



المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية
ROYAL INSTITUTE OF AMAZIGH CULTURE
INSTITUT ROYAL DE LA CULTURE AMAZIGHE

Ahmed SKOUNTI

Le sang et le sol

Nomadisme et sédentarisation au Maroc



Le Sang & le Sol
Nomadisme et sédentarisation
au Maroc
Les Ayt Merghad du Haut-Atlas oriental

Ahmed Skounti

Le Sang & le Sol
Nomadisme et sédentarisation au Maroc
Les Ayt Merghad du Haut-Atlas oriental

2012

Publication de l'Institut Royal de la Culture Amazighe
Série : Etudes N° 33

Titre : *Le Sang & le Sol Nomadisme et sédentarisation au Maroc*
Auteur : *Ahmed Skounti*
Editeur : *Institut Royal de la Culture Amazighe*
Réalisation et suivi : *Centre de la Traduction, de la Documentation, de l'Edition et de la Communication (CTDEC)*
Imprimerie : *El Maârif Al Jadida - Rabat*
Dépôt légal : *2012 MO 1768*
ISBN : *978-9954-28-127-7*
Copyright : *© IRCAM*

I Igellin n Bbwa

A la mémoire de mon père Moha Ou Zaïd Ouskounti (1917-2002),
et de ma mère Hennu Nbarch Ouhadda (1922-2012)

Préface

Ce livre est une brillante étude sur le nomadisme et la sédentarisation dans la région du sud-est marocain. Il restitue par la description et l'explication du phénomène du nomadisme une vision poétique du monde, une vision en rupture avec les paradigmes à l'œuvre dans l'évolution des sociétés et des communautés humaines. Le nomadisme représente plus qu'une modalité de la résilience face au processus de désenchantement du monde, il exprime la résistance consciente à ce processus. C'est une résistance fondée sur des modes culturels ancestraux, notamment un mode d'exploitation de l'environnement naturel, d'organisation sociale, de production culturelle et un mode de vie et de pensée.

L'approche adoptée dans l'ouvrage est à la fois descriptive et interprétative. La description porte sur l'environnement des Ayt Merghad et sur le processus de sédentarisation qui affecte leur mode de vie. L'espace vital des Ayt Merghad de la vallée du Ghris est un espace morphologiquement contrasté et caractérisé par des conditions bioclimatiques marquées du sceau de la précarité, par la rareté des ressources agropastorales et par un rythme de vie réglé par la mécanique des migrations pastorales oscillant entre estivage et hivernage. La communauté Ayt Merghad est marquée par l'hétérogénéité des origines de ses composantes, les modalités de l'occupation du sol et les liens du sang. Elle est aussi hiérarchisée et stratifiée, et gérée par des institutions où le pouvoir traditionnel est incarné dans l*jmaat*, l*amghar* et l*azrf*. Son histoire, consignée dans la mémoire collective et encore vivante dans la tradition orale, fait état des heurs et des malheurs qu'elle a connus. En somme, une société qui partage beaucoup de traits avec d'autres communautés du Maroc périphérique. Quant aux modes qui structurent la vie des Ayt Merghad, ils sont précaires tant les conditions imposées par l'environnement sont implacables et conduisent de manière inéluctable à la sédentarisation, avec ce qu'elle induit comme nouvelle culture, nouvelles relations à l'espace, aux hommes, au travail, à l'Etat... à la vie. Le processus de sédentarisation y est à l'œuvre sous l'occupation coloniale, depuis 1933, avec le régime de la « Charte de la transhumance » sous l'emprise d'aléas multiples, de contraintes économiques et administratives, de l'émigration en tant qu'exil

économique, de l'uniformisation des valeurs. Mais, d'un autre côté, de nouvelles demandes sociales s'expriment, principalement la scolarisation des enfants, les aspirations des nouvelles générations et l'emploi dans la fonction publique et militaire. Autant de nouvelles donnes qui déstructurent et restructurent la société Ayt Merghad.

Au-delà de la description des conditions environnementales et modales de la vie des Ayt Merghad, l'auteur avance des explications et des interprétations lumineuses pour la compréhension de la dimension anthropologique de la dichotomie nomadisme vs sédentarisation. Il explicite avec brio les implications socioculturelles qui déteignent sur les conduites individuelles et collectives en mettant en exergue le changement de paradigme qui fait passer les Ayt Merghad de la culture épique de « l'Homo nomadicus » à une « modernité locale » réifiante. En effet, par la force des choses, la fixation impose à la communauté ce que l'auteur appelle « des fissions », « des fusions », « un éclatement silencieux ». Bien des indicateurs révèlent combien la sédentarisation, éprouvante et coûteuse, est vécue dans la douleur et dans la contrainte. En effet, l'adaptation à la fixation au sol se fait au prix de l'abandon des normes nomades articulées sur la valeur cardinale de timmuzgha, au prix aussi d'un changement de temporalité, de spatialité et d'appartenance (le sang vs le sol). Par cette dimension interprétative, le livre contribue assurément à la construction d'une anthropologie du nomadisme.

Ahmed Boukous

Avant-propos

Le présent ouvrage est issu d'une thèse de doctorat en anthropologie soutenue à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales à Paris voilà déjà plusieurs années. Il aurait dû trouver plus tôt le chemin des librairies, mais des projets de publication antérieurs ayant échoué, sa parution en a été retardée. D'autant plus que des amis et surtout des gens de la région du Sud-Est que le sujet intéresse plus particulièrement ont mainte fois exprimé le souhait de le voir publier. Peu de changements ont été apportés au fond mais le texte a été sensiblement allégé.

Aujourd'hui enfin entre les mains du lecteur, le contenu aura valeur documentaire sans avoir perdu de son actualité. Il n'est pas un plat tout à fait froid sans être un met fraîchement préparé. S'il peut paraître froid pour quelque lecteur, ce pourrait être un plat frugal de berger pris dans une prairie du Haut-Atlas d'Imilchil ou sous un grand jujubier dans le pays présaharien. Le travail est daté, situé et, plusieurs années après sa soutenance, maintes données demanderaient à être revues et actualisées. Le nomadisme n'est plus qu'un simple reflet de lui-même : un élevage extensif qui doit plus à des individualités à l'acharnement farouche qu'à de véritables communautés nomades comme ce fut le cas jusqu'aux années 1970.

La vie nomade s'est réduite à sa plus simple expression, sacrifiant une richesse ethnographique communautaire, donc contraignante, au profit d'une plus grande marge de manœuvre pour les familles et les individus. Les groupes se sont clairsemés ; les déplacements ont un rayon bien plus important allant jusqu'au millier de kilomètres grâce aux camions ; les reconversions se diversifient ; la sédentarité ne signifie plus uniquement ni nécessairement le passage à l'agriculture et le téléphone portable a fait son intrusion dans la vie des derniers nomades.

Mes remerciements les plus chaleureux vont à l'Institut royal de la Culture amazighe (IRCAM) en la personne de son recteur, mon ancien professeur M. Ahmed Boukous et à M. Mustapha Jlok, du Centre des études anthropologiques et sociologiques pour avoir facilité la publication même tardive du présent travail.

"S'intéresser aux ruraux était alors suspect de valoriser l'archaïsme. La sociologie était légitime, surtout lorsqu'il s'agissait de sociologie du développement, pas l'ethnologie, vieille activité coloniale qui n'a même jamais eu de statut scientifique."

Lucette Valensi, *Aller voir*, in Fr. Pouillon et al., *Lucette Valensi à l'oeuvre. Une histoire anthropologique de l'islam méditerranéen*, Paris, Editions Bouchène, 2002, p. 303.

INTRODUCTION

Les études sur la sédentarisation des pasteurs nomades sont partagées entre le constat et le jugement. Pour bon nombre d'entre elles, le XXe siècle est par excellence le siècle de la "crise du nomadisme". En réalité, derrière cette crise, se profilaient tous les changements, les bouleversements, les mutations qu'ont connus les sociétés et les régions où cette forme d'exploitation du milieu a subsisté. C'est surtout à partir des années 1950 que cette crise constitue un domaine vers lequel convergèrent tant la recherche scientifique que l'action étatique. Celles-ci éprouvèrent d'énormes difficultés à trouver un terrain d'entente. Face aux défis que les États naissants, tant au Moyen-Orient qu'en Afrique du Nord et en Afrique subsaharienne, devaient relever, un arsenal matériel et humain fut mis en place par les organisations internationales pour les aider à réaliser ce qui était considéré comme une nécessité, à savoir la fixation des nomades¹.

De leur côté, les chercheurs en sciences humaines et sociales menèrent des études, d'importance inégale, sur les sociétés pastorales nomades en essayant de mettre en évidence les mécanismes de leur fonctionnement en vue d'une compréhension rationnelle de cette crise et des moyens à mettre en œuvre pour la résoudre. Dans les pays concernés, les situations et leurs évolutions sont extrêmement variées. Cependant, tant les politiques de sédentarisation que le laisser-aller eurent comme résultat la fixation des nomades, directe et accélérée dans les premières, indirecte et lente dans le second.

La sédentarisation devait ainsi amener la disparition des nomades, cette « humanité moléculaire » comme l'appelait J. Berque (1959). L'élevage persiste pourtant et, au début des années 1990, « la sédentarisation n'est plus une priorité dans les politiques étatiques » (R. Bocco 1990 : 114). De même,

¹ Pour davantage de détails sur ces actions, leur contexte et les débats qu'elles suscitèrent, se reporter au quatrième chapitre ici même. Une liste de congrès, symposiums, groupes de travail et publications de ces organisations (UNESCO, OIT, OMS, FAO) est donnée dans F. Scholz (1992 : 43-52).

l'on s'est aperçu que « d'un point de vue économique, les anciens nomades ont fait preuve d'une remarquable capacité d'adaptation aux contraintes imposées par les mesures des nouveaux États, et l'on assiste à l'essor de systèmes économiques à "ressources multiples" au sein de la plupart des familles bédouines où le pastoralisme n'a conservé sa place que parmi d'autres activités» (*Ibid.*). La diversification des ressources des familles est tributaire du contexte large de sédentarisation, lui-même induit par une transformation globale des sociétés concernées. C'est dans cette perspective que s'inscrit l'étude envisagée qui s'attachera à examiner, à travers l'exemple des Ayt Merghad du sud-est marocain, le processus de fixation et ses implications socioculturelles.

UN GROUPE, UNE REGION, UNE PROBLEMATIQUE

Les Ayt Merghad occupent une portion du versant sud du Haut-Atlas central et oriental, à cheval sur les palmeraies présahariennes et les sommets de la chaîne atlassique. La vallée du Ghéris constitue leur foyer central, mais ils la débordent, au sud sur celle du Ferkla, à l'ouest sur celle du haut Dadès et même au nord-est sur celles du Ziz et de la haute Moulouya. Ne nous y trompons point : l'ethnonyme est rien moins qu'un « emblème onomastique », comme dirait J. Berque. Dans ce territoire, cohabitent, en effet, Noirs, groupes maraboutiques (Chorfa, Igourramen) tous sédentaires cultivateurs, et anciens transhumants ou nomades Ayt Merghad proprement dits, largement sédentarisés. À tous, il convient d'ajouter un fond local ancien de Blancs sédentaires et de Juifs. Ces derniers ont, sauf exception, quitté le pays dans les années 1950 et 1960. L'ethnonyme, à défaut de rendre la diversité de la population, caractérise ici une région¹. L'adoption d'autres termes n'aurait pas été exempte d'ambiguïté : "la Vallée du Ghéris" est autant restrictif que le "Sud-Est" est vague. Cette diversité de la population s'enrichit d'une pluralité des terroirs (allant des premières dunes sahariennes aux sommets enneigés du Haut-Atlas oriental), des genres de vie et même d'instructives spécificités culturelles (culinaires, vestimentaires, culturelles) et linguistiques.

¹ Sous la forme Aït Morrhad, le nom figure sur la carte routière et touristique du Maroc, Paris : Michelin, 1989 (au 1/4 000 000).

En fait, ceux qu'on appelle les Ayt Merghad sont d'anciens transhumants ou nomades, selon les groupes, probablement Sanhaja, qui, d'après les récits de mémoire, remontent à la région de la haute vallée du Dadès dénommée Imedghas. Le plus ancien document qui les mentionne est un pacte de protection *tayssa* dont une copie m'a été remise par un marabout de Tazouka, localité de la banlieue d'Errachidia¹. Ce document remonte au début du XVIIIe siècle, 1012 H/1603-04 J.-C. exactement². Du foyer présumé de l'Imedghas, leurs groupes semblent s'être étalés vers l'est et le sud, protégeant les sédentaires ou occupant certaines vallées irriguées telles le Ghéris et le Ferkla. Ces mouvements participent du climat d'agitation du sud marocain qui a entraîné, aux XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles, la célèbre poussée sud-est – nord-ouest des tribus. Expulsions de certains groupes, partage des terres des vaincus avec les "protégés" (notamment les groupes maraboutiques), contrôle des pâturages et des points d'eau, mainmise sur les palmeraies, tels sont les traits significatifs qui se dégagent des récits de mémoire. Peut-on les accrédi ter d'une certaine vérité dont ils ne nous livrent que des bribes ? Non, certes. Un usage modéré sera donc fait de cette «tradition orale par défaut», comme l'appelle J. Dakhli (1989). À les recouper avec les quelques documents sûrs dont nous disposons³, ces récits ne peuvent être entièrement ignorés. Encore faut-il que la polyphonie des groupes ou même des individus et le handicap chronologique qui les caractérisent soient surmontés. Enfin, il s'agit d'une région éloignée des centres du pouvoir, mais proche du Tafilalt, berceau de la dynastie âlawite. Région amazighophone aussi, dont le parler se rattache au tamazight⁴ du Maroc central, la spirantisation des dentales en moins et quelques divergences lexicales en sus. L'arabe marocain est utilisé concurremment avec le tamazight dans les grandes agglomérations (Goulmima, Tinejdad) et l'arabe standard est la langue de l'école, de l'administration et de la justice.

¹ Chef-lieu de province qui, après avoir porté les noms successifs de Imtghern, Ighrem-n-Ssuq et Ksar-es-Souk, celui-ci étant par ailleurs le plus connu, a été dénommé Errachidia.

² Voir le premier chapitre, ici même, et le document en annexe.

³ Ces documents ont fait l'objet de la thèse de 3e cycle de L. Mezzine sur le Tafilalt, publiée à Rabat en 1987.

⁴ En gros, on distingue au Maroc, trois variétés dialectales de l'amazighe : le tarifit dans le Rif ; le tamazight dans le Maroc central et ses dépendances ; le tachelhit dans le sud-ouest. Pour parler du "berbère" en général, on utilise, de plus en plus, "langue amazighe".

Au début du XXe siècle, les Ayt Merghad sont présentés dans les premiers rapports français comme étant majoritairement transhumants¹. Seuls quelques groupes, ceux-là même qui résisteront à la pénétration française jusqu'en août 1933 dans le massif du Baddou (haut Ghéris), présentaient les traits les plus nomades. La reconstitution de la sédentarisation de ces groupes demeurés nomades, pouvait-elle permettre, dans la mesure où elle s'avérait possible, de restituer celle plus large de l'ensemble ? C'est là une des questions-pièges auxquelles l'anthropologie est largement familiarisée. Au-delà d'une perspective évolutionniste dans la courte durée², ne suppose-t-elle pas, en effet, dans notre cas, que tous les Ayt Merghad étaient nomades, dans un passé proche ou lointain³ ? De plus, comment un processus de sédentarisation qui doit beaucoup à ce XXe siècle aux changements accélérés et inédits, peut-il rendre compte d'un processus antérieur ?

Ne prétendant pas apporter des réponses définitives à ces questions, le travail que l'on va lire s'attache à décrire et à analyser les conditions, les modalités et les implications du processus de sédentarisation en milieu Ayt Merghad, en s'appuyant sur l'exemple du groupe Ayt Âïssa Izem. La fixation en cours dans les régions où prévalait le pastoralisme nomade ne peut être dissociée des grands bouleversements des XIXe et XXe siècles, notamment l'extension de l'économie de marché, la colonisation et la formation des États indépendants. Elle participe des changements qui ont affecté les sociétés en question. Cette dynamique, même s'agissant d'éleveurs sédentaires, n'a pas toujours mérité l'attention. Songeons à l'immuabilité des Seksawa de J. Berque (1955), relevée par P. Pascon (1978) et soulignée moins timidement par A. Amahan dans un travail récent sur les Ghoujdama

¹ Notamment : Lt Bernard (1909), Lt Lecomte (1929) et Cne R. Henry (1937b).

² L'analyse de la sédentarisation en termes d'évolution, démarche illustrée par A. Louis (1974), est erronée.

³ Contrairement au Haut-Atlas occidental où, en général, les fractions ont chacune un espace déterminée dans le territoire tribal, le Haut-Atlas oriental présente un dédoublement territorial de telle façon que les groupes et même les familles de plusieurs fractions se retrouvent dans une même localité. Cette dispersion milite en faveur d'une réponse affirmative à la question posée plus haut ; mais nous verrons que la situation est beaucoup plus complexe.

du Haut-Atlas (1998). C'est la raison pour laquelle, j'ai faite centrale dans le présent travail, la notion de processus. Celles de mutation et de continuité/discontinuité telles que les définit G. Balandier (1971) se lisent également en filigrane à travers la problématique adoptée. Crise de continuité du nomadisme pastoral donc, sédentarisation, mais aussi mutations multiples de toute la société locale, interférences entre nomadité et sédentarité, processus lents de nivellement des structures socioculturelles locales.

Pour peu qu'elle leur soit complètement étrangère ou extérieure, la sédentarité est une manière d'être à laquelle les nomades se familiarisent de proche en proche par un mouvement lent, fait d'avancée et de recul, de plus ou moins d'attraction et de répulsion. Le fait que le surplus de population nomade ait toujours été "absorbé" par voie de sédentarisation n'est pas une idée neuve. Ce qu'il importe surtout d'étudier, ce sont les facteurs inhérents à la fixation, ses modalités et ses implications. J'ai consciemment mis l'accent sur les implications socioculturelles. Non pas qu'il faille évacuer les autres conséquences de la sédentarisation (et lesquelles ?), mais parce que, au contraire, je considère que la culture, au sens anthropologique, englobe pertinemment ces aspects. Aussi, les implications socioculturelles sont-elles définies comme les effets de la sédentarisation sur l'organisation sociale, sur la culture matérielle et immatérielle des nomades qui se sédentarisent.

Contribuer à bâtir une anthropologie de la sédentarisation, tel est l'objectif majeur assigné à ce travail. Celle-ci devra regrouper en un système les données d'une vie où s'imbriquent nomadité et sédentarité. Descriptif, analytique et, dans la mesure du possible interprétatif, le système en question n'a ni contours délimités ni cohérence réductrice de l'ambivalence d'une réalité brouillée et chaotique. Méthode dynamique, compréhensive et point monolithique : à l'image de l'"errance nomade", elle est polyvalente et le plus proche possible de la réalité qu'elle s'efforce de décrire. Comme le nomade qui règle ses pas sur la marche du troupeau, elle suit les chemins battus aussi bien que les sentiers pour apprendre et comprendre. En cela, elle n'oublie pas la leçon des nomades!

PREMIÈRE PARTIE

LES AYT MERGHAD : APERÇU GLOBAL

CHAPITRE PREMIER

LES AYT MERGHAD : ESPACE & TEMPS

*« Aynna ira Rebbi ad ikhleq bnadm,
innayasen i luhuch : unna iqqazn ighez,
unna ittayllan yayell, han ungleghf
iddad! »*

« Quand Dieu voulut créer l'Homme, il
dit aux animaux : "celui qui a à creuser
qu'il creuse, celui qui a à voler qu'il vole,
voilà la créature aux noirs desseins qui
arrive!" » ¹

Fragment de mythe ayt merghad.

Pour situer la micro-société en étude, il s'est avéré nécessaire de commencer par une présentation du milieu, de l'histoire et des gens, d'esquisser les rapports qu'ils entretiennent, de mettre l'accent sur les transformations majeures qui ont marqué la région concernée. Cette présentation ne se veut nullement monographique. La tentation a été grande en effet d'en faire un travail qui soit le plus exhaustif possible, mais j'ai évité cette piste dans la mesure où ni les moyens ni le temps ne me permettaient guère de l'emprunter. Cette partie consacrée aux Ayt Merghad se veut donc une introduction permettant de situer, dans la diversité riche mais déconcertante et fructueuse du milieu et des gens, les différents espaces et les différents groupes de la région. On ne peut en effet aborder les groupes nomades qu'en les situant par rapport aux divers groupes sédentaires ; on ne peut comprendre le processus de leur fixation qu'en les plaçant dans l'espace plus large de la société locale ; on ne peut appréhender la problématique de

¹ Littéralement, *ungleghf* signifie littéralement "tête noire", d'où l'expression de la darija : *k'hel er-ras* ! Recueilli de la bouche de ma mère Hennou Nbarch le 22 août 1993.

leur sédentarisation en l'isolant de son milieu ambiant. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre cette partie introductive.

Un espace contrasté

Le territoire des Ayt Merghad au sens large s'étend sur une région relativement vaste, située sur le versant sud du Haut-Atlas oriental. Celui-ci fait partie de ce sud-est marocain qui participe à la fois de la Méditerranée et du Sahara, point de contact entre deux zones, défini par les géologues comme « le grand sillon sud-atlasien » (F. Joly 1962 : 9)¹ (voir carte 1 dessous). Le climat y est résolument continental à dominante aride. Il est caractérisé par de grands écarts de température et par les averses en automne.

Les grandes localités des Ayt Merghad sont situées sur les vallées du Ghéris et du Ferkla, entre les sources des oueds en pleine montagne et les étendues sud-atlasiques présahariennes. Ces vallées dévalent dans le sens nord-sud, occupant la partie centrale du versant sud du Haut-Atlas oriental.

Région traditionnellement à vocation pastorale, les possibilités de l'activité agricole y sont largement handicapées par les faibles précipitations et l'exiguïté des fonds de vallées irrigués. Trois zones peuvent y être décelées : la haute montagne, les vallées et la steppe présaharienne.

La montagne en région Ayt Merghad est constituée par les premiers sommets du versant sud du Haut-Atlas oriental. Elle culmine par endroits à environ 3000m d'altitude (*Âri-n-Baddou*², 2921m). Ses altitudes les plus élevées sont situées au nord de cette région (*Âri-u-Âyach*, 3737m ; *Aberdouz*, 3057m). Les précipitations y sont plus importantes, ce qui en fait la zone de prédilection des éleveurs estivants, nomades ou transhumants. Entre les anticlinaux orientés sud-ouest / nord-est s'étendent des synclinaux à fond plat parcourus par des ravins qui se rejoignent pour se jeter dans des

¹ Je m'appuie dans la définition des caractères géographiques de cette région essentiellement sur l'étude de F. Joly (1962) consacrée au relief du sud-est marocain.

² On utilisera les noms amazighes de *Âri* et de *assif* utilisés dans la région et qui sont les équivalents de l'arabe *jebel*, mont et *oued*, cours d'eau.

vallées profondes. Les cîmes de ces montagnes sont couvertes d'un manteau de neige assez épais pendant de nombreux mois et les eaux provenant de sa fonte donnent naissance à des sources qui parsèment ce versant sud de l'Atlas et alimentent les oueds.

Les eaux de la fonte des neiges et des précipitations charriées par les cours d'eau ont, par leur action continue, érodé les versants de l'Atlas calcaire. De cette érosion millénaire sont nées des vallées grandioses qui dévalent vers le sud et dont le fond verdoyant contraste fortement avec les collines et les flancs ocre-rouge environnants. Les plus importants de ces cours d'eau du versant sud sont, d'ouest en est, le Sous, le Dra, le Dadès, le Todgha, le Ghéris, le Ziz et le Guir.

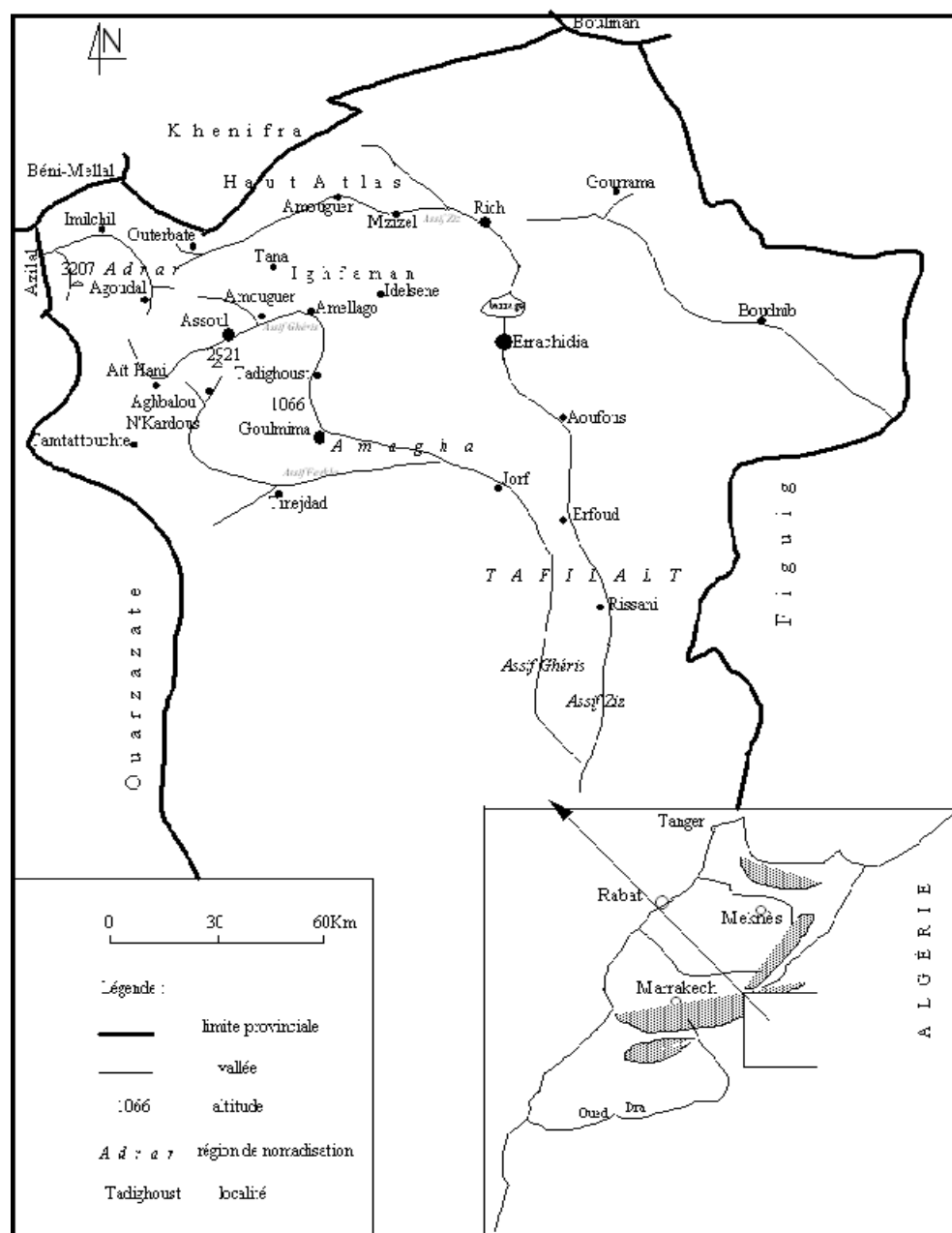
Les Ayt Merghad ont quelques groupes dans le haut Dadès mais la majorité d'entre eux sont établis sur l'ensemble de la vallée du Ghéris et du Ferkla, ce dernier cours étant la dénomination de la portion méridionale du Todgha. Affluent du Ghéris, le Ferkla se jette dans celui-là au sud de Goulmima à la hauteur d'Oultouroug. L'*assif* Ghéris continue ainsi son cours, rejoint le Ziz au sud du Tafilalt où les deux forment un seul oued dénommé Daoura.

À Tadighoust, Goulmima et Tinejdad (autour de 1000 m), l'altitude diminue de plus de la moitié par rapport aux sources des cours d'eau. La nature présaharienne de la zone où les palmeraies sont importantes et les premières dunes visibles accentue le contraste. En haute montagne, les vallées du Ferkla et du Ghéris sont des oasis sans palmiers. Tadighoust est, en territoire Ayt Merghad, la première grande palmeraie sur laquelle le Ghéris débouche, bien que le palmier-dattier se rencontre déjà au nord, à Amsed ; mais à cette altitude (autour de 1300 m) il devient stérile. Les pieds de palmier ne sont plus à partir de la localité d'Ayt Brahim que quelques arbres sporadiques au milieu de "forêts" d'arbres fruitiers méditerranéens (figuiers, amandiers, pêchers, grenadiers...)¹.

¹ Sur la répartition du palmier-dattier au Maroc, cf. F. Joly (1948 : 203-215). Pour une étude plus étendue dans l'espace (Afrique du Nord et États-Unis), cf. J. Vittoz (1989).

Les palmeraies du sillon subatlasique dépendent des eaux charriées par les cours du Ferkla et du Ghéris. L'alimentation en eau des cultures est complétée¹ par la recherche des eaux souterraines. Dans les chapelets d'oasis orientés nord-sud, les plus importantes et les plus peuplées sont Tinejdad sur le Ferkla et Goulmima sur le Ghéris, distantes seulement de dix-huit kilomètres.

¹ Dans les localités situées en dehors des parcours des oueds, les cultures, comme on le verra plus loin, dépendent des eaux de source alimentant bassins ou galeries drainantes.



Carte 1 : Province d'Errachidia Vallée du Ghâris

La mémoire morcelée

L'approche anthropologique des faits d'histoire est doublement légitime. Elle permet de ressortir la profondeur historique des groupements humains et elle rend visibles les repères spatio-temporels et leurs rapports avec l'univers socio-culturel. Dans le cas des Ayt Merghad, un double détour onomastique et "mythologique" n'est pas non-pertinent.

Obscurs commencements

Toponyme ou ethnonyme ?

Un nom énigmatique -Ayt Merghad¹- comme le sont bon nombre de noms de groupes humains maghrébins. On doit toutefois au fin géographe andalou du XI^e siècle Al-Bakri une curieuse indication. À la fin de sa description de la route menant de Dra à Sijilmassa, il écrit : « ... ensuite on arrive à Amerghad, endroit où commencent les jardins de Sijilmassa, ville qui est à six milles plus loin » (1965 : 296)². On sait que l'un des procédés de nomination des groupes humains en Afrique du Nord est l'attribution du

¹ En amazighe, un procédé de nomination composé de *u* pour le masculin (fils de, pl. *ayt*) et *ult* pour le féminin (fille de, pl. *ist*) plus un nom (toponyme ou anthroponyme) permet de nommer tout individu dont *a priori* on ne connaît pas le nom. Ainsi une femme des Ayt Merghad est dite *utt merghad* (localement le *l* de *ult* est assimilé par le *t*) et un homme, *u merghad*; au pluriel, respectivement *ist merghad* et *ayt merghad*. Même chose pour les autres groupements locaux, *utt hdiddu*, *u hdiddu*; *utt ihya*, *u ihya*, etc. Le procédé s'applique pour affilier un individu à un lignage, à une fraction, à une tribu mais aussi à une localité, à une région, à un pays (*utt Fransa*, une française, *ayt Marikan*, les Américains...). Au niveau de l'affiliation d'un individu à un parent, une distinction est introduite selon qu'il s'agit du père ou de la mère : on dit Sekku u Hmad (Sekkou fils de Hmad) mais Sekku n Ittu (Sekkou de Itto) et non Sekku u Itto. Pour les prénoms féminins la particule tombe : Hennu Muha (Hennou (fille de) Moha).

² Ce lieu se situerait vraisemblablement au nord du Tafilalt *stricto sensu*, sur la vallée du Ziz. Le nom de Tafilalt, couvrant la grande palmeraie au sud de l'actuelle ville d'Errachidia, s'est généralisé à partir de la fin du XVI^e siècle éclipsant celui de Sijilmassa. Les ruines de cette cité florissante au temps des grandes dynasties berbères se trouvent actuellement à proximité des localités de Rissani. Elle fait l'objet, depuis 1988, de fouilles archéologiques menées par une équipe américaine en collaboration avec l'Institut National des Sciences de l'archéologie et du Patrimoine (INSAP), Rabat.

nom de lieu de résidence. Ce sont généralement les voisins immédiats qui nomment ainsi les groupes contigus. Serait-ce le cas des Ayt Merghad ? Seraient-ils "les gens d'Amerghad" ? Il est difficile de l'établir, d'autant plus que le sens même du toponyme d'Al-Bakri nous échappe. Après cette mention inopinée, un long silence s'instaure. Al-Baydaq, chroniqueur des Almohades qui mentionne les voisins des Ayt Merghad, les Ayt Izdeg (sous la forme arabisée de Azdaja) au XII^e siècle dans le haut Todgha, n'en souffle mot (E. Lévi-Provençal 1928 : 68).

La mémoire collective des Ayt Merghad n'est pas non plus d'un secours solide. Elle s'avère même en contradiction avec le toponyme d'Al-Bakri. Car, non seulement elle fait remonter l'origine des Ayt Merghad au haut Dadès (et non au Tafilalt), mais elle fait de Merghad le nom d'un ancêtre éponyme. Comme partout ailleurs, le groupement était essentiellement politique : une chaîne ininterrompue de descendants à partir de l'ancêtre ou inversement d'ascendants à partir d'ego n'est jamais établie. Or, « dans une société qui se prétend généalogiste dans l'âme », pourquoi, écrit J. Dakhli, « ne se souvient-on que de très peu d'ancêtres ? » (1989 : 162). La question mérite réflexion. L'hypothèse d'un "noyau dur", famille élargie de l'ancêtre, auquel se seraient greffées des familles isolées et même des groupes ne serait pas dénuée d'intérêt. Car la croyance en l'appartenance garantit l'authenticité de la supposition de l'appartenance, ou comme l'écrit J. Dakhli : « la chaîne généalogique (...) procède toujours, en effet, d'une figure fondatrice qui absorbe la quasi-totalité des représentations de l'ancestralité, d'où son impressionnant raccourcissement » (*Ibid.*).

Aussi, dans la formation, l'ordre de l'imaginaire n'est-il pas moins présent : s'ancrer dans un territoire et partager des intérêts communs, des traits socio-culturels spécifiques. Le mode de vie transhumant et nomade aidant, les individus s'inscrivent dans des entités larges dans lesquelles le caractère collectif de l'appropriation du territoire et partant sa défense leur garantissait l'accès à ses ressources (pâturages, points d'eau, butin de guerre, etc.).

C'est ce qui explique, dans les groupes maghrébins, le recours à l'ancêtre, réel ou fictif. C'est probablement la raison pour laquelle on chercherait en vain le toponyme d'Amerghad d'Al-Bakri dans les récits de la

mémoire. Pourtant, dans le haut Dadès, au nord de la localité de Msemrir, une haute colline matérialise la présence de l'ancêtre. On reviendra sur ce récit dans la deuxième partie du présent travail. Signalons pour le moment que mes interlocuteurs ne cessaient pas de mentionner l'endroit comme preuve de l'authenticité de la chronique.

Un autre récit recueilli par D.M. Hart, auprès d'informateurs Ayt Âtta, est doublement curieux. D'abord ils font des Ayt Merghad des descendants de Portugais (*Bertqiz*). Ensuite, ils expliquent par un "calembour" que leur nom réel est "*ayt ghurm udi*"—"ceux qui donnent du beurre comme tribut", imparfaitement rendu par la traduction de ce chercheur : « The children of butter-giving [Les enfants donneurs de beurre] » (D.M. Hart 1984 : 45).

Cette explication, reprise sans réserves par D.M. Hart, doit être interprétée dans le contexte du conflit qui a opposé les Ayt Âtta aux Ayt Merghad jusqu'à la fin du XIXe siècle. En plus, elle renvoie à une large littérature entretenue par les groupes dominants à l'égard des groupes moins puissants. Dans le haut Ghéris, les Ayt Merghad eux-mêmes montrent les habitants de la localité d'Imider, qui sont supposés leur être antérieurs dans cette région, comme descendants de Portugais.

L'analyse étymologique peut être d'un certain secours pour essayer de résoudre l'énigme de ce nom. Il est clair que la racine est trilitère $\sqrt{\text{RGhD}}$, le *m* dans *merghad* est la particule de formation du nom d'agent en berbère. La chute du *a* initial (le pseudo-article) est attestée diachroniquement et synchroniquement. La racine $\sqrt{\text{RGhD}}$ est par ailleurs connue dans les parlers du tamazight du Maroc central mais elle est sémantiquement résiduelle. Sous la forme *rghud*, le verbe qui en est issu signifie « favoriser, aider (Dieu) », et il est d'un « emploi très limité, surtout en expression ». Son emploi en expression renvoie aux félicitations (après un accouchement, une guérison, une longue absence, une épreuve...) (M. Taïfi 1991 : 574). Une difficulté subsiste. Si l'on ajoute le radical *m* du nom d'agent au verbe *rghud*, on obtiendra *amerghud* et non pas *amerghad*. Il semble qu'il s'agit d'un pluriel (*imerghad*) et que la dénomination Ayt Merghad soit une réfection

sur celui-ci. On peut avancer que cette étymologie est presque sûre et qu'on a affaire à un nom à valeur propitiatoire, de bon augure¹.

Généalogie mythique ?

L'hypothèse anthroponymique rejoint un flux de traditions dont les échevaux sont difficilement discernables. Elles renvoient toutefois au "mythe d'origine" que la mémoire des anciens a conservé. Cette même mémoire ne produit guère de récit unifié de ce "mythe". Comme le souligne J. Dakhli, l'enquête provoque « une cristallisation –l'une des cristallisations possibles– de la mémoire d'un groupe » (1989 : 22). Travail ardu sur la base de récits sans cesse retravaillés par les individus occupant des positions sociales diverses; sans cesse réaménagés dans l'espace et au cours des siècles. Le résultat en est une " histoire équivoque " que les gens (re)construisent sans y voir nulle contradiction car chaque groupe détient un fragment de l'histoire, emprunte des éléments à d'autres groupes, analogues à ceux auxquels ses membres ont participé (C. Lévi-Strauss 1984 : 156).

Le chercheur est bon gré mal gré amené à proposer une "version moyenne" des récits recueillis : « *Les Imazighen [comprendre les populations du pays présaharien, du Haut-Atlas central, oriental et du Moyen-Atlas] sont les descendants de Jalout (Goliath). Ce dernier avait quatre fils dont le plus jeune, Baybi, fut tué par les "Arabes". Il n'eut pas de descendance². Les trois autres, Malou, Midoul et Âtta sont les ancêtres des grandes confédérations, successivement Ayt Ou Malou, Ayt Yafelman et Ayt Âtta* ».

¹ Au Maroc, il semble que la racine √RGhD n'ait subsisté que dans l'expression figée rapportée ci-dessus. En touareg de l'Ahaggar le verbe *elrhed* signifie « prier un homme, demander » Ch. de Foucauld, 1951-1952, *Dictionnaire Touareg-Français (dialectes de l'Ahaggar)*, 4 tomes, Paris : Imprimeries nationales, tome III : 1109. Quant à celui de l'Ayr, le verbe *elghed* a pour sens « solliciter, insister avec douceur pour obtenir... » (cf. Gh. Alojaly, 1980, *Lexique Touareg-Français*, Copenhague : Akademisk Forlag).

² Le nom de *Baybi* est invoqué dans les chants et danses d'*ahidus* des Ayt Merghad. Il semble qu'au lieu de le pleurer, on a préféré chanter son souvenir. Une autre tradition veut que le souvenir du sang qui aurait coulé sur sa tunique ait été conservé dans les bandes rouges de l'*abizar*, cape en laine des femmes Ist Merghad.

L'ancienne confédération des Ayt Idrassen (regroupant les tribus des Ayt Imour, des Ayt Âyach, des Igerwan, des Imelwan) n'est pas mentionnée dans ce récit. Parmi les trois groupements que celui-ci a retenus, les Ayt Yafelman auxquels appartiennent les Ayt Merghad, ne portent pas le nom de l'ancêtre duquel ils sont supposés descendre, en l'occurrence Midoul. Ce nom, on le retrouve conservé chez une autre tribu des Ayt Yafelman, les Ayt Hdidou qui étaient traditionnellement répartis en deux moitiés : "Ceux de Midoul" et "Ceux de Zoulit" (M. Kasriel 1989 : 40).

Il semble que les mémoires collectives des groupes humains de cette région épousaient leurs formes d'organisation territoriale et socio-politique. Le nombre des détenteurs, transmetteurs et garants de la mémoire est partout limité. Ils opèrent selon le contexte, une classification des informations, du plus étendu au plus restreint, en passant par différents sous-niveaux. Le plus étendu réfère à la confédération de l'informateur et éventuellement aux régions limitrophes. Rares sont les individus détenant des informations précises des groupes lointains spatialement et politiquement.

Le niveau le plus restreint renvoie, quant à lui, à la fraction ou même au lignage de l'informateur. Il abonde dans ce cas, en données plus ou moins détaillées sur l'histoire des groupes. Ainsi, plus on s'éloigne de l'ensemble politique (fraction, tribu, confédération) ou de la région (localité, vallée, région) de l'informateur, donc à mesure que les liens qu'il entretient avec les gens et les choses diminuent d'intensité, plus sa connaissance de leur histoire s'affaiblit. En cela, la ligne de démarcation passe moins entre nomades et sédentaires, comme on pourrait le supposer, mais opère à des niveaux de notabilité (statut socio-économique, politique), de sexe (les femmes circulant moins que les hommes) et de catégorie sociale (les lettrés et poètes étant de par leur fonction plus informés).

Les niveaux de mémoire se manifestent également par leur plus ou moins grand rapport avec l'historique et le légendaire, voire le mythique. Là aussi, l'histoire des grands ensembles tribaux, celle en l'occurrence qui explique les origines et établit les Généalogies à grande échelle, s'imbrique avec les légendes anciennes associant à un fond local des traditions

bibliques¹. C'est le cas de la légende des descendants de Jalout exposée ci-dessus. À mesure qu'on se rapproche de groupes plus restreints, la légende s'affaïsse, sans toutefois disparaître complètement. L'épaisseur de l'histoire prend alors difficilement le dessus, mais traînant assez souvent le handicap chronologique.

Débuts de "l'histoire"

Les documents manquent cruellement pour appréhender l'histoire de la région. Il ne s'agit donc pas dans les pages qui suivent d'une reconstitution. J'essaierai au contraire de poser les jalons, de retracer les grandes lignes du passé du versant sud du Haut-Atlas central et oriental pour faire ressortir la place des Ayt Merghad et comprendre la diversité de leur implantation. Cela me permettra de ne pas m'appesantir sur l'histoire quand j'aurai à traiter du processus de sédentarisation (voir le quatrième chapitre).

Hypothèse d'une appartenance

Pour poser ces jalons dans le temps, on aura recours simultanément à deux sources d'information de nature à la fois complémentaire et contradictoire. La première consiste d'une part en un document que j'ai trouvé chez un *agurram* de la localité de Tazouka située dans la banlieue nord d'Errachidia datant de 1012 H. / 1603-1604 J-C. et d'autre part en deux

¹ Un parallèle fort intéressant peut être établi avec un mythe touareg recueilli par D. Casajus dans l'Ayr : « Des voyageurs venus du Yémen dormirent un soir d'étape sur la route de Jérusalem où ils comptaient visiter le temple de Salomon. Les femmes du groupe dormirent à l'écart, et des *kel esuf* [êtres malfaisants peuplant les solitudes] les visitèrent. En naquirent des enfants qui, une fois grandis, se comportèrent avec impiété. À la suite du géant Goliath (Djalut), ils tuèrent les prophètes Zacharias et son fils Jahya (Zacharie et Jean le Baptiste). Les Juifs les chassèrent, et ils allèrent en Egypte d'où on les chassa encore, puis ils allèrent en Libye et de là se répandirent dans tout le Maghreb où ils devinrent les Touaregs » (D. Casajus 1987 : 346-47, mythe 3, annexe III). Ces légendes rejoignent les récits rapportés par Ibn Khaldûn selon lesquels les Berbères seraient originaires de Palestine qu'ils quittèrent après que leur roi Goliath (Jalout) ait été tué par le roi David (Dawud) (Cf. Ibn Khaldûn 1925-34, I : 301). Voir également D. Jacques-Meunié (1982, I : 174).

documents trouvés par le Capitaine R. Henry¹ à la zaouïa d'Assoul (haut Ghéris) datant successivement de 1055 H./ 1645-1646 J-C. et de 1070 H./ 1660 J-C. La seconde comprend des récits oraux faits par les anciens et dont j'ai souligné l'intérêt et les limites de l'utilisation.

Dans la région d'Imedghas (haut Dadès), on trouve de nos jours des groupes appartenant d'aval en amont aux Ayt Âtta (Msemrir)², aux Ayt Merghad (groupe de localités du même nom) et aux Ayt Hdiddou (Tilmi). La confédération des Ayt Âtta constituait l'une des grandes confédérations tribales du Maroc. Elle s'est probablement formée au milieu du XVI^e siècle comme réaction à la privation des pâturages d'hiver en zone présaharienne contrôlée par les Maâqil (L. Mezzine 1987 : 276-277)³. Quant aux Ayt Merghad et Ayt Hdiddou, une tradition recueillie par L. Mezzine (*Ibid.* : 277) rapporte qu'ils faisaient, à cette époque, partie de l'entente Ayt Âtta. L'hypothèse de cette appartenance sous la forme d'une inféodation (dans le cas des Ayt Merghad au moins) est présente déjà dans le mémoire de R. Henry (1937a : 2) et plus tard sous la plume de G. Couvreur (1968 : 15). Il est fort probable que dans leur majorité ces ensembles menaient un mode de vie transhumant et nomade. Un noyau de sédentarisation, du nom d'Ighrem Amazdar, fut fondé par les Ayt Âtta au Djebel Saghro pour parer aux

¹ Le Capitaine R. Henry a été le premier officier des A. I. à Assoul au lendemain de la chute du dernier bastion de la résistance au djebel Baddou (août 1933). A ce bureau fut rattachée la majorité des Ayt Âïssa Izem nomades. Ces documents, on le verra, sont des pactes de protection conclus entre les nomades et les sédentaires. Ils ont été utilisés par R. Henry dans ses deux mémoires, conservés au CHEAM, l'un sur les Chorfa d'Assoul (1937a), l'autre sur les Ayt Merghad (1937b). Ils ont été repris plus récemment, entre autres documents, par l'historien marocain L. Mezzine (1987) dans sa thèse sur l'histoire sociale du Tafilalet aux XVII^e et XVIII^e siècles. On se référera désormais aux trois documents par les noms suivants : pour celui de 1603-04, Tayssa de Tazouka ; pour ceux d'Assoul successivement Tayssa I et Tayssa II.

² Msemrir est le chef-lieu de l'Imedghas qui dépend administrativement du Cercle de Boumalne-Dadès, province de Ouarzazate.

³ Les Ayt Âtta sont en effet mentionnés pour la première fois en 1570 par Marmol (1867, III : 23) sous la forme d'Ytata. Ce nom ne figure ni chez Ibn Khaldoun (XIV^e siècle) ni chez Léon l'Africain qui a visité le sud-est en 1511. Cf. également G. Couvreur (1968 : 15) qui écrit : « la confédération Aït Âtta était née de la lutte contre les arabes » (Comprendre les arabes Maâqil).

difficultés des échanges commerciaux avec les oasis (L. Mezzine 1987 : 277-278) issues de la privation évoquée ci-dessus.

Dans l'Imedghas, les trois groupes issus des Ayt Âtta, des Ayt Merghad et des Ayt Hdiddou semblent s'affronter pour le contrôle de cette haute vallée et des pâturages environnants. Un récit recueilli dans cette région rapporte que les groupes Ayt Âtta et Ayt Merghad sont particulièrement hostiles l'un à l'autre. Après une période de violence, on parvint à conclure une trêve (*t'g'wella*). Le groupe Ayt Merghad, réfugié sur une grande colline (qui porte toujours le nom de l'ancêtre, Dadda Merghad [Grand-père Merghad]), descendit et construisit son premier village qui porte depuis le nom d'Ayt Âli Ou Âïssa. Par la suite, un incident vint troubler ces débuts pacifiques. Il faudrait noter ici que l'explication sur le mode anecdotique, propre par ailleurs à de nombreuses mémoires collectives, prend presque toujours "la goutte qui fait déborder le vase" pour la cause principale d'un événement. Il me paraît pourtant intéressant de présenter trois versions que j'ai pu en avoir :

a— *Une femme ayt merghad¹ préparait une semelle tamsilt pour confectionner des sandales. Un ayt âtta la lui arracha et la frappa avec. Quand son mari l'apprit, il se précipita à la recherche de l'agresseur et le tua. Par peur des représailles, les Ayt Merghad se réfugièrent dans leur village qui fut aussitôt encerclé par les Ayt Âtta. L'un des assiégeants vint s'enquérir des réserves des Ayt Merghad et partant de leur pouvoir de résistance. Un chef, amghar, de ces derniers, nommé Amoudjou n Merhoun, demanda à chaque famille une quantité de grains. Il rassembla les contributions en un si grand tas qu'il impressionna l'enquêteur qui retrouva les siens et leur dit de lever le siège.*

b— *Pour fabriquer des sandales pour sa femme, un ayt merghad acheta une semelle tamsilt. Comme il était berger d'un ayt âtta et devait garder le troupeau pendant la journée, il pensa faire le travail en rentrant le soir. En fin d'après-midi, guidant le troupeau vers les tentes, il constata que*

¹ Pour ne pas lasser le lecteur, j'emploie ayt merghad, ayt âtta, ayt hdiddou qu'il s'agisse du masculin ou du féminin, du singulier ou du pluriel.

son "maître" prenait la pointure de sa femme avec l'intention de fabriquer les sandales lui-même. Furieux, l'ayt merghad prit son arme et tua l'ayt âtta. C'est ainsi que le conflit se déclencha entre les deux groupes. Les Ayt Merghad furent soutenus par les Ayt Hdiddou et les Ayt Ihya donnant naissance à une nouvelle entente, les Ayt Yafelman.

c– Les Ayt Merghad étaient inféodés aux Ayt Âtta auxquels ils devaient fournir un tribut sous forme de beurre salé. Un jour un ayt âtta demanda à un ayt merghad "donne-moi du beurre pour enduire mes sandales!". L'ayt merghad n'apprécia guère cette quête et dit qu'il n'en avait pas. L'ayt âtta prit une sandale et le frappa au visage. L'agressé courut rejoindre les siens et ainsi se forma la confédération des Ayt Yafelman.¹

Le récit, sous ses trois versions, met en évidence une tension entre des groupes Ayt Âtta et Ayt Merghad de l'Imedghas. Quel que puisse être le degré de sa véracité, ce qui mérite l'attention c'est que l'une ou l'autre version est rapportée par les anciens Ayt Âtta et Ayt Merghad même résidant dans des régions éloignées de l'Imedghas. Il est connu même d'Ayt Merghad appartenant à des fractions qui n'ont plus (à supposer qu'elles en avaient dans le passé) de groupe dans cette région. En cela, le récit semble faire l'unanimité d'une mémoire qui voudrait expliquer les raisons d'un "divorce" entre les Ayt Âtta et les Ayt Merghad ; d'autant plus qu'il semble accuser un rapport d'inféodation, en tout cas de dépendance de ceux-ci par rapport à ceux-là. Examinons de plus près les trois versions. Il faut tout d'abord lever une première ambiguïté : les deux premières ont été recueillies par moi-même auprès d'informateurs Ayt Merghad² tandis que la dernière provient d'informateurs Ayt Âtta. On perçoit aisément le sens de la diversité : il s'agit, pourrait-on dire, de "variations sur le thème de la sandale", mais moins expressément de l'allusion faite aux débuts d'un conflit dont l'histoire ultérieure nous permet de saisir quelques séquences. On comprend

¹ La version c est donnée par D.M. Hart (1984 : 45). Elle a été probablement recueillie auprès des Ayt Âtta de l'Imedghas.

² La version a m'a été rapportée chez les Ayt Merghad d'Imedghas (informateurs de la "fraction" d'Irbiben) et la version b dans le haut Ghéris (informateur de la "fraction" des Ayt Âïssa Izem) en mai-juin 1992.

également que la double version ayt merghad atténue le rapport de dépendance évoqué plus haut (l'ayt merghad était berger chez l'ayt âtta, version *b*) si elle ne le nie catégoriquement et montre la ruse du chef ayt merghad (version *a*). À l'inverse, la version ayt âtta, non seulement met l'accent sur l'inféodation, mais elle matérialise le rapport de dépendance par l'obligation faite aux Ayt Merghad de fournir du beurre aux Ayt Âtta. Il y a là un affrontement et chacun des groupes s'efforce de sauver son honneur : le groupe ayt âtta par la fierté et la fronde, le groupe ayt merghad par la ruse et la dénonciation de la violence. Reste maintenant à préciser la place de la femme, le sens des motifs du cuir et des sandales avant d'appréhender la conséquence majeure du conflit, à savoir la naissance présumée d'une confédération.

Dans la version *a*, la femme de l'ayt merghad est agressée, ce qui est vite perçu par ce dernier comme une atteinte à son honneur ; ce à quoi il réagit en conséquence. Dans la version *b*, la femme, du fait que son mari est berger chez l'ayt âtta, se trouve dans un rapport doublement dépendant à l'égard de ce dernier (femme et femme de berger) conformément à une échelle méditerranéenne traditionnelle des valeurs. Elle est prise entre une incapacité à refuser au "maître" de lui confectionner des sandales et l'indignation de son mari contre cette idée. Dans la version *c* enfin la figure féminine est complètement absente ou consciemment amputée comme les versions *a* et *b* pouvaient très bien l'avoir tout aussi consciemment introduite. Ici le rapport est d'homme à homme puisque le groupe duquel émane cette version, en l'occurrence le groupe Ayt Âtta, est en position de force : l'humiliation touche directement un homme du groupe adverse. Celui-ci, pour atténuer le poids de l'affront qui lui est lancé, fait vraisemblablement intervenir la figure féminine qui, on le sait, est assimilée, en milieu maghrébin traditionnel, aux forces maléfiques qui sèment le désordre dans le milieu des hommes.

La signification des motifs du cuir et des sandales est plus difficile à cerner. Signalons tout d'abord un niveau tangible : l'économie du sud-est marocain était une économie agro-pastorale et d'échange. Les nomades et transhumants entretenaient des liens commerciaux étroits avec les oasis présahariennes. Leurs produits (laine, cuir...) étaient vendus « pour alimenter un artisanat assez actif » (L. Mezzine 1987 : 67) en échange de quoi ils

acquéraient les produits agricoles (céréales, dattes...). Le cuir, travaillé par les tanneurs des centres oasiens (Tinghir, Tafilalt...), était acheté par les nomades comme par les sédentaires pour confectionner surtout des sandales *aduku*, pl. *idukan*. Celles des femmes consistaient chez les Ayt Merghad en deux morceaux découpés autour des pieds auxquels on collait chacun trois semelles *tissumma* également en cuir (une au devant et deux à l'arrière), celles-ci étant attachées entre elles par un fil tressé de laine de couleur rouge *timallwin*.

À un autre niveau, les sandales et la matière dont elles sont issues, le tout associé au pied, sont symboliques. La fabrication des sandales est confiée aux hommes qui doivent pour cela manier l'alêne, outil hautement masculin, tandis que les femmes préparent le fil de laine, matière hautement féminine. En outre, la sandale revêt un caractère ambigu. D'une part, elle jouit d'une estime particulière en ce qu'elle protège le pied¹; aussi s'empresse-t-on de la remettre à la position normale si elle est renversée pour, dit-on, empêcher Satan *ššidan* d'accomplir sa malencontreuse prière. De l'autre, frapper quelqu'un avec une sandale, *a fortiori* au visage *udem*, la partie du corps la plus valorisée, relève du scandale et appelle la plus vive des ripostes. Il semble, par conséquent, que le récit joue sur ce dernier volet de l'ambiguïté : en accentuant l'affront lancé par l'ayt âtta à l'ayt merghad (en frappant sa femme ou en le frappant), il prépare le récepteur du message à la rupture et à la formation d'une nouvelle entente qui s'ensuit.

Naissance des Ayt Yafelman

Cette nouvelle entente est la confédération des Ayt Yafelman dont l'on peut sans grande peine dater l'apparition. Là encore, comme s'agissant du toponyme d'al-Bakri, l'oral et l'écrit, loin de se compléter, se trahissent. Les

¹ Peut-être les versions a et b de ce récit sont-elles euphémistiques, la pudeur ayant imposé le recours à des signes pour contourner un adultère. On signalera aussi la pratique de la femme citadine qui, pour signifier au juge qu'elle a été sodomisée par son mari, lui présente sa babouche à l'envers. La chaussure est, en effet, quelque fois la métaphore du sexe, ce qui nous fait penser au proverbe français "trouver chaussure à son pied". En outre, les sandales font partie, dans la région, des cadeaux que l'on envoie à la fiancée.

récits ci-dessus imputent la naissance de cette confédération au conflit entre les groupes Ayt Âtta et Ayt Merghad de l'Imedghas. Or, l'un des documents trouvés par le capitaine R. Henry dans la zaouïa d'Assoul, datant de 1055 H./1645-46, est considéré comme l'acte de naissance de cette alliance. Il s'agit de la Tayssa I d'Assoul¹, pacte par lequel les tribus des Ayt Merghad, des Ayt Izdeg, des Ayt Hdiddou et des Ayt Ihya accordèrent la protection aux Chorfa d'Assoul en mésintelligence avec d'autres tribus.

L'ombre qui plane sur la date de formation de cette entente a créé une divergence entre les chercheurs quant à ses causes. Ainsi dans un article publié par F. de La Chapelle, capitaine de l'armée française au Maroc, l'auteur pensait que « la fondation de cette confédération est *peut-être* antérieure à celle de la dynastie alaouite » (c'est moi qui souligne), ajoutant que cette formation a dû être entamée « sous l'égide des ancêtres du sultan actuel, mais ceux-ci pouvaient n'être encore que les 'Chorfa de Sijilmassa' et les protecteurs spirituels de la cité » (1931 : 23, note 2). L'idée a été reprise, sans réserves, par G. Couvreur qui voit s'exprimer dans cette formation le désir des tribus du Haut-Atlas central et oriental de lutter contre les Ayt Âtta (1968 : 15). P. Pascon va encore plus loin dans sa thèse sur le Haouz de Marrakech, en affirmant que la confédération des Ayt Yafelman « se forme, sous l'égide du Makhzen alaouite (...) pour contrebalancer les plus irréductibles tribus sanhaja qui se confédéraient en Aït Âtta » (1983, I : 218). Avant lui, Cl. Lefébure, plus prudent mais non moins affirmatif, écrivait que le bloc dit des Ayt Yafelman s'était formé en 1645 (1055 Hégire) «probablement à l'instigation des Sultans qui ont su l'utiliser, en tous cas, contre les Ayt Âtta » (1979 : 119). Plus tard, on retrouve la même idée avec en plus un autre protagoniste, les saints de Dila², chez M. Peyron qui pense

¹ Les Chorfa dont il s'agit et qui occupent trois localités dans le haut Ghéris (Assoul, Agouray, Ayt Sidi Mhamed ou Youssef) se disent descendants du saint Sidi Bou Yaâqoub qui est probablement un idrisside (descendant d'Idris Ier, fondateur de l'un des premiers royaumes musulmans au Maroc au VIIIe-IXe siècles). Sur ces Chorfa, cf. F. de La Chapelle (1931 : 43-45 (note)) et R. Henry (1937a). Sur le document, sa traduction et son analyse, cf. L. Mezzine (1987 : 93-99 & 291-320).

² La Zaouïa de Dila a été fondée vers 1566 par Abou Bekr ben Mohammed ben Saïd. Elle atteint son apogée au début du XVIIe siècle avec Mohammed Ou Lhadj et « fait planer sur la scène marocaine l'ombre d'une dynastie berbère [sic] » (M. Morsy 1972 : 33). Elle sera

que les Ayt Yafelman se seraient confédérés « sous l'instigation des chorfa du Tafilalt (ʿAlawiyyîn), aux prises avec la rivalité des Dilayîn ainsi que l'expansionnisme des Ayt ʿAtta » (1984 : 121).

L'idée que c'est à l'instigation des Âlawites que la confédération des Ayt Yafelman s'est formée, d'hypothèse avancée avec prudence par le Capitaine F. de La Chapelle, a été constituée en vérité par les chercheurs qui se sont intéressés, de près ou de loin, à cette région. Or, si l'on examine les circonstances et la date de cette formation, on s'aperçoit que, si les Ayt Yafelman se sont confédérés pour protéger les Chorfa de Sidi Bou Yaâqoub, probablement contre l'agression des Ayt Âtta et d'autres tribus, ce fut bien sous l'influence de Dila et non des Âlawites.

Dans le document de Tazouka mentionné plus haut et datant de 1603-1604 (1012 Hégire), un pacte de protection – *tayssa* –, du même genre que ceux découverts par le capitaine Henry, fut conclu entre, d'une part les marabouts (Chorfa et *Igourramen*) de Tazouka et d'autre part des groupes des tribus du sud-est marocain. Ces groupes sont issus des Ayt Âtta, des Ayt Izdeg, des Ayt Merghad, des Ayt Hdiddou et des Ayt Ihya. La présence des Ayt Âtta parmi les tribus du Haut-Atlas oriental pour accorder la protection aux marabouts de Tazouka témoigne du maintien de l'entente entre elles. Ceci est d'autant plus plausible que le document ne fait pas état du nom Ayt Yafelman que devait porter plus tard la confédération que vont former les tribus du Haut-Atlas oriental. N'ayant pas pris connaissance du document de Tazouka, L. Mezzine pensait que l'entente Ayt Yafelman n'avait pu avoir lieu que pendant la période se situant entre 1596 et 1645 (1987 : 279). La mésentente entre les Ayt Âtta et les tribus du Haut-Atlas oriental et la constitution par celles-ci de l'alliance Ayt Yafelman est donc à situer entre 1603-1604 (date du document de Tazouka qui ne mentionne pas la nouvelle confédération) et 1645-1646 (date de la Tayssa I d'Assoul qui mentionne ce

rasée par le sultan alawite Moulay Rachid en 1668 et Mohammed Ou Lhadj chassé vers Tlemcen. Cf. sur l'emplacement R. Henry, 1944, Où se trouvait la Zaouïa de Dila, *Hespéris*: 49-54 ; pour un bref historique, J. Brignon et al., 1967, *Histoire du Maroc*, Paris : Hatier : 221-227 et 236-239 ; pour une monographie (en arabe), M. Hijji, 1964, *Az Zawiya Ad Dila'ya*, Rabat : al-Matbaâ Al-Watanya ; pour une interprétation des raisons de sa chute, voir M. Morsy (1972 : 32-35).

nom pour la première fois). La découverte d'autres documents du même genre permettra sans doute de combler ce vide de quatre décennies. Cette période fort trouble qui succède à la mort d'Al-Mansour amenant l'effondrement de la dynastie saâdienne et la division du pays, voit l'émergence de forces politiques régionales luttant pour le pouvoir. Parmi celles-ci, les Chorfa Âlawites du Tafilalt, s'étant enrichi du commerce transsaharien et ayant proclamé Moulay Chérif en 1631 (L. Mezzine 1987 : 282-83), sont particulièrement entreprenants. Or, leur pouvoir ne s'était pas développé¹ à cette époque dans des proportions qui eussent pu inquiéter le contrôle que les Dilaïtes exerçaient sur le Haut-Atlas central et oriental (J. Brignon et *al.* 1967 : 237). D'ailleurs, la ruine de la Zaouïa de Dila viendra du nord et non du sud, ce qui montre que les Âlawites ne pouvaient probablement pas compter sur les Sanhaja du midi qui semblaient faire bloc autour de Dila avec les Sanhaja du Moyen-Atlas. Toutes ces indications permettent d'infirmier l'hypothèse de la paternité âlawite et de conclure, à la suite de L. Mezzine (1987 : 313), que l'entente Ayt Yafelman qui s'est constituée dans cette première moitié du XVII^e siècle, « s'est formée sous l'influence de Dila pour contenir (...) toute velléité de progression vers le nord » et d'Abu Hassun et du âlawite Moulay Chérif.

Certains personnages influents des Ayt Yafelman ont pu vraisemblablement par la suite servir tel ou tel sultan², mais ce qui est certain c'est que la confédération était déjà formée avant que les Âlawites

¹ La proclamation de Moulay Chérif en 1631 n'a pas été acceptée par Tabouâsamt, *ksar* du Tafilalt, qui fit appel au Dilaïte Mohammed Ou Lhaji. Moulay Chérif, de son côté fit appel à Abou Hassoun le Semlalite du Souss (L. Mezzine 1987 : 283). On mesure à cette indication la faiblesse des Âlawites au moment où s'est formée ou allait se former la confédération des Ayt Yafelman.

² Par exemple, en 1898, le gouverneur du Tafilalt, Moulay Rachid, oncle du sultan, semble favoriser les Ayt Yafelman dans la lutte qui les oppose aux Chorfa filaliens soutenus par les Ayt Âtta et les Dwi Meniâ. C'est, en tout cas, ce qui ressort d'une note de M. Desportes, chargé d'affaires au Maroc, datée du 9 décembre 1898 (Archives d'Aix-en-Provence, dossier 30 H 46). Le gouverneur ne tardera pas à changer de camp puisque l'année suivante (1899), son rival Moulay Mostapha s'appuie sur les Ayt Yafelman et une moitié des Sebbah, l'autre s'étant engagée avec les Ayt Âtta et les Dwi Meniâ aux côtés de Moulay Rachid (Lettre du général Ganay, Commandant la Division d'Oran, Subdivision d'Aïn Sefra, au Gouverneur Général de l'Algérie (Archives d'Aix-en-Provence, dossier 30 H 46).

n'aient réellement unifié un Maroc divisé à la suite de la chute de la dynastie saâdienne. Or, en plus d'un anachronisme évident, les chercheurs ont négligé la raison principale de la formation des Ayt Yafelman, à savoir le désir de mainmise sur les pâturages d'été et les fonds de vallée du Haut-Atlas central et oriental aux dépens des Ayt Âtta notamment, avec un motif politique qui consistait en la défense des Chorfa de Sidi Bou Yaâqoub. Le texte de la Tayssa I d'Assoul est d'ailleurs clair à ce sujet :

« La *qabila* Ayt Yafelman [composée de] Ayt Mrghad, Ayt Izdeg, et Ayt Ihya, s'est unie pour accorder aux descendants du pôle *qutb* Sidi Abu Ya^cqub, que Dieu nous fasse bénéficier de ses faveurs, amen, des garants *humala'* concernant leur fortune, leurs personnes, leurs cultures, leurs bêtes de somme, leurs troupeaux, leur village *balad*, leurs hommes, ainsi que [tous] ceux qui résident parmi eux dans leur pays. » (Mezzine 1987 : 96).

La Tayssa II d'Assoul, datant approximativement de 1070 H/ 1660 J-C, confirme cette hypothèse. Il s'agit d'un pacte de protection établi, sous l'égide de Dila, au profit des descendants de Sidi Bou Yaâqoub de la zaouïa d'Assoul (L. Mezzine 1987 : 101-128 & 321-328). Rassemblant toutes les tribus et confédérations de tribu du Moyen-Atlas, de la Haute Moulouya, du Haut-Atlas central et oriental et du Sahara, cette Tayssa témoigne, encore plus que la première, de cette adéquation réalisée entre les populations de l'aire linguistique et culturelle tamazight et un pouvoir politique que cristallisait la Zaouïa de Dila¹. Ce pacte de 1660 aurait été établi, selon L. Mezzine (1987 : 321), à Dila en présence de personnages notables dont particulièrement Al-Yousi². On peut en déduire l'influence exercée sur les

¹ Cf. L. Mezzine (1987 : 305). L'auteur a identifié dans ce pacte la concrétisation d'un sentiment nationaliste local (*ibid*). L'hypothèse est déjà présente sous la plume de M. Morsy (1972 : 33) qui se demande s'il n'explique pas en partie le triomphe éphémère de Dila et s'il n'a pas été perpétué par les Ihansalen. De même, D. Jacques-Meunié, en parlant de la fin de Dila, a montré les liens qui ont existé entre elle et les Ayt Yafelman : « l'on voit apparaître les liens intimes qui, pendant un siècle, durent unir étroitement à la Zaouïa de Dila les très nombreuses tribus montagnardes de l'Est et du Sud-Est marocain qui formèrent la grande confédération des Aït Yafelmane ; celle-ci a subsisté jusqu'à nos jours, formée en majeure partie par l'alliance des mêmes tribus et des mêmes éléments ethniques » (1982, I : 723).

² Sur ce personnage né en 1631 en Haute Moulouya, voir notamment J. Berque, 1958, *Al-Yousi. Problèmes de la culture marocaine au XVIIIe s.*, Paris-Lahaye : Mouton.

Sanhaja de l'Atlas et du Sahara par la Zaouïa de Dila, pôle politico-religieux en concurrence avec les Âlawites pour la prise du pouvoir.

Après quelques victoires dilaites sur ces derniers, Moulay Rachid, déjà maître de Fès, triomphe sur Mohammed El-Hajj, détruit Dila (juin 1668) et entreprend l'unification du pays. Il prend Marrakech (juillet 1668), franchit l'Atlas par Tizi-n-Telouat et reçoit, semble-t-il chez les Ayt Zineb, les délégations des régions du Dra, du Dadès, du Todgha, du Ferkla et du Ghéris qui n'étaient pas encore ralliées et qui lui apportent des présents (D. Jacques-Meunié 1982, II : 725)¹. Une fois l'autorité militaire affirmée sur l'ensemble du Maroc, Moulay Ismaïl, frère et successeur de Moulay Rachid, entreprend son unification politique et administrative. Par l'organisation d'une armée dynastique, la construction de postes militaires sur les axes de circulation stratégiques, le désarmement des tribus soumises et le ralliement des chefs influents, le sultan s'assura pour un temps le contrôle du pays.

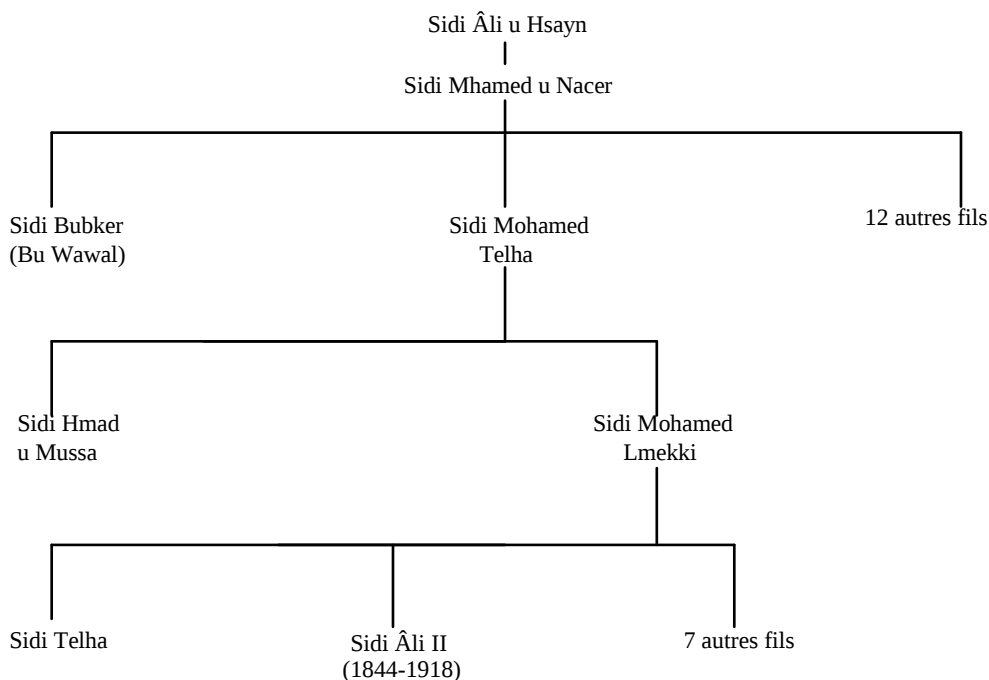
Cependant, cette relative stabilité assurée par les gros moyens ne lui survécut guère. Les grandes confédérations d'une part, et l'armée dynastique de l'autre deviennent maîtres du pays, font et défont les souverains. Sidi Mohammed ben Âbdallah et encore moins Moulay Slimane ont du mal à maîtriser la situation. Ce dernier, probablement à cause de sa politique anti-maraboutique inspirée par le wahabisme oriental, voit se dresser devant lui la famille Amhawch² qui mobilisa les tribus et confédérations du Moyen-

¹ Les confédérations tribales de cette région étaient celles des Ayt Âtta et des Ayt Yafelman (dont les Ayt Merghad). D. Jacques-Meunié, s'appuyant sur Mouette (*Histoire de Mulay Archy et de Mulay Smaïn*, in Sources Inédites de l'Histoire du Maroc, 1924, Série filalienne. France, T. II), reconnaît dans le mot Itata celui d'Ayt Atta et dans le mot Itatem, peut-être, celui d'Ayt Yafelman. Mouette a établi son *Histoire* en 1683 et les Ayt Yafelman sont, nous l'avons vu, mentionnés pour la première fois en 1645-46 (Tayssa I d'Assoul). L'hypothèse de ce chercheur pourrait se justifier si un rapprochement phonétique peut être établi entre les mots Itatem et Ayt Yafelman.

² La famille des Imhiwach, issu de la tribu des Imejjad, remonte au XVIII^e siècle avec Sidi Âli Ou Hsayn enterré à Taâricht ou Tintghallin. Son fils, Sidi Mhamed Ou Nacer eut une nombreuse descendance dont notamment son successeur Sidi Mohamed Telha et Sidi Bou Bker. Celui-ci, connu également sous le nom de *Bu Wawal* Maître du Verbe, était célèbre pour ses poèmes de sagesse, *itemšiyin*, que l'on connaît encore par cœur aujourd'hui.

Atlas. On ne possède pas d'informations sur une éventuelle alliance des Ayt Yafelman avec cette famille. En tous cas, les poèmes de sagesse, *itemšiyin* du grand Bou Bker Amhawch sont connus et chantés jusqu'à nos jours en milieu Ayt Yafelman.

Dans le premier quart du XIXe siècle, les Ayt Merghad semblent intéresser le Makhzen affaibli de Moulay Slimane. Ainsi, écrit le capitaine R. Henry, le sultan, au cours d'une expédition dans le sud-est en 1822, construisit un camp "*nzala*" à Agoudim dans l'Ighfaman ; il en confia la garde ainsi que celle des défilés de l'Amsed aux Ayt Merghad dont un certain Ou Ben Ihya « est nommé caïd » (1937a : 10). Cet appui du



Sur cette famille maraboutique, voir notamment G. Drague (1950) et J. Drouin (1975). Le dernier grand chef de la famille, adepte de la confrérie Qadiriya et farouche adversaire de Muha u Hammu des Izayan, fut Sidi Âli II qui reçut le Marquis de Segonzac lors de sa seconde mission au Maroc en 1904-1905 ; cf. M. de Segonzac (1910).

Makhzen, ajoute-t-il, les aida dans leur effort de rejeter les Ayt Âtta vers le sud. En fait, vers la moitié de ce siècle, les tribus des Ayt Yafelman se fixent presque définitivement sur les territoires qu'elles occupent aujourd'hui. Les Ayt Izdeg ont un territoire qui s'étend de part et d'autre du Haut-Atlas oriental, sur la haute Moulouya et la vallée du Ziz, contrôlant le col de Tizin-Talghwemt, passage obligé entre le Tafilalt et Fès-Meknès, via le Moyen-Atlas. Les Ayt Hdiddou occupent l'Issellaten et l'Assif Melloul dans une région qui constitue un véritable château d'eau du Maroc puisqu'y prennent naissance la Moulouya et l'Oued el Abid, ce dernier étant l'un des affluents importants de l'Oum Rbiâ. Quelques uns de leurs villages sont établis également dans l'Imedghas (haut Dadès) et l'Amedghous (haut Ghéris). Les Ayt Ihya occupent la région d'Aghbalou-n-Kerdous mais un groupement important de cette tribu est établi à Tounfit. Les Ayt Merghad enfin occupent les vallées du Ghéris-Ferkla et ont des villages dans l'Imedghas.

Deux chefs influents apparaissent dans la confédération, tantôt inféodés au Makhzen tantôt entrant en rébellion. Le premier, Brahim Ou Issoumour des Ayt Izdeg, contesté par le Makhzen au sujet de l'insécurité qui règne sur la route commerciale Tafilalt-Fès et espérant, semble-t-il, tirer profit des redevances payées par les caravanes, se révolte. L'historien An-Naciri (1956, IX : 67) rapporte qu'il fut assassiné par l'un de ses proches. Le second, Âli Ou Ben Ihya, probablement l'un des fils du caïd nommé auparavant par Moulay Slimane, se rend maître, à la fin du XIX^e siècle, du versant sud du Haut-Atlas oriental, ou comme le dit la tradition orale *seg tafruxt ar tasaft* – "du palmier-dattier au chêne vert". Il guida les Ayt Merghad qui s'emparèrent des moyen et bas Ghéris aux dépens des Ayt Âtta qui furent défaits à Tilouine en 1882 (de Foucauld 1888 et R. Henry 1937a). Ce caïd n'assistera pas à la prise d'Igoulmimen par les Ayt Merghad en 1898. Sa mésintelligence avec le Makhzen de Moulay Hassan lui valut l'emprisonnement comme il ressort d'une lettre émanant du sultan lui-même lors de sa dernière expédition au Tafilalt en 1893. De ce "rapport d'expédition" reproduit par An-Naciri et qui retrace les différentes étapes et actions du parcours, je cite le passage suivant:

«C'est ainsi que nous sommes parvenus à Tadighoût, qui est la capitale de cette tribu [les Ayt Merghad] et la résidence de son chef le corrupteur ʿAli ben Yahya Elmerghâdi, qui depuis longtemps recevait des

avertissements et dont l'aspect disait : «Celui que tu proclames ne vivra pas». Nous l'avons emprisonné et nous l'avons envoyé enchaîné à Morrâkch, conformément à la loi de Dieu touchant ceux qui ont péché : il n'a pas tardé à jurer ses regrets et son remords. Dieu a débarrassé de lui ses serviteurs et purifié le pays... Auparavant, nous avons envoyé des émissaires pour faire payer aux Aït Hadiddo les contributions qui leur avaient été imposées et rapporter ce qu'ils devaient. Mais ces envoyés étant revenus sans avoir réussi, nous avons fait surveiller un grand nombre de notables de cette tribu, des arbitres de sa destinée, au nombre de deux cents environ, et nous les avons emprisonnés pour les punir, avec l'intention de les maintenir auprès de nous jusqu'à ce que, avec l'aide de Dieu, ils versent les contributions dont ils ont été frappés » (An-Naciri 1907, X(II) : 375)¹.

Ni le passage de cette lettre ni la tradition orale, mentionnant par ailleurs ce personnage, ne permettent de connaître les raisons du désaveu de Âli Ou Ben Ihya par le sultan. S'agit-il d'un oubli ou d'une censure ? Rien ne nous permet de trancher. Toujours est-il que le châtiment des Ayt Hdiddou par l'emprisonnement de leurs notables pour non-paiement de l'impôt semble indiquer que le caïd avait lui-même refusé de verser les contributions. Un personnage religieux très influent dans tout le sud-est à la fin du XIXe siècle, Sidi Mohamed Lâarbi el Mdaghri², n'était sans doute pas étranger à cette affaire. Dénonçant les relations qui existaient entre le sultan et les puissances européennes, il s'était déclaré contre le Makhzen âlawite, entraînant dans une dissidence politique une grande majorité des Ayt Yafelman. G. Drague rapporte qu'il se définissait comme un idrisside et non comme un âlawite (1951 : 144). La tradition orale lui attribue la parole suivante quand il apprit la venue du sultan Moulay Hassan : «Notre sultan et celui des mécréants sont comme des frères. Si Moulay Hassan arrive sur

¹ Le terme corrupteur est une traduction erronée de l'expression arabe "*Qutbu rahahim fi jahiliyatihim*" – « leur initiateur dans leur ignorance. » (Remarquer la référence à l'archétype de la *jahiliya*, période de « l'Ignorance » anté-islamique).

