

AWAL

24

CAHIERS D'ÉTUDES BERBÈRES

2001

Fondateur

MOULOUD MAMMERI

Directrice

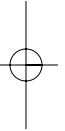
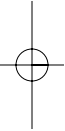
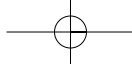
TASSADIT YACINE

SOMMAIRE

NOUREDDINE ABDI	
Origine et fondement de la subordination du politique au militaire en Algérie	3
MOHAMED HAMDOUNI ALAMI	
Noms d'espaces, entre concepteurs et usagers	21
SOUAD AZIZI	
<i>Lqimt</i> (la dot), système de transmission des biens dans les relations matrimoniales dans le Sous	31
DIDA BADI	
Le mythe de fondation des Touaregs Ifoughas	43
HERVÉ SANSON	
Assia Djebar ou le subterfuge	61
ALAIN ROMÉY	
Propos sur l'exil	79

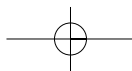
TEXTES ET DOCUMENTS

AHDA M'HAMED	
Le droit coutumier des Ait Atta d'Aoufous (Sud-Est marocain)	87
Comptes rendus	119
Résumés	127



Publié avec le concours du Centre national du livre
et du Fonds d'action sociale

© 2001, n° 24, Fondation Maison des sciences de l'homme, Paris
ISSN 0764-7573
ISBN 2-7351-0931-3
Imprimé en France



ORIGINE ET FONDEMENT DE LA SUBORDINATION DU POLITIQUE AU MILITAIRE EN ALGÉRIE

Noureddine Abdi

La situation que connaît l'Algérie puise ses origines dans sa propre histoire au cours de laquelle, très tôt, les rapports de force sont apparus au sein du mouvement national et ont manifestement privilégié le militaire sur le politique. Depuis lors l'Algérie n'a pas cessé de dépendre de l'armée. Aussi apparaît-il nécessaire de revenir au passé et surtout à la veille de la guerre de libération nationale.

En effet, le Front de libération nationale (FLN) considéré comme le parti fondateur de l'État algérien, ne fut à partir de 1957 – et n'est en fait depuis – qu'un parti croupion au service de l'armée au pouvoir. De ce point de vue, qu'il s'agisse d'un régime dit à parti unique ou de celui du multipartisme, il n'y a pas une grande différence dans la mesure où il est toujours question de partis maintenus pour la plupart dans le giron de l'armée et de sa hiérarchie.

LES CONDITIONS DE LA GUERRE D'INDÉPENDANCE ET L'ORIGINE DE LA MILITARISATION DE LA VIE POLITIQUE

Certes, on ne peut considérer que toute révolution armée engendre *ipso facto* cette militarisation dans un pays. C'est le cas avec la nature éminemment politique des régimes communistes. De même l'existence de régimes multipartistes dans des pays ayant connu des guerres de libération est là pour démontrer que la militarisation n'est pas une fatalité. Cependant, si comme dans la majorité des pays du Sud plusieurs causes ont été à l'origine d'une toute autre évolution, en Algérie la militarisation du régime politique y fut inscrite dès l'origine de la guerre de libération nationale.

L'action armée en tant que fondement du mouvement de libération

À l'origine de ce processus de militarisation, il y eut le fait que ce ne sont pas les partis nationalistes, ni même le plus radical d'entre eux, le Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques, ex-Parti du peuple

algérien (MTLD-PPA), qui en tant que tels, engagèrent la lutte armée pour l'indépendance, le 1^{er} novembre 1954. Ce fut au travers d'un putsch, à l'insu de l'ensemble de la société civile algérienne, puisque c'est en marge même de ce parti et de son leader Messali, que fut lancé ce mouvement dans le cadre d'une organisation qui, avant de devenir le Front de libération nationale (FLN), porta bien son nom, celui de Comité révolutionnaire pour l'unité et l'action (CRUA). Ce qui exprimait la vraie préoccupation de ses membres, à savoir uniquement l'entraînement de l'ensemble du corps social dans cette lutte armée. C'est la nation dans son ensemble toutes catégories confondues qui est appelée à participer au combat¹. On peut citer parmi ces hommes qui prirent ainsi cette initiative le cas de celui qui a le plus pesé sur le cours de la guerre d'indépendance, à savoir Krim Belkacem, homme de maquis par excellence, puisqu'il en était dès le début de l'année 1947, donc bien avant novembre 1954².

En effet, les politiques, même les plus nationalistes, apparurent alors comme des attentistes et des électoralistes, préoccupés par leur maintien aux postes de responsabilité aux dépens d'une population algérienne, surtout celle des campagnes, assujettie et défavorisée dans le cadre de l'Algérie française et tentée de suivre la voie dans laquelle elle était ainsi conviée à s'engager. Ce dont se distinguaient à tout point de vue ceux qui, minoritaires, étaient portés sur l'action armée, à commencer par les plus lettrés d'entre eux : Aït Ahmed, Boudiaf... D'où le discrédit qui a frappé le politique à partir du 1^{er} novembre 1954, au profit de l'activisme armé, car les appareils politiques devaient se dissoudre et leur personnel prendre le train en marche et participer à la lutte armée de libération. Ce qui fut ainsi le cas de l'essentiel de la classe politique algérienne, contrainte de passer sous les fourches caudines de la poignée de militants qui ont imposé cette marche forcée au travers de la lutte armée.

Le MTL-D-PPA connaissant une crise profonde au début des années cinquante, l'attente principale du combat armé de ses militants qui enclenchèrent l'action, était qu'il aurait des retombées positives d'abord et avant tout sur ce parti en l'impliquant de la sorte, favorisant ainsi sa reconstitution par un dépassement des conflits politiques, voire politiques, opposant ses différents clans. Or après le 1^{er} novembre 1954, la rupture au sein du MTL-D-PPA, surtout entre partisans du mouvement armé et ceux du leader Messali qui fut tenu à l'écart de cette initiative, fit en sorte que ce parti en tant que tel, se désagrèga. De même la plupart des autres formations politiques plus ou moins nationalistes dont les membres s'engagèrent plutôt en ordre dispersé. Les militants du MTL-D-PPA, demeurés fidèles à Messali, s'organisèrent autour de lui en tant que Mouvement national algérien (MNA), face

1. Voir notamment la plate-forme de la Soummam, adoptée en Algérie en 1956 et la distinction qu'elle fait des catégories de la population et de leur degré de mobilisation dans le cadre de la lutte pour l'indépendance, cf. *Recueil du Journal El-Moudjahid*, Éditions de Belgrade, 1962.

2. K. Mameri, *Abane Ramdane, héros de la guerre d'Algérie*, Paris, l'Harmattan, 1988.

au FLN qui parvint néanmoins à s'imposer totalement par la lutte armée y compris à leur encontre. La mouvance en faveur de la conquête armée à la fois de l'indépendance et du pouvoir d'État, s'opposait ainsi à toute autre famille politique algérienne en même temps qu'à la présence française. Une entité (le FLN-ALN) se situant au-dessus des intérêts particuliers et des différentes forces en conflit, il s'agit au préalable de réduire toutes les sources de tensions, tous les particularismes, toutes les forces centrifuges, qu'elles soient d'origine externe ou interne, enfin toutes les sources de légitimité autres que celle qu'elle confisque à son profit³. D'autant que les conflits sont transférés à l'intérieur de cette formation, voire même à ce qui constitue le cercle le plus élevé et en même temps le plus étroit, malgré ou du fait même de l'affirmation du principe de la détention collégiale du pouvoir avec celui du centralisme démocratique.

L'engagement dans la lutte armée constituant le seul objectif en vue auquel tendent l'ensemble des préoccupations et des moyens disponibles, la mobilisation de la population fut entreprise uniquement dans ce but. D'autant que cette guerre était menée contre une présence française disposant d'une puissance sans commune mesure avec les moyens dérisoires de ces insurgés. Et seul ce recours aux armes pouvait avoir aux yeux de ces derniers un effet salutaire, simultanément en unifiant le mouvement national algérien le plus radical et en faisant éclater l'assujettissement de l'Algérie envers la France. Le FLN-ALN est donc né dans le cadre de cette lutte armée et en fonction de ses seules exigences. Mis à part surtout quelques anciens responsables politiques utilisés sur place puis affectés hors du pays, la jeunesse instruite, engagée surtout à partir de la grève des études en 1956, était orientée vers les maquis. Ainsi, elle devait servir à conforter celui-ci plutôt qu'à se consacrer à l'organisation urbaine. D'autant que la vieille garde nationaliste qui contrôlait celle-ci, n'entendait pas en partager la responsabilité avec la nouvelle génération, dans la mesure où elle était plus instruite. Ainsi comme le résume si bien la formule de M. Harbi, «d'abord l'action» deviendra «d'abord l'armée»⁴.

La structure principalement militaire du mouvement de libération

Du point de vue organique, mis à part Alger, siège de la direction politique du mouvement de libération jusqu'en 1957, les villes ont dépendu du maquis et de sa haute direction au sein de chacune des six wilayat, les divisions territoriales de l'Algérie dans le cadre de la guerre d'indépendance, celle-ci s'étant imposée dès ses débuts à partir du monde rural. À l'exception d'Alger et encore en n'étant systématisé que bien après le début de

3. N. Abdi, «La militarisation de la vie politique dans des pays du tiers-monde; le cas de l'Algérie et du Pérou», *Annuaire du tiers-monde, 1977-1978*, Paris, université Panthéon-Sorbonne.

