du repas.....	54
b. Sens du repas.....	58
B. Le rite des chaussures.....	63
a. Actes essentiels du rite.....	63
b. Pourquoi la chaussure ?.....	68
2. Lieux cérémoniels et agents organisateurs.....	75
A. Lieux cérémoniels.....	75
a. Près du sanctuaire d'un saint.....	75
b. Autour d'un simili-sanctuaire.....	81
B. Agents organisateurs.....	86
a. Les promoteurs.....	87
b. Les décideurs.....	89
<i>Conclusion de la première partie.....</i>	<i>93</i>

Partie 2

PUISSANCE

3. TADA ET L'INTERDIT DU MARIAGE ET DE LA VIOLENCE.....	101
1. Dans les perceptions populaires.....	101
A. Raison(s) interdictrice(s).....	102
a. La fraternité symbolique.....	102
b. L'effluve sacré.....	107
B. Transgression et sanction.....	111
a. Histoires ordinaires.....	112
b. Récits extraordinaires.....	116
2. Au-delà des perceptions populaires.....	120
A. Proscription du mariage.....	121
a. Réticence à céder les filles de la famille.....	122
b. De la rareté à l'absence des unions intertribales.....	124
B. Prohibition de la violence.....	130
a. La violence, un fait essentiellement masculin.....	131
b. Nécessité de sauvegarder les hommes.....	135
4. TADA, CONFLITS, PRODUCTION ET ÉCHANGE.....	139
1. Tađa et les situations conflictuelles.....	139
A. Le conflit, déclencheur de la conclusion du pacte.....	140
a. Un témoin séculaire : la rencontre rituelle.....	141
b. La rencontre rituelle, une reconstitution de faits réels.....	143
B. Tađa, procédé de la gestion des conflits.....	147
a. Gestion des litiges interindividuels.....	148
b. Gestion des différends intergroupes.....	154
2. Tađa entre la production et l'échange.....	159
A. Rapport de tađa et de l'activité pastorale.....	159
a. Modalités d'accès à la pâture.....	159
b. Pactes de tađa et mouvements pastoraux.....	162
c. Effets de tađa en zones de parcours.....	165
B. Rapport de tađa et de la circulation des biens.....	168
a. Tađa et la transaction commerciale.....	168
b. Tađa et l'échange extracommercial.....	174
Conclusion de la deuxième partie.....	180

Partie 3

ÉVANESCENCE

5. DESTRUCTION DU COMPOSÉ PONDÉRATEUR DE TADA.....	189
1. Tađa et les réformes politico-judiciaires.....	189
A. Actions destructrices du rôle politique de tađa.....	190
a. Assujettissement des tribus.....	190
b. Réforme du pouvoir central.....	193
c. Renforcement de l'autorité caïdale.....	196
B. Actions destructrices du rôle juridique de tađa.....	200
a. Affermissement au pénal de la compétence caïdale.....	201
b. Création du tribunal coutumier.....	204
2. Tađa et les mutations socioéconomiques.....	210
A. Actions destructrices du rôle économique de tađa.....	210
a. Suppression des mouvements pastoraux.....	210
b. Développement des rapports marchands.....	218

B. Actions destructrices du caractère fraternel de <i>tađa</i>	225
a. Réprobation de la parenté de lait.....	225
b. Cristallisation du sentiment d'appartenance nationale.....	231
6. DISLOCATION DU SYSTÈME IDÉO-RITUEL DE TADJA.....	241
1. Rite et représentation : état des lieux.....	241
A. Effondrement du support rituel de <i>tađa</i>	242
a. Les repères temporels.....	242
b. Les signes précurseurs.....	246
c. Les raisons apparentes.....	250
B. Détérioration de l'image idéelle de <i>tađa</i>	254
a. Inefficacité du récit mythique.....	255
b. Mutation du discours ancestral.....	258
2. Rite et représentation : crise de transmission.....	266
A. Transmetteur sans récepteur.....	266
a. Opposition au transmetteur.....	266
b. Rejet de l'objet transmis.....	269
c. Accusation du récepteur.....	274
B. Causes de la rupture de transmission.....	277
a. L'emprise du re-nouveau.....	277
b. La stratégie de l'oubli.....	285
<i>Conclusion de la troisième partie</i>	291
Conclusion.....	293
Bibliographie.....	299
Glossaire.....	317
Table des illustrations.....	323
Table des matières.....	325