² Affilié à la confrérie Derqawiya comme son maître Sidi Ahmed el Bidaoui. Son fils Mulay Taqi avait épousé une fille de Sidi Âli Amhawch II. Ses relations étroites avec ce dernier lui faisaient dire : « Ô ! Idrisside, compte-moi parmi les tiens. Je suis amhawchi et non pas alawi ! » ¹ J'emprunte cette formule à G. Blond (1981).

terre, nous serons sous terre ; s'il arrive sous terre, nous serons sur terre». Il mourut peu avant l'arrivée de l'expédition au Tafilalt.

Le décès du sultan lui-même préluait à une crise politique qui venait aggraver les difficultés économiques du pays. Dans notre région, les échos de cette crise que la signature du Protectorat le 30 mars 1912 venait couronner se sont d'abord fait sentir à l'est où Boudenib était menacé par les Français postés à Béchar. Sidi Âli Amhawch, dont il a été question ci-dessus, rassembla des contingents dans le Haut-Atlas central et oriental et les dirigea vers l'est. Nous apprenons ces préparatifs grâce aux lettres échangées par les responsables militaires français de Béchar, d'Oran et d'Alger. Il s'installa à Goulmima, puis à Tarda à partir desquelles il envoya des émissaires dans les tribus du Sud et de l'Est, notamment les Ayt Âtta et les Ayt Izdeg. Il semble ne prêter qu'une sourde oreille aux avertissements du gouverneur du Tafilalt, au nom du sultan Moulay Hafid, de «ne pas continuer sa marche en avant » et de « ne pas compter sur l'aide du Maghzen». Boudenib fut pourtant prise et les Français ne dépasseront cette limite vers l'ouest qu'après la signature du traité du Protectorat.

À l'assaut des grottes¹

Après avoir mis fin à la résistance de Moha ou Hammou des Izayan (1921), de Moha ou Saïd des Ayt Wirra, de Sidi Rahou des Ayt Seghrouchen, de Abdelkrim dans le nord (1926) et de tant d'autres, les Français se sont attelés, à partir de 1927, à réduire les zones "dissidentes" du Haut et de l'Anti-Atlas. Il serait difficile de décrire, voire de mentionner tous les combats que se sont livrés le colonisateur et les résistants dans ces régions². Dans le sud-est, l'étau s'est progressivement resserré sur les résistants. Rich dans le haut Ziz est occupé en 1916 par le lieutenant-colonel Doury qui y fonde un poste. Meski et Ksar-es-Souk, d'où sont refoulés les résistants, tombent l'été 1918. Ceux-ci, divisés et ne disposant que d'armes

¹ J'emprunte cette formule à G. Blond (1981).

² Plusieurs ouvrages ont été consacrés à ces opérations vues du côté français. Voir notamment L. Voinot (1939), G^{al} Guillaume (1946), A. Huré (1952) et pour une synthèse récente J. Saulay (1981).

légères en majorité des *Bušfer* (A. Huré 1952 : 100), doivent faire face aux trois fronts ennemis qu'étaient le Groupe Mobile de Meknès et le Groupe Mobile du Tadla au nord, le Groupe Mobile de Marrakech à l'ouest et au sud-ouest, le Groupe Mobile des Confins à l'est et au sud-est. Les nomades font figure de farouches résistants étant donnée leur possibilité de déplacement avec tentes et troupeaux. C'est de la période d'occupation de Rich que date par exemple le changement du parcours de nomadisation des Ayt Âïssa Izem. Se déplaçant auparavant entre le Tafilalt (hivernage) et les environs de Tizi-n-Talgh^wemt (estivage), la prise de Rich les rejeta vers l'ouest où ils commencèrent à estiver chez les Ayt Hdiddou sans trop changer leurs quartiers d'hiver. À côté des Ayt Hammou, nomades de la confédération des Ayt Seghrouchen, eux-mêmes rejetés vers l'ouest par l'occupation de la région de Talssint-Bni-Tadjit, ils parcoururent l'ensemble du Haut-Atlas oriental, menant de véritables guérillas sur tous les fronts. Leur résistance porte un démenti catégorique à l'idée selon laquelle les nomades seraient moins attachés à la terre, moins prompts à la défendre. Au contraire, tantôt appelés au secours par les sédentaires, tantôt attaquant les colonnes et les postes militaires, ils ont protégé jusqu'au dernier moyen l'espace de leur nomadisation. Non seulement contre les Français mais aussi contre le Glaoui, pacha de Marrakech à l'époque, qui voulait étendre son autorité à l'est et au sud se heurtant successivement aux Ayt Yafelman et aux Ayt Âtta.

En février 1933, le dernier bastion de résistance des Ayt Âtta commandés par Âssou ou Baslam – Bougafer dans le Saghro –, dans lequel le célèbre capitaine de Bournazel trouva la mort, tomba sous les bombardements de l'aviation et les feux nourris de l'artillerie françaises. Ce fut un déni apporté à la sagesse de Dadda Âtta : « Rien n'est dû tant que le Saghro n'est pas devenu plat ».

Les populations du Haut-Atlas central et oriental s'isolaient peu à peu dans leurs montagnes quasi-inexpugnables. Les localités présahariennes furent occupées l'une après l'autre : Taouz (28 février 1931), Tadighoust et Goulmima (19 novembre 1931), Mellab et Igli (5 et 6 février 1932), Tinejdad (11 février 1932), Alnif (16 novembre 1932), etc.. Du côté nord, la situation n'était pas différente : Tounfit est tombée en 1931, Sidi Yahya ou

Youssef le 25 juillet 1931. La bataille du Tazigzaout est perdue après des combats virulents du 8 au 15 juillet 1933¹.

Les derniers bastions de la résistance, Baddou, Youb, Hamdoun, Kerdous, ou ce que les rapports des opérations appelaient "la tâche orientale", recevaient de plus en plus de gens, hommes, femmes, enfants avec leurs troupeaux, fuyant les régions occupées. Bien que quelques figures de héros se soient distinguées, tous ces gens, connus ou anonymes, ont fait preuve d'une bravoure que l'adversaire n'a pas manqué de reconnaître². Parmi les figures remarquables on peut citer les frères Sidi Ahmed et Sidi Tayeb de Tilmi, Moha ou Ârji (?-1944), Âli ou Termoun (?-1939) et Zaïd ou Skounti (?-1944)³, les deux premiers des marabouts des Ayt Hdiddou, les autres des Ayt Merghad.

Âli ou Termoun a résisté dans la région d'Aghbalou-n-Kerdous avec quelque six cents familles. Après l'occupation de cette région le 11 août 1933, il se retira dans son village de Sat à Tinejdad. Ensuite, ultime

¹ L'intrusion étrangère fut « ressentie comme l'évènement du siècle » (M. Peyron 1994), et d'abord par les poètes qui composèrent qui des distiques *izlan*, qui des poèmes *timdyazin*, qui des strophes *timawayin*. M. Peyron (*Ibid.*) a consacré un chapitre à cette poésie ; voir son ouvrage *Isaffen Ghbanin (Rivières Profondes). Poésies du Moyen-Atlas Marocain, traduites et annotées*, Casablanca : Wallada. D'autres travaux antérieurs ont reproduit des exemples de cette poésie de la résistance ; cf. notamment A. Roux, 1928, Les Imdyazen ou aèdes berbères du groupe linguistique Beraber, *Hespéris*, VIII : 231-251 ; 1928, Un chant d'Amdyaz, l'aède berbère du groupe linguistique Beraber, *Mémorial Henri Basset* : 237-242, Paris : Geuthner ; E. Laoust, 1928, Chants berbères contre l'occupation française, *Mémorial Henri Basset* : 9-20, Paris : Geuthner ; F. Reyniers, 1930, *Taougrat ou les Berbères racontés par eux-mêmes*, Paris : Geuthner ; M. Chafik, 1987, *Aššier al-Amaziği wa al-Muqawama al-Musallaha fi al-Atlas al-Mutawassit wa šarqi al-Atlas al-Kabir* [La poésie berbère et la résistance armée dans le Moyen-Atlas et le Haut-Atlas oriental], *Majallat al-Akadimiya*, n°4, Rabat (en arabe). Voir également A. Skounti, 1991, Trois poèmes en tamazight, *Awal. Cahiers d'Études Berbères*, 8 : 163-169.

² Cf. notamment l'ouvrage, qualifié de "patient" par J. Berque, que G^{al} Guillaume (1946) a consacré aux opérations militaires dans cette région.

³ C'est des deux derniers qu'il s'agit dans le passage suivant du livre de A. Huré (1952 : 99): «L'Amtrous et le Taghia, habitats des Aït Morghad fréquentés par les nomades Aït Aïssa [Izem], où commandent nos ennemis acharnés Ou Skounti et Ali ou Termoun ». (Comprendre Amedghous pour Amtrous).

opération, les forces coloniales mènent des opérations consistant « en actions prudentes visant à resserrer pas à pas l'investissement des dissidents du Baddou commandés par le chef de guerre Ou Skounti »¹. Il fallait à tout prix empêcher les combattants du Baddou de gagner le massif du Youb et d'y constituer un noyau de résistance. Il fallait également occuper tous les points d'eau autour du massif pour assoiffer les gens et le cheptel. Ainsi le G.M. de Meknès tint entre Toughach et Tizi-n-Hamdoun ; celui des confins contrôla au sud le terrain entre le Tizi-n-Hamdoun et le Takkat-n-Idighwas. En même temps, le G.M. de Marrakech attaqua du nord au sud l'Ouksersou, point le plus culminant du Baddou (A. Huré 1952 : 158).

Les renseignements parvenus aux forces coloniales le 22 août indiquaient que les résistants étaient résolus à continuer le combat malgré les bombardements de l'aviation et les tirs de l'artillerie. Le colonel Texier reçoit l'ordre du général Catroux, commandant le G.M. de Meknès, de se porter le 26 au matin sur l'Ouksersou, espace très réduit dans lequel les derniers résistants s'étaient retranchés. Là, « une population entière suçait des cailloux pour tromper sa soif. Au fond des cavernes secouées par les explosions, les femmes berbères qui toujours avaient suivi leurs hommes à la guerre, dont certaines avaient, en hurlant hystériquement, mutilé des cadavres de soldats français, ces femmes maintenant, leurs lèvres aussi grises exactement que la peau de leur visage, serraient contre leurs corps maigres les corps de leurs enfants morts déshydratés »².

Les troupes (*goums*) du colonel Texier « atteignent le sommet vers 13 heures, au moment où les insoumis déclenchent une violente contre-attaque, repoussée avec de lourdes pertes » (J. Saulay 1981 : 426). Et A. Huré de conclure : « Ce fut la fin. Seuls Ou Skounti et quelques centaines d'[Aït] Aïssa Izem parviennent à s'échapper. Les trois G.M. procèdent alors au nettoyage du massif conquis. Ils ramènent de ce terrain effroyablement

¹ Anonyme, s.d. *La pacification de l'Atlas central. Tome I : Rapport sur les opérations effectuées par le G. M. de Marrakech au cours de l'été 1933* : 25-26, 3 H 312, Archives Militaires du Château de Vincennes.

² Voir les paragraphes émouvants "Retranchés à 2000 mètres" et "À l'assaut des grottes" de l'article déjà mentionné de G. Blond (1981 : 77-78). Il se trompe pourtant sur la date de la soumission en avançant qu'elle eut lieu le 23 août.

chaotique des armes, des blessés, des troupeaux » (1952 : 159). Le 26 ou le 29, les avis des auteurs divergent, « vers 16 heures, Ou Skounti se rend au groupe des Confins et répond, devant le général Giraud, de la soumission de tous les insoumis du Baddou » (J. Saulay *Ibid.*).

Le présent chapitre nous a permis de situer et dans l'espace et dans le temps le groupe en étude. Il en ressort deux faits d'importance : d'abord des conditions géo-climatiques difficiles, ce qui justifie une économie agro-pastorale dont nous allons traiter, ensuite une histoire difficile à reconstituer, d'où l'intérêt des recherches qu'il faudrait mener et encourager pour retrouver des documents anciens, effectuer des prospections et, pourquoi pas, des fouilles archéologiques là où des indices révèlent l'existence de sites. Penchons-nous à présent sur la société Ayt Merghad pour présenter ses bases économiques, sa population, son ordre social et politique.

CHAPITRE DEUXIEME

LA SOCIÉTÉ AYT MERGHAD

Une économie rurale

La vallée du Ghéris

L'établissement des Ayt Merghad dans l'ensemble de la vallée du Ghéris ne remonte pas au-delà du XVIII^e siècle. C'est seulement en 1898 qu'ils occupèrent Goulmima dans le bas Ghéris. Cette localité et celles du Ferkla constituent les points les plus méridionaux qu'ils ont conquis contre les Ayt Âtta. Ils supplantèrent dans cette vallée ces derniers et les groupes qui leur étaient alliés, épargnant d'autres qui acceptèrent leur présence (Imelwan, Igerwan, Noirs, Juifs, lignages maraboutiques...) et font désormais partie de la société Ayt Merghad.

La conquête de la vallée du Ghéris jusqu'aux premières palmeraies (Tadighoust, Taltfraout, Goulmima) était sans doute vitale pour les Ayt Merghad. Leur mode de vie nomade, transhumant ou sédentaire, selon les groupes, imposait le contrôle d'un espace à étagement bio-climatique¹. Lorsque les anciens évoquent Âli ou Ben Ihya, dernier grand caïd de la tribu, ils disent qu'il commandait *seg tefruxt ar tasaft* – du palmier-dattier au chêne vert – pour mettre l'accent sur la complémentarité du territoire tribal.

La vallée se présente sous la forme d'un chapelet d'oasis verdoyantes au milieu d'étendues semi-arides en amont, franchement arides en aval. L'agriculture et l'arboriculture, associées à un petit élevage, sont pratiquées

¹ C'est la célèbre "complémentarité verticale" développée par M. Garrigues-Cresswell (1988).

sur les rives de l'*assif* Ghéris. Il s'agit d'une culture irriguée, sauf en de rares endroits où les crues de l'automne et du printemps permettent des cultures sèches *lbur* sur des étendues en aval des propriétés. Chaque collectivité possède en totalité les ressources en eau de son territoire. En principe, l'aval n'a pas de droit reconnu. Dans la réalité, l'eau est partagée entre les localités de l'amont et de l'aval. Les petits barrages sont construits en pierre et en branchages, et donc, en période d'abondance, laissent s'écouler une partie de l'eau non utilisée captée par le barrage de la communauté immédiatement en aval. En outre, les différentes localités sont généralement situées à côté de sources qui s'ajoutent à l'eau de l'*assif* ou le remplacent en cas de faibles précipitations.

Le problème de l'eau demeure toutefois crucial. Il n'a cessé, au fil des siècles, d'alimenter les conflits entre propriétaires et entre localités. En 1992, la construction d'un petit barrage en maçonnerie en amont de la localité de Tadighoust est contestée par les gens de Goulmima. Ceux-ci craignent que la structure en béton fortement étanche les privent d'une partie de l'eau de l'*assif* dont ils ont toujours bénéficié. Les travaux qui sont en cours ne semblent pas pour autant enthousiasmer les Ayt Tadighoust. Ils pensent que leurs adversaires interviennent pour rendre défectueux le terrassement en cours.

La gestion de l'eau au niveau de chaque localité est réglementée par un droit dont s'occupe l'assemblée. Les principes du droit d'eau concernent l'entretien du réseau d'irrigation, le respect des tours d'eau et la sanction sous forme d'amende des contrevenants. Dans la région du Ghéris on peut distinguer trois types d'ouvrages d'irrigation : le barrage *uggug* , la galerie drainante *lxwettart*, et le bassin *šarij*.

Le bassin est le plus récent. À Timatdite dans le haut Ghéris, par exemple, il en a été construit un en maçonnerie sous le Protectorat en 1936. Un canal revêtu de pierres qui longe la rive droite de l'oued Tagountaft, le relie à une source entourée de lauriers-roses *alili*. Le bassin mesure 20 m de largeur sur 30 m de longueur, 1,50 m de profondeur en amont et 2 m en aval. Il reçoit l'eau par le canal, et du côté opposé comprend un trou fermé à l'aide d'un morceau de bois *taqbut*, qui épouse sa forme et que l'on y enfonce avec une perche après l'avoir entouré de chiffons pour éviter toute

infiltration. Les cinq propriétaires de la localité, dont quatre sont des sédentarisés, se répartissent l'eau par journée ou demi-journée. Le propriétaire dont le tour d'irrigation est fixé au lendemain se doit de fermer le bassin la veille au coucher du soleil, moment où le tour de l'irrigant précédent prenait fin.

Le barrage, lui, est construit en pierre, branchages et boue. Généralement installé obliquement au cours de l'*assif*, l'ouvrage permet de capter tout ou partie de l'eau vers le canal principal. Il est plus ou moins étanche suivant les saisons et les années, l'abondance ou la pénurie en eau. Malgré les pertes d'eau par fuite, infiltration ou évaporation, les besoins hydrauliques de chaque communauté sont relativement satisfaits, mais seulement en période favorable. Or celle-ci alterne souvent avec des périodes de disette plus ou moins graves qui n'encouragent que conflits et luttes entre ayants-droit, allant ces dernières années, en cas d'impuissance de l'assemblée à régler les différends à l'amiable, jusqu'à la cour de justice provinciale à Errachidia.

Dans des zones plus arides situées en dehors de la vallée, par exemple dans la plaine de l'Ighfaman, la rareté de l'eau accentuée par le risque d'évaporation nécessite le système de la galerie de drainage comme moyen de captage de l'eau. Elle « permet d'amener, à la surface du sol, de l'eau d'une nappe phréatique grâce à un conduit souterrain dont la pente est plus ou moins faible que celle de la topographie supérieure » (Vittoz 1989 : 21). La galerie est un canal souterrain marqué par des puits tous les dix mètres environ qui permettent de dégager les déblais pendant le creusement et lors de l'entretien de l'ouvrage.

La différence entre les trois types d'irrigation concerne plus les obligations particulières de captage de l'eau que les procédés d'irrigation eux-mêmes. Ces derniers présentent une configuration identique, caractérisée par des variantes locales qui marquent un haut degré de souplesse du système dans son ensemble. Le tour d'eau s'appelle *aghubdil*. Jusqu'au Protectorat, et même par la suite, le procédé de calcul du temps d'irrigation imparti à chaque propriétaire était fonction de la complexité du système foncier dans ses relations avec la répartition des ressources hydrauliques. Un haut degré de régulation est atteint à Tana, localité du haut

Ghéis où, jusqu'aux années 1970, l'on utilisait le procédé de la *tanast* pour mesurer les parts d'eau. C'est un récipient en cuivre pourvu d'un trou minuscule à la base. Le responsable de l'irrigation le posait sur la surface de l'eau d'une bassine et le temps qui s'écoule avant son immersion correspond à une part. Chaque propriétaire possédait ainsi un certain nombre de *tanasin* (pl. de *tanast*). Le responsable indiquait les tours, leur durée, rappelait leur terme et parfois infligeait des sanctions. La *tanast* est tombée en désuétude et le responsable porte désormais une montre à son poignet.

Quel que soit l'ouvrage en question, l'eau était dérivée dans un canal principal *targ^{wa} taxatart*, lui-même alimentant des canaux secondaires parcourant les parcelles et les irriguant par submersion. La parcelle est divisée en *agmmun* (pl. *igmmunn*) ou carré irrigué. Les carrés sont séparés par des ados *iran* (sg. *ir*) tracés à la houe après les labours. Une agriculture d'auto-suffisance produit des récoltes d'hiver (orge, blé) moissonnées en début d'été, et des récoltes d'été (maïs) moissonnées en début d'automne. On cultive également de la pomme de terre dans le haut Ghéis (Amedghous), des navets et des lentilles dans le moyen, du henné en plus de quelques variétés de légumes dans le bas Ghéis. Si l'on ajoute les parcelles de luzerne qui constitue avec la paille (et en cas de sécheresse l'alfa recueillie par les femmes dans le haut Ghéis) la nourriture du bétail, le tableau est presque exhaustif. Quant à l'arboriculture, elle est fort variée en raison des différences d'altitude. Dans le bas Ghéis, à Goulmima, Tadighoust, on est en plein pays présaharien. Il s'agit de vraies palmeraies. Les dattes consommées fraîches ou conservées (espèces dures telles quelles, espèces molles en pâte) constituent une partie non négligeable de l'alimentation des populations. À côté des palmiers toutefois, les arbres fruitiers se diversifient et comprennent l'olivier (dont l'huile d'olive est très appréciée), le figuier, le grenadier, l'abricotier, etc. À partir de 1400 m d'altitude le pêcher, le noyer et l'amandier abondent. À cette altitude aussi le pommier a été introduit depuis peu en raison de la commercialisation de ses fruits.

La Vallée du Ferkla

L'*assif* Ferkla (localement Aferkra ou Aferchra) est le nom que reçoit l'*assif* Todgha dans sa partie méridionale, sensiblement en amont de Tinejdad après avoir fait la jonction avec son affluent l'*assif* Ifegh. Vers

l'ouest, les localités de Todgha sont habitées en amont par des groupes anciens (Ayt Tdought) – cohabitant jusqu'aux années 1950 avec une forte proportion de juifs – et en aval par des groupes Ayt Âtta. Les localités de Tinejdad sont habitées par les Ayt Merghad et un fond local ancien composé de Noirs et de groupes de vieux sédentaires blancs. En raison de sa situation au pied du sillon sud-atlasique, la vallée du Ferkla est semblable au bas Ghéris.

Le dattier et l'olivier sont les représentants inévitables de l'arboriculture à côté de grenadiers, d'abricotiers, de figuiers et de vignes. La céréaliculture comprend le blé, l'orge et le maïs essentiellement. La paille, la luzerne et les noyaux de dattes pilés constituent l'alimentation essentielle du bétail qui se compose de quelques brebis, d'une vache et d'un âne pour les pauvres; d'une deuxième vache et d'un mulet pour les plus aisés. Les crues d'automne et les sources d'eau pérenne permettent d'alimenter des petits barrages ou des galeries de drainage par le système de dérivation ou de conduite, alimentant à leur tour des canaux d'irrigation. L'irrigation se fait comme nous l'avons décrit pour le Ghéris selon les parts d'eau de chaque famille à l'intérieur d'une même localité. La terre et l'eau sont séparées au niveau de la propriété. Ainsi un propriétaire peut-il vendre une part de ses parcelles sans céder la part d'eau équivalente; comme il peut vendre une part d'eau. Récemment l'émigration vers l'étranger a permis à certaines familles d'acquérir des motopompes. La multiplication de ces engins a entraîné la surexploitation de la nappe phréatique et la colère de la majorité des paysans. Pendant la sécheresse des années quatre-vingts on pouvait voir de véritables fermes verdoyantes au milieu de champs nus où les palmiers, les oliviers mouraient. Un véritable spectacle de désolation finement décrit par Moha Layid dans son roman *Le sacrifice de vaches noires* (1992) et porté sur les écrans de cinéma par le réalisateur Saad Chraïbi dans son film *Soif* (2000).

Population ayt merghad

Le titre ci-dessus n'est qu'allusif. S'il est vrai que la population de la région étudiée est à dominante ayt merghad, elle n'en est pas moins diverse du point de vue des "origines" et de la situation socio-économique. Dans une monographie sur les Ayt Merghad, écrite au lendemain de l'occupation

de la région, le capitaine R. Henry estimait la population de la tribu à 500 ou 600 familles à la fin du XV^{ème} siècle (1937 : 2). L'auteur ne cite guère ses sources ni ne définit la famille. S'agit-il d'une source orale ou écrite, d'une famille restreinte ou étendue ? Nul ne le sait. Dans presque toutes les localités cohabitent Ayt Merghad *stricto sensu*, des lignages maraboutiques ou chérifiens (parfois les deux)¹ et des lignages de Noirs et de vieux sédentaires blancs. Cette présence de différents lignages s'explique par le principe de discontinuité et de dédoublement du point de vue territorial.

Ne disposant pas des recensements de 1960 et 1971, je me contenterai de présenter ceux de 1936 et de 1982. Le premier, dont les résultats sont présentés dans le *Répertoire* publié en 1939² par les autorités coloniales, est d'un intérêt anthropologique indéniable puisqu'il spécifie l'appartenance (Confédération, tribu, fraction, localité ...), la langue (berbère, arabe, bilinguisme), et la religion (islam, judaïsme). Ces différentes catégories sont classées dans des cadres administratifs créés pour contrôler le territoire marocain sous Protectorat français. Le recensement de 1982 n'a retenu que les catégories territoriales et administratives. Du coup le géographique l'emporte sur le tribal et le confessionnel, le sol prime sur le sang.

Répartition et recensement

La répartition spatiale des Ayt Merghad est le produit de leur histoire. Nous nous contenterons de localiser ceux d'entre eux – et c'est la majorité – qui font partie de la province d'Errachidia. Une forte concentration est relevée sur les vallées du Ghéris et du Ferkla. La première comptait environ 21 090 habitants en 1936 contre 50 153 personnes en 1982. La palmeraie du Tinejdad est celle qui comprend une concentration assez forte d'Ayt

¹ J'utilise lignages maraboutiques pour parler des deux communautés malgré la différence existant entre elles et qu'il convient d'expliquer : les Chorfa se disent descendants du Prophète tandis que les Igurramen (ou *Imrabden*) se disent descendants d'un saint ou d'une sainte.

² Répertoire, 1939, *Répertoire Alphabétique des Confédérations de tribu, des Tribus, des Fractions de tribu et des Agglomérations de la Zone française de l'Empire Chérifien*, Casablanca : Imprimeries Réunies.

Merghad sur la vallée du Ferkla. En 1936, on y comptait environ 13 722 habitants contre 28 515 en 1982. Si l'on fait la somme des deux vallées, le recensement de 1936 donnerait 34 812 habitants, celui de 1982, 78 668 habitants.

Les autres groupements importants d'Ayt Merghad sont situés l'un dans le haut Dadès (annexe de Msemrir, province de Ouarzazate), l'autre en haute Moulouya (cercle de Midelt, province de Khenifra). En 1936, les autorités coloniales dénombraient au bureau de Msemrir 1696 ayt merghad. En 1982, on compte 2957 individus (522 foyers). En haute Moulouya, les Ayt Merghad, pour des raisons politiques liées à l'occupation de la région (voir le quatrième chapitre), ont été répartis sur trois bureaux : celui des Ayt Âyach comptait 221 Ayt Merghad, celui des Ayt Izdeg en comptait 268 et celui des Ayt Wafella 271, au total 760 personnes. Le recensement de 1982 ne permet pas d'estimer le nombre d'Ayt Merghad résidant en haute Moulouya puisqu'il ne tient pas compte de l'origine tribale. Toujours est-il que les Ayt Merghad demeurent rattachés aux mêmes ex-bureaux – actuelles communes rurales : Ayt Izdeg, Ayt Oumghar (ex-Ayt Âyach) et Amersid (ex-Ayt Wafella). On peut estimer leur nombre à 1110 habitants sur une population totale de 14 867 personnes des trois communes.

Pour être complet, il faudrait ajouter les Ayt Âissa Izem du bureau (actuellement cercle) de Rich qui comptait en 1936, 773 personnes toutes nomades et rattachées à ce bureau pour des raisons de sécurité. Leur nombre en 1982 peut être estimé à 1150 personnes réparties entre les localités de Mzizel, Rich-centre et Lguers.

En somme, la population ayt merghad est estimée à 36 302 personnes en 1936. En 1982, elle est d'environ 83 885 individus. Il est important de noter que, dans les deux recensements, sont recensés comme étant Ayt Merghad les Chorfa, les Igourramen, les Noirs et les petits groupes relevant de tribus anciennes (Ayt Imider, Igerwan, Imelwan...) de toute la vallée du Ghéris et de la palmeraie du Ferkla. Dans celui de 1936, étaient compris également les Juifs qui comptaient 499 individus dont 137 berbérophones et 362 bilingues (amazighe et arabe marocain).

Place des nomades et transhumants

Ne disposant pas de données sûres sur la part des nomades dans la population ayt merghad, je me limiterai à la fraction des Ayt Âïssa Izem. Celle-ci, du fait de son long détachement des autres fractions et du fait de son nomadisme s'est constituée en véritable "tribu" dans la tribu, surtout depuis la fin du XIXe siècle. À l'époque, le nombre des nomades parmi les Ayt Merghad devait être important : presque la totalité des Ayt Âïssa Izem, une partie plus ou moins importante des Ayt Âmer Gwahi, des Ayt Mhamed, des Ayt Âmer ou Mansour, des Iriben et des Ayt Oulghoum.

Le dénombrement de 1909 effectué avant l'occupation de la région par le lieutenant Bernard (1909 : 3-7 et 13-14) est sommaire. Il est le fruit d'informateurs plus ou moins bien renseignés sur la région. Les deux vallées du Ghéris et du Ferkla ne comptent, selon lui, que 4 975 habitants, ce qui est sans conteste une sous estimation, d'autant plus que le chiffre englobait Noirs, Juifs, Chorfa, Igourramen et Ayt Merghad proprement dits résidant dans des *ksours*, villages fortifiés ou non. Les nomades n'y figurent pas.

Il faut attendre 1936 pour disposer de chiffres sur les Ayt Âïssa Izem nomades. Le calcul effectué d'après ce recensement fait ressortir 760 individus au bureau de Midelt, 773 au bureau de Rich et 1 128 au bureau d'Assoul, soit au total 2 661 individus. Si l'on excepte les nomades relevant du bureau de Midelt, le reste confirmerait le chiffre des 300 familles qui ont combattu jusqu'à fin août 1933 dans le mont Baddou, chiffre figurant dans les rapports des opérations militaires. Si l'on ajoute aux Ayt Âïssa Izem les autres groupes (Ayt Âmer Gwahi, Ayt Âmer ou Mansour, Ayt Mhamed, Iriben, Ayt Oulghoum) les nomades représenteraient en 1936 à peu près le 1/4 des Ayt Merghad proprement dits. Depuis, la sédentarisation s'est accélérée pour des raisons socio-économiques et politiques que l'on expliquera plus loin. Ainsi en 1987-88, les Ayt Âïssa Izem relevant de l'annexe d'Assoul ne sont plus qu'un millier d'individus regroupés en 144 tentes comptant en outre des semi-sédentarisés. Ils forment une *mašyakhat*¹

¹ La *mašyakhat* est une subdivision administrative dépendant d'une annexe (*caïdat*) contrôlée par un *cheikh* et comprenant plusieurs localités elles-mêmes sous l'autorité directe de plusieurs *moqaddems*. Dans le cas des nomades, une *mašyaxat* correspond à une

comprenant, selon le langage administratif, trois *ferqas* ou "subdivisions" : Ayt Taleb, Ayt Chaouch et Iâchaqen (ce dernier groupe étant, en réalité, un super-lignage détaché des Ayt Taleb).

Il est très difficile d'établir avec certitude un recensement sérieux et précis des nomades Ayt Merghad au niveau des différents cercles et annexes administratifs. Les Ayt Âïssa Izem d'Assoul comptent selon le recensement de 1982 environ 1 187 individus, soit à peu près 230 tentes. Ce nombre est descendu à 144 tentes en 1987-88 à cause de la forte sécheresse suivie d'une intense sédentarisation dans les années 1980, pour remonter ensuite à 179 tentes en 1990-91¹. Cette augmentation sensible est due à la formation de jeunes ménages issus de nouveaux mariages. L'ensemble de ces tentes possédait 26 700 têtes de cheptel ovin et caprin.

Dans la même année 1982, on dénombrait huit foyers de la fraction Ayt Mhamed, soit 64 individus nomades relevant de l'annexe d'Assoul. À l'annexe d'Amellago, on comptait onze foyers nomades sur environ 809. Concernant la troisième annexe, celle d'Ayt Hani du cercle d'Assoul, les chiffres du centre d'élevage d'Assoul classent comme éleveurs 361 personnes (possédant 55 700 têtes de cheptel ovin et caprin) soit 2 166 individus sur une population totale de 7811 habitants.

À Goulmima la presque totalité des nomades ou des semi-nomades sont issus de la fraction des Ayt Âïssa Izem. Nous nous limitons à ceux d'entre eux qui ont un point fixe (au moins une maison) dans la localité d'Aguemmad. Un recensement effectué par le cercle d'Assoul en 1988-89, montre que sur 80 éleveurs 35 possèdent un troupeau ovin et caprin dépassant les 100 têtes et donc ne pouvant être gardé dans l'*ag^wdal* (pâturage réservé) de la localité. Plusieurs ont des bêtes de bât comprenant des camelins (entre 1 et 10), une mule, rarement deux, et entre 1 et 7 asinés. La même année 17 familles nomadisaient dans la région de Ouarzazate.

"fraction", les lignages ayant chacun un *moqaddem*. Cette "fraction" est appelée dans l'arabe de l'administration " *mašyakhat ar-Rahhala*", la " *mašyakhat* des Nomades".

¹ Lors des années 1989-1992, 118 tentes nomadisaient dans les environs de Tazenakht, province de Ouarzazate.

À Tadighoust la majorité des sédentarisés sont également issus des Ayt Âïssa Izem fixés dans la localité de Lborj Oujdid. Le village est nouveau, comme son nom l'indique. L'ancien, Lborj Aqdim, comptait selon un recensement sommaire effectué au début du siècle (Lt. Bernard 1909) une dizaine de familles d'Ayt Merghad (60 individus à peu près). La nouvelle localité de Lborj Oujdid s'est progressivement formé à partir des années soixante. Elle s'est vue grossir par l'arrivée de Noirs de la palmeraie de Tadighoust et d'Ayt Âïssa Izem sédentarisés. Ceux-ci représentent un peu moins de la moitié des 86 foyers de la localité (voir le quatrième chapitre).

À Tinejdad, annexe du cercle de Goulmima, les nomades représentent 4% d'une population de 28 515 habitants (recensement de 1982)¹. Ils sont, en majorité, issus des deux fractions Ayt Âïssa Izem et Irbiben.

Enfin, à Msemrir, annexe du cercle de Boumalne-Dadès, cinq familles du lignage Ayt Âmlouk, sept familles du lignage Ayt Tafeqqirt (fraction Ayt Youb) et une famille du lignage Ayt Mhamed ou Merghad (fraction Irbiben), soit 13 familles, sont nomades sur 522 familles Ayt Merghad (2 957 individus selon le recensement de 1982).

D'après les chiffres des différents centres administratifs, nous pouvons dire que les nomades ne représentent plus qu'une infime partie de la population Ayt Merghad *lato sensu*. Ils ne dépassent pas, tout compte fait, les 7% des Ayt Merghad *stricto sensu*. Ils sont donc étudiés ici lors même qu'ils ne pèsent que très peu dans les affaires tant locales que régionales. L'amenuisement progressif du nomadisme en tant que genre de vie ne peut pourtant être saisi que si l'on étudie le processus de sédentarisation en milieu Ayt Merghad. On ne peut saisir pleinement ce dernier qu'en faisant un détour par leur fractionnement, i.e. leur organisation interne.

¹ Il est difficile de définir avec exactitude le mot *rahhala*, nomades, utilisé par les responsables de cette annexe et par les concernés eux-mêmes car il comprend aussi bien le nomade sans terre, le transhumant que le membre nomade d'une famille sédentaire.

La tribu en question

Fractionnement

Pour comprendre le processus de sédentarisation des Ayt Merghad, ses modalités et sa logique, ne faut-il pas faire un détour par leur organisation interne ? Nous avons évoqué plus haut que les Ayt Merghad font partie de la confédération des Ayt Yafelman. Cette confédération est, selon nos informateurs, traditionnellement formée sur le modèle des cinq cinquièmes *xams xmas* mais qui, par la suite, s'est vue grossir par l'adhésion de nombreuses autres tribus pour en compter une douzaine en tout¹. Le lien confédéral était toutefois en deçà de la consistance du lien tribal. Il ne fonctionnait qu'en situation extrême dans laquelle les tribus formant la confédération étaient menacées par une autre confédération (en l'occurrence les Ayt Âtta) ou une force étrangère (l'armée française au début du siècle).

Le lien tribal lui-même, s'il fut une arme de dissuasion, ne jouissait pas d'une continuité ni sur les plans temporel et spatial ni sur le plan fonctionnel. Au sein du groupe tribal, les intérêts des uns et des autres ne faisaient pas que converger. Le contrôle des pâturages et des points d'eau, l'accès à ceux-ci, éventuellement la mainmise sur des mines ou des gisements de sel, constituaient de bonnes raisons pour que surgissent les conflits et que se déchaînent les haines.

Les données que nous avons sur les Ayt Merghad sont disparates, voire contradictoires. Leur formation interne traditionnelle est, de ce fait, une image en miniature des groupements maghrébins avec quelques variantes propres au sud-est marocain. C'est ce qui fait dire à J. Berque que le « système généalogique berbère » n'est rien moins qu'« une tentative romanesque d'explication de mutations anciennes » (1974 : 26). Ce qui explique également que l'hétérogénéité des formations tribales, la diversité des éléments qui les composent sont non seulement un fait mais la règle même.

¹ Outre les Ayt Merghad, Ayt Hdiddou, Ayt Izdeg et Ayt Ihya, elle comptait les Ayt Âïssa, Ayt Âyach, Ayt Wafella, Ayt Seghrouchen, Sebbah, Oulad Khawa, Igerwan et Ayt Imour.

Nous présentons ici l'arbre "généalogique" qui résume la version majeure¹ du fractionnement des Ayt Merghad. Ensuite nous le commenterons et essayerons de voir ce que cette segmentation représente pour les gens après les bouleversements récents.

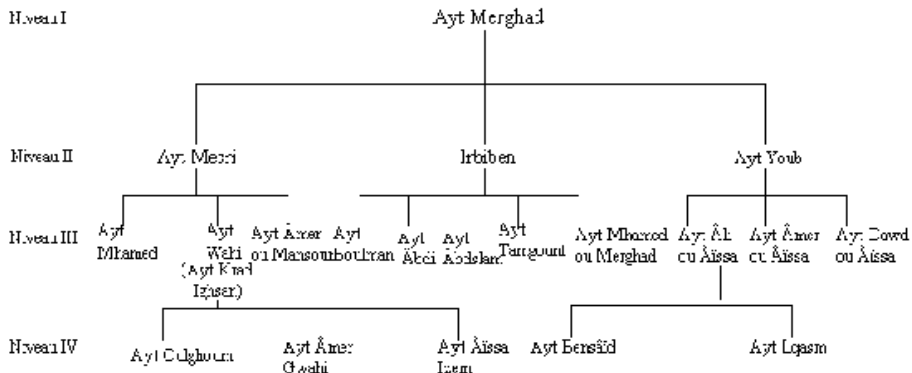


Fig. 1 : segmentation des Ayt Merghad.

Tous les représentants des différents niveaux ne figurent pas dans le tableau à partir du niveau III. Sont pris comme exemple d'illustration à ce niveau les Ayt Âli Ou Âïssa (Ayt Youb) et les Ayt Wahi ou Ayt Krad Ighsan (Ayt Mesri). Ce dernier ethnonyme, Ayt Krad Ighsan, signifie "Ceux aux Trois Lignages" parcequ'ils sont effectivement composés de trois groupes comme on peut le constater sur la figure.

¹ D.M. Hart (1978) présente une autre version erronée qu'il a recueillie à Msemrir dans l'Imedghas. La question a été déjà soulevée dans un mémoire inédit de M. Jlok, 1993, *Le mariage en milieu Ayt Merghad. Essai de reconstitution de la cérémonie traditionnelle*, Mémoire de Fin d'Études de IIe Cycle de L'Institut des Sciences de l'Archéologie et du Patrimoine, Rabat, (sous la direction de Ali Amahan). L'auteur écrit à ce sujet : « Lors de la cérémonie traditionnelle du mariage, et précisément le jour nommé *ass n teghrut* [jour de l'omoplate], la viande est partagée suivant la composition du groupe des Ayt Merghad : un tiers pour Ayt Youb, un tiers pour Irbiben et un tiers pour Ayt Mesri. Cette dernière portion, pour sa part, est distribuée équitablement selon les composantes du niveau suivant : un tiers pour Ayt Mhamed, un tiers pour Ayt Âmer ou Mansour et un tiers pour Ayt Krad Ighsan » (*Ibid.* : 27-28). Ainsi, non seulement le discours de certains informateurs, mais aussi un détail du rituel de mariage confirme cette version du fractionnement.

Dans la fraction des Irbiben, il est curieux de constater qu'un groupe se rattache directement à l'ancêtre éponyme, celui des Ayt Mhamed ou Merghad.

Les Ayt Merghad ont une organisation en trois tiers *telt tlat*, les Ayt Mesri, les Ayt Youb et les Irbiben, et non en cinq fractions comme l'écrit D.M. Hart (1978 : 63). Ce principe qui sous-tend l'organisation des Ayt Merghad, contredit à mon sens l'affirmation de D.M. Hart selon laquelle il n'existerait pas de concept comparable à celui de cinq cinquièmes *xams xmas* (*Ibid.*). Ce type d'organisation peu attesté, il est vrai – ce qui ne signifie nullement son absence effective-, mais également ignoré des chercheurs, est en quelque sorte le parent pauvre du principe des cinq cinquièmes (Hart 1967).

Les Ayt Youb et les Irbiben constituent l'indice actuel des segments primaires du fractionnement, c'est-à-dire du niveau II. Avec le temps, des conditions démographiques et socio-politiques difficiles à établir amenèrent l'éclatement de la fraction des Ayt Mesri. Elle n'est plus évoquée que par les anciens de la tribu. Au niveau III, les sous-fractions Ayt Mhamed et Ayt Âmer Ou Mansour se maintiennent alors que les ethnonymes Ayt Wahi et Ayt Krad Ighsan tombent également en désuétude laissant émerger et se constituer en véritables "fractions" les lignages des Ayt Oulghoum, des Ayt Âïssa Izem et des Ayt Âmer Gwahi. Une généalogie nouvelle s'est progressivement substituée à l'ancienne. Est-elle simplement l'expression d'une circonstance particulière liée à la tradition guerrière et au mode de vie de ces petits groupes métamorphosés en véritables fractions reconnues par tous ? Le fait est connu dans la littérature anthropologique sur la formation des groupements tribaux maghrébins. Cependant, il est difficile d'en comprendre l'entière logique. Paradoxalement, déjà au XVII^e siècle, les Ayt Âïssa Izem (niveau IV) sont mentionnés dans la *Tayssa* de Tazouka datant de 1603-1604 (voir le premier chapitre) dans laquelle les Ayt Merghad envoyèrent leurs représentants pour signer leur engagement à défendre un groupe maraboutique.

Quand on demande à un ou une Ayt Merghad de fournir le fractionnement de sa tribu, il évoque en général les groupes suivants : Ayt Youb, Irbiben (niveau II), Ayt Mhamed et Ayt Âmer Ou Mansour (niveau

III) et Ayt Oulghoum, Ayt Âmer Gwahi, Ayt Âïssa Izem (niveau IV). Ces fractions comprennent chacune des groupes de dimensions de plus en plus réduites. Ainsi des segments finissaient par s'ériger en véritables fractions à la fois par intussusception et par apports extérieurs tandis que des groupes importants s'affaissaient et l'on finit par en perdre jusqu'au souvenir. Là se résume, selon moi, la logique de formation et de disparition des ensembles tribaux, double processus qui tient plus aux noms des groupes qu'aux groupes eux-mêmes. La profondeur généalogique des familles est peu attestée ; peu d'individus peuvent citer, dans le meilleur des cas, plus de cinq ancêtres. L'idéologie agnatique étant forte, il est toujours difficile de retrouver les ancêtres-femmes. Un arbre généalogique est, dans l'esprit d'un individu, une suite d'ancêtres mâles descendant les uns des autres et que l'on peut remonter jusqu'à l'ancêtre éponyme. La figure suivante donne un exemple de segmentation au sein de la fraction des Ayt Âïssa Izem :

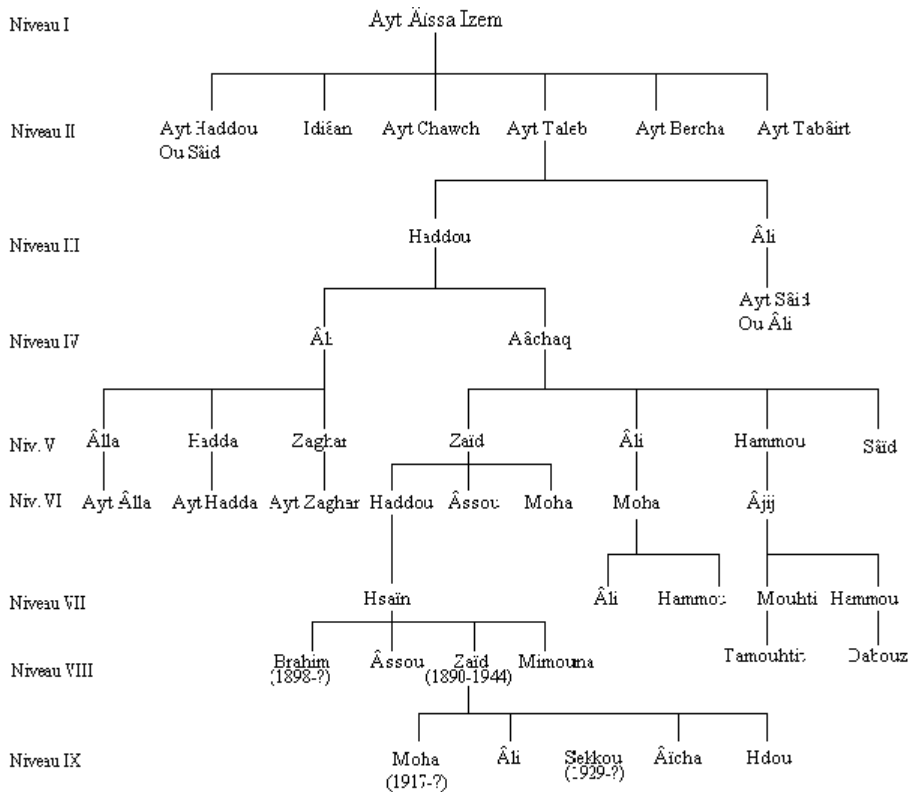


fig. 2 : Segmentation des Ayt Âïssa Izem : détail du lignage des Ayt Taleb.

La distance "généalogique" entre Taleb (niveau II), ancêtre présumé des Ayt Taleb, et Âïssa Izem (niveau I) est ignorée des informateurs. Au niveau VI se situent les petites lignées appartenant aux Ayt Taleb, en l'occurrence Ayt Âlla, Ayt Hadda et Ayt Zaghar, le reste, en-deçà d'Aâchaq, étant les ancêtres des Iâchaqen et le "détail" d'une famille jusqu'au niveau VIII où Brahim, décédé en 1999. Le niveau IX est celui des familles étendues actuelles, dont celle de Moha ou Zaïd Ouskounti, décédé en mars 2002.

Au début du siècle, les Ayt Merghad étaient, du point de vue du genre de vie, sédentaires, transhumants ou nomades. Les fonds des vallées étaient cultivés et les palmeraies exploitées par ceux qui s'y sont fixés depuis longtemps. Ces sédentaires étaient en grande partie des transhumants. La législation coutumière stipulait que tout habitant possédant un troupeau ovin

et/ou caprin dépassant les cent têtes était dans l'obligation de les faire paître en dehors des limites de l'*ag^wdal* de la localité¹. Le transhumant doit donc se déplacer avec son troupeau pendant une période de l'année et s'absenter du village où il a ses cultures, sa maison et le reste de sa famille. S'il ne peut s'en occuper lui-même il entre en association avec un nomade auquel il confie son troupeau. Ce dernier cas de figure est d'ailleurs le plus fréquent.

Les nomades, parmi les Ayt Merghad, sont de deux catégories : soit qu'ils n'aient pratiquement pas de terre et vivent des seuls produits de l'élevage et de ce qu'ils en échangent dans les marchés, soit qu'ils aient un membre de leur famille sédentaire, des parcelles de terre, éventuellement une maison, mais que leur rapport à la terre ne soit pas direct et que le plus clair de leur temps se passe sous la tente.

Par rapport au fractionnement rapporté ci-dessus, et jusqu'au début du XXe siècle, presque toutes les fractions, avec des variations dans le nombre, comptaient des familles nomades. Mais l'on a constaté par exemple que les Ayt Youb étaient déjà presque entièrement sédentarisés au début du siècle. Les Ayt Âmer Ou Mansour comptaient peu de nomades. Par contre les Irbiben, les Ayt Oulghoum, les Ayt Âmer Gwahi et les Ayt Mhamed comprenaient plusieurs dizaines de familles nomades. La fraction des Ayt Âïssa Izem était jusque dans les années soixante celle qui comptait le plus de nomades. Elle en compte encore aujourd'hui le plus grand nombre vue la faible sédentarisation qu'elle a connue au fil des années. Au point même que, de nos jours, en milieu Ayt Merghad, un nomade signifie presque toujours un Ayt Âïssa Izem.

Le fractionnement des Ayt Merghad, le dédoublement territorial des groupes s'expliquent par le mouvement de leur extension à partir d'un foyer à l'ouest (Imedghas dans le haut Dadès) vers des vallées et pâturages à l'est

¹ Le mot *ag^wdal*, pl. *ig^wdlan*, signifie de manière générale en tamazight et en tachelhit un "lieu réservé", "pâturage mis en défens". Il est dérivé d'une racine berbère √GDL qui a en touareg de l'Aïr et des Iwllemmeden le sens de "refuser, ne pas vouloir donner" (cf. de Foucauld 1951 : 398 ; Cl. Lefébure 1979 : 121). Le même mot désigne, en milieu urbain, le verger royal ou encore celui d'un riche et puissant serviteur du Makhzen.

(Haut-Atlas oriental). Le relâchement des liens généalogiques ne s'appréhende pas uniquement au travers de l'incessante adhérence au terroir communautaire. Il est difficile de soutenir que les liens de solidarité coïncident toujours avec les liens généalogiques. Les sédentaires d'une même localité, même d'origines et de statuts divers, tant que leurs intérêts demeurent convergents, sont soudés par le lien solide de l'espace social dont ils tirent leur existence. Les alliances en cas de guerre ne recoupent guère forcément les liens d'ascendance. Les affinités de mode de vie suffisent parfois à justifier l'alliance avec des groupes extra-tribaux. Les Ayt Âïssa Izem se sont alliés avec la fraction des Ayt Hammou (nomades de la confédération des Ayt Seghrouchen, de Talsint à l'est) pendant la résistance des années 1920 et 1930 à l'occupation française (voir le premier chapitre).

Le capitaine R. Henry se trompait en constatant que l'unité tribale était brisée au milieu des années 1930. Les données historiques montrent à l'évidence que cette unité ne fonctionnait plus depuis au moins la fin du XIX^e siècle. La solidarité territoriale ne fait que se consolider. Les rapports entre les lignages d'une même fraction deviennent de plus en plus distants. Même le campement nomade, jadis rassemblant un nombre important de tentes, cède la place à des groupements de deux ou de trois tentes faits et défaits au gré des circonstances. Le découpage administratif, la nouvelle législation, le retrait de la justice coutumière (l'institution du serment collectif tombait en désuétude dès les années 1930 à cause des distances à parcourir et du contrôle) participent d'un effort étatique pour consolider la structure territoriale. Cet effort entend bâtir une nation moderne où les membres deviendraient des citoyens égaux.

L'organisation des premières élections des conseils communaux en mai 1960 introduisit le jeu politique dans la région. Le parti de l'Istiqlal et le Mouvement Populaire se partagèrent la vallée de Ghéris. Les notables de la région cherchèrent à consolider leur place en élargissant leurs réseaux de clientèle¹. Les partis politiques recouvraient en fait des alliances et des leffs préexistants, constamment remodelés et où les intérêts des acteurs intervenaient fortement.

¹ Sur ces débuts dans notre région, cf. R. Leveau (1985 (1976)).

Plus de trois décennies plus tard, pendant les élections législatives du 25 juin 1993, un sentiment qu'on pourrait qualifier de "tribal" a secoué la vallée du Ghéris. Les candidats du Mouvement Populaire et du Mouvement National Populaire issus de l'ancien M. P., candidats pour la circonscription Goulmima-Assoul, appartiennent respectivement l'un aux Ayt Âtta et l'autre aux Ayt Merghad. L'inimitié historique entre les Ayt Âtta et les Ayt Merghad a été réactivée pendant la campagne électorale des deux candidats. Des alliances et contre-alliances se formèrent et bien qu'il existât de part et d'autre des familles qualifiées de "traîtresses" (un Ayt Merghad votant pour le candidat Ayt Âtta ou inversement), l'on vota majoritairement pour le candidat de sa "tribu". Le déroulement et l'issue de ces élections comme de celles de 1997 mériteraient une étude approfondie à part pour dégager la logique des (en)jeux politiques dans cette région.

Hiérarchie et stratification sociales

La littérature socio-anthropologique sur les sociétés rurales au Maroc oscille entre l'idéologie égalitariste "indigène" et une stratification constatée par le chercheur averti. La science coloniale concernant la "démocratie berbère" fut partiellement entachée d'un enthousiasme élogieux. Les réactions de rejet en bloc qu'elle a suscité par la suite n'en sont pas moins critiquables. Non pas qu'une forme politique particulière de celle-ci n'existât point, mais elle fut largement altérée par l'exclusion de certaines catégories d'individus (femmes, gens de condition modeste...)¹ et par l'émergence de temps à autre de pouvoirs tyranniques à l'échelle locale, tribale ou confédérale. Mais ce dernier cas était dans la majorité des cas dû à des facteurs exogènes dont notamment l'appui du Makhzen.

Ce détour politique dont ce n'est point le fait ici, n'est qu'un prétexte, pertinent à nos yeux, pour aborder le social. Qu'en est-il de cet égalitarisme fictif et de cette stratification réelle en milieu Ayt Merghad ? Il faudrait tout d'abord rappeler qu'un regard sur la région fait ressortir des nuances entre la haute montagne et la zone des palmeraies sud-atlassiques. On remarquera

¹ Voir l'analyse que A. Hammoudi (1974), dans sa critique des thèses de Gellner (1969), fait de la position des "grands" *ikhatarn* (sing. *akhatar*).

que les effectifs de la population noire régressent du nord au sud du versant méridional du Haut-Atlas. Dans le passé, et cela persiste dans l'alliance, le langage et les représentations sociales, les Noirs occupaient le bas de la hiérarchie sociale. Souvent conquis par les transhumants et les nomades, ceux d'entre eux qui ne pouvaient se défendre étaient soit expulsés soit protégés, et dans ce dernier cas cédaient une partie de leurs biens. Les lignages maraboutiques furent parfois épargnés par les conquérants ou faisaient appel à de nouveaux soutiens extérieurs quand les premiers arrivants les menaçaient. À Assoul, dans le Haut-Ghéis, les Chorfa de Sidi Bou Yaâqoub, las des exactions des Ayt Âtta probablement au XVIII^e siècle, firent appel aux Ayt Merghad de l'Imedghas pour les défendre. Les Igourramen d'Amouger en firent de même contre les Imelwan.

À l'intérieur de ces lignages sacrés, les Chorfa (descendants présumés du Prophète) et les Igourramen (descendants présumés de Saints ou de Saintes) ne jouissaient pas du même statut. Les premiers se plaçaient au sommet de la hiérarchie et les seconds venaient juste derrière. Les plus puissants et les plus lettrés des Igourramen ne manquaient pas toutefois de réclamer une ascendance chérifienne pour leur groupe, ou à tout le moins l'origine orientale (Arabie) de leur saint Ancêtre. Tous étaient protégés par les nomades avec des redevances moindres que celles des autres sédentaires.

La position des tribus "laïques" était schématiquement intermédiaire entre les Noirs et les lignages maraboutiques. Ces tribus, regroupées sous le terme de leur appartenance, s'occupaient de l'élevage transhumant ou nomade, de la politique régionale et de la guerre. Dans un article intéressant sur la hiérarchie sociale du Maroc présaharien, D. Jacques-Meunié montrait l'ambiguïté de la plupart des termes qui caractérisent les groupes en raison, dirai-je, de leur "contextualité". À propos des vallées qui nous intéressent, celle du Ghéis et du Ferkla, elle note que « les *Iqebline* (Noirs) notables paraissent ne plus subsister qu'en petit nombre depuis que les Aït Atta et les Aït Morrhad se sont disputés la suprématie du pays » (1958 : 246). Pour les mêmes régions elle remarque que « certains *Qebala* blancs seraient d'origine

juive » (1958 : 246) et que les blancs sédentaires seraient des juifs islamisés (1958 : 259)¹.

Concernant les Noirs, appelés *Iqbliyn*, nous avons évoqué ci-dessus que certains groupes se sont mieux défendus que d'autres. La topographie du terrain, l'architecture de l'*ighrem*, un nombre important de guerriers et le soutien d'alliés puissants (Ayt Âtta) ont permis aux Ayt Mmou de Tadighoust de se maintenir en place tant bien que mal face aux conquérants Ayt Merghad.

Quant aux Juifs, *udayn* (sg. *uday*), j'ai moi-même fait état d'un certain nombre d'islamisés dans la vallée du Ghéris². Le sujet est difficilement abordable et la quête des origines est très délicate dans ce cas précis. Il faut avoir affaire à d'autres informateurs pour qu'ils vous désignent, presque en catimini, telle ou telle famille comme étant d'origine juive.

Par le principe de dédoublement au niveau territorial, ces groupes d'origines diverses se retrouvent dans presque toutes les localités. Dans la vallée du Ghéris, les Noirs, les Blancs anciennement fixés, les Juifs et les lignages maraboutiques cohabitaient en ayant chacun son *ighrem*, parfois son quartier. Les nomades et transhumants parcouraient la région, fréquentaient leurs clients et amis des localités et cotoyaient les sédentaires, toutes origines confondues, dans les marchés hebdomadaires *laswaq* (sg. *ssuq*) et les foires annuelles *igudad* (sg. *agdud*) pour se rendre service et

¹ Le terme *Iqebline* (ou plus exactement *Iqbliyn*) est le pluriel de *aqbliy* qui, dérivé probablement de l'arabe *qibla* (direction de la prière (Mecque), sud-sud-est), signifierait littéralement le "Méridional". Le sens qu'il a dans le parler Ayt Merghad est le Noir. Le sens de méridional est conforté par le fait qu'on appelle certains groupes sédentaires blancs, *Iqbliyn imellaln*, que D. Jacques-Meunié traduit par *Qebala* blancs ou "Méridionaux blancs". Ce sont ceux que de Foucauld nommait les *Chellaha* (1985(1888 : 224).

² Lors d'une enquête en 1990 sur le culte d'une sainte à Amouguer dans le haut Ghéris, on m'indiqua que deux familles sur neuf de la localité d'Ayt Lhami, dont les habitants sont par ailleurs des Noirs, étaient d'origine juive. Pour intégrer un lignage de la localité, elles s'étaient converties à l'islam et avaient fait un sacrifice à l'ancêtre d'une famille. Ces Juifs ou Judaïsés convertis sont localement appelés *imšhat*, sing. *amšhut*. (A. Skounti, 1990, *La sainteté dans un village du Haut-Atlas oriental : Amouguer n Aït Morghad*, Mémoire de fin d'Études de Deuxième Cycle de l'INSAP, Rabat, p. 34-35 (mémoire inédit)).

échanger des biens. Une complémentarité originale et nécessaire liait les différents groupes. Les nomades, outre la protection qu'ils garantissaient à leurs clients, fournissaient la laine, les peaux et parfois la viande et le beurre. Les Juifs, exclus *en principe* de la propriété foncière, offraient aux nomades comme aux sédentaires les produits artisanaux et les bijoux d'argent. Les Noirs, dont les propriétés étaient exigües, travaillaient comme quinteniers (*ikhummasn*, sg. *akhummas*) auprès des notables. Certains étaient aussi forgerons, potiers et fabricants de pilons de pierre et de meules¹. Quelques grands notables sédentaires avaient des esclaves, *isemkh*, pl. *isemkhan*.

Parmi les Ayt Merghad, les nomades *irehhaln* (sg. *arehhal*) se déplaçaient, en période normale, entre l'Amagha (pré-Sahara et Tafilalt) et l'Adrar (Haut-Atlas oriental). Outre les liens de clientèle qu'ils entretenaient avec les sédentaires des palmeraies comme avec ceux de la montagne, chaque famille avait intérêt à tisser des liens avec d'autres familles sédentaires choisies tout au long des parcours. Pour le nomade, ne disposant pas d'un lieu fixe, il était impératif d'avoir des amis chez lesquels il pouvait déposer la laine après la tonte, le grain (orge et blé) acheté pour la consommation animale et humaine, d'acquérir les ustensiles et les outils nécessaires à la tente (plats en bois, marmites en terre, bijoux en argent pour les femmes, henné, tissus, vêtements, etc...). En contrepartie, la famille sédentaire avait droit à des parts de beurre, de fromage, de laine, de peaux et parfois de viande séchée. Certaines familles sédentaires entraient en association avec des familles nomades. Celles-ci fournissaient également le fumier *legħ^wbar* indispensable aux cultures. Ainsi, nombreux étaient (et demeurent) les nomades qui entretenaient des relations suivies de confiance

¹ Les pilons de pierre *izdaz*, sing. *azduz*, sont fabriqués exclusivement par les Ayt Lhami d'Amouguer (cf. note précédente). Ces pilons servent essentiellement à piler les noyaux de dattes et les épis de maïs égrénés que les sédentaires donnent comme complément de nourriture au bétail. Ces Ayt Lhami sont également habiles potiers et excellents maçons en pisé. La concurrence des produits importés (en plastique, aluminium etc.) a lourdement condamné leur poterie et leur production de pilons. En dehors de quelques travaux intermittents en maçonnerie de terre, la majorité d'entre eux s'est convertie à l'émigration vers les villes où ils sont employés dans le bâtiment. Sur ces pilons, leur fabrication et l'aire de leur utilisation, cf. la note de P. Pascon, 1955, Les Pilons de pierre du Rhéris, *Hespéris*.

mutuelle avec des familles sédentaires chez les Noirs du bas-Ghéis, les Chorfa d'Assoul, les Ayt Hdiddou d'Imilchil ou les Ayt Ihya de Tounfit. Au travers de ces liens se résume le parcours transhumant dans sa totalité.

Les changements survenus depuis la colonisation ont affecté la hiérarchie sociale en milieu Ayt Merghad. Un équilibre fragile, difficilement entretenu et constamment secoué, s'est instauré. L'interdiction de l'esclavage, le départ des Juifs, la sédentarisation des nomades, les possibilités d'émigration offertes à tous et surtout aux Noirs, la scolarisation sont autant de facteurs qui ont profondément perturbé l'ordre traditionnel des choses. Un officier français des affaires indigènes remarquant que les Chorfa d'Assoul étaient chaque matin d'hiver adossés aux façades ensoleillées des maisons, enveloppés dans leurs burnous blancs tandis que les Noirs travaillaient dans les champs, s'adressa à ceux-là : "les Iqebliyn s'en sortiront ; regardez, ils travaillent!". La suite n'a pas démenti sa prédiction. Beaucoup de Noirs ont émigré, que ce soit vers les villes du nord ou vers l'Europe. Les Chorfa qui étaient jadis leurs maîtres regardent avec envie et convoitise ceux d'entre eux qui rentrent, les camionnettes chargées pendant l'été.

Les nomades, comme nous le verrons plus loin, sont ceux qui ont tiré le moindre profit de ces changements. Eux, qui jadis cumulaient le prestige belliqueux, la liberté de mouvement, l'orgueil et la richesse tout ensemble, se sont retrouvés au plus bas de l'échelle. Ce qui confirme la parole célèbre localement d'un Noir pour dénigrer quelqu'un : "un chien t'est préférable, un âne aussi, et même un nomade du désert!"¹ Les sédentaires s'en sont relativement mieux sortis. Dans les années 1940, les premières écoles recevaient les premiers élèves de la vallée du Ghéis, d'abord à Goulmima puis à Assoul (voir le cinquième chapitre). Les sédentaires envoyèrent, non sans réticence, les garçons s'instruire. Les différences inhérentes à la stratification sociale cédaient devant le phénomène scolaire. Les Noirs, notables ou quinteniers, les Blancs, marabouts et "laïcs", commencèrent à voir dans l'école un moyen efficace de maintenir ou de promouvoir une position sociale. Mais il fallait être stable, avoir une maison et un état-civil.

¹ En amazighe : *yufk iydi, yufk uyyul, yafk awd urehhal n lekhlā*.

Les plus nomades n'avaient ni l'un ni l'autre. Leurs filles étaient mariées dans les lignages nomades de la tribu et leurs jeunes garçons étaient destinés à la fonction de berger avant de fonder leur propre tente.

Il ressort de cette synthèse succincte que la stratification sociale n'est plus la même, pas plus que les critères qui la sous-tendent. Il est vrai que l'institution qui a été la moins ébranlée demeure celle du mariage¹. Certes les restrictions spatiales ne sont plus de mise aujourd'hui, et l'on va chercher son conjoint dans d'autres villages, voire dans d'autres villes. Cependant, les statistiques des mariages montrent une endogamie qui se maintient fortement au niveau du groupe local et encore plus largement au niveau des différentes composantes de la population de la région. Les lignages maraboutiques, les lignages "laïcs" noirs et blancs échangent les femmes chacun entre ses membres. Ces trois entités se maintiennent quand bien même le spatial et le tribal sont dépassés. Il existe certes des exceptions, mais elles sont tout autant anciennes contrairement à l'idée simpliste et figée de la "caste" à laquelle on réduit parfois les sociétés en question.

À la pluralité des composantes naturelles, économiques et sociales de l'espace Ayt Merghad s'ajoute de manière non juxtaposée mais imbriquée, une pluralité culturelle. Les pratiques alimentaires, vestimentaires et rituelles (mariage, circoncision, éducation, fêtes sacrées et profanes, etc...) sont presque aussi diverses que les groupes voire les localités. Les exemples attestant ce qui relèverait d'une micro-spécificité culturelle sont multiples. Cependant, depuis quelques décennies, à défaut de pouvoir s'adapter, cette diversité a tendance à disparaître de manière irréversible.

Ordres du politique et du juridique

À l'encontre de cette diversité ou pluralité culturelle, l'on constate une relative unité du champ politique et du droit coutumier en milieu Ayt Merghad, du moins dans leurs grandes lignes. Cela concerne le mode de désignation des chefs et des assemblées, la similitude des problèmes à traiter relatifs aux droits sur l'eau et les pâturages, celle des fondements du droit

¹ Pour un plus ample développement sur cette institution, se reporter au sixième chapitre.

concernant le mariage et le divorce, l'héritage et le serment collectif en cas de vol ou de meurtre.

Pouvoir politique traditionnel

En milieu traditionnel Ayt Merghad, l'ordre généalogique et l'ordre politique se confondent. L'assemblage est inextricablement embrouillé par l'ordre territorial. Trois composantes qui unissent et divisent tant le dédoublement des fractions, les exigences de la défense et la diversité des terroirs sont importants. Nous ne disposons que d'informations fragmentaires, presque toutes orales, sur la situation précoloniale. La problématique de l'équilibre fragile entre le pouvoir de l'*amghar*, chef, et celui de l'assemblée *ljmaet* me semble structurelle, récurrente et non un phénomène qui date de la fin du XIXe siècle comme R. Montagne (1930) le laisse entendre. Le pouvoir central Makhzen tentait inlassablement de briser l'assemblée, garante de l'indépendance tribale, en renforçant le pouvoir de chefs influents. Puis à éliminer, politiquement ou physiquement, ces derniers lorsque leurs forces devenaient incontrôlables. Nous avons vu dans le chapitre précédent le cas de Âli Ou ben Ihya, capturé et emprisonné par le sultan Moulay Hassan lors de sa dernière expédition au Tafilalt. Le Protectorat a sensiblement suivi la même démarche. Il a confirmé les *amghar*-s, devenus caïds quand ils ne l'étaient pas déjà, en renforçant leur pouvoir. Puis, conscient de l'ampleur grandissante des caïds, les autorités coloniales entreprirent des réformes à partir de 1946, couronnées par le *dahir* du 6 juillet 1951. Elles ont abouti à "la rénovation" des assemblées administratives élues, délibératrices, dotées d'une personnalité civile et de l'autonomie financière. Il fallait – mais cela n'a pas été traduit dans les faits – affranchir les communautés rurales de l'oppression caïdale en établissant une sorte d'équilibre entre l'autorité et la représentation collective.

Examinons à présent les deux vecteurs de l'organisation politique tribale, l'assemblée et l'*amghar*, leur mode de désignation et leurs fonctions. Et cela avant d'étudier l'équilibre fragile entre les forces collectives et la tendance tyrannique en relation avec la défense du territoire, l'organisation socio-économique et juridique. Dans une perspective ethno-historique, on terminera par l'examen du devenir de cette organisation.

Ljmaet ou l'assemblée

Les Ayt Merghad, comme toutes les communautés maghrébines, ont connu l'institution politique représentative dite assemblée. Celle-ci, écrit J. Berque commence «là où il n'y a plus de parenté naturelle, ni conventionnelle» ; là joue le primat du droit pénal et « de l'ordre public sur la défense familiale » (1978 : 414 sq). Les Ayt Merghad appellent cette institution *ljmaet* (emprunt partiellement intégré de l'arabe *al-jama'a*). On chercherait en vain dans le passé une supra-assemblée à l'échelle de la tribu. Elle pouvait certes se constituer à partir des représentants éminents des différentes *ljmaet*-s du territoire. Cela n'est guère que conjoncturel. La solidarité est beaucoup plus ferme entre lignages dédoublés territorialement d'une même fraction, qu'entre les fractions elles-mêmes. La situation devient encore plus inextricable quand on sait que toutes les localités du territoire tribal n'ont pas les mêmes "frontières", donc pas les mêmes voisins. Dans l'Imedghas (haut Dadès), outre les Ayt Âtta de Msemrir et les Ayt Hdiddou de Tilmi, les Ayt Merghad ont comme tribus limitrophes les Ihensalen et les Ayt Sokhman. Ceux de Ferkla se trouvent entre les Ayt Âtta du sud (Mellab, Alnif...) et les Ayt Ihya au nord (Aghbalou-n-Kerdous). Ceux du Haut-Ghéis (Amedghous, Amouguer, Ighfaman...) ont comme voisins les Ayt Hdiddou au nord (Isellaten, Assif Melloul) et les Ayt Izdeg à l'est (Mzizel, Rich...).

Toutes ces précisions sont données pour signifier que quoi qu'on en ait dit, les intérêts locaux priment sur tous les autres. Les tribus ne s'engageaient en totalité les unes contre les autres que rarement. Tout au plus certains éléments des autres localités se déplaçaient-ils pour secourir la localité ou la fraction en difficulté. Le même mécanisme ne manque pas de prendre corps d'ailleurs du côté de l'adversaire.

La *ljmaet* était donc éminemment territoriale chez les sédentaires, éminemment lignagère chez les nomades. Dans les deux cas elle était vitale pour la défense commune d'intérêts partagés et la réglementation des relations au sein du groupe. Chez les uns comme chez les autres elle était composée de représentants dont le nombre dépendait de celui des lignages. D. Hart (1977 : 63-64) rapporte que les représentants étaient au nombre de dix chez les Ayt Merghad du haut Dadès : trois pour les trois lignages des segments Ayt Âmer Ou Âïssa appartenant aux Ayt Youb, et deux pour les

deux lignages des segments "frères", les Ayt Âli Ou Âïssa appartenant aux mêmes Ayt Youb, quatre pour les cinq lignages des Irbiben (l'un d'entre eux représente deux petites lignées) ; et enfin un seul pour les Ayt Mhamed qui ne sont pas nombreux. Le critère démographique, supposant ou non une prépondérance politique, pouvait donc sous-tendre la composition de l'assemblée.

Dans un récit oral rapportant un événement du XIX^e siècle au bas Ghéris, les représentants des lignages Ayt Merghad étaient au nombre de 12. Cet événement se rapporte à la prise d'Awrir (localité de la palmeraie du Tadighoust) par les Ayt Merghad au détriment des Ayt Âtta. Ceux-ci occupaient toujours l'Amsed plus en amont. Ils demandèrent aux Ayt Merghad d'envoyer leurs représentants pour conclure une trêve. Ceux-ci déléguèrent 12 garants. Ils furent pris en otage par les Ayt Âtta qui exigeaient l'évacuation d'Awrir. En désespoir de cause, les Ayt Merghad envoyèrent les femmes des otages pour les convaincre d'accepter l'évacuation. Onze d'entre elles étaient habillées d'étoffes de cotonnade indigo, la douzième, la femme du chef, était vêtue d'une étoffe blanche. Quand elles arrivèrent chez les Ayt Âtta, on les dirigea aussitôt vers les otages. La femme à l'étoffe blanche avança vers son mari et lui dit que les siens avaient l'intention d'évacuer Awrir. Il lui ordonna de s'approcher de lui et lui asséna un coup de tête. Elle se mit à saigner et le sang coula sur l'étoffe blanche. Ensuite il lui dit : « n'évacuez pas Awrir » et il la somma de rapporter aux siens ceci :

« meš agh rzemn Ayt etta, gen ajmil n wabda, nghan ay Ayt etta, gen azmul n wabda. »

« Si les Ayt Âtta nous libèrent, ils nous feraient une faveur éternelle ; si les Ayt Âtta nous tuent, ils laisseraient en nous une cicatrice indélébile ».

Ils périrent tous les douze dans un petit étang de l'*assif* Ghéris où les Ayt Âtta les précipitèrent.

Le chiffre de douze membres était donc, de manière générale, le nombre requis pour la constitution de l'assemblée. Les représentants sont

appelés les *id bab n imurn* (sg. *bab n umur*¹) répondants des lignages imparfaitement traduit par "propriétaire d'une partie" par D. M. Hart (1978 : 63) ; ou simplement les *ijemmaen*, sg. *ajemmaε*. L'*ajemmaε*, membre de l'assemblée, se devait de remplir certaines conditions dont l'essentiel relève de l'honnêteté, du courage et de la sagesse ; un âge mûr et une relative aisance pour faire face aux obligations de son rôle ; l'habileté à s'exprimer en public et à défendre les intérêts des siens. Les femmes, les malades mentaux et les gens très pauvres étaient exclus de l'exercice de la fonction de représentant.

Concernant les lignages maraboutiques, il faudrait signaler l'exemple un tantinet atypique des Chorfa de Sidi Bou Yaâqoub d'Assoul. Le capitaine R. Henry (1937a : 11) écrivait à leur propos :

« Pas de commandement avant notre arrivée ; ni djemaâ ni caïd. Un seul *amghar-n-yigran* (responsable des champs, c'est moi qui traduis) choisi à tour de rôle dans une fraction pour une période de quelques mois seulement ; il assurait la police des cultures, percevait des amendes (*Izmaz*) surtout auprès des auteurs de menus délits».

Mais il constate plus loin que :

« L'autorité était en réalité confinée aux mains de quelques notables riches, forts des armes qu'ils possédaient et de l'appui des fractions berbères avoisinantes avec qui ils s'étaient alliés » (*Ibid.*).

Ne s'agit-il pas d'un exemple atypique ? La zaouia d'Assoul est réputée dans le Haut-Atlas oriental et ses marabouts, d'origine idrisside semble-t-il, étaient vénérés par les populations de la région. S'agit-il alors d'une

¹ Le sens premier du nom *amur* est, semble-t-il, la lance. En arabe marocain on l'appelle *lmezrag*. Il a acquis par la suite le sens de protection comme on peut le constater dans l'expression "*lligh g umur n Rebbi*"—"je suis sous la protection de Dieu". Le nom *amur* a également le sens de "part", et à cet égard trouverait son explication dans le système du partage collectif des gains *rrbeh* et des pertes *irzan*. Les représentants se devaient donc de défendre la part respective de leur groupe. Les Ayt Âtta ont un autre terme pour appeler le répondant d'un lignage, *amengus* (pl. *imengas*), cf. L. Mezzine (1987 : 203n).

contradiction ? Absence d'assemblée, notables supposés pacifiques détenant des armes, toutes indications qui ne peuvent que justifier une certaine réserve. Cela confirme également la remarque d'A. Hammoudi (1974 : 159 sq) selon laquelle les lignages maraboutiques ne sont pas en dehors de la stratification sociale mais qu'au contraire ils participent du tissu de la société locale et sont soumis aux mêmes contingences qu'elle.

Ainsi, les Ayt Merghad *stricto sensu*, les lignages maraboutiques et les Noirs disposaient d'assemblées représentatives élues. Celles-ci n'accusaient guère de différences qu'il s'agisse d'un groupe ou d'un autre. Mis à part les nomades, les diverses communautés villageoises étant traversées par une stratification interne, les critères de richesse, de noblesse de l'origine *lasl* (distinguant notamment autochtones et allogènes), de courage, présidaient largement à la désignation des membres de ces assemblées.

Chez les sédentaires, l'assemblée s'occupait des affaires de la communauté. Sous l'égide de l'*amghar*, elle veillait à ce que l'ordre régnât parmi les villageois. Ses pouvoirs s'étendaient à la défense du territoire communautaire en désignant un chef de guerre en cas de conflit. Elle se réunissait, sans protocole particulier, dans n'importe quel lieu, surtout dans un endroit ombragé, quand il n'existait pas d'emplacement réservé à cet effet.

La *ljmaet* désignait également un responsable de la répartition des eaux d'irrigation *amghar n waman*. Ce dernier veillait au respect des tours d'eau et appelait aux travaux collectifs d'entretien des canalisations. Au début de l'été, lorsque les premiers fruits commençaient à mûrir, l'assemblée désignait un gardien des champs *amghar n yigran* qui surveillait les cultures et les arbres, surtout les dattiers dans le bas Ghéris et le Ferkla, les amandiers dans la haute vallée. Les contrevenants aux dates d'ouverture de la cueillette pouvaient être frappés d'une amende légale *izmaz*.

Chez les nomades, la situation était sensiblement différente. Au sein de chaque lignage, un *ajemmae* s'imposait aux siens presque *de facto* pourrait-on dire. Son courage, sa sagesse, la force de son verbe, ses connaissances en matière de pâturages et de vie du cheptel, souvent sa relative aisance, toutes qualités qui le prédisposaient en quelque sorte au

rôle de "meneur d'hommes" qui devait être le sien. En nombre suffisant pour représenter tous les lignages et généralement entre 8 et 12, ces "grands" *ikhatarn* (sg. *akhatar*) constituaient presque tacitement l'assemblée des nomades. Leurs décisions étaient respectées d'autant plus qu'elles exprimaient le plus souvent comme, par délégation, les intérêts de leurs lignages. Les discussions sur les parcours, les distances des déplacements, les lieux de campement, les périodes des mariages collectifs, celles des tontes et de la couture des tentes, la visite des marchés et des lieux saints, étaient autant des questions d'ordre domestique que politique. Un père de famille consultait toujours sa femme, ses enfants et ses proches autour du foyer en dégustant un thé ou en grignotant un morceau de pain. Chacun donnait son avis quant aux décisions à prendre, aux difficultés à éviter et aux meilleures solutions à adopter. Lors des rencontres entre les hommes, en route pour les marchés, en prospection d'un pâturage, en assemblée dans une tente d'un campement, les idées des différents ménages étaient débattues. Étant eux-mêmes chefs de famille, les représentants discutaient pour décider de l'attitude à suivre. Parfois, l'idée venait de l'*amghar* et elle faisait de proche en proche son chemin parmi les familles. Cependant la tradition était tellement forte que les discussions des problèmes pratiques, quotidiens ou plus solennels, étaient, somme toutes, peu fréquentes. De génération en génération, les itinéraires des parcours, les dates et étapes des déplacements, les campements entre les lieux d'estivage et les lieux d'hivernage étaient transmis. La gestion du troupeau était, nous le verrons plus loin, une affaire familiale, unité domestique et base de la communauté. Ce n'était qu'en des circonstances exceptionnelles dues aux aléas climatiques, à la guerre ou à tout autre facteur déstabilisateur, que des discussions étaient entamées pour faire face à la nouvelle donne dans le but de parer aux dégâts qu'elle pouvait engendrer.

L'amghar

Dans l'exercice du pouvoir, le chef tenait une place de choix. Cependant, un degré minimum de distanciation par rapport à la littérature socio-anthropologique du Maghreb permet d'entrevoir l'énorme complexité de la réalité et dans l'espace et dans le temps.