4. *L'Algérie et son destin, croyants ou citoyens*, Paris, Éditions Arcantère, 1992.

l'insurrection, le terrorisme urbain fut le fait direct du maquis et cela dans toutes les villes. À plus forte raison à partir du moment où la direction du mouvement de libération s'est, vers l'été 1957, suite à la « bataille d'Alger », installée à l'étranger. Le maquis s'imposa alors unilatéralement y compris pour Alger, en tant que direction du mouvement à l'intérieur du pays. Surtout, hors des grandes villes, le changement de climat fut sensible pour la population vivant directement la lutte. La pression des forces françaises et leurs entreprises de déstabilisation aidant, c'était une chape de plomb qui s'abattait sur elle. En effet, les wilayat étaient avant tout à caractère militaire. Elles avaient à leur tête des chefs en principe politico-militaires mais avec le titre de colonel. C'est parmi les trois adjoints de chacun d'eux, ayant le grade de commandant, que l'un d'entre eux, donc un militaire lui aussi, assurait la représentation du politique tout en venant en seconde position après le commandant responsable du militaire. Cette forme de répartition des attributions se retrouvant au niveau des différentes subdivisions de la wilaya, avec des responsables ayant un grade de moins en moins élevé au fur et à mesure qu'on descend vers la subdivision de base. Cette structure régionale dudit FLN-ALN ou plutôt de l'ALN-FLN, a marqué le mouvement de libération, en étant propice à une prépondérance du militaire. Elle assurait à terme à ce dernier la possibilité de prendre le pas sur le politique au sein de l'ensemble du mouvement.

Or il y eut aussi par la suite une autre cause plus conjoncturelle à l'origine du processus de militarisation du mouvement de libération, ce fut la réduction au sein du groupe des responsables du déclenchement de la lutte armée, de la composante qui tenait lieu de direction à caractère politique. Ceci par la mise à l'écart de certains d'entre eux du fait de leur détention en France à la suite du détournement de leur avion en 1956 par l'armée française. D'autre part cette mise à l'écart prit aussi la forme de l'assassinat par cette dernière de Larbi Ben M'hidi. Assassinat d'Abane Ramdane également, autre dirigeant politique d'envergure, dont se rendit coupable la tendance militariste du mouvement de libération.

Le triomphe du caporalisme du « Groupe d'Oujda »

Le modèle du caporalisme algérien s'était élaboré très tôt dans la wilaya V, située dans l'ouest de l'Algérie où, après le déclenchement de la lutte armée, l'organisation de celle-ci fut projetée et téléguidée de l'extérieur à partir de la région d'Oujda au Maroc. Ceci donc sans qu'il y ait véritablement une présence des principaux responsables, notamment celle du chef de cette wilaya auprès de la population. Ces responsables étaient favorisés par la relation privilégiée qu'ils entretenaient avec les sources d'approvisionnement à l'étranger en matériel de guerre. De ce fait, leurs relations avec les responsables militaires locaux du maquis en étaient facilitées. D'où les principes qui ont été développés à partir de là et qui finirent par présider durant la guerre d'indépendance à la constitution de l'armée algérienne aux frontières du pays et à sa prépondérance sur le politique.

Ainsi, il s'agit d'une part de la direction de la lutte d'indépendance à partir de l'extérieur et donc à l'écart de la population. Ce qui implique un système bureaucratique téléguidant à distance le pays. Se distinguera ainsi une haute direction qui se référera aux thèmes les plus révolutionnaires tels ceux développés par Frantz Fanon en utilisant sa pensée comme faire-valoir. D'autre part, on observe la suspicion, je dirais même la hantise du militaire envers le civil en général et le politique en particulier. L'objectif étant de maintenir le civil, quel qu'en soit le niveau de responsabilité, dans une situation de sujétion, celle que connurent tous les dirigeants politiques civils demeurés en activité après l'assassinat de Abane Ramdane, le plus imposant d'entre eux.

D'où une course effrénée pour le contrôle et le renseignement et la sophistication des moyens mis en œuvre à cet effet. Au point que l'organisation la plus efficace si ce n'est la plus importante durant la guerre d'indépendance a été le Service de renseignements et de liaisons qui fut à la base du ministère de l'Armement, des Liaisons générales et des Communications (MALG) mis en place à l'ouest de l'Algérie par le colonel Boussouf. Il fut animé par ces fameux « enfants de Boussouf » appelés les « Boussouf's boys » qui voient des traîtres partout et qui ont une haine pour les élites civiles⁵. Ce ministère sera dévolu au Groupe d'Oujda dont le chef était le colonel Boumediene et sera caractérisé par une mentalité dont a même hérité le modèle de développement algérien, en réduisant la quasi-totalité de l'intelligentsia algérienne à un magma de cadres au service d'un système tout aussi perfectionné sur ce plan. Ce en quoi brilla le futur président Boumediene, inaugurant d'abord sa participation à la lutte pour l'indépendance par l'acheminement dans le nord du Maroc d'une cargaison d'armes et sans avoir eu à combattre à l'intérieur du pays⁶. Il s'inscrivit alors aisément dans la logique de ce système caporaliste et technocratique mis en place par Boussouf à la tête de la wilaya V à l'ouest de l'Algérie.

Boumediene était servi, il est vrai, par une perspicacité à toute épreuve pour se mettre en situation sur le chemin du pouvoir et une aptitude particulière à s'entourer d'hommes liges qui traduisent et même lui imposent à son avantage, la réalisation de ses aspirations les plus secrètes si ce n'est les moins conscientes. Ainsi parvint-il à s'attacher à la personne de Boussouf au point de connaître, à cette frontière algéro-marocaine, une promotion si rapide que Abane Ramdane, le principal représentant du pouvoir politique encore en activité, quittant l'Algérie pour le Maroc, l'été 1957, en demandera l'annulation⁷. Boumediene n'en sera pas moins le successeur de Boussouf à la tête de cette wilaya V. De même qu'il parviendra par la suite, comme nous le verrons plus loin, à s'imposer comme l'homme idoine pour la direction

5. M. Harbi, « La Sécurité militaire » et « Le système Boussouf », in *Reporters sans frontières*, Paris, La Découverte, 1994, p. 89 et suivantes.

6. Grâce à un bateau de plaisance ayant appartenu à une Jordanienne, ex-femme du roi Farouk d'Égypte, opération à la préparation de laquelle aurait participé Ben Bella.

7. K. Mameri, *op. cit.*

d'un état-major général des armées aux frontières algériennes et des maquis, conçu si l'on peut dire à sa mesure, celle de son talent et aussi de ses ambitions même inavouées. Enfin l'indépendance, l'été 1962, lui permettra de s'imposer avec l'armée des frontières, en disposant de l'appui de Ben Bella, on pourrait même dire en entraînant ce dernier avec lui comme emblème, dans sa marche sur Alger pour y prendre le pouvoir. Ceci avant qu'il ne soit amené, à l'initiative de ses lieutenants, à succéder à Ben Bella à la tête de l'État en 1965.

DE L'ARMÉE-NATION À L'ARMÉE-ÉTAT, LA PHASE DU CAUDILLISME RADICAL (1957-1977)

Le terme de *caudillo* est employé ici en ce sens qu'il s'agit d'une situation où le chef militaire, tel le président Boumediene, est effectivement lui-même le détenteur de la réalité du pouvoir. La seule question susceptible d'être posée à ce stade l'est encore par le chef à l'intention de ses pairs leur demandant « Qui vous a fait princes ? » ou plus exactement responsables d'une armée. En effet, c'est sous son égide que celle-ci a vu véritablement le jour ; c'est lui qui installe la hiérarchie militaire qu'il domine, celle-ci n'ayant pas un poids tel qu'elle puisse lui imposer de servir, du moins en priorité, ses propres intérêts. Ces derniers du reste, à ce stade de l'évolution historique, ne sont pas encore discordants avec les préoccupations du *caudillo*. D'où le caractère volontariste de cette phase et de l'action du régime qui justifient le qualificatif de radical, phase que connut l'Algérie durant la période 1968-1973, et pendant la lutte de libération. Ainsi, on pouvait parler pour cette période d'avant l'indépendance de l'Algérie et même pour un certain temps après, d'une armée se confondant avec la nation, du moins se revendiquant comme telle. Ceci dans la mesure où elle était porteuse d'un projet d'accession à l'indépendance, de construction d'un État algérien et de développement du pays.

Précisons tout d'abord que si, durant la guerre d'indépendance, plus exactement de 1954 à 1957, il y eut effectivement un ensemble constitué par le Front de libération nationale (FLN) et ce qui devait en être le bras armé, c'est-à-dire l'Armée de libération nationale (ALN) et que l'emploi de la formule FLN-ALN correspondait à une certaine réalité, très tôt le rapport s'inversa, l'ALN prenant le dessus sur le FLN au point où il nous faudrait parler d'ALN-FLN plutôt que d'utiliser la première dénomination demeurée habituelle et sous-entendant un maintien en fait illusoire d'une prépondérance du parti et du politique sur le militaire. En effet, la dernière manifestation publique de la prépondérance du FLN et de la primauté du politique dans le mouvement de libération a été, après la grève des étudiants et la tenue du congrès de la Soummam en 1956, la grève générale des huit jours de 1957. Face à celle-ci, la répression que mena la France avec la « bataille d'Alger » pour soumettre cette ville et la contrôler, entraîna des pertes au

sein de la direction politique du FLN laquelle fut non seulement réduite mais obligée de se disperser notamment à l'étranger. Ainsi après l'arrestation des principaux dirigeants politiques du mouvement lors du détournement de leur avion en 1956, cette direction politique s'affaiblissait encore davantage. Non seulement elle perdait certains de ses dirigeants les plus politisés, mais de plus elle perdait son siège dans la capitale au sein de la population urbaine. Elle devenait, une fois installée hors du pays, tributaire des maquis et essentiellement des militaires. Au point de ne plus faire le poids face à ces derniers qui avaient représenté jusque-là son bras armé.

*Le réajustement caporaliste de la direction
du mouvement de libération en 1957*

Pratiquement, il est intervenu de façon subite, à peine quelques mois après l'achèvement de la déstructuration de la direction politique.