La complexité surgit même des textes. Le Capitaine R. Henry, premier officier des Affaires Indigènes d'Assoul, par ailleurs bien informé, parlait de l'*amghar* « élu pour un an » (1937b : 4). D.M. Hart (1978 : 63) écrivait, vingt-trois ans plus tard toujours à propos des Ayt Merghad, que : « Avant le Protectorat, il n'existait pas de chef ou *amghar-n-ufilla* gouvernant toute la collectivité »¹. La contradiction est évidente, le désaccord flagrant. Mais ce n'est rien moins qu'une apparence. R. Henry semblait oublier que l'information qu'on lui avait donnée concernait moins la totalité de la tribu que les différentes localités et fractions de son territoire. Quant à D.M. Hart, son omission est de taille : il n'existait certes pas de chef suprême élu mais l'intervention du Makhzen en consacrait presque toujours un. La dernière dont on ait pris connaissance concerne Ou Ben Ihya des Ayt Merghad² nommé caïd par le sultan Moulay Slimane dans le premier quart du XIXe siècle (Cne R. Henry 1937a : 10), avec pour mission de protéger sa garnison à Agoudim dans l'Ighfaman et de garder les défilés de l'Amsed. Le caïd entreprit même des travaux dans le haut Ghéris : un canal d'adduction d'eau au bénéfice des Chorfa d'Assoul. Il s'érigea en maître incontesté des Ayt Merghad et mena avec l'appui des Ayt Hdiddou une lutte contre les Ayt Âtta.

Il ressort donc qu'en dehors d'une intervention du Makhzen, le pouvoir politique s'éparpillait au sein de la tribu ; avec toutefois pour logique interne une conjonction du généalogique et du territorial. Le pouvoir sans partage d'un seul chef est l'exception qui confirme la règle. Les preuves ne manquent pas. Les pactes de protection dont nous disposons font état de plusieurs représentants pour les Ayt Merghad. Dans le plus ancien, la Tayssa de Tazouka, daté de 1603-1604 J.C. (1012 H.), deux chefs se portent garants pour la tribu auprès des Chorfa et Igourramen de Tazouka. Dans la Tayssa I d'Assoul datant de 1645 J.C. (1055 H.) et qui scellait l'entente Ayt Yafelman pour protéger les Chorfa Ayt Sidi Bou Yaâqoub, les Ayt Merghad sont représentés par trois garants. Dans la Tayssa II d'Assoul datant de 1660

¹ En marge de la citation de D.M. Hart, l'*amghar-n-ufilla* réfère au chef suprême qu'avaient les Ayt Âtta voisins et qui était élu par le système de rotation parmi les cinq cinquièmes (*kham*s *khuma*s) de la confédération.

² C'est, semble-t-il, son petit-ils Âli Ou Ben Ihya qui prit sa succession sous le règne de Moulay Hassan (voir le premier chapitre).

J.C. (1070 H.) dans laquelle étaient représentées toutes les tribus du Haut-Atlas oriental, du Moyen-Atlas et du Saghro-Tafilalt, les Ayt Merghad avaient délégué quatre garants (L. Mezzine 1987 : 93 sq, 101 sq). Cette répartition du pouvoir au sein de la tribu s'explique en partie autant par le fractionnement tribal que par la difficulté de faire converger des intérêts que sous-tendent des conditions de vie variées (nomadisme, sédentarisme, transhumance).

L'existence du chef suprême se limite donc à deux situations précises : l'intervention du Makhzen et un état de guerre qui engage la tribu entière. Dans ce dernier cas, la tradition orale est univoque. L'élection d'un chef de guerre se faisait une fois le camp installé et les guerriers arrivés de toutes les parties du territoire. Une expression consacrait cette action solennelle : *taguri n umghar*, désignation du chef. Un burnous était étalé par terre. Les électeurs (hommes adultes) y jetaient des brins d'herbe, courts s'ils s'opposaient au prétendant, longs s'ils l'acceptaient. Le tirage permettait de consacrer ce dernier, ou d'en désigner un autre¹. Ce chef de guerre coordonnait l'action des différents groupes, assisté par des guerriers de renommée. Il établissait le plan de l'opération à mener et veillait, en y prenant part, à son exécution. Ses fonctions couvraient la période de la guerre.

Quant aux affaires quotidiennes des habitants, l'*amghar*, comme d'ailleurs l'assemblée, représentait l'unité territoriale sédentaire ou la fraction nomade. Le capitaine R. Henry (1937b : 4), qui avait recueilli l'information dans les années 1930, écrivait que l'*amghar* était assisté « d'assesseurs choisis par lui dans les fractions autres que la sienne ». Ce sont les *imurn n umghar*, ses répondants dans les localités (chez les sédentaires) ou dans les lignages (chez les nomades). Leur fonction consistait à limiter le pouvoir du chef. L'auteur ajoutait qu'en cas de désaccord entre les deux instances ou parmi les membres de l'assemblée, la décision était prise aux deux tiers des présents. Il s'agit là d'un système à majorité par opposition au système à

¹ Information orale de M. Gaud, ex-officier des A.I. à Goulmima dans les années 1940, confirmée par des anciens Ayt Merghad.

unanimité tant décrit dans le domaine maghrébin¹. Toujours selon R. Henry, le rôle de l'*amghar* était la protection des récoltes, la surveillance des tours d'eau, des pâturages réservés et l'enquête en cas de vol. Quand un accusé récalcitrant ne voulait pas se plier à la décision de l'assemblée, l'*amghar* pouvait le frapper d'une amende. En pareil cas :

« Il mouille une pierre d'un peu de salive prise avec son index. Si le calme n'est pas revenu avant que la pierre ne soit sèche, il prononce sa sanction. C'est le jugement "*s imi n oumghar*" » (par décision du chef, c'est moi qui traduit). (R. Henry 1937b : 4).

Quand le litige dépassait la compétence de l'*amghar*, l'assemblée tentait de le régler. Si elle n'y parvenait pas, on consultait une assemblée d'"arbitres" informels qui jugeaient sans appel. Ce sont les *Ayt Lheqq* "Les Justes" dont le siège était à Tana, petite localité du haut Ghéris.

Pendant la conquête française, il n'y eut pas d'*amghar* de guerre parmi les Ayt Merghad. Comme le confirment la tradition orale et les rapports des opérations, quelques chefs ont guidé la résistance : ils étaient, nous l'avons vu, issus des fractions Ayt Âmer Gwahi, Ayt Mhamed, Ayt Âmer Ou Mansour, Ayt Âïssa Izem... La fin de ce que les Français appelaient la "pacification" se signale par la cessation des hostilités (1934) et le désarmement des tribus.

Au lendemain de l'occupation, l'organisation politique traditionnelle connaît une réelle mutation puisque les autorités coloniales procéderont, après l'achèvement des pistes, des lignes téléphoniques, la réparation de celles qui ont été endommagées par les résistants, à "l'organisation du territoire" en installant un réseau de bureaux des Affaires Indigènes à la tête desquels sont nommés caïds et officiers.

¹ Dans son mémoire sur les *Tendances démocratiques en pays berbères marocains : les Djemaas*, le capitaine Debraisne a signalé cette différence entre les Ayt Merghad prenant « leurs décisions aux deux tiers des voix » et les tribus et confédérations du Moyen-Atlas où elles étaient prises « à l'unanimité » (Cne Debraisne 1950 : 7). Cf. de même A. Amahan (1993, I).

La zone française du Maroc fut subdivisée en sept régions¹ dont une militaire, celle de Meknès dont dépendait le "Territoire du Tafilalet" auquel appartenaient les Ayt Merghad selon l'arrêté résidentiel du 19 septembre 1940.

L'organisation administrative fut donc entreprise au lendemain de l'occupation de la région. Des moyens de communication permettant davantage de contrôle furent installés au fur et à mesure de l'avancement des opérations militaires et complétés après la réduction des divers fronts de résistance.

Fragments de droit coutumier

Foyers du droit

D.M. Hart écrit qu'il n'existait pas chez les Ayt Merghad « de capitale pour toute la tribu ou de cour suprême de justice comme chez les Ayt Âtta, celle d'Igharm Amazdar » (1978 : 63). Certes le haut degré de centralisation des institutions politiques et judiciaires des Ayt Âtta était unique dans la région. Dans l'Imedghas toutefois, nous avons recueilli des informations qui contredisent ou à tout le moins relativisent l'assertion de D.M. Hart. L'un de nos informateurs, en l'occurrence le dernier responsable du droit coutumier, nous dit :

« Les Ayt Merghad insatisfaits par la décision prise dans la région où ils résidaient, venaient dans l'Imedghas pour régler leurs litiges. Celui qui voulait que le responsable apportât le document dans lequel était consigné le droit coutumier (taeqqitt) devait verser deux douros au fqih chargé de sa lecture. Si une solution était prévue pour le genre de problème qui les opposait, elle était appliquée. Dans le cas contraire, douze hommes se

¹ Ces régions étaient les suivantes : Casablanca, Fès, Marrakech, Meknès, Oujda, Rabat et le commandement d'Agadir-Confins.

réunissaient et rendaient leur jugement. Celui-ci était ensuite consigné dans le document »¹.

L'importance de l'Imedghas était donc attestée. Elle peut être expliquée par le fait que les Ayt Merghad se disent originaires de cette région. C'est là qu'ils disent avoir construit leur premier village, établi leurs premiers titres de propriété et affronté les problèmes de la vie communautaire.

Il existait un autre foyer de droit en territoire Ayt Merghad. Il s'agit de Tana, petite localité du haut Ghéris évoquée ci-dessus. Il était considéré comme un tribunal où siégeaient les Ayt *Lheqq* "Les Justes" qui jugeaient sans appel (R. Henry 1937a : 4). L'existence de cette juridiction est probablement due aux besoins des Ayt Merghad de la vallée du Ghéris qui ne pouvaient pas ou ne désiraient plus se rendre dans l'Imedghas.

Le responsable du droit : *Bu taεqqitt*

Le responsable du droit coutumier était désigné par les représentants des différents lignages à l'issue d'une assemblée. La famille du responsable devenait, de ce fait, neutre : ni lui-même ni ses proches ne prenaient part aux conflits qui pouvaient surgir. L'exercice de la justice se faisait dans la maison du responsable. Celui-ci avait à sa charge la réception, l'hébergement et la subvention aux besoins des étrangers ne connaissant personne dans la localité.

¹ Information recueillie auprès de Bassou Ou Yasser (fraction des Iribiben), très âgé et non voyant quand je fus introduit chez lui le matin du 5 mai 1992 par sa femme qui me fit plaisir en m'offrant un bol de la soupe matinale, le froid étant toujours assez vif dans l'Imedghas en cette période de l'année. Le *douro* est le *rial* espagnol qui avait remplacé, à la fin du XIXe siècle, le *mithqal* de 29g, unité du système monétaire traditionnel marocain. Il fut lui même remplacé dès le début du siècle par la pièce de 5 francs française qui devint l'étalon de la monnaie marocaine et désormais portant le nom de *rial*. On comprend dès lors que la monnaie soit un indicateur privilégié pour dater certaines informations orales. Seulement, nous sommes dans une zone "périphérique", raison pour laquelle il faut prendre en ligne de compte la variable du temps que met une monnaie pour se généraliser à toutes les régions du pays.

Par ailleurs, il n'existait pas de cérémonie particulière lors de la désignation du responsable. Il est intéressant de noter que la charge judiciaire faisait le tour des localités du territoire. Au XIX^e siècle le responsable était un certain Ou Ben Ihya des Ayt Âmer Ou Mansour du Ferkla. Ensuite, ce fut un certain Amergoul des Ayt Mhamed de l'Imedghas qui s'en occupa. Puis la charge demeura dans cette région entre les mains de la famille Ayt Yasser des Irbiben, sur trois générations jusqu'à l'arrivée des Français. Bassou Ou Yasser fut le dernier responsable comme je l'ai indiqué précédemment. Le premier officier des Affaires Indigènes du bureau de Msemrir l'enregistra de la bouche de ce dernier. On en fit cinq copies qu'on répartit sur les différents bureaux du territoire Ayt Merghad, outre Msemrir, ceux de Goulmima, de Tinejdad, de Tadighoust et d'Assoul.

Fragments de la *taeqqitt*

Nous présentons ici les grandes lignes de ce droit d'après les données du capitaine R. Henry et de D.M. Hart, complétées par notre propre enquête¹.

a – Immobilier :

– Celui qui conteste la limite de son champ et ne peut produire le titre de propriété équivalent, doit reproduire cinq co-jureurs *imggillan*.

– Un homme qui a acheté un champ et a perdu le titre de propriété doit attester son achat par dix co-jureurs.

– Celui qui laboure le champ d'un autre, donne au propriétaire légal un mouton pour chaque sillon tracé à l'aire.

b – Vol :

– Celui qui nie un vol commis en dehors des maisons et dont on l'accuse se doit de reproduire cinq co-jureurs.

– Un vol commis à l'intérieur de la maison et qui est nié par l'auteur présumé, celui-ci doit reproduire dix co-jureurs. Dans ce cas précis, la

¹ Il existe probablement dans les archives des tribunaux de Goulmima, de Tadighoust ou d'Assoul un exemplaire de la *taeqqitt* des Ayt Merghad.

femme a le droit de témoigner. Son témoignage n'a toutefois que la moitié de la valeur du témoignage d'homme.

c – Meurtre

– En cas de meurtre, les quarante plus proches parents mâles de la victime peuvent tuer l'un des vingt plus proches parents mâles du meurtrier. Après dix jours, à partir de la date où le meurtre a été commis, vingt poursuivent dix. Si le prix du sang a été demandé et accepté, il est payé sinon les gens de bien essaient de réconcilier les protagonistes.

– Le prix du sang *azeddig* ou *ddiyt* était de 220 *douros hassani*¹. Le garant *ahmil* du paiement du prix du sang atteste que celui-ci a été perçu par la famille de la victime. En contrepartie, il reçoit 20 *douros*.

– Le meurtrier doit quitter la région. S'il s'agit d'un Ayt Merghad, il s'en va avec sa famille chez les Ayt Âtta, cherche un protecteur et lui fait un sacrifice *tighersi*.

d – Héritage :

– Si le défunt n'a laissé qu'un fils, sa propriété reste indivise. S'il n'y a pas de fils, la veuve reçoit 1/8 de l'héritage, ses filles reçoivent en groupe la moitié du reste et ses agnats mâles se partagent le reliquat. La femme hérite mais elle ne peut léguer ou faire don de ses biens qu'en faveur de ses dix plus proches parents mâles.

– L'*anhad* ou *šafaʿa* : institution centrée sur la propriété et le droit de préemption des agnats sur les terres et les femmes. Aucune terre appartenant à l'un des membres du lignage ne peut être vendue à un étranger si l'un des membres s'y oppose.

e – mariage et divorce :

– L'un des vingt plus proches parents mâles avait toujours un droit prioritaire de refus quand il s'agissait de marier sa *illis n ɛemmi* (cousine parallèle patrilinéaire). Si une fille refusait d'épouser le fils du frère de son père, elle restait vieille fille toute sa vie. Si le parent qui s'y est opposé ne

¹ C'est l'étalon de la monnaie marocaine à l'époque du sultan Moulay Hassan (voir la note 29).

l'épouse pas, aucun des autres parents ne peut se prévaloir de ce droit. C'est la pratique de l'*anhad* mentionnée par R. Henry (1937a).

– La femme peut demander de divorcer de son époux. Mais celui-ci a le droit de lui interdire d'épouser n'importe lequel des trois hommes avec lesquels il la soupçonne d'entretenir une liaison. En outre, en demandant le divorce elle ne peut prétendre à une pension alimentaire sauf au cas où elle allaite son enfant. Celui-ci lui est retiré dès qu'il est sevré (à l'âge de deux ans).

f – Serment collectif :

– Tout co-jureur s'absentant le jour du serment sans raison valable est condamné à payer la compensation pécuniaire.

– Tout co-jureur qui se refuse à suivre un tiers en justice ou à exécuter un jugement entraîne la responsabilité solidaire de ses frères sur lesquels il donne à l'autre partie le droit de représailles légales *lek^wfaft*.

g – Guerre :

– Quand un conflit surgit entre deux partis à cause d'un meurtre, l'assemblée intervient pour conclure une trêve. Des garants *ihemlan* (sing. *ahmil*) s'engageaient à faire payer à quiconque la romprait un nombre de quintaux d'argent (200 *douros* = un quintal) appelés *assasn*.

– En état de guerre déclarée, un mort ne peut être réclamé. Mais s'il est tué en temps de paix, ses plus proches parents exigeaient réparation.

Les différentes entrées de ce droit coutumier sont à l'évidence loin d'être exhaustives. Les fragments présentés suggèrent l'esprit d'une procédure plus qu'ils n'ont valeur de corpus. On comprendra la souplesse de la méthode mise en œuvre comme nous le rappelle le témoignage de Bassou Ou Yasser, à savoir que la porte de l'initiative de la communauté restait ouverte face à des situations inédites, ce qu'en droit musulman on appelle l'*ijtihād*. Avec l'occupation de la région, les autorités du Protectorat entreprirent d'"organiser" le domaine de la justice. Une étude du capitaine Martin (1941) nous donne un aperçu sur les tribunaux coutumiers de la région du Tafilalt. Situés en zone militaire, les Ayt Merghad furent « classés de coutume berbère, ont leurs tribunaux coutumiers où les membres appliquent avec discernement les coutumes ancestrales » en les adaptant aux

conditions actuelles de la vie nouvelle (*Ibid.* : 23). On ne dira jamais assez l'illusion qu'avaient les autorités et d'abord les officiers des A.I. à croire en une continuité juridique somme toute trompeuse. Le capitaine R. Henry (1937a) ne disait-il pas que l'institution du serment par exemple tombait en désuétude dès les années 1930, à cause des distances à parcourir, ajoutait-il, feignant d'ignorer la prégnance du contrôle exercé sur les populations. Car l'organisation des tribunaux coutumiers signifiait d'abord un contrôle accru des communautés et des acteurs. Ainsi le pouvoir des "*djemaâs* judiciaires" fut confiné au « statut personnel et successoral » (Cne Martin 1941 : 22) en même temps que les membres des tribunaux étaient choisis par l'autorité de contrôle et que les audiences se déroulaient sous l'œil vigilant d'un commissaire du gouvernement.

Au lendemain de l'indépendance, l'abolition du "*dahir* berbère" entraînait la substitution de tribunaux d'instance (*sadad*) aux anciens tribunaux coutumiers. Le droit successoral, s'inspirant en Ayt Merghad depuis longtemps du droit musulman *šarʿ*, le changement ne devait pas beaucoup bouleverser la pratique dans ce domaine¹. Pourtant, attentifs aux transformations en cours depuis l'Indépendance, les observateurs locaux et particulièrement les poètes ne sont pas insensibles à ce qui leur apparaît comme les signes d'une perversion. L'un d'entre eux exprime même la nostalgie d'un passé avec lequel on continue d'entretenir des rapports plus qu'ambigus. Ce qui vaut pour l'administration vaut de même pour la justice. Ainsi s'expriment les poètes Lisyour et Zayd :

Dilli g sull Irumin serban g id lbiru

Da ikejjem ša iffeghed ša idum udasil

Akk^w ur da issiwid\ letnaeš ard walu

Ma inselmen da tteqlegh mar ša id iqqarr.

¹ Sans doute attentif aux critiques d'une majorité des jeunes instruits d'aujourd'hui sur les pratiques anciennes, Bassou Ou Yasser insistait sur le fait que la coutume s'appuyait sur la loi coranique, que les deux se complétaient, « *temtabæ tæeqqitt d šarʿ, tsenned yif-s* ».

Du temps des Français, l'on s'activait dans les bureaux
Les gens sortaient et entraient, les pas étaient ininterrompus
À peine midi sonnait que tous étaient satisfaits
Avec les Marocains, en vain j'attends mon tour.

La plus saillante des "perversions" fut sans doute l'accès de la femme à la fonction de juge. Jadis absente de la sphère du pouvoir, son apparition dans le domaine de la justice ne manqua pas d'interpeller le poète qu'est Âmer Ou Mahfoud par exemple :

Iwa amzat digh tameggarut n rreebat

Igulann lehkam tiwtmin iddegh innegza

Wallah ar da ttamzent dahir n igeldan

(...)

Wa raεat lehkam n šarε ikkan yad zman

ur idd imki ayd asnt akkan lanbya

Ikka ghurregh leurf ass lli ayd nessexdam

Ur da ttamzent imgharn ula ayt lmeqlis.

Voyez la dernière-née, quelle étrangeté

La justice, à court [d'hommes], est arrivée aux mains des femmes

Par Dieu ! Elles ont la bénédiction royale

(...)

Voyez la justice religieuse d'autrefois

Les Prophètes ne leur ont pas permis cela

Nous, jadis, utilisions la coutume,

Ni politique ni justice n'étaient de leur ressort.

Les vers du poète expriment, avec une amertume certaine, l'inquiétude que provoque l'arrivée des femmes dans un domaine jusque-là réservé aux hommes. Inquiétude qui s'inscrit dans le cadre plus global de l'érosion lente mais irréversible d'un système de valeurs traditionnelles. Or, tout le monde s'engage résolument dans le changement, et en premier le poète lui-même qui, tout en dénonçant la perversité, inscrit ses filles à l'école et n'hésite pas, à l'occasion, à se reconnaître dans le mouvement en cours.

Au terme de cette partie, nous espérons avoir exposé à grands traits la société Ayt Merghad. Il a fallu en effet, sans s'appesantir sur les différentes questions que cela suppose – la recherche dans ces domaines nous permettant d'en faire l'économie –, explorer un espace diversifié, rassembler les fragments d'une mémoire et présenter une micro-société plurielle. Seule cette approche globale nous permettait, d'abord de situer le nomadisme dans le tissu social global, ensuite d'envisager le problème central de la présente recherche, à savoir la sédentarisation des nomades et ses multiples implications.

DEUXIÈME PARTIE
NOMADISME & SÉDENTARISATION
EN MILIEU AYT MERGHAD

CHAPITRE TROISIÈME

VIE PASTORALE : GROUPEMENTS, ACTIVITÉS, MOUVEMENTS

Groupelements et activités

Deux entités opposées et complémentaires : un groupement nomade qui s'efforce de rallier, une activité pastorale qui tend à disperser. L'un fixe les liens de voisinage dans le campement, l'autre met en relation des campements contigus. L'un et l'autre sont marqués par la répétition et les deux s'imbriquent fortement : l'activité extérieure est le prolongement de l'activité intérieure et inversement.

Les groupements

Deux formes de groupement principales caractérisent la vie nomade en milieu Ayt Merghad¹ : la tente et le campement. La tente, unité économico-domestique de base, est constituée par la famille restreinte : l'homme, la femme et leurs enfants non mariés. Le campement est constitué de plusieurs tentes.

La tente

1. Bref historique

Commençons par un petit détour historique. En 1931, trois années avant la réduction française des derniers îlots de résistance, on a recensé au Maroc 210 mille tentes, soit un peu moins du tiers des habitations des zones rurales (maisons, *mechtas*, *noualas*) (R. Hoffherr & R. Moris 1934 : 92 et

¹ Dans cette deuxième partie comme dans la troisième, je me base essentiellement sur les notes et les observations effectuées auprès des nomades et sédentarisés Ayt Aïssa Izem.

233). Le chiffre est plus qu'éloquent. Il mesure l'ampleur de la mouvance en même temps qu'il en traduit la signification. Les zones de prédilection de la tente recouvrent assez exactement les domaines de transhumance et de nomadisme.

La tente était partout fabriquée avec des fils de laine mélangés aux poils de chèvre, que ce soit dans le Maroc atlantique¹, au Moyen-Atlas, que dans le Haut-Atlas central et oriental et au Sahara. Au nord elle était associée à la hutte *nouala*, au sud à la maison de pisé. Cependant, si ce type de tente convient parfaitement à un climat à dominante aride et saharienne (cas des versants sud du Haut-Atlas, de l'Oriental et du Sahara), sa présence au Moyen-Atlas et au Maroc atlantique est pour le moins problématique. N'est-elle pas en somme tributaire plus de l'historique que du géographique ? Question ancienne qui induit la non moins classique thèse des "bédouinisations médiévales" définies par X. de Planhol (1968).

D'après E. Laoust (1934 : 149), les Arabes Maâqil, en s'infiltrant par les Hauts-Plateaux de l'Oriental, se scindèrent en deux groupes, l'un pénétrant vers le nord, l'autre vers l'ouest. Ce dernier coupa les Amazighes Sanhaja du Sud de ceux du Moyen-Atlas. En cours de route, ils se mélangèrent aux Berbères Zénètes pasteurs, mêlant par là même leurs parlers à ceux de ces derniers (R. Montagne 1947 : 237). Les parlers zénètes, influençant à leur tour ceux des Sanhaja, y introduisirent « une foule de mots arabes » (E. Laoust 1934 : 152).

La tente "berbère" comporte en effet bon nombre de ces termes². L'analyse linguistique de la terminologie relative à la tente et à ses composantes amène E. Laoust (1930 : 226) à conclure à l' « origine arabe de la tente du transhumant du Maroc central ». Sa conclusion peut être étendue au Haut-Atlas oriental, domaine des Ayt Yafelman et au Saghro des Ayt Âtta, non encore occupés quand il menait son enquête. Il n'est jusqu'au nom

¹ Dans cette région, on associait à la laine et aux poils de la bourre de palmier-nain, *llif*.

² E. Laoust (1930 : 168-169) en donne une liste exhaustive. Inversement, la terminologie de la maison chez les Rehamna (tribu maâqilienne) du Haouz de Marrakech est en grande partie d'origine berbère du fait qu'ils font appel aux maçons du Haut-Atlas (communication orale de Y. Raji-Elillah, archéologue, Paris).

même de la tente – *akham* au Moyen-Atlas, *takhamt* chez les Ayt Yafelman – qui ne soit probablement d'origine arabe bien que l'on suppose, non sans quelque raison, qu'il puisse dériver de la racine berbère √GhM, d'où le verbe *qqim*, le mot *ighimi* traduisant l'idée de rester, de demeurer, de s'asseoir, que l'on retrouve dans le mot *akham* connu dans des régions de sédentarité fort ancienne (Rif, Kabylie, Mزاب...).

2. Description

En parcourant les chemins du sud-est marocain, le voyageur ne manquera pas d'apercevoir au loin des points noirs adossés à une colline ou sur le bord d'un ravin. Ce sont les tentes des nomades.

La tente chez les Ayt Merghad porte le nom de *takhamt*¹. Elle est l'oeuvre des femmes qui la fabriquent et l'entretiennent à l'exception de la couture des bandes, tâche hautement masculine que l'on décrira plus loin. La première pièce d'une tente et la plus importante est le velum ou morceau d'étoffe. De forme rectangulaire, il est obtenu par l'assemblage de plusieurs bandes. La bande *afliġ* (pl. *ifliġen*) est faite de fils de laine mélangés aux poils de chèvre et tissée sur un métier horizontal. Une fois la quantité de fils nécessaire préparée, les écheveaux sont teints en noir dans un bain obtenu par un mélange d'écorce tannante *tarubia* et d'écorce de grenade *tiqšurin*. La femme nomade demandera l'aide de deux ou trois femmes pour dresser le métier à tisser. Des fils de chaîne sont tendus entre deux paires de piquets espacées d'une dizaine de mètres et séparés du sol de 50 cm environ avec une largeur d'à peu près 75 cm. La femme se met alors à tasser les fils de la trame avec un battant en bois *tafrut* pour en assurer l'imperméabilité à l'eau de pluie.

Le nombre de ces bandes varie selon la fortune du nomade. Un pauvre ou un jeune ménage ne dispose que d'une tente à trois bandes. Une tente peut en avoir cinq – ce qui est une moyenne en Ayt Merghad – et une

¹ On se reportera pour une description des principaux types de tentes noires à C.G. Feilberg (1944) qui lui consacre son chapitre IV. Voir également la note de Peter A. Andrews (1982) sur les tentes nomades et urbaines du Maroc. Ce dernier a travaillé sur un échantillon assez représentatif qui comporte deux tentes Ayt Merghad.

famille aisée ou nombreuse en compte sept bandes. Contrairement à certaines tentes du Moyen-Atlas, surtout les tentes seigneuriales, on ne trouve guère chez les Ayt Merghad de tente de huit bandes ou plus. Une bande ne dure pas plus de cinq ans ; elle devient usée et perméable. Quand la famille ne peut immédiatement la remplacer par manque de matériaux ou de temps de travail, elle est rapiécée.

Les autres parties de la tente comprennent d'abord les bandelettes de renfort cousues sur les quatre bords du velum : *taghziwin* (sing. *taghzi*) pour le côté de la longueur, *tarwiwin* (sing. *tirut*) pour celui de la largeur. Une bandelette plus large est cousue perpendiculairement au velum de l'intérieur et le dépasse des deux côtés. Elle est appelée *triga* et considérée comme la colonne vertébrale de la tente, selon l'expression d'un nomade. Ses extrémités de part et d'autre, appelées *iwqqafn* (sg. *awqqaf*), sont prolongées chacune par une corde. La toile est tendue au moyen de crochets de bois *išmumma* (sg. *ašmammu*) attachés aux bandelettes du bord du velum. Des cordes *tiguta* (sg. *tagatut*), tressées en fils de laine et de poil, sont fixées aux crochets. Elles entourent la toile de tous les côtés et leurs extrémités sont attachées au moyen de piquets *tigusin* (sg. *tagust*) en bois enfoncés dans la terre. Elles peuvent être aussi attachées à un morceau de bois que fixent des blocs de pierre.

Le velum est supporté par deux poutres en bois *tirsal* (sg. *tarselt*) positionnées verticalement de manière à soutenir une poutre-faîtière *ahemmar* en bois, de 1m50 de long légèrement incurvé aux extrémités, comprenant sur le côté intérieur des dessins géométriques qui sont autant décoratifs que prophylactiques¹. À chaque lien correspond un bâton *ameerad* (pl. *imeeradn*) plus court et incliné servant à soutenir le velum.

Ainsi dressée, la tente offre une forme de toit d'où partent du faite deux versants en pente. Elle recouvre un espace rectangulaire. Sous les quatre bords du velum se trouvent deux pans pendants attachés à ces derniers au moyen d'aiguillons en fer (semblables aux fibules de par leur

¹ Une devinette connue des nomades se rapporte à ces trois éléments : "*snat tæerrimin yutgen amyār*"-"les deux jeunes filles soutenant un viellard". Sur quelques exemples des devinettes Ayt Merghad du même genre, voir A. Skounti (1993).

fonction d'où le nom *tisgh^{wn}nas* (sg. *tasgh^{wnst}*). Ces pans sont de deux sortes : ceux des deux grands côtés du velum, *ihlassen* (sg. *ahlass*) et ceux des deux petits côtés, *tilfafin* (sg. *talfaft*).

En temps clément, on soulève l'un ou les deux grands pans, rarement les petits. Contrairement aux bandes, ces sortes de parois sont tissées sur un métier à haute lice, comprennent des poils de chameau et offrent des rubans noirs et marrons.

3. Emplacement, mobilier et dépendances

Chez les nomades Ayt Merghad, la tente est, d'une manière générale, adossée à une colline en pente douce. Cependant une tente trop rapprochée d'un ravin ou d'un oued risque d'être emportée par une forte crue¹. Sur un terrain plat, elle risque d'être violemment secouée et de chuter en cas de vent particulièrement violent. Ces incidents malencontreux se produisent parfois même dans des endroits ne présentant *a priori* aucun danger. Ce type d'emplacement est donc recherché aux abords des ravins ou des dépressions pour des raisons climatiques.

Des raisons sociales ne sont pas à exclure dans la recherche de tels endroits. Elles tiennent principalement à la division de l'espace de la tente. En effet celui-ci est subdivisé en deux parties dont la ligne de partage est matérialisée par les poutres supportant le velum : le haut *ijjyal* et le bas *izdar*². Le haut est l'espace des hommes, invités en particulier, étrangers en général. C'est là qu'ils sont reçus sur des nattes et – si l'hôte est aisé ou les visiteurs des notables – des tapis. En pareil cas, un tissu est accroché aux deux poutres pour bien marquer la séparation avec l'espace des femmes et assurer une relative invisibilité entre les deux espaces. Le bas est à la fois l'espace des femmes et l'espace familial. Entre les deux poutres, on range

¹ En cas de pluie et de ruissellement, on creuse une rigole en forme de demi-cercle autour de la tente pour évacuer l'eau.

² Sur le lexique berbère de l'opposition haut/bas, cf. E. Laoust (1920 : 22-23 et 1930: 169 sq). L'opposition intérieur/extérieur renvoyant, dans une tente, à l'opposition féminin/masculin a été relevée, chez les nomades Rgaybat, par S. Caratini (1989, II : 106 sq).

différents objets *iqšušen* tels que couvertures, sacs de provisions, de vêtements, etc... et à des crochets attachés aux montants, on suspend certains objets tels que tamis, lampe à gaz liquide, sacs divers. À côté de l'une des poutres, se trouve le coffre en bois renfermant les ustensiles à thé, le plateau et le brasero. Toute la partie supérieure du bas est occupée par la couche *tissi*. En contre-bas de celle-ci, se trouve le foyer *almessi*, simple trou d'où l'on évacue régulièrement les cendres accumulées¹. À côté de ce dernier, dans le coin gauche, sur une structure de pierre, on dépose les outres à eau *iyddidn* (sg. *ayddid*) et en période de traite, la baratte *tagnart* ; à droite les ustensiles de cuisine *ifeškan* (sg. *afešku*) et non loin de là, la meule manuelle *azerg* et le bois de combustion. Au-dessus de ce dernier, entre deux bâtons, une perche suspendue sert de perchoir aux poules (voir la figure 3)

¹ Le foyer avait trois pierres *inyan* formant les extrémités d'un triangle, remplacés par la suite par un trepied en fer *inyan n wuzzal*. Dans les années cinquante et soixante encore, avant la généralisation des allumettes, les cendres servaient à conserver des braises utilisées à tout moment pour allumer le feu. Les femmes assurent qu'à cette époque, les braises circulaient entre les tentes d'un même campement ou parfois de plusieurs. La pratique a subsisté en cas de manque d'allumettes.

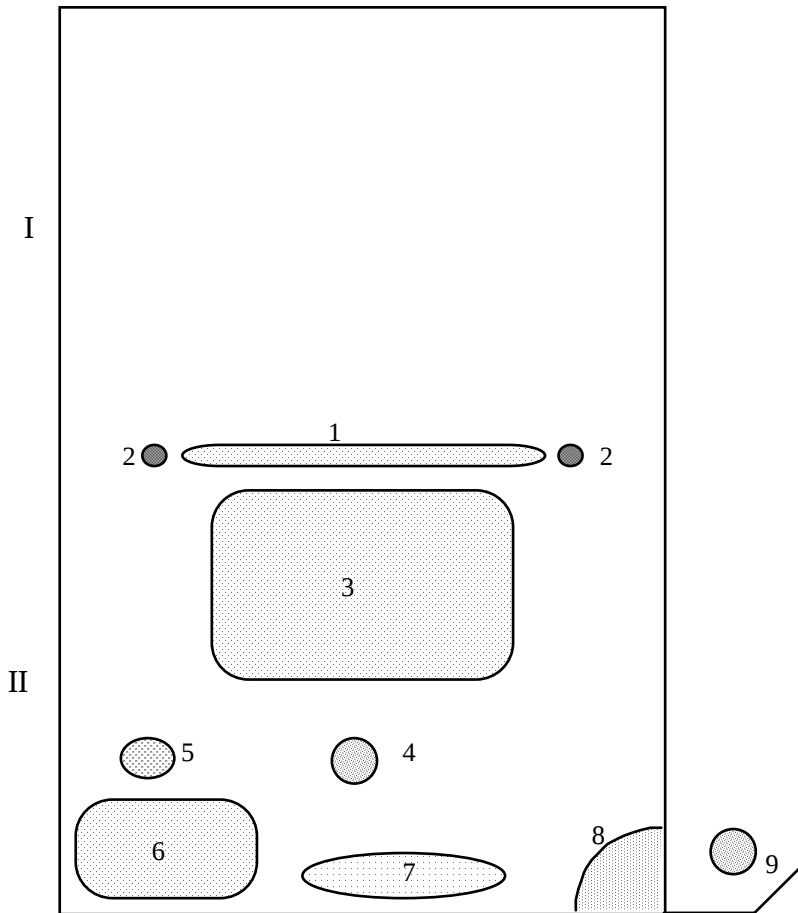


fig. 3 Plan intérieur de la tente.

- I. *Ijjyal*, haut, réservé aux hommes invités.
 II. *Izdar*, bas, espace domestique.
 1. *Iqšušen*, affaires diverses (couvertures, réserves...).
 2. *Tirsal*, montant verticaux soutenant la poutre faîtière.
 3. *Tissi*, lit.
 4. *Almessi*, foyer.
 5. *Alemghuz*, place de la meule manuelle.
 6. *Adghar n iyddidn*, place des outres à eau.
 7. *Ifēškan*, ustensiles de cuisine.
 8. *Adghar n ikššiden*, réduit du bois.
 9. *Almessi n berra*, foyer du dehors (secondaire).

Quand le vent ne souffle pas, on soulève le pan du côté droit de la tente. Ce côté est la véritable "entrée" par laquelle on y accède. Le visiteur éventuel est particulièrement tenu de respecter cette règle. Il est déconseillé d'accéder à une tente par l'un des angles, surtout ceux du bas *taggurt* (pl. *tiwura*) : ils sont fréquentés par les poules et dans l'un d'eux le chien mange et passe la nuit quand il ne fait pas le tour du troupeau.

La tente possède des dépendances qui forment avec l'emplacement de celle-ci l'*amazir*, défini par E. Laoust (1930 : 159) comme « la terre, le champ où campe ou a campé une tente ». Le pluriel *imizar* désigne l'emplacement, occupé ou non, de plusieurs tentes et par extension le campement.

La principale d'entre ces dépendances est l'enclos du troupeau ovin *taferrgant*. Quand le redoutable chacal *uššen* n'est pas signalé dans les environs, on ne construit guère qu'un petit enclos destiné à la traite des chèvres. Les petits ruminants passent la nuit à proximité de la tente dans un espace appelé *asemganu*, sans autre gardien que le chien et l'éveil du propriétaire (ou du berger). L'enclos *taferrgant* est construit en pierre sèche dès la première installation, sauf s'il en existe déjà un et dans ce cas on en restaure les parties effondrées. Il se situe d'ordinaire au-dessus de la tente et possède une ouverture. Un autre enclos, de petites dimensions celui-là *asettur*, abritant agneaux et chevreaux de lait, est élevé à proximité de la tente. Au-dessus de la *taferrgant*, sur un point de terrain élevé, on dresse un *amnir* (pl. *imnirn*), sorte d'"épouvantail", formé de cinq à six pierres superposées ayant la taille d'un être humain et servant autant à rassurer le troupeau qu'à effrayer le chacal (voir la figure 4 ci-après).

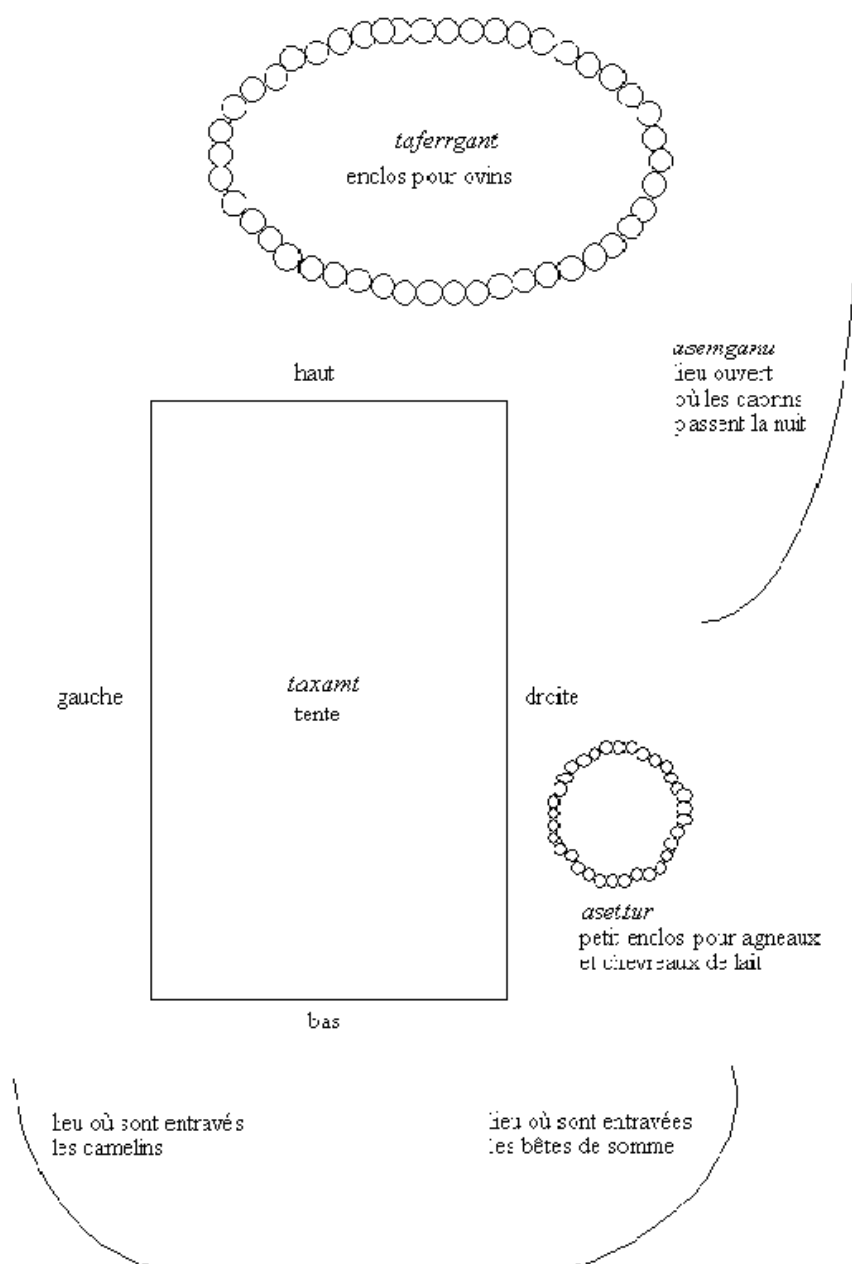


fig. 4 Plan d'une tente et de ses dépendances.

Le sol sur lequel les tentes sont dressées est, selon les nomades, de deux sortes : *ašal iddern*, sol vivant et *ašal immurtsen*, sol mort. Dans le premier, les animaux paraissent heureux, ce qu'ils manifestent en sautillant et en jouant. Ils sont gras, agiles, les femelles mettant souvent bas des jumeaux ; les petits ne meurent pas. Dans le second, ils ont l'air fatigués, ne manifestent aucune joie quand bien même ils sont gras. C'est pourquoi, les nomades ne tardent pas à quitter ces lieux néfastes.

Le campement

Le changement des conditions du nomadisme dans le sud-est marocain a affecté l'unité supra-familiale que constitue le campement. On peut en saisir le processus en l'examinant dans une perspective diachronique. Or l'absence de données sur des périodes relativement lointaines m'astreint à recourir aux indications recueillies auprès de personnes âgées, en majorité issues des Ayt Âïssa Izem. De leurs récits se dégagent deux types de campement, connus par le passé, qui ont existé jusqu'aux années 1950 et 1960.

1. L'*igzdu* ou campement étendu

Cette forme de campement répond aux trois caractéristiques relevées par F. Barth (1961: 55) au niveau de l'*oulad* "sub-section" chez les Basseri d'Iran, à savoir : l'appartenance, la chefferie et le capital. Les troupeaux et les autres biens meubles font, ici comme ailleurs, l'objet d'une appropriation familiale *stricto sensu*. L'appartenance à un ensemble généalogique quant à elle, quoique plus idéologique qu'effective, est surtout opératoire par rapport à l'extérieur. Elle est basée sur la revendication d'un ancêtre éponyme et une forte intégration par le biais de l'endogamie. Quant à la chefferie, l'*igzdu* (pl. *igzdiw*) était, chez les nomades Ayt Merghad, une véritable unité politique. Dans la "fraction" des Ayt Âïssa Izem, un *amghar* était élu pour un an et était assisté de représentants dont le nombre correspondait à celui des lignages : unité économique, sociale et politique qui, en fait, explique la forte image que suscite l'*igzdu* dans l'esprit des anciens nomades. Souvenir nostalgique aussi : un nombre considérable de tentes sur les mêmes parcours

ou campant sur les mêmes lieux, des troupeaux par milliers, des activités collectives diversifiées, en somme une vie intense et animée¹. Quand il s'agit d'évoquer ces grands campements, les bouches des anciens sont intarissables, comme cette femme qui se souvient qu'encore au début des années 1970, 32 tentes campaient en estivage sur le lieu dit Tazalimt à 2700 m d'altitude en pays Ayt Hdiddou² avec troupeaux, chameaux et bêtes de somme. Après les tontes collectives, les nomades étaient visités par les Igourramen, marabouts en tournée pour collecter les dons annuels (toisons de laine, têtes de bétail, argent...), qu'ils conviaient à un dîner collectif au terme duquel ils récitaient la prière *Ifatih* pour la prospérité des gens et l'abondance des troupeaux. Un véritable échange symbolique et symbiotique où chaque partie trouvait son compte : les nomades l'assurance et les marabouts la récompense.

Ce campement a probablement été l'un des derniers à rassembler autant de tentes. Le déclin de l'*igzdu* remonte en effet à 1933-34, date de l'occupation française de la région. La fission remonte même à bien avant cette date. Au début des années 1920, quand la région de Rich (haut Ziz) et celle de Midelt (Haute-Moulouya) furent occupées par les Français. Les nomades Ayt Âïssa Izem, composés alors de quatre lignages se réunirent au lieu dit Tizi-n-Talgh^wemt (Col de la Chamelle), zone d'estivage habituel jusqu'en 1917, pour décider de l'attitude à adopter face à l'avancée coloniale. En voici les récits combinés de deux Ayt Âïssa Izem :

Les Ayt Âïssa Izem comprenaient deux groupes formés chacun de deux lignages. D'un côté les Ayt Rekkiz et les Idiâan avec leur chef ; de l'autre les Ayt Taleb et les Ayt Chawch avec leur chef. Après d'âpres discussions à Tizi-n-Talgh^wemt, le désaccord entre les deux groupes aboutit à la scission : les Ayt Rekkiz et les Idiâan, sous l'impulsion de leur chef, voulaient gagner la Haute-Moulouya et présenter leur soumission aux Français. Le chef alla même plus loin : il désirait obtenir 300 sauf-conduits pour aller dans la

¹ E. Laoust écrit que les Ayt Izdeg (voisins orientaux des Ayt Merghad) entendent par le mot *igzdu* : « un grand douar composé d'au moins une vingtaine de tentes. Mais un douar aussi important ne se forme chaque année qu'en deux occasions : à l'époque de la tonte et à l'occasion des mariages collectifs » (1930 : 231).

² Voir carte d'Imilchil au 1/100 000, feuille NI-I-1, Division de la Carte, Rabat, 1972.

zone espagnole du sud marocain! Les seconds, les Ayt Taleb et les Ayt Chawch, également sous l'impulsion de leur chef, s'engagèrent au contraire à continuer la lutte pour préserver leur territoire de nomadisation, partant leur indépendance. Bien évidemment, quelques familles de part et d'autre s'allièrent au choix qui leur convenait.

On ignore si la division binaire de la "fraction" nomade Ayt Âïssa Izem survint au moment de la discussion ou si au contraire elle lui préexistait. Avant la période agitée de l'occupation, les nomades formaient un *igzdu* imposant subdivisé en plusieurs campements restreints, l'ensemble étant évalué à plus de six cent tentes¹. La nécessité de défense et de conquête de nouveaux pâturages, que ce soit en zone d'estivage (l'Adrar) ou en zone d'hivernage (l'Amagha), renforçait en principe la cohésion. Pendant les déplacements, les différentes composantes de l'*igzdu* adoptaient un ordre véritablement belliqueux : guerriers armés en tête suivis des bergers menant les troupeaux et un peu plus en arrière les animaux de transport, chameaux en tête accompagnés du reste des hommes, mulets et enfin ânes accompagnés par les femmes et les enfants. Car les accrochages avec des guerriers d'autres tribus n'étaient pas peu fréquents. Les Ayt Âïssa Izem âgés relatent ainsi moult rixes avec les Ayt Âtta au Tafilalt, avec les Ayt Hdiddou ou les Ayt Sokhman (Ayt Âbdi) dans le Haut-Atlas central et avec les Ayt Izdeg dans le moyen Ziz.

Lors du campement, l'*igzdu* s'inscrit dans l'espace sous la forme d'unités plus petites. Des activités, cérémonielles et politiques notamment, se font à l'échelle du campement étendu. Mais les exigences de la vie quotidienne tendent à restreindre le champ d'activité des individus (en dehors des rencontres entre bergers sur les pâturages ou entre femmes à la source ou au puits...) à ces petites unités que sont les campements restreints ou *tigumma* (sg. *tigemmi*).

¹ Le premier groupe comprenant Ayt Rekkiz et Idiâan était composé de 300 tentes comme semble l'indiquer le témoignage rapporté ci-dessus. Le second, celui de Ayt Taleb et Ayt Chawch comprenait un nombre semblable au précédent, sinon supérieur, comme il ressort des rapports sur les opérations militaires du haut Ghéris.

2. La *tigemmi* ou campement restreint

Après la tente, unité domestique de base, la *tigemmi* constitue le véritable campement nomade. L'ensemble de ces campements restreints forment, comme nous l'avons indiqué, le campement étendu. À ce propos, on peut établir un parallélisme significatif avec les communautés sédentaires. La *tigemmi* nomade correspondrait au quartier d'une localité ou même à une localité quand l'agglomération en compte plusieurs. L'*igzdu*, lui, correspondrait à l'agglomération et l'ensemble de ses campements formeraient la "fraction" nomade. Le handicap majeur à cette correspondance est l'hétérogénéité des composantes de la population sédentaire, affirmée par celle-ci (Chorfa, Noirs, Ayt Merghad, Igourramen...), alors même que la fraction nomade fait montre d'une assurance généalogique homogénéisante, se réclamant d'un ancêtre commun auquel se rattachent les lignages qui la composent¹. La *tigemmi* ² nomade comptait, chez les Ayt Âïssa Izem, de six à dix tentes. Lors de la description de la tente, nous avons vu qu'elle adoptait une position inclinée sur un terrain légèrement en pente (bord de dépression, rive d'*assif* à sec, flanc de colline...). Ces endroits étaient choisis en des lieux permettant l'installation de la totalité des tentes composant le campement restreint. La répartition spatiale des tentes d'une *tigemmi* est toute différente de celle qu'on retrouve au Maroc central. Là, écrit E. Laoust, « la forme habituelle du *douar* est celle d'un rond autour duquel les tentes s'alignent, la face tournée vers l'intérieur en laissant entre elles un passage plus ou moins large » (1930 : 232). L'auteur ajoute qu'au centre du cercle ainsi formé on parquait les animaux. Autre disposition : celle des Ayt Hdiddou, voisins septentrionaux des Ayt Merghad, qui alignent leurs tentes en deux rangs parallèles. Il s'agit d'une disposition horizontale que les Ayt Hdiddou disent "bénéfique" pour les animaux qui parquent du côté de la longueur de la tente et non du côté des angles comme c'est le cas chez les Ayt Merghad. Ces derniers ne

¹ Le campement restreint n'est pas toujours ici un segment de descendance, contrairement au système Basseri (F. Barth 1961 : 61).

² E. Laoust donne la définition suivante du mot : « le mot éveille l'idée de "terrain" sur lequel le sédentaire établit maisons, jardins ou vergers ; et le nomade son *douar* et ses bestiaux » (1930 : 231).

pratiquent ni la disposition en cercle ni l'alignement où les tentes sont, selon eux, trop rapprochées du côté de la largeur. Leurs tentes étaient, et sont toujours, espacées et adossées à l'inclinaison du terrain du bivouac.

Sur les pâturages qu'ils ont toujours fréquentés, que ce soit en haute montagne ou en pays présaharien, les lieux de campement sont facilement repérables. Les enclos circulaires et les pierres renforçant les piquets de la tente et épousant la forme de celle-ci signalent ces emplacements et confirment cette disposition. Cela rappelle le campement touareg à propos duquel D. Casajus écrit :

« les emplacements des anciens campements, signalés par les débris desséchés des anciens enclos, sont la trace sensible de cette mouvance et deviennent au fil des ans autant de jalons dans la fuite du temps » (1987 : 79).

Chaque vestige de campement fixe un temps intériorisé par les nomades. À travers le campement, s'accomplit une articulation originale entre le temps et l'espace.

Dès l'arrivée sur les lieux, lors des déplacements, des discussions brèves établissaient d'un commun accord l'emplacement de chaque tente en fonction des affinités de voisinage ou des liens de parenté étroits ou distants. Une question s'impose de toute évidence : quels sont les critères de formation du campement restreint ? Les indications recueillies mettent l'accent sur les changements plus qu'elles n'affirment une continuité. Il en ressort qu'à la base de chaque campement, il existait un noyau d'agnats auxquels venaient s'ajouter des familles plus ou moins proches du point de vue de la parenté. Cependant, la fission inévitable de la *tigemmi*, découlant de son élargissement par la formation de nouveaux ménages, distendait les liens de parenté en son sein. Car le campement restreint n'était pas une entité endogame. Ainsi, la stabilité du campement restreint, comme forme de groupement supra-familial, contrastait avec la mouvance des ménages. Néanmoins, pour une tente, le choix d'un campement est relatif. Les limites "généalogiques" et partant politiques étaient respectées, la règle étant "réside parmi les tiens et marie-toi chez les autres (lignages)". Pour s'en tenir à deux lignages Ayt Âïssa Izem, les Ayt Chawch et les Ayt Taleb, du fait d'une

longue rivalité, ils prétendent chacun interdire l'union matrimoniale de ses membres avec ceux de l'autre. Mais la pratique sociale apporte un démenti à cette idéologie endogame. Celle-ci n'en est pas moins demeurée forte au niveau des représentations : elle ne cesse depuis toujours d'alimenter l'imagination des poètes et des poétesses lors des cérémonies de mariage (voir le sixième chapitre). Cependant, face aux exigences de défense des gens, des troupeaux et des pâturages, les discordes internes cédaient la place à une unité aussi nécessaire que maintenue. Comme une relecture généalogique (P. Bonte & *al.* 1991) est toujours possible, les campements au sein des Ayt Chawch et au sein des Ayt Taleb se formaient sur la base de liens de parenté plus ou moins distendus, le plus souvent cognatiques. Cette fluidité des campements restreints au sein de lignages affichant une inflexibilité, au demeurant toute relative, s'explique par des raisons politiques. La *tigemmi*, comme nous l'avons indiqué, n'était pas une entité politique¹. Son pouvoir de défense dépendait de la cohésion de la fraction. C'est pourquoi la logique du campement restreint reposait sur la dynamique de l'éclatement-reformation. Son maintien était un désir affirmé à travers un compromis fragile sans cesse renouvelé. Il concernait les décisions sur les déplacements (dates, itinéraires, étapes...) et les différentes obligations collectives. Les discordes entre résidents d'une même *tigemmi* n'étaient ainsi pas rares, allant du simple malentendu (au sujet des enfants ou des bergers..) au conflit entre deux familles qui, conformément à la logique segmentaire, faisait tâche d'huile. Dans ces cas, si quelque autorité politique ou morale n'intervenait pas, l'éclatement de la *tigemmi* était inéluctable. L'autorité en question n'était autre que les chefs de familles et les femmes âgées non-impliqués dans le conflit. Si toutefois celui-ci avait embrasé tout le campement restreint, quelques hommes des campements voisins (si ce n'est l'*amghar* lui-même) intervenaient comme arbitres *ayt lkhir*. Leur médiation était généralement acceptée.

¹ Contrairement à l'affirmation de D.L. Johnson: « Tribal social, political and economic organization need not extend beyond the herding unit » (1969: 9). Le point de vue de F. Barth traduit plus précisément la réalité quand il écrit que dans un campement: « there is no "majority" in terms of coercive power » mais plutôt compromis et persuasion (1961 : 81).

Les activités : l'élevage

Les sociétés pastorales ont été groupées en cinq catégories essentielles (PPS 1988 : 4):

- Les civilisations du renne : élevage du renne ;
- Les civilisations des steppes : élevage du cheval et du chameau ;
- Les civilisations bédouines : élevage du dromadaire ;
- Les sociétés pastorales montagnardes : élevage du mouton et de la chèvre ;
- Les sociétés pastorales africaines : élevage du boeuf.

Cette classification présente deux faiblesses majeures. D'un côté le critère de base est dissemblable selon qu'il réfère à la géographie (steppes, Afrique, montagnes), à l'animal élevé (renne) ou au mode de vie (bédouinisme). De l'autre côté, il est curieux qu'un type soit caractérisé par le terme "civilisation", un autre par celui de "société". On pourrait objecter à cette dernière remarque le fait que les populations désignées comme "sociétés pastorales" font partie d'unités plus larges (États, sociétés sédentaires...) et qu'elles participent d'une économie plus diversifiée. Or ces sociétés, bien qu'à cheval sur la "nomadité" et la sédentarité, n'en ont pas moins un mode de vie original. De plus, il est admis que toutes les sociétés pastorales ne sont pas renfermées sur elles-mêmes et qu'elles entretiennent avec le reste du monde des relations plus ou moins intenses dans l'espace et dans le temps (Khazanov 1983).

En dépit de ces réserves, cette classification, effectuée il est vrai sur la base de données fort diversifiées, permet de catégoriser la totalité des sociétés pastorales connues. La définition donnée à ces dernières, mettant l'accent sur une « formule d'exploitation du milieu », me paraît importante à rappeler : il s'agit de « l'élevage d'herbivores domestiques, vivant en troupeaux et se déplaçant à la recherche de pâturages » (PPS 1988 : 4). À un second niveau, deux caractères communs ressortent : d'une part la mobilité humaine, corollaire de la mobilité des animaux ; de l'autre l'importance de ces derniers dans la vie socio-économique et culturelle des gens.

Les nomades Ayt Merghad appartiennent à la catégorie des éleveurs moutonniers et chevriers des sociétés pastorales montagnardes ; les autres animaux élevés, en nombre limité, servent uniquement au transport lors des déplacements (dromadaires, mulets, ânes). Commençons par l'examen des conditions de la vie pastorale et traitons ensuite du troupeau, véritable capital nomade.

Conditions et techniques

La nécessaire complémentarité entre les modes de vie nomade et sédentaire a été sans cesse rappelée dans les études sur le pastoralisme nomade de ces régions sub-désertiques qui vont "de l'Atlas à l'Indus". La définition même du pastoralisme nomade donnée par D.L. Johnson en rend compte :

«A livelihood form that is ecologically adjusted at a particular technological level to the utilization of marginal resources. These resources occur in areas too dry, too elevated, or too steep for agriculture to be a viable mode of livelihood, and the nomadic pastoralist thus makes use of resources that otherwise would be neglected » (1969 : 2).

Ceci est vrai pour le sud-est marocain où la limitation des terres cultivables aux seules vallées irriguées¹, l'impossibilité de gagner de nouveaux terrains de culture, l'absence de réserves fourragères, la pauvreté des parcours et une longue tradition de l'élevage nomade sont autant de raisons pour perpétuer ce mode d'exploitation du milieu. La prépondérance de l'élevage dans la vie économique du Haut-Atlas central et oriental, comme l'a si bien souligné G. Couvreur (1968 : 29), est attestée par sa part dans les rentrées d'impôt de cette région (75 à 95%).

Dans cette région à vocation pastorale, l'élevage repose sur la plus ou moins grande disponibilité des pâturages et des points d'eau. Les conditions climatiques, connues des nomades mais non maîtrisées (elles relèvent de la

¹ Selon G. Couvreur (1968 : 19) l'extension de l'agriculture sur le versant sud du Haut-Atlas central et oriental demeure modeste : 1% de la surface totale (contre 5% à 6% en haute montagne et 10% à 30% dans la moyenne montagne du versant nord).

volonté divine), sont rythmées par des cycles alternants de sécheresse et de relative humidité. Ni l'une ni l'autre n'est exceptionnelle dans le temps. Seules les personnes âgées connaissent le long de leur vie un cycle (rarement deux) de grande prospérité ou de grande indigence.

1. Les pâturages

Dans son étude sur la vie pastorale dans le Haut-Atlas qui inclut les Ayt Merghad de la montagne, G. Couvreur (1968 : 23) constate, après avoir indiqué les difficultés du passage à un élevage moderne, i.e. intensif, que les pâturages se caractérisent par « leur médiocrité générale ». Si le constat est vrai pour le versant sud du Haut-Atlas (pâturages d'estivage), il l'est d'autant plus pour le pays présaharien (pâturages d'hivernage). Pour pallier cette médiocrité, accentuée par la rudesse du climat, les nomades Ayt Merghad se déplacent sur des parcours verticaux perpendiculaires au Haut-Atlas oriental pour tirer le maximum des variations micro-climatiques du milieu. Il faudrait définir ces étages bioclimatiques en relation avec les pâturages qu'ils renferment et la végétation qui y pousse. Je me référerai aux informations recueillies auprès des nomades Ayt Âïssa Izem.

Ces nomades distinguent deux zones majeures, l'Adrar et l'Amagha, entre lesquelles se situe une troisième zone dite de passage nommée de différents noms selon le parcours emprunté. Cette zone sert parfois, contre toute apparence, de zone d'hivernage pour un bon nombre de groupes ne jugeant pas fructueux de poursuivre la descente jusqu'à l'Amagha. Ces zones se distinguent par les plantes, herbes, arbrisseaux et arbres qui y poussent. Trois unités micro-phytogéographiques, trois étages et trois groupes de plantes (cytise, armoise/alfa, tamaris/jujubier) dénotent d'amont (3000 m) en aval (1000 m) le paysage que les troupeaux sont amenés à parcourir en un cycle annuel. La moyenne des précipitations sur l'isohyète du sillon sud-atlasique est de 100 mm. C'est également la moyenne qui divise le parcours habituel des troupeaux entre l'Amagha (50 mm en moyenne) et l'Adrar (300 mm en moyenne). Les contrats pastoraux coutumiers conclus avec les Ayt Hdiddou (régularisés depuis le Protectorat) permettent aux Ayt Âïssa Izem d'estiver dans l'Adrar. L'Amagha, se situant entre le bas Ziz à l'est et le bas Ghéris à l'ouest, est par contre plus étendu mais plus aride. En veillant à

s'éloigner des cultures des deux vallées, les Ayt Âïssa Izem poussent même jusqu'à l'Ougnat, tronçon est du djebel Saghro.

Les espèces végétales sont relativement diversifiées mais leur éparpillement sur de grands espaces et des périodes de surcharge excessive ne permettent guère leur maintien ni leur développement et leur reproduction. Au nord, le cytise, « touffes de xérophytes en forme de coussinets hémisphériques à cause du vent, de la gelée, de la sécheresse et de la dent des animaux » (Cl. Lefébure 1975 : 7), comprend une espèce mâle *azmruy* épineuse¹ à fleurs jaunes appréciée des chèvres et une espèce femelle *tazmruyt* "douce" à fleurs violettes appréciée des moutons. D'ordinaire, en estivage, une petite pioche tranchante *taglzimt n ubraš* compte parmi les objets d'un berger et sert à couper les extrémités de l'arbuste, en entier ou en partie, facilitant ainsi la tâche des animaux. D'autres xérophytes épineux (*Alyssum spinosum*, *Erinacea pungens*), eux-mêmes broutés, « servent de refuge aux jeunes pousses et aux graines contre la dent du bétail » (R. Raynal 1961 : 44). Ils jouent également le rôle de pépinière pour ces pozzines humides *ilmutn* (sg. *almu*), véritables pelouses vertes composées « de graminées des pays tempérés » (R. Raynal *ibid.*) que l'on rencontre au-dessus de 2400m dans le Haut-Atlas central et oriental. À cette végétation clairsemée s'ajoutent, en haute altitude et dans certaines gorges à eaux souterraines, des arbres (genévrier rouge, chêne vert, frêne dimorphe, cèdre de l'Atlas, pin d'Alep...) dont les branches coupées autrefois, avant l'instauration du forestier, étaient appréciées des troupeaux. L'euphorbe *tanaghut*, elle, fait le délice des chameaux qui vont la chercher dans des endroits fort escarpés. Deux à trois bergers sont affectés à la garde des quelques dizaines de têtes du troupeau camelin de plusieurs tentes. Quand les dromadaires rentrent le soir, chaque famille donne aux siens une bonne quantité de *adulfsa* (*Beuplora spinosum*) arraché par les femmes dans les environs et sensiblement passé au feu pour en faciliter l'écrasement des racines.

¹ Les noms amazighes des plantes suivent les noms en français, les termes scientifiques étant mis entre parenthèses.

La zone intermédiaire, parcourue à la montée comme à la descente, bien que transitoire, n'en renferme pas moins quelques espèces nutritives. La première qui dénote le paysage est sans conteste l'armoïse blanche, *izry* (*Artemisia herba-alba*), qui est, on me l'a confirmé sur le terrain, « valorisée par les éleveurs en ce qu'elle donne à la viande du petit bétail plus de saveur » (Cl. Lefébure 1975 : 7). La seconde, non moins importante, est l'alfa, *awry* (*Stipa tenacissima*) broutée par les bêtes de somme et dont la panicule, *adaf*, est appréciée du troupeau ovin et caprin. On y rencontre également des espèces arbustives comme le buis *azazr* (*Buxus sempervirens*) et le sainbois, *allzaz* (*Daphne guidium*), variété de daphnée dont la fleur jaune est recherchée par les chèvres au printemps. Dans les anticlinaux de cette zone, pousse le thym *azukenni* (*Thymus satureioides*) et dans les flancs des dépressions et les anciens lieux de campement abonde la rue *lhrmel* (*Peganum harmala*), rutacée consommée surtout sèche comme d'ailleurs le thé du Mexique, *lmxanza* (*Chenopodium ambrosioides*). La fleur de l'*agultem* (*Adenocarpus anagyriifolius*) est également consommée. Les feuilles de l'arbuste femelle de celui-ci, *tagultemt*, accompagnent le thé de certains nomades lors du passage dans la région. Ici, la presque unique espèce d'arbre consiste en quelques pieds isolés de genévrier thurifère, *tawalt* (*Juniperus thurifera*) dans le haut Ghéris (Metlaout, Ameksou, Plateau de Tana). Il reste à signaler l'arroche *armas* (*Atriplex halimus*), fréquent en amont d'Assoul, apprécié des chameaux mais nuisible au petit bétail parce que trop salée. La zone intermédiaire peut servir, comme je l'ai signalé, de base d'hivernage dans la mesure où les précipitations y ont été importantes et la descente vers l'Amagha hasardeuse. Dans la région de l'Ighfaman, à l'est du Semgat (moyen Ghéris), l'alfa prend le dessus sur les autres espèces. Elle se raréfie toutefois car les femmes villageoises vont la couper jusqu'à une journée de marche des villages. L'aridité accentuée de ce milieu, bien que situé à 1400 m d'altitude, fait déjà apparaître des variétés propres au climat présaharien. On y rencontre notamment quelques *retems* isolés, *aleggu* (*Retama sphaerocarpa*), le chou-fleur de Bou Hmama, *akennud* (*Fredolia aretioides*). Le petit bétail comme le gros se fatiguent à rechercher des espèces nutritives, mais le problème des points d'eau disputés aux sédentaires, surtout en cas d'affluence nomade, finit par décider au départ les plus réticents des éleveurs.

La zone d'hivernage, l'Amagha, n'est guère plus enviable que les précédentes. À une altitude en moyenne autour de 1000 m, le *retem* rend les ravins plus verdoyants. Ses fruits sont fort appréciés des caprins. Le jujubier, *azegg^war* (*Ziziphus lotus*) dont les épines ne font pas reculer les chameaux, fournit en plus l'essentiel du combustible. Ses fruits, *wari*, sont consommés par les chèvres qui, en ruminant à côté de la tente, laissent au matin des petits tas de noyaux recherchés par les enfants qui les concassent et en mangent le grain. Le tamaris, *afersig* (*Tamarix gallica*), est maître des étendues. Il protège de petites espèces qui n'échappent pas au petit bétail. Il côtoie le chou-fleur de Bou Hmama, récalcitrant à la dent des animaux. D'autres épineux parsèment le paysage tels que l'*ifrskel* (*Launea arborescens*) l'*ajjerg* (*Anvillea radiata*) et l'*assay* (*Hamada scoparia*).

La variété des espèces végétales que l'on constate – compte tenu des différents étages bioclimatiques – ne signifie nullement la richesse des pâturages. Les troupeaux ne s'y trompent pas, qui broutent à peine plusieurs d'entre elles quand ils ne les laissent pas complètement. Bon nombre d'espèces d'herbe sont un médiocre aliment pour le bétail et certaines refusées à l'état vert deviennent comestibles seulement quand elles se dessèchent après les fortes chaleurs.

Comme le remarquait M. Sauvage à propos des pâturages marocains en général, la plupart des terres de parcours ont un sol pauvre. La végétation est clairsemée et les sentes que le piétinement du troupeau a tracées s'inscrivent sur la terre « comme un réseau éternellement stérile » (1951 : 2). L'auteur fait ressortir trois caractéristiques des pâturages marocains : pauvreté, fugacité et fragilité. Mais il note que le même pâturage enregistre les fluctuations climatiques d'une année à une autre. Ceci est plus que vrai pour le sud-est marocain où la dureté du climat intensifie la pauvreté des pâturages et fragilise le sol et les troupeaux.

À la fragilité pédologique et climatique s'ajoutent d'autres considérations d'ordre socio-politique, notamment les relations entre les nomades Ayt Merghad avec les Ayt Hdiddou et avec les sédentaires de leur propre territoire dont nous traiterons ci-dessous.

Il ressort que les pâturages fréquentés par les nomades Ayt Merghad comme tous ceux de cette région sont des « pâturages écorchés » selon la formule de A. Bourbouze (1982 : 36). L'auteur relève, en territoire Ahansal – au nord-ouest des pâturages d'été des Ayt Merghad – que le recouvrement n'excède pas 50%. Nous sommes ici en haute montagne à une altitude moyenne de 2400 m. Plus on descend le versant sud du Haut-Atlas oriental plus le recouvrement tombe en-dessous de ce chiffre.

Est-il possible d'améliorer les pâturages ? La question, déjà préoccupante sous le Protectorat (M. Sauvage 1951) comme depuis l'Indépendance (G. Couvreur 1968 : 23), mérite d'être soulevée. Ce dernier auteur a raison de s'étonner « de la faible part des cultures fourragères dans un pays où l'élevage est l'activité essentielle » (*Ibid.* : 21). Dans la zone de nomadisation des Ayt Merghad, les méthodes culturelles pures consistant en ensemencements artificiels sont pratiquement impossibles. Les conditions de sol, d'humidité et de pluviosité qui devraient être supérieures à la moyenne (M. Sauvage 1951 : 3) ne sont pas réunies. En dehors d'une aide substantielle de l'État pendant les mois de déficience (d'août à la mi-hiver) et pendant les années de sécheresse, les nomades ne peuvent compter que sur leur haut degré de prévision et d'adaptation. La constitution de réserves fourragères et d'un aliment d'appoint est hors de portée de l'écrasante majorité des nomades. Même ceux qui possèdent des parcelles de culture dont s'occupe un parent ou un proche ne peuvent les réserver aux cultures fourragères. Les sédentaires eux-mêmes nourrissent difficilement les quelques bêtes qu'ils possèdent et ne peuvent donc nullement produire un excédent commercialisable. Quant au fourrage d'appoint, il est traditionnellement fourni par les arbres et arbustes de la haute montagne. Or, en plus de la législation forestière, depuis la régularisation des déplacements pastoraux, les terrains de parcours des nomades Ayt Merghad sont asylvatiques. Le seul aliment d'été est l'orge, pour l'acquisition duquel les agneaux et chevreaux mâles de l'année sont vendus.

En définitive, on est en mesure de reprendre, malgré l'écart temporel, la conclusion de G. Couvreur à ce sujet :

« Il paraît inutile d'attendre – à moins d'une très forte diminution du troupeau, c'est-à-dire de la principale source de revenu – le passage à un

élevage moderne, intensif... et il faut penser que demain comme hier, le troupeau devra demander l'essentiel de son alimentation aux parcours » (1968 : 23).

2. Eau et abreuvement

La médiocrité des pâturages évoquée précédemment est relayée par une autre difficulté non moins cruciale : le problème des points d'eau. Le sud-est marocain est à 99% un espace pastoral¹. Or il est nécessaire que les nomades comme leurs troupeaux puissent disposer de points d'eau en nombre suffisant sur les parcours. Les zones d'estivage et d'hivernage ont donc été choisies en fonction de la plus ou moins grande disponibilité de cours d'eau, de sources ou de puits.

Dans le haut Assif Melloul, les Ayt Âïssa Izem font abreuver leurs troupeaux dans les diverses sources (*aghabalu*, pl. *ighbula*) qui parsèment le territoire Ayt Hdiddou. L'eau est ici abondante, claire et fraîche. Plusieurs d'entre ces sources sont situées sur les pozzines humides. Les bergers n'ont pas besoin d'aide et les troupeaux, n'étant abreuvés que tous les trois ou quatre jours, ne connaissent pas une grande affluence : les bergers évitent d'avoir un même rythme d'abreuvement. De plus, l'abondance des points d'eau permet de répartir les besoins des humains comme ceux des animaux.

En descendant vers la zone d'hivernage au début de l'automne, les campements Ayt Âïssa Izem s'établissent dans différents points du haut et du moyen Ghéris. Malgré l'altitude (1600 m autour d'Assoul, 1400 m dans l'Ighfaman en moyenne), l'aridité est telle que l'abreuvement est effectué

¹ Le chiffre est donné, en p.19, dans une brochure de vulgarisation (sans date) de l'Office Régional de Mise en Valeur Agricole du Tafilalet (ORMVAT). Définition: « Créé par Decret Royal en 1966, cet organisme est chargé de promouvoir le développement du secteur agricole au niveau d'une zone d'action qui a subi plusieurs extensions pour atteindre actuellement 77.500 Km², soit 11% de la superficie du Royaume. La zone d'action de l'ORMVA du Tafilalet couvre l'ensemble de la Province d'Errachidia et le Cercle de Béni-Tadjit relevant de la Province de Figuig, soit au total 30 Communes Rurales dont 26 relèvent de la Province d'Errachidia » (Brochure, p.3). Il est curieux qu'un organisme d'Etat soit presque exclusivement à vocation agricole dans une région à dominante pastorale !

dans des puits (*anu*, pl. *una*) (un en amont d'Assoul, un autre à proximité de Tana et un troisième à Âoje). Les eaux de surface ne sont disponibles que là où il n'existe pas de cultures sur les cours d'eau et là où les sédentaires sont tolérants.

La même situation prévaut dans l'Amagha. À l'est d'Errachidia, les puits de Sefsaf et de Migrissen permettent d'abreuver beaucoup de troupeaux. La pratique mérite qu'on y regarde de plus près. D'abord, l'abreuvement dans un puits nécessite du matériel et de l'énergie humaine pour tirer l'eau. De plus, l'affluence due à la rareté des puits astreint les usagers à accélérer le travail.

Ainsi, dès le lever du soleil, le berger dirige lentement son troupeau vers le puits. À la mi-matinée, la femme et un ou deux enfants s'y dirigent en poussant devant eux la mule et les ânes dont certains sont chargés d'outres et de bidons¹. Les femmes se rendent au point d'eau cette fois, non seulement pour apporter la provision d'eau nécessaire, mais aussi pour aider les bergers dans l'abreuvement du troupeau.

Quand le puits n'est pas aménagé, c'est-à-dire qu'il est dépourvu de margelle, de poulie et de bassin, chaque famille dispose de ses instruments qui se réduisent à un seau en caoutchouc *aga*, une corde *izikr* ou *agatu* et une bassine en acier *ššefna*. En zone relativement isolée, ces accessoires sont mis à l'abri d'un jujubier et chacun utilise les siens le jour de l'abreuvement. Celui-ci est effectué à tour de rôle *mully*, et l'on voit ainsi chaque berger devant son troupeau, attendant le départ du précédent.

Le champ vivant du nomade² : le troupeau

Autant la propriété et la gestion des pâturages sont collectives autant celles du troupeau sont domestiques. Cette opposition est le caractère original relevé par les études récentes sur les sociétés pastorales (P. Bonte &

¹ Depuis le début des années 1980, les bidons (de 5 litres, 10 litres, 20 litres et 30 litres) en matière plastique tendent à remplacer les outres fabriquées avec la peau de chèvre.

² Célèbre formule d'Aristote.

M. Izard 1991 : 562). Cependant, sans revêtir un aspect uniforme, l'opposition recèle des variations dues au milieu naturel et aux formes d'organisation socio-politique. La variabilité est si forte que l'on constate des différences là même où tout concourt à la similitude et à l'uniformité. Dans le sud marocain par exemple, les Ayt Âtta (voisins occidentaux et méridionaux des Ayt Merghad) connaissent un haut degré de régularisation des conditions d'accès aux ressources naturelles de leur domaine de nomadisation (Cl. Lefébure 1979). Bien que nomadisant dans des conditions naturelles comparables et élevant des petits ruminants, ovins et caprins, les Ayt Merghad nomades ignorent cette forme précise de réglementation. Les raisons profondes de telles spécificités que rien n'explique *a priori* sont à rechercher dans les sphères historique et politique.

L'élevage nomade en milieu Ayt Merghad est basé sur deux groupes d'animaux : les moutons et les chèvres, en proportions variables, constituant le troupeau proprement dit ; les chameaux, mulets et ânes participant à la vie nomade essentiellement comme animaux de transport. Le troupeau est le capital nomade par excellence ; il revêt des valeurs multiples, utilitaire (alimentaire, vestimentaire, travail...), de stockage et d'accumulation, socio-culturelle, etc.. (PPS 1988 : 5). Je traite dans les pages qui suivent de la composition du troupeau, de la vie des animaux et de la commercialisation du bétail.

1. Composition¹

Le troupeau se compose chez les Ayt Âïssa Izem nomades à 90% de petits ruminants ovins et caprins, pourcentage bien supérieur à celui des Ayt Âtta du Haut-Atlas central qui est de 70% (A. Bourbouze 1982 : 43)². Les proportions des deux espèces varient sur les plans spatial et temporel : le nombre de caprins augmente vers le Sud et il se maintient sensiblement

¹ Pour une discussion synthétique de la composition du troupeau en Afrique du Nord et au Moyen-Orient, cf. D.L. Johnson (1969 : 8-9). Plus proche de notre région, cf. G. Couvreur (1968 : 21-23) et aussi A. Bourbouze (1982 : 43).

² Il est égal à celui des Ayt Merghad de la Haute-Moulouya qui sont aussi des Ayt Âïssa Izem, dont le troupeau se compose à 90% d'ovins et caprins et à 10% de camélidés (M. Peyron 1976 : 359). Le nombre des équidés semble infime.

pendant les sécheresses. Car dans le temps, la population ovine est fortement décimée par un cycle sec plus ou moins long alors que les chèvres résistent encore pour quelque temps. Mais la chèvre redoute le froid et longtemps après la montée aux pâturages d'altitude, elle vient le soir partager la tente avec les gens. Pour s'en tenir aux seules périodes de sécheresse où la variation est la plus nette, on constate que globalement le nombre de chèvres par éleveur est supérieur à celui des moutons. Si supérieur d'ailleurs que le visiteur étranger pourrait prendre les éleveurs Ayt Âïssa Izem pour des chevriers. Ce qui n'est naturellement pas le cas puisque, sans nier l'importance de la chèvre, les nomades considèrent le mouton comme la véritable richesse. Le tableau ci-dessous illustre cette situation de forte variation au profit du nombre de caprins à une période (1987-88) où la sécheresse prolongée avait déjà ruiné bon nombre de nomades Ayt Âïssa Izem d'Assoul¹ :

Petits ruminants Ayt Âïssa Izem	ovins	caprins	Total
Ayt Chawch	1610	3367	4977
Ayt Taleb	1616	3937	5553
Total	3226	7304	10 530

Tableau 4 : ovins et caprins des nomades Ayt Âïssa Izem d'Assoul en 1987-88.

Le tableau montre que le nombre de chèvres est plus que le double du nombre de moutons, ce qui met en garde contre les définitions rigides : éleveurs chevriers, éleveurs moutonniers, etc... Car si une année relativement pluvieuse fait suite à un cycle de sécheresse, le troupeau se reconstitue assez vite. On assiste alors à un renversement spectaculaire : les chevriers d'hier deviennent des éleveurs moutonniers même si les troupeaux

¹ Le tableau est dressé sur la base des données de l'annexe d'Assoul complétées et contrôlées avec l'aide du *cheikh* des nomades Ayt Âïssa Izem.

de caprins connaissent une augmentation numérique. C'est précisément ce qu'on constate en 1989 d'après une enquête inédite du chef du service de l'élevage du Cercle d'Assoul (L. Rouhani 1989) : la proportion d'ovins redevient importante chez les Ayt Âïssa Izem d'Assoul qui possèdent 16 400 ovins contre 13 530 caprins. Le constat a été déjà fait par D.L. Johnson qui écrivait :

« The better watered the region and the more abundant its pasture, the more numerous will be its flocks of sheep. As the quality of the environment deteriorates so too does the number of sheep decrease, while the totals of ... goats rise » (1969: 9).

L'auteur ajoute que la proportion d'ovins ou de caprins appropriés par éleveur dépend de sa perception rationnelle, au regard de sa connaissance et des moyens techniques dont il dispose, des meilleurs moyens d'exploitation du territoire collectif. Ceci nous amène à envisager le plan spatial qui lui aussi détermine la variation entre ovins et caprins élevés.

Un aperçu rapide sur l'importance du troupeau d'après la carte dressée par G. Couvreur (1968 : 25) fait ressortir une grande hétérogénéité dans tout le Haut-Atlas central. L'évaluation des espèces ovine, caprine et bovine est faite sur la base des rentrées d'impôt sur le bétail¹. Mais en ce qui concerne la zone de nomadisation des Ayt Merghad nomades, c'est-à-dire les sources des vallées de l'Assif Melloul, du Ghéris, du Ziz et le pays pré-Saharien, le mouton l'emporte en haute montagne tandis que la chèvre abonde vers le sud et vers l'est. Les conditions bioclimatiques et le mode de vie de chaque espèce animale, qu'on étudiera ci-dessous, comptent pour beaucoup dans cette variation spatiale entre les composantes ovine et caprine des troupeaux.

Compte tenu de l'irrégularité du climat oscillant entre sécheresse catastrophique et relative humidité, ô combien salutaire pour le troupeau, celui-ci ne peut croître ou décroître indéfiniment sans que l'éleveur ne

¹ G.Couvreur note que « les premiers recensements du *tertib* ne datent que de 1942 dans la province de Ksar-es-Souk » (1968 : 26), actuelle Errachidia dont dépend, administrativement, la majorité des Ayt Merghad. Le *tertib* est l'impôt *ad valorem* sur la production agricole.

prenne les décisions qui s'imposent dans l'un et l'autre cas. Il convient donc de s'interroger sur le nombre minimum de têtes requis pour la subsistance d'une tente.

Le problème est d'une grande confusion (D.L. Johnson 1969 : 10)¹. Pour s'en tenir aux chèvres et moutons qui nous occupent ici, les estimations oscillent entre 25² et 60³ têtes comme minimum aussi bien en Afrique du Nord qu'au Moyen-Orient. Les Ayt Âïssa Izem disent qu'il est difficile de survivre en nomade au-dessous de 40 têtes de chèvres ou de moutons ou des deux. Toutefois, une pratique successorale comme il en arrivait autrefois contredit cette assertion :

Au début des années soixante-dix, Hammou M. se sépara de ses trois fils. L'aîné eut droit à 15 chèvres et 4 brebis, le second reçut 12 chèvres et 3 brebis (inexplicable primogéniture!) et le cadet fut déshérité ; il se sédentarisa à Idmouma dans l'Ighfaman.

Les premiers fils, on le voit, pouvaient donc compter successivement sur la reproduction et la croissance de 19 et de 15 têtes où, en plus, la chèvre est largement représentée.

En matière d'héritage, il faut préciser que les Ayt Âïssa Izem pratiquent généralement la répartition du patrimoine du vivant même du père. C'est ce dernier qui donne une part du troupeau et des biens usuels à chacun ou chacune des fils ou filles qui vient à quitter la tente paternelle à la suite de son mariage.

Contrairement aux sédentaires, même Ayt Merghad, les jeunes ménages nomades acquièrent leur indépendance dès le mariage⁴, sauf qu'en établissant leur foyer, ils restent au moins pour quelques années à proximité

¹ Et plus récemment F. Pouillon (1988).

² R. Capot-Rey (1953 : 254).

³ I.M. Lewis (1961 : 58) et F. Barth (1961 : 16 et 109).

⁴ Un processus similaire a été relevé par F. Barth (1961 : 107) chez les Basseri d'Iran. La même pratique se prolonge chez les nomades fraîchement sédentarisés en matière de biens fonciers.

de la tente du père du mari. Cette possibilité advient surtout à partir de deux enfants mâles. En cas de fils unique, même après son mariage, le jeune ménage vit dans la tente paternelle et c'est l'épouse qui change de résidence. Cette dernière se trouve totalement soumise à sa *tamghart* (belle-mère) comme à son *amghar* (beau-père). Les cas de divorce dans ce cas sont fréquents et tant qu'une jeune épouse n'a pas sa tente qu'elle fabrique et entretient de ses propres mains et dont elle est propriétaire et gestionnaire, elle ne se sentira pas autonome. Dans tous les cas, sa force de caractère ou au contraire sa docilité ainsi que sa relation avec sa belle-famille décident de son attitude.

Il ressort du cas précédent que l'imprévisibilité d'une vie non-nomade est fortement coercitive. La tradition est forte et tout changement de mode de vie se révèle incertain. Aussi un jeune ménage peut-il commencer avec une vingtaine de têtes de moutons et de chèvres, un ou deux ânes, un chameau et un pan de tente. Si les années sont relativement bonnes, la recherche de meilleurs pâturages fructueuse et l'entretien du petit bétail efficace, le ménage obtient, au bout de deux à trois années, une centaine de têtes, ce qui constitue la propriété du nomade moyen.

Qu'est ce qu'en réalité un troupeau moyen chez les Ayt Âïssa Izem ? Commençons par un chiffre assez ancien : en 1936, en vertu d'un accord de réciprocité entre les Ayt Âïssa Izem d'Assoul et les Ayt Hdiddou, ces derniers ont reçu sur leur territoire 30 000 têtes de bétail ovin et caprin appartenant aux premiers¹. Or les futurs Ayt Âïssa Izem d'Assoul sont évalués dans les rapports de l'occupation du haut Ghéris en août 1933 à quelque 300 familles². Un simple calcul permet d'évaluer le troupeau par tente à une centaine de têtes, toutes proportions gardées puisque nous sommes au lendemain d'une guerre où il y eut beaucoup de morts et où les troupeaux ont été décimés par l'artillerie et l'aviation. Selon la fortune des familles, l'on va de quelques dizaines (70 à 90) de têtes pour les plus pauvres à quelques centaines (200 à 500, rarement plus) pour les plus aisés.

¹ G. Couvreur (1968 : 33) donne ce chiffre d'après les archives du cercle de Rich.

² Cf. notamment G. Blond (1981), J. Saulay (1981 : 425).

Cependant, l'irrégularité climatique, relevant pour le nomade de la volonté divine et des saints protecteurs¹, induit des fluctuations d'année en année. L'imprévisibilité est tellement forte que l'effort du nomade de préserver son troupeau s'avère le plus souvent infructueux. À une échelle nationale, le Maroc n'a-t-il pas perdu la moitié de son cheptel lors de la sévère sécheresse de 1945-47 ? Le seul moyen dont dispose le nomade n'est-il pas de sans cesse augmenter le nombre pour pallier les pertes en cas de vaches maigres ? Ceci est d'autant plus plausible que, finie l'insécurité d'antan, les sédentaires ont pu mieux se défendre, l'État contrôler les mouvements pastoraux et le nomade, ne disposant pas de réserves fourragères, est amené à ne compter que sur son cheptel². La pression est encore plus forte puisqu'un grand troupeau rassure plus qu'il ne garantit une vie paisible. Car l'augmentation du nombre entraîne la surpâturation qui aboutit à son tour à « des pâturages rongés » (Capitaine Salvy 1949 : 8). Par conséquent le déficit alimentaire n'autorise pas un rendement satisfaisant³ et le poids même des animaux décroît, d'autant plus que découragé par le nombre, le nomade ne peut apporter la quantité suffisante en aliment d'appoint (l'orge en général). Il lui faut dans ce cas vendre une bonne partie du bétail pour suppléer la pauvreté des parcours. En plus, un troupeau qui ne cesse de croître nécessite une main-d'oeuvre importante. Cela tient également à des qualités plus personnelles. Voici deux parcours pour s'en convaincre :

¹ Les nomades Ayt Âïssa Izem rendent depuis fort longtemps des visites (de plus en plus irrégulières) aux saints et saintes de leur région de nomadisation (notamment Sidi Bou Yaâqoub, Sidi Mhamed ou Youssef et Imma Hegg^{wa} Âli dans le haut Ghéris ; Sidi Bouchil dans le haut Ziz ; Sidi Hmad ou Lemghenni à proximité d'Imilchil dans l'Assif Melloul. L'un des souhaits exprimés lors des sacrifices collectifs en ces lieux est la demande de la pluie, formulée ainsi : "*ad ay-d yiyit Rebbi*" - "Puisse le Très Haut nous prodiguer les bienfaits de la pluie". Il existe également des lieux saints isolés qui occupent les hauteurs atlasiques comme Sidi Serdrar, à une quinzaine de kilomètres à l'est d'Amellago (moyen Ghéris).

² Il s'agit là d'un démenti catégorique à l'assertion de M. Sauvage qui émet un jugement de valeur là où il faudrait voir une forme d'adaptation : « Pour le pasteur marocain, le seul idéal est le nombre » (1951 : 4).

³ F. Barth notait à propos des Basseri d'Iran : « its (wealth in herds) net productivity rate for the owner declines as the size of the herds increases » (1961 : 103).

a – Haddou B. avait, à la fin des années 1970, vu croître son troupeau au point qu'il approcha le millier de têtes, chose rare chez les Ayt Âïssa Izem. C'est pourquoi il en acquit une grande renommée. Ses compères lui conseillèrent d'investir une partie du troupeau dans l'achat d'une maison et de terres de culture. En vain. À chaque fois il répondait sur un ton ironique: "la couche d'un bouc est pour moi préférable à un champ!" La sécheresse des années quatre-vingt commença. Haddou B. perdit presque la totalité de son troupeau laissant sa femme et ses nombreux enfants sans lendemain.

b – Âli A. et Hrou A. deux frères, ont accumulé 1200 têtes de bétail ovin et caprin en 1993. Ils avaient échappé à la sécheresse des années 1980 et du début des années quatre-vingt-dix en étant allés nomadiser dans les environs de la ville de Ouarzazate, à plus de 300 km à l'ouest de leurs parcours habituels. En 1993, ils ont vendu la moitié de leur troupeau (600 têtes) et ont acheté une petite ferme à Goulmima. Âtmane A., un autre frère sédentarisé auparavant, s'en occupe tandis qu'eux sont toujours nomades.

Deux attitudes foncièrement divergentes. Alors que Âli et Hrou A., craignant la perte de leur troupeau en cas de sécheresse, amorcent un processus prudent, réfléchi de fixation, Haddou B. est l'exemple-type du nomade qui aurait étonné un Capitaine Salvy puisqu'il «préfère voir [son bétail] crever devant sa tente » au lieu de le vendre « quand il en serait encore temps » (1949 : 8). Il y a une décennie entre l'expérience de Haddou B. (1980-1985) et celle des frères A. (1992-93). Ces derniers ont évidemment été au fait de la mésaventure du premier.

La compétence, le pouvoir de gestion, la capacité de minimiser les dégâts d'une année sèche et de tirer le maximum d'une année favorable sont toutes des qualités du "savoir nomade". Elles caractérisent une psychologie différentielle dont découlent les attitudes individuelles ou plutôt familiales. Cela nous amène à reprendre l'une des questions que se posait en 1976, sous l'égide de l'Unesco, le colloque international sur le pastoralisme nomade : dans quelle mesure les sociétés de pasteurs nomades sont-elles des sociétés égalitaires ? (Cl. Lefébure & al. 1977 :2). Il ne s'agit pas ici de traiter tous les aspects du problème mais seulement d'envisager son versant socio-économique et plus particulièrement ce qui se rapporte au troupeau chez les Ayt Âïssa Izem.

Le point principal sur lequel je voudrais mettre l'accent c'est le processus d'accumulation du capital animal ovin et caprin et les bénéfices en matière de pouvoir et de notabilité que le nomade peut en tirer. Notons tout d'abord que l'irrégularité climatique et la fluctuation des troupeaux qui en découle ne permettent pas, toute possibilité de fixation ou d'investissement foncier exclue, au même nomade de préserver pour longtemps une situation stable. L'exemple de Haddou B. le montre clairement : une succession d'années (deux au minimum) particulièrement sèches, peut ruiner un grand propriétaire ("grand" dans ce milieu précis). D'un autre côté, un humble nomade bénéficiant de l'habileté d'une main-d'oeuvre familiale et d'une succession d'années favorables peut voir grossir son troupeau dans des proportions auxquelles lui-même ne s'attend pas. Encore faut-il pour l'un et l'autre s'intéresser aux affaires du groupe, c'est-à-dire au politique. Mais la "chose publique" n'attire que quelques uns, qui de surcroît ne conjuguent pas toujours richesse estimable et intérêt politique. Car la richesse, fort aléatoire et comme toutes choses inévitablement éphémère, ne procure pas à elle seule le pouvoir. Un grand troupeau, s'il ne subit pas le coup de la nature, n'échappe guère à celui de la division lors du mariage des enfants. Aussi le pouvoir se dérobe-t-il, pourrait-on dire, aux contingences purement économiques. Mais ceci est vrai pour la période où la société locale échappait au pouvoir central, où par conséquent l'assemblée informelle faisait obstacle à l'accumulation du pouvoir personnel, partant à la tyrannie du chef unique. Car depuis la colonisation de la région en août 1933, le chef de la résistance parmi les Ayt Âïssa Izem, après une mise en résidence surveillée de trois ans à Tadighoust, fut nommé caïd des Ayt Merghad du bureau d'Assoul auquel les nomades Ayt Âïssa Izem furent rattachés. Il acheta des terres aux Chorfa à Timatdite à proximité d'Assoul, construisit une maison et assura ses fonctions auprès de l'officier des affaires indigènes de ce bureau. Mort "accidentellement" (version officielle) lors d'une partie de chasse dans l'Amsed (moyen Ghéris), en 1944, il fut remplacé par son fils aîné¹. Devenant semi-nomade, ayant la reconnaissance des autorités, le caïd pouvait asseoir son pouvoir (voir le cinquième chapitre).

¹ Il s'agit de Zaïd Ou Skounti (1890-1944), caïd des Ayt Merghad d'Assoul de 1937 à 1944 et de son fils aîné Moha Ou Zaïd (1917-2002), caïd du même bureau de 1944 à 1957.

Mais ne sommes-nous pas déjà dans un autre monde ? Car en d'autres temps, la sédentarisation complète ou partielle d'un nomade, aussi grande puisse être son influence, signifiait son éloignement, son auto-élimination des affaires nomades. Il se condamnait à rompre les liens de solidarité et d'assistance collective qui le liaient aux siens. Ainsi le nomade notable pouvait encore bénéficier de quelque respect tant qu'il demeurerait nomade. Quand il devient semi-nomade, la continuité du contact avec les siens se justifie par deux choses : ou bien il a l'appui de l'autorité ou bien les nomades ne peuvent pas se passer de la défense qu'il assure de leurs intérêts, de sa qualité de médiateur, de "relais", mêlés désormais qu'ils sont aux exigences de l'État national (papiers officiels, justice, prêts agricoles...). Ni le notable ni les nomades ne peuvent se passer l'un de l'autre : lui pour son prestige politique, eux pour leurs intérêts économiques¹. Le fait donc que l'importance du troupeau puisse assurer, de manière automatique, le pouvoir politique est tout récent. Désormais, l'accès à la notabilité passe le plus souvent par la semi-fixation : ainsi, ceux qui ont une influence parmi les Ayt Âïssa Izem sont ceux qui possèdent, depuis les années 1960, et la tente et la maison, le troupeau et la terre. La possession d'un nombre relativement important de camelins permet, en outre, d'envisager une semi-fixation prudente. C'est pourquoi, il convient de traiter du gros bétail nomade.

2. Autres animaux nomades

En plus de l'élevage ovin et caprin, d'autres espèces appartenant au gros bétail sont élevées. Ces espèces sont représentées en milieu Ayt Âïssa Izem par le dromadaire, le mulet et l'âne². Le cheval et le bovin sont absents du troupeau. Le bovin ne se déplace pas ici comme au Moyen-Atlas (X. de Planhol 1962 : 116) ; c'est le plus sédentaire des animaux dans notre région. En raison des soins particuliers qu'il exige, le cheval n'est pas élevé. On se

¹ F. Barth a relevé cette activité politique informelle des anciens chefs chez les Basseri d'Iran (1961 : 96-97).

² À y regarder de plus près, le gros bétail préoccupe autant que le petit les nomades. Pourtant, en raison de ses fonctions spécifiques, il est négligé dans les études sur les nomades moutonniers et chevriers. D.L. Johnson (1969 : 8-9) ne mentionne que le chameau; là où il traite du troupeau, A. Bourbouze (1982 : 43) se limite aux ovins et caprins.

contente de l'humble mule qui sert aussi bien lors des déplacements nomades que pour se rendre aux marchés. Cependant, la prépondérance du petit bétail fait que « le nomade est un fantassin » (L. Valensi 1977 : 200). Il l'est encore là où les routes et les pistes n'existent pas car le transport automobile, quoique insuffisant ici, fait partie de la vie nouvelle du nomade.

Pour ce dernier, les trois animaux sont indispensables. Ils assurent toujours le gros des déplacements réguliers entre l'Amagha et l'Adrar. Le chameau mâle est le transporteur de la tente. La chamelle transporte la *taywalt*, ustensiles et autres objets renfermés dans un pan de la tente. La mule porte les autres pans, les bâtons de soutènement et les couvertures, le tout appelé *iæmdan*. L'inévitable bourricot, en plus grand nombre, transporte les outres et différentes autres affaires.

Chaque tente possède un nombre variable d'animaux de transport. La différence est relativement nette entre l'éleveur entretenant une vingtaine de bêtes (équidés et camélidés confondus) et le moins fortuné n'ayant que cinq à six animaux n'incluant pas parfois le chameau. En fait le plus pauvre s'adapte aux besoins des déplacements par la possession d'un plus grand nombre d'ânes ou par l'entraide entre éleveurs. En règle générale, l'importance des têtes de camelins reflète celle du troupeau et partant la relative aisance du nomade. En ce qui concerne les mules, chaque tente en possède, sauf exception, une tête et en tout cas jamais plus de deux.

Le gros bétail subit lui aussi naturellement les méfaits de la nature. Ainsi des différences sont relevées de cycle en cycle et même d'année en année. Ne disposant pas de chiffres globaux fiables permettant de retracer l'évolution des animaux de transport chez les Ayt Âïssa Izem, je donnerai à titre indicatif quelques dénombrements récents. Ils reflètent l'irrégularité climatique qu'a connue tout le sud marocain pendant cette dernière décennie. Car à l'échelle de la province d'Errachidia, la chute du bétail en général a été spectaculaire. De 7816 têtes en 1976-77¹, les camelins tombent à 485 têtes

¹ Enquête : fichier des éleveurs, Province d'Errachidia. Voir le cinquième chapitre.

en 1988¹, ce qui représente une perte de plus de 70%. Les équidés eux chutent de 50% entre 1981 et 1988².

En 1976-77, le cercle d'Assoul comptait 1819 têtes de chameaux, le quart en fait de toute la province qui plus est étaient entre les mains des nomades Ayt Âïssa Izem. Ces derniers posséderont un peu moins de la moitié du cheptel camelin de la province en 1988. Les animaux de transport sont répartis comme suit³ :

animaux lignages	chameaux	mulets	ânes	total
Ayt Chawch (38 tentes)	53	19	53	125
Ayt Taleb (106 tentes)	148	53	150	351
Total Ayt Âïssa Izem (144 tentes)	201	72	203	476

Tableau 5 : Animaux de transport chez les Ayt Âïssa Izem nomades (1988).

Il faut préciser que ces chiffres correspondent à une situation exceptionnelle, celle de la sécheresse des années 1980, particulièrement ressentie dans cette région.

Pour être complet, il faudrait signaler les quelques poules "nomades" que chaque tente possède. Avant la généralisation des montres et même l'accompagnant, le chant du coq indiquait les prières mais surtout le

¹ Ministère du Plan, *Annuaire Statistique du Maroc*, 1988 : 53.

² *Ibid.*, *Annuaire Statistique du Maroc*, 1981 : 165.

³ Ces chiffres sont calculés d'après un recensement partiel du *cheikh* des Ayt Âïssa Izem d'Assoul.

moment du dernier repas avant le jeûne du ramadan. Les poules fournissent quelques oeufs pour les enfants.

Enfin, chaque tente possède au moins un chien *iydi*, de race locale, mais plus généralement deux dont l'un accompagne le berger tandis que l'autre reste au campement.

3. La vie du troupeau

Les nomades Ayt Merghad sont donc des pasteurs moutonniers-chevriers élevant en sus des animaux de transport indispensables aux déplacements. Il s'agit à présent de traiter de la vie des animaux, du comportement alimentaire et social de chaque espèce, des maladies qui les atteignent et des soins qui leur sont conférés.

Le mouton et la chèvre appartiennent à la race locale¹, celle-ci petite et noire, celui-là à tête rouge, « très rustique et robuste, de taille petite » (G. Couvreur 1968 : 22). Les deux espèces diffèrent suivant les conditions météorologiques. Les caprins craignent le froid, la pluie et la neige. J'ai signalé plus haut que si l'enclos en pierre *taferrgant* protège les moutons du chacal comme du froid, il n'est d'aucun secours pour les chèvres. Aussi investissent-elles la tente alors même que la famille est en plein sommeil. Si le berger en pâturage est surpris par un orage, les chèvres courent de tous côtés à la recherche d'un abri, un arbre ou un escarpement rocheux. Quand le troupeau comprend ovins et caprins pâturant ensemble, le contraste devient évident et le berger se perd entre la marche nonchalante des moutons et la course effrénée des chèvres, surtout quand la foudre éclate. Lorsqu'il est débordé, l'orage étant particulièrement violent, il se met à l'abri et ce n'est qu'une fois que la pluie a cessé qu'il entreprend de rassembler le troupeau et s'assure en le comptant que les bêtes sont au complet.

En contre partie, les moutons résistent moins aux grandes chaleurs estivales. On les voit traîner longtemps collés les uns aux autres après

¹ C'est-à-dire à la race « berbère », variété Ayt Barka selon la classification marocaine des ovins ; cf. M. Hlal (1983).

l'abreuvement avant de se disperser dès que la chaleur devient moins accablante. Tout cela explique pourquoi les nomades tondent les moutons une fois par an et pas les chèvres.

Le comportement alimentaire des ovins et des caprins est également différent. En effet, « la chèvre est mieux adaptée à un couvert ligneux que le mouton » (A. Bourbouze 1982 : 43). Elle est si « astucieuse et vive » (J. Dresch 1982 : 81) qu'elle exploite les pâturages maigres, et de ce fait survit aux grandes sécheresses qui déciment les autres espèces du cheptel nomade¹. Nous avons vu la pauvreté des pâturages sur ce versant sud du Haut-Atlas oriental et le renversement numérique en faveur des caprins lors des grandes sécheresses. Même si les nomades tiennent les moutons pour la véritable richesse, ils sont les seuls à connaître les bienfaits et les mérites des chèvres. Cela contredit l'affirmation que « beaucoup de nomades ne les aiment pas parce qu'elles dévorent les feuilles des arbres » (OIT 1962 : 31). Ce sont les sédentaires qui n'aiment guère cet animal, dépréciant même sa viande. Mais pour le nomade, la chèvre c'est la bête qui est fécondée à sept mois, qui porte cinq mois et dont la période de lactation est de plus de 250 jours. Le lait *ayu*, le beurre *udi* et le fromage *tišlilt* qu'elle procure entrent pour une grande partie dans l'alimentation des nomades. Par contre, la brebis n'est traitée qu'une seule fois après la mise-bas et ce premier lait, appelé *adeys*, est cuit et fait le bonheur des enfants. Si l'année est bonne, la brebis porte deux fois : lors de la montée vers l'Adrar (*imenza* sg. *amenzu*, les précoces) et lors de la descente vers l'Amagha (*imuzaz*, sg. *amazuz*, les tardifs).

En raison de ces deux différences principales, les nomades procèdent à la séparation des ovins et des caprins en affectant à la garde de chaque troupeau un berger. Or cette possibilité est fonction d'au moins trois facteurs: le nombre global du troupeau familial, la disponibilité de la main-d'oeuvre et la période de lactation des chèvres. Les Ayt Âïssa Izem disent qu'à partir de 150 têtes de chaque espèce, ovins et caprins doivent être séparés. Mais d'un autre côté, les bêtes ne se côtoient plus facilement après

¹ Le "plaidoyer" que J. Dresch (1982 : 81-83) consacre à la "vache du pauvre" est un véritable "hymne à la chèvre".

une trop longue séparation. En plus une famille sans main-d'oeuvre suffisante et ne pouvant prendre un berger est obligée de garder le troupeau entier. Dans ce cas, pendant la lactation des chèvres, les chevreaux sont gardés par la femme ou un enfant à proximité de la tente, pour pouvoir faire la traite le soir avant de les laisser rejoindre leur mère. Par contre, en cas de séparation, les chevreaux accompagnent le troupeau de moutons pendant la journée.

Ovins et caprins comme les équidés (ânes et mulets) demandent un abreuvement régulier. Les premiers, surtout, ne supportent pas la soif et il faut les abreuver tous les deux jours en été et tous les quatre jours en hiver. Le degré de proximité des points d'eau et le spectacle qu'ils offrent sont en effet fonction de la saison (hivernage ou estivage). Les ânes et les mulets paissent librement dans les environs des tentes. Ils ne sont attachés qu'à l'imminence d'un déplacement ou lorsque les cultures des sédentaires sont proches. L'ânesse qui porte ou qui a un petit reçoit toutefois une ration d'orge si les pâturages sont trop pauvres. Le chameau occupe une position intermédiaire entre le mouton et la chèvre (D.L. Johnson 1969 : 9) : autant ses habitudes alimentaires sont difficiles autant sa résistance à l'absence d'eau est grande. Le chameau des Ayt Âïssa Izem est contrairement à celui des Sahariens (Touaregs, Maures), un animal porteur et non un animal de selle ou un coursier. C'est une race adaptée aux montagnes puisqu'il va estiver à une altitude comprise entre 2500 et 3000 m¹. La chamelle, fécondée en décembre, met bas en juin du calendrier julien. Le lait, non consommé en milieu Ayt Merghad, est entièrement laissé au chamelon. Sans qu'elle soit frappée d'interdit, la viande de camélidé n'est pas également consommée. Les mâles, particulièrement violents au moment des saillies, sont castrés par les hommes d'une manière traditionnelle (incision des bourses et enlèvement des testicules) loin des regards indiscrets des femmes et des enfants. Un seul par campement est généralement laissé pour la reproduction.

¹ Ce que D.M. Hart (1984) considère, par erreur, comme une "anomalie socio-culturelle" chez les Ayt Sokhman du Moyen-Atlas qui vivent à 3000 m d'altitude et possèdent des chameaux.

Les conditions inclementes d'existence affectent l'état sanitaire et partant la valeur du cheptel. J'ai montré que les fluctuations climatiques, la pauvreté générale des parcours, relayées par l'absence de réserves fourragères constituent autant de défis devant lesquels le nomade sans soutien se sent désarmé. Non pas qu'il « se soucie peu des problèmes sanitaires » du troupeau, comme on a pu l'écrire (G. Couvreur 1968 : 22), mais il est démuné face à eux. L'on peut à ce propos distinguer trois étapes majeures émanant des témoignages des concernés eux-mêmes.

Avant la colonisation, un art vétérinaire traditionnel et diffus – toujours en vigueur de nos jours – n'était pas inconnu des nomades, surtout des femmes. Les maladies étaient connues par des symptômes internes ou externes et pour certaines des remèdes considérés.

La gale par exemple est connue sous deux termes relatifs à l'espèce considérée : *aleğğid* qui atteint les chèvres et *tadut* sortes de boutons frappant les moutons aux aisselles. Pour les caprins on applique du goudron¹ sur les endroits atteints. La *tadut* par contre n'avait pas de remède ; tout au plus isolait-on la ou les bêtes atteintes.

L'entéroxémie est également connue sous deux termes selon qu'il s'agit d'ovins *ameštu* ou de caprins *bardid*. Dans les deux cas, la diarrhée est le signe révélateur. Elle atteint le cheptel surtout en estivage en haute montagne où, les premiers jours, les bêtes consomment une grande quantité de fleurs de cytise. L'*ameštu* est traité en faisant ingurgiter au mouton du petit lait aigre tandis que le *bardid* est soigné avec un mélange bouilli de beurre salé et d'écorces de grenades sèches pilées.

Un autre mal qui touche indistinctement ovins et caprins est appelé *tiwiglelt*. Il s'agit d'une bulle contenant un liquide localisée dans la tête ou dans la colonne vertébrale et provoquant chez l'animal du tournis. Il a cette particularité que si l'animal est gras, il ne perd pas de poids. Dans l'attente d'une guérison presque toujours inespérée, la bête est gardée et nourrie à la tente. Si aucun signe d'amélioration n'apparaît, elle est aussitôt sacrifiée.

¹ Plus exactement de l'huile de cade obtenue par distillation de bois de thuya ou de genévrier thurifère.

La cécité est également fréquente. Elle peut être partielle ou complète. Dans les deux cas on prépare un mélange à base de débris d'os finement pilés et de cendre dont on introduit de petites pincées dans l'oeil de l'animal. En cas de cécité complète et après plusieurs essais infructueux, la bête est égorgée.

La fracture complète d'une patte est soignée par une contention utilisant des morceaux de tissus usagés dans lesquels on met du henné pilé mélangé avec de l'eau chaude, le tout serré à l'aide de morceaux de bois polis maintenus autour de la patte avec des fils de laine. Quand par malheur c'est la patte d'un animal de gros bétail qui est fracturée, il est considéré comme irrécupérable, surtout un camélidé.

C'est ce qui advint, racontent les nomades, au jeune dromadaire d'une famille nomade en estivage en haute montagne en 1978. En raison de l'affection qu'elle portait à ses chameaux, surtout à celui-ci, la femme de ce nomade faillit s'évanouir en apprenant la mauvaise nouvelle. Quiconque l'avait vue à l'époque se lamentant aurait soupçonné la perte d'un mari ou d'un enfant. Elle se réfugia dans la tente voisine pour ne pas assister à "l'insoutenable scène" d'égorgement de l'animal à laquelle les hommes s'étaient résignés. Après l'avoir écorché, la famille ayant perdu l'animal demanda à quiconque en voulait de prendre des parts de viande. Tout les gens du campement repoussèrent cette offre. Les hommes transportèrent l'animal écorché à dos de mulet pour le vendre au boucher du village le plus proche.

La deuxième étape va de la colonisation aux années 1970. Les services vétérinaires de Goulmima et d'Assoul nouvellement installés s'attachèrent « à enrayer les épidémies et à diminuer la mortalité à la naissance » (M. Sauvage, 1951 : 5). On constate même un écart qualitatif du cheptel dans le haut Ghéris. En 1954, « le vétérinaire d'Assoul trouvait une nette différence entre le troupeau d'Aït Hani et celui d'Assoul-Amellago, ce dernier beaucoup plus parasité » (G. Couvreur 1968 : 22). Cet auteur remarquait, à la fin des années soixante, que « le bétail est menacé par la clavelée, les

strongyloses, les affections intestinales et la douve du foie » (*Ibid.*)¹. Il souligne également les problèmes pratiques (faible densité de la population et des voies de communication) qui entravent l'action des services de l'élevage « dont les principales interventions sont les vaccinations et les bains parasitocides » (*Ibid.*). Bien qu'à cette période les effets de ces interventions furent appréciés par les éleveurs, la réticence subsista :

« On boude la vaccination si elle est effectuée en un point malcommode pour les troupeaux et on reproche aux bains de favoriser les avortements, ce qui est exact dans la mesure où les éleveurs agissent avec brutalité » (G. Couvreur 1968 : 22).

La troisième étape qui s'étend sur les quinze dernières années marque un début de confiance des nomades vis-à-vis des services vétérinaires. Car, ce que ces derniers ignorent, entraînant avec eux le chercheur non averti, c'est qu'ils sont avant tout des agents de l'État, plus précisément du Makhzen. Fréquemment importuné par l'impôt du *tertib*², il a fallu du temps au pasteur pour faire la différence entre les divers services de l'État. C'est dans ce sens qu'il convient de comprendre sa méfiance³. Pour s'en convaincre, il suffit de remarquer que les sédentarisés se prêtent plus volontiers aux interventions des services vétérinaires en raison du nombre limité (moins d'une quarantaine de têtes en général) de leur cheptel. Une évolution a été ressentie récemment concernant le déparasitage au point que le chef du service de l'élevage d'Assoul écrit :

1 La douve du foie, appelée lghwešš, est causée par un gastéropode abondant dans les pozzines humides qu'on trouve en territoire Ayt Hdiddou. Les Ayt Merghad n'y laissent paître que les bêtes qu'ils veulent vendre tout de suite à Imilchil (Assif Melloul).

² Il est représenté par le personnage de Lmuraqib (contrôleur) dans l'esprit des nomades de la région. Chaque véhicule que l'on apercevait en estivage sur quelque piste du Haut-Atlas oriental, était vite attribué à ce personnage aux allures singulières. L'image historique d'un Makhzen collecteur d'impôts est par ailleurs très pesante.

³ G. Couvreur (1968 : 22) écrit qu'en 1963, le Ministère de l'Agriculture appela l'attention des autorités locales sur la diminution constante du nombre de bêtes présentées aux bains.

« Il convient de mentionner que les campagnes de déparasitage interne et externe exercent une influence sur les éleveurs qui y participent mieux que [lors d]es campagnes de vaccination » (L. Rouhani 1989 : 17-18).

Pour terminer sur ce point, signalons que les difficultés pratiques évoquées par G. Couvreur depuis 1968 sont demeurées les mêmes : des bains parasitocides rares en raison de la rareté des points d'eau et surtout de la faiblesse des aménagements¹, des moyens de communications demeurés tels quels depuis le Protectorat². C'est pourquoi il est difficile pour les services vétérinaires comme pour les nomades de contribuer avec l'efficacité souhaitée de part et d'autre à l'amélioration de l'état sanitaire du bétail.

4. Points et circuits de commercialisation

Dans le sud-marocain, nomades, semi-nomades et sédentaires ont coexisté depuis la nuit des temps. La relation entre les différents groupes, basée sur la complémentarité de leurs modes de vie, fut toujours étroite³. Seule la forme que cette complémentarité a revêtue au cours des temps a changé jouant tour à tour sur le troc, le tribut ou l'échange monétarisé. Car les besoins alimentaires (et élémentaires) des nomades et des sédentaires sont en général identiques dans cette région, du moins en période normale. Le pain et le couscous, base de la nourriture, sont tirés des céréales ; les dattes, le beurre et le petit lait complètent un tableau fort frugal. C'est la raison pour laquelle les échanges entre nomades et sédentaires ont de tout temps été intenses⁴, mêlant l'économique et le socio-politique au

1 Dans le haut Ghéris il existe quatre bains parasitocides dont deux sur le territoire de l'Annexe d'Assoul (Amane Zidnine, Melkhouch) et deux sur celui de l'Annexe d'Amellago (Ikis, Âoje). Dans l'Amagha, un bain à proximité de la RP32 au puits de Migrissen entre Goulmima et Errachidia est particulièrement fréquenté par les Ayt Âïssa Izem.

2 Les pistes qui existent dans la région remontent à l'époque coloniale. L'une part de Rich (moyen Ziz), l'autre de Tadighoust (bas Ghéris). Elles se rejoignent à Amellago et forment une seule qui remonte à Aït Hani via Assoul. Ensuite elle se divise en deux : l'une part vers Béni-Mellal via Imilchil et Aghbala, l'autre vers Tinghir (Todgha) et Msemrir (haut Dadès).

3 Les études sur le pastoralisme nomade soulignent – parfois à leur insu – cette complémentarité aux multiples facettes.

4 Sur la relation entre les Bédouins et les échanges, cf. la synthèse de G. Albergoni (1990) où l'auteur soutient notamment que : « Considérer le commerce caravanier comme un trait

symbolique. Reste à déterminer le degré de cette intensité dans le temps et dans l'espace.

Les Ayt Âïssa Izem fréquentent les souks¹ internes ou limitrophes à leur domaine de nomadisation. Ils sont essentiellement localisés sur les vallées du Ghéris, du Ziz, du Ferkla et de l'Assif Melloul. Une hiérarchie est même établie par les nomades entre ces marchés selon leur importance au niveau de la vente du bétail et de l'approvisionnement. La fréquentation d'un souk dépend de sa proximité, elle-même fonction de la saison (estivage, hivernage ou parcours intermédiaire).

Dans l'Amagha, zone d'hivernage, les souks les plus fréquentés entre octobre et mars sont ceux de Rich et d'Errachidia. Quand les campements se trouvent plus au sud entre le bas Ghéris et le bas Ziz ou dans l'Ougnat, ils se rendent à ceux d'Erfoud, d'Aoufous, de Ljorf et vont sacrifier quelques bêtes au mausolée de Moulay Âli Cherif à Rissani. À l'ouest, les nomades vendent leur cheptel et s'approvisionnent à Goulmima, Tadighoust ou Tinejdad.

Dans le haut Ghéris, sur les parcours qui mènent aux pâturages d'estivage, les Ayt Âïssa Izem fréquentent les souks de Rich, d'Amellago et d'Assoul. Ce dernier est particulièrement fréquenté étant donné que les Ayt Âïssa Izem y sont rattachés administrativement. C'est là qu'ils se rendent, non seulement pour vendre des têtes de bétail et acheter des produits divers, mais aussi pour obtenir les papiers administratifs (fiches d'état-civil, livret familial, attestations diverses)² et visiter le mausolée du saint Sidi Bou Yaâqoub.

propre du bédouinisme, c'est être victime d'une illusion optique » (p. 195). L'auteur consacre ce travail à démontrer une catégorie récurrente dans la littérature sur les Bédouins et les représentations que l'on se fait d'eux, dans lesquelles la silhouette de la caravane « semble s'ajuster parfaitement au profil du Bédouin » (*Ibid.*). Mais qu'est-ce que *le profil du Bédouin* ?

¹ Sur les souks au Maroc cf. J-F. Troin (1975). Une monographie du souk de Sefrou (Moyen-Atlas nord) comme nœud de relations écologiques, économiques et religieuses est établie par C. Geertz ; cf. C. Geertz, H. Geertz and L. Rosen (1979).

² C'est à Timatdite petite localité à proximité d'Assoul qu'habite leur *cheikh* qui établit toutes sortes d'attestations et informe les représentants (*Imqeddmin*, sing. *Imqeddem*) des nomades sur d'éventuelles charges ou subventions de l'État.

Entre avril-mai et septembre, le marché d'Imilchil, en territoire Ayt Hdiddou est très visité. Les Ayt Âïssa Izem se rendent en grand nombre à l'*agdud* (*moussem*, foire annuelle) de Sidi Hmad Ou Lemghenni à Ayt Âmer à proximité d'Imilchil. La vente, l'achat ou l'échange du gros bétail (chameaux et mulets) y sont effectués. Cette grande foire qui se tient vers la mi-septembre marque par ailleurs la date de la descente vers les quartiers d'hiver.

Dans tous ces marchés, les bêtes sont vendues sur pied. Comme l'a déjà noté G. Couvreur : « il s'agit surtout de mâles de l'année mais aussi d'une partie des femelles selon les besoins du propriétaire » (1968 : 22). L'enquête a par ailleurs révélé la difficulté d'évaluer le nombre de têtes d'ovins et caprins vendus le long d'une année. Car la fortune "animale" des nomades est fort variable. C'est donc surtout les pratiques de la fréquentation des souks et les besoins des gens qui ont retenu mon attention.

On considérera d'abord la proximité du souk. Les nomades, craignant les représailles des sédentaires en cas de bêtes égarées dans les cultures, se tiennent d'ordinaire loin des villages ; sauf quand ils n'ont pas un grand choix auquel cas ils attachent les bêtes de somme pendant la nuit et surveillent de très près les chameaux et les petits ruminants. En règle générale, ils établissent leur campement à une demi-journée de marche minimum des vallées irriguées.

Dans ce cas, quand il faut se rendre à un souk en territoire Ayt Hdiddou par exemple, un brouhaha s'entend tôt le matin. Les hommes choisissent les bêtes à vendre, les attachent avec des cordes en laine fabriquées par les femmes. Après un léger petit déjeuner, les hommes devant se rendre au souk, rassemblent les bêtes attachées en un petit troupeau *tajellabt* et les conduisent dans un nuage de poussière vers le souk d'Imilchil. Après paiement des droits d'entrée à la place du marché réservée au cheptel, les nomades tiennent chacun leur bêtes aidés par un parent et attendent les acheteurs.

Une veuve ou toute femme dont le mari et le fils aîné sont absents, confie les têtes de bétail à vendre à un homme du campement partant pour le souk. Car les femmes ne se rendent au souk que s'il est suffisamment

proche¹. En plus une veuve n'ayant pas de berger et dont les enfants sont trop jeunes, garde elle-même son troupeau.

Après la vente de partie ou totalité des bêtes amenées, le nomade effectue ses courses. Ses besoins sont des plus limités: des produits de première nécessité (thé, sucre, blé ou farine, huile, légumes, vêtements.. et orge en plus grande quantité pour la consommation humaine et animale). Le nomade se rend au café du souk, prend plusieurs verres de thé, accepte les invitations d'autres nomades, bavarde longuement et s'il compte des amis dans la localité leur rend visite s'il ne les a pas déjà rencontrés au marché. Le reste de l'argent est mis dans un porte-monnaie *lbezdzim* bien rangé dans la sacoche en cuir *aq^wrab* porté en bandoulière et dont le nomade ne se sépare jamais.

Ensuite il faut se presser pour regagner le campement. S'il a amené sa mule, il charge ses achats ; sinon il donne ses affaires à un autre nomade disposant d'une bête de somme. À l'approche des tentes, les enfants accourent à la rencontre qui d'un père, qui d'un frère aîné, qui d'un oncle pour recevoir des bombons ou une orange.

Lorsqu'au contraire, le souk le plus proche est à une ou deux journées de marche, les préparatifs sont beaucoup plus importants et les visites, qui revêtent le caractère de véritables voyages, plus espacées.

À l'aller au moins la majorité des nomades partent à dos de mulet, les bêtes n'étant pas chargées. Selon l'éloignement du souk, ils prennent le départ le matin ou l'après-midi de la veille du jour du marché. À chacun, sa femme prépare une quantité de farine de blé, du sel, un peu de thé et quelques morceaux de sucre. Les nomades emmenant la *tajellabt* marchent à pied et en disposant de plus de temps, laissent le petit bétail paître ça et là. Au crépuscule, les voyageurs cherchent un bivouac, s'y installent, préparent un pain en boule cuit sous la cendre *aqullu* ainsi que du thé et passent la nuit

¹ Les femmes font leurs propres courses auprès du marchand ambulant (*aættar*, pl. *iæettarn*) qui vient visiter les nomades en haute montagne en été. Les transactions sont presque toujours un troc : elles achètent divers objets (henné, savon, parfum, bijoux, miroir..) en échange de petites quantités de laine.

à la belle étoile. Très tôt le lendemain, ils reprennent le chemin après un petit déjeuner frugal, ne laissant pour témoignage de leur passage que des cendres. Le reste du parcours est identique au précédent sauf que cette fois les nomades passent encore une nuit dehors avant d'atteindre le campement.

Dans tous les cas, les informations circulent entre les tentes et dans les campements. On se renseigne sur les chemins les plus courts, les fluctuations des prix du bétail et des céréales comme sur l'importance de tel ou tel souk. Ce qui peut frapper ici, c'est la frugalité des gens, la limitation de leurs besoins, le degré de prévision dont ils font preuve. Nous voilà d'emblée plongés au cœur de la vie quotidienne des nomades.

Bribes de vie nomade

Il a fallu pour appréhender ce quotidien présenter des lieux, délimiter des groupements et décrire des activités. Car on risquerait de priver l'objet de son élan vital en omettant les artisans de son originalité : des femmes et des hommes, petits et grands, qui s'acharnent bon gré mal gré à tirer leur existence d'une nature rude et impitoyable. Une vie en somme où les individus et les familles balancent entre précarité et abondance, joie et tristesse, frustration et satisfaction.

Tout d'abord, le foyer *almessi* au sens de ménage (*household*) est la base de la communauté. Elle forme une unité économique indépendante. De ce point de vue, elle répond au critère pertinent de "viabilité" défini par F. Barth d'après D.J. Stenning comme suit :

« To be viable, a household must possess the productive property and control the necessary labour force to pursue pastoral nomadic activities » (F. Barth 1961 : 18).

Deux critères essentiels sont donc à la base de ce concept de viabilité : appropriation des moyens de production et contrôle de la force de travail. Chez les Ayt Âïssa Izem, le nombre moyen d'enfants par couple est de 4,2¹.

¹ Ce chiffre est calculé sur la base du recensement effectué par le *cheikh* des Ayt Âïssa Izem d'Assoul en 1989.

Très peu de nomades ont un berger rétribué. Chaque tente doit donc compter sur ses membres pour accomplir les menues tâches qui font la vie de tous les jours. À la base, un principe de division sexuelle du travail¹ : les femmes s'occupent des tâches domestiques de la tente tandis que les hommes gardent le cheptel. Cependant, des contraintes pratiques (âge des enfants, disponibilité de main-d'oeuvre masculine..) perturbent cet ordre en même temps qu'elles concourent au maintien de cette viabilité dont il vient d'être question.

La femme est identifiée à la tente, au foyer dont elle est la gestionnaire. En décrivant la tente, j'ai signalé que c'est la jeune épouse qui "bâtit" la sienne petit à petit en filant, teignant et tissant. Elle en assure l'entretien par le remplacement de bandes ou de pans usés par de nouveaux. C'est pourquoi les femmes assurent que leur tâche permanente est de laver, filer et tisser la laine. Autrefois cette activité assurait également l'habillement des membres de la famille ; mais depuis quelques décennies, les vêtements sont achetés sur les marchés ruraux et urbains de la région².

Le travail de la laine occupe les moments où la femme s'est libérée des autres activités domestiques : le matin après le départ du berger et jusqu'à la mi-journée ; l'après-midi jusqu'au retour des troupeaux et le soir avant (parfois même pour quelque temps après) le dîner. Sans compter le temps nécessaire au lavage des poils de chèvre et de la laine et au filage de celle-ci, la femme consacre une bonne partie de son activité au tissage. Le temps nécessaire aux différents produits est le suivant :

¹ La division ici n'est pas aussi tranchée que chez les Rgaybat par exemple, cf. S. Caratini (1989, II : 108-109). Je reviendrai sur ce point dans le sixième chapitre.

² Si les hommes s'habillent à l'europeénne sous leur djellaba et ont abandonné la tresse de cheveux sur la tête rasée, les femmes gardent leur coiffure traditionnelle (*ikherban*), le tatouage sur le menton (*tagezzayt*, il se raréfie de plus en plus), les longues robes aux couleurs vives sur lesquelles elles portent un long tissu léger blanc ou noir tenu par des fibules sur les épaules et l'*abizar*, mante en laine rayée de rouge, rouge vif, noir et blanc (voir quatrième objet ci-dessous).

- La bande de la tente ou *flij afliḡ* (pl. *ifliḡen*) : trois à quatre jours de travail continu avec l'aide d'une voisine. Il est tissé sur un métier horizontal¹.
- Le pan de longueur de la tente *ahlass* (pl. *ihlassen*) : quinze jours de travail continu, aidée par une voisine, sur un métier à tisser de haute lisse.
- Le pan de largeur de la tente *talfat* (pl. *tilfafin*) : six à sept jours avec l'aide d'une voisine sur le même métier à tisser que le précédent.
- La couverture féminine *abizar* (pl. *ibizarn*) : six jours de tissage. Cette couverture caractéristique des femmes Ayt Merghad (de plus en plus abandonnée) demande beaucoup plus d'attention et est faite de bandes rouges, rouges vif, noires et blanches, accrochée, par-dessus les épaules, sous le menton par de petites cordelettes, couvrant le dos et les côtés de la femme jusqu'au dessus des chevilles. Elle ne gêne donc en rien la femme pendant le travail surtout en hiver. L'*abizar* fait par ailleurs partie du trousseau de la mariée. C'est sa mère qui le tisse peu avant le mariage.
- Le burnous *azennar* (pl. *izennarn*) : il demande un mois et plus de travail avec l'aide de plusieurs femmes. Chez les Ayt Merghad, il est fait en laine blanche de bonne qualité. Comme pour la mariée, la mère du futur époux tisse un *azennar* avant le mariage de son fils.
- La djellaba de laine *tazerbiyt* (pl. *tizerbiyin*) : tissée en quinze jours et plus, elle comprend des motifs géométriques (carrés, rectangles) en noir et blanc.
- Autres accessoires : *tellis* ou sac à deux compartiments en laine appelé *taghrart*, petit sac en laine pour le berger *taɛdilt*, sac pour vêtements *aɛdil*, cordes tressées en fil de laine *tagatut*, *agatu* qui demandent de dix jours à quelques heures selon l'ouvrage et l'ardeur au travail.

Le travail de la laine, on le voit, remplit une fonction vitale. C'est pourquoi il couvre environ six mois de l'année si l'on compte, en plus du

¹ E. Laoust (1930 : 163-164, note 2) donne la description suivante du travail chez les transhumants du Maroc central : « dans la confection du *flij*, le bourrage s'effectue au moyen d'une pièce de bois plate et longue de 1m30 environ, appelée *ahru*. La tisseuse la tient par les deux bouts qui débordent de chaque côté du métier à tisser et s'en sert pour serrer fortement son tissu à coups répétés. Elle en assure ainsi une grande imperméabilité ». Le procédé est le même chez les Ayt Merghad. La pièce de bois est ici appelée *tafrut* dont le terme *ahru* semble être la déformation du masculin *afru*.

tissage, les autres opérations non moins importantes que sont le lavage, le filage et la teinture des écheveaux. Il est toutefois discontinu dans le temps. Les femmes ne travaillent généralement pas la laine pendant les mois de mai, juin et juillet (*mayu*, *bulɛnsert*, *izegh* du calendrier julien). C'est la période de la montée et de l'établissement en pâturages d'été ; la traite des chèvres et la préparation du petit lait et du beurre occupent plus de temps. À ces mois s'ajoutent des périodes plus courtes réputées néfastes au travail de la laine¹. Elles concernent surtout les environs des fêtes religieuses et sont réparties comme suit :

- Le jour de la fête de l'anniversaire du Prophète *tirwayin* (arabe : Mouloud).
- La fête du sacrifice *tafaska* (arabe : Aïd el Kebir) : cinq jours avant, deux jours pendant et huit jours après la fête.
- Le ramadan *remdan* : en plus du mois de carême, quatre jours avant et huit après.

Pour terminer sur ce point, il faudrait noter que si le lavage et le filage sont d'ordinaire accomplis par la ou les femmes d'une même tente, la coopération entre femmes est de rigueur pour la teinture et le tissage. Qu'il soit individuel ou collectif, le travail est accompagné de chants, de bavardages qui le rendent moins pénible.

Si la laine occupe une bonne partie du temps de la femme, les autres travaux ménagers sont aussi nécessaires que vitaux. Ceux-ci comprennent la préparation des repas, la recherche du bois et de l'eau, l'éducation des enfants. La vie nomade, si contraignante et si rude, ne permet guère aux nomades de consacrer suffisamment de temps pour la nourriture. Seuls le petit déjeuner et le dîner sont pris en famille car l'activité disperse les membres de celle-ci pendant la journée. La femme prépare le matin une soupe d'orge ou de blé *ahrir* qu'elle distribue dans des bols. Elle prépare le pain *aghrum* quotidien pour le berger et pour le reste de la famille. Quand le mari est absent, elle ne prépare pas de déjeuner. Elle se contente pour elle-

¹ Selon les femmes, la période la plus faste au travail de la laine est le mois d'août du calendrier julien, *ghušt*.

même et pour les enfants d'un morceau de pain, avec du beurre, du thé, parfois des dattes en pâte avec du petit lait. Avant le coucher du soleil, elle se met à préparer le dîner, généralement un ragoût ou du couscous, exceptionnellement avec de la viande.

Pour la préparation des repas, la femme a besoin de combustible. Le moment consacré à la coupe du bois *azeddam* est généralement le milieu de l'après-midi. La femme se munit d'une pioche *agelzim* et d'une corde *agatu* et parcourt une plus ou moins longue distance suivant la disponibilité du bois. Elle commence par casser les branches sèches des arbustes et les racines mortes ; ensuite elle ramasse la collecte et constitue un fagot, l'attache avec la corde et le charge sur son dos. De retour, elle le dépose à proximité de la tente (ou même à l'intérieur s'il pleut) non loin du foyer.

Concernant l'eau, j'ai signalé plus haut la nécessité pour les nomades de camper à quelque distance d'au moins un point d'eau. Pour les besoins des humains c'est presque exclusivement la femme qui va en chercher. En cas d'urgence (épuisement imprévu des réserves en fin de journée, invités nombreux, après un campement, éloignement du point d'eau) l'homme ou un jeune se charge – toujours à dos de mulet – de cette tâche.

D'ordinaire, la recherche de l'eau *ig'm* se fait le matin, après le départ des troupeaux. La femme, accompagnée d'une fille ou d'un garçon, charge les outres *iyddidn* (sg. *ayddid*) à dos d'ânes, se munit d'un entonnoir¹ *inifif* (pl. *inififn*) et d'une carafe *agh^werraf*. Elle profite de cette visite pour aider le berger à abreuver le cheptel. Ensuite, elle remplit une à une les outres, les charge attachées deux par deux sur les ânes et aussitôt regagne la tente.

En effectuant ces tâches, la femme ayant un enfant en bas âge l'a toujours sur le dos sauf quand elle va chercher du bois. Quand elle est jeune, sa tente n'est généralement pas éloignée de celle de sa belle-famille ou de celle de sa mère. Elle peut donc laisser l'enfant chez l'une ou l'autre. Quand

¹ Les anciens entonnoirs sont fabriqués en bois. Ils sont de plus en plus remplacés par des entonnoirs, moins chers, en matière plastique.

ses enfants sont assez jeunes, ils l'accompagnent partout où elle se rend, apprenant à l'aider dans ses travaux. La mère peut également les laisser jouer longtemps avec les enfants du campement. Comme les Ayt Âïssa Izem n'ont jamais eu de tente-mosquée où un *fqih* enseigne le Coran, comme ce fut le cas, par exemple, au Maroc central (E. Laoust 1930 : 236-237) et chez les Rgaybat (S. Caratini 1989, II : 138-139), les enfants apprennent beaucoup de leur mère et plus tard de leurs amis.

Les activités de l'homme, orientées vers l'extérieur, dépendent largement de son âge et de sa fortune. Quand, après le mariage, il acquiert son indépendance, et comme il ne peut avoir un berger, il garde lui-même son cheptel. Ce manque de main-d'œuvre l'oblige en plus à mélanger en un seul troupeau ovins et caprins. Il ne peut se décharger de cette tâche aux dépens de son épouse qu'en prospectant quelque pâturage ou en se rendant à quelque souk. Une famille sans garçons (ou en bas-âge) confie la garde du troupeau aux jeunes filles. L'homme peut alors demeurer pour quelque temps à la tente, invitant ou se faisant inviter par un ou des amis du campement pour prendre le thé. Mais il y a toujours quelque obligation pour partir : la guerre ou la chasse autrefois, la prospection de nouveaux pâturages ou la vente de quelques têtes sur un souk aujourd'hui.

Reste le berger, personnage incontournable dans la vie nomade. Quelques familles, pourtant, ont des bergers rétribués. Et la condition de berger est presque toujours une situation de passage à la propriété d'un troupeau. Les bergers proviennent, traditionnellement, pour partie des Ayt Hdiddou, pour partie des familles Ayt Âïssa Izem ayant de nombreux garçons. Dans tous les cas, seuls les éleveurs aisés se permettent d'en payer les services. Le berger, jeune célibataire, est pris en charge par la famille. Il est logé, nourri et reçoit un burnous ou une djellaba par an, en plus d'un salaire annuel. La rétribution monétaire n'est pas ancienne. De quelques 600 francs par an au temps du Protectorat, elle est actuellement de 4500 à 5500 Dh.

Il ressort de ce parcours succinct que la femme, l'homme, éventuellement le berger et les enfants nomades accomplissent des activités complémentaires autant que nécessaires. La femme est de loin la plus active. Les tâches de chacun définissent d'emblée l'espace de sa mouvance et le

temps de son occupation. Nous reviendrons sur ces aspects dans le dernier chapitre du présent travail. Traitons à présent d'un autre versant des activités nomades, celui de la mouvance, des migrations pastorales.

Migrations pastorales

Dans les déplacements qu'effectuent les Ayt Âïssa Izem nomades, on peut distinguer un parcours de nomadisation qu'on peut qualifier d'"habituel" et des déplacements occasionnels de grande distance.

Du palmier-dattier au chêne vert

Comme tous les pasteurs du sud de l'Atlas, les Ayt Âïssa Izem nomadisent entre la zone présaharienne et les sommets montagneux. L'histoire orale récente permet de dater un changement spatial notable dans le parcours de nomadisation. Il remonte au début du siècle et se rapporte à l'occupation française – à partir de l'Algérie – de Rich et de Midelt. À l'époque, les Ayt Âïssa Izem se déplaçaient entre l'Amagha et le Tafilalt (hivernage) et les environs de Tizi-n-Talghwemt dans le Haut-Atlas oriental (estivage). J'ai évoqué ci-dessus dans le passage sur le campement la scission entre les quatre lignages des Ayt Âïssa Izem en précisant que les Ayt Rekkiz et les Idiâan se sont rendus aux Français à Midelt en Haute-Moulouya alors que les Ayt Chawch et les Ayt Taleb, ayant décidé de continuer la guerre, ont été contraints de modifier leur itinéraire habituel de déplacement. Aussi ont-ils commencé depuis les années vingt à estiver légèrement à l'ouest, chez les Ayt Hdiddou du haut Assif Melloul. Ce parcours a été momentanément perturbé par l'ultime bataille de Baddou (août 1933). Il a été rétabli peu après et il constitue depuis le parcours habituel de nomadisation des Ayt Âïssa Izem.

Estivage et hivernage

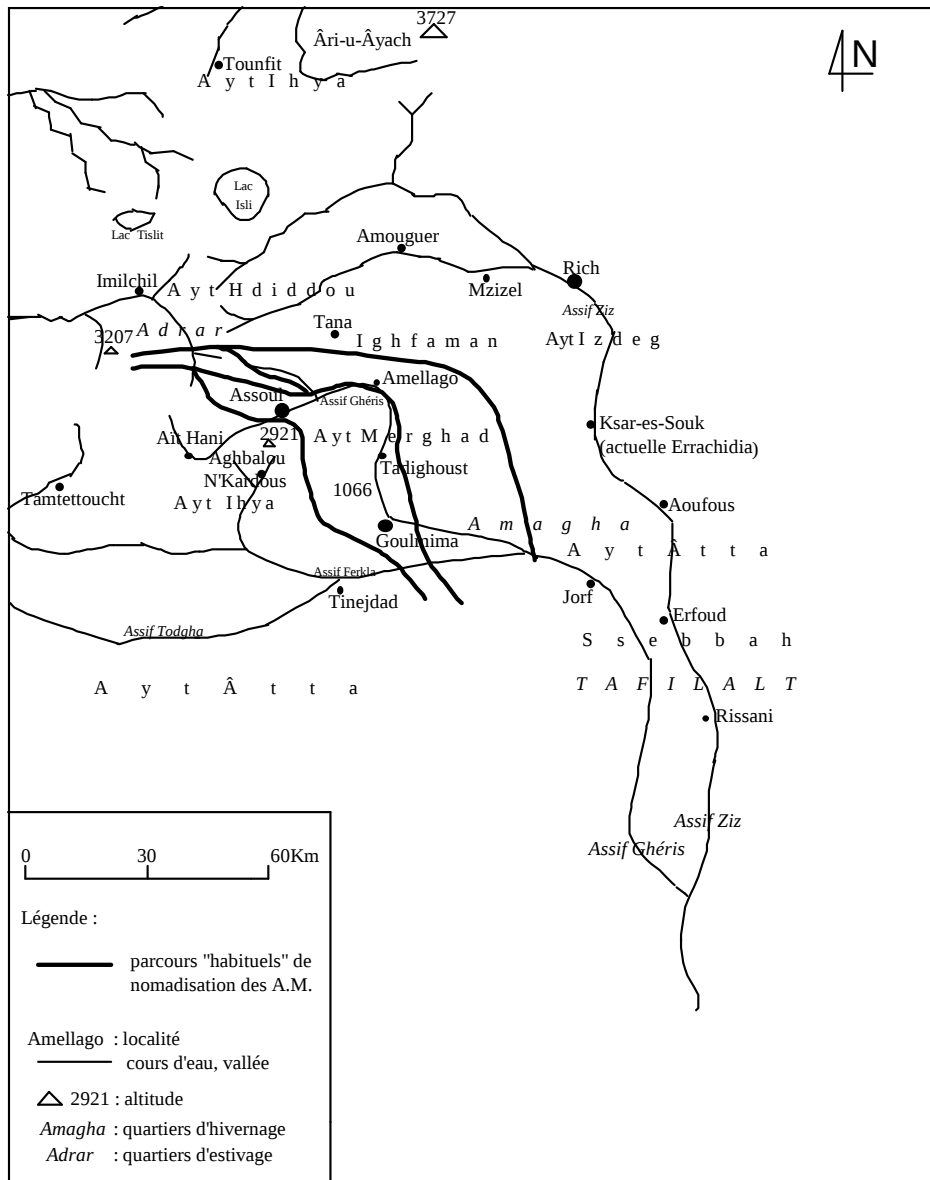
La montée vers les hauts pâturages à partir de l'Amagha débute le 1^{er} mai du calendrier julien. Elle dure une quinzaine de jours environ durant lesquels les nomades effectuent entre 15 et 20 km par jour. Si l'on considère la distance totale parcourue qui est selon les différentes bases de départ et

d'arrivée entre 120 et 150 km, ils font entre 8 et 10 étapes ou entre 6 et 7,5 étapes.

Chaque décampement donne lieu à une activité intense. La veille, on rassemble les animaux de transport (chameaux, mulets, ânes) qu'on attache à proximité de la tente. Tôt le matin, le jour même, les hommes préparent le thé *atag* et les femmes préparent la soupe *ahrir* en plus d'une grande galette bourrée de graisse animale salée *tabdut* et cuite sous la cendre (pour ne pas utiliser le plat à cuire le pain *tafant* et attendre qu'il refroidisse). Ce pain, la femme le distribue aux membres de la famille pendant la marche. Ensuite on démonte la tente. Les différents objets meubles y compris celle-ci sont toujours rassemblés de la même manière en respectant la capacité de chargement de chaque animal. Le velum est roulé autour des montants et de la poutre faîtière, l'ensemble, le plus lourd, étant chargé sur le dromadaire mâle (à défaut la chamelle ou la mule). Trois pans sont enroulés autour des bâtons de la tente et sont chargés avec des couvertures sur la chamelle (à défaut la mule). Le quatrième pan reçoit les ustensiles de cuisine et est chargé sur une autre chamelle (ou la mule). La mule est chargée de sacs de provisions (*tellis* plein d'orge, sacs de farine...). Enfin les ânes portent les outres à eau (ou les bidons) et autres différentes affaires ; les poules étant attachées par dessus avec des cordelettes.

En principe, le rangement des objets et le chargement est effectué par chaque famille de manière autonome. Cependant, en cas de manque de main-d'oeuvre, les gens d'un campement s'entraident, surtout pour les chargements les plus lourds. Les enfants en bas-âge, les vieillards et les femmes enceintes montent à dos de chameau ou de mule tandis que les jeunes, les femmes et les hommes marchent à pied. Tôt le matin, après avoir pris la soupe et le thé, les bergers accompagnent les troupeaux et vont dans la direction du prochain campement. En quittant le campement, on dresse de petits tas de pierres en souhaitant paix et quiétude : "*ad agh iš Rebbi lman*". La marche est une véritable procession hiérarchique sans doute vestige de l'ordre belliqueux dont il a été question plus haut, mais surtout d'un ordre "social" des gens et des animaux : les hommes et les jeunes hommes guident les chameaux et les mules et derrière les femmes et les enfants suivant de près les ânes.

Depuis que les Ayt Âïssa Izem ne vont plus estiver dans les environs de Tizi-n-Talgh^wemt mais en haut Assif Melloul, trois itinéraires parallèles sont empruntés pour se rendre dans cette dernière région. Cela dépend des points de départ depuis le sud ou depuis le nord, mais aussi des liens sociaux et d'intérêt que les nomades entretiennent avec les sédentaires sur tel ou tel parcours (voir carte 2 ci-après).



Carte 2 : parcours des nomades Ayt Merghad entre l'Amagha et l'Adrar.

Les groupes qui ont hiverné dans les environs d'Errachidia traversent les monts qui surplombent la ville, passent dans la plaine de l'Ighfaman, atteignent le plateau de Tana et l'Ameksou ou remontent la vallée du Ghéris à partir de Tadighoust en passant par les gorges de l'Amsed, celles d'Imider, le djebel Ameksou, où ils rencontrent les premiers, le col de Tizi-n-Âcha, l'Azar qui marque le début des territoires d'estivage.

Les groupes ayant hiverné dans les environs de Goulmima et de Tinejdad ou bien remontent la vallée du Ghéris ou bien traversent les hauteurs de Taltfraout par Taqqat-n-Idigh^{was}, le djebel Aderbal, l'est des monts Hamdoun et Baddou et atteignent l'Adrar par le défilé de l'Azigham au nord-ouest d'Assoul.

Les arrêts sur les itinéraires sont fonction de la qualité des parcours comme de l'exigence de repos des gens et des troupeaux. Les nomades en effet, sauf les retardataires, n'effectuent que rarement un mouvement continu d'ascendance, c'est-à-dire ne passant qu'une seule nuit à chaque étape. Il y a toujours quelque raison pour faire une plus ou moins longue halte : s'approvisionner sur un marché du parcours (Rich, Amellago, Assoul..) ; des bêtes malades ou simplement fatiguées ; des chevreaux et des agneaux précoces en grand nombre, etc.. Mais la plus importante d'entre toutes ces raisons demeure la nécessité de tirer profit des différents étages bioclimatiques des parcours dont j'ai précisé la relative diversité. Les arrêts les plus longs (d'une semaine à un mois) se localisent dans la plaine de l'Ighfaman, le plateau de Tana et les environs d'Assoul. Dans ce dernier, bureau administratif dont ils relèvent, les nomades doivent obtenir l'autorisation *tesrih* de quitter le territoire du cercle pour se rendre sur celui d'Imilchil aux autorités duquel le responsable du groupe devra montrer le papier, répondre de toute infraction et informer sur tout mouvement sous peine de refoulement sur le bureau d'origine (voir en annexe un exemplaire de ces documents).

À l'arrivée sur l'Adrar, les campements se forment sur des lieux où les tentes et les groupes de tentes campent habituellement. Ces lieux¹ ne sont pas appropriés individuellement par les estivants de sorte qu'en principe aucune famille ne peut se réserver le droit de toujours occuper le même *amazir*. Il existe quelques rares exceptions – comme le cas de Sekkou Ou Hmad A. qui campe depuis toujours au lieu dit Aqebbach – mais elles relèvent plus de l'habitude et du respect mutuel que d'une véritable appropriation.

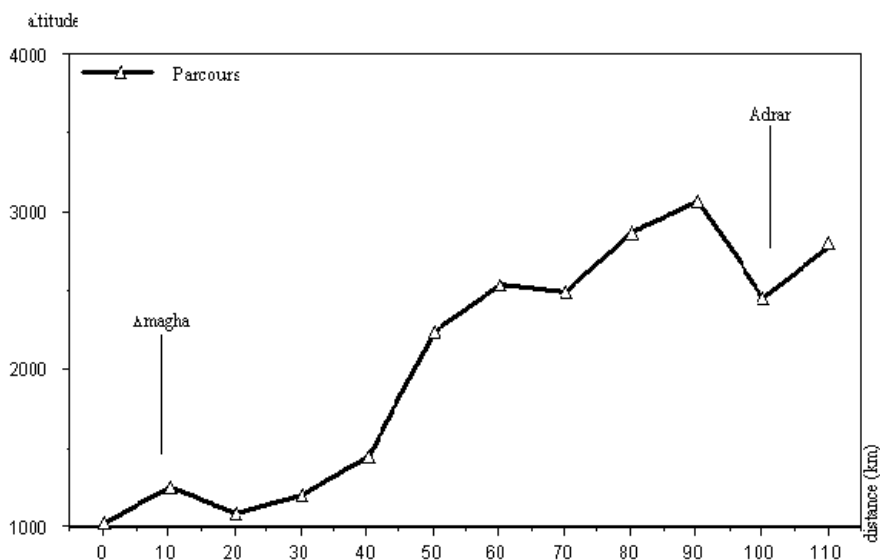


fig. 5 : parcours "habituel" des nomades Ayt Merghad entre l'Adrar et l'Amagha.

¹ Les plus importants de ces lieux sont du sud-est au nord-ouest : Tirsal, Azar, Timitt, Tazalimat. Autrefois, ils poussaient même jusqu'au plateau du Kousser en Ayt Âbdi des Ayt Sokhman. Voir les cartes au 1/100 000 de Tinejdad (feuille NH-30-XIX-4), de Tounfit (feuille NI-30-I-2) et d'Imilchil (NI-30-I-1) établies par la Division de la Carte, Rabat, 1972.

À cette période, c'est le printemps *tifsa* et les neiges qui coiffent les cimes des montagnes entre 2500 et 3000 m d'altitude commencent à fondre. Les derniers froids hivernaux se dissipent progressivement. S'annonce alors la période des tontes des moutons qui s'étale sur deux mois environ à partir de la mi-avril (calendrier julien). Elle donne lieu à toute une cérémonie combinant l'utile, le festif et le ludique. Il serait intéressant d'en décrire le déroulement à l'échelle d'un campement restreint.

Quelques jours avant la date des tontes *tilusiwin* (sg. *talusi*), les hommes du campement vont chercher des tondeurs soit parmi les nomades soit parmi les sédentaires (surtout les Ayt Hdidou). Les tondeurs *ijellamn* (sg. *ajellam*) au nombre de cinq ou six sont reçus tôt le matin par la tente qui commence la tondaison. Ce jour là, le berger demeure à la tente et le troupeau de chèvres est confié à un garçon ou une fille qui le garde dans les environs. Les femmes préparent un plat spécial *team* à base de minuscules grains obtenus par l'enroulement manuel de farine de blé mélangée à de petites quantités d'eau. Après cuisson, le plat est arrosé de beurre salé fondu. Les hommes se tiennent dans la partie supérieure *ijjyal* de la tente où ils préparent le thé toute la matinée. C'est là que les tondeurs se tiennent en rangée et reçoivent chacun l'un après l'autre les moutons. Ils ont leurs chants qui commencent par une invocation à la prière :

Kkerd ad tezzalld awa tagh tafuyt, kkerd ad tezzalld

Réveille-toi pour prier le soleil s'est levé, réveille-toi pour prier.

Et sur un ton moins solennel, en s'adressant à leur hôte :

Ullah amš ur tgid lghellag d wafa d waman

Nekkat awn afella i tadut a bab n tgemmi.

Si l'on n'allume pas le feu, met l'eau dans la bouilloire et ne prépare le thé

On tondra mal la laine ô! Maître de céans.

Le matériel des *ijellamn* se réduit à une paire de gros ciseaux *uzlan* et des étuis en laine ou en cuir servant de gants et recouvrant l'index et le pouce. Ils sont payés en nature : une toison pour 25 moutons tondus. Quand ils ont fini, on leur sert le déjeuner (ragoût de viande de chèvre ou de mouton sacrifié en la circonstance). Chaque troupeau tondu est accompagné par son berger pour paître l'après-midi. Les jeunes du campement se livrent à des activités récréatives.

Au lendemain du jour des tontes, l'activité de l'élevage reprend de plus belle. Dans le ménage, chacun s'occupe de travaux spécifiques qui tous concourent à la reproduction de la vie et à sa continuité. Comme la période d'estivage est longue, les changements de campement en haute montagne sont relativement fréquents. D'abord parce qu'une trop grande concentration de tentes dans une zone déterminée entraîne inévitablement l'épuisement des pâturages environnants (un rayon de cinq à dix kilomètres). Si plusieurs campements sont contigus, on imagine fort bien que le rayon s'agrandit encore plus. Ensuite, l'accumulation des déjections des animaux autour et parfois dans les tentes oblige les gens à changer de lieu de campement.

Plus tard, le 24 *yunyū* (correspondant au 7 juillet grégorien), a lieu la fête du solstice d'été dite *leensert* ou *ass n waggu* "jour de la fumée"¹. L'après-midi de ce jour là, les bergers allument de grands feux et font passer les troupeaux devant la fumée qui s'en dégage afin de le déparasiter. La tente est également enfumée en brulant de la rue *lhermel*, surtout pour chasser les mouches particulièrement nombreuses en cette période de traite. Les sédentaires en font autant pour les maisons car la fête n'est pas exclusivement nomade.

Quand les pâturages d'estivage n'ont pas été assez riches où encore s'ils ont fait l'objet d'une surpâturation, les premières descentes *amderr*, (littéralement retour) s'annoncent dès le 1^{er} *ghušt* (14 août grégorien). Le mouvement est alors déclenché. Les derniers seront retenus pas moins d'un mois et demi pour assister à l'*agdud* de Sidi Hmad Ou Lemghenni (célèbre

¹ Cette fête est mentionnée par Cl. Lefébure (1979 : 121) chez les Ayt Âtta où elle correspond à l'ouverture d'un *agwdal*, pâturage mis en défens. Cf. également A. Bertrand (1991 : 1476).

sous le nom de *moussem* des fiançailles d'Imilchil). Mais ils se seront entre-temps déplacés vers le sud d'Imilchil aux lieux dits Tissila et Azar au-delà de l'Âri Ameksou qui surplombe Assoul, leur centre administratif.

Aux environs d'Assoul, dans le haut Ghéris, étape incontournable du parcours, les groupes de tentes se dispersent. Certains stationnent au nord de ce centre, dans l'Azaghar de Sidi Bou Yaâqoub en contrôlant les chameaux et les bêtes de somme tout comme les troupeaux ovins et caprins du fait de la proximité des cultures qui, de plus en plus, gagnent du terrain vers le nord-ouest. D'autres passent quelque temps dans le Tagountaft, un peu plus au sud-est, mais vu le manque de points d'eau, ne tardent pas à regagner le plateau de Tana. Ils y disputent un seul puits, Anu-n-Tawrerracht, aux semi-nomades de cette localité (eux aussi Ayt Merghad).

À ce niveau où nous sommes c'est-à-dire autour de 1500 m d'altitude, les mêmes itinéraires de montée sont empruntés pour la descente. Des groupes descendent dans l'Ighfaman puis gagnent par les cols au-dessus de l'*assif* Idmouma, les monts (dont le djebel Timidrout) qui surplombent la ville d'Errachidia. D'autres descendent la vallée du Ghéris jusqu'au sud de Tadighoust tandis qu'un troisième ensemble emprunte un itinéraire plus à l'ouest et atteint les environs de Taltfraout et Tinejdad.

Coïncidant avec la période des cueillettes de dattes, les nomades s'en ravitaillent auprès des sédentaires des localités de Tadighoust, Goulmima et Tinejdad. Ils vendent une partie de leur laine sur ces marchés. En décembre, ils achètent d'importantes quantités d'huile d'olive qui est consommée crue ou utilisée dans la cuisine. Tous les groupes qui descendent ainsi vers l'Amagha passent l'hiver entre Tinejdad (à l'ouest) et Errachidia (à l'est) distantes d'une centaine de kilomètres. Si les nomades échappent aux chaleurs accablantes d'été de ces parages présahariens, ils en subissent en même temps que leurs troupeaux les rudes froids d'hiver. Cependant, le froid n'incline guère leur endurance que quand ses méfaits se conjuguent à une extrême pauvreté des pâturages. Dans ce cas, seuls de grands déplacements, pratiqués depuis quelques décennies, permettent d'éviter l'irrémédiable, à savoir la perte de ce capital précieux que constitue le troupeau.

Percées nomades

Les nomades Ayt Âïssa Izem ont en effet été amenés à effectuer des déplacements de longue distance dans des régions qu'ils ne fréquentaient pas auparavant. La pauvreté des pâturages, l'augmentation numérique du cheptel, l'incessant rétrécissement des parcours (législation forestière, mise en valeur agricole de certaines zones par les sédentaires, etc..) et la possibilité acquise au lendemain de l'Indépendance de quitter le territoire provincial expliquent l'apparition de cette nouvelle formule. On peut à l'évidence en appréhender la logique interne en y voyant au mieux une forme d'adaptation, au pire une stratégie de survie. Ces régions lointaines ont donc constitué un échappatoire, une "porte de secours" toutes les fois que l'Amagha ou l'Adrar n'ont connu que de médiocres précipitations.

Ces migrations traditionnellement non-inscrites dans le parcours de nomadisation décrit plus haut sont datées par les nomades âgés de plus de quarante ans. La première remonte à 1966. La majorité des Ayt Âïssa Izem hiverna cette année dans les environs de Bouânane à l'est (province de Figuig). La seconde s'effectua en 1971 vers Boumalne-Dadès à l'ouest (province de Ouarzazate). Dans les deux cas, ils utilisèrent les moyens traditionnels de transport (dromadaires, ânes, mulets) : ils firent 15 étapes d'une vingtaine de bornes chacune pour couvrir les 300 km les séparant de Bouânane ; 10 étapes pour parcourir les 200 km les séparant de Boumalne-Dadès. Les responsables (*Imqeddemin*, sg. *Imqeddem*) des trois lignages (*ferqa* dans le langage administratif) obtinrent des permis de passage pour quitter le territoire provincial.

Ainsi depuis les années 1970, les Ayt Âïssa Izem se sont familiarisés avec ces déplacements à long rayon d'action et avec les nouveaux endroits qu'ils fréquentent. Le fait que tant les autorités dont ils dépendent que les autorités d'accueil tolèrent ces déplacements, pourvu qu'ils s'effectuassent dans de bonnes conditions de sécurité, les encourage à en tirer profit chaque fois qu'une partie de leur zone de nomadisation s'avère extrêmement pauvre pour nourrir leur cheptel.

À partir du milieu des années 1970, du fait de la praticabilité des routes (notamment la RP 32), ils commencèrent à louer des camions pour transporter les gens, les tentes et les troupeaux. Les migrations de longue distance se sont ainsi multipliées à tel point que certains nomades passent désormais plusieurs années dans les provinces d'accueil (notamment autour de Tazenakht, province de Ouarzazate). Mais les va-et-vients des individus sont continus, la circulation des informations de bouche à oreille incessante et dès que des précipitations conséquentes sont signalées dans les parcours traditionnels, les tentes sont pliées et le retour entrepris.

Encerclements discrets

Parmi les raisons invoquées pour expliquer l'apparition des grands déplacements, celle qui concerne l'attitude des autorités me semble importante. Alors que pour les autorités du Protectorat français il importait de maintenir les populations sur leur territoire traditionnel¹, les autorités marocaines ont préféré une liberté de circulation contrôlée. Il n'est donc pas étonnant que les nomades aient, au lendemain de l'Indépendance, recherché des pâturages à l'extérieur de leur province. Cela coïncida d'ailleurs de manière significative en milieu sédentaire, avec l'éclatement des villages fortifiés (*igherman*, *ksur*)². C'est que concernant les nomades, déjà pendant l'occupation française du Sud, les voies des déplacements ont été perturbées. Dans leur esprit cartésien habituel, les autorités du Protectorat entreprirent avec zèle la réglementation des mouvements pastoraux. Leurs actions convergèrent toutes dans l'élaboration de la Charte de transhumance en 1941 (réactualisée en 1947). Elle prescrivit d'ordonner les déplacements en fonction des ayants-droit, de fixer les effectifs admis, les dates d'ouverture et de fermeture des pâturages, éventuellement les voies d'accès. Comme le note avec justesse B. Lecestre-Rollier, la charte eut pour conséquence d'ignorer la souplesse des usagers, nécessaire aux aléas climatiques dont dépend l'activité pastorale (1992, I : 310). Or la souplesse constitue la base même du

¹ L'espace de nomadisation des Ayt Âïssa Izem faisait partie du Territoire du Tafilalet, lui-même intégré à la Région de Meknès (zone militaire).