Le coup d'État d'août 1957 au Caire

La victoire du militaire fut d'autant plus aisée qu'à l'exemple de la direction de l'ALN de l'Ouest qui sera désignée sous le nom de « Groupe d'Oujda », les principaux colonels, responsables de wilayat dont la promotion était due à cette qualité de chef de guerre, réussirent à mettre la haute main sur la direction du mouvement de libération. Abane Ramdane, seul haut responsable politique encore en activité, se trouvait isolé du fait de la disparition et de l'emprisonnement de ses pairs. Vis-à-vis de lui, les colonels acquirent ainsi plus de poids, d'autant qu'il s'était installé lui aussi à l'étranger après la bataille d'Alger, en été 1957. Les nouveaux chefs entendaient téléguidier de là la lutte armée en Algérie, tout en prenant en main les structures extérieures de soutien à cette lutte. Cela alors qu'à l'origine Aït Ahmed, Ben Bella et Khider avaient été délégués par le mouvement de libération à l'extérieur et que la majorité des responsables, avec à leur tête Boudiaf comme coordinateur, constituaient à l'intérieur du pays, la direction du mouvement.

Ce fut à l'occasion d'une réunion qu'ils tinrent donc hors du pays, en leur qualité d'anciens chefs de guerre et non pas de chefs politiques du mouvement de libération, que ces ex-responsables du maquis, des colonels, imposèrent leur pouvoir au cours de l'été 1957⁸. Ce fut plus exactement au mois d'août 1957 au Caire. Sous couvert de la réunion du Conseil national de la révolution algérienne, le CNRA, ils se substituèrent au Comité de coordination et d'exécution (CCE) qui avait assumé jusque-là la haute direction du mouvement. Cette instance supérieure fut élargie à cette occasion de cinq à neuf membres dont cinq colonels parmi lesquels Ben Tobbal et Boussouf, nouvellement admis. Parmi ces membres un ancien, le colonel Belkacem Krim, principal initiateur de cette opération, fut promu responsable

8. N. Abdi, *op. cit.*

pour les Forces armées, Boussouf pour les Liaisons générales et les Communications et Ben Tobbal pour l'Intérieur. Ces trois responsables de ce qui avait été jusque là le FLN-ALN, s'imposèrent alors en tant que triumvirat disposant au sein du CCE de la majorité et de l'essentiel du pouvoir à eux seuls. D'autant que Ferhat-Abbas, ancien leader nationaliste modéré, n'hésitera pas à cautionner à cette occasion cette militarisation en en tirant avantage pour sa promotion, comme il le fera à l'indépendance, lors de la prise de pouvoir à Alger par le tandem Ben Bella-Boumediène. De ce fait il se désolidarisait d'autres responsables politiques dont Abane qui l'avait accueilli en 1955 au sein du mouvement de libération. Ainsi sera-t-il le premier chef du gouvernement provisoire de la République algérienne constitué un an après, en 1958, comme il sera le premier président de l'Assemblée populaire nationale (Parlement) élue à l'indépendance.

L'utilisation du terme de « Triumvirat » avec une majuscule répond à l'affirmation de ma part qu'il s'agit bel et bien, comme je l'ai mis en évidence en 1978, d'une nouvelle institution au sein de laquelle se trouve concentrée la réalité du pouvoir que détiennent collégialement les trois colonels. Et si collégialité il y eut réellement à partir de ce moment-là, à la tête du mouvement de libération algérien, c'est essentiellement au sein de cette instance. Tout ceci même si cette instance supérieure de ce qui devient dès lors l'ALN-FLN, pourtant fondamentale, n'a pas été évoquée en août 1957 par les textes organiques du mouvement.

Jusqu'au bout et même après ce triomphe du militaire, Abane Ramdane tentera d'inverser cette évolution allant à contre-courant d'un système caporaliste qui s'était déjà cristallisé à tous les niveaux de l'organisation ALN-FLN. En effet, Abane pouvait avoir une certaine conscience du fait que la prise du pouvoir par les militaires aurait des conséquences durables et néfastes y compris après l'indépendance. C'était une préoccupation qu'il avait déjà exprimée lors de l'élaboration de la charte de la Soummam adoptée sous son égide, par le FLN en Algérie en 1956⁹, au point d'y affirmer comme principe, la prééminence du politique sur le militaire, faisant de l'opposition à toute forme de militarisation un des objectifs essentiels de son action.

L'avènement du militaire au sommet, avec la perte d'autorité pour cet homme en cet été 1957, se traduisait par voie de conséquence par l'abandon des résolutions de la charte de la Soummam, dont le principe de la primauté du politique sur le militaire. D'autant qu'en réduisant l'autorité de ce texte, on entamait la sienne propre, lui qui poussait la distinction entre les politiques et les militaires à l'extrême au point de traiter les seconds de « muscles » qui n'ont pas à se mêler de stratégie et de politique, domaine réservé de l'élite intellectuelle dont il se considérait comme le représentant. Une distinction qui s'appliquait en particulier aux deux colonels, Krim et Boussouf,

9. Sauf qu'excessif et pour affirmer sa prépondérance, Abane, au nom de la primauté de la lutte à l'intérieur du pays sur l'extérieur, n'hésita pas, à cette occasion, à exclure du CCE, la haute direction du mouvement, des responsables politiques du Caire.

principaux membres du Triumvirat qui seront les responsables actifs de sa mort après l'avoir été de sa destitution.

Ce processus de militarisation de la vie politique de l'Algérie est intervenu en période de guerre et hors du territoire national. En ce mois d'août 1957, eut lieu ainsi un véritable coup d'État. Ce mot aurait été prononcé à juste titre sur le champ par Ahmed Boudia au Caire même où s'était déroulé cet événement. Effectivement, il s'agit du seul véritable coup d'État que connut l'Algérie dans la mesure où il va en résulter la dotation définitive de ce pays, tant avant son indépendance qu'après, de la primauté du militaire. Moins de trois années après le déclenchement de la lutte de libération, c'est sur la base de celui-ci, à travers l'ALN, qu'a fini par se forger et se structurer définitivement le pouvoir algérien. Les différents coups de force qui interviendront par la suite ne constituant en fait que des putsch dans la mesure où il s'agit en général comme nous le verrons ci-dessous d'une succession du régime militaire à lui-même. Certes, les quatre principaux dirigeants politiques du FLN-ALN (Aït Ahmed, Ben Bella, Boudiaf et Khider) détenus en France depuis le détournement de leur avion au-dessus d'Alger en 1956, exercèrent quelque influence sur ce Triumvirat dans la mesure où ils pouvaient être consultés par lui ou plutôt interférer sur son orientation plus ou moins individuellement au travers de leurs réseaux respectifs. En fait la réalité du pouvoir n'appartenait plus qu'aux chefs de guerre les plus haut placés. Ce que démontrera en 1962, la mise à l'écart par Ben Bella, dans la course au pouvoir, de ses pairs notamment Aït Ahmed et Boudiaf, en s'alliant à Boumediene et à son groupe militariste d'Oujda alors à la tête de l'armée des frontières. On se trouvait en présence d'une situation dans laquelle le FLN n'était plus qu'une sorte de bras politique d'une armée, l'ALN, dirigée par le Triumvirat. Les efforts du juriste M. Bedjaoui vers la fin de la guerre d'indépendance pour affirmer l'existence du Front de libération nationale (FLN) en tant que parti qui dirigerait encore la lutte, aboutirent au résultat inverse, la formule « parti-nation » qu'il utilisa, exprimant davantage la dislocation dudit parti. L'auteur lui-même traitera d'abord de l'ALN avant de parler du FLN exprimant ainsi la réalité des faits à savoir la prépondérance du militaire à la tête du mouvement de libération¹⁰.

La caporalisation du GPRA

À la suite du remplacement du CCE en septembre 1958, par un Gouvernement provisoire de la République algérienne (GPRA), le Triumvirat se maintint en l'état au sein de ce dernier en étant cette fois institutionnalisé comme Comité interministériel de guerre (CIG), ceci un an après sa prise du pouvoir en août 1957. Le choix d'un ancien leader nationaliste modéré, Ferhat Abbas, comme premier président du GPRA, constituait surtout une

10. *La révolution algérienne et le droit*, Bruxelles, Éditions de l'Association internationale des juristes démocrates, 1961, p. 84.

sorte de mise en scène vis-à-vis de l'opinion internationale, en même temps qu'une solution pour le maintien d'un équilibre entre les membres du CIG et de la prééminence de ce dernier. Il s'agissait de faire bénéficier la lutte pour l'indépendance du prestige dont Ferhat Abbas jouissait à l'étranger en tant qu'ancien *leader* modéré. Puis cette présidence fut confiée à Ben Youcef Benkhedda sans qu'il puisse lui non plus peser davantage sur les membres du CIG et ce bien qu'il ait appartenu, avant 1954, au mouvement nationaliste radical.

Comme c'était le cas des membres de l'ex-CCE, qu'il s'agisse de ces deux présidents ou de tous les autres responsables civils membres dudit GPRA, il ne constituait qu'une cléricature soumise à ceux qui détiennent le pouvoir réel, à savoir les trois membres du CIG, puis de plus en plus les membres du nouvel état-major général (EMG). En effet, le CIG à la suite de son officialisation au sein du GPRA, institua l'EMG. Il entendait garder ainsi au travers de cette nouvelle institution, la haute main sur l'armée des frontières et sur les maquis, en rassemblant sous son autorité, à la fois l'ensemble des troupes stationnées à l'extérieur des frontières de l'Algérie et celles des wilayat à l'intérieur. À l'origine, la préoccupation pouvait être de renforcer ainsi l'unité de l'armée face notamment à la méfiance réciproque et aux conflits pouvant opposer les trois membres du CIG eux-mêmes.

Fait important, l'EMG fut confié en définitive au colonel Boumediene, l'homme de Boussouf, dont la désignation fut acceptée difficilement par Krim. Après le coup d'État d'août 1957, suivi peu après de l'assassinat d'Abane Ramdane, c'était là une étape tout aussi importante qui était franchie dans la voie de l'édification du caporalisme algérien par le Groupe d'Oujda. D'autant qu'avec la complicité du CIG, le colonel Boumediene parviendra à soumettre l'armée des frontières si ce n'est la totalité des wilayat, totalement à sa dévotion. Certes, de la formation de l'EMG avec à sa tête Boumediene il résulta un processus de « civilisation » du CIG au sein du GPRA, un CIG constitué par ces trois membres Krim, Boussouf et Ben Tobbal en leur qualité d'anciens chefs de guerre, mais qui ne se trouvaient plus directement impliqués sur le terrain militaire. Déjà, se considérant eux-mêmes plus comme une instance politique, ils avaient concédé au colonel Boumediene, en tant que leur prétorien, la charge de juger certains de ses pairs comme dissidents et d'en condamner à mort quelques-uns.

Mais avec le temps, intervint une perte du pouvoir réel du CIG, une perte qui avait en fait débuté dès l'installation de l'EMG avec à sa tête le colonel Boumediene. Celui-ci renforçait son pouvoir progressivement aux dépens du CIG comme du GPRA dans son ensemble. D'autant qu'une critique finit par souder l'armée, du moins celle des frontières, avec son EMG, contre le CIG, lui reprochant de la délaisser en privilégiant l'action internationale et la diplomatie¹¹. Il est vrai que Krim Belkacem, principal respon-

11. M. Tegua, *L'Algérie en guerre*, Alger, Office des publications universitaires, 1988, p. 397 et suivantes; A. Franco et J. P. Sénini, *Un Algérien nommé Boumediene*, Paris, Stock, 1976, p. 77 et suivantes.

sable parmi les trois membres du CIG, avait pris au sein du GPRA, le portefeuille de ministre des Affaires étrangères. Ainsi, intermédiaire obligé entre, d'une part, l'armée des frontières et des secteurs de la guérilla des différentes wilayas et, d'autre part, la direction extérieure du mouvement de libération, le nouveau commandement militaire contenait en germe l'utilisation politique de la position stratégique qu'il occupait dans cette situation. Tout ceci aboutissait donc dans la réalité à un glissement du pouvoir réel, toujours détenu par le militaire, d'un niveau de pouvoir prétendument civil à un autre nouvellement institué en tant qu'instance purement militaire, en l'occurrence l'EMG. Il en résulta qu'à la veille de l'indépendance en 1962, ce fut la rupture entre celui-ci et le CIG et bien entendu le GPRA. Un glissement de pouvoir s'opéra donc en Algérie : il eut lieu pendant que le pays était encore en lutte pour son indépendance. Glissement qui se reproduira en temps de paix lors du coup d'État du 19 juin 1965.

Ainsi le destin de l'Algérie allait dépendre jusqu'à nos jours, de cette armée qui s'était constituée hors du pays, à la faveur du renforcement de ses frontières par la France, celle-ci y ayant établi des barrages électrifiés à partir de 1958. Se trouvant plus ou moins coupée des maquis, cette armée s'est agglutinée en Tunisie et au Maroc, se dotant de moyens relativement puissants, avec l'aide qu'elle n'a pas pu ou voulu transmettre aux maquis. Elle avait fini par s'en distinguer par son technocratisme et son caporalisme, tout en affichant un discours radical voire tiers-mondiste, notamment en se référant aux écrits de Frantz Fanon. Pendant ce temps, le maquis privilégiait, en particulier au centre de l'Algérie et par la force des choses, la mobilisation populaire, c'est-à-dire celle de l'homme par rapport à l'armée, du fait notamment de l'insuffisance de celle-ci due en partie à son isolement par rapport à un extérieur dont le soutien était verbal plutôt que matériel.

Dans cette situation, l'EMG, en revenant justement en totalité au Groupe d'Oujda, avec à sa tête cette fois le colonel Boumediene (qui figurait, après Boussouf, la nouvelle cheville ouvrière du caporalisme), assurait à ce dernier la route du pouvoir. D'autant que, s'agissant d'une force qui s'était constituée aux frontières – certes en rapport avec la guerre d'indépendance, mais d'une certaine façon en marge par rapport à elle – elle compte bien plus d'officiers déserteurs de l'armée française, que n'en ont reçus les maquis. Ces derniers avaient vu de toutes façons leurs effectifs presque entièrement décimés par l'armée française entre 1957 et 1962¹². Des officiers qu'accueillit volontiers Boumediene, ce qui lui facilita le renforcement de son armée des frontières grâce au concours de ces cadres déjà formés et en même temps d'asseoir davantage son autorité, en mobilisant ainsi la

12. Mis en minorité en wilaya IV (région combattante de l'Ouarsenis-Titteri au centre de l'Algérie) – un maquis qu'il avait pourtant rejoint directement en Algérie –, un ancien officier de l'armée française dut faire cause commune avec le Groupe d'Oujda et son armée des frontières, ce qui lui permit d'obtenir le commandement de la gendarmerie à l'indépendance.

compétence technique. Et c'est ce caporalisme techno-bureaucratique établi hors du pays, qui triomphera en 1962 par rapport au pays réel et au maquis qui en était le produit.

Certes la conjoncture pouvait, occasionnellement, après 1957, favoriser une évolution contraire à cette militarisation. Mais cette situation n'a été effective qu'à la faveur des manifestations populaires spontanées pour l'indépendance qui ont éclaté dans les villes d'Algérie à partir de la fin 1960. Un moment où, justement, du fait de l'effort de guerre français, les maquis se trouvaient réduits à leur plus simple expression et les villes isolées par rapport à eux. Ainsi, le militaire algérien, à l'instar des forces françaises, fut débordé voire même relayé, lorsque la cité algérienne entra en action de sa propre initiative. Cependant les dispositions des accords d'Évian¹³ signés le 19 mars 1962, promulguèrent à partir de ce jour un cessez-le-feu. Après une période transitoire de plus de trois mois, c'est-à-dire jusqu'au 1^{er} juillet 1962, l'organisation d'un référendum pour l'indépendance sera fatale à cette mobilisation populaire. La population se trouvant ainsi apaisée n'aspira plus qu'à un arrêt définitif des combats, surtout après la vague terroriste de l'OAS, une organisation d'extrémistes français qui n'acceptaient pas l'émancipation du peuple algérien. Cette situation favorisera justement le triomphe du caporalisme, par la prise du pouvoir par l'armée des frontières, dans l'Algérie une fois indépendante.

*L'héritage de la prépondérance du militaire par l'Algérie indépendante
et la construction de l'armée-État*

Déjà l'esprit de l'OS (l'Organisation secrète, une structure paramilitaire constituée au sein du PPA-MTLD dans les années quarante et dont sont issus des hommes du CRUA-FLN à sa naissance) contient en germe l'idée que l'État ne se construit pas à partir de la société mais à partir de l'armée¹⁴, cultivant la primauté de celle-ci sur la première dans l'édification de l'État.

À l'occasion du retrait des frontières de l'armée française, l'été 1962, ce fut l'armée, contrôlée par l'état-major général de Boumediene aux frontières, qui, munie de moyens relativement puissants par rapport à des maquis déjà réduits, allait écraser ce qui restait de ces derniers et parvenir ainsi sans grande opposition de la part de la population, jusqu'à Alger, avec Ben Bella comme bannière sur la route du pouvoir. Elle l'avait choisi la veille de l'indépendance alors qu'il était encore en détention en France, le considérant comme plus fiable que ses compagnons dont Boudiaf¹⁵, leur codétenu Khider se ralliant aussitôt à ce choix.

13. Voir notre étude de ces textes sous le titre «La société algérienne vue à travers les accords franco-algériens», in *La culture et l'interprétation textuelle dans les relations internationales*, Tapri, Finlande, Tempere, 1997.

14. M. Harbi, *L'Algérie et son destin, croyants ou citoyens*, op. cit., p. 97.

15. Ce fut Bouteflika qui, en tant que lieutenant de Boumediene à la tête de l'armée, assura cette mission.

D'autres responsables politiques, comme Ferhat Abbas, cautionnèrent par la suite cette marche militaire victorieuse sur Alger en acceptant de faire partie de l'instance dirigeante, ledit Bureau politique constitué pour l'occasion. Ces dirigeants pouvaient être plus sensibles à ce modèle de projection à partir de l'extérieur, d'un pouvoir permettant d'éviter d'avoir à composer avec les combattants des wilayat, dédaignant ainsi de se trouver tributaires de délégations de pouvoir consenties par des instances locales, voire populaires. Ce putsch étant dirigé contre le GPRA et surtout ses trois principaux responsables, membres du CIG, en particulier Krim Belkacem qui avait jusque-là personnifié le pouvoir réel. Ben Bella y contribua tout en parvenant ainsi à écarter du même coup ses coresponsables politiques qui étaient détenus avec lui en France et ce, comme on le verra par la suite, au profit du nouveau représentant du Groupe d'Oujda, en l'occurrence Boumediene et son état-major général. Cela fut facilité aussi par une erreur d'appréciation, à savoir la conviction de certains responsables du maquis qui considéraient que le GPRA représentait encore une instance disposant d'une réelle influence, notamment au travers des trois membres du CIG¹⁶.

Ce fut donc cette solution militaire qui s'imposa à la suite de la crise de l'été 1962 pour l'instauration d'un pouvoir dans l'Algérie indépendante. Une solution inscrite déjà dans les structures de l'ALN-FLN telles qu'elles se révélèrent au fur et à mesure durant la guerre de libération et au sein desquelles le militaire devenait le détenteur de la réalité du pouvoir. Ben Bella, le premier chef de l'État algérien, un des principaux initiateurs de la lutte d'indépendance, en acceptant de parvenir dans ces conditions à cette fonction, contribua à cautionner l'institution d'un tel régime au sein duquel l'armée détient la plus grande part du pouvoir, ce que démontra la facilité avec laquelle elle l'a évincé moins de trois ans après. Effectivement, Ben Bella put disposer d'un pouvoir tant qu'il se concilia les bonnes grâces de l'armée et de ses représentants au sein de son gouvernement, et qu'il n'entra pas en conflit avec elle en voulant restreindre son influence grandissante dans la vie politique du pays. Durant ces trois premières années de l'indépendance pendant lesquelles Ben Bella fut chef de l'État, des représentants de l'armée détenaient au sein du gouvernement plusieurs portefeuilles et des plus importants, tels ceux de la Défense nationale, des Affaires étrangères, de l'Intérieur, de l'Orientation nationale regroupant l'information, l'enseignement supérieur... Le premier portefeuille de la Défense étant entre les mains du colonel Boumediene qui détenait aussi le titre de vice-président du gouvernement.