² Sur cet aspect important du changement dans le sud marocain (comme dans toutes les régions présahariennes en général), cf. A. Hammoudi (1970) ; E. Mennesson (1970) ; M. Jarir (1983) ; M. Ait Hamza (1986) ; A. Cheruit (1987).

droit pastoral coutumier. Les parcours pastoraux d'un groupe étaient de trois sortes :

a – En vertu de son appartenance à la tribu, le groupe bénéficiait automatiquement de la jouissance du territoire tribal. Lors des déplacements, les animaux transporteurs et les gens qui les accompagnent pouvaient emprunter des voies proches ou lointaines des agglomérations sédentaires. Les troupeaux, conduits par les bergers, se devaient par contre d'éviter les alentours des villages.

b – Les pâturages conquis par la force des armes aux dépens d'autres tribus étaient fréquentés par le groupe conquérant tant qu'il pouvait en assurer la défense. Pour les nomades Ayt Merghad, il en est ainsi de certains territoires des Ayt Âbdi du Kousser, des Ayt Hdiddou de l'Assif Melloul et du Tafilalt.

c – En vertu de contrats inter-tribaux fondés sur la réciprocité, deux tribus s'accordent à permettre à leurs éleveurs de fréquenter à certaines périodes de l'année leurs pâturages respectifs. Il en est ainsi du contrat coutumier établi entre les nomades Ayt Merghad et les Ayt Hdiddou permettant aux premiers d'estiver chez ces derniers et à ceux-ci d'hiverner chez ceux-là. Les éleveurs sont tenus d'éviter les pâturages réservés *igwdlan*, que ces pâturages concernent les environs des localités où qu'ils soient réservés à la fauche ou à la collecte du bois. Toute infraction à cette règle est sanctionnée par la prise au berger contrevenant d'une *tamegdult* (un ovin, en général une brebis réformée) par les ayants-droit.

Des conflits ne manquent pas de surgir de temps en temps. Ils résultent en général du non-respect de la coutume en matière de sanction mais aussi de la contestation de l'appropriation individuelle de terrains relevant de la propriété collective. Ainsi, en été 1978, un conflit survint entre des nomades Ayt Âïssa Izem et certains groupes Ayt Hdiddou. Ces derniers avaient gardé des animaux qui paissaient sans gardien dans un pâturage réservé et exigèrent le paiement d'une amende avant de les libérer. Les propriétaires des animaux n'étaient pas d'accord sur le montant à verser. Il s'ensuivit d'inquiétants accrochages. Il a fallu l'intervention des autorités provinciales pour maintenir les groupes en mésintelligence à l'écart l'un de l'autre après

qu'une solution moyenne ait été acceptée. Des militaires ont même stationné pour quelque temps sur les hauteurs de l'Assif Melloul pour les convaincre de retrouver le calme.

En territoire Ayt Merghad, il convient de signaler quelques situations litigieuses entre nomades et sédentaires. Elles concernent l'interdiction d'abreuvement du cheptel dans des points d'eau proches des cultures. Ce cas a été relevé dans l'Ighfaman où pourtant la plupart des sédentaires sont des sédentarisés appartenant de surcroît à la fraction des Ayt Âïssa Izem. Dans cette étendue située autour de 1400 m d'altitude que les cartes topographiques qualifient de "plaine", il n'existe que le puits d'Ayt Mkhoun et la *lkh^wettart* (galerie drainante) d'Agouddim comme points d'abreuvement pour les nomades. Éloignés de ces deux points d'eau, ils ne peuvent que fréquenter des puits ou des canaux proches des agglomérations des sédentaires (à Idmouma, Oukhalek, Outalamin ou Taskountit).

Le second cas de figure – mise en culture d'un terrain relevant du régime des terres collectives – a été relevé non loin de Tana où un sédentaire de cette localité a utilisé l'eau du puits dit de Tawrerracht pour irriguer des parcelles aménagées tout autour. La protestation des nomades ne s'est pas fait attendre car le sédentaire en question était doublement en tort : aussi bien le puits que la terre qui l'entoure relèvent des parcours des nomades et sont donc inaliénables.

Les nomades sont donc amenés sinon à lutter du moins à se défendre contre le rétrécissement progressif de leur domaine de nomadisation. Dernier-né en date : un terrain situé dans les quartiers d'hiver des nomades et réservé par l'État (par le biais de l'ORMVA du Tafilalt) pour un projet-pilote de plantation de l'arroche *armas* (*Atriplex halimus*). Il se trouve à l'endroit dit Ameglalal entre Goulmima et Errachidia non loin du bain parasiticide de Migrissen.

D'un parcours "traditionnel" périodiquement saturé, à la nomadisation dans un espace "habituel" en proie aux assauts sédentaires, en passant par des déplacements à grand rayon d'action, les nomades Ayt Merghad mènent une vie pastorale qui est, sans cesse, confrontée à d'énormes risques qui en menacent la viabilité. Malgré un effort d'adaptation qui doit beaucoup à des

stratégies moins collectives que familiales, le processus inévitable de sédentarisation n'a guère cessé son action d'érosion parmi les groupes de pasteurs. Pourtant, si la fixation participe de la trame du nomadisme Ayt Merghad, la sécheresse des années 1980 a sans doute été l'accélérateur d'un mouvement désormais irréversible.

CHAPITRE QUATRIÈME

LA SEDENTARISATION : PROCESSUS & MODALITÉS

« Ar itteddu Nnbi d Ssuhaba nns, ghlin i yan ighir innyn taddurin. Inna yasn : "tuwd ddunit tigira mayd da zerrin medden tikhamin ar bennun».

« Le Prophète marchait avec ses compagnons et derrière une colline ils aperçurent un village. Il leur dit : "la fin des temps approche puisque les gens abandonnent les tentes et construisent [des villages]». Récit des nomades Ayt Âïssa Izem.

Autour de la sédentarisation

Comme bon nombre de concepts, la sédentarisation recouvre des réalités diverses et des données multiples. Concept réducteur ou diversité déconcertante ? Grande question qui induit la non moins problématique interrogation : comment appréhender la texture de la sédentarisation sous les angles antinomiques et complémentaires de la synchronie et de la diachronie ? Il ne s'agit pas ici de répondre de manière directe, crue dirai-je même, aux deux questions. Sans les ignorer, on tentera au contraire, de façon sinieuse, d'approcher ce phénomène multiple en milieu Ayt Merghad.

La littérature historique et socio-anthropologique portant sur la sédentarisation des nomades est immense à l'image de l'espace qu'elle recouvre¹. Sans prétendre embrasser l'ensemble de cette production, on

¹ Je renvoie à la copieuse bibliographie établie par F. Scholz (1992). Elle recouvre les six zones définies par l'auteur, à savoir : Afrique de Nord, Afrique de l'Ouest, Afrique de l'Est, Moyen-Orient, Asie Centrale et Asie du Sud.

essaiera dans les pages qui suivent de dégager les modèles théoriques, les causes, les modalités et les politiques concernant la sédentarisation.

Dans son analyse des processus économiques et démographiques ainsi que des formes d'organisation dans le sud de la Perse, F. Barth (1961 : 101-134) proposait de manière implicite trois modèles de sédentarisation:

- la sécheresse et le déclin amenant la rupture de l'équilibre population animale/pâturages ;
- les pressions externes venant de l'État ou des tribus voisines plus fortes ;
- l'échec pastoral individuel obligeant le nomade à se sédentariser.

Mettant en garde contre le danger de généralisation des modèles de la sédentarisation en général et des modèles de F. Barth en particulier, Ph.C. Salzman ajoute un quatrième modèle qu'il appelle "adaptation et réponse" (1980 : 11 et 14). Celui-ci se propose de nuancer le caractère inévitable, irréversible et absolu qu'impliquaient jusqu'alors les études sur la sédentarisation. La thèse de Ph.C. Salzman peut être résumée ainsi : la fixation des nomades est moins le passage d'une situation A à une situation B qu'un glissement entre éléments alternatifs institutionnalisés dans et par la société. Celle-ci posséderait des alternatives "en réserve" qui peuvent être activées en cas de besoin. Le glissement volontaire d'une situation à une autre devrait donc être interprété comme une réponse parmi d'autres à des pressions, contraintes ou opportunités internes ou externes (1980 : 14).

On reviendra sur cette thèse dans la discussion des modalités de fixation des Ayt Merghad nomades. Signalons simplement qu'à l'optimisme de Ph.C. Salzman répond, selon moi, le pessimisme des chercheurs indignés autant par les propositions des experts internationaux que par les politiques des États concernés¹.

Mais quelles sont les causes et les modalités de la sédentarisation ? Elles sont multiples et en cela elles reflètent la diversité des situations qui elles-mêmes n'ont pu être toutes étudiées. Le domaine géographique et

¹ Cf. la présentation de F. Pouillon du volume 26 (1990, 1-2 : 3-7) des *Cahiers de l'ORSTOM*.

humain du nomadisme pastoral ayant subi la colonisation, c'est à quelques exceptions près¹, à travers le regard de l'Autre² que les autochtones découvrent leurs nomades ou se découvrent eux-mêmes quand ils l'ont été. Or dans ce regard de l'autre, l'on est passé de l'exotisme des voyageurs et autres missionnaires aux études globalement scientifiques entreprises par les étrangers et les nationaux en passant par les reconnaissances coloniales et les projets des organisations internationales (F.A.O., O.I.T., UNESCO, O.M.S.). Le partage et la connaissance des colonies dans l'un, la naissance des États-nations au lendemain des indépendances dans l'autre, les raisons ne manquaient pas pour entreprendre à grand renfort de moyens humains et matériels les études et les recherches sur les nomades.

Sans s'être directement attachées à les sédentariser, les politiques coloniales ont affecté le mode de vie, l'organisation sociale et l'environnement des nomades³. L'exemple algérien est à cet égard exemplaire : les promoteurs d'une colonisation « de plus en plus avide d'espace » n'hésitèrent pas à défendre l'« idée de vide des plaines »⁴. L'action administrative et politique aboutit déjà au XIXe siècle à l'étouffement du

¹ Ibn Khaldoun fait figure de pionnier en la matière, cf. Ibn Khaldoun, (1852-1856), 1982, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique Septentrionale*, 4vol., trad. de Slane, Paris : Librairie orientaliste P. Geuthner ; 1967, *Discours sur l'Histoire universelle (al Muqaddima)*, 2 tomes, trad. V. Monteil, Beyrouth: éd. Commission Internationale pour la traduction des chefs-d'oeuvre . N'oublions pas les géographes et les voyageurs musulmans notamment Ibn Battouta, 1845, *Voyage dans le Soudan*, trad. de Slane, Paris : imprimerie Royale.

² Il en est de même pour la connaissance de l'antiquité. Cela est encore plus que vrai pour le Maghreb où, à moins de découvertes inespérées, les autochtones sont restés silencieux, exception faite toutefois de quelques figures (Apulée, Saint Augustin) qui ont écrit en latin de la même manière que les précédents l'ont fait en arabe.

³ Pour s'en tenir uniquement à l'Afrique du Nord, cf. outre M. Boukhobza (1976) pris en exemple ici, A. Louis (1979) pour le cas tunisien, L. Anderson (1986) pour les cas tunisien et libyen ; A. R. Vinogradov (1974), D. G. Jongmans & J. H. Jerlings (1956) et M. Hlal (1983) pour le cas marocain ; Ch. Toupet (1977) pour le cas mauritanien.

⁴ Formule (du sociologue algérien feu M. Boukhobza) qui au lendemain des indépendances donnait lieu à l'un des préjugés des savants récupérés par les politiques : une "zone pastorale" est une "absurdité socio-économique sans passé ni fonction" (F. Pouillon 1990 : 7).

nomadisme humide provoquant du coup la destruction des fondements du nomadisme (M. Boukhobza 1976 : 2 & 4-5).

Par la suite, les mouvements de décolonisation définirent des priorités politiques et économiques renvoyant les problèmes des nomades aux calendes grecques. Ceux-ci ne furent donc pas épargnés par cette même décolonisation. Le cas des Touaregs divisés entre cinq pays est représentatif des conséquences d'un découpage frontalier d'une facticité exemplaire.

En même temps, face aux difficultés des États naissants, les organismes internationaux commencèrent dès les années 1950 à intervenir dans la définition des programmes de sédentarisation (moyens financiers, experts, technologie..) comme des discours (légitimation de l'action des États vis-à-vis des nomades)¹. Ainsi le problème de l'intégration des nomades au Moyen-Orient intéressa désormais la Ligue des États Arabes et les Nations Unies (notamment la F.A.O., l'UNESCO, l'O.M.S., l'O.I.T.). Les réunions de Beyrouth (1949) et du Caire (1950) recommandèrent la création au sein de chaque État, d'un département de la "protection" des nomades, la coordination des actions et la formation d'experts nationaux (R. Bocco 1990 : 98). Par la suite, la réunion de Damas (1952) adopta l'option de la sédentarisation, confirmée par la réunion de Bagdad (1954). C'est ce qui autorise R. Bocco (1990 : 98) à constater un fossé entre d'une part les experts occidentaux et arabes et de l'autre la réalité pastorale nomade².

En 1951, l'Unesco établit un comité consultatif de "Recherches sur les Zones Arides"³. Il initia en 1956 un vaste programme d'étude des sociétés nomades étalé sur six ans. Selon R. Bocco (1990 : 98) les rapports publiés

¹ Je m'appuie dans ce détour historique sur l'étude de R. Bocco (1990 : 97-117).

² L'auteur fait allusion à la position de la majorité des chercheurs clairement exprimée par L. Mair en ces termes : " Those who seek to solve development problems by the settlement of nomads need to know *what makes them want to settle*" (1984 : 16) (c'est moi qui souligne).

³ Ce programme donna lieu à toute une série de colloques et de publications. Parmi celles-ci cf. AZR, 1962, *The Problems of the Arid Zone*, Paris : Unesco (Actes du Symposium sur les problèmes de la zone aride, Paris, 1960); AZR, 1963, *Nomades et Nomadisme au Sahara*, Paris : Unesco. Cf. la liste complète des publications de cet organisme comme de différentes autres instances internationales in F. Scholz (1992 : 43-52).

entre 1958 et 1962 étaient favorables à la sédentarisation des nomades au Moyen-Orient comme en Afrique du Nord. L'Unesco, rejoint par l'O.M.S., recommanda la fixation des nomades pour une lutte efficace contre les maladies infectieuses. Aux préoccupations sanitaires s'ajoutèrent en 1959 les problèmes alimentaires des nomades. Aussi la F.A.O. publia une série de rapports sur l'agriculture et la sylviculture en Afrique du Nord et au Moyen-Orient (R. Bocco 1990 : 98). Sans remettre en cause l'option de sédentarisation, elle mit l'accent sur la nécessité du maintien et du développement des pâturages ainsi que l'amélioration des espèces animales.

Que reprochait-on aux nomades ? D'être dépendants écologiquement des aléas climatiques, économiquement d'un mode de vie marginal et rétif, socio-politiquement d'une organisation « arriérée et d'un droit coutumier inadéquat » (R. Bocco 1990 : 101-103). Toutes "admonestations" qui expliquent les recommandations de sédentarisation. Celle-ci, définie « comme le processus de fixation des populations nomades (...) entraîne une réorientation des activités économiques vers l'agriculture, l'élevage sédentaire ou les activités artisanales et commerciales » (R. Bocco 1990 : 104).

Est-ce la voie salubre pour arracher le nomade au désespoir et au déclin ? Assurément non. L'option de fixation n'a pas l'adhésion de tous les chercheurs. Ainsi, X. de Planhol (1989 : 390) n'hésite pas à écrire que le semi-nomadisme « représente la voie la plus satisfaisante d'évolution du nomadisme pastoral » plutôt que la sédentarisation immédiate¹. L'idée est précocement présentée par A. Cauneille (1963 : 111) dès le début des années soixante, à propos de la Tripolitaine. En fait cette solution "moyenne" fait suite à un long conflit entre les experts internationaux et locaux d'une part et les chercheurs en sciences sociales et humaines de l'autre. La sédentarisation, corollaire de la modernité ambiante, n'a guère cessé d'atteindre les sociétés nomades et semi-nomades transformant

¹ Montrant que la fixation forcée des nomades est un thème récurrent dans le discours des gouvernements du Moyen-Orient sur l'"intégration nationale" et la "pacification", Ph.C. Salzman donne l'exemple des Yomut conquis et fixés par Reza Shah. Une fois celui-ci exilé et l'Iran occupé pendant la deuxième Guerre Mondiale, les Yomut détruisirent leurs maisons et retournèrent à leur vie mobile antérieure (1980 : 12 & 16).

rapidement leur tissu en véritable peau de chagrin. Les nomades se trouvent alors obligés d'intégrer, dans un silence qui frise le mutisme, les entités nationales. Désormais ils ne pèsent quantitativement et qualitativement que très peu, sinon rien.

Dans une synthèse sur l'état actuel des sociétés pastorales face au développement, F. Pouillon constate que les épreuves que les pasteurs nomades ont traversées « appelaient les diagnostics les plus pessimistes » (1990 : 3). Car, ayant été rejoints par le marché, « ils se trouvent contraints de vendre du bétail pour payer l'eau et les fourrages nécessaires à la survie du troupeau » et « doivent pour perpétuer les traditions pastorales, devenir les bergers des nouvelles aristocraties urbaines et produire à leur intention de la viande de boucherie » (*Ibid*; : 5).

Cette involution d'un mode de vie plus que millénaire est marquée par la sédentarisation. Les modalités fort diverses de ce processus de fixation sont mises en évidence par R. Bocco bien qu'il ait repris les catégories déjà énoncées par d'autres chercheurs. Il distingue la fixation "spontanée" concernant les nomades ayant abandonné le nomadisme de la fixation "provoquée" issue des mesures "directes" (projets étatiques de développement rural) et des effets "indirects" du développement national (1990 : 104). L'auteur constate qu'au début des années 1990, la sédentarisation n'est plus une priorité dans les politiques étatiques. Il conclut que :

« D'un point de vue économique les anciens nomades ont fait preuve d'une remarquable capacité d'adaptation aux contraintes imposées par les mesures des nouveaux États et l'on assiste à l'essor de systèmes économiques "à ressources multiples" au sein de la plupart des familles bédouines où le pastoralisme n'a conservé sa place que parmi d'autres activités » (R. Bocco 1990 : 114).

Cette conclusion pour le moins optimiste confirme l'observation judicieuse avancée par Cl. Bataillon déjà au début des années soixante : « plus les ressources d'un groupe sont variées, mieux il peut garder sa stabilité » (1963 : 145).

C'est l'une de mes propres conclusions sur les nomades Ayt Merghad. Toutefois je crois nécessaire d'y apporter quelques ajustements ayant trait notamment à la disponibilité de la main-d'oeuvre familiale et à la prépondérance de telle ou telle activité qui, à moyen terme, condamne toutes les autres. Il convient, à ce propos, de faire la liaison entre cette dernière conclusion et l'inefficacité de l'hypothèse devenue caduque selon laquelle le passage du nomadisme à la sédentarité emprunte nécessairement la voie de l'agriculture¹.

Il s'agit dans les pages qui suivent de revoir ces questions à la lumière de mes propres observations en milieu Ayt Merghad. Je commence par retracer leur expansion pour démontrer que l'histoire de leur sédentarisation est intimement liée à ce mouvement. Ensuite, après avoir montré la lenteur du processus pendant la période du Protectorat, j'essaierai de dresser un tableau quantitatif de la sédentarisation des Ayt Merghad, notamment des Ayt Âïssa Izem, entre 1960 et 1993 à partir d'exemples précis.

Processus de sédentarisation

Des lieux et des étapes

La sédentarisation des nomades Ayt Merghad est indissociable de leur histoire ; elle en constitue une composante majeure. C'est pourquoi on a utilisé la notion de processus dans laquelle l'idée de mouvement est centrale. L'association n'est pas exempte de conséquences malencontreuses : ne suppose-t-elle pas en effet un passé nomade de la totalité des Ayt Merghad ? L'hypothèse a déjà été avancée par R. Montagne à propos du peuplement du sud marocain. Selon lui, des masses "ethniques" nomades venant du sud se seraient installées dans l'Atlas et le pays présaharien. Ils subirent par la suite un fractionnement, un isolement dus à leur sédentarisation. Ceci est vrai pour le sud-ouest où la fixation est de longue date. Mais on voit :

¹ Une problématique similaire est posée en protohistoire concernant la révolution néolithique.

« à l'est du Dra, les groupes importants qui vivent sous la tente, prendre possession du pays et garder, malgré leurs luttes intérieures et leur dispersion, un sentiment particulièrement fort de leur unité ethnique. Tels sont les Aït Atta, les Aït Morghad, les Aït Hadiddou, les Aït Sokhman et les Iziyan » (R. Montagne 1930 : 167-168).

Cet arrière-plan historique, n'étaient l'incongruité terminologique (utilisation du terme ethnique) et les visées colonialistes qui le sous-tendent (le sud-est n'est pas encore conquis), montre une différence assez nette entre les groupes du sud-ouest de tradition sédentaire et ceux du sud-est majoritairement transhumants et nomades.

Rappelons à présent quelques faits d'histoire sur la sédentarisation en Ayt Merghad.

Un lieu de mémoire : Imedghas

Un lieu où se "cristallise la mémoire", pour reprendre les termes de P. Nora (1984 : XVII), est cette portion de la haute vallée du Dadès dénommée Imedghas. La mémoire revêt une inquiétante unanimité à se réfugier dans ce monticule, qui surplombe la vallée, justement appelé Tawirt-n-Merghad. Au sommet, deux falaises abruptes qui se font face et sur l'une d'elles des tronçons de murs en pierre sèche inaccessibles qu'on prétend être la demeure de l'ancêtre (Ighrem-n-Merghad).

Il y avait là d'autres tribus illustres dit-on. Les inévitables Ayt Âtta guerroyant les Igerwan. Et contre la mémoire monolithique, un informateur âgé pense même que ce sont ces Igerwan qui "laissèrent les Ayt Merghad sur place". Car les premiers vivaient de leurs troupeaux et n'avaient pas un droit de propriété sur les terres d'Imedghas. Un hiver particulièrement rude et neigeux les poussa à franchir l'Atlas vers le Nord. Quelle que puisse être la valeur historique du récit, on retiendra cette absence chez les Igerwan d'une propriété terrienne authentifiée (l'informateur utilise à juste titre le terme *rrsem*, titre de propriété individuelle). Cette absence justifie par la suite l'appropriation de ces terres par les Ayt Merghad, mais non pas par tous, car il n'y a là que quelques groupes de trois fractions : Ayt Youb, Irbiben et une minorité d'Ayt Mhamed. Mais il fallait conclure une trêve

tagwella avec les groupes Ayt Âtta probablement attirés par cette haute vallée riche en eau et en pâturages. Les Ayt Âli Ou Âïssa (des Ayt Youb) construisirent le premier village qui existe toujours et porte leur nom. On commença les défrichements et l'adduction de l'eau des *assifs* Tighfert et Arg¹, affluents de l'*assif* Imedghas (dénomination locale de l'*assif* Dadès). Progressivement, une importante agglomération se constitua par la mise en culture des terrains autour de l'*assif* Imedghas, en même temps que la part de l'élevage dans les revenus des familles diminuait².

Les événements d'histoire locale retracés dans la première partie de ce travail ont amené des changements dans la distribution des tribus. Il s'agit des échos locaux de la lointaine conjoncture générale, méditerranéenne dirai-je, de ce seizième siècle qui voit s'accroître au Maghreb la décadence économique et se préparer une déchéance politique déjà ressentie par Ibn khaldûn au XIV^e siècle (J. Berque 1974 : 53).

Conquête des vallées

Il faut chercher ces échos sourds et lointains dans l'agitation des groupements de population. On a beaucoup écrit sur le mouvement des tribus du sud-est vers le nord-ouest du Maroc³. Curieusement, les Ayt Yafelman n'ont vraisemblablement pas cherché à franchir l'Atlas à moins que de petits groupes n'aient été entraînés dans la poussée d'autres

¹ Sur cet Aqqa n Warg, en amont des localités, il existe une source abondante qui surgit du roc. À proximité, l'extrémité d'un pli rocheux est percée d'un trou semblable à une lucarne (d'où le nom *Bu Talkiwt*). Ses parois sont enduites de beurre par les femmes. Il y a même quelques années, on y préparait des repas collectifs pour solliciter l'abondance de l'eau.

² Il ne subsiste en mai 1992 que 13 ménages possédant des troupeaux importants sur un total de 522 foyers (voir le deuxième chapitre). L'émigration tant vers les villes du nord que vers l'étranger (la France notamment) constitue le complément inévitable à des ressources agricoles limitées. Les émigrés de l'étranger investissent notamment dans les moyens de transport entre Boumalne-Dadès et Msemrir (piste dangereuse non-bitumée). Ils font également preuve d'innovation en introduisant des cultures nouvelles comme le pommier qui se développe dans de petites fermes.

³ Pour une synthèse cf. J. Brignon et al. (1967 : 259-262) ; pour une étude intensive cf. M. Lesne (1959).

ensembles¹. Les Ayt Hdiddou ont occupé l'Assif Melloul et une moitié des Ayt Ihya la région de Tounfit. Conjointement les Ayt Izdeg, sortis de leur foyer du haut Todgha, ont investi la vallée du Ziz tandis que les Ayt Merghad s'étendirent vers l'est et le sud-est s'installant dans les vallées du Ghéris et du Ferkla.

Au début, les Ayt Merghad convoient l'Amdghous dans le haut Ghéris². En s'assurant l'aide des Ayt Hdiddou, ils en délogent les Ayt Âtta³. La procédure d'implantation est un véritable coup de force : évacuation des vaincus, acceptation de la soumission des groupes maraboutiques et répartition des maisons et biens fonciers par unité domestique *taggurt* au bénéfice des participants aux opérations. Autre stratagème non moins ardu : les localités occupées s'échelonnant sur l'*assif* Amedghous sont distribuées aux groupes Ayt Hdiddou et Ayt Merghad de manière à les faire alterner spatialement par leur appartenance ; le but étant d'éviter la trahison qu'occasionnerait la constitution de deux blocs tribaux d'occupation distincts.

Par la suite, les Ayt Merghad commencent à envoyer des guerriers pour supporter des groupes maraboutiques dans le haut Ghéris (Chorfa d'Assoul, Igourramen d'Amouguer). Ces derniers, en mésintelligence avec d'autres tribus (Igerwan, Imelwan..), firent appel aux Ayt Merghad de l'Imedghas. Des guerres s'ensuivirent et les Ayt Merghad occupèrent les terres des Ayt Âtta expulsés notamment dans le Taghia et le Semgat (haut et moyen Ghéris). On reviendra sur l'une des modalités de fixation dans la section ci-dessous consacrée à la localité d'Amouguer comme exemple.

¹ Un groupe des Ayt Mgild de la région d'Azrou porte effectivement le nom d'Ayt Merghad.

² Une partie des terres de l'Amedghous fut depuis 840 H. immobilisée par Sidi Lahsen ou Larej, "ancêtre" des marabouts Ayt Lahsen, autorisé à s'installer par les Imelwan (C^{ne} Henry 1937a : 6). Les Ayt Merghad et Ayt Hdiddou, ayant reçu la soumission des Ayt Lahsen (sacrifice fait au caïd Ou Ben Ihya des Ayt Merghad), les ont épargnés, les considérant désormais comme des protégés. Par contre les Chorfa des localités de Toumlilin et d'Aït Dawd ou Âzzi furent chassés et se réfugièrent à Mezzi-Ouchen (Izayan), Imi-n-Lânsert (à côté de Béni-Mellal) et à Azrou-n-Aït Lahsen (Ichqirn) (*Ibid.* : 10-11).

³ Cf. C^{ne} Henry (1937b : 22) qui situe l'événement au début du XIXe siècle et décrit l'opération d'occupation.

Signalons que dans le Semgat, cent guerriers Ayt Merghad, soutenant les Ayt Imider, participèrent à l'évacuation des Imelwan. En guise de récompense, ils reçurent des champs de culture. Le processus de fixation dans la vallée du Ghéris se poursuivit tout au long du XIXe siècle par l'occupation du moyen et bas Ghéris. Pour certaines fractions il s'acheva par la prise de Goulmima en 1898 (R. Henry 1937b : 11).

Il ressort donc que la sédentarisation des Ayt Merghad accompagna très étroitement leur conquête des vallées. Chaque fois qu'ils avaient secouru des groupes minoritaires ou qu'ils avaient évacué des sédentaires, la possession de terres de culture s'en était suivie. Les groupes composant les Ayt Merghad ont tous peu ou prou été associés à cette main-mise sur les terres. Mais il y a eu force irrégularités. Le groupe qui a le moins participé à ce mouvement de fixation est celui des Ayt Âïssa Izem qui a tardivement marqué l'ultime extension des Ayt Merghad vers le nord-est.

Ultime extension : haute Moulouya

Ce mouvement qui s'est étalé d'ouest en est s'est en effet continué jusqu'aux années trente du XXe siècle. En réalité, la colonisation ne fit que l'accélérer. La présence française est ressentie dès la prise de Boudenib à l'est en 1908. À partir de cette base, on projetait déjà l'occupation d'une part de la grande palmeraie du Tafilalt, de l'autre de la haute Moulouya (notamment Midelt et ses environs). Les deux régions se situent sur l'axe commercial Tafilalt-Fès et son contrôle permettait de rallier les puissants Ayt Izdeg. Ce qui fut fait sous l'égide de leur caïd Âddi ou Bihi.

Les nomades Ayt Merghad en reçurent un coup très dur. J'ai montré précédemment (voir premier chapitre) que l'infiltration des Français dans le haut Ziz et leur occupation de la haute Moulouya perturba l'espace du cycle de nomadisation des Ayt Âïssa Izem notamment. La moitié d'entre eux rallia les Français en haute Moulouya présentant sa soumission tandis que la seconde chercha du côté de l'Assif Melloul des cieux plus cléments.

Les deux lignages soumis, en l'occurrence les Ayt Rekkiz et les Idiân, continuèrent à se déplacer dans l'espace d'un nouveau parcours de nomadisation : l'estivage au plat pays à l'est de Midelt et l'hivernage sur les

hauteurs de l'Âri-u-Âyach (djebel Âyachi). Mais les opérations militaires étaient loin d'être achevées sur les fronts du Haut-Atlas central et oriental. L'autre moitié des Ayt Âïssa Izem, le reste des Ayt Merghad, les Ayt Hdidou et les Ayt Hammou continuèrent à défendre ces fronts en menant des guérillas contre les postes occupés qui les entouraient. Pendant l'hiver 1930-1931, craignant que les Ayt Âïssa Izem soumis ne ralliasent les résistants, les autorités coloniales les placèrent chez les Ayt Ndhir au sud de Meknès, ce que J. Berque (1962 : 123) traduit par « mesure politique » en traitant de la « transhumance exceptionnelle ». Mais ils demandèrent, sous prétexte d'inadaptation au climat, à regagner leur région. En réalité, la pression des autres tribus était forte¹. Après l'occupation du Haut-Atlas central et oriental, ils furent ramenés dans les environs de Midelt. On les répartit en trois groupes chacun rattaché à une annexe du cercle de Midelt : Ayt Wafella, Ayt Âyach et Ayt Izdeg. Ils demeurèrent nomades dans leur majorité (M. Peyron 1976). Quelques familles ont tout de même acheté des champs et se sont fixées en partie ou en totalité.

Récit de fixation : Amouguer n Ayt Merghad

Les localités d'Amouguer partagent le confluent de l'*assif* Sidi Bou Yaâqoub et de l'*assif* Azar, affluents principaux de l'*assif* Ghéris. Toutes sont bâties sur des éperons qui se dégagent des montagnes de part et d'autre, et se détachent de la montagne à quelque distance l'un de l'autre, entraînant la sinuosité de l'oued et l'obligeant à d'innombrables détours. Cette position est de règle dans la construction des villages partout où les terrains de culture se limitent aux environs immédiats du cours d'eau.

Ces villages sont au nombre de quatre : Amouguer proprement dit, Ayt Bensâïd, Tacheggwacht et Ayt Lhami. La mémoire a conservé le souvenir se rapportant à des groupes d'anciennes tribus, les Imelwan et les Igerwan, qui peuplaient ces localités, à l'exception d'Ayt Lhami habité depuis "toujours" par les Noirs du même nom.

¹Voir J. Berque (1962) notamment le premier chapitre intitulé "Tribus", pp. 115-129.

À une période difficile à repérer, une sainte, du nom d'Imma Hegg^{wa} Âli arriva à Amouguer. Les Imelwan s'en méfièrent au début. Après une épreuve de reconnaissance ou elle fit montre de sa *baraka*, elle fut acceptée avec ses enfants et compagnons. Ses "descendants", dénommés Igourramen, eurent par la suite des désaccords avec les Imelwan. Les premiers décidèrent de faire appel aux Ayt Merghad de l'Imedghas pour expulser les seconds. Les secours ne se firent pas attendre : des Ayt Âli Ou Âïssa (de la fraction des Ayt Youb) arrivèrent aussitôt. Une fois les Imelwan évacués, les Ayt Âli Ou Âïssa s'installèrent à Amouguer et reçurent le 1/3 des terres cultivées des vaincus. Une autre version parle de la division de ces terres en 12 portions égales : 6/12 échouèrent aux Ayt Tachegg^{wacht} et les 6/12 restants revinrent moitié aux Igourramen, moitié aux Ayt Âli Ou Âïssa.

Ces derniers se composaient de deux lignages : les Ayt Bensâïd et les Ayt Lqasem. Bien qu'ayant reçu des terres en reconnaissance de leur soutien, ils se déplacèrent en été dans cette région du haut Ghéris à la recherche de pâturages pour leurs troupeaux. Pendant leur absence estivale, ils laissaient leurs biens et leur récolte dans des camps précaires à proximité d'Amouguer. Il arrivait souvent que leurs affaires soient pillées et cela les obligea à se fixer progressivement. Les Ayt Haddou des Ayt Lqasem construisirent leur village à proximité du sanctuaire de la sainte. Les Ayt Bensâïd, eux, élevèrent le leur sur la rive ouest de l'oued Ghéris, en face d'Amouguer. Ceux qui ont gardé des troupeaux de quelque importance les confièrent à un ami nomade des Ayt Âïssa Izem.

L'exemple d'Amouguer illustre l'une des modalités de fixation dans le passé. Pour comprendre la logique de ces luttes incessantes, il faut avoir présent à l'esprit le fait suivant : les terres de culture sont ici limitées aux fonds irrigués des vallées et leur extension a depuis longtemps atteint son maximum. La domination par la force des armes constituait donc un moyen privilégié d'acquérir des terres de culture et, partant, une ressource inestimable. Une fois conquises, il fallait défendre ces acquisitions, et cela supposait une présence permanente.

Sédentarisation depuis 1933

Pour des nomades ne possédant pas de terres à titre individuel, il en est autrement que dans le cas qui vient d'être décrit. Les Ayt Âïssa Izem qui,

je l'ai souligné, sont les plus nomades de tous les Ayt Merghad, n'ont connu un renversement majeur que très tardivement. On sent chez eux un attachement à la vie nomade, probablement, ces derniers temps, par difficulté de se fixer, de s'adapter, plus que par pur amour de la mouvance qui n'est plus ici comme ailleurs qu'une errance. On reviendra plus loin sur cette décadence mais regardons de plus près ce cheminement vers la fixation.

Lenteur du mouvement

Les Ayt Âïssa Izem nomades ont mené des guérillas contre les forces coloniales entre 1908 et 1933 (voir le premier chapitre). On les retrouve au sud au Tafilalt, au nord chez les Ayt Ihya et les Ayt Hdiddou, à l'est dans le bas Ziz, à l'ouest au Todgha, défendant un territoire de nomadisation, des centres sédentaires amis contre l'incursion du "chrétien" *arumy*¹ ou la menace de son allié le Glaoui. Ils livrent leur ultime combat sur le djebel Baddou en août 1933 et se soumettent à la fin de ce mois. Pour les autorités, ils relèvent désormais d'Assoul où un bureau d'Affaires Indigènes vient d'être créé. Leur chef Zaïd Ouskounti est amené en 1937, après une période de mise en résidence surveillée à Tadighoust, à accepter, à contrecœur dit-on, le poste de caïd des Ayt Merghad d'Assoul auquel les Ayt Âïssa Izem furent rattachés (voir Fissions nomades, cinquième chapitre).

Il y a eu pendant les opérations militaires d'importantes pertes de cheptel. L'artillerie et surtout l'aviation ont anéanti des troupeaux entiers. Ceux-ci constituaient, racontent les nomades, des cibles faciles parce que, effrayés par le bruit de l'avion, ils se rassemblaient grégairement, formant des blocs compacts aisément repérables. On perdit également des têtes de cheptel à la suite de l'affaire de Zaïd Ou Hmad² ; plusieurs nomades

¹Le terme *arumy*, pl. *irumin*, qui désignait probablement le romain à l'époque antique, est utilisé en amazighe dans le sens de chrétien, d'europpéen.

² Il s'appelait Zaïd Ou Hmad Ou Makhdach de la fraction des Iribiben, né vers la fin du XIXe siècle à Iqdmane (Aït Hani, haut Ghéris). Il s'agit d'un résistant qui, en véritable Zapata de l'Atlas, tint en haleine les autorités du Protectorat dans le sud marocain de 1934 à 1936, deux ans après que les combats eurent cessé dans la région. Giflé par le contremaître d'un chantier de la piste en construction entre Aït Hani et Msemrir, reliant l'Amedghous et l'Imedghas, il retrouva la montagne, frappant dans plusieurs centres de la région, parcourant

vendirent une partie de leur troupeau à des sédentaires (surtout de la localité d'Agouray) pendant leur enfermement collectif à proximité d'Assoul en guise de représailles pour un prétendu soutien au "rebelle".

Malgré tous ces événements pour le moins douloureux, il n'y eut point de mouvement massif de fixation. La patience et l'acharnement eurent assez vite raison de la perte comme de la remontrance. La reconstitution relativement rapide du troupeau aussi. À partir de 1937, l'espace du parcours de nomadisation des nomades Ayt Âïssa Izem fut fixé et pour sortir du territoire de leur bureau (celui d'Assoul), il leur fallait une autorisation. Du moment que leurs déplacements ne posaient pas de problèmes de sécurité, les autorités, de l'aveu même des anciens nomades, n'exerçaient guère sur eux de pression pour les fixer. Mais ils n'avaient plus désormais d'emprise sur leur territoire. Les plus aisés parmi eux commençaient à posséder la tente et la maison, le troupeau et le champ. Ils devenaient des relais entre les autorités et les nomades et ceux-ci se rendaient compte chaque jour davantage qu'ils devenaient de moins en moins maîtres de leur destin. Les grandes entités solidaires constitutives de l'organisation des nomades telles *igzdu*, *tigemmi*, se fissaient.

À la fin du Protectorat français, les Ayt Âïssa Izem entraient dans une nouvelle phase de l'histoire. Les tentatives d'adaptation ne sont plus, comme par le passé, collectives ; elles sont désormais individuelles. Les données nouvelles de l'intégration nationale, la fin de l'isolement relatif d'antan comme de la régulation coloniale amenèrent un changement imperceptible mais profond.

Sédentarisation de 1960 à 1993

Si pendant les trois décennies qui suivirent l'occupation de la région, la fixation des nomades Ayt Merghad a été lente, celles d'après

de longues distances, multipliant les embuscades jusqu'au jour où il fut surpris et tué l'arme à la main à Tadafalt dans le bas Todgha, probablement le jour de la fête du Sacrifice. Bien que ce soit un récit romanesque plus qu'une reconstitution historique de l'épisode de ce héros, voir M.A. Khettouch, 1991, *Azour Amokrane* [La Bonne Racine] *ne meurt jamais*, Casablanca : Agence de presse et d'Information, pp. 63-75.

l'indépendance ont vu une relative accélération du processus. Amorcé dès le début des années soixante, ce dernier participait déjà de la série de changements que devait connaître tout le sud marocain ; changements eux-mêmes induits par une conjoncture nationale et internationale connue dans ses grandes lignes. Il s'agit d'une mutation¹ incitée par l'action simultanée des facteurs exogènes et de la dynamique endogène de la société locale. Or la mutation est récente – elle est en cours sous nos yeux – et la perception « des changements qui se produisent s'effectue toujours avec un décalage » (G. Balandier 1971 : 85). La complexité de la réalité, de ses plis comme de ses contours, rend ardue toute tentative d'appréhension totale. Car, en même temps que le sédentaire amorce une trouée dans l'enceinte réelle de l'*ighrem* (*ksar*, village fortifié ou non) pour construire une maison à l'écart (M. Naciri 1988), le nomade effectue une percée dans l'enceinte symbolique du groupe pour se fixer. L'isolement du sédentaire comme la fixation du nomade traduit, parmi d'autres signes, l'éclatement des entités traditionnelles, l'essai d'adaptation à des situations inédites, en somme la discontinuité ménagée telle une adversité. L'analogie entre le sédentaire et le nomade, qui d'ailleurs s'entremêlent ici jusqu'à la fusion, est féconde. De part et d'autre les trajectoires familiales voire individuelles, privilégiant le truchement quasi-solitaire, priment sur les actions collectives. Elles n'en sont pas moins déterminées par la société globale et la gamme de choix – ou de contraintes – qu'elle met à disposition des entités domestiques. La famille, dernier rempart de la société quand tout s'émiette alentour, résiste à l'érosion qui depuis des décennies grève le tissu social.

Examinons à présent, dans cette perspective, la fixation des nomades Ayt Âïssa Izem en repérant ses agents et ses orientations dans quelques localités du Ghéris. On étudiera dans la troisième partie du présent travail les modalités et la qualité de la sédentarisation dans ce milieu.

¹Le sens donné à cette notion est celui de G. Balandier (1971 : 76-80).

1. Lborj : une mosaïque de fixations

La localité de Lborj comprenant Lborj Aqdim (l'ancien) et Lborj Oujdid (le nouveau)¹ fait partie de la commune rurale de Tadighoust². La plaine de Tadighoust est formée par les limons argileux de la zone d'épandage de l'assif Ghéris à sa sortie des gorges de l'Amsed sur le versant sud du Haut-Atlas oriental à une altitude autour de 1000 m. Les différentes fractions Ayt Merghad y sont représentées par des groupes d'importance variée, à l'exception des Ayt Youb qui n'y ont pas de groupe ni d'ailleurs dans toutes les localités présahariennes. Ces groupes Ayt Merghad ont pris la place des groupes Ayt Âtta refoulés au sud mais cohabitent avec des Iqebliyn, des Igourramen et des Chorfa qui étaient là avant eux.

Lborj Aqdim s'élève sur l'extrémité ouest d'Agh^wri, colline oblongue au sud de la palmeraie. Cette localité est ancienne mais ne compte plus que quelques familles dont celle d'un ancien caïd sous le Protectorat français. Sa famille, dont l'un des membres est *cheikh*, est, on s'en doute, la plus prospère de Tadighoust. Lborj Oujdid est tardif. Il remonte à 1945 exactement³. Bénéficiant de la platitude du terrain, les maisons sont groupées en blocs séparés par des ruelles tracées d'équerre. Le pisé est le matériau de construction au nouveau village comme à l'ancien⁴. À la fin du Protectorat, on y comptait moins d'une dizaine de maisons appartenant à des Ayt Merghad et à des Iqebliyn. À partir des années soixante, la localité reçut

¹ J'adopte la prononciation locale pour les noms des deux localités. La transcription administrative de Lborj Aqdim est Borj El Kdim comme il apparaît dans la feuille NH-30-1, carte de Goulmima au 1: 250 000 établie en 1983. La division de la cartographie de Rabat paraît ignorer la localité jumelle, Lborj Oujdid, déjà importante à l'époque mais non mentionnée sur cette carte.

² Cette commune englobe, outre Lborj, six autres localités qui s'échelonnent du nord au sud: Mmou, Awrir, Ighrem n Chérif, Tazyat, Lhart et Zenba.

³ Mémoire de maîtrise de Monique Audiffred sur Tadighoust (1990).

⁴ Signe de promotion sociale mais climatiquement inadapté, le béton est utilisé dans certaines des maisons construites actuellement. Je dis climatiquement inadapté en pensant aux centaines de personnes du sud marocain ayant une maison en béton en centre ville qui devient une véritable fournaise en été et n'hésitant pas à aller passer les longues et chaudes journées d'été dans la vieille bâtisse de terre au village.

de nouveaux arrivants : des Iqbliyn venus des autres localités de Tadighoust, des Ayt Merghad issus du moyen Ghéris et des Ayt Âïssa Izem partiellement ou complètement sédentarisés.

Le nombre des habitants de Lborj (l'ancien et le nouveau) s'élève à 605 individus constituant les 86 foyers de la localité¹ avec une moyenne de 7 membres par famille. La propriété agricole se chiffre à un peu plus de 23 Ha, réparties en micro-propriétés de superficie inégale selon les familles, comprenant oliviers et palmiers notamment et disséminées dans la palmeraie de Tadighoust². Plus du tiers des familles est constitué de paysans sans terre comme le montre le tableau suivant :

propriété (en Ha)	nombre de familles
entre 4 Ha et 5 Ha	1
entre 1 Ha et 2 Ha	2
moins de 1 Ha	51
0 Ha	31

Tableau 6 : Propriété foncière à Lborj du Tadighoust.

Parmi les 31 paysans sans terre, 22 sont des nomades Ayt Âïssa Izem sédentarisés. La fixation des 38 familles que comptent ces derniers à Lborj Oujdid, fort disproportionnée dans le temps, s'échelonne sur les trois dernières décennies :

¹ Ces chiffres sont obtenus à partir d'un dénombrement personnel lors de l'enquête menée en été 1993. Ils sont en très légère hausse par rapport au recensement général de 1982 (587 habitants et 84 foyers).

² Ici la moyenne par famille est de 0,31 Ha ; elle est inférieure à la moyenne de la zone d'action de l'Office Régional de Mise en Valeur Agricole du Tafilalet (ORMVAT). Mais la moyenne est stérile puisque la plus grande famille de Lborj possède 23% de la propriété totale cultivée.

Décennie	Nbre de familles sédentarisées
années 1960	09
années 1970	24
années 1980	04
1990	01
Total	38

Tableau 7 : sédentarisation des Ayt Âïssa Izem à Lborj entre 1960 et 1990.

Les premiers sédentarisés possèdent des parcelles cultivées tandis que les seconds se répartissent en deux catégories selon qu'ils ont ou non des terres. Les sédentarisés des années quatre-vingt et quatre-vingt-dix n'en possèdent pas. En outre, parmi les 22 familles de sédentarisés n'ayant pas de propriété agricole, 9 familles sont dépourvues de cheptel nomade. L'autre partie possède des troupeaux d'importance inégale selon les degrés d'aisance et de fixation.

Les différentes familles possédant ou non des parcelles ne peuvent par contre se passer de quelques brebis ne dépassant pas une dizaine. Une vache, rarement deux, par famille fournit du lait pendant la période de traite et son croît est vendu sur pied très précocement pour subvenir aux besoins en sucre, huile, thé, savon, vêtements etc. L'humble bourricot assure le transport de l'eau, parfois du bois et de la luzerne.

Ceux qui possèdent un troupeau nomade (ovins et caprins) sont tous des Ayt Âïssa Izem sédentarisés. Le tiers de ces derniers n'en possède pourtant pas et certains n'ont ni parcelles de terre ni troupeau. Le cheptel nomade de la localité dont le nombre s'élève à 3 425 têtes (ovins et caprins) en 1990 est cumulé par 21 familles. Ces troupeaux, d'importance variable selon la fortune de l'éleveur et le mode d'élevage, vont de 30 à 400 têtes. On serait tenté de considérer les plus gros éleveurs comme étant de fraîche sédentarisation. Il n'en est rien. Les sédentaires qui se maintiennent dans une position relativement confortable sont ceux qui ont choisi ou plus exactement ont eu les moyens d'amorcer une fixation progressive, "en douce" dirait-on, et non ceux qui ont subi les méfaits d'une succession d'années sèches. Les sédentarisés des années soixante et début des années soixante-dix ont tôt mis leurs enfants (garçons surtout) à l'école. Ces semi-

sédentaires se distinguent par le mode d'élevage qu'ils pratiquent. Pas moins de 9 sont semi-nomades, c'est-à-dire possédant un cheptel dépassant les 100 têtes (ovins et caprins), une tente et une maison. La tente est occupée selon les familles par les parents, le frère ou le fils. La proportion des fils aînés mariés s'occupant de la tente est significative : elle contredit, une génération plus tard, l'assertion selon laquelle la jeune génération aurait plus de désaffection vis-à-vis du nomadisme (O.I.T. 1962 : 63). Encore faut-il préciser le contenu de la dite génération. Ce qui compte pour les familles c'est la diversification des sources de revenu tant en cas de maintien qu'en cas de partage des biens appropriés en commun. L'agriculture et l'élevage participent désormais d'une gamme de ressources précaires bien que multiples. Il en est ainsi de la fonction publique et militaire, des petits métiers et de l'émigration saisonnière qu'on étudiera dans le cinquième chapitre du présent travail.

Les disparités qui traversent la population de Lborj participent du tissu socio-économique de tout le sud marocain. Les nomades sédentarisés ne font pas exception. Les mutations que la société globale subit ont ici des échos indiscrets. Le sédentarisé qui s'efforce de garder son petit troupeau (sorte d'épargne) en exploitant conjointement quelques parcelles espère garder ses enfants pour disposer d'un minimum de main-d'oeuvre. Ces enfants, sédentarisés et mariés, mettent de plus en plus leurs enfants à l'école. Quelques garçons parviennent au collège et au lycée à Goulmima ; les plus chanceux vont jusqu'à Meknès, Fès ou Rabat effectuer leur cursus universitaire quand ils n'ont pas intégré la fonction publique. De proche en proche, le troupeau-épargne comme source auxiliaire de revenu connaît la régression, signe avant-coureur de son irrémédiable extinction, signe avant-coureur du changement des temps.

2. Aguemmad : une fixation éreintante

Cette localité fait partie de la grande palmeraie de Ghéris. Celle-ci est située sur l'*assif* Ghéris, à 19 km au sud de Tadighoust. La palmeraie

comprend, outre Aguemmad, une quinzaine de localités¹ disséminées au milieu des cultures. Le palmier-dattier, l'olivier et les cultures sous-jacentes (céréalières, maraîchères, légumineuses, fourragères..) constituent les strates d'une végétation fortement tributaire de la générosité du ciel et de l'*assif* Ghéris.

La palmeraie, dont la grande partie se situe sur la rive ouest de l'*assif*, s'étend sur les deux rives de ce dernier. La localité d'Aguemmad se trouve sur la rive est à hauteur de Goulmima-centre. Elle compte 72 familles regroupant 474 habitants². Comme Lborj, cette localité comprend des Ayt Merghad, des Iqebliyn et des Ayt Âïssa Izem sédentarisés. Ces derniers comptent un peu moins de la moitié des habitants. Ils sont la preuve que la localité est récente vue leur fixation pour le moins tardive.

Aguemmad se forme en effet à partir des années 1950. Ainsi, quatre maisons s'élèvent au départ sur le site. Leurs propriétaires sont issus d'Igoulmimen sur la rive ouest du Ghéris. Par la suite, Aguemmad s'est agrandi par l'arrivée de familles nouvelles. Celles-ci viennent de la palmeraie de Ghéris, des localités d'Amsed-Asefla (Timezguite, Tahemdount, Idelsen), de Semgat au nord et de Tarda à l'est (une famille arrive même d'Agoudal des Ayt Hdiddou) :

Décennie	Nbre de familles sédentarisées
années 1960	11
années 1970	02
années 1980	16
1990-1993	04
Total	33

¹ Au centre : Igoulmimen, Goulmima (centre-ville), Ouâtmane, Tarmast ; au nord : Ayt Ihya ou Atmane, Ayt Kettou, Harret, Ighergher, Maggamane ; au sud : Ayt Sidi Mhamed ou Lahsen, Ayt Mouch, Boutenfit, Agawz, Mouyahya, Khellil, Tighza. Le chef-lieu est établi à Goulmima.

² Dénombrement personnel d'après l'enquête menée en été 1993 grâce au concours de Haddu Akerfi, semi-sédentarisé d'Aguemmad. La population totale de la commune de Goulmima s'élevait à 25 432 habitants (recensement de 1982).

Tableau 8 : sédentarisation des nomades Ayt Merghad à Aguemmad entre 1960 et 1993.

Ces chiffres concernent des sédentaires qui, sous l'effet de la sécheresse ou d'un conflit familial, ont quitté leur localité d'origine pour se fixer à Aguemmad. Les années soixante marquent l'éclatement de l'habitat fortifié puisque les familles arrivées à cette époque sont presque toutes venues d'Igoulmimen. Par contre, la grande sécheresse qui frappa le sud marocain pendant les années quatre-vingt explique l'importance du nombre de familles installées à Aguemmad à cette période.

Il en est de même pour les nomades Ayt Âïssa Izem sédentarisées dans cette localité : 25 familles¹ se fixent entre 1980 et 1983 et 4 entre 1990 et 1993. Ce sont là les épisodes les plus récents d'une sécheresse catastrophique qui a tari les points d'eau, appauvri les pâturages et décimé le cheptel. Deux tendances de fixation se dégagent à Aguemmad:

a – Pour la majorité des nomades, la perte du cheptel pendant les années 1980-83 et 1990-93 entraîna *de facto* une sédentarisation obligée. La vente de ce qui restait de têtes avant décimation complète permit de construire une maison et d'acquérir une ou deux parcelles. Les revenus de la famille sont désormais tirés de la vente du croît des quelques brebis nourries avec de la luzerne mais essentiellement des petits métiers et de l'émigration saisonnière. Les plus démunis n'ont même pas de maison comme ces deux frères qui ont abandonné leurs tentes en 1982. L'un d'eux a aussitôt divorcé d'avec sa femme et émigré à Rabat, l'autre a reçu gracieusement une maison appartenant à un semi-nomade relativement aisé et travaille comme ouvrier journalier. Ou cette femme qui s'est sédentarisée avec son mari et ses deux filles en 1982, s'est séparée de lui, a conservé la maison où elle vit avec la fille cadette (l'aînée a été donnée en mariage à un nomade Ayt Âïssa Izem) tandis que lui a quitté Aguemmad pour Aghbala dans le Moyen-Atlas.

¹ 14 d'entre elles possédaient 2 562 têtes de cheptel ovin et caprin en 1988-89, en plus de la tente et des animaux de transport.

b – Pour une minorité de nomades, l'importance du cheptel (surtout les camelins et les ovins) mais aussi le sens de la prévision¹ comptent dans la prise de décision. Aussi dès les prémices de la sécheresse se sont-ils trouvés des pâturages qu'on pourrait qualifier de pâturages-refuges ou temporaires dans les environs de Ouarzazate à plus de 300 km à l'ouest². Qu'il s'agisse de l'épisode de sécheresse de 1980-83 ou de celui de 1990-93, la stratégie d'adaptation est la même : le nomade s'efforce de garder un équilibre vital entre l'élevage et l'agriculture. Les modalités de gestion du patrimoine varient suivant la disponibilité de la main-d'oeuvre familiale. Trois situations prévalent à Aguemmad :

- ❖ Les parents demeurent à la tente avec le cheptel nomade tandis qu'un des fils qui peut être l'aîné s'occupe de la maison et des champs. Cela lui permet de scolariser ses enfants et quelques uns de ses frères cadets s'il en a. Les autres aident les parents dans la tente.
- ❖ Les parents restent à demeure tandis que le fils, sa femme, ses enfants, éventuellement un frère ou une soeur s'occupent du cheptel en vivant sous la tente. Les parents leur rendent visite de temps en temps car l'ancienne génération n'est pas prête à rompre complètement cette relation affective qu'elle entretient avec la vie nomade.
- ❖ Un seul cas qui mérite d'être évoqué est représenté par trois frères qui se sont associés en 1992 pour acheter une maison et une petite ferme. L'un d'eux s'occupe de ces propriétés nouvellement acquises et les deux autres demeurent nomades, associant à leur troupeau celui du sédentarisé.

¹ C'est ce que H. Kamil appelle « la gestion du risque » dans un compte rendu de son mémoire de DEA sur les Ouled Khawa du Maroc oriental ; cf. H. Kamil, 1994, « Rationalités Économique, Technique et Sociale chez les Nomades Ouled Khawa de Missour (Maroc oriental) », *Correspondances. Bulletin de l'Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain*, 24 : 10-14.

² En 1988-89 quelques 17 tentes des Ayt Âïssa Izem relevant du cercle d'Assoul nomadisaient dans la région de Ouarzazate.

Il ressort de l'étude des deux localités de Lborj et d'Aguemmad que la sédentarisation des nomades Ayt Âïssa Izem résulte de l'action simultanée des conditions climatiques et des mutations socio-économiques. Les sédentarisés qui s'en sortent relativement mieux se fixent à moitié. Car dans cette région à vocation pastorale, l'élevage est une source inestimable de revenu. Il est vrai, comme l'affirment les semi-nomades eux-mêmes, que la vie nomade est très dure. Mais tant que les conditions d'une fixation sans heurts ne sont pas réunies, la tente peut encore épargner les méfaits d'une immobilité morbide. Songeons à ce jeune ménage qui a reconstitué le troupeau et repris la tente. Garder le cheptel et le soigner, vivre avec trop peu de moyens sous la tente sont toujours le lot quotidien de nombreuses familles. Le froid hivernal et la canicule sont courageusement endurés. Ne se rappellent-ils pas la sagesse d'un de leurs poètes, Oumehli Rouss:

Yatfut umalu nnefe ayd ur ili

Unna ur issan tafuyt mayd ittetta

L'ombre est douce mais inutile

Quiconque n'endure le soleil ne peut vivre.

Dans tous les cas, subie ou choisie, la sédentarisation est irréversible. Avec la scolarisation, l'émigration, l'uniformisation des manières et des valeurs, les nouvelles générations de sédentarisés ont d'autres aspirations. Comme l'a constaté A.T. Zaïnabi (1989 : 55) à propos des Ayt Âtta de la vallée du Dra (sud marocain), l'impossibilité pour le nomade de réaménager seul le système d'élevage ne lui laisse guère qu'un seul choix, la sédentarisation. Le processus de celle-ci ayant été retracé avec des exemples pris dans la basse vallée du Ghéris, il importe à présent d'en définir les modalités, d'en relever les conséquences avant d'en étudier les implications.

TROISIÈME PARTIE

LES IMPLICATIONS DE LA SEDENTARISATION

CHAPITRE CINQUIÈME

ECLATEMENTS SILENCIEUX

*Ulli 'nw iga Rebbi d aqqayn
Bbin ušškan ikhser ugerd inw*

Mes brebis que Dieu a faites
semblables à des perles
[Le fil] rompu, [les perles] égarées,
sa beauté mon cou a perdue.
Taâtmant, poétesse utt Âïssa Izem.

Dans le deuxième chapitre du présent travail, j'ai défini la place des nomades dans cette portion du sud-est marocain. On a pu également mettre l'accent sur l'hétérogénéité de la population, la diversité de ses "origines" et la hiérarchie sociale qui la traverse. Sur le plan historique, la sédentarisation des nomades a progressivement amené l'émergence d'entités territoriales à mesure que les nomades devenaient successivement protecteurs de sédentaires, transhumants puis eux-mêmes sédentaires. Les liens qu'ils entretenaient avec les frères restés nomades se relâchaient et s'amenuisaient de proche en proche. Il paraît de ce fait que l'absorption d'une portion de nomades par le monde sédentaire ait été un des faits significatifs de l'histoire du sud-est marocain¹. Mais un équilibre a toujours été entretenu, consistant dans une forme d'existence agro-pastorale. Les bouleversements du XX^e siècle, surtout depuis les dernières décennies, ont largement éprouvé cette forme, qui n'est pas seulement une formule technique d'exploitation du milieu mais un genre de vie. Il faudrait à présent déterminer les conditions de la crise de ce dernier ainsi que les modalités selon lesquelles s'effectue la fixation des nomades.

¹ Un processus similaire a été décrit par F. Barth dans le sud de l'Iran (1961).

Conditions de la crise ou crise de la condition

Loin d'être le résultat du seul bouleversement récent, lié à la colonisation et à l'émergence d'un État moderne, la sédentarisation se révèle comme un long processus largement tributaire de l'histoire de la région. Ayant déjà retracé ce processus dans ses grandes lignes jusqu'à la période actuelle, je me pencherai davantage ici sur les conditions concrètes et locales de la crise du pastoralisme nomade en milieu Ayt Merghad.

Aléas multiples

Le sud-est marocain, région où l'élevage extensif l'emportait en raison de la fragilité des ressources (exiguïté des terres cultivables, rareté de l'eau d'irrigation, des minerais, etc.) connaît pourtant, depuis quelques décennies, une décadence accrue du pastoralisme nomade et même de la transhumance. Les conditions climatiques, sans être le seul facteur explicatif, participent concurremment à cette mutation. A l'échelle nationale, M. Sauvage notait déjà au début des années cinquante que le cheptel marocain est trop nombreux, les pâturages marocains trop épuisés pour produire un bétail de qualité. Ce constat, qui dénonce une pluviosité infidèle venait tout juste après la sécheresse des années 1945-1947 qui avait décimé la moitié du cheptel (25 millions de têtes en 1944 contre 12 millions en 1947) (1951 : 5-6).

Dans les années quatre-vingts, la forte sécheresse qui sévit au Maroc, frappa lourdement l'équilibre fragile du sud-est. Dans la province d'Errachidia, nous pouvons établir une assez nette correspondance entre la baisse des précipitations et celle de l'effectif du cheptel¹.

¹ La moyenne de la province est de 137 mm (calculé d'après les moyennes des précipitations des 12 cercles de la province qui oscillent entre un minimum de 59 mm (à Rissani) et un maximum de 254 (à Rich). Les graphiques ci-dessus sont établis d'après les chiffres de l'*Annuaire Statistique du Maroc* de 1982, 1985 et 1989 et ceux obtenus à l'ORMVA du Tafilalet à Errachidia.



fig. 6 : Baisse des précipitations entre 1980 et 1988 dans la province d'Errachidia.

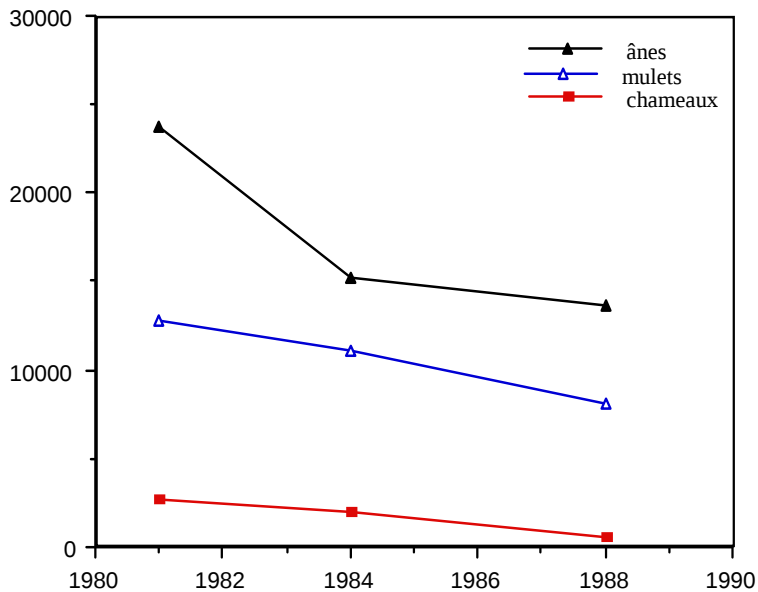


fig. 7 : Baisse des effectifs des camélidés, des asinés et des mulets dans la province d'Errachidia entre 1981 et 1988.

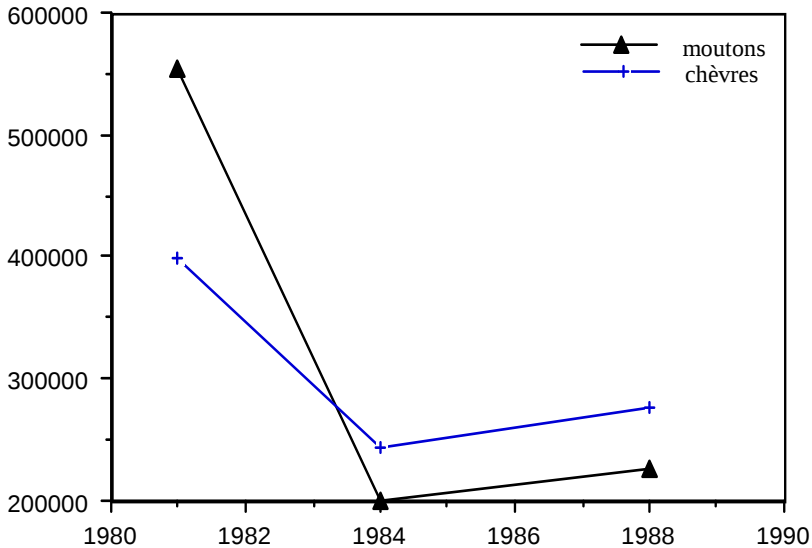


fig.8 : Baisse des effectifs des ovins et des caprins dans la province d'Errachidia entre 1981 et 1988.

Les graphiques ci-dessus montrent qu'à l'échelle de toute la province, la corrélation entre le climat, et plus spécifiquement le niveau des précipitations, et le nombre du cheptel peut-être relevée avec une relative aisance. Il est évident que les diverses régions, que ce soit en haute montagne ou en zone présaharienne, font ressortir des micro-variations liées aux conditions locales de chacune d'entre elles. Les différences ne sont pas accusées puisqu'un grand nombre d'Ayt Âïssa Izem sont partis nomadiser dans la région de Ouarzazate. Car, contrairement à ce qu'on pourrait croire, même la zone d'estivage, pourtant située à 2500-3000 mètres d'altitude, n'offrait, en ces rudes années, qu'une maigre nourriture au cheptel. Des sources, dont, de mémoire d'homme, personne n'avait jamais vu diminuer le débit, avaient tari, telle Aghbalou Ouzeqqour dans le Haut-Atlas Oriental, au nord d'Assoul. Le surpâturage, la diminution des bonnes espèces, la dégradation du sol, l'érosion éolienne et fluviale, même en présence des

points d'abreuvement, ne tolèrent plus les troupeaux. Ceux-ci, de plus en plus frappés par la malnutrition et les maladies, sont décimés.

Le langage et la pratique ne rendent pas moins compte de ces années 1980-85 où la crise a eu des répercussions urbaines importantes et des échos ruraux plus discrets. Le terme arabe *ljafaf* a ainsi remplacé chez les Ayt Merghad le terme berbère *taghurart* comme si celui-ci ne rendait pas assez compte de l'ampleur de cette sécheresse. Les raisons de ces glissements sémantiques et de ces emprunts sont, en réalité, dus moins à un "essoufflement" du terme berbère qu'à l'influence des médias diffusant en arabe moderne un discours officiel justifiant la crise en amplifiant le poids de la sécheresse sur l'économie nationale. Le terme *ljafaf* est ainsi passé de la radio et de la télévision à la bouche des nomades par l'intermédiaire des responsables (caïds, fonctionnaires) et des notables. On parle désormais de *iseggwasn n ljafaf*, les années de sécheresse. Et l'expression, on le voit, est construite sur le mode de mémorisation par un événement marquant comme on en connaît dans les récits oraux et les chroniques. Tout, dans cet acheminement, donne à penser que le terme *ljafaf* caractérise dans l'esprit du nomade, non seulement un épisode climatique pur, ce que rend parfaitement le mot *taghurart*, mais une pénurie généralisée caractérisée par le tarissement des sources, la jachère prolongée des champs, la mort des arbres et du bétail, le caractère azoïque des pâturages, mais surtout la cherté du blé, de l'orge et des produits de première nécessité (thé, sucre, huile, vêtements...) en provenance des plaines du nord-ouest *azaghar*. On pourrait même dire que la *taghurart* est locale alors que le *ljafaf* est national! Se lit aussi la dépendance du nomade non seulement vis-à-vis du monde sédentaire local, comme autrefois, mais à l'égard d'un pouvoir économico-politique central et d'un marché international. Ceci nous introduit d'emblée dans ce qui semble être le fond du déséquilibre de la société nomade locale.

Ruptures

La période coloniale qui s'annonce de manière indirecte depuis le début du siècle ne commence à perturber l'équilibre économique fragile du sud-est marocain que dans les années 1920. Non que des raisons de perturbation n'aient pu exister auparavant. On peut en effet supposer qu'à l'occasion de *harkas* sultaniennes, de dissolution de pactes, de meurtres, de

guerres intra ou inter-tribales, de sécheresses et d'épidémies, des individus ou des groupes nomades aient été ruinés et obligés d'intégrer le monde sédentaire ou de quitter la région pour s'établir ailleurs dans le nord. Mais, en l'absence de documents sur ces mouvements, on ne peut qu'être circonspect. On observe en revanche les prémices d'une profonde mutation dès les années 1920 et 1930.

Dans les vallées du sud marocain, les nomades étaient liés aux sédentaires par des pactes de protection qui varient selon les régions et la force des parties contractantes. Dans le coude du Dra, les *Ksouriens* ou villageois sollicitèrent la protection des groupes nomades des Ayt Âtta contre les Ayt Mhammed et les Ârib (Azam 1946 et 1947 ; Zainabi 1989). Dans le moyen Ziz, les Ayt Izdeg ont accepté la présence des troupeaux de leurs protecteurs Ayt Khalifa sur leurs terres collectives de peur des Ayt Âtta (M. Jarir 1989). Pour La vallée du Ghéris, l'occupation des quelques localités de la palmeraie de Goulmima par les Ayt Merghad aux dépens des Ayt Âtta, advint à la fin du siècle dernier suite à la demande des groupes sédentaires de ces localités. Il en a été de même, bien avant, dans le moyen et le haut Ghéris (Amedghous, Taghia, Semgat, Tadighoust...) comme je l'ai déjà précisé dans la partie historique.

Il s'agissait, dans la majorité des cas, de groupes sédentaires maraboutiques ou chérifiens, de groupes sédentaires de Noirs qui, craignant les exactions d'autres nomades ou simplement pour se les épargner, invitèrent les représentants d'un ou de plusieurs groupes nomades à sceller un pacte *tayssa*. Parfois les groupes sédentaires de localités voisines ou même d'une seule localité étaient "protégés" par des groupes appartenant à des fractions ou à des tribus nomades différentes. En échange de cette protection, les familles nomades protectrices percevaient une part de la récolte des familles protégées (orge et dattes surtout). Dans le cas de groupes maraboutiques ou de relations d'amitié personnelle, les échanges étaient beaucoup plus diffus, relevant de l'intercession divine *baraka*, du devoir d'hospitalité, d'assistance mutuelle et de services. Les Ayt Âïssa Izem nomades avaient ainsi des liens étroits avec des *ksours* du Tafilalt, du Ferkla et de diverses localités de la vallée du Ghéris. D'autre part, les nomades assuraient une partie des échanges commerciaux de la région. Il est vrai, comme l'a démontré G. Albergoni, qu'il n'existait pas de relation directe

entre nomadisme et commerce et que celui-ci n'était, pour les nomades, «qu'une éventualité que seules des circonstances particulières ont pu quelquefois imposer ou favoriser » (1990 : 213). Certains groupes nomades du sud marocain ont été, en certaines périodes, impliqués dans le commerce de la région. Il en était ainsi des Ayt Âtta du Dra qui protégeaient les caravanes et des Ârib de la même région qui mettaient des chameaux à la disposition des négociants et participaient même au commerce (A.T. Zaïnabi 1989 : 54). Chez Les Ayt Merghad nomades, des anciens se souviennent aujourd'hui d'avoir participé à des caravanes de chameaux qui franchissaient le Haut-Atlas pour amener des denrées insuffisantes ou rares (orge, blé, tissus et en moindre quantité sucre et thé...). Quelques uns continuèrent même sous le Protectorat français, mais discrètement. L'un d'entre eux, décédé en 1999, raconte cette histoire sur un ton anecdotique:

« Je suis allé dans les années quarante où la rareté des produits était tellement grande sur les marchés locaux, acheter une quantité de sucre dans le Tadla au Nord. Ayant chargé un tellis de pains de sucre sur ma mule, j'ai pris le chemin du retour. Il était interdit en ces années-là de transporter du sucre car c'était considéré comme de la contrebande trabendu. Des gardes m'ont interpellé à mi-chemin et m'ont demandé : "qu'est-ce que tu transportes dans ce tellis ? " J'ai tout de suite répondu : "du sucre, je transporte du sucre!". Ils rétorquèrent en souriant : "tu ne l'aurais pas avoué si c'était vrai!". Et pourtant c'était. C'est ainsi que j'ai pu regagner ma tente sans problème.»

Cependant, le commerce n'ayant pas été l'activité principale des Ayt Merghad nomades, ceux d'entre eux qui y étaient engagés étaient plus des intermédiaires que des négociants. Les commerçants étaient, dans la plupart des cas, des sédentaires de quelques oasis du pays présaharien. L'occupation par la France du sud oranais à l'est, du Dra à l'ouest et du nord de l'Atlas avait eu un effet d'encerclement. Les routes commerciales entre le nord et le sud tombèrent entre les mains des Français, avec l'occupation de Boudenib et de la Haute-Moulouya. L'avancée de ces derniers, comme je l'ai précisé dans le premier chapitre, n'a pas été qu'un encerclement "commercial". Nous avons vu ses répercussions sur l'aire de nomadisation des Ayt Âïssa Izem : du parcours Tafilalt-Tizi n Talgh^wemt, ils empruntèrent, à partir des années vingt, le parcours Amagha-Adrar. Ils furent obligés de faire face à différents fronts. L'artillerie et l'aviation décimèrent une grande partie de leur cheptel.

Après la cessation des hostilités, une "organisation du territoire" fut entreprise par les Français. Le contrôle administratif, les changements politiques et juridiques eurent d'importantes répercussions sur la société Ayt Merghad.

Fissions nomades

L'occupation tardive du territoire Ayt Merghad lui a valu d'être incorporé au territoire du Tafilalt, lui-même faisant partie de la seule région militaire de la zone française, celle de Meknès. Celle-ci comprenait tout le Moyen-Atlas, le Haut-Atlas central et oriental et le Tafilalt. L'occupation de la région au début des années trente, l'instauration de la *pax gallica* et plus tard l'émergence du Maroc indépendant eurent des contrecoups notables sur la société locale, qu'elle soit sédentaire, transhumante ou nomade. Au terme de l'occupation, « les tribus classées de coutume berbère, ont leurs tribunaux coutumiers, où les membres appliquent avec discernement les coutumes ancestrales » en les adaptant aux conditions de la vie nouvelle (Capitaine Martin 1941 : 23). Voici posé le principe de la juridiction berbère qui reprend et se félicite de son application, près de vingt ans plus tard à cette région tardivement occupée, le dahir du 11 septembre 1914 sanctionnant l'existence officielle des tribus dites de « coutumes propres » (*Ibid.* : 2) et plus encore le dahir du 16 mai 1930. En Ayt Merghad, la coutume, *taeqqitt*, fut codifiée par les officiers des Affaires Indigènes, cinq copies en furent établies et déposées dans les bureaux les plus importants qui, en cas d'appel, dirigeaient les plaignants au tribunal de Ksar-es-Souk (actuelle Errachidia) chef-lieu du territoire du Tafilalt. Dans les différents bureaux, les membres du tribunal étaient choisis par l'autorité de contrôle après consultation auprès des justiciables intéressés. Or, de l'avis même des anciens, cette consultation était purement formelle, les membres ainsi que le président surveillés de près par un commissaire du gouvernement qui assistait aux audiences et veillait à l'exécution des décisions prises, un secrétaire greffier étant chargé de l'enrôlement des affaires. Les autorités du Protectorat ont maintenu la

compétence de ce qu'elles ont appelé "les anciennes djemâas"¹ en matière de statut personnel et successoral. En revanche, les crimes commis en tribu de coutume berbère relevaient du Haut tribunal chérifien auquel avait été adjointe une section coutumière criminelle (Capitaine Martin 1941 : 22-23). De plus, la pauvreté de la région avait incité les autorités à l'extraire à la loi en vigueur sur l'aliénation des terres de tribu. Le dahir du 15 juin 1922 a défini « les aliénations consenties par les indigènes appartenant à des tribus de coutume berbère au profit d'acquéreurs étrangers à ces tribus » (Capitaine Martin 1941 : 3). Il aboutit à priver certaines tribus comme les Ayt Ndhir (A.R. Vinogradov 1974), d'une partie de leurs terres de culture et d'hivernage. En revanche, dans le sud-est qui faisait partie du Maroc "inutile" mais "indispensable", selon la formule de Lyautey, la mise en garde s'imposait de toute évidence :

« Il est de notre devoir de conserver dans ces régions le patrimoine de ces populations qui sont pauvres, mais qui, pour quelques misérables francs, se verraient spolier des quelques ares de terrain qu'elles disputent à la nature ingrate de ce pays » (Capitaine Martin 1941 : 23).

Les terres de culture se limitant, ici, aux vallées et, nous l'avons vu, aux palmeraies et aux abords immédiats des sources de résurgence, les terres de la djemaâ, *akal n ljmast*, furent figées par le Protectorat en une catégorie uniforme comprenant les environs des localités et les terres de parcours. Au delà, les territoires des tribus furent délimités tel que le montre la carte des tribus établie en 1940. Comme l'écrivait J. Berque :

« Et voici que la progression, à mesure qu'elle avance, subdivise la montagne en bureaux. Elle impose une régularité. Elle fixe des limites. Elle rompt le pâquis des bêtes et le ciel des humains » (1962 : 123).

L'arrêté du 22 juin 1936, relatif à l'application du régime forestier en territoire militaire ignorait les nomades en ne reconnaissant que les droits des riverains. De plus, dans notre région, les responsables de la

¹ À propos desquelles J. Berque écrivait : « les djemaâ-s judiciaires », « tel est le nom de la magistrature collégiale où l'on consolide - en le figeant - l'exercice du droit coutumier » (1962 : 123).

nomadisation des groupes nomades Ayt Merghad, choisis parmi eux, se devaient d'établir la liste des chefs de tentes (avec mention de l'importance du troupeau de chacun), de la présenter au chef du cercle ou de l'annexe d'accueil, en l'occurrence celui d'Imilchil en période d'estivage et de veiller au respect des conventions qui régissent les déplacements (G. Couvreur 1968 : 33). En même temps, malgré l'encombrement administratif, aucun progrès notable de la sédentarisation n'a pu être enregistré pendant toute la période coloniale. Ceci est vrai pour les Ayt Merghad comme, par exemple, pour les Ayt Âtta tel qu'il ressort de l'enquête de D. G. Jongmans et J. H. Jerlings (1956). Seuls les notables qui possédaient des terres, une maison, une tente et un troupeau ont amorcé une fixation prudente.

La "fraction" des Ayt Âïssa Izem fut, comme je l'ai indiqué, rattachée au bureau des Affaires Indigènes d'Assoul. L'*amghar* de guerre Ouskounti fut désigné, en 1937, caïd des Aït Morrhad d'Assoul¹ (comprendre une partie du haut et moyen Ghéris). Pour accepter cette nomination, il a fallu de longues tractations avec l'*amghar* et les *ijemmaen* des Ayt Âïssa Izem qui ont duré pas moins de trois ans. Car, après la soumission des résistants du Baddou le 29 août 1933, l'*amghar* a été assigné en résidence surveillée à Tadighoust. Selon l'expression rapportée par les anciens, il était sommé de ne pas sortir du périmètre irrigué de cette palmeraie, *ur izerry tizzegzut n tmazirt*. Peu après, l'*amghar* a été sollicité pour le poste de caïd à Assoul aux côtés de l'officier des Affaires Indigènes de ce bureau. Il refusa catégoriquement et on dut faire appel aux *ijemmaen* pour le convaincre. Prévenu de l'arrivée de ces derniers, il organisa un dîner à Lhart de Tadighoust et reçut les *ijemmaen* chez lui. Après le repas et au moment de prendre le thé, ils demandèrent à Ouskounti son avis sur la proposition des autorités. Il la refusa encore une fois et le débat reprit de plus belle. Tard dans la nuit, il ne put que se rendre à l'évidence sous l'insistance des présents:

« *Nous t'avons suivi partout tout le long de cette guerre. Nous avons perdu qui des parents, qui des proches, qui des biens. Si tu n'acceptes pas*

¹ Transcription de l'époque pour Ayt Merghad.

d'être caïd à Assoul, les Français irumin ne manqueront pas de nommer quelqu'un d'autre, peut-être même un étranger qui méconnaîtra nos intérêts».