Mais, fait bien plus important, c'est que le même processus qui permit au colonel Boumediene de s'accaparer des principales attributions militaires du CIG entre 1957 et 1962, intervint encore à son avantage en sa qualité de ministre de la Défense et aux dépens cette fois du président Ben Bella. En Algérie, tous les maquis furent désarmés au profit de la nouvelle Armée

16. Une analyse que fait encore aujourd'hui Youcef Khatib, ancien chef de la wilaya IV (Titteri-Ouarsenis). Voir *Libre-Algérie* du 10 au 23-5-1999.

nationale populaire (ANP) constituée par l'armée des frontières en 1962 sous la responsabilité de Boumediene en tant que ministre de la Défense. Puis à la faveur de l'institutionnalisation du régime, il y eut le retrait à deux fortes personnalités de la responsabilité de la gendarmerie et de la police, ce qui réduisait le poids de celles-ci au profit de l'ANP. Ainsi ne disposant de l'appui d'aucune force et malgré sa tentative tardive d'en organiser une parallèle à l'ANP, à la suite de sa rupture avec les responsables de celle-ci, Ben Bella ne parvint à se maintenir au pouvoir que durant quelques mois. Dès son éviction, le mariage entre armée et État était alors consommé et à travers cela la subordination définitive du politique au militaire. À la suite de quoi aura lieu, comme en 1957 avec l'assassinat d'Abane Ramdane, celui d'autres anciens dirigeants de la guerre de libération, Khider en 1967 et Krim Belkacem en 1969.

En décembre 1967, il y eut l'échec d'un coup de force contre Boumediene et le Groupe d'Oujda. Un coup de force entrepris par le chef de l'état-major soutenu par d'anciens membres des wilayat. Ainsi se trouvait confisquée la source de légitimité fondée sur la participation directe au maquis en l'occurrence dans le cadre de ces wilayat. Ces dernières étaient déjà de plus en plus dépouillées de toute attribution par le nouveau pouvoir. Tout cela va permettre à Boumediene d'acquérir une position hégémonique totale à la tête de l'État à travers l'armée sur laquelle il disposera de l'entier contrôle, ce que facilite la présence de deux cent cinquante anciens de l'armée française tant par leur compétence que par leur dévotion à leur chef, le président Boumediene ministre de la Défense qui se dispensera désormais de la présence d'un chef d'état-major. L'armée connut au niveau de sa hiérarchie un bond en avant. Alors qu'en tant que colonel il n'y avait plus que le président Boumediene suite au coup de force de décembre 1967, on passera en trois ans au nombre de quinze.

L'année 1968 sera le point de départ d'une double évolution de façon globale et du régime politique et de l'orientation économique, après l'exclusion du pouvoir de cette mouvance wilayiste plutôt « agrariste ». D'où l'affirmation d'une orientation monolithique avec d'une part l'unicité et la prépondérance définitive du pouvoir militaire dans le pays et d'autre part la force du modèle industrialiste incarné par l'importance fondamentale qu'allaient avoir les hydrocarbures en tant que secteur avancé de l'économie. D'ailleurs dès cette année, la prise en main techno-bureaucratique par l'État de l'initiative en ce domaine va être menée tambour battant au sein de la Société nationale de transport et de commercialisation des hydrocarbures (SONATRACH) d'abord par la caporalisation de l'activité syndicale. Assez significative de ce point de vue a été, en cette année 1968, la facilité avec laquelle est intervenue la suppression non seulement de l'autonomie syndicale, mais même d'une véritable vie syndicale au sein de la SONATRACH, société d'État dont le personnel dispose pourtant des compétences nécessaires pour une telle action.

À partir de là, il résultera l'union indéfectible entre cette armée-État d'une part et l'économie pétrolière d'autre part. D'où une collusion effrénée

entre les deux renforçant et structurant toujours davantage la subordination du politique à l'avantage d'un militaire porté à partir de là par le secteur des hydrocarbures. Une fois l'armée installée ainsi définitivement au pouvoir, l'utilisation de la propagande fut une constante pour la présenter comme l'entité authentiquement révolutionnaire, celle à qui revient le mérite de l'accession à l'indépendance et par conséquent la source de toute légitimité¹⁷. Ce discours fut un *leitmotiv* en faveur de la nouvelle ANP.

Il y eut une période de treize ans de relative stabilité durant laquelle, tout en parvenant à mobiliser le soutien populaire, le président Boumediene disposa du pouvoir en tant que chef suprême et ce jusqu'à son décès, fin 1978. Ainsi de la même façon que le militaire, pour ainsi dire une ALN-FLN, avait fini par diriger la guerre d'indépendance à partir de 1957, en subvertissant le précédent FLN-ALN, une organisation politico-militaire qui l'avait déclenchée en 1954, l'ANP (Armée nationale populaire) s'imposa après 1965 et surtout 1967 pour et par sa propre construction, en même temps que celle de l'État algérien. En lieu et place d'un véritable parti, s'affirmera le Service de renseignements et de liaisons qui pendant la guerre d'indépendance fut à la base du ministère de l'Armement, des Liaisons générales et des Communications (MALG) à partir du Maroc. Il se reconstituera à l'indépendance sous le nom de Sécurité militaire (SM), en même temps que la création de l'ANP, en tant que service relevant de celle-ci. Il constitue l'actuelle Direction générale de la prévention et de la sécurité.

Il s'agit d'une police militaire secrète dont la raison d'être fut et demeura le maintien du politique dans un état d'assujettissement par rapport au pouvoir militaire à la prépondérance duquel elle veille. Elle cultive le caporalisme jusqu'au point d'envisager de contrôler et de s'adjoindre, si ce n'est d'éliminer purement et simplement, toute entité échappant à la suprématie du militaire, particulièrement lorsqu'elle est engagée politiquement. Il s'agit d'éradiquer toute tendance à une civilisation réelle du pouvoir. C'est un héritage essentiel de la période de la guerre de libération nationale. En effet comme le remarque M. Harbi, ces hommes du MALG récupérés par le colonel Boumediene feront de ce dernier leur idole et le serviront avec loyauté et dévouement après l'indépendance. Au point où ce service de l'armée deviendra prépondérant au sein du régime algérien. D'autant qu'après 1965, sans doute avec l'adoption par la Constitution de 1976 de sa qualité de chef non plus seulement de la force armée mais de « toutes les forces armées », le président Boumediene, à la fois chef de l'État et ministre de la Défense de par cette Constitution, dote la Sécurité militaire même d'un Service de police judiciaire militaire dont la compétence s'étend à tout le domaine civil. Ce service disposera, tout en faisant partie de la Sécurité militaire, d'une prééminence et d'un pouvoir de dissuasion vis-à-vis de toute autorité, y compris judiciaire.

17. Assez étonnant, le fait que Lahouari Addi fasse aujourd'hui sienne une telle affirmation. Voir le site internet : www.algeria.watch.de/, rubrique « Débats ».

Ainsi à l'exemple du sort que connut le dirigeant politique Abane avant l'indépendance, du fait de Boussouf, l'organisateur même de ce système de répression, seront aussi assassinés par la suite d'autres, parmi les principaux responsables de la guerre de libération qui tentèrent de s'opposer à cette omnipotence du militaire et du Groupe d'Oujda qui en est à la tête. Krim Belkacem, autre grand responsable de la guerre d'indépendance, a fini lui aussi par être, en 1969, la victime de ce système à la mise en place duquel il ne s'était pas opposé à temps¹⁸. Comme seront assassinés aussi dans les mêmes conditions, à partir de 1992, des personnalités emblématiques et des villages entiers dont la mort sera attribuée au terrorisme islamiste.

Certes, durant les décennies soixante-dix et quatre-vingt, il y eut une apparente civilisation du régime, mais ce fut sur un plan formel. Ainsi ne furent plus mentionnés les grades et noms de guerre des militaires occupant des fonctions hors de l'armée à l'exception du président Boumediene qui s'était attribué ce nom durant la guerre d'indépendance et qui le garda mais sans que soit mentionné son grade de colonel. Le régime militaire tend à se perpétuer étant donné que tout processus de démilitarisation engagé a, du moins à terme, l'effet contraire, celui d'un retour en force de l'armée au pouvoir qui en constitue le corollaire obligé. Ainsi en sera-t-il au début des années quatre-vingt-dix avec une reprise en main brutale du pouvoir par l'armée, l'effervescence islamiste aidant.

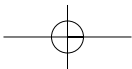
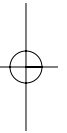
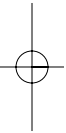
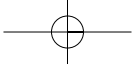
Cette démilitarisation-remilitarisation de la vie politique intervient conjointement à travers deux processus qu'on peut saisir distinctement : d'une part une concentration de la direction militaire des forces armées et de sécurité au profit d'une personne ou d'un groupe restreint et homogène se trouvant à la tête de l'armée, généralement avec le consentement du chef de l'État en tant qu'autorité politique suprême. Ainsi comme ce fut le cas précédemment durant la guerre d'indépendance avec d'abord l'apparition du Triumvirat en 1957 – s'imposant à la tête du mouvement de libération –, puis après 1958, avec la « civilisation » de ce Triumvirat, intégré en tant que CIG au GPRA, qui a perdu à son tour la réalité du pouvoir militaire au profit de l'état-major général dont il s'était doté pour ne garder en principe que la haute main sur le militaire. De même lorsque Boumediene le chef de cet état-major général s'impose dans l'Algérie indépendante en tant que ministre de la Défense afin de partager le pouvoir avec Ben Bella alors chef de l'État. D'autre part ce processus se concrétise par l'entrée en conflit de la toute nouvelle autorité militaire avec le pouvoir politique auquel, forte de la détention de la puissance armée, elle tendra à se substituer.