Le choix était en effet difficile tant la situation était délicate. Plusieurs versèrent des larmes de déboires. Le fils aîné de l'*amghar* se souvenait que ce fut la seule fois où il vit son père pleurer.

Peu après, son accord acquis et confirmé, il reçut un cheval, un pistolet et acheta lui-même, à cinq kilomètres à l'est du bureau d'Assoul, des terres autour de la source de Timatdite, les défricha et construisit une maison.

Il faut préciser que les autorités du Protectorat avaient toujours recherché l'alliance avec les chefs traditionnels du pays. En Ayt Merghad, presque tous les *amghar*-s qui s'étaient battus puis soumis ont été associés à l'administration. L'expérience remonte à la fin du XIX^e siècle en Algérie:

« Au milieu du chaos qui s'offrait à nos yeux, les chefs indigènes nous apparurent comme un élément d'ordre. Leur principe était l'autorité et ce principe était conforme au nôtre. Une alliance ne tarda pas à se conclure. Nous avons appris d'eux à connaître le pays, ses ressources, les traditions administratives, l'esprit des populations, et jusqu'aux convenances à observer avec les individus et les masses. »¹

Dans cette logique de l'alliance avec les chefs locaux, le cas de l'*amghar* des Ayt Âïssa Izem (et probablement de bien d'autres) est atypique. La "solidarité", pour reprendre l'expression de J. Berque (1962 : 131), ne dura pas longtemps. La politique de cantonnement du "bloc berbère" pour le rendre imperméable aux idées nationalistes des villes n'a pas réussi. Ouskounti, devenu caïd, refusa d'envoyer ses fils et au Collège berbère d'Azrou et à l'École militaire de Dar Al-Beyda (Meknès). Par la suite, il fut soupçonné de connivence avec les nationalistes. Et lors d'une

¹ Cf. Villot, 1888, *Mœurs, Coutumes et Institutions des Indigènes de l'Algérie*, p. 306, cité par J. Berque (1962 : 131).

partie de chasse en 1944 sur les hauteurs d'Ayt Brahim dans le moyen Ghéris, il "tomba" du haut d'une grande falaise. L'épisode de sa mort est resté énigmatique. Mais, d'aucuns disent que les autorités avaient payé un paysan de la région pour le tuer¹. Aussitôt la nouvelle connue, la vallée du Ghéris plongea dans un deuil digne d'un grand. Les femmes, raconte-t-on, se lamentèrent en se lacérant le visage de leurs ongles. Quelque temps après son enterrement au cimetière de Lhart de Tadighoust, son fils aîné² fut désigné par les autorités du Protectorat pour lui succéder. La disparition de l'ex-*amghar* annonça un déclin lent mais irréversible de la solidarité dans la "fraction" des Ayt Âïssa Izem d'Assoul. Il fut le dernier chef à rassembler les nomades comme le montre, de manière significative, le fait suivant : au début des années quarante, peu avant sa mort, il organisa et veilla au bon déroulement des derniers mariages collectifs de la "fraction"³. C'est dire, qu'au travers d'une institution éminemment sociale, se manifestait encore le pouvoir du chef. Il en était de même pour les déplacements des nomades relevant de son commandement. Ces mouvements se faisaient en masse, rassemblant plusieurs dizaines de tentes tant à l'estivage qu'à l'hivernage. Son fils, qui assura la fonction de caïd de 1944 à 1957, bien qu'incarnant la figure d'un chef craint et respecté, vit son prestige se restreindre à une partie seulement des nomades. Parmi les sédentaires, hormis des relations d'intérêt et d'amitié avec quelques notables et quelques clients, son autorité était discrètement contestée⁴.

¹ On raconte même que ce paysan reçut une somme d'argent et une petite ferme dans la région de Tounfit.

² En réalité, il s'agit de Moha Ou Zaïd Ouskounti (1917-2002), fils aîné de la femme nomade car le caïd était polygame et la femme sédentaire n'avait nullement apprécié cette décision qui a provoqué sa contestation et celle de ses deux fils. Pour eux, le futur caïd était d'abord le "fils d'une nomade" !

³ E. Laoust (1920 & 1921) signalait, en effet, ces cérémonies collectives qu'il qualifie de propitiatoires et ne subsistant que chez les Ayt Yafelman.

⁴ Certains exprimèrent leur mécontentement par la poésie :

Muha u Zayd mani tenna tgid izill

allig da tessen imehsadn ur rdigh

Ô! Moha ou Zayd, quelle bonne action as-tu accomplie ?

Je ne puis supporter les rires moqueurs des envieux.

D'abord à Assoul même, siège du bureau des Affaires Indigènes, les Chorfa de Sidi Bou Yaâqoub continuèrent à refuser d'être « confondus avec des Beraber [comprendre les nomades] » en ce qui concerne les affaires de justice. De ce fait, la tentative d'une assemblée mixte de notables avait auparavant échoué et « une *djemaâa* judiciaire fut constituée pour les Berbères ; les litiges entre *Chorfa* furent réglés par les deux *fouqah* [lettrés] en présence des notables de la tribu » (Capitaine Henry 1937a : 28n). En second lieu, une institution nouvelle, la prison, ignorée du droit coutumier, fut introduite.

En 1957-58, plus d'un an après la fin du Protectorat français, Âddi ou Bihi, gouverneur du Tafilalt, entra en rébellion contre l'hégémonie fassie (comprendre l'aristocratie de Fès) dans le premier gouvernement du Maroc indépendant¹. Parmi les caïds accusés de connivence avec lui figurait le caïd d'Assoul. Il fut mis en prison de 1958 à 1961. Avant son décès en 2002, peu loquace sur cette période trouble, il s'indignait en disant :

«Les Français nous avaient dit qu'ils étaient venus au nom du Sultan et quand nous avons travaillé avec eux, on nous l'a reproché après l'Indépendance! »

Partout au Maroc, en effet, les caïds traditionnels ont été remplacés par des caïds-fonctionnaires de l'État. On a même institué, à l'échelle des cercles administratifs, des "super-caïds"². En 1959, La commune rompt avec la *djemaâ* administrative dont elle ne retient que le vocable. La situation des nomades demeura la même : les différents groupes relèvent d'annexes ou de cercles et disposent d'intermédiaires (*cheikhs*, *moqaddems*)³. Les Ayt Âïssa Izem d'Assoul eurent un *cheikh*, Hsaïn Ou Zaïd Ouskounti, frère du caïd déchu, et sont désormais constitués, selon le langage administratif, de trois

¹ Sur cette période et la protestation de Âddi ou Bihi, voir notamment R. Leveau (1985 (1976) : 23-24).

² Cf. J. Berque qui consacre le chapitre II de son ouvrage *Le Maghreb entre Deux Guerres* à cette transition dans les trois pays nord-africains (1962 : 130-136).

³ Il y eut ainsi, en Ayt Merghad, du sud au nord : Nomades de Tinjdad, Nomades de Tadighoust, Nomades d'Amellago, Nomades d'Assoul, Nomades d'Aït Hani. Dans le Ziz: Nomades de Rich. En Haute Moulouya : Nomades de Midelt.

"*ferqa*" (subdivisions) ayant chacune un *moqaddem* dépendant du *cheikh* : Ayt Chawch, Ayt Taleb et Iâchaqen¹.

Dès 1960, « la mise en place (...) du maillage administratif porta un rude coup aux collectivités traditionnelles, car le nouveau découpage se voulait la négation de l'ordre tribal en tant que hiérarchie d'unités territoriales » (J. Le Coz 1987 : 321). Certains intellectuels n'hésitèrent pas à faire le procès de la tribu. Ainsi, A. Laroui (1977) réduit cette forme d'organisation sociale à une unité de production ne lui reconnaissant guère de sociabilité, domaine réservé à la zaouïa, ni d'aptitude politique, domaine du Makhzen. L'on justifiait ainsi la nécessité d'instaurer une logique territoriale pour supplanter la logique tribale. La commune remplirait les fonctions de relais du pouvoir central par le biais du caïd-fonctionnaire et de cellule de gestion de l'espace par l'intermédiaire d'un conseil élu (J. Le Coz 1987 : 322). Or, le haut degré de centralisation administrative et la non représentation, depuis le début, des nomades au sein des communes ont relégué ceux-ci au dernier rang des soucis des autorités. Les nomades des "fractions" Ayt Mhamed et Ayt Âïssa Izem rattachés à Assoul ont ainsi été négligés dans les projets du cercle bien que la commune leur devait, à la fin des années 1960, une bonne partie de ses 82% d'impôts fournis par l'élevage nomade (G. Couvreur 1968 : 38).

D'un autre côté, l'insertion du canevas hydraulique dans une organisation administrative a permis de créer des offices régionaux de mise en valeur agricole (*dahir* du 22 octobre 1966). Dans le sud-est, l'Office régional de mise en valeur agricole du Tafilalt (ORMVAT) est « chargé de promouvoir le développement du secteur agricole au niveau d'une zone d'action qui a subi plusieurs extensions pour atteindre actuellement 77 500 Km², soit 11% de la superficie du Royaume »². Longtemps absorbé par l'aménagement d'infrastructures pour les cultures, notamment sur la vallée

¹ Les Iâchaqen sont en fait, une lignée du lignage des Ayt Taleb. L'ex-caïd et le *cheikh* actuel en sont issus.

² ORMVAT, Brochure de l'Office, s.d. , p. 3.

du Ziz¹, l'Office n'a que tardivement entrepris quelques initiatives dans le domaine de l'élevage (entre 1981 et 1985, c'est-à-dire en pleine sécheresse)². De plus, ne disposant pas d'études socio-économiques sur l'élevage, la nécessité d'associer les éleveurs aux projets ne dépasse guère le cadre des bonnes intentions. La faiblesse des moyens de communication, la lourdeur administrative, voire la corruption sont les obstacles majeurs à une véritable politique pastorale. Ainsi, la dispersion des nomades du cercle d'Assoul, pour ne citer que ceux-là, les prive le plus souvent de leur part d'aliments pour bétail subventionnés par l'État. Non réclamés au bureau du cercle, ces produits sont répartis entre les sédentaires. Pourquoi donc cette dispersion ? Nous touchons là aux conséquences de la crise du nomadisme pastoral sur la société nomade.

La transition entre le Protectorat et l'Indépendance constitue une période charnière. L'obligation de cantonnement dans la zone de nomadisation habituelle révolue, l'administration marocaine installée, commence pour les Ayt Âïssa Izem d'Assoul une ère inédite, plus incertaine et plus inquiétante que ce qu'ils avaient vécu jusque-là. Elle s'annonce d'abord par le relâchement lent mais irréversible des liens de solidarité parmi les lignages Ayt Taleb et Ayt Chawch. Une tendance assez nette à la sédentarisation s'est remarquée dans le lignage des Ayt Chawch, que ce soit dans le moyen Ghéris (Ighfaman) ou dans le bas Ghéris (Tadighoust, Goulmima). Celui des Ayt Taleb s'est relativement maintenu hormis la lignée des Ayt Sâïd ou Âli dont la majorité des familles s'est fixée dans le Semgat (annexe d'Amellago).

D'autre part, la tendance au semi-nomadisme qui suppose la possession d'une maison et de parcelles de terre cultivée a entraîné la baisse progressive du nombre des nomades Ayt Âïssa Izem d'Assoul. Car les familles, même demeurées sous la tente mais qui ont acheté des terres dans

¹ L'aménagement de la vallée du Ziz s'est bâti autour du grand barrage Hassan Addakhil, construit en amont d'Errachidia et mis en service en 1971. Sur cet ouvrage et les difficultés rencontrées par la grande hydraulique en milieu présaharien, cf. M. Jarir (1983).

² Création de 11 points d'eau pour l'abreuvement du cheptel, 12 centres de stockage de fourrage, 15 bains parasitocides et 1 station expérimentale d'amélioration pastorale de 400 hectares à Nzala (entre Rich et Midelt) (Brochure de l'Office, p. 19).

le territoire d'autres annexes ou d'autres cercles, dépendent désormais administrativement de leur annexe ou cercle d'accueil. Ainsi, plusieurs familles se sont installées dans l'annexe d'Amellago (Cercle d'Assoul), dans les communes de Tadighoust et de Goulmima (Cercle de Goulmima), dans le Cercle de Rich. Elles ont recours à l'autorité locale dont elles dépendent, au même titre que les sédentaires, pour l'enregistrement des mariages, des naissances, des décès, l'obtention de papiers administratifs, des soins médicaux légers, pour les services vétérinaires, le service postal et éventuellement les aliments pour bétail subventionnés, etc.

Il faudrait tout de même noter que les formes de désorganisation, notamment le déclin de la solidarité entre familles et groupes et celui de la structure politique ne sont pas les conséquences du seul processus de sédentarisation comme le notait F. Barth (1961 : 17). Elles concernent, non seulement les familles et les groupes qui se fixent, mais aussi ceux demeurés nomades ou semi-nomades. Du fait de l'assujettissement administratif des nomades à des centres sédentaires, du fait des liens traditionnels entre familles nomades et différentes familles sédentaires et du fait de la fixation ou la semi-fixation des notables des différents groupes, les relations verticales prennent la place des relations horizontales. Autrement dit, jusqu'aux années 1960, la séparation entre pasteurs Ayt Âïssa Izem et sédentaires¹, Ayt Merghad ou non, héritée du passé, s'était maintenu tant bien que mal. Ils se déplaçaient en groupes importants allant de quinze à quarante tentes et les campements étendus *igzdiw* étaient nombreux. Vers la deuxième moitié des années 1960, le relâchement évoqué plus haut se profilait à l'horizon de la vie de ces nomades. L'apparition des grands déplacements à cette époque, débordant la zone traditionnelle de nomadisation, en était un signe avant-coureur. Car, ce type de déplacements était moins le fait de l'ensemble des Ayt Âïssa Izem nomades que de groupes restreints parmi eux. Par la suite, au cours des années 1970 nombreuses furent les familles qui se fixèrent. La sécheresse des années 1980-1985 acheva ce qui restait de la solidarité, de l'esprit de corps des Ayt Âïssa Izem.

¹ Dans une notice sur les Ayt Hdiddou des Archives d'Aix-en-Provence (Dossier 31H15), le lieutenant Lecomte évoquait en 1929 les « rapports assez éloignés » des nomades Ayt Âïssa Izem avec leurs "*ksouriens*". G. Couvreur nota la même chose, près de quarante années plus tard (1968 : 38).

L'importance des effectifs des sédentarisés et le processus examinés au troisième chapitre du présent travail ont montré la fragilité du mode de vie nomade en proie à une forte sécheresse. La visibilité de la crise n'est pas pour autant liée à ce seul phénomène. Aussi exceptionnelle qu'elle ait été, la sécheresse n'aurait pu éprouver le nomadisme pastoral des Ayt Âïssa Izem si elle n'avait pas été relayée par des mécanismes internes de désintégration eux-mêmes induits par une dépendance accrue vis-à-vis du monde sédentaire. Les campements étendus ayant disparu, les campements restreints s'étant amenuisés, on ne voit que rarement des groupes de plus de trois tentes. Seul un minimum de deux à trois tentes est devenu la règle, où, de surcroît, les liens de parenté ont disparu sauf en cas de jeunes ménages se déplaçant dans l'orbite de la tente paternelle (celle du père du mari, parfois celle du père de l'épouse). Désormais, « mieux vaut une cohabitation fondée sur le bien réciproque qu'une cohabitation basée sur les liens de sang » – « *ufn winna iššarn lkhir winna ššarn idammen* », comme le dit si bien une femme nomade. Il est révélateur à cet égard de constater la facilité avec laquelle se font et se défont les petits campements. Ainsi, une famille a changé de voisin cinq fois en cinq ans, à raison d'un voisin par cycle de nomadisation, entre 1976 et 1981.

Une autre conséquence majeure de la désintégration de cette micro-société a été l'accentuation des inégalités entre les familles constitutives des groupes. On a longtemps pensé que la concentration des moyens de production entre les mains de certains éleveurs influents et la monétarisation des rapports sociaux de production entraînaient *de facto* « l'apparition d'inégalités » (M. Boukhobza 1976 : 12). Or, les tendances à l'inégalité propres à la "démocratie pastorale" sont réelles bien que des dispositifs économiques, politiques, religieux et symboliques permettent de les contrebalancer (Cl. Lefébure & al. 1977 : 4). C'est la raison pour laquelle je parle, pour ma part, d'accentuation de tendances latentes. On comprendra ainsi qu'en 1979-80, à la veille de la grande sécheresse des années quatre-vingts, l'ex-caïd d'Assoul, notable des Ayt Âïssa Izem, ait envoyé son troupeau et celui du fils de sa soeur chez des amis Ayt Âbdi (confédération des Ayt Sukhman) dont le pays, sur les hauteurs de l'Atlas central autour de 3000 m d'altitude, était suffisamment humide pour sauver le cheptel. Les deux troupeaux furent accompagnés par le fils du notable et celui de son neveu, accueillis et hébergés par les amis Ayt Âbdi. En même temps,

certaines nomades Ayt Âïssa Izem avaient trouvé refuge dans la région de Ouarzazate tandis que d'autres assistaient, impuissants et désarmés, à la mort, par dizaines de têtes, de leurs troupeaux. Le prolongement des années de sécheresse, au-delà du seuil où la possibilité de reconstitution du troupeau était devenue nulle, a fini par condamner plus de la moitié des nomades Ayt Âïssa Izem d'Assoul¹. Il s'agit, dans les pages qui suivent, d'examiner les modalités de leur fixation.

Variations sur le thème de la fixation

La crise de la micro-société nomade Ayt Âïssa Izem s'est manifestée, au niveau social, par l'affaiblissement des solidarités et la primauté des intérêts individuels sur les intérêts communautaires. Longtemps le repoussant et stoïquement résistant au « spectre ensorcelant de la sédentarisation » (R. Montagne 1947), le processus de leur fixation semble être le fruit, plus du truchement individuel que de la stratégie étatique directe ou de l'action concertée de vastes groupes. Il importe, à présent, de dégager les modalités de ce processus en prêtant une attention particulière aux trajectoires familiales.

Conversions

La conversion à l'agriculture est, pour la majorité des sédentarisés, le mode le plus ancien et le plus sûr d'un passage sécurisant à la sédentarité. Ainsi, de nombreuses familles, demeurées sous la tente, essaient d'acquérir des parcelles de terre cultivée avant d'acheter ou de construire une maison en prévision d'une éventuelle fixation. L'importance de la terre en tant que capital économique et symbolique en est la raison, d'autant plus qu'elle constitue une valeur infaillible. La famille tout entière est concernée par ce type de choix. Mais, qu'est-ce-qu'une famille en milieu Ayt Âïssa Izem ? J'ai indiqué auparavant que dans cette micro-société lignagère et agnatique, le mariage d'un fils entraîne *de facto* son indépendance vis-à-vis de la tente

¹ Sur les 350 tentes qu'on dénombrait à la fin des années 1970, on ne comptait plus, en 1987, que 144 tentes. Le chiffre est remonté à 179 tentes en 1989. la reprise s'explique par la formation de nouveaux ménages et le fait que quelques familles ont repris la tente. Informations obtenues auprès du *cheikh* des Ayt Âïssa Izem d'Assoul.

paternelle. Il reçoit sa part du troupeau et sa femme s'active à fonder son foyer. Il existe tout de même quelques rares exceptions à ce qu'il convient d'appeler une règle préférentielle de résidence. Dans la famille de l'ex-caïd des Ayt Merghad d'Assoul, la situation a évolué de la manière suivante : avant sa fixation totale, étant polygame, il laissait une femme s'occuper de la tente, l'autre de la maison. L'un des fils de la femme sédentaire, arraché à l'école à la fin des années 1960, fut affecté à la fonction de berger. Après son mariage, il demeura avec son épouse dans la tente avec la femme nomade que son père visitait de temps en temps. L'importance du patrimoine, les nombreux enfants de cette famille mais surtout l'aspiration à un idéal religieux du fait de la notabilité font que la coutume n'a pas été respectée. En dehors de ce cas limite, et *a fortiori* exceptionnel, la famille nomade est conjugale, c'est-à-dire ne comprenant que le père, la mère et les fils et filles non mariés. Comme nous allons le constater, la coutume, mise à l'épreuve par les complexités d'acquisition de la terre, se prolonge chez les sédentarisés¹.

Fixation familiale

On peut parler de sédentarisation familiale dès lors qu'elle concerne toute la famille nomade. Quel parcours cette fixation emprunte-t-elle ? Comment une famille affronte-elle les incertitudes de la fixité ? Comment, en sens inverse, saisit-elle l'opportunité de l'enracinement ? Pour appréhender les fondements de la résignation autant que les motifs de l'attraction, examinons les modalités d'une fixation sous le poids de la sécheresse.

Les sécheresses les plus récentes, celles de 1980-85 et 1990-93 ont entraîné des vagues de sédentarisation sans précédent. On a pu mesurer, dans le quatrième chapitre, l'ampleur de celle-ci dans les localités d'Aguemmad (Goulmima) et de Lborj Oujdid (Tadighoust). Là, comme dans d'autres localités, notamment Ayt Sâïd ou Âli (Amellago), on constate une fixation concentrée des Ayt Âïssa Izem. Par contre, l'éparpillement est caractéristique d'autres endroits (Ighfaman, Ziz...). Cette différence tient

¹ M. Kasriel (1989 : 70-71) a relevé une pratique identique chez les Ayt Hdiddou.

autant à la modalité de fixation qu'au lieu où celle-ci intervient. Quand la sécheresse frappe la zone traditionnelle de nomadisation, le troupeau, seule ressource, unique capital, est décimé. Les effectifs d'ovins et de camélins sont profondément atteints. La viabilité du nomadisme s'en trouve condamnée. Et si des tentatives de sauvegarde du cheptel, de son maintien à un seuil tolérable notamment par le changement fréquent de campement, la recherche de pâturages moins azoïques, les grands déplacements, s'avèrent infructueuses, la fixation s'impose. La précipitation est d'autant plus grande qu'il faut sauver ce qui reste du troupeau pour construire une maison. Certains se retrouvent complètement « dématés » pour reprendre l'expression de A. Louis (1979). Deux frères sédentarisés en 1982 à Aguemmad obtiennent chacun une maison à titre gracieux de deux frères demeurés nomades. La logique lignagère et matrimoniale, impliquant l'échange de biens et de services, n'est pas absente puisque tous appartiennent à la lignée des Ayt Sidi du lignage des Ayt Chawch et l'un des sédentarisés a épousé la soeur de l'un des nomades propriétaires.

La majorité des familles, sédentarisées sous la pression de la sécheresse, ne possède pourtant pas de terre. Leur cheptel se réduit à quelques brebis (entre 5 et 10) dites *tibeldiyin*, les sédentaires, par opposition à *tirehhalin*, les nomades. De ceux-là on trouve les mêmes proportions tant à Lborj Oujdid qu'à Aguemmad (successivement 15 sur 41 et 16 sur 41). Peut-on parler de conversion à l'agriculture ? Oui et non. Car, bien que ne possédant pas de terre, les chefs de famille et surtout leurs femmes effectuent presque toujours des travaux agricoles soit comme quinteniers soit en louant une ou deux parcelles de terre cultivée. Certains vont parfois en famille, louer leur force de travail dans les champs de céréales de la Haute-Moulouya. Tous scolarisent leurs enfants, mais seuls les garçons peuvent espérer, s'ils ne connaissent pas l'échec, poursuivre leurs études. Certains, rares il est vrai, conservent la tente dans l'espoir de reprendre un jour le chemin de l'errance". C'est le cas des jeunes ménages n'ayant pas d'enfants ou seulement en bas-âge pour que leur entrée à l'école puisse les retenir. L'un de ces derniers témoigne de son retour à la vie nomade :

« Notre cheptel a été décimé par les années de sécheresse l'jafaf[comprendre celle de 1980-85]. Il en mourrait par dizaines. Nous

avons réussi à conserver un petit nombre de moutons et de chèvres tout en ayant construit la maison à Aguemmad. Peu après, je me suis marié. En 1987, les pâturages ont quelque peu reverdi et j'ai repris la tente qui gisait sous l'escalier de la maison. Je ne peux pas vivre autrement ; en plus nous n'avons pas de terre. Mon père travaille comme quintenier à Aguemmad. Mon frère travaille comme ouvrier journalier. Il s'est marié en 1992 et habite la maison d'un ami semi-nomade aisé ».

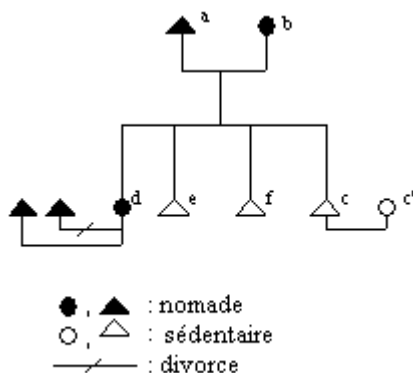
À la question de savoir comment il a reconstitué un troupeau, le jeune nomade a répondu que l'association avec d'autres sédentarisés lui a permis de regrouper quelques dizaines de bêtes (ovins et caprins). Il est vrai que, s'ils ne les gardent pas eux-mêmes dans les environs de la localité, bon nombre de sédentarisés confient leurs bêtes à un associé *amššerk* nomade. Le contrat d'association est en effet très courant. Il a connu un changement récent : avant 1987 le nomade bénéficiait du tiers du croît après huit ans et du quart après quatre ans. À partir de cette année, il bénéficie du tiers après trois ans et du quart après deux ans. La monétarisation a été introduite : cinq *dirhams* par tête et par mois. Le recours à l'association est d'autant plus prégnant que le père est absorbé par un travail (agriculture, construction, commerce...) et les enfants retenus par l'école ou, en cas d'échec pour les garçons, préfèrent l'émigration.

Semi-fixation familiale

Il y a semi-fixation lorsqu'un membre de la famille ou plus est (ou sont) demeuré(s) nomade(s), le reste s'étant sédentarisé. Cette modalité a cette caractéristique de présenter un visage moins tragique que la précédente. Elle est moins brutale, moins subie et par conséquent plus contrôlée par les nomades. Elle relève de la stratégie familiale face à une crise à laquelle on résiste en préparant les moyens nécessaires. Elle est soutenue par une volonté de diversifier les sources de revenu, et participe d'un "semi-nomadisme familial". Elle est enfin commandée par des pressions socio-économiques nouvelles allant du désir d'avoir un repère fixe jusqu'à la nécessité de scolariser les enfants dans un monde où la propriété foncière (surtout immobilière) est valorisée et l'école un moyen d'ascension sociale.

La semi-fixation familiale revêt des formes diverses puisqu'elle est d'abord la décision d'une famille et non une action collective. J'ai évoqué quelques unes de ces formes dans le quatrième chapitre de la présente étude. Il s'agit à présent d'en donner un aperçu global en suivant les trajectoires familiales dans plusieurs localités où les Ayt Âïssa Izem ont eu des attaches terriennes. Ainsi, de l'analyse des données recueillies, quatre situations majeures se dégagent :

a. Les parents demeurent sous la tente tandis qu'un enfant ou plus se fixe : en général le patrimoine reste en commun. Une maison et des champs sont achetés dans la localité en question. Le fils sédentarisé est le plus souvent l'aîné. Parfois, il s'agit d'un fils militaire qui aide les parents pour l'achat ou la construction de la maison, auquel cas son absence l'empêche de s'occuper des travaux agricoles, et c'est sa femme qui s'en charge avec l'aide d'un de ses beaux-frères pendant les labours et les moissons. Si le fils sédentarisé n'a au contraire pas de fonction publique ou militaire, il s'occupe de ces travaux avec sa femme. Pour une famille nombreuse, une répartition de la main-d'œuvre entre la maison et la tente est toujours nécessaire. En tous cas le jeune ménage fixé scolarise ses enfants et d'éventuels frères ou sœurs cadets. J'ai isolé quatre situations différentes que je présente dans les figures suivantes* :

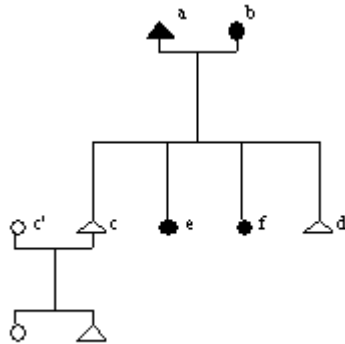


* Les symboles utilisés dans le premier schéma sont valables pour la lecture des autres.

Localité de Mzizel (haut Ziz) : fils marié sédentarisé et parents nomades.

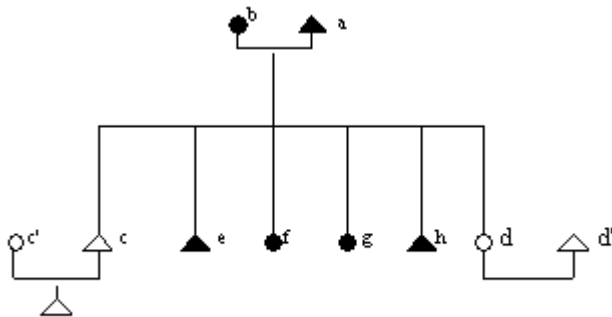
a et b sont nomades. e et f passent l'année, moitié sous la tente moitié à la maison.

c, militaire, est marié à c'. d, divorcée, s'est remariée avec un nomade.



Localité de Lborj Oujdid (Tadighoust) :

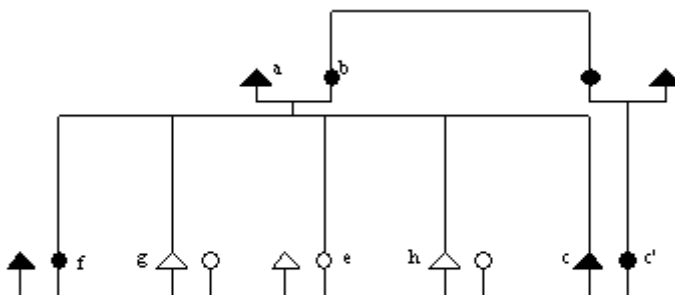
a, b, e et f sont nomades. c et c', sédentarisés, s'occupent des champs. d est secrétaire de la commune rurale.



Localité d'Aguemmad (Goulmima).

a, b et les enfants non mariés sont nomades. d s'est mariée à d', un sédentaire de Tinjdad.

c et c', sédentarisés, s'occupent des champs.



Ville de Rich.

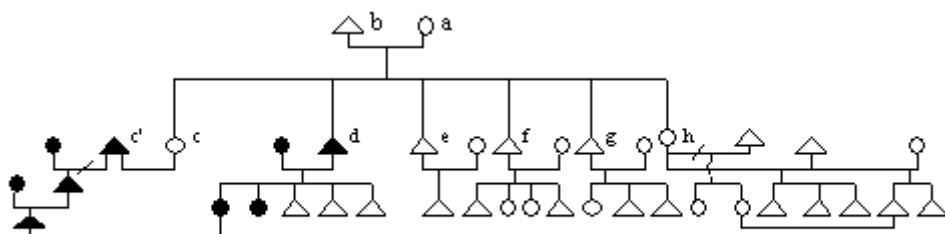
b est décédée. a est toujours nomade avec c le cadet, marié à sa cousine parallèle matrilinéaire. f s'est mariée à un nomade. e s'est mariée à un sédentarisé (militaire). g s'est sédentarisé à Outalamine (dans l'Ighfaman) dès 1982. Dix ans plus tard, la sécheresse l'a obligé à rejoindre son frère, h, sédentarisé à Rich.

Les quatre situations montrent toutes des familles qui, à Mzizel, Rich, Aguemmad ou Lborj Oujdid s'adaptent aux difficultés croissantes de la société actuelle. Les parents éprouvent moins d'aisance à se fixer, ce qui ne veut pas dire qu'ils soient les seuls parmi les générations. Dans chaque famille, les liens restent tout de même étroits entre les nomades et les sédentarisés. En général, la propriété foncière reste indivise. Si deux frères se sont fixés et que l'un d'eux est devenu indépendant il reçoit une parcelle et sa part du cheptel. L'autre, du fait qu'il reste lié aux parents, s'occupe des champs avec son épouse, leur donne une part de la récolte et reçoit du beurre fondu, de la viande séchée et le mouton ou la brebis de la fête du sacrifice *tafaska*. Dans toutes ces situations largement représentatives de la modalité de semi-fixation familiale, la tente se trouve parfois très loin. Étant donné la sécheresse qui a caractérisé les années 1991-93 pendant lesquelles j'ai effectué mon enquête, les Ayt Âïssa Izem nomades, sauf les plus récalcitrants, ont déserté les parcours traditionnels pour se réfugier dans des régions moins touchées par ce fléau. Ainsi, pendant l'été 1993, on en a relevé un certain nombre dans la province de Ouarzazate (autour de Tazenakht), à plus de 300 km à l'ouest, et d'autres dans la province de Figuig (autour de Bouanane) à plus de 250 km à l'est. Les autres étaient soit dans l'Adrar dans le Haut-Atlas oriental au nord soit à l'Amagha au sud. Les

moyens de communication modernes (autocars, camions...) permettent aux nomades comme aux sédentaires de la même famille de se rendre d'assez fréquentes visites. La maladie, le décès, le mariage, la naissance, mais tout simplement l'envie de "voir les siens" sont prétextes pour rejoindre la tente ou la maison. Il faut préciser à ce propos que les hommes voyagent plus que les femmes, les nomades plus que les sédentaires et les adultes plus que les enfants.

b. Les parents se fixent tandis qu'un fils (ou plus) demeure nomade :

Dans ce deuxième cas de figure également, le patrimoine est généralement indivis, qu'il s'agisse de la maison, des parcelles, de la tente ou du cheptel. Dans une micro-société agnatique comme celle des Ayt Âïssa Izem, une fille mariée quitte la demeure de ses parents pour rejoindre celle de sa belle-famille. Aussi, en l'absence d'un fils pour s'occuper du cheptel et vivre sous la tente, celle-ci est abandonnée par les parents qui se sédentarisent. Là aussi, le souci majeur demeure une répartition appropriée de la main-d'oeuvre familiale et le maintien d'un équilibre économique somme toute fragile. Dans le cas d'une séparation des biens assez nette, les liens économiques entre les membres nomades et les membres sédentarisés d'une même famille sont relativement distendus. Ils se réduisent parfois au fait que le nomade garde en association un ou plusieurs petits troupeaux d'ovins et de caprins d'un ou de plusieurs membres sédentarisés contre des travaux agricoles effectués par ce dernier dans les champs du premier. Pour illustrer les cas majeurs de cette situation, reportons-nous aux figures suivantes :



À Taskountit :

a et b décédés, sédentaires depuis les années 1970.

c s'est remariée à un sédentarisé de Lborj Oujdid.

h s'est remariée à un sédentaire de Tadighoust.

g, décédé en 2002, et sa famille se sont fixés en 1983 à Lguers (Rich).

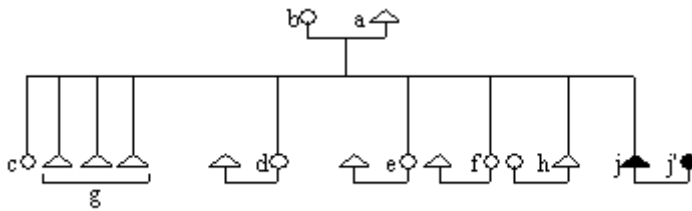
f et sa femme, dont les trois fils sont militaires, se sont fixés à Taskountit.

e est avec sa femme également à Taskountit.

Seul *d* avec sa famille est demeuré nomade et on voit que sa fille s'est mariée à un nomade de la famille du mari de sa tante.

b vit avec *e*, le cadet, dans une maison distante de celles de *d* et de *f*.

Les champs avec amandiers sont divisés, *g*, *h* et *c* ayant renoncé à leurs parts respectives et vivant ailleurs.



A Aguemmad (Goulmima) :

a et *b* se sont sédentarisés à Aguemmad et seuls *g* et *c* vivent avec eux.

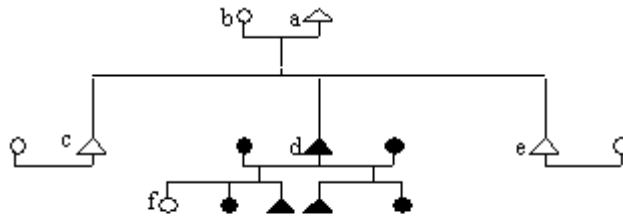
d et *e* se sont mariées à des sédentarisées d'Aguemmad.

f s'est mariée à un sédentarisé de Rich.

h est militaire marié à une Utt Aïssa Izem et vit à Rabat.

Seuls *j* et *j'* vivent sous la tente.

L'été 1993, la tente se trouvait non loin d'Aguemmad et toute la famille était présente à la maison pour célébrer le mariage de *j* et *j'*.



À Lborj Oujdid (Tadighoust) :

a et *b* se sont sédentarisés ;

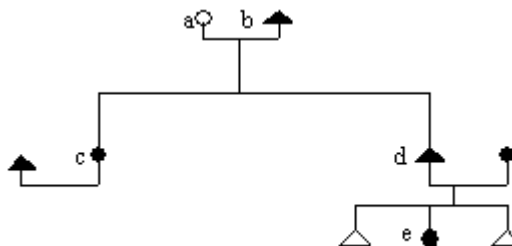
e, militaire, vit avec sa femme Utt Âïssa Izem à Rabat.

c a émigré et réside à Midelt.

d, l'un des rares cas de polygamie, est nomade avec ses femmes et ses enfants sauf *f* qui vit avec ses grands parents.

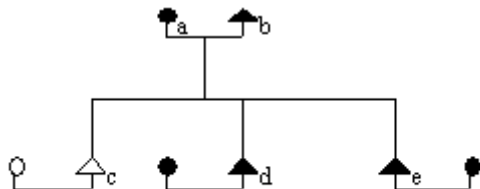
Les trois situations de semi-fixation familiale ci-dessus illustrent, plus que les précédentes, un éclatement fort important des familles. Dans la première situation, il s'agit d'une source dans l'Ighfaman où le faible débit de l'eau exclut toute extension des cultures. De ce fait, certains membres de la famille ont renoncé à leurs parts respectives et le fils aîné est même demeuré nomade pour garder son troupeau dont une partie en association avec ses frères. Dans les deux dernières situations, ce sont les ressources de certains fils, notamment les militaires, qui ont aidé les parents à se fixer tout en gardant la tente dont s'occupe un fils marié.

c. Autres situations :



Un parent sédentaire, l'autre nomade avec fils aîné et bru :

b, *d* et *e* s'occupent de la tente tandis que *c* est mariée à un nomade et *a* est sédentarisé pour s'occuper des champs et des garçons scolarisés de *d*.



Des frères dont un est sédentarisé :

a et *b* sont décédés.

c, *d* et *e*, tous les trois nomades ont acheté des champs dans la palmeraie de Goulmima en 1992 en vendant la moitié de leur cheptel. Ils ont convenu que *c*, sa femme et ses enfants se fixeraient et occuperaient la maison en travaillant les champs et eux garderaient leur cheptel et le sien.

* Possession de maison périodiquement occupée et parfois de champs :

Il existe un certain nombre de nomades possédant une maison (un seul en possède trois dont une dans la localité d'Aguemmad et Lborj Oujdid). Cette possession, par achat ou construction, répond autant au besoin pratique d'avoir un lieu sûr, pour déposer l'aliment d'appoint du bétail, la laine et d'autres biens, qu'à un désir d'avoir un point fixe pour parer à la précarité d'une vie toujours menacée. Certains nomades visitent leur demeure au moment des labours et des récoltes (ayant confié le soin d'irrigation à un quintenier *axummas*) ; à d'autres, elle sert pour les enfants scolarisés. C'est le cas d'une famille qui envoie la fille s'occuper de deux garçons écoliers qui, aussitôt les vacances arrivées, vont rejoindre les parents pour ne retrouver la maison qu'en septembre.

Dispersion de la famille

L'une des conséquences du processus de sédentarisation qui traverse les modalités de fixation décrites ci-dessus est la dispersion des familles. Il s'agit d'une dispersion spatiale dictée par des impératifs économiques et

sociaux. Elle résulte d'au moins deux facteurs paradoxalement antinomiques: le mariage et le divorce.

a. Le mariage concrétise, en milieu nomade Ayt Âïssa Izem, non seulement la création d'un nouveau ménage *almessi*, mais aussi et surtout une nouvelle tente *taxamt* dans la mesure où le nouveau couple acquiert une indépendance qui s'affirme chaque jour davantage. Le fils marié, et éventuellement la fille mariée, reçoivent chacun leur part du troupeau de leur famille respective. En général, la fille renonce à la sienne tant que ses parents sont en vie et même après. Car en cas de dissolution du mariage, elle réintègre la tente de ces derniers, et le va-et-vient des quelques têtes de cheptel qu'elle peut recevoir entre la tente de sa belle-famille et celle de ses parents n'est pas souhaitable. Ceci est d'autant plus plausible que la dissolution de l'union matrimoniale est facile, en milieu Ayt Âïssa Izem.

J'ai précisé auparavant que, dans un certain nombre de cas, l'indépendance des ménages se perpétue après la sédentarisation. On dit d'un jeune homme qui, après le mariage, ne vit plus dans la maison de ses parents qu'il s'est séparé de ces derniers. Comme un grand nombre de sédentarisés n'acquièrent pas ou très peu de terres de culture, la possibilité du maintien d'une famille comprenant plusieurs ménages est quasiment nulle, surtout dans le cas d'une fixation familiale. C'est la raison pour laquelle l'éclatement de ce type de famille intervient au moment même de la sédentarisation. En règle générale, seul un ménage demeure avec les parents, les autres ayant des maisons dans la même localité ou dans d'autres, proches ou relativement lointaines. Dans ce cas, s'il y a des champs, ils restent en indivision. Si la division intervient du vivant du père, les fils fixés dans les autres localités vendent leurs parts respectives sur lesquelles s'exerce, s'il y a lieu, le droit de préemption du fils demeurant avec les parents.

La dispersion de la famille est également le résultat, dans une moindre mesure, de l'émigration définitive et de la scolarisation. On reviendra ci-dessous sur ces aspects. Signalons à présent que l'émigration définitive maintient les ménages sur les lieux du travail du mari dans les villes du nord du pays. La scolarisation, elle, a entraîné l'apparition d'un nombre assez limité de fonctionnaires, surtout parmi les sédentarisés depuis deux à trois décennies. À l'inverse, l'engagement dans l'armée et l'émigration temporaire

participent au maintien de la famille. Car l'émigré, dont le travail est saisonnier et précaire, se trouve dans l'obligation de rentrer chez lui après une période d'absence plus ou moins longue. De même, aucun militaire n'a songé jusqu'à présent résider en famille dans une ville du Sahara. Le salaire du militaire et l'argent de l'émigré sont très importants dans les revenus de la famille pour que les parents s'en séparent. Il est vrai que le maintien de l'un et de l'autre à la maison parentale se fait aux dépens de la bru qui aspire à l'indépendance. Elle ne peut cependant trop afficher son désir puisque sa belle-mère peut facilement convaincre le fils de s'en séparer. Un compromis fragile est ainsi maintenu au prix de concessions réciproques que guette une tension souterraine.

b. Le divorce constitue une importante source de dispersion de la famille en milieu sédentarisé Ayt Âïssa Izem. Ces derniers font partie de ce milieu berbérophone méridional où Cl. Lefébure localise une fréquence importante de divorce, à savoir les Ayt Yafelman et les Ayt Âtta (1981: 284)¹. Cette fréquence, le même auteur l'attribue au montant modéré du douaire en écrivant : « Le montant du douaire, *sadaq*, est par ailleurs si peu élevé qu'il ne saurait aller contre l'instabilité des unions » (*ibid.*). Il ne s'agit point ici de mener une étude approfondie du divorce en milieu sédentarisé Ayt Âïssa Izem mais plutôt de relever les incidences de la dissolution des mariages sur la dispersion de la famille comme conséquence de la sédentarisation. Relevons toutefois que dans les deux localités de Lborj Oujdid et d'Aguemmad, les proportions du divorce sont significatives : dans la première, dix divorces sur un total de 86 mariages, soit un divorce pour 8, 6 mariages ; dans la deuxième, la proportion est moindre : 6 dissolutions sur 75 unions, soit 1 pour 12, 5 sans que l'on puisse expliquer la différence.

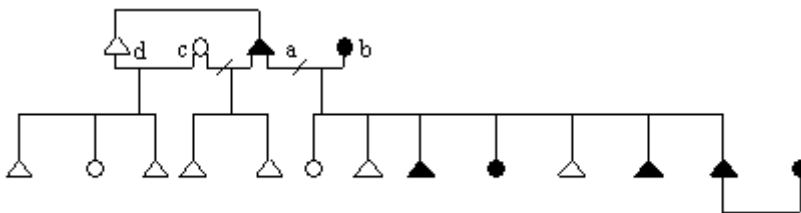
Pour aborder plus directement les incidences du divorce sur la sédentarisation, examinons quelques cas précis :

Cas 1 : à Aguemmad, *a*, un sédentarisé issu de la "fraction" des Ayt Amer Gwahi se sépare de sa femme, *b*, issue de la "fraction" des Ayt Âïssa

¹ La facilité de dissolution des unions ne se limite pas aux deux confédérations mentionnées par l'auteur. Voir S. Rharib (1994 : 104).

Izem. De cette première union, celle-ci a une fille, *c*. *b* se remarie avec un autre sédentarisé de sa propre fraction. Son ex-mari épouse, quant à lui, une femme, *d*, de la "fraction" des Irbiben, originaire de Tinjdad. Ils ont bientôt un garçon, *e*. Après la mort de *a*, s'est posé le problème de l'héritage qui consiste en une maison, des champs et quelques brebis. La division est faite selon la loi coranique : le garçon *e* a droit aux $\frac{2}{3}$ et la fille *c* au $\frac{1}{3}$. La seconde épouse du défunt, *d*, reçoit le $\frac{1}{8}$ de l'héritage, les $\frac{7}{8}$ restant sont divisés en $\frac{3}{3}$ entre le garçon ($\frac{2}{3}$) et la fille ($\frac{1}{3}$) tandis que la première épouse n'a rien hérité en propre. Elle aurait été d'autant plus exhérédiée si elle avait laissé, comme il était autrefois de coutume, la fille à son père. Désormais, *c* vit avec sa mère, le mari de celle-ci et ses trois demi-frères alors que le garçon et sa mère ont rejoint la demeure paternelle de *d* à Tinjdad.

Cas 2 : À Lborj Oujdid, *a*, semi-nomade marié à *b* et ayant avec elle cinq garçons et deux filles, épouse *c*, la femme de *d*, son frère décédé qui a avec celle-ci deux garçons et une fille. *a* et *c* eurent deux garçons en plus. *a* se sépare successivement de *b* et de *c*.



À Lborj Oujdid : Lévirat et divorce.

b continue de vivre sous la tente avec une partie de ses enfants, le reste s'occupant de la maison à Lborj Oujdid. Quant à *c*, elle vit à Lborj Oujdid également avec ses enfants issus des mariages avec les deux frères. *a*, qui est le *cheikh* de la localité, vit désormais seul.

Cas 3 : À Lborj Oujdid, *a* est épousée par *b*, frère de son mari décédé. Elle avait déjà un garçon et une fille du premier mariage. Elle a deux enfants également du deuxième mariage. Après quelques années, elle demande le

divorce en 1990, l'obtient et part s'établir à Aguemmad. Mais elle n'emmène avec elle que les orphelins de père, laissant les autres à *b*. Le fils de *a* est collégien à Goulmima tandis que sa fille a été donnée en mariage à son cousin parallèle matrilineaire résidant à la localité d'Agoudim.

Les trois cas exposés ci-dessus montrent, par-delà leur diversité, à quel point le processus de fixation se trouve traversé par les incidences de la dissolution des unions. Mariage-divorce et éventuellement divorce-remariage aboutissent à une dispersion des patrimoines et des familles. Le premier cas montre une application scrupuleuse de la loi coranique (rite malékite) qui, on le voit, défavorise les femmes. Elle ne date pourtant pas de l'unification du droit dans tout le Maroc, suite à l'abolition de la coutume après l'Indépendance. Nous l'avons vu dans le second chapitre du présent travail, depuis longtemps, les Ayt Merghad appliquent, en principe, le *chraâ* en matière d'héritage. Les deux dernières situations mettent en avant un *lévirat* tout traditionnel et résiduel. Il s'agit des seuls cas de *lévirat* attestés à Lborj Oujdid et à Aguemmad sur un total de 160 mariages.

Variation spatiale

Comme je l'ai indiqué au début de ce chapitre, le travail agricole concerne un grand nombre de sédentarisés, qu'ils soient propriétaires ou ouvriers. La conversion à l'agriculture ne serait-elle qu'un euphémisme ? Il faut, en effet, distinguer les familles fixées parce que frappées par une sécheresse sévère et les familles ayant, en quelque sorte, préparé leur sédentarisation. Autant la conversion à l'agriculture s'applique aux seconds, autant elle ne couvre que partiellement les premiers. Une autre ligne de démarcation passe à l'intérieur des groupes et même des familles de sédentarisés ; elle concerne le lieu de fixation : aménagement d'une source, création d'une nouvelle agglomération ou fixation dans une petite ville.

Fixation près d'une source

Cette modalité de fixation concerne une infime partie de nomades Ayt Âïssa Izem sédentarisés. En effet, l'appropriation d'une source d'eau, l'acquisition et l'aménagement de parcelles cultivées et irriguées grâce à l'eau captée nécessitent des droits historiques familiaux attestés. Autrement dit, la

famille qui s'implante près d'une source et jouit de la mise en valeur des terres irriguées par cette même source se doit de pouvoir affirmer ses droits, en cas de contestation, par la production de preuves d'une exploitation relativement ancienne. Il est, en plus, reconnu qu'une terre exploitée pendant une période de dix ans par une personne lui revient de droit. Les sédentarisés, de ce fait, n'ont plus qu'à établir des actes de propriété en produisant des témoins.

Les sédentarisés Ayt Âïssa Izem dont il est question se trouvent dans la plaine d'Ighfaman entre le moyen Ghéris et le moyen Ziz. Il s'agit d'une étendue aride située à une altitude moyenne de 1400 m, traversée par la piste automobile reliant Rich à Tinghir, en passant par Amellago, Assoul et Aït Hani. L'Ighfaman constitue également une zone de campement des nomades Ayt Âïssa Izem, intermédiaire entre l'Amagha et l'Adrar. C'est là que se trouve le Tizi-n-Tagountsa (Col de Tagountsa, 2611 m) qu'ils empruntent à la montée et à la descente¹. Les localités les plus importantes et les plus anciennes de l'Ighfaman sont Agoudim, Âoje et Idmouma. Dans les deux premières, des galeries drainantes permettent d'irriguer de petites parcelles arrachées au lit des ravins à force d'acharnement. Par contre, Idmouma est alimenté par un canal d'irrigation qui dérive l'eau de résurgence d'un *assif* du même nom. Les autres établissements humains consistent en des sources éloignées les unes des autres, exploitées à l'origine par une seule famille.

Il semble qu'avant le Protectorat, peu de nomades aient été attirés par l'exploitation à des fins agricoles de ces sources isolées. Celles-ci ne servaient qu'à abreuver le cheptel et à subvenir aux besoins en eau des tentes qui campaient à proximité. Ainsi, leur exploitation agricole, comme l'attestent les témoignages des anciens de la région, fut le fruit d'initiatives d'individus qui, rassurés par le climat de sécurité instauré par le Protectorat, se sentaient de moins en moins dépendants de la solidarité du groupe

¹ Par ce col, ils regagnent, à la montée vers l'Adrar, le plateau de Tana puis les environs d'Assoul. Il est intéressant de relever sur le terrain, à l'est de la localité d'Agoudim, les toponymes de Ife-r-n-Ayt Merghad et Ife-r-n-Ayt Izdeg qui matérialisaient autrefois la limite entre les zones de nomadisation des nomades des deux "tribus" (Carte de Rich au 1/ 100 000, feuille NI-30-II-1, Direction de la Conservation Foncière et des Travaux Topographiques-Division de la Carte, Rabat).

nomade. Devenus agriculteurs, ces semi-sédentarisés n'en sont pas moins restés éleveurs. Conscients des dangers d'un abandon total du troupeau ovin et caprin et de la dépendance de ressources agricoles précaires, ils sont progressivement devenus transhumants. Ce trait, ils le partagent d'ailleurs avec tous les sédentarisés de l'Ighfaman, y compris ceux des grandes localités comme le montre le tableau suivant¹ :

Localités de l'Ighfaman	Population	Superficie	Cheptel des sédentarisés	Transhumance
–Agoudim –Idmouma –Aït Mkhoun –Âoje –Outalamine –Aït ou Khalek –Sources diverses	768 habitants	20 000 Hectares	26 000 têtes (ovins, caprins)	Droits pour les nomades de passage, notamment Ayt Merghad et Ayt Hdiddou

Tableau 9 : Localités de l'Ighfaman.

La prépondérance de l'élevage dans l'économie de l'Ighfaman s'explique par le faible débit des sources, la pauvreté du sol et partant la faiblesse du rendement. C'est pourquoi la moyenne de têtes d'ovins et de caprins par habitant est de 33, 8 (quinze fois plus que la moyenne provinciale, 2, 2)² . En même temps, la surcharge des pâturages (rapport superficie/cheptel) est grande. Elle est compensée par la transhumance et par l'association avec les autres Ayt Âïssa Izem nomades. Dans certains cas, comme à Taskountit, nous l'avons vu précédemment, l'un des fils d'une famille nombreuse demeure nomade alors que les parents et le reste des enfants se sédentarisent.

¹ Tableau dressé d'après les données de l'annexe d'Amellago dont dépendent les habitants de l'Ighfaman (recensement de 1982).

² *Annuaire Statistique du Maroc*, 1981 (à titre d'indication pour l'année d'avant).

Création d'une nouvelle agglomération

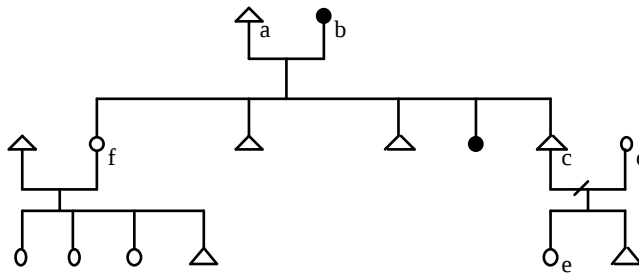
En dehors des fixations familiales ou semi-familiales dans les localités existantes, la formation d'agglomérations nouvelles est l'un des aboutissements du processus de sédentarisation. Cependant, dans la quasi-totalité des cas, cette modalité de fixation est le résultat d'un lent cheminement amenant des familles à se sédentariser les unes après les autres. Les localités d'Aguemmad à Goulmima, de Lborj Oujdid à Tadighoust et d'Ayt Saïd ou Ali à Amellago sont des exemples typiques à ce sujet. Il est vrai que préside, dans presque tous les cas, la logique lignagère agnatique d'inscription territoriale. Le lignage des Ayt Chawch est bien représenté à Aguemmad comme à Lborj Oujdid, celui des Ayt Taleb l'est autant à Ayt Saïd ou Ali, dans les sources de l'Ighfaman et à Mzizel. Il est rare en revanche, qu'une décision émane d'un groupe en vue d'une fixation par la création d'une nouvelle localité.

La localité d'Ayt Mkhoun illustre cette modalité de fixation sous le poids de la sécheresse. En effet, une petite lignée du même nom, issue du lignage des Ayt Taleb, s'est fixée en 1982-83 au bord d'un ravin au nord de la localité de Âoje. Quinze maisons y ont été élevées à proximité d'un bain parasiticide au bord de la piste reliant Amellago et Rich. Les habitants ont aménagé une galerie de drainage pour irriguer de pauvres parcelles arrachées au lit de l'*assif*. Les parts d'eau y sont réparties en fonction de la propriété, allant de deux jours pour le plus "grand propriétaire" à douze heures pour le plus "petit". On y comptait, en 1993, quinze maisons dont deux étaient non occupées, leurs propriétaires étant nomades, treize familles dont trois transhumantes et cinq semi-nomades, l'ensemble faisant 73 habitants.

Les femmes d'Ayt Mkhoun s'occupent des tâches ménagères, des corvées d'eau et de bois de cuisine ainsi que de la coupe de l'alfa *awry*. Cette dernière tâche, très rude, qui demande des heures de marche et de travail, est d'autant plus nécessaire que l'exiguïté des terres et le manque d'eau ne permettent pas de cultiver de la luzerne, fourrage indispensable au bétail sédentaire (vache, mule, âne et brebis). Les hommes s'occupent, eux, des travaux agricoles, de la garde d'un petit troupeau familial quand ils n'émigrent pas vers les petites villes de la région (Rich et Midelt essentiellement). Quant aux semi-nomades, c'est l'un des membres de la

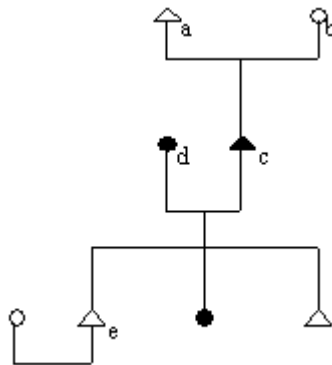
famille qui s'occupe des champs tandis que le reste vit en permanence sous la tente.

À Ayt Mkhoun, comme en milieu sédentarisé Ayt Âïssa Izem en général, la séparation économique des ménages est la règle sauf en cas de décès de l'un des parents. Les figures suivantes l'illustrent parfaitement :



À Ayt Mkhoun : fils sédentarisé et père nomade.

b est décédée. *a* possède une maison et des champs à Ayt Mkhoun. Son fils, *c*, dont la femme, *d*, est décédée, a construit une maison à part et a reçu sa part de champs. Sa fille, *e*, vit avec sa tante, *f*, habitant à Ayt Mkhoun également. *c* s'occupe des parcelles de son père et celui-ci garde, en contrepartie, dix brebis appartenant à son fils.



À Lborj Oujdid, fils nomade et père sédentaire.

b est décédée. *c* et *d* sont demeurés nomades. *e* et *f*, mariés vivent à la maison et s'occupent de *a*, très âgé. La propriété et la maison, le cheptel et la tente sont dans l'indivision.

Fixation dans une petite ville

L'une des modalités de sédentarisation en milieu Ayt Âïssa Izem est la fixation dans une petite ville. Peut-on là aussi parler de conversion à l'agriculture ou même à l'agro-pastoralisme? En principe, on répondra que non. En réalité, tout dépend de ce que cette modalité de fixation signifie, des formes qu'elle revêt et des conditions qui l'ont vue naître. Le cas d'Aguemmad nous a montré un cas de fixation près d'une petite ville, en l'occurrence Goulmima. Seul l'*assif* Ghéris sépare cette localité du centre-ville et le pont de la route principale 32 facilite les échanges et les contacts, intensifie les liens¹. Sur 32 sédentarisés Ayt Âïssa Izem à Aguemmad, seuls 9 possèdent des parcelles de terre cultivée. Ces derniers sont, de surcroît les semi-nomades de la localité, c'est-à-dire possédant en plus de la maison et des champs, une tente et un troupeau dont s'occupe un membre de la famille. Les 23 autres sédentarisés sont des paysans sans terre. Tous déclarent être des ouvriers journaliers (*ikheddamn n teghrad*) sans que l'on puisse définir le contenu exact d'une telle catégorie socio-professionnelle. Certains d'entre eux gardent un petit troupeau de chèvres et de moutons (ne dépassant pas les 70 têtes) dans les environs. D'autres vont travailler comme moissonneurs dans la Haute-Moulouya et un seul est quintenier *akhummas*.

D'autre part, les sédentarisés d'Aguemmad dépendent, depuis leur fixation, non plus de leur cercle d'autrefois, Assoul, mais de celui de Goulmima. Dépendance sur le plan administratif mais aussi sur le plan des services économiques et sociaux². Il n'en demeure pas moins qu'ils gardent des liens étroits avec leur ancien cercle sur le plan politique. Sinon, on ne peut s'expliquer que lors des élections législatives du 25 juin 1993, le

¹ Aguemmad signifie en tamazight "l'autre rive". Le nom, on le voit, est attribué à partir du centre, i. e. Goulmima.

² Goulmima abrite un Centre de mise en valeur (CMV) qui dépend de l'ORMVA du Tafilalt, plusieurs écoles, deux collèges et un lycée, un dispensaire et un hôpital.

candidat du Mouvement National Populaire (MNP) ait obtenu 269 voix sur 276 exprimées. Les notables d'Aguemmad, liés à l'ex-caïd d'Assoul, lui-même du MNP, ont joué un rôle important dans l'issue du scrutin.

Ailleurs, dans le Cercle de Rich, situé en domaine Ayt Izdeg, 38 familles des Ayt Âïssa Izem se sont sédentarisées. Elles y sont réparties de la manière suivante du nord au sud, le long de la vallée du Ziz :

Localité	Nombre de familles	Date de fixation
Tameddaht	3	1982
Tamagourt	2	1982
	1	1987
Mzizel	2	1982
	1	1991
Taguersift	1	1975
	3	1982
	1	1990
Boukhlouf	2	1982
Ilighen	4	1982
	1	1987
	1	1990
Tayara	1	1974
	2	1982
Tahmidant	1	1978
	4	1980
	3	1982
	1	1987
	1	1990
	1	1991
Lguers	2	1983
Total	38	

Tableau 10 : sédentarisation des Ayt Âïssa Izem dans les localités du cercle de Rich¹.

¹ Enquête personnelle en été 1993.

Tahmidant, de loin celle qui a accueilli le plus grand effectif de sédentarisés, est en réalité, un quartier de la petite ville de Rich. Ce quartier fait partie de l'extension de la ville vers l'est et il est de ce fait parfaitement intégré au réseau urbain. C'est ce qui explique que les chefs de famille s'y soient plus investis dans le commerce (notamment du bétail), le travail saisonnier et l'émigration ainsi que dans l'agriculture. Celle-ci, à côté de l'élevage, est largement dominante dans les autres localités du Cercle de Rich. En dehors de quelques cas isolés, la majorité de ces sédentarisés s'est fixée sous le poids de la sécheresse, notamment celle de 1980-85. Un autre fait mérite d'être souligné : pour certains sédentarisés, les localités de ce cercle constituent un deuxième point de fixation après l'échec rencontré dans une localité du Ghéris (Amellago) ou de l'Ighfaman (Agoudim). Ce qui les encourage d'autant plus à se fixer à Rich, c'est le besoin de scolariser les enfants puisque cette ville est dotée d'écoles primaires et d'un lycée. De plus, il s'agit d'un centre économique important dans la région, abritant notamment l'un des plus grands marchés à bestiaux du Maroc (M. Jarir 1983, II : 292).

Fusions nomades

Scolarisation et fonction publique

L'école moderne a été introduite en milieu sédentaire Ayt Merghad dans les années 1940 sous le Protectorat français, à Goulmima, Tinjdad et Assoul. Une école sédentaire qui n'avait aucun attrait pour les nomades de la région. Or, pour accéder à la fonction publique, l'école demeure le passage obligé. Encore fallait-il, à l'époque, que les parents eussent accepté d'inscrire leurs enfants. En milieu sédentaire, les résultats de certains scolarisés furent probants bien que les effectifs aient été réduits du fait de la réticence et de la méfiance des parents vis-à-vis de ce qu'ils considéraient comme une "européanisation" de leur progéniture. De plus, les filles étaient exclues de l'école et seuls les garçons y avaient droit. Et dans tous les cas, c'étaient surtout les fils des notables de la vallée du Ghéris qui ont tiré le plus grand avantage de cette nouvelle institution. Certains ont fait de brillantes carrières et ont occupé les fonctions les plus hautes de l'administration marocaine.

Cependant, les nomades Ayt Merghad, exception faite de quelques semi-nomades aisés (moins d'une quarantaine de familles à la fin des années soixante (G. Couvreur 1968)), n'ont pu bénéficier des avantages de l'école. C'est là l'un des aspects qui permet d'expliquer l'accentuation des inégalités entre sédentarisés. Dans l'ensemble, le retard accumulé est presque d'une génération. Il est significatif de noter que ce retard, dû à l'inadaptation de l'école sédentaire au mode de vie nomade, ou l'inverse, est intimement lié à la sédentarisation. En analysant le processus de cette dernière, on a pu constater qu'il fut très lent avant les crises de sécheresse des années 1980-85 et 1990-93. Ainsi, une modalité de fixation générationnelle caractérise ce passage à la fixation :

- Les parents, n'ayant pas fait d'école, se convertissent en paysan, en commerçant de bétail, en boucher, en somme en tout métier proche de l'élevage ;
- À la génération suivante, les enfants non-scolarisés pour la majorité et fixés avec leurs parents, deviennent paysans, militaires ou ouvriers journaliers pour les garçons, et femmes au foyer, paysannes ou nomades pour les filles ;
- Lors de la troisième génération, comprenant les enfants de ces derniers, leurs petits frères et sœurs sont scolarisés. Les filles le sont jusqu'à la fin des études primaires (cinq années en tout, maximum) puis elles sont mariées à des sédentaires ou à des sédentarisés de la même génération, tandis que les garçons qui n'ont pas connu l'échec deviennent pensionnaires, sont accueillis par un parent ou louent une chambre dans une petite ville pour entreprendre les études secondaires avant de rejoindre, pour les plus chanceux, l'université.

C'est donc à la troisième génération seulement que les nomades, semi-nomades et sédentarisés Ayt Merghad, ont commencé à être scolarisés. Une prise de conscience, toute timide, de l'importance de l'école comme moyen d'ascension sociale apparaît au milieu des années 1970. L'initiative individuelle ou plus largement familiale a fini par décider les plus timorés.

Voici le témoignage d'un sédentarisé depuis 1983 à Lhart (localité de Tadighoust)¹ :

«Quand à la fin des années soixante-dix, j'ai décidé d'inscrire mes deux fils A. et Z. à l'école, les nomades me l'ont reproché. J'étais encore nomade mais j'avais pris une décision ferme. Par chance, je n'avais pas encore établi le livret d'État-Civil. J'ai donc diminué l'âge de mes fils pour qu'ils soient acceptés. Ils ont fait leurs études primaires à Tadighoust, puis ils ont été au lycée à Goulmima. Je les ai aidés comme j'ai pu et ce fut difficile de subvenir à leurs besoins. Par la suite, j'ai construit la maison à Lhart et nous avons quitté la tente, ma femme, mes enfants et moi, en la laissant avec le cheptel à mon fils aîné qui est toujours nomade. L'autre, S., s'est engagé dans l'Armée ; il est actuellement aux Émirats-Arabs Unis. L'un des deux scolarisés est devenu officier dans l'Armée à Marrakech, l'autre est étudiant à l'Université de Fès ».

On pourrait multiplier les exemples de ce type. Il semble que les nomades aient été perméables aux influences de leur milieu immédiat, notamment au contact de leurs notables semi-nomades qui ont assez tôt inscrit leurs enfants. Le rôle des jeunes militaires et des femmes a été également important pour convaincre les plus réticents des chefs de famille. La deuxième moitié des années 1970 et surtout les années 1980 ont vu les effectifs d'enfants scolarisés augmenter. La situation dans les localités de Lborj Oujdid et d'Aguemmad permet de le constater, en milieu sédentarisé² :

¹ L'établissement des livrets de l'État Civil a officiellement commencé à Assoul en 1952. L'habitude fut particulièrement lente en milieu nomade.

² D'après les données de l'enquête menée en Juillet-Août 1993.

	écolier(e)		lycéen (ne)		étudiant (e)		Total	
	○	△	○	△	○	△	○	△
Lborj Oujdid	5	25	1	25	1	7	7	57
Aguemmad	10	41	2	32	–	5	12	78
Total	81		60		13		154	

○ fille

△ garçon

Tableau 11 : Scolarisation en milieu sédentarisé à Aguemmad et à Lborj Oujdid.

Ces chiffres concernent tous les habitants des deux localités, qu'ils soient sédentarisés ou immigrants venus de localités voisines. Les premiers comptent le nombre le plus réduit d'enfants scolarisés, mais, s'ils sont intéressés au même titre que les sédentaires par la scolarisation de leurs enfants, tous obligent les filles à quitter l'école avant le collège, préférant les donner en mariage que d'assurer le reste de leurs études. La seule fille parvenue à l'université n'est qu'une exception puisque, sans la prise en charge de parents résidant à Meknès, elle n'aurait pu continuer ses études secondaires et supérieures. En outre, le nombre de scolarisés étant très réduit et, en majorité en bas âge, on conçoit aisément que l'entrée dans la fonction publique soit nulle dans les rangs des sédentarisés. Il n'existe aucun fonctionnaire à Aguemmad dans les 35 familles de sédentarisés et il n'y en a que deux à Lborj Oujdid dans les 37 familles de cette localité.

Les militaires

L'engagement dans l'armée, surtout depuis 1975 avec le conflit du Sahara, avait été pour un nombre important de jeunes un moyen privilégié d'améliorer leur situation tout en aidant leur famille, d'autant plus qu'aucun

niveau d'instruction n'y était exigé. Passés les mois d'entraînement à Errachidia, les jeunes militaires étaient affectés à la frontière du Sud ou dans une ville du Sahara. La deuxième moitié des années 1970 a été une période d'enthousiasme en milieu, non seulement nomade mais aussi sédentarisé et sédentaire. Les jeunes militaires nomades se sont considérés doublement avantagés : d'un côté, ils ont retrouvé un semblant de fierté guerrière perdue¹, de l'autre, l'endurance exigée dans les rangs de l'armée ne les a pas effrayés outre mesure, habitués qu'ils étaient à la rudesse de l'existence. De plus, de restreint, leur univers s'est sensiblement élargi grâce à la rencontre avec d'autres jeunes, à la connaissance d'autres lieux et à la découverte d'un nouveau mode de vie. Faire face à la mort, attendre patiemment de longs mois avant de bénéficier de courtes permissions rythment désormais leur vie de soldat. En visite dans leur famille, à la maison ou sous la tente, ils rapportent des objets nouveaux (radio-cassettes, montres, vêtements, etc.), des manières d'être différentes mais surtout une soif de revoir le pays *tamazirt*, les parents, la terre natale et le ciel qui les a vus grandir.

Les jeunes militaires prennent souvent l'initiative, sinon d'une fixation de toute la famille, du moins de leur ménage après leur mariage. Ils achètent ou construisent une maison qu'occupent leur épouse et leurs enfants, à moins que les parents ne se soient déjà fixés. Dans ce cas, la femme du militaire cohabite avec le reste de la famille car elle ne suit jamais son mari au Sahara et rarement dans la ville où il est appelé à exercer sa fonction.

Les points examinés précédemment illustrent les difficultés d'insertion, en tout cas la lenteur de l'intégration des sédentarisés dans la société locale. Le retard d'accès à l'école, auquel il convient de joindre l'échec scolaire, les effectifs limités des fonctions militaire et publique font que le manque de travail, le chômage et, disons-le, la prolétarianisation des jeunes sédentarisés viennent augmenter sinon intensifier les problèmes qui traversent déjà la société sédentaire.

¹ Cet aspect est développé, en milieu voisin Ayt Hdiddou, par M. Kasriel dans la partie de son ouvrage qu'elle consacre à la répartition sexuelle des tâches entre femmes et hommes (1989 : 54-73).

Confrontés aux difficultés de tous ordres, certains pratiquent le commerce, notamment la vente de bétail, tandis que les jeunes hommes recourent à l'émigration pour contribuer au maintien d'un équilibre économique familial ô combien précaire.

***Tasebbabt* ou le maquignonnage**

Il s'agit d'un mode de conversion relativement fréquent en milieu sédentarisé Ayt Âïssa Izem. La première génération, quand elle en a les moyens, investit dans ce type d'activité. Un véritable sens du commerce anime ces hommes à l'affût des souks de la région. L'expérience de la vie nomade qui leur a permis de bien connaître le cheptel les a, en quelque sorte, préparés à ce travail de guetteur où se frôlent le gros gain et la faillite.

Les animaux commercialisés sont essentiellement les ovins et les caprins, et dans une moindre mesure les équidés (mulets et ânes). Selon l'un d'entre ces commerçants d'ovins et de caprins, un *asebbab* (maquignon) modeste peut débiter avec un capital net de 5000 Dh ; mais, en réalité, pour monter une affaire sûre, il en faut deux fois plus. L'achat des têtes de cheptel se fait aussi bien auprès des nomades que dans les marchés. Les souks hebdomadaires de cheptel les plus importants de la région sont ceux qui se tiennent dans les centres de Rich, Imilchil et Boumia¹.

L'expérience de l'*asebbab* lui fait dire :

« *meš irwa štuber, da yakk^w itterwu usegg^was, ikha da yakk^w ittekhu* ».

« Si le mois d'octobre est propice, toute l'année le sera, s'il ne l'est pas, elle sera entièrement néfaste ».

Le propos traduit des conjonctions entre le climat et les cours du cheptel et du marché. Sur le souk même, l'*asebbab* se présente très tôt, entame une prospection lui permettant d'estimer la qualité du cheptel et de

¹ Les deux premiers se situent dans la province d'Errachidia tandis que le dernier se trouve dans celle de Khenifra. Ils constituent les extrémités d'un triangle autour de l'Âri-ou-Âyach (djebel Ayachi), à cheval sur la Haute Moulouya au nord, la vallée du Ziz au sud-est et l'Assif Melloul au sud-ouest qui sont des régions où l'élevage joue un rôle capital dans la vie économique.

prêter l'oreille aux marchandages. En fonction de ces deux indicateurs, il décide ou non d'acheter un nombre de têtes d'ovins et/ou de caprins. Acheté, le petit troupeau est ramené à la maison où il est reconduit et enfermé dans un enclos ou une pièce destinée à cet effet. Le fourrage nécessaire à son entretien entre la date de son achat et celle de sa vente est acheté. Parfois même, quand les prix ne sont pas encourageants sur le marché, lui-même ou son fils garde les bêtes dans les environs car le pâturage aide à pallier la cherté du fourrage (luzerne séchée, orge, etc.). Entretemps, la prospection des souks par des visites directes ou par l'obtention d'informations auprès des collègues ne s'interrompt guère. Le voyage, une autre vie nomade, fait partie de la vie de l'*asebbab*. Les trois marchés de Boumia, Rich et Imilchil l'accueillent plusieurs fois par an. Son sens de la mesure, sa prodigalité ou sa privation font de lui un personnage typique de ce processus de sédentarisation qui lui a donné naissance.

Émigration

L'émigration, sous ses deux aspects temporaire et permanent, n'est pas, loin s'en faut, le propre des sédentarisés. Le sud-est marocain fait déferler sur le nord-ouest du pays d'importants contingents d'émigrants à la recherche d'un emploi. Des facteurs démographiques et socio-économiques sont derrière ce phénomène qui n'a pas cessé d'inquiéter les autorités¹.

En milieu sédentarisé Ayt Merghad, la nécessité de l'émigration est d'autant plus prégnante que les sédentarisés sont, pour la plupart, dans de grandes conditions de précarité. Si l'on ajoute à cela le retard de la scolarisation dont il a été question, on comprend aisément le sens de la nécessité.

Dans les localités de Lborj Oujdid et d'Aguemmad, les hommes, y compris les jeunes qui ne s'occupent pas de leurs champs (s'ils en

¹ La construction du barrage Hassan Addakhil sur l'Assif Ziz devait, entre autres objectifs, freiner ce flux migratoire en étendant les zones cultivées et en améliorant la production agricole ; cf. M. Jarir (1983) qui écrit, non sans raison, qu'il s'agit là d'un modèle d'aménagement « beaucoup plus à caractère socio-politique qu'à caractère économique » (T. I : 50).

possèdent), sont classés par les informateurs dans la catégorie d'"ouvriers journaliers", "*ikheddamn n teghrad*". Elle comprend tous les travaux, des moissons en Haute-Moulouya à la maçonnerie sur les chantiers des villes, en passant par divers métiers. À Lborj Oujdid, l'émigration concerne 6,7% d'une population de 605 habitants. La durée des déplacements oscille entre un et quatre mois et la nature du travail détermine la région ou la ville d'accueil. L'été et le printemps sont les saisons de forte émigration temporaire tandis que l'automne et surtout l'hiver sont des saisons de repli. Ainsi, les va-et-vient des émigrés entre leur lieu de travail et leur localité sont des formes nouvelles de mobilité, sinon une transhumance de travail.

Au terme de cet examen des modalités de fixation, et des formes de conversion des nomades Ayt Merghad sédentarisés, un point fondamental devrait être souligné avec force : le sédentaire éprouve les difficultés de la sédentarité, le nomade ne les éprouvera que doublement. On notera également que, de forte et relativement homogène, la "fraction" des Ayt Âïssa Izem nomades d'Assoul est devenue exsangue sous le poids des dures sécheresses de 1980-85 et 1990-93. Où qu'ils se fixent, les sédentarisés perdent les ailes de la mouvance et se laissent pousser les racines de la sédentarité.

CHAPITRE SIXIÈME

IMPLICATIONS SOCIOCULTURELLES

Le passage de la "nomadité" à la sédentarité s'inscrit dans un processus dont j'ai essayé de retracer les étapes et les modalités. Il apparaît, en milieu Ayt Merghad, comme un continuum dont les séquences ultimes ont connu une accélération sous le poids de l'histoire récente de tout le Maroc. Cependant, qu'il s'agisse d'une sédentarisation ancienne ou, au contraire, d'une sédentarisation récente, le changement suppose, au-delà des contingences purement matérielles et peut-être à travers elles, un remodelage du versant immatériel du genre de vie nomade. Autrement dit, le passage dont il est question induit des implications socioculturelles qu'il importe d'examiner. Je retrace ci-dessous, dans un premier point, les grandes lignes de la culture immatérielle nomade ou ce que j'appelle le "paradigme nomade", ensuite, j'en relève les continuités et les discontinuités, à l'épreuve de la sédentarité.

***Homo nomadicus* ou le paradigme nomade**

Valeurs nomades

En milieu Ayt Merghad, les valeurs dont se réclame le nomade relèvent toutes, selon lui, de ce qu'on pourrait appeler un idéaltype qui devrait animer la vie de tout un chacun. Peu nombreux, reconnaît-il, sont ceux qui parviennent à s'y conformer dans leur conduite. Et il faut déjà préciser que dans l'esprit, les manières de dire et de faire, les nomades distinguent des valeurs masculines et des valeurs féminines, et pour les valeurs partagées par les deux sexes, les acceptions que chacune d'elles revêt selon qu'il s'agit d'un homme ou d'une femme.

Tout d'abord la *timmuzgha*¹ qui est probablement la valeur la plus importante par son caractère polysémique et aussi par le fait qu'elle

¹ Le mot dérive du mot *amazigh* qui signifie berbère et plus largement Homme libre. L'acception moderne du mot *timmuzgha* est amazighité ou berbérité.

constitue la référence dans laquelle toutes les autres valeurs viennent puiser leur essence. Il semble qu'elle renvoie aux acceptions requises par la même notion, prononcée différemment, *temujegha*, que l'on retrouve chez les Touaregs Kel Ferwan : avoir de la *temujegha*, c'est être courageux, généreux, avoir des manières élégantes, des gestes lents et posés, parler sans élever la voix (D. Casajus, 1987 : 123). La *timmuzgha* revêt la même signification que la *temujegha* touarègue. Elle suppose une profonde humilité, un sens de l'égalité, un respect du prochain et un attachement à la vérité. Elle n'est ni proprement masculine ni proprement féminine ; c'est une valeur humaine. D'ailleurs, on n'hésite pas à dire d'un étranger à la "tribu" qu'il a de la *timmuzgha* ou qu'il n'en a pas. Peu d'individus sont reconnus comme incarnant cette valeur ; ceux qui, par leur courage, leur modestie et leur générosité l'ont méritée, sont respectés et donnés en exemple lors des discussions entre adultes ou des conseils que les parents prodiguent à leurs enfants. En pareil cas, on ne s'empêche pas de mettre en garde contre l'antinomie de la *timmuzgha*, à savoir la *tuderwul*¹. Étymologiquement, ce mot se compose de *tuder* (ou *taduri*), qui signifie chute, indignité, avilissement et *ul* qui signifie cœur, en somme cela revoie à la turpitude de l'âme. Aussi polysémique que celle de la *timmuzgha*, cette notion connote la lâcheté, l'avarice et l'égoïsme. Elle est donc tout le contraire de la *timmuzgha*. A celle-ci se trouvent liées d'autres notions qui évoquent la dignité, *uddur*, la vaillance, *zzakht*. Les poètes "traditionnels" *inššaden* de la région ne cessent de déplorer l'effondrement de ces valeurs dans la société actuelle :

*Ad awn rzemy awal ur igi uya i wufur
Zzakht ur tsul ider wuddur tameggarut.*

Je vous donne la clé de l'énigme sans rien dissimuler
Plus de vaillance, la dignité est, pour de bon, tombée.