18. N'ayant sans doute pas compris, à la différence de son ancien partenaire Boussouf, initiateur de ce système durant la guerre d'indépendance, que quiconque ne participe pas de l'intérieur à ce pouvoir militaire ne peut s'y opposer en tous cas pas avec des moyens violents.

Cependant à partir de la fin de la décennie soixante-dix, cette démarche a fini par être régulée grâce à l'initiative décisive de la Sécurité militaire qui parvint à devenir maîtresse du jeu politique. Au point de contribuer grandement à désigner le plus haut magistrat du pays en faisant appel à l'officier le plus ancien dans le grade le plus élevé de l'armée et à le défaire comme ce fut le cas des présidents Chadli et Zeroual, ceci sans parler du recours, au besoin, à l'assassinat comme ce fut le cas pour le président Boudiaf, étranger il est vrai au sérail militaire.

En conclusion je dirai que le militaire qui a contribué hors des frontières de l'Algérie à la libération du pays a construit l'État pour et par lui-même, contre le politique, banalisant ce dernier par la même occasion.

(À suivre)



NOMS D'ESPACES ENTRE CONCEPTEURS ET USAGERS

Mohamed Hamdouni Alami¹

Ce texte se propose de montrer comment le recours à l'analyse comparative de la terminologie spatiale de l'architecte et de l'habitant peut aider à mieux comprendre les soubassements du phénomène d'inadaptation des plans de type «habitat économique» et de leur modification lors de la construction. Il tente de montrer comment la comparaison de leur vocabulaire soulève la question de positionnements différents face non seulement au problème de l'habitat mais aussi à la modernité et à l'autre.

Dans son *Casablanca, le roman d'une ville*, évoquant la conception des plans d'habitat économique, dit à l'époque habitat pour le plus grand nombre, M. Ecochard écrit :

«Il ne s'agissait pas de trouver une solution théoriquement séduisante, mais bien une solution financièrement réalisable; c'est pourquoi il a fallu, de toute nécessité, se contraindre momentanément à viser bas. Du moins dans la conception de la cité elle-même a-t-on, bien au contraire, visé haut... Il importait aussi, et c'était là la véritable difficulté, d'avoir un habitat évolutif, permettant de modifier rapidement le type des habitations suivant l'élévation des standards de vie²...»

Dans une étude sur les transformations des logements observables dans les quartiers d'habitat économique³, D. Pinson, se rapportant à ce passage du livre d'Ecochard conclut que celui-ci avait une vision évolutive de l'habitat dans laquelle le plan type d'habitat économique constituait une phase transitoire entre l'habitat traditionnel marocain et l'habitat européen moderne. Pour Ecochard, dit-il, la population indigène n'était pas encore préparée à la modernité de l'habitat européen. Mais ce qui lui paraissait encore plus surprenant était le fait que les architectes marocains avaient depuis l'indépendance repris le modèle d'Ecochard et n'avaient cessé de le reproduire. Il est

1. Architecte.

2. M. Ecochard, *Casablanca, le roman d'une ville*, Paris, Éditions de Paris, 1955, p. 103.

3. *Modèles d'habitat et contretypes domestiques au Maroc*, Tours, 1992, Urbama, fascicule de recherches n°23.

encore plus remarquable de voir que les transformations dont parle Pinson avaient été relevées par beaucoup d'observateurs nationaux avant lui et ont à maintes reprises fait l'objet des travaux de fin d'études des architectes sans aboutir à aucun résultat pratique.

L'objet de ce texte n'est pas de suggérer les moyens de parer à ces transformations, ce que la police administrative n'a de cesse de rechercher à travers un arsenal répressif bien élaboré mais toujours inefficace, ni de promouvoir les principes d'un nouveau modèle de logement qui serait plus en harmonie avec les besoins supposés vrais des habitants. Il n'a d'autres prétentions que de questionner la méconnaissance réciproque qu'habitants et concepteurs affichent constamment à travers ces pratiques.

En effet, le discours aujourd'hui banal de la critique du décalage entre les besoins réels de l'usager et la représentation de ces besoins par le concepteur me semble trop superficiel, non seulement à cause de la notion problématique de besoin⁴, mais à cause du présupposé qu'elle contient, à savoir que le concepteur chercherait à répondre aux besoins de l'usager. Comme le disait Ecochard,

«L'étude des quartiers [...] se base sur une certaine conception de la vie appliquée à une cellule sociale. Cette conception de la vie doit être la même pour l'ensemble des habitants, car tous ont pareillement besoin de lumière, d'espace, d'hygiène, de repos, d'éducation ou de travail. [...] Il ne s'agissait pas de trouver une solution théoriquement séduisante, mais bien une solution financièrement réalisable : c'est pourquoi il a fallu, de toute nécessité, se contraindre momentanément à viser bas⁵.»

Comme on le voit donc, le modèle du plan type repose moins sur une représentation des besoins des habitants potentiels, puisqu'on a tous les mêmes besoins, que sur les limitations économiques de la population. En somme, il s'agit plus de répondre aux capacités limitées de consommation des couches démunies de la population. En l'occurrence ces capacités sont tellement réduites qu'il faut recourir à la subvention publique pour la rendre possible. Dans ces conditions la construction devait être évolutive, non pas d'un type d'habitat à un autre plus évolué, mais d'abord d'une construction partielle ou même précaire de type «bidonville» à une construction plus achevée. On voit qu'on est donc loin d'une vision de la modernisation de la population indigène mais d'une vision qui prévoit une augmentation du pouvoir d'achat de l'habitant et une possible promotion sociale, donc une vision avant tout économiste.

Que peuvent donc nous apprendre les incontournables transformations de l'habitat économique ? Sont-elles vraiment le signe d'une résistance au quotidien à un modèle culturel imposé par l'administration et peut-on

4. L'habitat en tant qu'image de soi implique sûrement plus la notion de désir que celle de besoin.

5. M. Ecochard, *op. cit.*, p. 97.

vraiment les considérer comme des contre-modèles ? Une telle hypothèse suppose l'existence d'un projet de société et d'une politique consciente de modernisation reposant sur l'application d'un modèle d'habitat et l'éradication des modèles traditionnels. Dans les anciens pays d'Europe de l'Est une telle analyse ne manquerait pas d'arguments, mais dans un pays comme le Maroc, où il est sûrement impossible de prouver l'existence d'une telle politique, cette hypothèse paraît un peu excessive sinon abusive. L'existence d'un discours moderniste de type CIAM⁶, celui-là même dont se réclamait Ecochard, comme discours justificatif tenu par les responsables de l'habitat pour légitimer leur position. La méconnaissance qui perdure entre eux et les habitants ne constitue en rien un modèle culturel modernisateur. Il s'agit plutôt d'un discours défensif servant de paravent à l'incapacité de répondre à la demande de la population.

On ne peut pas non plus affirmer que les sites d'habitat économique constituent un terrain de résistance à l'État. Au contraire, ces opérations sont à plusieurs égards un bon moyen pour le renforcement de l'image de l'État auprès de la population. Le clientélisme longtemps pratiqué dans l'attribution de ces terrains fortement subventionnés montre bien à quel point cette idée est erronée. Néanmoins, les transformations apportées aux plans types ne sont que rarement autorisées au préalable. Leur réalisation est souvent entreprise sous une forme ou une autre d'illégalité. Elles prennent en effet des allures de résistance certaine qui vont de la corruption à la réalisation après obtention du permis d'habiter⁷. Elles sont en tout cas l'occasion de négociations matérielles et symboliques, parfois fort longues, entre les habitants et leurs élus, car en fin de compte c'est un élu, le président du conseil municipal, qui octroie le permis d'habiter. Les périodes électorales constituent parfois les moments les plus favorables à ces négociations.

Comment donc interpréter ce phénomène ? L'analyse de la terminologie spatiale comparée me semble ouvrir des voies prometteuses. En outre, elle permet de montrer que la recherche de la réponse aux besoins de l'habitant n'est guère à la base du travail de l'architecte-concepteur au service de l'administration.

Commençons par un exercice très simple : prenons les noms d'espaces dans la maison traditionnelle urbaine et voyons ceux qu'on rencontre encore dans un type particulier de logement. Pour des raisons de commodité je m'arrêterai sur un site d'habitation particulier, le quartier Yasmine 2 à Khouribga, site sur lequel nous menons une série d'enquêtes dans le cadre

6. Congrès internationaux d'architecture moderne ; ces congrès avaient pour objectif de définir des principes universels d'architecture et d'urbanisme modernes. La charte d'Athènes, rédigée en 1934 par Le Corbusier est restée le plus célèbre aboutissement de ces regroupements.

7. Il est toujours possible de s'abstenir de demander le permis d'habiter et de conserver les compteurs d'eau et d'électricité provisoires branchés théoriquement pour la durée de la construction. Le seul inconvénient est le prix plus élevé de la consommation. L'ampleur de cette pratique est attestée par les notes circulaires régulières invitant les régies de distribution à régulariser les régimes de branchement.

d'une étude sur les impacts socio-économiques du relogement des populations à faible revenu. Il nous faut d'abord rappeler que le vocabulaire des architectes est principalement le français. Même ceux d'entre eux formés dans d'autres pays adoptent le même vocabulaire. Cependant, depuis quelques années, le discours arabisant aidant, on commence à rencontrer des plans comprenant des écritures en arabe. Dans le cadre de l'arabisation, en collaboration avec la Ligue arabe, le ministère de l'Habitat a d'ailleurs entrepris très récemment la création d'un lexique arabe/français de l'habitat. Ce type de travail n'est pas une tâche facile.

Une anecdote croustillante souligne la distance entre les administrateurs et les architectes qui utilisent le français comme langue de travail d'un côté et les usagers s'exprimant plutôt en arabe de l'autre. Pour avoir le lexique le plus complet possible, le service chargé de ce travail a adressé une demande à tous les établissements dépendant du ministère en leur demandant de lui adresser un lexique arabo-français de tous les termes concernant l'habitat qu'ils pouvaient réunir. L'un des établissements, qui est un des grands constructeurs de logements au Maroc, a répondu : « Nous regrettons de ne pouvoir répondre à votre demande car nous n'avons pas de spécialiste dans ce domaine. » Le plus surprenant est que cet établissement n'emploie que des Marocains.

Quand je me penche sur le lexique déjà réuni par le ministère de l'Habitat, il me semble trop hétéroclite et ne tient pas compte de la diglossie caractéristique de notre société. Le dialectal et l'arabe classique sont présentés pêle-mêle, et pour certains mots je ne trouve pas le sens que je leur connais. C'est vrai que beaucoup de ces mots sont très spécifiques aux médinas et il est très rare de les entendre de nos jours. Comme le lexique que j'ai entre les mains n'est pas encore vraiment corrigé et arrêté je m'autorise en quelque sorte à l'utiliser à ma guise. Pour ce faire je vais donner aux mots le sens que je leur connais, c'est-à-dire celui du dialectal de Fès. C'est une limitation, mais je ne peux faire autrement.

Voici les mots que je retiens de la partie traitant de la maison traditionnelle (la première définition est celle du lexique ; lorsqu'il y en a une seconde c'est celle que je propose moi-même) :

'Atba – 1: pas de porte ; 2: seuil ;

Setouane – 1: entrée partagée ; 2: couloir d'entrée ;

Halka – 1: vide sur cours ; 2: garde-corps du vide sur cours ;

Ghorfa – 1: petite pièce ; 2: *bit*, pièce à l'étage ;

Haoud – 1: bassin, fossé ; 2: carré de jardin ;

Tarma – 1: petite pièce annexée à *el-bit* ; 2: structure en bois au fond d'un *bit* servant de rangement, débarras ;

El-meida – 1: W-C ; 2: on dit aussi *l'mtahr* ;

Bhou – hall ;

Sahn – 1: cour ; 2: mot réservé aux mosquées et mausolées ;

Stiha – 1: plate-forme ; 2: terrasse ;

Saala – 1: salon ; 2: pièce en demi-niveau (diminutif: *souila*) ;

Seqqaia – 1: fontaine ; 2: *sherij* : bassin ;

Douiria : cuisine ; dans les grandes demeures il s'agit de *douiria*, petite maison annexe réservée aux domestiques et au travail culinaire, on dit aussi *kchina* qui vient de cuisine ;

El-bit : pièce, on dit aussi *el-bit el-kbir* ou *ettkbira* ;

El-menzeh : pièce à l'étage avec vue panoramique sur un jardin ;

El-bertal – 1 : pièce longitudinale face au patio servant à corriger le défaut du mur dévié ; 2 : grande niche couverte dans l'un des murs du patio servant à s'abriter du soleil et de la pluie ;

As-saflī, al-fouki : respectivement partie basse et partie haute de la maison.

La première remarque qu'on peut faire à propos de ce vocabulaire est qu'à l'exception de *saala* et *kchina* il est d'origine arabe. Il est donc fort ancien, les mots *saala* et *kchina*, probablement d'origine espagnole sont d'un usage probablement très récent (XX^e siècle). La deuxième remarque est l'imprécision dans la définition des mots, du moins tels que je les connais moi-même. Cette imprécision n'est pas due au seul fait que le travail de collecte, de définition et d'organisation du lexique ne soit pas effectué par de vrais linguistes. Il est trop tôt pour en juger. Comme il s'agit d'une première collecte faite auprès de toutes les personnes ayant bien voulu faire part du vocabulaire qu'elles connaissent, c'est à l'usage de ce vocabulaire qu'il faut imputer cette imprécision. Dans ce sens elle est d'abord le signe d'une perte de l'usage de la plupart de ces mots. Certains d'entre eux, ou certaines des définitions que je retiens, sont peut-être spécifiques à Fès, (une géographie de ces mots reste encore à faire), mais on peut être pratiquement sûr que des mots comme *douiria*, *el-menzeh*, *el-bhou*, *tarma* et d'autres tendent vraiment à s'effacer de la mémoire. La troisième remarque est que ce vocabulaire n'est pas celui qu'on va retrouver sur les plans d'architectes quand la langue arabe sera utilisée pour les écritures. C'est un autre vocabulaire de l'arabe classique qui est utilisé. On trouvera donc *mirhad*, *ghorfa*, *kaa'at l'istikbal* ou *istikbal* pour réception, *kaa'at joulous* ou *majliss* pour séjour, *hammam* pour salle de bains, *madkhal* pour entrée, *moustaoudaa* pour débarras, *atabak al-ardi* pour dire rez-de-chaussée et *atabak* suivi de la numérotation pour dire étage.

Le vocabulaire arabe des architectes n'est donc pas, comme on pouvait s'y attendre, celui de la langue vernaculaire. Il ne s'agit pas d'un simple effet de la diglossie conçue comme l'usage de deux langues proches et distinctes, l'une écrite et l'autre parlée. Le vocabulaire des architectes n'est pas la traduction en arabe classique d'un vocabulaire dialectal, loin s'en faut. Il est très clairement la traduction en arabe du vocabulaire français en cours dans la pratique administrative et celle des architectes. Si certains mots se trouvent dans la langue vernaculaire et dans le vocabulaire des architectes arabisants c'est un peu par hasard, parce que le vernaculaire puise dans l'arabe classique une grande partie de son lexique.

Maintenant quel est le vocabulaire spatial qu'on retrouve chez les habitants des logements économiques de nos jours ? Avant d'y arriver, voyons les caractéristiques du quartier observé. Il s'agit du lotissement Yasmine 2 à

Khouribga composé de 282 lots. Le terrain se présente sous la forme d'une trame orthogonale et longiligne. Il est organisé sur la base de deux trames viaires, la première carrossable avec des voies hiérarchisées de 12, 10 et 8 mètres et la seconde piétonnière de 8 mètres d'emprise. Les voies carrossables définissent des îlots d'une trentaine de parcelles accessibles par les voies piétonnières. Une place rompt la trame et est aménagée en jardin ; elle devrait recevoir un four/hammam. Les terrains étaient livrés aux attributaires à partir de 1994. En octobre 1996, à la date de l'enquête, 198 lots étaient construits ou en cours de construction. Le lotissement se présente donc pour le moment comme un chantier.

Une enquête sur le respect des plans distribués par l'opérateur public chargé de la réalisation du quartier a concerné 33 logements. Cette enquête révèle que les principales modifications apportées sont les suivantes :

- Les salons sont systématiquement agrandis, soit en y intégrant la cuisine et en recréant celle-ci ailleurs, soit en regroupant deux chambres ;
- Les cuisines sont en majorité réduites ou jumelées avec une autre pièce ou la cour ;
- Les salles de bains sont également soit affectées à une autre fonction et, dans ce cas, des W-C sont créés sous les escaliers, soit réduites et les douches supprimées au profit du couloir qui change de fonction ;
- La cour est systématiquement réduite sinon recouverte.

Comme plusieurs observateurs l'ont déjà relevé ces modifications ont pour effet pratique :

- D'agrandir certaines pièces, comme le salon ;
- D'obtenir plus de pièces habitables, comme quand on recouvre la cour ;
- De réorganiser la distribution des espaces du logement pour le rendre plus adéquat au mode vie.

Énoncées de la sorte, ces transformations apparaissent principalement comme des pratiques d'appropriation, témoins de petites inventions-adaptations capables de répondre à des manières de vivre et d'habiter auxquelles les plans proposés ne répondent pas correctement. Que ces transformations en arrivent à dénaturer les plans d'origine n'a rien d'étonnant. Que cela aboutisse parfois à créer des pièces insalubres cela est plus problématique. Ces aberrations paraissent très difficiles à dépasser dans le contexte actuel. D'ailleurs ces pratiques transformatrices ne sont pas le propre des milieux dits populaires, elles sont également très fréquentes chez les classes moyennes. Ces pratiques sont-elles simplement significatives d'une inadéquation entre plans des architectes et modes de vie des habitants ? Ne sont-elles pas, comme je l'ai déjà suggéré, le signe de problèmes sociaux plus fondamentaux et de différences plus radicales ?

Le point de vue lexical nous permettra de mieux illustrer cette question. En effet, quand on en discute avec la population résidant dans le quartier étudié, les choses prennent plus de relief. Voici le compte rendu d'une discussion avec l'un de ces habitants. Je lui demande si je peux voir les plans de sa maison pour relever les modifications qu'il y a apportées. Il me répond

que c'est sa femme qui a les archives de la maison, c'est-à-dire tout le dossier administratif d'attribution et le jeu de plans. Il faudra lui demander à elle, me dit-il, c'est elle la maîtresse de maison. Il appelle sa femme et lui explique que je voulais voir les plans originaux pour relever les modifications qu'ils y ont apportées. Je lui demande si c'est elle qui était à l'origine de ces transformations. Elle répond que non, que c'est l'affaire des hommes et des *m'alle*m (remarquons qu'elle ne se réfère pas aux architectes mais aux maîtres maçons). Je l'interroge sur les différentes composantes de la maison et lui demande de les énumérer. La maison, soit le rez-de-chaussée moins la cage d'escalier qui dessert l'étage et qui a une entrée indépendante, se composerait de :

- *L'cuzina* (cuisine), l'espace prévu à cet effet par le plan a été agrandi et transformé en *bit* et *l'cuzina* est déplacée en lieu et place du *hammam* ;
- *Ssaloun* (salon): grand *bit* ;
- *L'cour* (patio), ici supprimé pour agrandir le salon ;
- *L'bit* (chambre), il y en a deux maintenant grâce à la transformation de la cuisine initiale ;
- *M'rah* (hall) : c'est le hall de départ duquel on a extrait les toilettes et rendu utilisable comme séjour ;
- *L'meda*, construite en partie sous la cage d'escalier et en partie en prenant sur le hall initial (*l'hammam* : *l'meda* + douche, ici supprimée pour servir de cuisine).