En second lieu, le *dderε*. Mot emprunté à l'arabe, il signifie littéralement bras. En Ayt Merghad, il renvoie au courage dont il est le lieu

¹ Le mot *timmuzdert* est également utilisé dans le même sens. Il dérive de la racine *ZDR*, bas, ras.

de matérialisation¹. Le *ddere* réfère au courage qu'a un homme ou une femme de défendre ses droits, ses biens et les siens, à sa capacité de surmonter les difficultés et à sa détermination pour atteindre ses objectifs. Il n'est pas synonyme d'empiètement sur la liberté d'autrui mais, au contraire, une parfaite connaissance des limites de la sienne propre. Le *ddere* est moins offensif que défensif. Il rejoint le champ sémantique de l'honneur dont il est, sinon une expression, du moins un instrument. Contrairement à la *timmuzgha* qui est asexuée, la notion de *ddere* est différenciée selon qu'il s'agit d'un homme ou d'une femme. Si, comme catégorie, elle comprend des notions qui connotent la virilité "adulte", *tirruyza* (de *aryaz*, homme), ou la virilité "jeune", *tierrma* (de *aerrim*, jeune homme), aucune notion se rapportant à la femme n'y est comprise. Le comportement des deux sexes dans le domaine ludique est à cet égard révélateur. Si les jeunes hommes s'adonnent à des jeux relativement violents, les filles, qui par ailleurs ont peu de temps pour ce genre d'activité, s'adonnent à des jeux moins ardents. Ainsi, les hommes jouent au saut en hauteur, *tandwa*, au tir à la cible avec des pierres, *lišart*, à une sorte de hockey, *takurt*, et à un combat semblable à la lutte gréco-romaine, *tighilt*. À l'inverse, les filles jouent presque exclusivement le *tiqulla*, jeu de petites pierres dont elles jettent une en l'air et ramassent celles au sol avant que la pierre jetée, qu'elles rattrappent, ne retombe. Elles ne manient jamais la fronde, ni ne la fabriquent, activités considérées comme masculines.

Au travers de cette socialisation sexuée, la culture semble ainsi situer ou vouloir situer la violence du côté des hommes. Pour mettre en relief cette volonté, elle impose à l'homme de ne pas répondre à la violence non-verbale de la femme. Ce serait un manquement à la *tirruyza*. Par conséquent, il fera appel à sa sœur ou à sa mère pour affronter la querelleuse. Celle-ci essaiera de son côté d'entraîner son père ou son frère contre son adversaire. Ainsi, les hommes et les femmes s'affrontent chacun de leur côté mais jamais hommes et femmes ne se battent les uns contre les autres.

En outre, l'absence d'un terme ne signifie nullement la non-reconnaissance de l'existence d'un courage féminin. Une femme a droit à la

¹ Le terme amazighe *afud*, littéralement genou est lui, synonyme de force.

reconnaissance quand elle ne se dérobe pas au droit d'hospitalité par exemple. Recevoir des invités, *inebgawn*, nourrir un voyageur, *anejdi*, s'occuper convenablement de la tente, des enfants et du cheptel, parler avec sagesse sont autant de qualités qui consacrent une femme pour cette reconnaissance. Combien de fois n'ai-je pas entendu, lors de mes entretiens, les hommes louer la bonté d'une telle, le courage d'une seconde ou la qualité du verbe d'une troisième. Les poétesses, *tineššadin*, sont certainement celles que l'on loue le plus et cela de deux manières : soit directement en évoquant leurs qualités et mérites, soit indirectement en citant des vers qu'elles ont composés.

En troisième lieu, le *ttεam* ou l'hospitalité est l'une des valeurs importantes des nomades Ayt Merghad. Il s'agit là d'un devoir quasi-sacré qui puise aussi bien dans les traditions locales que dans l'islam où la figure archétypale du Prophète représente l'universel et les saints locaux le spécifique. Le mot *ttεam*, emprunté d'ailleurs à l'arabe, et signifiant littéralement "nourriture", a pris le sens d'hospitalité dans le parler amazighe des Ayt Merghad¹.

Le devoir d'hospitalité est exigé de tous, des plus modestes comme des plus aisés. D'ailleurs l'hospitalité du ou de la pauvre est bien plus appréciée, l'effort qu'il ou qu'elle fait dépassant les moyens dont il ou elle dispose. Le devoir est entretenu et sans cesse rappelé par les individus qui puisent dans la mémoire du groupe. Ainsi, chez les anciens sédentarisés Ayt Merghad de l'Imedghas, on a pu me raconter une histoire dont E. Gellner avait fait état dans son ouvrage *Saints of the Atlas* :

Un homme d'un lignage saint de Tazarine dans le Saghro était arrivé parmi les Ayt Merghad de l'Imedghas. Personne n'ayant voulu l'accueillir, une pauvre femme prénommée Louhou l'invita chez elle et sacrifia en son honneur un agneau. Le lendemain, l'homme, qui en fait était un saint nommé Sidi Âbderrahman, demanda à voir la peau de l'animal. Il la frappa

¹ Le mot est également utilisé pour nommer un plat de grains de farine de blé roulés qu'on arrose avec du beurre fondu et que l'on prépare lors des fêtes religieuses (*tirwayin* ou Anniversaire du Prophète, *tafaska* ou la fête du sacrifice du mouton, *tessi* ou rupture du Ramadan).

d'un coup de bâton et l'agneau, non seulement ressuscita, mais se transforma en un gros mouton. En signe de gratitude, il transmet à son hôtesse ses pouvoirs sacrés. Depuis, celle-ci est appelée Imma Louhou Tafeqqirt.

Et E. Gellner de commenter le récit, sur son ton ironique habituel, en écrivant que la bonne femme cessa évidemment d'être vierge (1969 : 232). Elle donna son nom à un lignage des Ayt Merghad de l'Imedghas, les Ayt Tafeqqirt (fraction des Ayt Youb). E. Gellner note justement qu'il s'agit là d'une variation sur un thème commun dans l'Atlas, à savoir celui du pauvre anonyme étranger derrière lequel se cache un saint qui récompense son hôte hospitalier. Un thème également mis en exergue pour insister sur le devoir d'hospitalité (1969 : 233n). Le devoir est d'autant plus obligatoire, ajouterai-je, que l'hôte éventuel ne peut présumer de l'identité de l'étranger qu'il se doit d'honorer.

Les différences caractérisant le comportement de chaque individu ne recourent d'ailleurs qu'imparfaitement les inégalités socio-économiques. Il est vrai qu'un nomade relativement aisé est beaucoup plus disposé à supporter les charges de l'hospitalité. S'il se dérobe à cette obligation, le bruit circule dans les campements signifiant qu'il n'est pas hospitalier, *ur iyyi i tteam*.

Pour finir sur ce point, disons que les nomades sont beaucoup plus exigeants à l'égard d'un confrère aisé qu'à l'égard d'un pauvre, d'un homme que d'une femme, d'une mariée que d'une veuve et d'un adulte que d'un jeune.

Temps et espace

Le temps et l'espace des Ayt Merghad nomades sont rythmés par le cycle de nomadisation. Ce sont un temps et un espace nomades. Dans cette catégorie de repérage et d'orientation, viennent s'imbriquer les saisons, les déplacements (estivage/hivernage, montée/descente), les fêtes religieuses ou non et différents calendriers.

Temporalité nomade

La montée, *iley*, vers les pâturages d'estivage de l'Adrar et la descente, *amderr*, vers les pâturages d'hivernage de l'Amagha constituent les deux repères importants dans la représentation du temps chez les Ayt Merghad nomades.

La première commence à partir du mois d'avril, la seconde au mois de septembre. L'année est, de ce fait, divisée en une période d'estivage (de mai à septembre) et une période d'hivernage (d'octobre à avril), celle-ci étant plus longue que celle-là pour des raisons climatiques (le froid est rude en haute montagne), mais aussi par respect des dates d'ouverture et de fermeture des pâturages d'été :

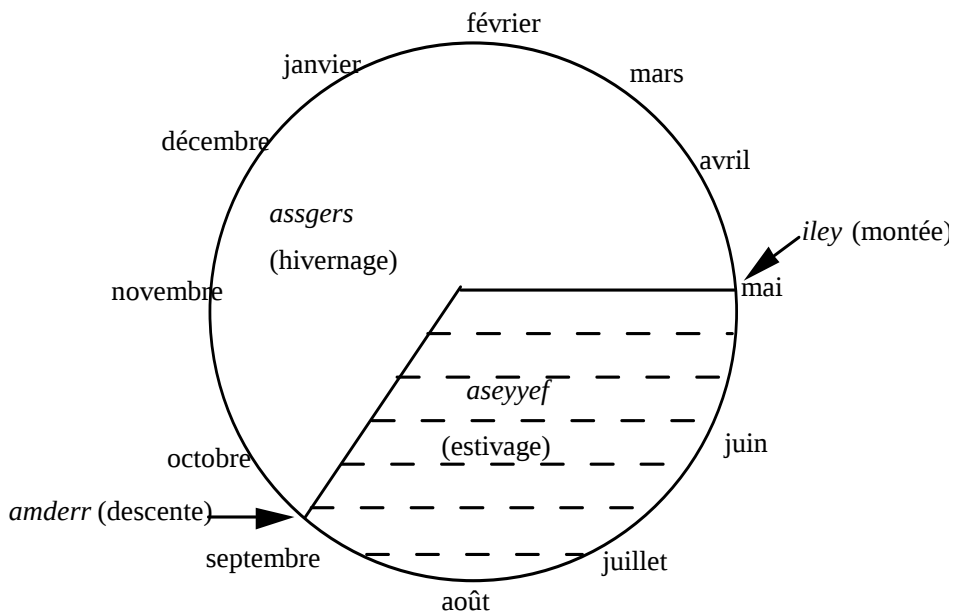


fig. 9 : division de l'année en périodes d'estivage et d'hivernage chez les nomades Ayt Âïssa Izem.

Les noms des deux périodes, *assegres* et *aseyyef*, dérivent de ceux des deux importantes saisons, l'hiver, *tagrest*, et l'été, *ssif*. À l'intérieur des deux

saisons, il existe deux périodes de quarante jours chacune, la première, comprenant les jours les plus chauds, appelée *ssmaym* (entre le 10 juin et le 20 juillet du calendrier julien), la seconde, comprenant les jours les plus froids, appelée *llyali* (entre le 10 décembre et le 20 janvier du calendrier julien). L'hiver est reconnu à la forte baisse des températures mais aussi à la densité des astres de la nuit, à la trajectoire du soleil et à l'écourtement des journées. Il l'est également par le fait qu'il est la saison des saillies des chameaux. Les étalons sélectionnés y sont en rut, ils se battent entre eux et sont particulièrement violents, même envers les humains. À l'inverse, l'été est la saison des grandes chaleurs, de l'abondance du lait de chèvre. Certains nomades vont gagner quelques quantités de blé ou d'orge en louant aux sédentaires leur mule ou leur force de travail. Les femmes utilisent beaucoup le henné qu'elles appliquent à la tête pour se prémunir des coups de soleil. Pendant leurs déplacements hors des tentes, elles s'enduisent le haut du visage avec du petit lait comme masque protecteur. Les hommes, eux, ont toujours, pour les adultes leur turban blanc ou coloré (*tahramt*, *ššaš*), pour certains des jeunes, et depuis peu, la casquette.

Les "grandes" saisons, l'hiver et l'été, n'empêchent pourtant pas les nomades de reconnaître, comme partout ailleurs, les deux autres saisons : l'automne, *lekhrif* (mot emprunté à l'arabe) et le printemps, *tifsa*¹. Dans le calendrier solaire (julien), l'automne débute exactement le 17 août. Cette date correspond au tout premier mouvement de descente en direction des quartiers d'hiver. Un des moments forts de cette saison est la tenue de l'*agdud* de Sidi Hmad ou Lemghenni, plus connu sous le nom de *Moussem* des Fiançailles d'Imilchil². Ce qui explique qu'un nombre important de

¹ Ou encore *tulidrar* qui signifie littéralement montée vers l'Adrar. Il faut noter que ce terme se retrouve également chez certains sédentaires du sud-ouest marocain chez lesquels il survit à une pratique ancienne de la transhumance. Le mot *tifsa* est dérivé de la racine $\sqrt{FSU}$ qui incarne l'idée d'éclosion, de floraison, d'épanouissement, se rapportant ainsi à la poussée de la végétation en cette saison. C'est le pluriel de *tafsut* qu'on retrouve avec le même sens en kabyle.

² Foire annuelle qui se déroule, en territoire Ayt Hdiddou, près du village d'Ayt Âmer (et non à Imilchil) dans la vallée du haut Assif Melloul. En période normale, l'*agdud* se déroule vers la mi-septembre. Autrefois organisé par les Ayt Hdiddou, il a été approprié par l'État (Ministère du Tourisme) et transformé en une manifestation officielle dans laquelle les concernés sont devenus des spectateurs. Dès cette appropriation en 1961, il s'agit, pour

nomades soit retenu pour vendre quelques bêtes ou un chameau, échanger une mule, acheter des produits alimentaires ou des ustensiles, rencontrer des amis et visiter le tombeau du saint.

L'autre moment fort de l'automne est sans doute, une fois sortis des contreforts de l'Atlas et parvenus au pays présaharien, celui où les nomades s'approvisionnent en dattes dans les palmeraies ou sur les marchés des grandes localités (Tadighoust, Goulmima, Tinejdad, Errachidia, Ljorf). Car, en septembre, les sédentaires s'activent à cueillir la production annuelle de leurs palmiers. Les dattes fraîches et molles sont consommées telles quelles avec du petit lait. Pour en conserver une quantité plus longtemps, les nomades achètent des disques de pâte de dattes de plusieurs kilogrammes que les artisans sédentaires excellent à confectionner. En novembre, ils achètent également de l'huile d'olive après la cueillette des olives dans les palmeraies.

Le printemps, dont le nom *tifsa* évoque, comme il a été indiqué, l'épanouissement d'une végétation retenue au ras du sol par les froids, annonce la désertion des quartiers d'hiver. Cette saison a également, aux yeux des nomades Ayt Merghad, ses temps forts et non des moindres. D'abord, dans le haut Ghéris, sur les chemins des pâturages d'altitude, ils se rendent à la zaouïa de Sidi Bou Yaâqoub à Assoul. En visite au tombeau du saint, ils formulent les vœux d'abondance et de prospérité. Là aussi, le commerce et la dévotion s'imbriquent jusqu'à la fusion.

En second lieu, les tontes des moutons décrites au troisième chapitre et qui confèrent aux campements un air de fête et de joie.

l'État, d'une « manifestation moins sociale ou religieuse que pittoresque » (L. Valensi 1990 : 284).

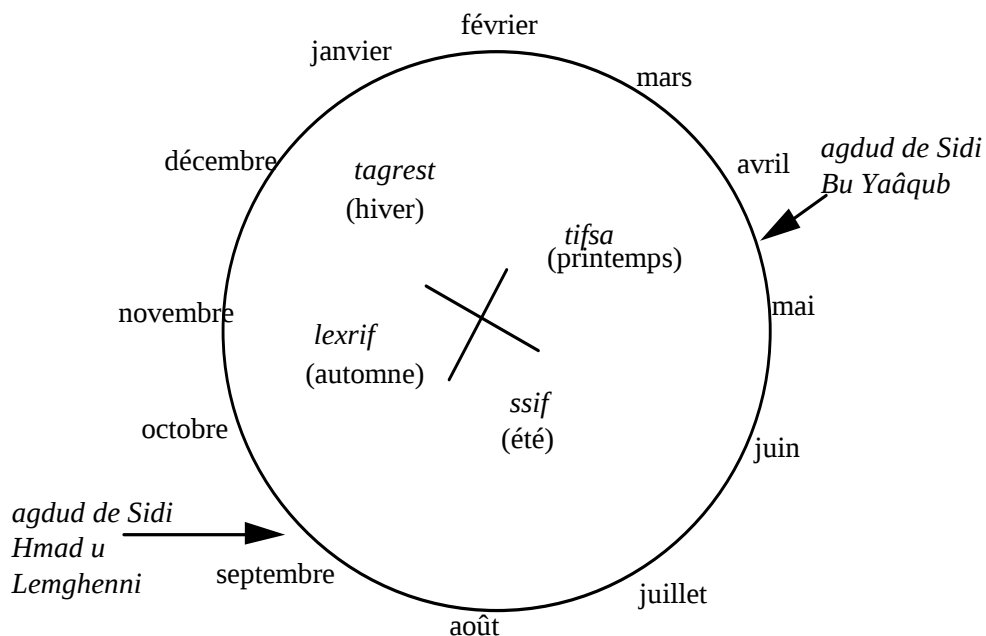


fig. 10 : Saisons de l'année avec mention des deux foires annuelles fréquentées par les nomades Ayt Âïssa Izem¹.

Les activités des nomades Ayt Merghad sont rythmées non seulement par des saisons mais aussi par des calendriers². Ceux-ci servent à reconnaître les saisons, à identifier les transitions, les périodes fastes et néfastes, à prescrire une activité ou à tolérer un repos. Il existe, en milieu Ayt Merghad nomade, deux calendriers : l'un lunaire utilisé par les femmes et l'autre solaire (julien) utilisé par les hommes, ce qui n'est nullement exclusif, celles-là et ceux-ci faisant référence à l'un ou l'autre calendrier selon la circonstance. Le premier ponctue les fêtes religieuses, le second

¹ Ceci est vrai lorsque l'agdud de Sidi Bou Yaâqoub coïncide avec la montée vers les quartiers d'hiver, car ce moussem suit le calendrier lunaire.

² Sur les calendriers au Maghreb, on se référera particulièrement à E. Laoust (1983 (1920) : 191-195), J. Berque (1978 (1955) : 130-134), H. Jouad & B. Lortat-Jacob (1978), P. Bourdieu (1980 : 333-347) et A. Amahan (1983).

permet de rythmer le cycle de nomadisation, les périodes de mise bas des animaux et les travaux agricoles.

Calendrier lunaire	Calendrier solaire (julien)	Calendrier grégorien
<i>Šeeban</i>	<i>Ennayer</i>	<i>Janvier</i>
<i>remdan</i>	<i>kubrayer</i>	<i>Février</i>
<i>tessi</i>	<i>mars</i>	<i>Mars</i>
<i>wawessi</i>	<i>ibril</i>	<i>Avril</i>
<i>tafaska</i>	<i>mayu</i>	<i>Mai</i>
<i>taešurt</i>	<i>bulensert</i>	<i>Juin</i>
<i>wawešur</i>	<i>buyizey</i>	<i>Juillet</i>
<i>tirwayin</i>	<i>ghušt</i>	<i>Août</i>
<i>ikn</i>	<i>štanbir</i>	<i>Septembre</i>
<i>wissin (ikniwn)</i>	<i>štuber</i>	<i>Octobre</i>
<i>buygurramen</i>	<i>nwanbir</i>	<i>Novembre</i>
<i>taltyurt</i>	<i>ddujanbir</i>	<i>Décembre</i>

fig. 11 : calendriers lunaire et solaire en Ayt Merghad¹.

Dans le calendrier lunaire utilisé par les femmes, hormis les mois de *šeeban*, *remdan* et *taešurt* empruntés au calendrier musulman, tous les mois ont des noms berbères. Ils réfèrent tous à des fêtes religieuses. Les plus importantes d'entre elles sont sans conteste le *tafaska* ou la Fête du Sacrifice du mouton², et le *tirwayin* ou Anniversaire de la Naissance du Prophète³. Le calendrier solaire, lui, a une terminologie latine, survivance de l'époque

¹ La correspondance, on le comprend, est purement fortuite dans ce tableau.

² Appelé en arabe marocain l'*Aïd-el-Kébir*, en arabe classique l'*Aïd-el-Adha*. Le mot *tafaska* se retrouve sous la forme *tabasky* dans les pays du Sahel d'Afrique. La permutation des labiales *f* et *b* est un phénomène attesté en linguistique nord-africaine.

³ Appelé en arabe marocain le *Mouloud*, en arabe classique *Aïd al-Mawlid an-Nabawi*. *Tirwayin* est le pluriel de *tarwayt*, plat préparé pendant les fêtes.

antique, à l'exception de juin et juillet. Le nom de ce dernier, *bu yizegh*, réfère à la chaleur estivale ; il est parfois simplement prononcé *izegh*. Le mois de juin qui porte le nom de *bulɛnsert* est le mois des fumigations pendant lequel on déparasite les troupeaux en les faisant passer devant les fumées de grands feux allumés à cet effet.

Les deux calendriers sont également connus des sédentaires qui partagent les mêmes fêtes religieuses avec les nomades en ce qui concerne le calendrier lunaire et qui utilisent le calendrier solaire pour identifier les travaux du cycle agricole (labours, ensemencements, plantations, moissons, etc.). Traditionnellement, chaque année est connue de tous par l'événement marquant qui s'y est produit et non par un chiffre : par exemple *asegg^{was} n bu lebni n Uguddim* réfère à l'année 1934, date de la reconstruction du village d'Agouddim après l'occupation française de la région¹.

À ces deux calendriers est venu s'ajouter depuis au moins deux décennies le calendrier grégorien adopté par l'administration marocaine. Il occupe une place de plus en plus importante dans la vie tant des nomades que des sédentaires. Cependant, seuls les hommes nomades s'y réfèrent dans leur rapport à l'administration et à la justice et pour la scolarisation des enfants.

Spatialité nomade

Si le temps des nomades Ayt Merghad est rythmé par l'ordre saisonnier annuel et principalement par les déplacements, leur espace est jalonné par les zones et parcours de nomadisation. Il est en outre marqué par la différenciation entre les sexes.

On peut dire que, dans l'ensemble, jusqu'à l'instauration du Protectorat, l'espace pastoral se superposait à l'espace économique des nomades. De leurs troupeaux et de leurs échanges avec les sédentaires de la région, ils tiraient la quasi-totalité des besoins de leur consommation,

¹ G. Albergoni dit du sud tunisien : « Il est d'usage, se référant au passé commun, d'utiliser, comme repères chronologiques, des événements marquants pour l'ensemble de la communauté » (1990 : 299).

production et reproduction. Les liens de dépendance vis-à-vis du monde sédentaire et du marché national se sont intensifiés essentiellement à partir des années 1950 et 1960. La conscience d'une appartenance à un pays aux frontières connues et délimitées s'est progressivement constituée. Il n'en demeure pas moins que les nomades se représentent d'abord et avant tout leur espace immédiat, le territoire où ils naissent, vivent, vieillissent et meurent. Cet espace est subdivisé, nous l'avons vu, en une zone d'estivage, l'Adrar, une zone d'hivernage, l'Amagha, et des parcours les reliant. Le contraste est fort entre les altitudes de l'Adrar et les étendues prédésertiques de l'Amagha, auquel s'ajoutent l'ordre saisonnier, les différences du climat et du comportement du troupeau particulièrement perçues par les nomades. À l'arrivée dans l'une ou l'autre zone, on relèvera d'abord la qualité des pâturages, on notera l'abondance ou non de telle ou telle plante et on appréciera le tout au bonheur ou à la morosité des bêtes. On ne manquera pas de remarquer les différences d'avec l'année précédente que ce soit au niveau des campements, des pâturages, du débit des sources ou des puits, de l'affluence ou non des tentes des nomades sur les lieux alentour.

Sur les campements de la zone de nomadisation, la différenciation entre les sexes dans leur rapport à l'espace est un autre aspect de la représentation de celui-ci chez les nomades Ayt Merghad. Cette différenciation n'est, en réalité, qu'une facette du rapport entre les hommes et les femmes dans cette micro-société. Elle relève même de la relation de la femme au pouvoir dans les sociétés nomades pastorales, thème qui a fait l'objet d'un article déjà ancien de Cynthia Nelson (1973). Dans ce rapport à l'espace, on peut, en effet, entrevoir la place que la culture nomade attribue à chacun, selon son âge et surtout son sexe. Il n'y a pas lieu, à mon avis, de schématiser en relevant les catégories structurantes traditionnelles de type : la femme occupe la tente, l'homme le campement. On imagine fort bien les corrélats inévitables : dedans / dehors, ombre / lumière, humide / sec, etc. En milieu Ayt Merghad, les interférences sont telles que la réalité s'avère incontestablement complexe. Car les conduites "normatives" n'expliquent qu'imparfaitement la société en étude et une figure comme la suivante s'avère réductrice :

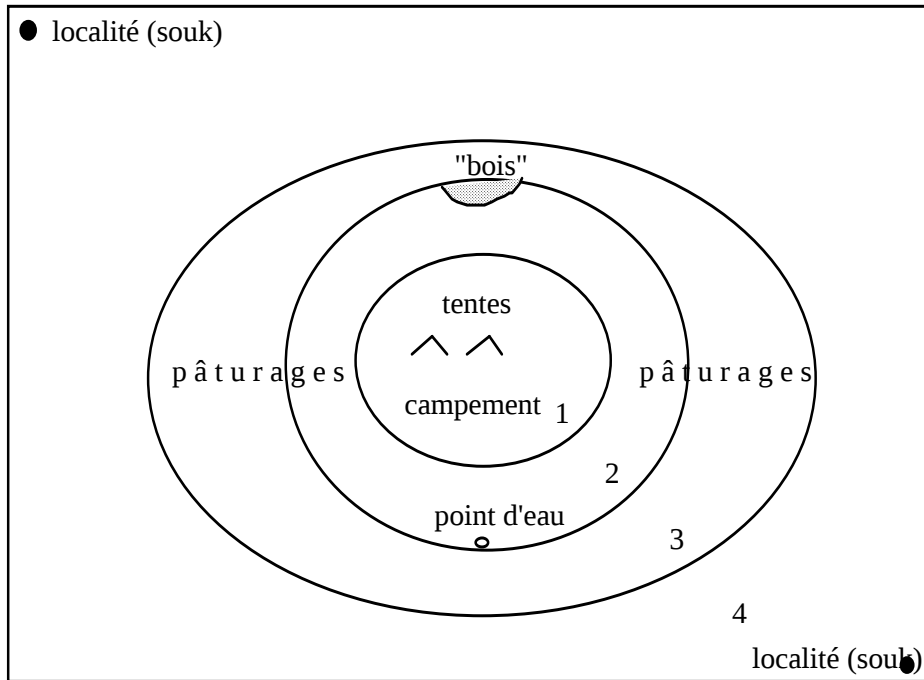


fig. 12 : espace des femmes et des enfants (1 et 2) ; espace des bergers (1, 2 et 3) ; espace des hommes (1, 2, 3 et 4).

Commençons par présenter les espaces de mobilité respectifs des femmes et des hommes avant de souligner l'importance et surtout le sens de ces interférences.

La tente est le centre de l'espace de la femme et de l'homme nomades. Elle est, nous l'avons vu, l'unité socio-économique domestique de base de cette micro-société. Elle est à la fois le ménage, *takhamt*, avec le sens que la sociologie contemporaine confère à ce mot, et le foyer, *almessi*. C'est la division sexuelle du travail qui en fait un espace davantage féminin. En effet, tous les travaux liés à la tente incombent à la femme, qui, de ce fait, y passe plus de temps que l'homme. Elle l'entretient, y gère les réserves, y accomplit les tâches quotidiennes telles que le filage, le tissage, la mouture, etc. À l'intérieur de la tente, la femme occupe en permanence le "bas", partie qui lui est réservée comme nous l'avons vu précédemment. À l'extérieur de

la tente, commence l'espace du campement, celui qu'on partage avec le voisin ou les voisins quand il y'en a plus de deux ou en cas de campements contigus.

L'espace du campement dans lequel les femmes circulent librement est un espace de "socialité"¹ où les tentes sont des points de rencontre et où l'on échange des services et des biens. La matinée autour du reste du couscous de la veille qu'on arrose de petit lait, l'après-midi autour d'un thé, les discussions entre femmes vont bon train. Libérées des tâches quotidiennes, elles se plaisent à se raconter les choses de la vie, à s'appliquer le henné aux cheveux et à tester leur mémoire en se rappelant des poèmes. Les femmes de campements contigus se rendent des visites beaucoup moins régulières. Ces visites ont des objectifs plus pragmatiques (emprunt d'un ustensile ou d'un produit -sucre, thé, grains...-, demande d'aide pour un travail) ou plus solennels (naissance, circoncision, mariage, condoléances...). Dans ce dernier cas, la distance parcourue peut être d'une demi-journée de marche, rarement plus. Mais les femmes de campements éloignés se retrouvent en d'autres lieux quoique moins fréquemment. Tout dépend des circonstances et des besoins des unes et des autres. Ces lieux, souvent relativement éloignés de la tente, sont le point d'eau et les endroits de la corvée de bois de cuisine. Les femmes qui ont des jeunes filles pour les aider les dispensent souvent de l'une ou l'autre tâche. Le point d'eau, source ou puits, est distant de la tente, selon les campements, de quelques centaines à quelques milliers de mètres. Par contre, la distance parcourue pour la corvée du bois est fonction de la disponibilité du bois mort dans les environs du campement. La corvée d'eau se fait d'ordinaire dans la matinée, celle du bois en fin d'après-midi.

Si la femme passe plus de temps à la tente et dans le campement que l'homme, l'espace de mobilité de ce dernier est plus étendu. Il dépasse ceux de la tente et du campement ; il intègre ceux du pâturage et des échanges. En réalité, l'espace des hommes dépend de leur rôle dans le processus de production et de gestion du patrimoine. Les hommes ayant un berger rétribué sont dispensés de la garde du troupeau ; ceux qui ont des garçons

¹ J'emprunte cette notion à M. Maffesoli (1985).

pubères (en âge de garder le troupeau) le sont tout autant. Ils se rendent sur les marchés, au bureau administratif et éventuellement aux localités de la région pour les moissons ou la cueillette des dattes ou des olives. Certains font même du commerce de laine, du bétail ou vendent du bois aux sédentaires¹. Les jeunes hommes, eux, ont eu, jusqu'à la fin des années 1970, un espace de mobilité plus réduit que celui des hommes adultes. Ceux qui se sont engagés dans l'armée ont vu leur vie changer profondément ; les autres, n'ayant à garder le troupeau qu'une partie de l'année se sont adonnés à l'émigration saisonnière. Seuls les jeunes qui, toute leur vie sont restés bergers, sont intimement liés à la tente, au troupeau et aux pâturages. Le berger, rétribué ou fils du nomade, est à cet égard plus frappant car, autant son espace de mobilité est au moins plus étendu que celui des femmes, autant son espace social est des plus réduits. La solitude du berger chez les Ayt Merghad nomades ne le rend pourtant pas taciturne. A la rentrée du troupeau, le soir, il aime raconter sa journée, évoquer les bergers qu'il a rencontrés, la qualité du pâturage qu'il a découvert, l'agilité du lièvre qu'il n'a pu chasser malgré l'aide du chien, le rétablissement d'une bête malade, le serpent qu'il a tué, la nouvelle marque qu'il a creusée sur son bâton à l'occasion d'une nouvelle naissance. Les enfants se délectent toujours à l'écoute de ses contes et de ses anecdotes.

Si la tente et plus largement le campement demeurent le centre de gravité de l'espace vécu de la femme et de l'homme nomades, il n'en demeure pas moins, qu'à la base, les deux espaces sont sous-tendus par l'activité centripète de la première, centrifuge du second. Or l'opposition n'est ni aussi nette ni aussi tranchée qu'on l'imagine. Une première entorse dans ce schéma idéaltypique est le fait que les femmes accomplissent des travaux qui, *a priori*, sont du ressort des hommes mais jamais les hommes

¹ Cette dernière activité – la vente de bois – est advenue pour la première fois pendant la sécheresse de 1980-85 comme l'a constaté M. Kasriel : « Depuis 1980, la sécheresse a décimé les troupeaux des Aït Âïssa Izm ; avant de redescendre au Sahara (dont ils sont originaires [sic]), après la période de la transhumance sur les Hauts-Plateaux, ils vendent pour 25 à 30 dirhams leur chargement de bois, ce qui leur permettra d'acheter des denrées de première nécessité, telles huile ou farine » (1989 : 61). Ils vendaient ce bois aux Ayt Hdiddou sur lesquels ce chercheur a travaillé et, rappelons-le, dans le territoire desquels se situent les quartiers d'été des Ayt Âïssa Izem.

n'ont font de même. La littérature anthropologique examinée par C. Nelson, dans l'article mentionné ci-dessus, est traversée de diverses indications qui vont dans ce sens. Chez les Kababish, par exemple, T. Asad note que :

« Il n'existe pas de tâche masculine qui ne soit effectuée par une femme mais les hommes n'exécutent presque jamais les tâches des femmes »¹.

Les femmes accomplissent ainsi des tâches "masculines", et par voie de conséquence accèdent à l'"espace masculin" dans certains cas qu'il convient de relever. Lors des déplacements par exemple, une ou deux jeunes filles peuvent accompagner les troupeaux laissant le soin du déménagement aux parents. Lorsque la famille ne dispose pas d'une main-d'œuvre conséquente ou dans le cas d'un couple n'ayant pas d'enfant, la femme se fait bergère en l'absence du mari. Celui-ci se décharge, en effet, de la garde du troupeau quand il se rend au souk, quand il prospecte un pâturage ou quand il part à la recherche d'une bête perdue. Ce sont là des tâches qui ne sont pas confiées à une femme car, m'expliquait un nomade, elle ne devrait pas passer la nuit en dehors de la tente, ce qui arrive quand on a parcouru des distances importantes, surtout si elles ont des enfants. En effet, un homme ne s'occupe jamais de la cuisine pour préparer les repas ou pour faire la vaisselle². Même quand sa femme quitte la tente après une dispute ou à la suite d'un malentendu et se réfugie chez les siens, ce sont les femmes des voisins du campement qui nourrissent les enfants qu'elle a abandonnés tandis que lui se contente de repas froids en attendant un retour éventuel de

¹ Cité par C. Nelson (1973 : 44).

² En réalité, l'homme prépare le thé et lave les ustensiles utilisés à cet effet. Il s'occupe également de couper et griller (en brochette) les abats d'une bête que lui seul a le droit d'égorger. Dans le domaine de la nourriture, le thé, l'égorgement et la viande grillée sont donc, en principe, du ressort des hommes tandis que le pain, le couscous, la préparation et la cuisson des repas dans des récipients incombent aux femmes. Dans la classification de Cl. Lévi-Strauss, l'opposition grillade/cuisson dans un récipient renvoie à l'opposition nature/culture. Dans notre cas, les hommes seraient, surtout en ce qui concerne la viande, du côté de la nature tandis que les femmes seraient du côté de la culture, ce qui contredit le schéma nord-africain classique des oppositions masculin/féminin.

l'épouse. Priver l'homme de nourriture et pratiquer l'abstention sexuelle par la fuite est l'une des stratégies de la femme battue ou maltraitée¹.

Seuls les bergers préparent leurs repas quand ils vont faire paître les troupeaux dans un massif escarpé exempt de lieux propices au campement. Ces repas se réduisent du reste à un pain en boule appelé *aqullu*. En préparant la pâte, dans laquelle ils mettent de petits morceaux de graisse animale, ils jettent une pierre dans le feu. Une fois chauffée, ils enroulent la pâte autour pour une cuisson des parois et ils placent l'*aqullu* sous la cendre et les braises après l'avoir sensiblement passé devant les flammes pour que les particules du résidu pulvérulent n'y collent pas. Le thé, le lait de chèvre, éventuellement les dattes et plus rarement un gibier complètent ce "régime" qu'ils respectent pendant un à trois mois. Les hommes du campement rendent visite chacun à son berger pour lui apporter des provisions de thé, de sucre et de farine.

Une seconde entorse dans le schéma des conduites "normatives" des hommes et des femmes concerne le marché. Il n'est pas rare de rencontrer des femmes nomades dans les souks des localités de la région. On les reconnaît à leurs habits traditionnels aux couleurs bariolées que les femmes sédentaires ont allégées, et à leur voix haute à l'accent rauque. Elles se rendent à ces souks pour faire des achats, visiter une famille ou un parent, consulter une voyante, visiter un saint ou se soigner dans un dispensaire ou un hôpital. Cependant, lors de ces visites que les femmes adultes accomplissent plus que les jeunes, la compagnie du mari, d'un fils ou d'un parent est toujours indispensable. D'un côté, elles ne sauraient effectuer seules le voyage surtout dans les villes et en utilisant le transport automobile, de l'autre, il ne leur viendrait pas à l'esprit de se rendre non-accompagnées dans des localités éloignées.

En définitive, l'espace vécu des hommes et celui des femmes, loin de s'opposer, sont traversés par des interactions plus ou moins importantes selon les cas. Des considérations pratiques telles que la disponibilité de la

¹ M. Godelier (1982) a constaté une pratique identique chez les Baruya de Nouvelle-Guinée.

main-d'œuvre, l'inégalité dans la répartition des tâches et l'âge contribuent à mettre en évidence le poids de ces interactions. On peut dire que la division sexuelle de l'espace est fortement sous-tendue par la division sexuelle du travail, elle-même découlant d'une idéologie de la supériorité de l'homme sur la femme. Pourtant, le pouvoir informel de celle-ci perturbe l'opposition binaire et pèse lourdement dans la prise des décisions de la vie quotidienne. En fait, si les interactions entre les deux espaces rendent quasi-obsolète cette opposition, cela est redevable à l'asymétrie dans le domaine de la division sexuelle du travail, donc aux dépens des femmes.

Si les valeurs des nomades et leur rapport au temps et à l'espace sont dans une large mesure partagés par les sédentaires, il n'en demeure pas moins qu'il y a incontestablement une spécificité nomade. Pour s'en apercevoir, on examinera ci-après les représentations que le sédentaire se fait du nomade dans cette région.

Représentations sédentaires du nomade

Le regard porté par les sédentaires sur les nomades fait, en effet, ressortir une spécificité nomade indéniable. Il relève de ce qu'on pourrait appeler la conscience subjective d'une diversité micro-culturelle. Il est lui-même diversifié en raison de l'hétérogénéité de la société locale et du fractionnement des Ayt Merghad (voir le deuxième chapitre). Ainsi un Noir n'aura pas la même perception du nomade qu'un Agurram ou qu'un Cherif; le regard de ceux-ci sera différent de celui d'un Ayt Merghad. Et parmi les Ayt Merghad proprement dits eux-mêmes, l'appartenance du sédentaire à telle ou telle "fraction" influencerait sa représentation du nomade selon qu'il est un ancien sédentaire, un sédentarisé récent ou un membre sédentaire d'une "fraction" nomade. À tout cela, il convient d'ajouter d'autres considérations non moins importantes ayant trait au sexe, à l'âge et au statut social. On est donc réduit à proposer, sinon une vision sédentaire globale du nomade, du moins une "version moyenne" de regards multiples parfois contradictoires mais somme toutes complémentaires. On mettra successivement l'accent sur des domaines aussi variés que le langage, le vêtement et l'hygiène.

En milieu Ayt Merghad, le parler se rattache au “dialecte” berbère tamazight, lui-même comprenant, dans la classification des berbérissants, des parlers septentrionaux (Maroc central, Moyen-Atlas) et des parlers méridionaux (Haut-Atlas central et oriental, pays présaharien). Le parler des Ayt Merghad comprend des micro-variations selon qu’il s’agit de groupes noirs ou maraboutiques¹, de la montagne ou du pays présaharien, des nomades ou des sédentaires. Dans cette dernière catégorie, les microvariations touchent les domaines phonologique et lexicologique: nomades/sédentaires : *ašal/akal* ; *aghyuj/aghyul* ; *aɛjaw/aɛlaw* ; *takwmamt/tamesmart* ; *lghajiyya/ssabun n rriha*, etc.

Le *k* des sédentaires est spirant. La prononciation du *j* à la place du *l* chez les nomades n’est pas systématique (exemple : *lghaliya* ou *jghajiya* sont utilisés de manière indifférenciée). Les sédentaires considèrent, de manière générale, leur prononciation comme plus raffinée, plus douce que les sons gutturaux et rauques des nomades. La substitution du *š* au *k* (comme dans *ašal / akal*) permet instantanément à l’auditeur de distinguer un nomade d’un sédentaire. Pour certaines régions pourtant, la ligne de démarcation passe moins entre nomades et sédentaires qu’entre montagnards (haut Ghéris) et oasiens (bas Ghéris) quel que soit leur mode de vie.

Dans le domaine vestimentaire, il n’existait à proprement parler pas de divergences significatives entre les sédentaires et les nomades. Le vêtement masculin traditionnel des deux groupes était identique : tunique blanche, pantalon ample blanc ou de couleur, djellaba blanche, turban blanc et burnous étaient communs aux uns et aux autres. La qualité du tissu et l’entretien relevaient plus de l’aisance que de l’appartenance à tel ou tel groupe. C’est dans le vêtement féminin (et accessoirement la coiffure) que l’on devra rechercher une spécificité nomade². Les femmes nomades sont

¹ Le *l* est prononcé en *n* par les vieux sédentaires du pays présaharien (par exemple : *anud* pour *alud*, boue), souvent par un *ɾ* (emphatique) par les Chorfa du haut Ghéris. Ces derniers appellent par exemple le maïs, *qillu* alors que les Ayt Merghad proprement dits utilisent le mot *ddra*.

² Elle relève de cette « inépuisable diversité » dont parlent A.L. Udovitch et L. Valensi (1980) en étudiant les fonctions d’identification et de communication du vêtement à Djerba.

ainsi réputées avoir un attrait pour les couleurs vives, le rouge et le vert surtout, mais aussi l'orange, le jaune et le bleu. La grande diffusion, ces dernières décennies, de vêtements synthétiques bon marché vendus sur les marchés locaux a encouragé cet attrait. Ainsi, contrairement à la sédentaire qui s'aligne de plus en plus sur une mode standard commune aux femmes rurales, la nomade conserve le goût du bariolé, du bigarré que la première dénigre. Il n'est pas rare de la voir porter un pull collant en nylon rouge ou vert vif au col roulé et un pantalon ample à fond noir aux rosettes de toutes couleurs sous l'inévitable pièce de tissu noir ou blanc qu'elle enroule autour du corps la maintenant aux épaules avec des fibules d'argent (ou simplement un nœud) et à la taille avec une ceinture faite de fils de laine rouges.

La coiffure est chez les nomades un signe qui marque le mariage en tant que rite de passage. Ainsi, avant son mariage, la femme nomade porte une coiffure appelée *atmu*, faite d'une tresse au milieu de la tête tombant sur la nuque qu'elle couvre d'un foulard. A l'occasion de son mariage, on lui fera une nouvelle coiffure dite *ikherban* qu'elle gardera toute sa vie durant même si elle vient à se séparer de son mari et quel que soit le nombre de divorces¹. Cette nouvelle coiffure consiste à séparer les cheveux au milieu de la tête en deux, à faire une tresse de chaque côté en la pliant en deux autour d'un batonnet de palmier disposé verticalement sur chaque oreille. Elle couvre le tout avec un foulard de soie rouge, noir ou jaune qu'elle maintient à l'aide d'un autre foulard en nylon, rouge de préférence. L'*ikherban* permet, en milieu nomade, de reconnaître une jeune fille d'une femme mariée ou divorcée. Et si les sédentaires ne se préoccupent plus de marquer la différence, disposant probablement d'autres critères de reconnaissance², les nomades y tiennent et continuent de pratiquer cette coiffure.

Cependant, alors que chez les juifs de Djerba, ces fonctions sont parfaitement conscientes, en milieu Ayt Merghad, on pourrait dire qu'elles sont « passives ».

¹ La divorcée a désormais un nouveau statut, celui de *tamdwult*.

² Si elles pratiquent la coiffure ayt merghad au moment du mariage, les femmes sédentaires ne tardent guère à la dénouer juste après.

Dans le domaine de l'hygiène, les sédentaires reprochent aux nomades de se laver peu. Pourtant, ils reconnaissent parfaitement que le mode de vie des nomades est peu propice au respect des règles d'hygiène. Par exemple, le fait de ne faire que des ablutions sèches (avec un caillou), de trop peu pratiquer la prière, sans forcément être moins religieux, ne permettent pas à tous les nomades d'être ne serait-ce que moyennement propres. Cela s'explique par des raisons pratiques : les provisions d'eau sont destinées à la cuisine, à la vaisselle et à la consommation. Aussi ne se lavent-ils, eux et leurs enfants, que rarement. Seuls les nomades, surtout les hommes, qui font leur prière se lavent avec de petites quantités d'eau.

D'un autre côté, les nomades, hommes et femmes, font chacun leur lessive. En effet, les femmes profitent du temps d'une corvée d'eau matinale pour laver leur linge et celui de leurs enfants. Les hommes, à partir de l'âge du jeûne, ne leur remettent pas le leur. Ils font la lessive eux-mêmes quand ils en ont le temps dans quelque source ou cours d'eau non loin du campement. Les bergers, eux, profitent, surtout l'été, de la sieste du troupeau pour se laver et laver leurs vêtements. Ils les débarrassent également des poux en les exposant, sur les pâturages, à un feu qu'ils allument à cet effet. En été aussi, les hommes lavent les couvertures à grande eau quand les femmes lavent la laine des tontes de l'année.

Avec la sédentarisation, les nomades ne perpétuent pas cette division du travail dans ce domaine précis. Aux femmes des sédentarisés, surtout aux jeunes filles, incombe désormais la lessive de toute la famille, adoptant ainsi la pratique en vigueur chez les sédentaires. En plus des tâches proprement domestiques, la femme sédentarisée participe aux travaux agricoles ; elle accomplit de ce fait plus de travail que quand elle était nomade.

Adaptation à la fixation

La sédentarisation induit des mutations visibles et d'autres moins perceptibles, de loin les plus nombreuses. Quels rapports les nomades qui se sédentarisent entretiennent-ils les uns avec les autres ? Quelle appartenance revendiquent-ils ? Quels liens établissent-ils avec leurs voisins ? En d'autres termes : quelle est la catégorie qui prime dans les représentations des sédentarisés, le sang ou le sol, la généalogie ou la terre ?

Du sang et du sol

Dans un article sur les « Logiques d'assemblage au Maghreb », J. Berque opposait à une explication généalogique indigène des ascendances une explication historisante coloniale. La première revendique une ramification de souches d'origines diverses, la seconde parle de formation de groupements locaux comme résultat d'un émiettement, « d'une histoire de déplacements ethniques ». L'auteur renvoie les deux explications dos à dos et opte pour ce qu'il appelle une hypothèse plus réaliste consistant en un phénomène de croissance que développe toute collectivité par voie d'ajouts ou d'« intussusception » (1976 : 39-40). Se dégage en somme une opposition entre deux pôles : le biologique (engendrement et ancestralité) et le topographique (spécification locale). Ils semblent se juxtaposer traditionnellement aux pôles du spectre nomade-sédentaire entre lesquels se situe toute une gamme de situations concrètes et variées. L'adéquation n'est pourtant pas parfaite comme je l'ai précisé dans le second chapitre du présent travail. Elle n'en est pas moins pertinente pour l'intelligence du rapport que les nomades, en situation de fixation entretiennent avec le «biologique» et le «topographique» pour reprendre les termes de J. Berque¹.

Rappelons d'abord quelques données déjà soulignées. Les nomades Ayt Âïssa Izem font partie des Ayt Merghad et ils revendiquent eux-mêmes cette appartenance. En même temps, du fait qu'ils sont restés nomades alors que la quasi-totalité des autres "fractions" est sédentaire et n'ayant pas de lieu fixe, le sentiment d'appartenance commune à un ensemble défini par un anthroponyme était demeuré vivace parmi eux. Chaque individu trouvait sa place dans un lignage de la "fraction", dans une lignée, dans une famille étendue et inversement selon les niveaux, et non dans un endroit topographique. Le sang l'emportait sur le sol. Quand ils furent rattachés à des centres administratifs sédentaires, la redéfinition de la perception que le nomade se faisait de lui-même s'imposait. Il fallait composer avec la nouvelle situation en renonçant au seul critère biologique. La

¹ De la même manière que M. Guarrigues-Cresswell (1985) se demandait si les pasteurs-agriculteurs du Haut-Atlas étaient des hommes de tribu ou des paysans, G. Bédoucha (1987) soulignait l'ancrage de l'organisation tribale chez une tribu sédentaire du Yémen.

sédentarisation, nous l'avons vu, participa au fait d'intégrer une dimension territoriale dans la définition de soi. Ainsi l'établissement dans le territoire d'un cercle ou d'une annexe signifiait le renoncement à l'appartenance au cercle ou à l'annexe d'origine. Le processus est déjà bien connu parmi les sédentarisés de longue date : la résidence dans une localité qui suppose des droits et des obligations impose l'intégration de celle-ci et partant la revendication d'appartenance à cette localité.

À un niveau supérieur cependant, au-delà de l'appartenance à la fraction ou à la tribu, l'on peut se demander : pourquoi les Ayt Âïssa Izem nomades se sont-ils fixés en grande majorité en territoire Ayt Merghad ? Pourquoi ne se fixent-ils pas dans d'autres localités de la province d'Errachidia, au milieu d'autres populations ? En effet, en dehors de la Haute-Moulouya (en territoire Ayt Âyach-Ayt Izdeg-Ayt Wafella) et du haut Ziz (en territoire Ayt Izdeg), les sédentarisés Ayt Âïssa Izem se sont majoritairement fixés en territoire Ayt Merghad. Mises à part les considérations d'ordre économique et administratif, un sentiment d'appartenance aux Ayt Merghad n'est pas étranger à ce choix. D'autant plus que leur zone de nomadisation dépasse de beaucoup le territoire proprement Ayt Merghad.

Cependant, les implications de la sédentarisation ne sont pas à proprement parler que matérielles. Elles aboutissent également à l'émergence d'entités territoriales de différents niveaux, conscientes de leurs intérêts et se définissant d'abord par des assises terriennes. Les sédentarisés isolés qui intègrent telle ou telle entité sont de proche en proche assimilés en se trouvant partie prenante dans un réseau de relations multiples. De même, les agglomérations créées par les nouveaux sédentarisés tendent à être exclusives quand leurs intérêts sont en jeu, même si le danger vient de gens appartenant à la même "fraction". Ainsi, dans l'Ighfaman, les sédentarisés Ayt Âïssa Izem, comme nous l'avons vu dans le troisième chapitre, interdisent à leurs confrères nomades les points d'eau de leur localité. Les premiers invoquent le faible débit des sources et les seconds revendiquent des droits antérieurs remis en cause, selon eux, par la mise en valeur des terres de parcours de cette région.

Il faut ajouter à l'émergence d'entités territoriales inscrites dans des subdivisions politico-administratives, des processus d'urbanisation et d'uniformisation régionaux et nationaux qui mènent une action de nivellement des cadres socio-culturels traditionnels par la promotion d'un modèle unificateur intégrant les différences et les nuances. Il s'agit de relais informels locaux d'une modernité se propageant à partir d'un centre national lui-même relais d'influences plus lointaines, internationales.

Une “modernité locale” ambiante

La sédentarisation des nomades dans la région étudiée participe d'une transformation globale de la société rurale au Maroc. Il ne s'agit pas d'un phénomène isolé des enjeux actuels. Et si, jusqu'à présent, j'ai privilégié à dessein le regard de l'intérieur, ce n'est nullement pour minimiser l'impact des influences extérieures.

Le citoyen moyen ignore l'existence de nomades dans le pays. Ceux-ci, absents des réseaux et des supports d'information, de formation et de communication, leur prépondérance dans l'histoire du pays et leur contribution à son économie contrastent avec leur quasi-évanouissement présent. Leur histoire, ne serait-elle, en définitive, qu'une longue et lente déchéance ?

En fait, le modèle promu par l'État national et plus largement par la civilisation moderne, ne fait de place qu'à d'autres formes de mobilité. La civilisation est synonyme de sédentarité. Celle-ci doit constituer un idéal pour l'aspiration de tous. Le nomadisme doit disparaître car il est incontrôlable et ne rentre dans aucune des catégories “reconnues”. Si élevage il y a, il doit être sédentaire, fournir de la viande de boucherie aux villes, de la laine aux coopératives de tissage, du lait aux coopératives laitières, du lisier aux champs et à l'énergie, et en contre partie recevoir des prix récompensant la haute productivité, seule vertu reconnue par la société de consommation que l'on s'efforce de bâtir.

Aussi avons-nous constaté la négligence dont a été frappé le nomadisme pastoral, non seulement au Maroc, mais dans beaucoup de pays où cette formule d'exploitation extensive de ressources maigres et dispersées

existe. Pour s'en tenir à la province d'Errachidia dont dépend une population nomade et transhumante assez importante, si un office de mise en valeur agricole a été créé, son action est d'abord agricole comme son nom l'indique. Seules des conditions alarmantes décident les responsables à se pencher sur ce parent pauvre de la mise en valeur qu'est l'élevage nomade.

Dans le domaine de la scolarisation, le retard d'une génération que les nomades Ayt Merghad ont accumulé par rapport aux sédentaires s'explique par l'inadéquation de l'école moderne à leur mode de vie. Il n'y a d'école que sédentaire. Les nomades qui ont la possibilité de le faire ne scolarisent qu'une partie des garçons, et à terme il n'y a point de continuité de l'activité d'élevage. Si les enfants réussissent, le nomade ne ressent que davantage de désaffection vis-à-vis du mode de vie qu'il mène. Si, au contraire, ils échouent, ils ne veulent plus retourner sous la tente, pratiquent l'émigration saisonnière et essaient de convaincre les parents de se fixer.

Avec la sédentarisation, la scolarisation des garçons, l'intégration de l'armée ou de quelque fonction publique, surtout dans les petites villes, on devient bilingue (tamazight, arabe marocain), parfois arabisé, rarement quadrilingue (tamazight, arabe marocain, arabe standard, français). Les sédentarisés intègrent la vie de leur localité, essaient de s'y adapter. La vie politique ne leur est plus étrangère¹. Les jeunes se portent sur un mouvement associatif naissant représenté par divers courants : mouvement amazighe, gauche et islamisme². Les enfants des nomades sont autant que ceux des sédentaires sensibles à ces tendances et il n'y a à proprement parler pas de préférence qui distingue les uns des autres.

¹ Le parti du Mouvement Populaire, scindé peu avant les élections législatives de juin 1993 en Mouvement Populaire et Mouvement National Populaire, était jusqu'à la scission bien représenté dans leurs rangs. Depuis, ils se sont majoritairement ralliés au MNP, respectant pour ainsi dire le choix de leurs notables.

² Il existe une association amazighe (voir ci-dessous) et une association de gauche à Goulmima, une association islamique à Tinejdad.

Expressions nomades imperceptibles

Les jeunes sédentarisés et sédentaires sont plus portés que leurs parents sur les réseaux modernes de socialité (associations, partis, syndicats...), ce qui témoigne de l'émergence balbutiante d'une société civile. Les formes d'organisation, les valeurs et les modes de comportement et de conduite traditionnels connaissent, de ce fait, une mutation significative qui n'est pas sans engendrer des discontinuités. Les effets individuels et collectifs de celles-ci ont des formes variées et relèvent de tentatives et de stratégies d'adaptation. Or, il est difficile d'identifier dans les visages multiples de l'adaptation des bribes de ce qu'on pourrait appeler des expressions nomades. La culture immatérielle se prête moins à cette analyse de repérage. Les valeurs anciennes partagés par les sédentaires et les nomades Ayt Merghad, les observateurs locaux les voient décliner, sinon s'écrouler. La situation actuelle, pleine de bouleversements et de revers, est expliquée sur le mode de la fin des temps. Il s'agit là de thèmes particulièrement récurrents dans la poésie ; celle par exemple de Âmer u Mahfud, poète originaire de Goulmima :

*Idda luqer a ssebyan ur qqimin yurrun
Ula da sen ittesbar ukhatar i umezzan
A tafuyt ass g di tulid is agh terwid
A Mulay Muhemd a tasuta tar lufa.*

Les petits n'ont plus de respect pour les grands
Le grand n'est guère indulgent envers le petit
Ô soleil, que tu te lèves un jour de plus, c'est
qu'envers nous tu es compatissant
Ô Seigneur Mahomet, quelle génération sans
scrupules !

Une expression nomade est, de manière générale, un trait, un motif ou un fait quelle qu'en soit la nature qui se perpétue dans la vie de tous les jours ou à certaines occasions et qui renvoie, en milieu sédentaire ou sédentarisé, à la vie nomade. Trois domaines me paraissent importants pour

mettre en évidence les expressions de la nomadité en milieu Ayt Merghad : l'habitat, le mariage et la poésie.

Taddart ou la tente de boue

Lors de l'examen de la sédentarisation, il n'a été que peu question d'habitat ou d'habitation en milieu sédentarisé. Or on est en droit de se demander s'il existe des stades d'installation auxquels correspondraient des formes particulières d'habitation ou si le passage de la tente à une habitation en dur se fait sans transition. En outre, y'a-t-il une architecture propre aux sédentarisés?

Dans tout le sud marocain, le pisé est le mode de construction le plus ancien et le plus répandu. Il y existe deux types de construction : la *tighremt*, connue en arabe sous le nom de *kasbah/qasba* maison seigneuriale à étage avec ou sans patio, flanquée de tours d'angle, et l'*ighrem* ou *ksar/qsar* en arabe, village, habitat regroupé avec ou sans enceinte. De nombreux travaux ont été consacrés à cette architecture de terre¹ et un centre de restauration, de conservation et de réhabilitation des kasbahs du sud (Cerkas) a été créé à Ouarzazate par le ministère des affaires culturelles marocain avec le concours du Programme des Nations Unies pour le Développement.

En Ayt Merghad, les localités sont construites en pisé. Elles comprennent généralement une enceinte dans la zone présaharienne

¹ L'une des questions épineuses que soulève toujours l'architecture de terre dans cette région du monde, et peut-être dans d'autres, est la suivante : au-delà d'un déterminisme géographique, quelle est la part de l'influence respective du milieu et de l'histoire dans ce type de construction ? Pourquoi, en haute montagne, les Ayt Hdidou par exemple, pourtant perchés à 2000 m d'altitude, construisent-ils en terre ? Un autre problème qu'elle pose est celui du décor de brique qui orne les frises et le haut des tours d'angle : serait-il esthétique, prophylactique ou défensif ? Sur cette architecture, du sud marocain, voir surtout Dj. Jacques-Meunié, 1959, Abbar, cité royale du Tafilalt (Maroc présaharien), *Hespéris*, (1-2) : 7-72 ; 1962, *Architecture et habitats du Dadès (Maroc présaharien)*, Paris : Klincksieck ; A. Hammoudi, 1970, L'évolution de l'habitat dans la vallée du Dra, *Revue de Géographie Marocaine*, 18 : 33-45 ; et le récent et excellent Naji, Salima, 2001, *Art et Architecture Berbères*, Casablanca-Aix-en-Provence : Eddif-Edisud.

contrairement à la haute montagne où l'on se contentait, autrefois, d'ériger des tours de guêt (*aguddim*, pl. *igudman*) à proximité de l'ensemble habité. Les maisons comprennent de un à trois étages, rarement plus. La construction est l'œuvre d'artisans-maçons souvent d'origine noire.

Les formes d'habitat des sédentarisés Ayt Merghad dépendent des modalités de leur fixation. Selon que la sédentarisation s'effectue dans une localité existante, auprès d'une source ou dans une nouvelle agglomération, les formes de l'habitation diffèrent. Un point commun et fondamental devrait pourtant être souligné : contrairement à d'autres régions du monde pastoral nomade où des formes intermédiaires d'habitation ont été relevées, en Ayt Merghad le nomade abandonne la tente pour s'installer dans une maison en terre. Il n'y a point de « hutte d'hivernage » ni de « tente fixe, marquée au sol par la présence de murets de pierres » comme N. Daker l'a relevé en Syrie (1984 : 51-80).

Si les sédentaires Ayt Merghad passent de la tente à la maison, qui construit et conçoit celle-ci ? Les études ethnoarchéologiques menées par la RCP 624 du CNRS au Proche-Orient montrent que :

« En l'absence de tradition architecturale, les bédouins en voie de sédentarisation adoptent les modèles existants dans la région où ils se trouvent, en faisant appel, au besoin, à une main-d'œuvre "spécialisée" » (O. Aurenche, 1984 : 13).

Ainsi, en Ayt Merghad, lors de la fixation d'une famille ou d'un groupe, l'appel est fait aux artisans-maçons sédentaires pour construire une ou plusieurs maisons. La terre est prélevée sur place et les autres matériaux (bois des poutres, solives, portes et fenêtres ; roseaux...) sont achetés. Une fois les murs bâtis, on procède à la construction de la charpente. Celle-ci, plate et horizontale, est faite de rangées de roseaux serrés et attachés avec des fils que supportent les solives et les poutres, le tout recouvert d'une couche de terre surélevée sur les bords. Ceux-ci sont, au préalable recouverts le plus souvent de fibres d'alfa pour les protéger de la pluie. L'enduit des murs et de la charpente est obtenu par un mélange de terre et d'eau auquel on ajoute de la paille pour le rendre consistant.

Les sédentarisés Ayt Aïssa Izem auprès desquels j'ai le plus travaillé, ont commencé à se fixer de manière significative dans les années 1960-1970. Cette période a coïncidé, en milieu sédentaire, avec ce que les géographes et les sociologues du sud marocain ont appelé « l'éclatement du *qsar* » (voir le quatrième chapitre). Ce phénomène correspond à l'émergence d'un habitat relativement dispersé à proximité des anciens *ighrem-s*. Il s'explique par une multitude de facteurs dont notamment les nouvelles ressources économiques des familles, la sécurité et la recherche de plus de confort. Les nouvelles maisons, bien que reprenant les matériaux traditionnels, ont gagné en étendue ce qu'elles ont perdu en élévation. Elles ne sont désormais dotées que d'un rez-de-chaussée (rarement d'un étage) et à la disparition du décor de brique s'est ajoutée une nouvelle répartition de l'espace domestique. Dans la maison ancienne, les animaux occupaient le rez-de-chaussée et les humains les étages. Dans la nouvelle maison, une partie, située au côté opposé de l'entrée principale, est affecté aux animaux et aux réserves de fourrage tandis que le reste est occupé par la famille.

En se sédentarisant donc, les nomades Ayt Aïssa Izem, vues les transformations de l'habitat décrites ci-dessus, n'étaient obligés ni d'intégrer les villages anciens ni de respecter les plans traditionnels des maisons. Ayant pris, en quelque sorte, « l'éclatement du *qsar* » en cours de route, ils ont adopté les modèles nouveaux initiés par les sédentaires, en l'occurrence la maison rectangulaire à toit plat sur charpente. En haute montagne, où le pisé persiste avec vigueur, ils ont des maisons sans étage, que ce soit auprès des sources ou en agglomération comme le montrent les localités de l'Ighfaman. Ayt Mkhoun par exemple est formé, nous l'avons vu, de quinze maisons séparées les unes des autres de quelques mètres de distance. À Âoje, antérieur au précédent, une expansion dans la direction nord-est s'est produite autour d'un noyau ancien au bord d'un ravin du même nom. À Timatdite, dans le haut Ghéris, les maisons des quatres sédentarisés ont à peu près reproduit la disposition des tentes dans un campement : elles se font face en deux à deux sur les rives de l'*assif* Tagountaft sur les bords duquel les champs ont été aménagés.

Le passage de la tente à la maison n'entraîne pas à proprement parler un grand bouleversement. Les animaux, au moins quelques brebis, sinon une vache, une mule, un âne, sont gardés et ont leur espace. Les membres de

la famille se répartissent selon le nombre et les circonstances les pièces de la maison. La cuisine *tanammast* sert de séjour et de salle à manger, surtout pendant l'hiver où le foyer éclaire et réchauffe et aussi en l'absence d'invités. S'il s'agit d'hommes, ceux-ci sont reçus dans la pièce réservée à cet effet et s'il s'agit de femmes, elles rejoignent les femmes de la maison dans la cuisine ou dans une autre pièce à l'intérieur. Les ustensiles de cuisine sont à peine modifiés ou enrichis. Même sédentarisé, le nomade est toujours aussi sobre quand il ne fléchit pas devant l'insistance des enfants d'acheter tel ou tel meuble, d'améliorer le repas ou d'acquérir telle ou telle nouveauté que l'on a vue chez le voisin (un poste de télévision, un réfrigérateur...). On utilise plus les bouteilles de gaz que le braséro pour préparer le thé. La fourniture de la maison est très réduite qu'il s'agisse de nattes, de couvertures ou de vêtements. S'agissant du mobilier, il est intéressant de noter que la meule à main *azerg* (pl. *izergan*) par ailleurs de moins en moins utilisée, est, chez les sédentaires aussi bien que chez les sédentarisés, une meule mobile ayant un axe en bois. Elle est donc empruntée au voisin, transportée d'un endroit à l'autre comme dans le Moyen-Atlas, contrairement à la région de Ouarzazate (probablement tout le Sous) et au Rif où elle est fixe avec un axe en fer. Il semble que, même sédentarisé, cet outil ait conservé une mobilité qui doit beaucoup au temps où il était transporté lors des déplacements nomades.

En définitive, la maison rappelle, au moins dans la première génération de sédentarisés, la tente dans sa sobriété, la frugalité et la dureté de la vie qu'on y mène. Il n'est jusqu'à l'entrée qui demeure ouverte, et dont les voisins franchissent le seuil comme on lève le pan d'une tente, qui n'évoque cette frappante analogie.

Tameghra ou le signifié amputé

Considéré comme une « relation plus ou moins durable » (E. Westermarck 1921) ou comme « un amas de droits » (E. R. Leach 1968), le mariage est une institution fondamentale dans l'organisation sociale. Il a été longtemps dominé par l'approche fonctionnaliste considérant que « la véritable essence du mariage est que, grâce à une cérémonie très simple ou très compliquée, il donne une expression publique, collectivement reconnue, au fait que deux individus entrent dans l'état de mariage » (B. Malinowski

1934 : 48-49). Les critiques n'ont pas tardé à l'égard de cette définition, et d'abord celle de Cl. Lévi-Strauss qui se demande :

« Faudra-t-il traiter avec légèreté le fait que certaines tribus pratiquent la liberté, d'autres la chasteté pré-nuptiales, sous prétexte que ces coutumes se ramènent à une seule fonction, qui est d'assurer la permanence du mariage ? Ce qui intéresse l'ethnologue n'est pas l'universalité de la fonction, qui est loin d'être certaine, et qui ne saurait être affirmée sans étude attentive de toutes les coutumes de cet ordre *et de leur développement historique*, mais bien que les coutumes soient si variables » (1974(1958) : 25) (souligné par l'auteur)¹.

C'est qu'il fallait, sans l'isoler, « étudier le mariage en lui-même, en tant, notamment, que la situation qu'il crée implique l'existence de droits des personnes concernées et de devoirs régissant les relations entre les différents partenaires en cause » (A. Barnard in P. Bonte & M. Izard 1991 : 444). C'est la tendance actuelle dans l'étude anthropologique du mariage, institution qui « définit les modalités d'une union légitime, approuvée par la société et déterminant plus spécialement les relations entre mari et femme » (J. Lombard 1994 : 52).

Il s'agit à présent, non pas d'étudier le mariage en milieu Ayt Merghad d'une manière exhaustive, mais de traiter successivement du choix du conjoint et de la cérémonie de mariage avant de relever les expressions nomades dans ce domaine chez les sédentaires et chez les sédentarisés.

Le mariage est appelé *aggwal*². Le mot est utilisé en milieu Ayt Yafelman à l'exception d'autres régions berbérophones où l'on emploie des termes en majorité empruntés à l'arabe tels que *mleš* (Mzab, Ghadamès), *nemlek* (Aurès), *ejwej* (Kabylie), *littiha* (Sous), etc. La question de qui épouse qui en milieu berbérophone a été déjà soulevée par Cl. Lefébure

¹ On connaît la célèbre formule de Cl. Lévi-Strauss à l'égard de la théorie fonctionnaliste à laquelle il faut ramener la critique rapportée ci-dessus : « Dire qu'une société fonctionne est un truisme ; dire que tout dans une société fonctionne est une absurdité » (*Ibid.* : 24).

² Sur le mot mariage dans les différents parlers du tamazight, voir E. Laoust (1987(1915) : 46-52). En amazighe de Mauritanie, le mariage est appelé *ajemjeg* (F. Nicolas 1953)..

(1981) dans un article sur le choix du conjoint chez les Ayt Âtta du Maroc. L'auteur s'interrogeait notamment sur le problème de savoir «si le mariage préférentiel dit "arabe" prévalait de façon significative chez les berbérophones d'Afrique du Nord » (1981 : 282). À l'issue d'une analyse formelle de la terminologie de la parenté Ayt Âtta, il conclut à son « caractère décevant...en matière d'alliance » et constate que « n'était un troublant indice de matrilinearité qui le rapprocherait plutôt du système touareg, le système berbère ne serait pas sans affinité avec le système arabe » (*Ibid.* : 289)¹. L'auteur affiche, sur la question du mariage préférentiel, une grande prudence tant les avis des chercheurs précédents semblent contradictoires².

En Ayt Merghad, le mariage préférentiel avec la fille du frère du père appelée *illis n emmi* n'est pas établi. La question est très complexe comme le prouvent les données dont nous disposons. Il y a d'abord cette pratique ancienne d'*anhad* que le Capitaine R. Henry est le premier à avoir relevée et que d'autres chercheurs ont reprise. Le mot berbère *anhad* a le sens de l'arabe *šafa'a* qui signifie le droit de préemption des agnats sur les terres et les femmes. Voici en substance ce qu'écrivait le capitaine R. Henry à propos de la femme maintenue, chez les Ayt Merghad, sous la tutelle des agnats :

« L'un quelconque de ses vingt plus proches parents mâles peut exercer sur elle le droit d'*anhad*, c'est-à-dire s'opposer à son mariage avec un tiers et même l'épouser en priorité. Toutefois, si le parent qui s'est opposé à son mariage ne l'épouse pas, aucun de ses autres parents ne peut, à

¹ L'indice de matrilinearité dont il est question concerne les termes frère et sœur signifiant respectivement en tamazight *ima/uma* et *ultma*, dont le sens premier, selon les berbérissants, est fils de ma mère, fille de ma mère.

² Ainsi E. Laoust écrivait que « les mariages entre cousins germains et cousines germaines ne sont pas interdits » et sont même bénéfiques « pour la famille et pour l'*ikhs* [le clan] » (1987(1915) : 55). E. Westermarck, lui, notait que dans le Haut-Atlas un berbère lui avait dit : « comment un homme peut-il aimer une femme avec laquelle il a grandi depuis son enfance ? » et que, d'un autre côté, un riffain avait tué son oncle paternel pour avoir marié sa fille à un autre » (1920 : 50-51). E. Gellner, au contraire, affirmait que la forme préférentielle de mariage est la cousine parallèle patrilatérale (1969 : 38). Cl. Lefébure (*Ibid.* : 282) s'inclinait à préférer la mesure de Laoust et de Westermarck à ce qu'il appelle « le conformisme » de Gellner.

son tour, se prévaloir de ce droit et la prendre pour épouse contre son gré » (1937b : 3)¹.

Si la femme demandait le divorce, il lui était accordé mais « si elle a recours à ce choix », le mari « a le droit de lui interdire d'épouser n'importe lequel des trois hommes avec lesquels il la soupçonne d'entretenir une liaison » (D.M. Hart 1978 : 68). Corrélativement, la femme ayt merghad héritait, en principe, même avant le Protectorat mais elle ne pouvait « léguer ou faire don de ses biens qu'en faveur de ses 10 plus proches parents mâles » (C^{ne} R. Henry 1937b : 3)².

Toutes ces indications tendent à confirmer la prégnance de l'idéologie et de la pratique agnatiques, par voie de conséquence une forme de mariage préférentiel proche du mariage dit "arabe". Ne disposant pas de données statistiques complètes et fiables sur le mariage en milieu Ayt Merghad et compte tenu des attitudes individuelles actuelles, on ne peut conclure à la prépondérance ou non de cette forme de mariage. Mes données propres, ayant été obtenues en réponse à des questions sur la sédentarisation et non sur le mariage, laissent en suspens la question de qui épouse qui. Par contre, elles permettent d'examiner les stratégies matrimoniales du point de vue de l'endogamie / exogamie. Les contenus de ces notions se préciseront au fur et à mesure de l'analyse des données.

Tout d'abord, on peut constater, en se référant aux données de la localité d'Aguemmad, une "endogamie tribale", c'est-à-dire que le conjoint est recherché au sein des Ayt Merghad. À l'intérieur de la tribu elle-même, se dégage une "endogamie fractionnelle", c'est-à-dire que le conjoint d'un individu est d'abord recherché dans sa propre fraction. Il se dégage de la sorte des unités cognatiques quasi-non-exogames repliées sur elles-mêmes devenant ou aspirant devenir des isolats :

¹ Cf. également D. Hart (1978 : 67) et A. Bertrand (1988). Des points de comparaisons peuvent être établis avec les populations de toute la région du Tafilalt en se référant au mémoire du Capitaine Martin (1941).

² L'*anhad* est tombé en désuétude au moins depuis l'abolition de la coutume au lendemain de l'Indépendance, de même que le droit octroyé à l'époux d'interdire une certaine catégorie de maris potentiels à la femme dont il vient de se séparer.

	Endogamie		Exogamie		Total
	fraction	tribu	tribu	extérieur	
Ayt Âïssa Izem	57	8	4	1	70
Ayt Âmer Gwahi	10	6	–	1	17
Ayt Âmer u Mansur	10	–	–	2	12
Ayt Mhamed	7	1	–	–	8
Irbiben	–	3	–	–	3
Total	102		8		110

Tableau 11 : Endogamie et exogamie chez les Ayt Merghad d'Aguemmad.

Aguemmad, nous l'avons vu, est composé d'une forte proportion d'Ayt Âïssa Izem à côté de sédentaires issus des fractions Ayt Âmer Gwahi, Ayt Âmer ou Mansour, Ayt Mhamed, Ayt Oulghoum et Irbiben. Il y existe également des familles des Iqbliyn et d'autres issues des Ayt Hdiddou, une famille d'Igourramen et une d'Imgounn (de la vallée de Mgouna, province de Ouarzazate). Le tableau a été dressé sur la base de 110 mariages contractés par des Ayt Merghad, hommes et femmes. Il accuse une nette prépondérance d'"endogamie tribale" (92,73%) contre seulement 7,27% de mariages exogames. Ces derniers sont de surcroît répartis de la manière suivante :

- Quatre mariages avec des Chorfa et Igourramen de la région ;
- Un mariage avec une femme des Ayt Izdeg, tribu de la même confédération que les Ayt Merghad, les Ayt Yafelman ;
- Un mariage avec une femme des Ayt Âtta. Il s'agit d'un deuxième mariage ;
- Un mariage avec une femme de la ville de Khenifra où le mari ayt merghad est enseignant ;

- Un mariage avec une femme de la ville de Nador où le mari ayt merghad est ouvrier.

Les mariages entre individus de fractions ayt merghad différentes ne représentent que 14,7% de l'ensemble des unions considérées comme relevant de "l'endogamie tribale" (15 sur 102) contre 85,3% pour les mariages à l'intérieur des fractions respectives (87 sur 102). On conçoit, d'après ces chiffres, que l'exogamie proprement dite soit aussi faible. Elle l'est d'autant plus que les stratégies matrimoniales s'alignent sur la hiérarchie traditionnelle entre Ayt Merghad, lignages maraboutiques (Chorfa et Igourramen) et Iqbliyn. Tout se passe comme si cette hiérarchie, par ailleurs éprouvée dans d'autres domaines, notamment le domaine économique et celui des services sociaux (éducation, fonction publique, armée, émigration...), trouve un refuge dans celui de l'alliance. L'échange de femmes, surtout entre Noirs et Blancs, est nul, et les préjugés raciaux ne sont pas proches de s'effondrer. Et si "l'exogamie villageoise" est commune, une famille mariera sa fille à un homme ayt merghad si elle même est ayt merghad, une famille noire à un homme noir et inversement, bien que les maris ou les mariées habitent d'autres localités.

À l'intérieur d'une même fraction, celle des Ayt Âïssa Izem par exemple, des unités lignagères *en principe* non-exogames ressortent, en l'occurrence les Ayt Taleb et les Ayt Chawch. Ces deux lignages, subdivisés eux-mêmes en lignées, ont maintenu, par delà leur appartenance non-équivoque à la fraction des Ayt Âïssa Izem, une rivalité significative qui apparaît au niveau de l'alliance. Bien qu'elles ne soient pas frappées d'interdit, les unions entre Ayt Taleb et Ayt Chawch ne sont pas souhaitables et sont même repoussées. La famille d'un lignage qui donne une femme à une famille de l'autre lignage est, de ce fait, l'objet de critiques et d'invectives. Celles-ci sont surtout exprimées lors des mariages où les poètes de l'un et l'autre lignage aiguïssent leur langue et improvisent des *izlan*, sg. *izli*, poèmes courts à deux hémistiches, se félicitant d'avoir pris une femme à l'autre ou, à l'inverse, disculpant celle-ci et les siens. Parfois, les deux parties en arrivent à se battre à coups de pierres, un échange de violence quasi-institutionnalisé bien que durement condamné par les plus âgés.

En conclusion, on peut dire qu'il faudrait disposer de généalogies complètes, condition nécessaire à l'étude de la question du choix du conjoint, en souhaitant que des comparaisons puissent être faites avec d'autres groupes et d'autres régions. On retiendra cette prégnance de l'endogamie. Elle se maintient fortement après la sédentarisation comme le montre le cas d'Aguemmad, même parmi les différentes "fractions" des Ayt Merghad. Nous avons vu que le processus de fixation de ces derniers, redevable à l'histoire de leur extension, aboutit au redoublement des "fractions" et des lignages dans les différentes localités. Or, pourquoi "l'endogamie tribale", c'est-à-dire le fait pour un Ayt Merghad de la "fraction" X d'épouser une Ayt Merghad de la "fraction" Y habitant la même localité que lui est-il resté aussi longtemps limité ? Pourquoi l'"endogamie fractionnelle" elle-même semble statistiquement réduite par rapport à l'"endogamie lignagère"? Dans le cas proprement Ayt Merghad, il est permis de voir dans cette valorisation de l'isolat lignager une expression nomade. Cela s'explique par l'importance jadis des liens de parenté, réels ou fictifs, dans le maintien de la solidarité lignagère qui garantissait la défense des pâturages, des troupeaux et des campements. En se fixant, les nouveaux sédentaires perpétuent la pratique endogame.

D'autres traits de la culture nomade, nous en rencontrons surtout dans le rituel. C'est pourquoi une description de la cérémonie du mariage me semble pertinente. Remarquons d'abord que, partout, en milieu nomade comme en milieu sédentaire, la cérémonie a changé. Et d'abord sur le plan de la durée, ce qui, incontestablement, se répercute sur le rituel. Ainsi, chez les Ayt Âïssa Izem d'Assoul, la succession des années de sécheresse du début des années 1980, qui a ruiné bon nombre de foyers, a incité les notables à recommander une réduction de la durée de la cérémonie de sept ou de quatre jours¹ à deux jours. D'aucuns disent que la proposition a émané de l'ex-caïd de l'ex-bureau d'Assoul. Chez les sédentaires, les dépenses importantes qu'occasionnent les festivités de mariages ont incité les gens à pratiquer la petite cérémonie *ness-meyra* et même de plus en plus à ne pas dépasser les deux jours maximum. C'est le cas dans les grandes localités

¹ Sept jours correspondent à la grande cérémonie *tameyra taxatart*, quatre jours à la petite cérémonie *ness-meyra*.

Ayt Merghad plus exposées aux influences citadines qui tendent, non seulement à réduire le temps de la cérémonie, mais à uniformiser le rituel. L'exemple le plus significatif est le fait, inconnu auparavant, de montrer au public un tissu blanc tâché de sang après la consommation du mariage. Un autre changement qui mérite d'être souligné est la réduction du temps consacré à la danse locale, l'*ahidus*, désormais imparti à des groupes professionnels ou semi-professionnels exécutant des chants originaires du Moyen-Atlas¹. Par contre, chez les nomades, bien que la durée de la cérémonie ait été réduite et le rituel condensé, celui-ci respecte davantage la tradition.

En milieu Ayt Merghad, une pratique institutionnalisée permet aux jeunes gens non-mariés des deux sexes de se rencontrer et d'échanger des propos amoureux. Cette pratique est appelée *taqerfiyt*, mot dont le sens nous échappe. Il s'agit d'une liberté contrôlée de loin par les adultes, hommes et femmes, permettant aux jeunes de se rencontrer, de se connaître et de bavarder sans qu'ils puissent, en principe, avoir de relations sexuelles. Les rencontres ont surtout lieu en milieu sédentaire, les occupations quotidiennes des jeunes filles nomades ne leur laissant, excepté pendant les mariages, que rarement le temps de rencontrer des hommes. Seules celles qui gardent de temps en temps le troupeau peuvent croiser des bergers sur les pâturages. En revanche, chez les sédentaires, tout est prétexte aux rencontres entre les jeunes des deux sexes, qu'ils soient célibataires ou divorcés. L'endroit idéal est le champ où les filles vont couper la luzerne le matin et l'après-midi, mais aussi autour du puits ou de la source de la localité et le soir avant le dîner sur les aires à battre. Les adultes, du fait de cette institutionnalisation de la *taqerfiyt*, ne jugent guère opportun de s'opposer à ces rencontres qu'il s'agisse de leurs filles ou de leurs fils. La *taqerfiyt* établit une relation entre deux individus qui peuvent ou non se marier. Les parents ont le droit de s'opposer à la décision de leur fils ou de marier leur fille à un autre que celui qu'elle aime. Toutefois, les jeunes, surtout les garçons, avaient eux aussi le droit de refuser le choix des parents.

¹ Ces groupes utilisent des instruments à corde (*luthar*, *kamanja* "violon alto") et à percussion (*bendir* ou tambour sur cadre). Ils puisent dans le registre des chanteurs du Moyen-Atlas dont les noms les plus célèbres sont le duo Hadda ou Âkki et Bennaser ou Khouya, Meghni, Rwicha, Hajjawi, etc.

Il est vrai qu'autrefois ils reconnaissaient à leurs parents ce droit d'opposition puisqu'ils se chargeaient des frais du mariage et que les jeunes vivaient le plus souvent avec eux. L'opposition des parents a fléchi depuis que les fils sont devenus de plus en plus économiquement indépendants. Voici deux situations auxquelles j'ai pu assister chez deux familles Ayt Âïssa Izem, l'une nomade et l'autre sédentaire :

En août 1991 eut lieu le mariage de Sekkou et d'Itto. Tous deux sont nomades et appartiennent au lignage des Ayt Taleb mais à deux lignées différentes : Sekku à la lignée des Ayt Hadda, Itto, elle, à celle des Iâchaqen. La mère de Sekkou, me rapporta-t-on peu avant la cérémonie, était à l'origine de ce choix. Quant à Itto, elle ne déclina pas la proposition, d'une part par peur de ses parents, de l'autre parce qu'elle avait dépassé les 26 printemps sans qu'on l'ait demandée en mariage.

Une année plus tard, eut lieu le mariage de Lârbi et de Fatima. Le premier, ex-nomade sédentarisé depuis 1983 et vivant avec ses parents à Timatdite (haut Ghéris), la seconde, fille d'un lettré sédentaire d'Amouguer, situé à une quinzaine de kilomètres de là, vivant à Rich où il était avant son décès *imam* d'une mosquée. Lârbi ne souffla mot de sa décision à ses parents qu'après avoir rencontré plusieurs fois sa future épouse lors de brèves visites à Amouguer. En fait, un ami à lui de cette localité lui conseilla d'épouser Fatima en louant ses qualités et surtout le fait qu'elle était fille d'un lettré, touchant ainsi un point sensible du mandant qui était fervent pratiquant de la religion. Je n'ai pu savoir quel était le point de vue de Fatima et de ses parents mais je présume que, la demande émanant de fils d'un notable de la région, en l'occurrence l'ex-caïd d'Assoul au temps du Protectorat, elle n'a pu être déclinée. J'ai appris par une lettre reçue en 1994 que, les rapports de Fatima avec les femmes de sa belle-famille étant tendus, Lârbi, pratiquant par ailleurs le métier de boucher à Assoul, projetait de construire avec l'aide de son père une maison indépendante de celle de ses parents.

Les deux situations montrent à l'évidence toute l'ambiguïté de la question du choix du conjoint. Entre un mariage arrangé par les parents (cas de Sekkou et Itto) et un mariage "consenti" par les intéressés lors de rencontres préalables (cas de Lârbi et Fatima), l'éventail des situations

intermédiaires est large. Quand j'avais demandé à la mère de Lârbi, Hennou Nbarch, âgée de la soixantaine si elle était contente du choix de son fils, elle avait répondu avec une sagesse pénétrante :

« Un mariage basé sur l'amour rencontre de grandes difficultés, deux êtres qu'on oblige à s'unir n'en rencontrerons que de plus ardues. »

Dans le cas où c'est le jeune qui fait lui-même le choix, il lui faudra trouver un émissaire *amazan*, un homme ou une femme, pour avertir, et convaincre si besoin est, ses parents¹. Suit l'*asikk n wawal* ou *tutra* le fait de demander la main de la jeune fille, tâche dont s'occupe une ou plusieurs femmes réputées pour leur savoir-faire. La décision des parents est fonction de plusieurs facteurs : les liens de parenté avec la famille du jeune homme, le statut social de celle-ci, le fait que leur fille avait ou non l'habitude de le rencontrer (ce qui suppose qu'elle l'aime), l'âge des deux jeunes gens, etc. Si leur avis est favorable, on fixe la date des fiançailles. Celles-ci consistent en la remise du henné et de cadeaux (surtout vêtements) par la famille du jeune homme à celle de la jeune fille. Après cette cérémonie qui prend l'allure d'une petite fête familiale, le bruit court parmi les gens que le fils de x a marqué (choisi) la fille de y, *flan iæellem flanta*. Une période plus ou moins longue s'écoule entre les fiançailles et la rédaction de l'acte de mariage. Celle-ci se fait dans l'annexe ou le cercle administratif en présence de deux notaires *leædul* et des deux pères. On y consigne le montant du douaire *sdaq*, autrefois très faible et aujourd'hui très en deçà des montants en vigueur dans les villes. L'auteur du mémoire signalé ci-dessus écrit à ce sujet :

« Ceci nous amène à nous demander si la présence du *sdaq* ainsi que sa fixation à un montant faible ne correspondrait seulement qu'à satisfaire et faire adopter une obligation religieuse au sein d'une structure déjà présente. Un autre indice permet de corroborer cette supposition, c'est l'isolement de la procédure de l'acte et de la remise du *sdaq* par rapport et aux fiançailles et au mariage proprement dit» (M. Jlok 1993 : 50).

¹ Je m'appuie dans cette description sur le mémoire inédit déjà cité : Mustapha Jlok (1993)

L'hypothèse mérite d'être fouillée mais seulement en faisant appel à des données exhaustives examinées dans une perspective diachronique.

Après la rédaction de l'acte, on récite le *lfatih* et les deux familles s'accordent sur le jour du mariage. Les préparatifs débutent, notamment chez la famille du marié qui devra recevoir beaucoup de monde et doit, pour ce faire, nettoyer et moudre d'importantes quantités de blé et s'approvisionner en produits divers. Chez la mariée, la famille s'apprête à recevoir les "garçons d'honneur" *isnayn* (sg. *asnay*). Ceux-ci accompagnent la *tariyt* (littéralement selle) portée à dos de mule, c'est-à-dire les cadeaux envoyés par le marié. Même si l'on utilise aujourd'hui de plus en plus les camions et les voitures, le mot *tariyt* est toujours utilisé. Parmi les *isnayn*, on choisit le *butkeffut*, personnage important et souvent ami proche du marié. Homme marié, c'est lui qui sera responsable d'emmener la mariée et de l'introduire dans la tente ou la chambre nuptiale. La réception du cortège des garçons d'honneur se fait devant la tente de la famille de la mariée dans un campement nomade ou devant l'entrée de la localité chez les sédentaires. Le *butkeffut* à dos de mule, assis sur un tapis rouge, tient devant lui une valise. Il s'engage dans une conversation ritualisée avec la mère de la fille et ses tantes. Celles-ci lui demandent les cadeaux qu'il a apportés et lui de répondre « qu'il apporte tout ce qu'il y a de plus beau » (*Ibid.* : 54). Une femme mariée tient un plateau sur la tête pour recevoir les cadeaux. Ceux-ci sont déposés par le *butkeffut* lentement et seulement sur la demande de plus en plus insistante de la femme au plateau. C'est ce que les ethnographes du mariage au Maroc tels E. Westermarck et E. Laoust ont appelé la remise de la corbeille. Une fois terminée, les *isnayn* sont reçus en hôtes prestigieux. Après le dîner, on procède à la pose du henné à la mariée *tislit*. Au même moment, chez lui, on applique le henné au marié *isli*. Ce jour est appelé *ass n igh^wmi*. Pour les deux, cela consiste à ce que leur mère respective leur passe du henné mélangé à de l'eau sur le visage, les mains et les bras, les pieds jusqu'aux genoux. Les femmes, entourées de jeunes hommes frappant des tambourins, chantent le chant suivant :

Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux
Ô! ma fille (mon fils), je mets Dieu devant toi
Je te mets devant moi ô! Dieu, précèdes-moi
Toi que les lettrés mettent devant eux

Ô! Âïcha, Meryem et Fatima
Vous qui êtes aimées de Moulay Âli
Les abeilles s'envolent vers les cieux
Remplir de miel leur ruche
Du sel que je te mets ô! ma fille (mon fils)
Quel bonheur quand je prends le peigne
Pour coiffer les longues mèches de Fatima
Dépose tes loques et mets des habits de soie.

Après la pose du henné, les invités y compris les garçons d'honneur dansent l'*ahidus* qui consiste en deux rangées d'hommes qui se font face et dont les membres qui se connaissent en poésie échangent des *izlan* (chants) repris alternativement en chœur par les deux rangées. Après avoir commencé à chanter, les jeunes filles et les femmes divorcées s'introduisent entre les hommes, chacune à côté de celui qui lui plaît et participent à la danse. Celle-ci consiste, tout en chantant au rythme des tambourins, à faire des mouvements en fléchissant les genoux, à tour de rôle entre les deux rangées. Ces mouvements s'appellent *tikni*, du verbe *knu*, fléchir, se courber. Les hommes qui ont entre eux une fille restent en position de fléchissement jusqu'à ce que les frappeurs des tambourins leur signalent le moment de se redresser, tandis que ceux qui n'ont pas attiré de fille se dressent aussitôt qu'ils ont fléchi les genoux. Seul l'*ahidus* est connu parmi les nomades en plus de chants moins lents qu'on exécute à l'intérieur de la tente suivant un autre rythme de musique des tambourins plus cadencé appelé *rrila*. Chez les sédentaires, surtout ceux des régions présahariennes, on pratique aussi d'autres types de danses notamment la *tazhzakit* qui semble être d'origine Ayt Âtta.

La conduite de la mariée *asudu* commence très tôt le matin. Elle est tenue par un grand frère ou à défaut un proche tandis sa mère, toute en larmes, chante avec les femmes un chant dit *az'ny* qui « traduit la tristesse et le chagrin éprouvés en cette circonstance » (M. Jlok, 1993 : 55). Ce chant s'appelle aussi *iffu lhal*, "le jour se lève" ; en voici une traduction partielle :

À peine l'aube pointe-t-il à l'horizon
que j'entends déjà le bruit des cavaliers
Mon Dieu clément, que mes parents soient bénis

(...)

Par Dieu ma fille, que désires-tu ?

Un jeune homme, ma mère, voilà ce que mon cœur désire

Par Dieu ma fille, n'as-tu pas un frère ?¹

J'ai un père et une mère qui prennent soin de moi

J'ai des frères respectables montés sur leurs chevaux

J'ai un serviteur qui travaille pour moi

(...)

Ô! Palmier dressé au beau milieu du verger royal, ô! Mariée

Ô! Verger du roi à la muraille haute

Je verrai par les meurtrières cherchant de mes yeux la gazelle

Plus le safran jaunit en toi ô! Verger, plus, en moi, grandit l'amour

Ô! Mari de ma fille prends soin d'elle

Qu'elle ait des dattes, du henné et du repos

(...).

La mariée, portant ses plus beaux habits, a le visage voilé avec foulard de soie rouge *aëbruq*, la coiffure des mariées *ixerban* et porte un collier d'ambre. Elle est montée sur une mule conduite par le *butkeffut* et suivie par le cortège formé par sa mère, les garçons d'honneur et les *imnebken* ou *imenšfen*, personnes désignées de son lignage ou de sa localité pour l'accompagner. Le *butkeffut* doit être vigilant en tenant fermement le mors de la mule que des assaillants du côté de la mariée tentent de prendre en barrant le chemin du cortège. On a essayé de voir dans ce simulacre signalé dans plusieurs régions du Maroc, une survivance du rapt des femmes. On y reconnaît, en tout cas, une opposition au départ de la mariée. Une rançon faite d'amendes est payée si les assaillants parviennent à prendre le mors. Si, au contraire ils échouent, le cortège continue d'avancer et eux se retirent. La queue de l'animal est tenue d'une main par une vieille femme à l'aide d'un foulard rouge de sorte que l'on puisse voir l'appareil génital de la mule, et de l'autre main elle tient un aiguillon. Selon M. Jlok l'aiguillon symboliserait le phallus, l'appareil génital de l'animal le sexe de la femme et le foulard rouge le sang résultant de la défloration (1993 : 56).

¹ Il est difficile de comprendre le sens de ce vers à l'allure incestueuse.

Chez le marié, l'application du henné est également suivie des danses d'*ahidus* qui se poursuivent jusqu'à l'aube, moment de l'arrivée de la mariée. Celle-ci, toujours à dos de mule (ou si elle arrive en voiture on en amènera une), devra effectuer le tour de la tente des festivités, d'un lieu saint ou de la localité tout entière selon les cas. Ce tour, effectué trois fois, est accompagné des chants du cortège, des sons des tambourins et des you-you. L'on a remis au préalable à la mariée un agneau qu'elle tient devant elle et l'on a installé derrière elle un petit garçon. Arrivée à proximité de la tente des festivités ou de la maison du marié, la mariée est soulevée par le *butkeffut* pour oindre de beurre la poutre faîtière ou le seuil, selon le cas. Ensuite, elle asperge l'entourage de lait dont elle a mouillé un pan de son *æban*, habit blanc. Les gens du cortège et les hôtes qui les ont rejoints se cachent pour éviter d'être atteints par les gouttelettes de lait qu'on croit à l'origine des grains de beauté. Ces derniers n'ont, en effet, d'autre nom que *aghu n teslit*, lait de la mariée.

Après sa descente *uguz* dans la tente des festivités ou dans la cour des mariées, selon qu'il s'agisse des nomades ou des sédentaires, la mariée est installée sur une structure *ililan* aménagée pour la recevoir. Elle y demeurera jusqu'au moment de l'insertion. Un homme, invoquant *Bayada* (peut-être s'agit-il d'une divinité), "lance" "l'augure de la mariée", *lfall n teslit*. Commence alors le jour de *mekliwt* ou *mešliwt*, séjour de la mariée. Le lendemain, appelé *ass n teghrut*, jour de l'omoplate, les hommes tirent, après que le marié ai commencé, sur une omoplate prise comme cible, d'où le nom de ce rituel. Le premier à le toucher bénéficiera du morceau de viande équivalent. Le soir, la mariée est introduite chez le marié par le *butkeffut* et son épouse ou une autre femme appelés désormais *luzir* et *taluzirt*, le ministre et la ministre. Il faut signaler que ces mots rappellent une symbolique du pouvoir pendant la cérémonie ou le marié est appelé *mulay sultan* (ou simplement *mulay*), Seigneur le Sultan, et la mariée *tagurramt*, la sainte¹. Le rôle du *luzir* et de la *taluzirt* est d'initier le couple à

¹ Cette terminologie est connue dans d'autres régions du Maroc. Songeons au Rif à propos duquel R. Jamous écrit : « Le jeune marié est appelé *mouray-es-sultan* ("le Seigneur-Sultan") et joue le rôle de nouveau souverain dans une série de rituels » (1981 : 224). Voir également Dakhlija qui écrit à propos du sud tunisien : « Les rites de mariage, par exemple, comportent une séquence rituelle, le *ftûl*, qui, aux yeux d'un observateur étranger, identifie

la sexualité en le mettant à l'aise par des paroles et des gestes pleins d'humour avant de se retirer. La consommation du mariage est signalée par des youyou successifs auxquels succède un chant très court au rythme cadencé et très significatif:

Aerinu labas

Ur heššimegh labas

Quel bonheur pour moi, tout va pour le mieux

Je n'ai pas honte, tout va pour le mieux.

Les rangées de l'*ahidus* se mettent aussitôt en place et l'on continue à chanter et à danser jusqu'au matin.

Le dernier jour s'appelle *assas* (du verbe *ass*, nouer), ou plus communément *ukus n uqmu*, dévoilement du visage (de la mariée). Chacun des garçons d'honneur apporte de chez lui un plat de *tεam*, grains de farine de blé roulés et cuits. Les plats sont consommés par les invités mais l'un d'eux sert au rituel suivant : une femme ou un homme verse du beurre fondu sur la main du marié, elle-même versant dans la main de la mariée à laquelle elle est superposée, le liquide précieux arrosant le plat. Les mariés sont très vigilants car, à la fin du versement, chacun devra essayer de précéder l'autre pour manger une bouchée du *tεam* tout en posant son pied sur le sien.

Le jeu, autour duquel une assistance nombreuse se forme, associe le ludique à une symbolique de la domination. Et l'on peut dire que, malgré la ritualisation de la compétition, les comptes sont faits puisque la mariée, même ayant l'intention de le faire, ne se précipite jamais autant que le marié. Car elle n'est nullement blâmable si elle est devancée, donc dominée, contrairement au marié qui, menacé par le déshonneur, doit tout faire pour gagner.

organiquement le corps de la jeune mariée au corps d'un saint » (1990 : 268). Dans le cas ayt merghad, on le voit, non seulement il y a identification, mais presque homonymie puisque la mariée porte le nom même de la sainte, *tagurramt*.

Vers la fin de l'après-midi, un l'*ahidus* spécial est tenu avec la mariée au centre de l'une des rangées. On dit qu'elle joue là son dernier *ahidus*¹. À sa droite se tient un chanfre qui lui dévoile le visage. Des youyous stridents sont poussés par les femmes assises dans l'espace entre les deux rangées et les commentaires sur la beauté ou non de la mariée vont bon train tandis que retentit la voix de l'aède lançant l'augure de la circonstance :

Ô! *Bayada*

Puisse ton augure [ô ! mariée] être telle une vigne que nulle main n'atteint

Qu'elle ait un beau feuillage et que ses racines descendent à même la source

J'invoque votre protection ô! Saints visités, ceux de Fès, du Todgha et de l'Azaghar

Qu'ils t'apportent ô! Sainte une belle chance

Puisse Dieu te donner raison pour respecter le Prophète avant tout autre

Ô! *Bayada*.

Ensuite, les deux rangées chantent en alternance des *izlan* exprimant tous des souhaits de vie heureuse pour les deux mariés ; ils s'adressent surtout à la mariée de qui l'on attend respect de l'époux et à qui l'on espère une progéniture nombreuse.

Le lendemain, *ass n umzid*, jour du lancer des amandes, la mariée est conduite, au sein d'un cortège lançant des refrains, vers un point d'eau ou un canal. Elle y jette des amandes sur lesquelles les jeunes se précipitent et par ce geste fait passer sa *baraka* dans l'eau qui abreuve le troupeau et irrigue les champs. Ensuite, le marié et la mariée puisent chacun un seau à moitié plein et retournent à la maison. Un jeu compétitif semblable au précédent a alors lieu. Il consiste pour le marié et la mariée à essayer de mouiller le premier ou la première son adversaire. Peu après, les invités s'en

¹ Ce qui signifie que, désormais femme mariée, elle n'a plus le droit de "jouer" l'*ahidus*. Pourtant, les gens s'accordent à dire que l'interdiction n'est pas ancienne : elle remonte seulement aux années 1960.

vont et seuls sont retenus pour une dernière nuit les proches parents de la mariée.

Avant de relever quelques expressions nomades dans la cérémonie du mariage, soulignons la similitude entre les mariages nomade et sédentaire en milieu Ayt Merghad. Qu'il s'agisse, en effet, du rituel, des chants ou de l'apparat, l'on est frappé par les fortes convergences malgré des modes de vie en apparence opposés. Pourtant, des points de divergence ne manquent pas entre la cérémonie de mariage des Ayt Merghad sédentaires et celle des Noirs ou des lignages maraboutiques qui sont tout autant agriculteurs.

Au premier plan des expressions nomades chez les sédentaires figure le fait de donner un agneau à la mariée lors de sa tournée autour du saint ou de la localité. Ce détail du rituel de la tournée dénote un souhait d'abondance du troupeau tout comme celui de placer derrière la mariée un garçon renvoie au souhait d'avoir des enfants mâles. Que les Ayt Merghad nomades émettent le souhait de l'abondance du troupeau, cela se comprend ; mais que les sédentaires fassent de même cela relève d'une expression nomade dans un milieu paysan. On peut invoquer à l'encontre de cette déduction que les Ayt Merghad sédentaires depuis longtemps étaient en majorité des transhumants. Cependant, à moins d'une association avec un nomade, les sédentaires ne pouvaient élever plus de quelques dizaines de bêtes dans les environs des localités comme l'exigeait la législation coutumière. Si l'abondance du troupeau est un souhait, c'est d'abord le souhait d'un nomade.

Au second plan des expressions nomades figurent des pratiques qui se laissent entrevoir chez certaines familles fixées de manière progressive, c'est-à-dire sans heurts. Ainsi, pendant le mariage de Lârbi et Fatima mentionné plus haut, j'ai pu assister à un épisode fort significatif. La mère du marié exigea que la tente, qui gisait dans un vestibule de la maison, soit dressée pour recevoir la mariée comme on faisait dans le temps. Personne ne s'y opposa bien que, d'un côté la mariée soit issue d'une famille sédentaire, de l'autre que la maison soit celle d'un notable et suffisamment vaste pour qu'on n'ait guère eu besoin d'un espace supplémentaire. La mère du marié veilla elle-même, en parfaite experte, au montage de la tente en donnant de ci des ordres, de là des recommandations. La mariée y demeura la première

journée et on y joua le premier l'*ahidus* en son honneur avant qu'elle fût installée dans la pièce des festivités.

Il est vrai que tous les nomades ne gardent pas la tente lorsqu'ils se fixent mais quand ils l'ont gardée, il est rare qu'elle ne soit dressée pour recevoir la mariée. La tente apparaît ainsi comme un lieu intermédiaire important entre la maison de la mariée et celle de son futur époux.

Un autre lieu privilégié où s'expriment les expressions nomades est le chant. Les chants de la cérémonie de mariage, comprenant plusieurs genres, sont identiques aussi bien chez les sédentaires que chez les nomades.

Dans le genre *asserked*, sorte de trépidation, également appelé *tutra n lluz*, demande d'amandes, les chantres font confronter la mère et la belle-mère de la mariée. Il s'agit d'un genre sarcastique qui se moque de la mère de la mariée et dont certains vers font probablement référence à d'anciennes zones de nomadisation :

(...)

Puisse Dieu faire à ce qu'elle tombe du haut du mont Bougafer
Que sa figure s'écrase, qu'elle saigne

(...)

La mère de la mariée prépare le dernier jour du mariage
Sur les figuiers du Dra poussent de belles figues.

Le chant est, semble-t-il, très ancien puisqu'il mentionne des régions où, à supposer qu'ils les aient fréquentées, les Ayt Merghad n'habitent pas actuellement. Le mont Bougafer se situe en effet dans le jebel Saghro, en territoire Ayt Âtta dans l'Anti-Atlas oriental. Le Dra est une grande vallée située dans l'actuelle province de Ouarzazate. Toutes deux sont à l'ouest du territoire des Ayt Merghad. La mention de Bougafer renvoie sans doute à l'époque (laquelle?) où des groupes Ayt Merghad nomadisaient entre le Saghro et le Haut-Atlas central comme le font les derniers nomades Ayt Âtta aujourd'hui. À moins que le chant ait été emprunté à d'autres groupes, c'est la seule explication que l'on peut à présent avancer puisque dans leur territoire actuel, il existe des monts aussi élevés et même plus élevés que le mont Bougafer mais ils ne figurent guère dans les chants. L'indication

corroboire en tout cas, à travers l'ancienneté du chant, l'idée que certains groupes d'entre eux au moins ont nomadisé dans un passé relativement lointain dans des zones situées à l'ouest de leur région actuelle.

Il ressort qu'aussi bien dans le rituel, les chants, que dans la pratique de la cérémonie de mariage, nous décelons des indications sur le passé nomade et transhumant des Ayt Merghad. En somme, des motifs qui font partie de leur culture, qu'ils soient nomades, sédentarisés ou sédentaires.

Tamdyazt ou les vers nomades d'un sédentaire

La poésie offre une kyrielle de références et d'allusions à la vie nomade. Qu'il s'agisse de poèmes traditionnels toujours composés par des poètes sur le mode de versification ancien ou de poèmes "libres" composés par des jeunes, les figures empruntées au nomade, par delà les différences entre l'ancienne et la nouvelle créations, sont nombreuses. Disons un mot de ces différences avant de donner des exemples. Elles tiennent tout d'abord aux conditions sociales de production poétique. La poésie ancienne produite depuis toujours par des *imdyazn* (sg. *amdyaz*), *ššyux* (sg. *ššix*) ou *inššaden* (sg. *anššad*) constitue, même de nos jours, un moyen privilégié de s'informer sur le monde pour un grand nombre de gens. Mais à la différence de l'information véhiculée par la langue ordinaire ou par les médias, celle des poètes se distingue par le fait qu'elle tire des leçons des événements qu'elle rapporte. Un fait anodin ou grave, une question locale, régionale ou nationale, une affaire politique internationale, tous les problèmes inspirent le poète. Il y a par ailleurs un côté moralisateur très important dans cette production. On le voit au cachet religieux, aux invocations pieuses de l'ouverture et de la clôture de ses longs poèmes. On le voit également dans l'un de ses thèmes favoris, en l'occurrence les récits hagiographiques sur les Prophètes, surtout bibliques (Job, Joseph, Jonas, Moïse, Abraham...). La passion amoureuse est un thème absent dans la poésie traditionnelle de genre *tamdyazt* ¹.

¹ Le genre dit *izli*, pl. *izlan* est le lieu privilégié où l'on chante l'amour. D'après l'un de ces poètes, Sekkou Aâchaq, originaire de Goulmima, la poésie ancienne portait sur « des thèmes touchant à l'amour, à la critique sociale et à la sagesse », et ce n'est qu'à partir de 1953 qu'elle commença « à traiter plus directement de la politique tant locale que

Les jeunes poètes, eux, appartiennent à la nouvelle génération qui voit dans la poésie un moyen privilégié de contestation, et d'abord dans les domaines linguistique et culturel. Ils sont pour la majorité membres ou sympathisants de la jeune association socio-culturelle Tilelli (Liberté)¹. La lutte pour la reconnaissance de la langue et de la culture berbères constitue la principale source de leur inspiration et de la création poétique. Ceux-ci essayent de se libérer des règles de la versification traditionnelle du tamazight, trop ardues à leurs goûts. En plus il y a le modèle de la poésie libre initiée en français puis relayée par l'arabe. L'un des défis que cette association se propose de relever est la collecte du patrimoine littéraire oral de la région, sa transcription, sa conservation et sa transmission. À la différence des aînés, qui de l'oralité sont passés à l'enregistrement sur cassettes, les jeunes utilisent davantage l'écrit (transcription du tamazight en caractères latins) pour diffuser leur production².

Pour revenir à cette imagerie d'inspiration nomade dans la poésie traditionnelle, présentons quelques exemples pris dans le répertoire de Âmer ou Mahfoud que nous avons déjà mentionné.

En évoquant la décolonisation, celui-ci dit dans une *tamdyazt* :

*Allig as nenna ffghat akal nnegh i leɛdu
Ikhwt izrid arraw n wuššann g imerdal
Tenna g ihwa ka tšintt, is ihda gg^wden as*

nationale». En fait, il semble que ce soit moins la thématique poétique que la perception du politique qui ait changé (la date de 1953 renvoie à la lutte pour la libération nationale et à l'exil du sultan Mohammed V) (cf. A. Skounti, 1991 : 164-65). Si le genre *tamdyazt* est exclusivement masculin, l'*izli* est aussi bien composé par les femmes que par les hommes contrairement aux Touaregs Kel Ferwan chez lesquels l'expression des souffrances de la passion amoureuse en poésie est l'apanage des hommes (D. Casajus, 1989 : 283).

¹ Cette association s'appelle en tamazight *Tamesmunt Tamettit Tadelant Tilelli* (Association Socio-culturelle Tilelli), ex-Association Culturelle Ghéris fondée en 1990 et sise à Goulmima, elle a changé de dénomination depuis 1992. Elle a édité une brochure appelée *Idles* (Culture), puis *Tilelli* (Liberté).

² D'abord dans une chronique puis une page consacrée au tamazight par *Al Bayane* (organe du Parti du Progrès et du Socialisme), puis dans différentes revues d'expression berbère : *Tasafut*, *Tifinagh*, *Tifawt*, etc.

Ikhub i imeksawn igellinn amm wass d yid.

Quand nous dîmes à l'ennemi : sortez de notre terre!
Il l'évacua, la livrant aux rejets des chacals solitaires
Celle [la brebis] qu'il n'a pas à l'oeil est dévorée, s'il reste vigilant
ils le craignent
Malheur aux pauvres bergers! Jour et nuit aux aguets.

Les images de la brebis innocente, du chacal menaçant et du berger vigilant sont particulièrement récurrentes. Elles s'inscrivent dans l'éternel combat entre les forces du bien et du mal. Dans un autre passage, le berger par excellence est le roi *agellid* ou *Imalik* qui veille sur le peuple comparé à un troupeau de moutons *tiwili*. On ne peut s'empêcher de penser à l'image archétypale du bon pasteur :

*Tiwili nnek ay nga amm umeksa a Imalik
Khirawn ad tehjud ad tent afin wuššann.*

Nous sommes ton troupeau, tu es notre berger, ô! Roi
Soyez vigilant! Que les chacals ne le trouvent pas.

De manière plus allusive mais non moins significative de cette imagerie nomade, Âmer ou Mahfoud ajoute :

*εawn a Rebbi ameksa d urbiε n wuššann
Meqqar da isghuyyu temkhuzzamt a tiwili.*

Portez secours, ô! Mon Dieu au berger contre la meute de chacals
Même s'il n'a cesse de crier, le troupeau est éparpillé.

Ces quelques vers illustrent que la référence au pastoralisme nomade est l'une des propriétés de la poésie traditionnelle¹. Elle côtoie en réalité

¹ Cette propriété appartient également au répertoire de la poésie lyrique du Moyen-Atlas, zone traditionnelle de transhumance "alpine" ; cf. M. Peyron (1993).

d'autres références empruntées à l'agriculture ou tout simplement à la vie de tous les jours.

La jeune *tamdyazt* puise également dans la vie nomade des images poétiques. Cependant, les usages qu'elle en fait diffèrent et de la poésie traditionnelle et d'un auteur à l'autre. Les exemples que l'on va présenter sont pris dans quelques-uns des numéros du quotidien *Al Bayane* mentionné plus haut et qui a ouvert en 1992 une chronique hebdomadaire intitulée "Chronique tamazight" et dans la revue *Tifinagh*¹.

Un poème intitulé "*tagust*"[le pieu] et signé par H. Yeccu, fait allusion à la nécessité de conserver la langue en ces termes :

« *Kker ad tessud actal assa han asif izeddig
Ass g tesmar tawda, mayd nettegga s tkabarin.* »

« Lève-toi ! Ami, emmène le troupeau à la source claire
Lorsque la peur s'éclipse, hésiter est un crime. »².

La source claire n'est autre que la langue qui devra abreuver le peuple de sa sagesse millénaire. D'autant plus que, l'État ayant entamé une relative ouverture dans le sens de la diversité (la peur s'éclipse), le devoir de tout un chacun est de se précipiter vers la source.

Dans un autre poème intitulé "*Imeksawn*" [les nomades], que le même auteur dédie aux Touaregs, il s'agit de "méharées enflammées" dont la fumée "inspire contes et poésies" :

« *Yeffegh-d welghwm nnegh g times yenna:*

¹ Cette chronique a été remplacée par une page entière intitulée "Spécial Tamazight" depuis 1993. Quant à la revue *Tifinagh* éditée à Rabat, il s'agit, comme son sous-titre l'indique, d'une revue mensuelle de culture et de civilisation maghrébine dont le premier numéro est paru en décembre-janvier 1994. Les textes de Lahbib Fouad (alias H. Yeccu, enseignant à Rabat) ont été reproduits tels qu'ils ont été publiés. Pour *actal* par exemple, lire *aštal*, cheptel.

² Cf. *Al Bayane* du 24 mars 1992.

*Ad ughulegh gher uzzal n tnezfufin
Awigh-d assas gher tirra n iherga
Sghusegh-awen g-ul amud n tmkwrarin
Ad smunegh aman g yiwet terwa
Afen iskwla nnegh ad swin
Ass g d-gan wafriwen nnesen imula
Stigh-en g-wazal tikhat n-ubazin. »*

« Du feu notre dromadaire surgit :
Le bouclier des ergs est ma destinée
Contre les amulettes je m'élance
Bannir dans vos cœurs les sorcelleries
Les eaux, raccorder en une rigole
Irriguer nos forêts
Quand les feuilles des arbres ombragent
sédentarité, joug de ma vie. »¹

Le dromadaire, auquel s'identifie l'auteur de ces vers, est un sauveur qui s'élève contre l'ignorance, revivifie la terre et en s'insurgeant contre la sédentarité rappelle M. Foucault quand il écrit : « considérez que tout ce qui est productif n'est pas sédentaire mais nomade ».

Dans le poème "*Uššann*" [les Chacals] de Hemmou Kemous², nous retrouvons les images familières des poètes anciens :

J'ai vu la jeunesse
Perdue au désert
Menée telle la brebis
Sans berger

¹ Le titre *Imeksawn* signifie en réalité les bergers. Cf. *Al Bayane* du 21 décembre 1993.

² Traduit en français par O. Derwich et publié dans *Tifinagh*, n°3-4, avril/juillet 1994, p. 171. Le texte en amazighe y est écrit en caractères néo-*tifinagh* qui s'inspire de l'écriture en usage chez les Touaregs et qui, elle-même, est apparentée à l'écriture libyque des Amazighes de l'Antiquité.

Chacals, chacals...
J'ai vu la brebis
Accompagnée de chacals
La brebis attire l'autre
Et le cheptel
Les chacals mènent tout au pâturage
Chacals, chacals...
Et toi mené par une brebis
Menée par des chacals
Tu sembles mener
Une brebis menant des chacals
Chacals, chacals...

Le chacal, la brebis et le berger constituent les trois pôles d'une métaphore utilisée, on le voit, par le poète traditionnel comme par le jeune. Tous les deux puisent, à des fins sensiblement différentes, dans le même réservoir d'images, celui d'une vie pastorale nomade qui, prenant pratiquement fin avec la sédentarisation, semble survivre dans l'imaginaire.

En guise de conclusion, disons que l'on s'est attaché dans ce chapitre à étudier les implications socio-culturelles de la sédentarisation. Il a fallu dans un premier temps dégager le paradigme de la culture immatérielle nomade qu'il s'agisse des valeurs les plus importantes, de la relation au temps et à l'espace ou du regard porté par les sédentaires sur les nomades. Cela a permis, dans un deuxième temps, d'examiner dans quelle mesure les nomades s'adaptent à la fixation, de relever les continuités et discontinuités de ce processus et de souligner le poids des influences d'une modernité qui ne cesse de s'étendre. L'émergence d'entités territoriales et la primauté du rapport au sol sont certainement ses expressions les plus notables. Ensuite, il m'est apparu pertinent de relever quelques expressions de la culture nomade chez les sédentaires et sédentarisés Ayt Merghad. À défaut d'embrasser toutes ces manifestations, j'en ai privilégié les aspects les plus saillants, à savoir l'habitat, le mariage et la poésie. Tous n'ont pas suscité l'étude approfondie qu'ils méritent. Mais s'ils permettent de reconnaître, derrière le

sédentarisé qui délaisse la tente, accomplit un rituel ou improvise des vers, l'ombre d'un nomade, ils auront atteint le but escompté.

CONCLUSION

Portant sur les implications socioculturelles de la sédentarisation de nomades du sud-est marocain, le présent travail dépasse largement le cadre de la problématique de la fixation. Celle-ci ne constitue pas moins le centre de ce à quoi nous espérons avoir contribué, à savoir une anthropologie de la sédentarisation. Il y a, à la base de ce parcours, un problème et une hypothèse. Le premier consistait en une interrogation : quels sont le processus, les formes, les modalités et les implications de la sédentarisation des nomades Ayt Merghad ? La seconde se résumait en une question : si la fixation est un choc, en quoi consiste-t-il ? La réponse à ces deux interrogations majeures devait nous conduire à un double examen synchronique et diachronique de la société locale, des groupes nomades, de la sédentarisation et de ses implications.

Il fallait, dans un premier temps, présenter l'espace, la mémoire et les gens du pays pour situer les nomades dans leur contexte global, celui du sud-est marocain. Cette présentation permettait, en outre, de comprendre la prégnance du binôme nomadité / sédentarité qui tisse la trame de l'histoire et de la culture de cette région. Dans un deuxième temps, une description du nomadisme Ayt Merghad, d'après l'exemple Ayt Âïssa Izem, s'imposait. Là, nous avons pu entrevoir la richesse d'une vie nomade, le grand effort d'adaptation des nomades tant aux aléas climatiques périodiques qu'aux vicissitudes de l'histoire récente. Un modèle de nomadisme alliant un parcours régulier et circonscrit, au besoin guerrier, à de grands déplacements occasionnels, obligatoirement pacifiques, nous semble en être la caractéristique originale. L'étude du nomadisme, dans cette région du monde, ne pouvait pourtant que réserver à la sédentarisation la place qui est la sienne. Il n'est nullement besoin de rappeler que mouvance et stabilité s'imbriquent, ici, jusqu'à la fusion : le nomade est autant consommateur de céréales acquises par voie d'échange que le sédentaire est, à quelque degré que ce soit, pasteur. À cela s'ajoute le mouvement de sédentarisation des nomades qui, d'une phase "active" (conquête des vallées irriguées) à une phase "passive" (fixation sous le poids de la sécheresse et d'une crise générale du nomadisme), participe du paysage et de la configuration de cette région.

Cette crise du nomadisme, les recherches sur le nomadisme pastoral en Afrique du Nord et dans le Moyen-Orient en soulignaient l'importance, surtout à partir des années 1950. L'engouement des instances internationales (UNESCO, OIT, FAO, OMS) pour les sociétés pastorales nomades coïncida avec cette crise. Les rapports publiés entre 1956 et 1962 par le comité consultatif des "Recherches sur les Zones Arides" (AZR) mis en place par l'Unesco, étaient favorables à la sédentarisation des nomades tant en Afrique du Nord qu'au Moyen-Orient (R. Bocco 1990 : 98). Pour les experts internationaux, c'était la voie salutaire pour arracher le nomade au désespoir et au déclin. En cela, leur désaccord avec les chercheurs en sciences sociales était évident ; car, pour ces derniers « ceux qui cherchent à résoudre les problèmes du développement par la fixation des nomades doivent savoir ce qui les pousse à vouloir se sédentariser » (L. Mair 1984 : 16).

Dans le sud-est marocain, l'examen des conditions de la crise du nomadisme pastoral devait permettre de faire ressortir des ruptures, des modes de conversion et des processus de fusion qui sont autant de figures de l'adaptation à la fixation.

Il y a eu différentes échelles de rupture. Et d'abord, dès la fin des années 1930, la fixation des parcours des nomades, la délimitation des territoires des groupes, l'application du régime forestier qui ne reconnaissait que les droits des riverains, l'instauration de la "Charte de la Transhumance" avec tout ce que cela suppose comme contraintes administratives et leurs multiples répercussions sur les sphères économique, juridique et sociopolitique. Ensuite, la subordination des nomades à des bureaux administratifs devait permettre un contrôle accru des mouvements. Le processus de sédentarisation fut pourtant lent. Il ne commença à prendre de l'ampleur qu'au lendemain de l'Indépendance, quand, paradoxalement, l'obligation de cantonnement dans la zone "traditionnelle" de nomadisation n'eut plus de raison d'être.

Mais, derrière le processus lui-même, ce fut tout un ensemble de changements qui se profilait à l'horizon. Le plus important a sans doute été le déclin des solidarités entre les groupes et les familles comme réaction à la complexité de plus en plus grande de la société. Les relations verticales commencèrent à prendre progressivement la place des solidarités

horizontales, d'autant plus que les notables des différents groupes s'étaient fixés. D'où un creusement significatif des inégalités et la tendance des plus aisés à confier leur troupeau en association aux plus pauvres.

Plus tard, les sécheresses des années 1980-85 et 1990-93 frappèrent lourdement l'équilibre fragile des pasteurs. La récurrence de la sécheresse au cours de l'analyse ne trahit point de notre part un quelconque déterminisme géographique ou climatique. Il a fallu en souligner la prégnance sans l'exagérer : elle n'est pas directement responsable de la sédentarisation ; elle a plutôt accéléré un processus largement en cours.

La conversion à l'agriculture constitue, nous l'avons vu, pour la majorité des nomades le mode le plus courant et le plus sûr – parce que le plus ancien – d'une sédentarisation sans heurts. Il s'agit là, pour reprendre la terminologie de Ph. C. Salzman (1980), de l'alternative majeure de fixation. Elle inclut diverses modalités que nous avons regroupées en trois types essentiels : une fixation familiale, une semi-fixation familiale et une dispersion de la famille.

La première intervient progressivement et par étapes : achat de parcelles cultivées, construction de la maison, fixation de toute la famille. L'attrait de la sédentarité ne s'explique que par un désir d'éviter une perte brutale du troupeau ou de scolariser les enfants. Ce type concerne également et dans une large mesure les nomades qui, sous le poids d'une sécheresse, ont perdu leur troupeau. Au moment de leur fixation obligée, ils ne possèdent pourtant pas de terre. Nous avons vu que ces nouveaux paysans sans terre représentent à peu près 37% des sédentarisés dans les localités de Lborj Oujdid et d'Aguemmad. Pourtant, bien que ne possédant pas de terres de culture, les hommes et les femmes effectuent presque exclusivement des travaux agricoles, soit dans leur propre localité, soit en émigrant, surtout vers la Haute-Moulouya.

La semi-fixation familiale constitue la modalité de sédentarisation la moins incertaine. En tant que stratégie de fixation, elle se base sur la diversification des ressources. C'est la raison pour laquelle elle revêt des formes diverses selon que les parents se fixent alors que l'un des fils mariés demeure sous la tente ou inversement. Tirant sa substance du troupeau et de

la terre, répartissant la main-d'œuvre familiale entre la tente et la maison, cette modalité permet de minimiser les dégâts d'une sécheresse toujours imprévisible. Dans cette situation, la semi-fixation est induite et encouragée par les ressources d'un fils émigré ou engagé dans l'armée. Dans d'autres, la possession d'une maison et de parcelles cultivées n'entraîne ni l'abandon de la tente ni la transhumance. La vie continue sous la tente, la maison n'étant visité qu'aux labours et aux semailles et servant plutôt comme magasin que comme résidence.

Enfin, la dispersion de la famille constitue l'une des conséquences de la sédentarisation. Elle est induite par deux facteurs antinomiques : le mariage et le divorce. La famille nucléaire constituant la règle et la facilité de dissolution des unions matrimoniales étant grande en milieu nomade, on imagine aisément que la sédentarisation puisse entraîner l'éclatement des unités familiales dans l'espace.

À ces modalités majeures de fixation, vient effectivement s'ajouter la variable de l'espace. Selon qu'elle a lieu près d'une source, dans une petite ville ou qu'une nouvelle agglomération est créée, la sédentarisation entraîne une dispersion spatiale des familles et des groupes. Elle résulte de cet effort incessant d'adaptation dont font preuve les sédentarisés en l'absence de l'aide des autorités.

Le processus de sédentarisation étant largement entamé, la fusion dans la société locale ne tarde guère à se mettre en route. Elle suit les chemins inévitables de la scolarisation, de la fonction publique et militaire, de l'émigration. Nous avons vu que du fait d'un retard d'à peu près une génération, peu de nomades avaient scolarisé leurs enfants. Seuls ceux de quelques familles sédentarisés totalement ou partiellement depuis au moins les années 1960 ont été inscrits à l'école. De ce fait, la fonction publique est très peu représentée dans leurs rangs. Par contre, la carrière militaire, n'exigeant pas de scolarisation préalable, a attiré un bon nombre d'entre eux. Cette intégration de l'armée est survenue au lendemain de l'éclatement du conflit du Sahara. Le rôle des jeunes militaires dans la fixation ou la semi-fixation des familles a été important depuis deux décennies.

L'émigration est aussi l'une des conséquences majeures de la sédentarisation. Elle n'est pourtant pas propre, faut-il le rappeler, au seul milieu sédentarisé. Elle concerne en fait tout le monde rural au Maroc. L'émigration définitive est très réduite ; seule l'émigration temporaire reste assez bien représentée parmi les sédentarisés. Les travaux les plus effectués sont les moissons en Haute-Moulouya et la maçonnerie sur les chantiers des villes du nord-ouest.

Conscient du fait que ces changements ne requièrent nullement la même signification selon les circonstances, les familles, les individus, les âges et les sexes, j'ai surtout essayé de voir en quoi la sédentarisation est un choc ou non. J'ai jugé pertinent, par exemple, de nuancer, dans le cas des Ayt Merghad, le constat que faisait L. Abu-Lughod (1986), à propos des Awlad 'Ali d'Égypte qui semblent, selon elle, ne connaître aucune discontinuité dans le passage de la nomadité à la sédentarité. Pourtant, elle-même reconnaît que, à titre d'exemple, le travail des femmes sédentarisées est devenu marginal tant leur emprise sur le domaine traditionnel de la production leur a échappé du fait de la disponibilité de l'eau, de la substitution du gaz au bois de cuisine, de la simplification de la transformation des produits alimentaires et de la monétarisation des échanges. Leur dépendance vis-à-vis des hommes n'en a été qu'encore plus grande (*Ibid.* : 73) contrairement à ce que pense A. Louis des sédentarisés du Sud tunisien à propos desquels il écrit que la femme, désormais libérée des tâches nomades, consacre plus de temps aux « loisirs », ceux-ci étant paradoxalement, pour certaines, le travail dans l'artisanat officiel! (1974 : 60). J'ai, pour ma part, montré que certains travaux tels la lessive des vêtements des hommes, incombant autrefois à ces derniers, sont devenus du ressort de la femme sédentarisée. Il a été également intéressant de noter que si opposition il y a entre la sphère de la femme et la sphère de l'homme, c'est aux dépens de celle-là qu'il convient d'en comprendre la signification. Ceci contredit, du reste, la trop grande part que E. Peters (1965) faisait à l'interdépendance entre les rôles des deux sexes en Cyrénaïque.

Enfin, la sédentarisation des nomades dans cette région participe, je l'ai souligné, d'une transformation globale de la société. Et si les mutations matérielles se laissent aisément entrevoir, les changements socioculturels sont difficilement perceptibles. Les liens du sang cèdent la place aux liens de

voisinage en raison de l'émergence d'entités territoriales condamnant le lignage. Pourtant, aussi bien le milieu sédentaire que le milieu nomade sont soumis à l'action de ce que j'ai appelé la "modernité locale" ambiante basée sur l'uniformisation et l'homogénéisation tant socio-économique que linguistique et culturelle. Et puisque nous achevions ce travail sur les expressions de la nomadité dans la culture des sédentarisés, anciens ou récents, nous sommes donc amené à conclure (ou plutôt à ouvrir) ce travail sur des perspectives d'avenir.

Les expressions de la nomadité feront encore partie, pour un temps, de la culture locale. Ensuite, l'homogénéisation des manières de faire et de dire aidant, il faudra d'autres supports, des supports modernes, pour les préserver et leur garantir, à moins qu'elles disparaissent à jamais, la pérennité. Qu'il s'agisse d'ailleurs d'expressions nomades ou sédentaires, la continuité ne peut être garantie par les seuls moyens traditionnels. Traditions architecturales, mobilier ancien, littérature orale, etc. un véritable travail archéologique et ethnologique devra être entrepris, d'un côté pour découvrir des sites, entamer des fouilles, de l'autre pour fixer dans la course du temps quelques moments, quelques motifs de cette culture.

La culture locale *lato sensu*, en passe de "patrimonialisation", comme toutes les cultures dominées, devra sa pérennité à des supports modernes, c'est-à-dire des supports autres que ceux qui lui garantissaient jusque-là la continuité. Si le nomadisme est condamné à s'éclipser, il ne faudrait pas que l'élevage disparaisse. La fixation "provoquée" des nomades qu'elle soit directe ou indirecte a toujours été un échec, comme les recherches en sciences humaines et sociales l'ont partout montré. Le sud marocain, où les terres de culture ont depuis longtemps atteint leur extension quasi-maximale par les moyens traditionnels, ne peut maintenir son équilibre face à l'augmentation de la population que par le maintien de l'élevage. Et dans cette région aride et semi-aride, seul l'élevage extensif peut permettre une exploitation rationnelle des parcours. Il s'accommode donc mal avec les encombrements, administratifs ou autres. Si l'on doit passer à un élevage intensif, sédentaire, il faudrait pouvoir trouver les moyens de développer les cultures fourragères, donc trouver des ressources importantes en eau pour étendre les zones cultivables. D'un autre côté, les expériences des sédentarisés montrent une trop grande diversité pour que l'on puisse

déterminer les tendances les plus réussies. En effet, entre la perte brutale du troupeau et une fixation « préparée », l'éventail est suffisamment large. Cela n'empêche qu'il faut sans cesse rappeler un constat particulièrement récurrent dans les études sur le pastoralisme nomade, à savoir que les autorités ne prennent guère compte l'avis des concernés eux-mêmes. Le cas des nomades Ayt Merghad est significatif. Les Ayt Aïssa Izem d'Assoul, par exemple, n'ont eu cesse de demander aux autorités provinciales un terrain sur lequel ceux d'entre eux qui seraient obligés de se fixer pourraient se construire une maison, sans avoir à affronter les contestations des sédentaires riverains. De changement de gouverneur et d'élus en changement, leurs derniers nomades affrontent l'adversité en silence, dans l'indifférence générale.

BIBLIOGRAPHIE

Sources générales :

AL-ALAWI, A.

1966 *Al Anwar Al Hasaniyya*, Rabat : Publications du Ministère de l'Information.

AN-NACIRI

1906-1907 *Kitab el-Istiqsa, Histoire du Maroc, Alaouides*, volume IX trad. E. FUMEY, Archives Marocaines.

EL-BEKRI

1965 *Description de l'Afrique Septentrionale*, trad. de SLANE, Paris : Adrien-Maisonneuve.

FOUCAULD, Ch. de

1985 (1888) *Reconnaissance au Maroc (1883-1884)*, Paris : Editions d'Aujourd'hui.

IBN BATUTAH

1969 *Voyages*, trad. C. DEFREMERY & B.R. SANGUINETTI, Paris : Anthropolos.

IBN KHALDOUN

1967-1968 *Discours sur l'Histoire Universelle : Al Muqaddima*, 3 tomes, trad. nouvelle, préface et notes par V. MONTEIL, Paris : Sindbad.

1969 (1852-1856) *Kitab al-Ibar. Histoire des Berbères*, 4 volumes, trad. de SLANE, Paris : Geuthner.

LEON L'AFRICAIN

1958 *Description de l'Afrique*, trad. A. EPAULARD, Paris : Adrien-Maisonneuve.

Etudes :

ABU-LUGHOD, L.

1986 *Veiled Sentiments : Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkley & Los Angeles: University of California Press.

- ABU-ZEID, A. M.
 1959 The Sedentarization of Nomads in the Western Desert of Egypt, in BERQUE, J. (éd.) *Nomades et Nomadisme en Zone Aride* : 550-558, Paris: Unesco.
- ALBERGONI, G.
 1990b Les Bédouins et les échanges : la piste introuvable, *Cahiers des Sciences Humaines* (ORSTOM), 26 (1-2) : 192-215.
- AMAHAN, A.
 1993 *Ghoujdama : Changements et Permanence*, Thèse de Doctorat d'Etat es-Lettres, 2 tomes, Université René Descartes Paris V-Sorbonne (1998, *Mutations sociales dans le Haut-Atlas*, Paris-Rabat : Maison des Sciences de l'Homme – La Porte.
- AURENCHE, O. (dir.)
 1984 *Nomades et Sédentaires. Perspectives ethnoarchéologiques*, Paris : éd. Recherche sur les Civilisations.
- AZAM, Capitaine
 1946 *Sédentaires et Nomades dans le Sud marocain : le Coude du Dra*, Mémoire du CHEAM n° 1009.
 1947 *Structure politique et sociale de l'Oued Dra*, Mémoire du CHEAM n° 2039.
- BALANDIER, G.
 1971 *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, Paris : PUF.
- BARTH, F.
 1961 *Nomads of South Persia. The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy*, Boston : Brown & Company.
- BATAILLON, Cl. & al.
 1963 *Nomades et Nomadisme au Sahara*, Paris : Unesco.
- BERNARD, A. & LACROIX, N.
 1906 *L'évolution du Nomadisme en Algérie*, Paris : Challamel.
- BERNUS, E.
 1981 *Touaregs nigériens. Unité culturelle et Diversité régionale d'un Peuple pasteur*, Paris : ORSTOM.
- BERQUE, J.
 1959 Introduction, in *Nomades et Nomadisme en Zone aride*, *Revue Internationale des Sciences Sociales* (Unesco), XI (4) : 501-518.

- 1976 Logiques d'Assemblage au Maghreb, *L'Autre et l'Ailleurs. Hommage à Roger BASTIDE* : 39-56, Paris : Berger-Levrault.
 1962 *Le Maghreb entre Deux Guerres*, Paris : Seuil.
 1974 *Maghreb : Histoire et Société*, Alger : Duclot & Sned.
 1978 (1955) *Structures Sociales du Haut-Atlas*, Paris : PUF.
- BERTRAND, A.
 1991 Berger, *Encyclopédie Berbère*, X : 1475-1478, Aix-en-Provence : Edisud.
- BERTRAND, P.-Y.
 1991 *Les Noms des Plantes au Maroc*, Rabat : Actes Editions.
- BISSON, J. & JARIR, M.
 1988 Ksour du Gourara et du Tafilalt. De l'ouverture de la société oasienne à la fermeture de la maison, in P.-R. BADUEL (Źd.), *Habitat, Etat, Société au Maghreb* : 329-345, Paris : CNRS.
- BOCCO, R.
 1990 Le Sédentarisation des Pasteurs nomades : les Experts internationaux face à la Question bédouine dans le Moyen-Orient arabe (1950-1970), *Cahiers des Sciences Humaines* (ORSTOM), 26 (1-2) : 97-117.
- BONTE, P. & IZARD, M.
 1992(1991) *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, Paris : PUF.
- BONTE, P., CONTE, E., HAMÉS, C. & OULD CHEIKH, A. W.
 1991 *Al-Ansab. La Quête des Origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, Paris : Maison des Sciences d l'Homme.
- BOUKHOBZA, M.
 1976 *Nomadisme et Colonisation. Analyse des Mécanismes de Destruction et de Disparition de la Société pastorale traditionnelle en Algérie*, Thèse de 3e Cycle, Paris : EHESS.
- BOURBOUZE, A.
 1982b *L'élevage dans la Montagne marocaine. Organisation de l'espace et utilisation des parcours par les éleveurs du Haut-Atlas*, Thèse, Paris-Grignon : Institut National Agronomique.
- BOURDIEU, P.
 1972 *Esquisse d'une Théorie de la Pratique*, Paris-Genève : Droz.
 1980 *Le sens Pratique*, Paris : Minuit.
- BOUZAR, W.

- 1983 *La mouvance et la Pause. Regards sur la Société algérienne*, Alger : Société Nationale d'édition et de Diffusion.
- CARATINI, S.
- 1989 *Les Rgaybat (1610-1934)*. Tome 1 : *Des Chameliers à la Conquête d'un Territoire*, Tome 2 : *Territoire et Société*, Paris : l'Harmattan.
- CASAJUS, D.
- 1987 *La Tente dans la Solitude : la Société et les Morts chez les Touaregs Kel Ferwan*, Paris Maison des Sciences de l'Homme.
- CAUNEILLE, A.
- 1968 *Les Chaamba. Leur Nomadisme. Evolution de la tribu durant l'Administration française*, Paris : CNRS.
- CELERIER, J.
- 1927 La Transhumance dans le Moyen-Atlas, *Hespéris*, VII : 53-68.
- CHAFIK, M.
- 1987 *Aššier al-Amaziyi w-al Muqawama al-Musallaha fi al-Atlas al-Mutawassit wa šarqi al-Atlas al-Kabir* [Poésie berbère et Résistance armée au Moyen-Atlas et dans le Haut-Atlas oriental], *Al-Akadimiyya* (Rabat), 4 : 86-99. (en arabe).
- CHAPELLE, F. de
- 1931 *Le Sultan Moulay Isma'il et les Berbères Sanhaja du Maroc central*, Archives Marocaines, XXVIII : 7-64.
- CHEROUIT, A.
- 1987 *L'éclatement du qsar dans la Vallée du Ziz et la Plaine du Tafilalt (Province d'Errachidia)*, Mémoire de 3e Cycle, Rabat : Institut National d'Architecture et d'Urbanisme.
- COUVREUR, G.
- La Vie Pastorale dans le Haut-Atlas central, *Revue de Géographie Marocaine*, 13 : 3-45.
- CRESSWELL, R.
- 1975 *Eléments d'ethnologie : 1. Huit terrains*, Paris : Armand Colin.
- DAKER, N.
- 1984 Contribution à l'étude de l'Habitat bédouin en Syrie, in AURENCHE, O. (éd.) *Nomades et Nomadisme. Perspectives ethnoarchéologiques* : 51-80, Paris : CNRS.
- DAKHLIA, J.
- 1988-89 *L'Oubli de la Cité Récits du Lignage et Mémoire collective dans le Sud tunisien*, Thèse de Doctorat N. R., Paris : EHESS. (1990 *L'Oubli*

- de la Cité. La Mémoire collective à l'épreuve du Lignage dans le Jérid tunisien*, Paris : La Découverte).
- 1990 L'histoire est dans l'attente, *Cahiers d'études Africaines*, 119, XXX-3 : 251-278.
- DEBRAISNE, Capitaine
- 1950 *Tendances démocratiques en Pays berbères marocains : les Djemaas*, Mémoire du CHEAM, n°1656.
- DENOMBREMENT
- 1947 *Dénombrement général de la Population de la Zone française de l'Empire chérifien effectué le 1er mars 1947*, 4 fascicules, Rabat : Service des Statistiques.
- DESPOIS, J.
- 1964 Les Paysages agraires traditionnels du Maghreb et du Sahara septentrional, *Annales de Géographie*, 396 : 129- 171.
- DIGARD, J.-P.
- 1981 *Techniques des Nomades baxtyâri d'Iran*, Paris : Maison des Sciences de l'Homme.
- 1973 Histoire et Anthropologie des Sociétés nomades : le Cas d'une Tribu d'Iran, *Annales ESC*, 6 : 1423-1435.
- DRAGUE, G.
- 1951 *Esquisse d'Histoire religieuse du Maroc*, Paris : J. Peyronnet et Cie.
- DRESCH, J.
- 1982 Plaidoyer pour la Chèvre, *Production Pastorale et Société*, 10 : 81-83.
- DROUIN, J.
- 1975 *Un Cycle oral hagiographique dans le Moyen-Atlas*, Paris : Imprimerie Nationale.
- EEASP (éd.)
- 1979 *Pastoral Production and Society. Production Pastorale et Société*, Paris-Cambridge : Maison des Sciences de l'Homme -Cambridge University Press.
- FEILBERG, C. G.
- 1944 *La Tente Noire. Contribution ethnographique à l'histoire culturelle des Nomades*, Copenhague : Nordisk Forlag.
- GARRIGUES-CRESSWELL, M.

- 1988 La Complémentarité verticale dans le Haut-Atlas, *Bulletin économique et Social du Maroc*, 159-160-161.
- GAST, M. & JACOB, J.-P.
- 1979 Le Don des Sandales dans la Cérémonie de Mariage en Ahaggar : une symbolique juridique, *Libyca*, 26-27 : 223-233.
- GELLNER, E.
- 1969 *Saints of the Atlas*, London : Wiendenfeld & Nicolson.
- GODELIER, M.
- 1982 *La Production des Grands Hommes*, Paris : Fayard.
- GUENNOUN, S.
- 1990 Les Berbères de la Haute-Moulouya, *Etudes et Documents Berbères*, 7 : 136-176.
- GUILLAUME, A.
- 1946 *Les Berbères marocains et la Pacification de l'Atlas central (1912-1934)*, Paris : R. Julliard.
- HAMMOUDI, A.
- 1974 Ségmentarité, Stratification, Pouvoir politique et Sainteté. Réflexions sur les thèses de Gellner, *Hespéris-Tamuda*, 15 : 147-180.
- HART, D. M.
- 1967 Segmentary Systems and the Role of "Five Fifths" in tribal Morocco, *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 3 : 65-95.
- 1976 *The Aïth Waryaghar of the Moroccan Rif. An Ethnographiy and History*, Arizona : University of Arizona Press.
- 1978 Les Institutions des Aït Morrhad et des Aït Hadiddou, *Actes de DURHAM*, Rabat : Publications du BESM.
- HENRY, Capitaine R.
- 1937a *Notes sur les Aït Sidi Bou Yacoub*, Mémoire du CHEAM, n° 45.
- 1937b *Une tribu de transhumants du Grand Atlas*, Mémoire du CHEAM, n° 147.
- HOFFHERR, R & MORIS, R.
- 1934 *Revenus et Niveaux de Vie Indigènes au Maroc*, Paris : Librairie du Recueil Sirey.
- HURE, Général
- 1952 *La Pacification du Maroc (1931-1934)*, Paris : Berger-Levrault.
- JACQUES-MEUNIE, D.

- 1982 *Le Maroc Saharien des origines à 1670*, 2 tomes, Paris : Librairie Klincksieck.
- 1958 Hiérarchie Sociale au Maroc présaharien, *Hespéris*, XLI : 239-269.
- JAMOUS, R.
- 1981 *Honneur & Baraka. Les Structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris-Cambridge : Maison des Sciences de l'Homme-Cambridge University Press.
- JARIR, M.
- 1983 *Errachidia et l'Organisation régionale de la Vallée du Ziz. Exemple d'Aménagement hydroagricole dans le Pré-Sahara marocain*, Thèse de 3e Cycle, 2 tomes, Tours : Université François Rabelais.
- 1989 Vers une Disparition rapide du Nomadisme au Sahara marocain (2) : le cas des Aït Seghrouchene du Moyen Ziz, in *Le Nomade, l'Oasis et la Ville* : 11-19, Tours : URBAMA.
- JOHNSON, D. L.
- 1969 *The Nature of Nomadism. A Comparative Study of Pastoral migrations in Southeastern Asia and Northern Africa*, Chicago : University of Chicago Press.
- JOLY, F.
- 1962 *Etudes sur le Relief du Sud-Est marocain*, Rabat : Travaux de l'Institut Supérieur Chérifien.
- JONGMANS, D. G. & JAGER-Gerlings, J. H.
- 1956 *Les Aït Atta. Leur Sédentarisation*, Amsterdam : Institut Royal des Tropiques.
- KASRIEL, M.
- 1989 *Libres Femmes du Haut-Atlas ? Dynamique d'une Micro-société au Maroc*, Paris : l'Harmattan.
- KHAZANOV, A. M.
- 1983 *Nomads and the Outside World*, Cambridge : Cambridge University Press.
- KHETTOUCH, M. A.
- 1991 *Azour Amokrane ne meurt jamais (roman)*, Casablanca : Agence de Presse et d'Information.
- LAOUST, E.
- 1987 (1915-16) Le Mariage chez les Berbères du Maroc, *Archives Berbères*, Mohammedia : Dar Al Kalam.

- 1928 Chants berbères contre l'Occupation française, *Mémorial Henri BASSET* : 9-20, Paris: Geuthner.
- 1930 L'habitation chez les Transhumants du Maroc central, *Hespéris*, X : 151-253.
- 1934 L'habitation chez les Transhumants du Maroc central, *Hespéris*, XVIII : 109-196.
- 1983 (1920) *Mots et Choses Berbères*, Rabat : Société Marocaine d'édition.
- LAYID, M.
1992 *Le Sacrifice des Vaches Noires (roman)*, Casablanca : Eddif.
- LECESTRE-ROLLIER, B.
1992 *Anthropologie d'un Espace montagnard : les Ayt Bou-Guemez du Haut-Atlas marocain*, 2 tomes, Thèse de Doctorat N. R., Paris : Université René Descartes Paris V-Sorbonne.
- LEFEBURE, Cl.
1975 Eleveurs nomades dans l'Etat. Les Ayt Atta et le Makhzen, *Les Cahiers du CERM*, 3 : 1-18.
- 1977 Des Poissons aux Mouflons (*seg iselman ar udaden*). Vie pastorale et Cohésion sociale chez les Ayt Atta du Maroc Présaharien, in *L'flevage en Méditerranée occidentale* : 195-206, Paris : CNRS.
- 1979 Accès aux Ressources Collectives et Structure sociale : L'Estivage chez les Ayt Atta (Maroc), *Pastoral Production and Society. Production Pastorale et Société* : 115-126, Cambridge-Paris : Cambridge University Press-Maison des Sciences de l'Homme.
- 1981 Le Choix du Conjoint dans une Communauté berbérophone du Maroc présaharien (Eléments pour une Etude), *Production, Pouvoir et Parenté dans le Monde Méditerranéen de Sumer à nos jours* : 281-292, Paris : Geuthner.
- 1987 Les Ayt Khebbach du Sud-Est présaharien : Réorienter le Vouloir vivre collectif, *Bulletin économique et Sociale du Maroc*, 159-161 : 23-41.
- LEFEBURE, Cl. & al.
1977 *Etude des Limites posées à la Reproduction économique et Sociale des Sociétés Pastorales Nomades*, Paris : Maison des Sciences de l'Homme.
- LESNE, M.
1959 *Histoire d'un Groupement berbère : les Zemmour*, Thèse, Paris.

- LEVEAU, R.
1985 (1976) *Le Fellah marocain Défenseur du Tône*, Paris : Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- LEVI-STRAUSS, Cl.
1974 (1958) *Anthropologie Structurale*, Paris : Plon.
- LOUIS, A.
1979 *Nomades d'Hier et d'Aujourd'hui dans le Sud tunisien*, Aix-en-Provence : Edisud.
- 1974 Sédentarisation des semi-nomades du Sud tunisien et Changements culturels, *Maghreb-Machrek*, 65 : 55-61.
- MAFFESOLI, M.
1985 *La connaissance ordinaire. Précis de sociologie compréhensive*, Paris : Librairie Méridiens Klincksieck.
- MAIR, L.
1984 *Anthropology and Development*, London : The McMillan Press LTD.
- MARTIN, Capitaine
1941 *Etude sur l'Orf dans la Région du Tafilalet*, Mémoire du CHEAM n° 555.
- MONTAGNE, R.
1930 *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc*, Paris: Félix Alcan (Réédition ^ Casablanca : Afrique-Orient, 1989).
- 1931 *La vie sociale et la Vie politique des Berbères*, Paris : Comité de l'Afrique Française.
- MONTEIL, V.
1966 *Les Tribus du Fârs et la Sédentarisation des Nomades*, Paris-La Haye : Mouton.
- MORSY, M.
1972 *Les Ahansala. Examen du Rôle historique d'une Famille maraboutique de l'Atlas marocain*, Paris-Lahaye : Mouton.
- NACIRI, M.
1988 Les Ksouriens sur la Route. f migration et Mutation spatiale de l'Habitat dans l'Oasis de Tinjdad, in BADUEL, P.-R. (éd.), *Habitat, Etat et Société au Maghreb* : 347-364, Paris : CNRS.
- NELSON, C. (éd.)
1973 *The Desert and the Sown. Nomads in the Wider Society*, Berkley : University of California, Institute of International Studies.

- NICLAUSSE, Capitaine
 1954 *Rapports entre Nomades et Sédentaires dans le Coude du Dra*,
 Mémoire du CHEAM n° 2306.
- NICOLAS, F.
 1953 *La Langue berbère de Mauritanie*, Dakar : IFAN.
- ORGANISATION INTERNATIONALE DU TRAVAIL
 1962 *Sédentarisation des Tribus Nomades et Semi-nomades*, Genève :
 OIT.
- PASCON, P.
 1983 *Le Haouz de Marrakech*, 2 tomes, Rabat.
- PETERS, E. L.
 1990 *The Bedouin of Cyrenaica : Studies in Personal and Corporate
 Power*, Cambridge : Cambridge University Press.
- PEYRON, M.
 1976 Habitat rural et vie montagnarde dans le Haut-Atlas de Midelt
 (Maroc), *Revue de Géographie Alpine*, 2 : 327-363.
 1984 Contribution à l'Histoire du Haut-Atlas oriental : les Ayt Yafelman,
Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée, 38 : 117-135.
 1994 *Isaffen Ghbanin. Rivières Profondes. Poésies du Moyen-Atlas
 marocain traduites et annotées*, Casablanca : Wallada.
- PLANHOL, X. de
 1989 Nomadisme, *Encyclopedia Universalis*, volume 16, Paris:
 Encyclopedia Universalis éditeur, 388-390.
- POUILLON, F.
 1988 Cens & Puissance ou pourquoi les Pasteurs nomades ne peuvent
 compter leur bétail, *Cahiers d'études Africaines*, 110 : 177-205.
 1990a Présentation, in Sociétés Pastorales et Développement, *Cahiers
 des Sciences Humaines* (ORSTOM), 26 (1-2) : 3-7.
- QUEIDENFELDT, M.
 1888 Entheilung und Verbreitung der Berberbevölkerung in Marokko,
Zeitschrift für Ethnologie (Berlin), 20 : 98-130; 146-210. 1pl. et 1
 carte. (1904 *Division et Répartition de la Population berbère du
 Maroc (1888-1889)*, trad. H. SIMON, Alger : Jourdan).
- REPertoire
 1939 *Repertoire alphabétique des Confédérations de tribus, de Tribus, des
 Fractions de tribus et des Agglomérations de la Zone française de
 l'Empire Chérifien*, Casablanca : Imprimeries RZunies.

- REZIG, I.
1982 L'Etat du Nomadisme dans la Région de Djelfa, *Production Pastorale et Société*, 10 : 47-53.
- ROUX, A.
1928 Un Chant d'Amdyaz, l'Aède berbère du Groupe Linguistique Beraber, *Mémorial Henri BASSET* : 237-242, Paris : Geuthner.
- SALVY, Capitaine
1949 *La Crise du Nomadisme dans le Sud marocain*, Mémoire du CHEAM, n°1563.
- SALZMAN, Ph. C. (éd.)
1980 *When Nomads Settle. Processes of Sedentarization as Adaptation and Response*, New York : Praeger Publishers.
- SAULAY, J.
1985 *Histoire des Goums Marocains*, Paris : La Koumia.
- SAUVAGE, M.
1951 *Les Pâturages Marocains*, Mémoire du CHEAM, n° 213.
- SCHOLZ, A.
1992 *Nomadismus. Bibliographie*, Berlin : Das Arabische Buch.
- SEGONZAC, Marquis de
1910 *Au Coeur de l'Atlas. Mission au Maroc (1904-1905)*, Paris : Larose.
- SKOUNTI, A.
1991 Trois Poèmes en Tamazight (Haut-Atlas), *Awal. Cahiers d'Etudes Berbères*, 8 : 163-169.
1993 *Tinezzra*. Devinettes des Ayt Merghad (Tamazight, Sud-Est marocain), *Etudes et Documents Berbères*, 10 : 129-134.
2000 Imma Heggwa Ali. Une sainte du Haut-Atlas marocain, *Empreintes. Hommage à Jacques Levrat*, Rabat : éditions Al-Asas.
2001, Des mondes évanescents. Echech d'une anthropologie de nomades, *Prologues. Revue Maghrébine du Livre* (Casablanca), 21: 58-62.
2004, L'anthropologue chez soi : réflexions sur la pratique anthropologique au Maroc, *Cahiers du Centre Jacques Berque* (Rabat), 1 : 9-18.
- SPILLMANN, Capitaine
1936 *Les Aït Atta du Sahara et la Pacification du Haut-Dra*, Rabat : Publications de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines.
- TAIFI, M.

- 1991 *Dictionnaire Tamazight-Français (Parlers du Maroc central)*, Paris : l'Harmattan-Awal.
- TOUPET, Ch.
1977 *La Sédentarisation des Nomades en Maurétanie centrale sahélienne*, Paris : Champion.
- VALENSI, L.
1977 *Fellahs tunisiens. L'économie rurale et la Vie des Campagnes aux 18e et 19e siècles*, Paris-Lahaye : Mouton.
- 1977 Histoire et Anthropologie des Pays d'Islam : Fission et Fusion, *L'Anthropologie en France. Situation actuelle et Avenir* : 130-138, Paris : CNRS.
- VINOGRADOV, A. R.
1974 *The Aït Ndhir of Morocco : a Study of the social Transformation of a berber Tribe*, Ann Arbor : University of Michigan.
- VITTOZ, J.
1989 *Un problème de Développement : le Cas des Palmeraies dattières*, Thèse, Montpellier: Institut Agronomique Méditerranéen.
- VOINOT, L.
1939 *Sur les Traces glorieuses des Pacificateurs du Maroc*, Paris : Ch. Lavauzelle.
- WESTERMARCK, E.
1920 *Les Cérémonies du Mariage au Maroc*, Paris : Leroux.
- WILLMS, A.
1991 Beraber (linguistique), *Encyclopédie Berbère*, tome X : 1473-1475, Aix-en-Provence: édisud.
- ZAINABI, A. T.
1989 Vers une Disparition rapide du Nomadisme au Sahara marocain (1) : le cas du Dra Moyen, in *Le Nomade, l'Oasis et la Ville* : 49-61, Tours : URBAMA.

Documents inédits & autres :

- Al Bayane* (Organe du Parti du Progrès et du Socialisme (Maroc)), nos du 24 mars 1992, et du 21 décembre 1993.
- Tifinagh. Revue mensuelle de Culture et de Civilisation Maghrébine* (Rabat), n^o 3-4, avril-juillet 1994.

AUDIFFRED, M.

1990 *Evolution de la Condition féminine dans l'Oasis de Tadighoust (Maroc)*, Mémoire de Maîtrise, Paris : Université René Descartes Paris V (sous la dir. de Cl. Rivière & M. Cresswell).

JLOK, M.

1993 *La Cérémonie du Mariage en Milieu Ayt Merghad : Essai de Reconstitution de la Cérémonie traditionnelle*, Mémoire de Fin d'études de Deuxième Cycle, Rabat : Institut des Sciences de l'Archéologie et du Patrimoine (sous la dir. de A. Amahan).

RHARIB, S.

1994 *Communauté lignagère et Hiérarchie. Exemple des Aït Ben Haddou (Maroc)*, Mémoire de DEA en Anthropologie, Paris : EHESS (sous la dir. de M. Godelier).

ROUHANI, L.

1989 *Réflexions sur le mode de conduite d'élevage dans le Cercle d'Assoul*, Assoul.

SKOUNTI, A.

1990 *La Sainteté dans un Village du Haut-Atlas oriental : Amouguer n Aït Morghad*, Mémoire de Fin d'études de IIe Cycle, Rabat : INSAP (sous la dir. de D. Dkhissi).

Archives:

ANONYME, s.d., *La Pacification de l'Atlas Central*, , 6 tomes, Paris : Service Historique des Armées, Dossier 3 H 312 (ouvrage dactylographié).

BERNARD, Lieutenant, 1909, *Notes sur l'Oued Ghéris et l'Oued Todgha*, Archives d'Aix-en-Provence, Dossier 22 H 78.

DESPORTES, M., 1898, *Situation au Tafilelt*, Archives d'Aix-en-Provence, Dossier 30 H 46.

LECOMTE, Lieutenant, 1929, *Notes sur les Aït Hadiddou*, Archives d'Aix-en-Provence, Dossier 31 H 15.

TABLE DES FIGURES

1. Segmentation des Ayt Merghad
2. Segmentation des Ayt Aïssa Izem : détail du lignage Ayt Taleb
3. Plan intérieur de la tente
4. Plan d'une tente et de ses dépendances
5. Parcours "habituels" des nomades Ayt Merghad
6. Baisse des précipitations entre 1980 et 1988 dans la province d'Errachidia
7. Baisse des effectifs des camélidés, des asinés et des mulets dans la province d'Errachidia entre 1981 et 1988
8. Baisse des effectifs d'ovins et de caprins dans la province d'Errachidia entre 1981 et 1988
9. Division de l'année en période d'estivage et période d'hivernage chez les nomades Ayt Aïssa Izem
10. Saisons de l'année avec mention des deux foires annuelles fréquentées par les nomades Ayt Aïssa Izem.
11. Calendriers lunaire et solaire en Ayt Merghad
12. Espace des femmes, espace des bergers et espace des hommes chez les nomades Ayt Aïssa Izem

TABLES DES MATIERES

Avant-propos.....	9
INTRODUCTION.....	13
Un groupe, une région, une problématique	14
PREMIÈRE PARTIE	
LES AYT MERGHAD : APERÇU GLOBAL	19
CHAPITRE PREMIER	
LES AYT MERGHAD : ESPACE & TEMPS	21
Un espace contrasté.....	22
La mémoire morcelée.....	26
CHAPITRE DEUXIÈME	
LA SOCIÉTÉ AYT MERGHAD.....	51
Une économie rurale	51
Population ayt merghad.....	55
DEUXIÈME PARTIE	
NOMADISME & SÉDENTARISATION EN MILIEU AYT MERGHAD	91
CHAPITRE TROISIÈME	
VIE PASTORALE : GROUPEMENTS, ACTIVITÉS, MOUVEMENTS	93
Groupements et activités.....	93
Migrations pastorales	144
CHAPITRE QUATRIÈME	
LA SEDENTARISATION : PROCESSUS & MODALITÉS	159
Autour de la sédentarisation.....	159
Sédentarisation depuis 1933.....	171

TROISIÈME PARTIE	
LES IMPLICATIONS DE LA SEDENTARISATION	183
CHAPITRE CINQUIÈME	
ECLATEMENTS SILENCIEUX.....	185
Conditions de la crise ou crise de la condition.....	186
Variations sur le thème de la fixation	202
Variation spatiale	216
Fusions nomades	223
CHAPITRE SIXIÈME	
IMPLICATIONS SOCIOCULTURELLES	231
<i>Homo nomadicus</i> ou le paradigme nomade	231
Adaptation à la fixation.....	251
Expressions nomades imperceptibles.....	255
CONCLUSION	285
BIBLIOGRAPHIE	293
TABLE DES FIGURES.....	306

35 DH

Ahmed Skounti est docteur en anthropologie de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Paris). Il est enseignant-chercheur à l'Institut National des Sciences de l'Archéologie et du Patrimoine (Rabat) et enseigne l'anthropologie et le patrimoine culturel à l'Université Cadi Ayyad (Marrakech). Il est expert consultant de l'UNESCO pour le patrimoine mondial et le patrimoine culturel immatériel. Il est auteur ou co-auteur de : *De l'immatérialité du Patrimoine culturel* (2011), *Secrets du Sud marocain. Southern Moroccan Secrets*, (2006) et *Tirra. Aux Origines de l'écriture au Maroc. Corpus des Inscriptions amazighes des sites d'art rupestre* (2003).