Lorsque l'on regarde les plans types, oh ! surprise : le plan de l'étage ne correspond pas à celui du rez-de-chaussée. Quand j'en informe mon interlocuteur, il est étonné mais sans excès. Il m'explique qu'il avait sollicité une modification de son premier plan type car malgré le fait qu'il avait un lot d'angle son plan contenait une cour. Ce qui n'était d'aucune utilité. C'était le cas de tous ceux qui avaient des lots d'angle. Ils ont demandé à la Direction de l'habitat une modification à ce sujet et on avait accepté de leur supprimer l'obligation de la cour. Je l'informe qu'il serait préférable pour lui d'aller au service concerné pour demander la rectification de cette erreur, et il me demande de l'accompagner.

Nous nous rendons donc à la Direction provinciale de l'habitat et là je suis émerveillé par les explications de l'erreur dans le jeu de plans : le plan type de Yasmine 2 ne prenant pas en compte les avantages des lots d'angle, un arrangement a été décidé par le service des études et la municipalité : on donne par le biais de la municipalité les plans types d'un lotissement de Boujniba à tous ceux qui ont des lots d'angles à Yasmine 2, Khouribga. Et on mélange les tirages de plans types ! Le technicien qui nous fournit ces explications est très gentil et n'y trouve rien de surprenant ou de loufoque. Il essaie de trouver dans ses archives un tirage original des plans types de Boujniba, mais hélas il n'en a plus.

Les aventures de ce plan type font rêver. Il y a dans cette histoire une véritable illustration de ce que certains nomment la « situation postcoloniale ». Le rapport entre l'administration et l'administré illustre bien l'image

de l'État-providence, puissance publique qui apporte un bien-être indéniable à l'administré. Cette main généreuse est consciente d'elle-même et ses agents se donnent l'air de celui qui offre un présent. Tout se passe comme si l'attributaire était dans une situation d'obligé, non envers une entité abstraite qu'est l'administration, mais envers ses agents qui exigent de lui une attitude révérencieuse, sinon obséquieuse. C'est pour cela que ces agents, se considérant comme des bienfaiteurs, s'autorisent comme par assaut de générosité à substituer un plan type à un autre pour résoudre le problème d'un plan mal conçu.

Le concepteur du projet, en l'occurrence l'architecte du lotissement est dans une position moins noble, puisque moins généreuse. Du haut de son savoir, les attributaires paraissent de véritables assistés, population anonyme, indigne de l'attention qu'un architecte accorde habituellement à ses clients. On peut gloser longuement dans ce sens, en chargeant l'architecte de tous les maux ou en le déculpabilisant en invoquant les honoraires « modiques » et les procédures de la commande publique où le client n'est plus l'usager du logement mais un organe d'État... Il est plus intéressant de voir les choses d'un autre point de vue.

Si on compare la terminologie des plans types, celle de l'architecte et celle de l'usager, on se rend compte que la première est parfaitement étrangère à l'usager. Ce que l'architecte programme comme « hall », soit un espace de circulation et de distribution interne, celui-ci le transforme en « *m'rah* », soit un espace de séjour et de détente (*al-marrah* veut dire détente). Ce que le plan programme comme « chambre », l'usager l'appelle « *bit* », ce qui n'est pas une simple pièce de sommeil, mais aussi un espace de réception et de séjour. Le salon des plans types est pour l'usager un grand *bit*, qui a tous les usages d'un *bit* et permet de recevoir un grand nombre de personnes. Et ce que le concepteur nomme joliment, d'après les orientalistes, « patio », l'usager l'appelle « *l'cour* », ce qui ramène les choses à leur réelles dimensions. Car ce n'est jamais un véritable patio à ciel ouvert (avec ses fonctions traditionnelles de distribution, de séjour et d'éclairage...) qui est proposé, mais une cour d'angle. Ce faux patio d'origine urbaine est d'ailleurs servi à une population en majorité rurale qui n'a pas vraiment la culture du patio.

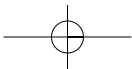
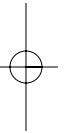
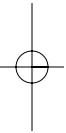
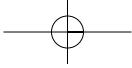
Le vocabulaire spatial des architectes, on l'a déjà noté, est un vocabulaire français chargé de toutes les significations propres au mode de vie occidental contemporain. Réception, séjour, chambres, hall de distribution, salle de bains, etc., sont tous pleins de connotations fonctionnalistes, nourries du discours hygiéniste des CIAM, dont la critique en terme de décalage avec les besoins supposés vrais des habitants est fort aisée mais peu pertinente.

L'arabisation de ce vocabulaire est plus significative et parfois très drôle, comme quand on traduit réception par *istikbal*. Elle reste comme on l'a vu entièrement étrangère au parler populaire et véhicule les mêmes connotations modernistes qu'en français. Ainsi à la pureté linguistique des arabisants, que parfois on prend à tort pour de simples traditionalistes, le parler courant oppose son pragmatisme. Il ne craint pas les mots étrangers.

Des mots comme *saala* et *kchina* sont déjà assez anciens et on les rencontre déjà dans les médinas il y a près d'un demi-siècle. Cette hybridation terminologique observable chez l'habitant est au moins aussi significative que les pratiques transformatrices. L'hybridation linguistique traduit une plus grande ouverture à l'étranger et l'acceptation sans détour d'éléments de sa culture. Elle existe non seulement au niveau des mots, mais aussi au niveau des espaces et du mobilier. Elle est encore plus remarquable et plus marquée dans les typologies du logement bourgeois.

Face au parler populaire, la terminologie arabe des architectes se présente comme une « purification linguistique » aux connotations multiples. Ce qu'elle dit peut être résumé ainsi : « Soyons nous-mêmes, soyons d'authentiques Marocains. Pour cela nous devons parler arabe. Être authentique c'est être purement soi-même, nous devons donc parler un arabe pur. » Mais en se limitant à une simple traduction de la terminologie française ce retour à l'authenticité de soi se pervertit en travestissement de l'autre en soi-même. Car en évacuant la terminologie dialectale traditionnelle c'est l'ordre du monde qu'elle désigne qu'on évacue, c'est soi-même qu'on rejette. C'est comme si pour être authentiquement soi-même il faut être l'autre voilé dans la pureté de l'arabe classique.

Dans cette optique, l'hybridation linguistique populaire est plus authentique. Elle implique un sujet qui consent à emprunter, à s'enrichir à partir de l'autre sans fausse pudeur, celle derrière laquelle la pureté linguistique des « traductionnistes » cache une assimilation déguisée à l'autre. La modernité ne l'inquiète pas, il l'intègre en intégrant le vocabulaire qui la désigne. Il l'assimile si on peut dire sans se renier comme le lui proposent les tenants de la traduction.



LQIMT (LA DOT), SYSTÈME DE TRANSMISSION DES BIENS DANS LES RELATIONS MATRIMONIALES DANS LE SOUS

Souad Azizi

Une pratique coutumière chleuhe, la dotation de la fille au moment du mariage (*lqimt*)¹ est ici étudiée dans son occurrence traditionnelle, c'est-à-dire telle qu'elle était pratiquée en zone urbaine comme en zone rurale avant que ne s'enclenche le processus de déperdition des coutumes traditionnelles au profit de l'adoption des pratiques des villes du nord du pays (Azizi, 1998).

Avant d'examiner le rôle que jouent les biens apportés par la mariée chleuhe dans le système de transmission des biens ainsi que leur rôle dans la stabilité de l'union conjugale, il est nécessaire au préalable de considérer en quoi la coutume du Sous se distingue, en ce domaine, de celles d'autres régions.

SPÉCIFICITÉ DES BIENS DE LA MARIÉE CHLEUHE

La cérémonie au cours de laquelle est évalué et consigné l'apport dotal de la mariée chleuhe a lieu après la rédaction du contrat de mariage, en présence des témoins rédacteurs (*adoul*) et des parents des deux parties, notamment leurs agnats. Tous les biens que la mariée va emporter du domicile paternel sont exposés un par un devant les *adoul*. Les agnats de cette dernière annoncent le prix de chaque article, prix que les agnats du marié contestent aussitôt s'ils l'estiment trop élevé. Les *adoul* établissent un répertoire dans lequel ils classent les objets d'après leur nature, avec en vis-à-vis les prix convenus par les deux parties. Ensuite, ils calculent et notent leur valeur totale. Plus tard, ils rédigent un acte qui est enregistré au tribunal et contresigné par le cadî. Cet acte, officiellement appelé *al-zihaz* (trousseau), est dénommé *lkaed l-lqimt* (le « papier » de la dot) dans le parler berbère du Sous (tachelhit)².

1. *Lqimt* : ce terme chleuh dérive de l'arabe *qima* qui signifie « prix », « valeur (d'une chose) ». Il désigne la cérémonie d'évaluation des biens que la fille chleuhe emporte de la maison paternelle en se mariant, l'ensemble de ces biens, ainsi que leur valeur totale. Je traduis donc *lqimt* par « dot » lorsqu'il désigne l'apport de la mariée, et par « évaluation de la dot » lorsqu'il désigne la cérémonie.

2. Pour une description détaillée des rites pratiqués par les femmes pendant ces cérémonies masculines, voir Azizi, 1998 : 132-137.

Dans tout le Maroc, en zone urbaine comme en zone rurale, dans les milieux aisés comme dans les milieux modestes, le père se doit de pourvoir sa fille de quelques biens au moment du mariage (Linant de Bellefonds, 1965 : 247). Mais l'évaluation de ces biens, et l'établissement d'un acte « adoulaire » certifiant leur valeur individuelle et totale, ne sont pas des coutumes générales. Ces pratiques sont en usage surtout dans les milieux bourgeois des villes du nord du pays (Meakin, 1902 : 368 ; Salmon, 1904 : 278, 283), ainsi que chez les israélites marocains (Leibovici, 1986 : 231-232). Peu de tribus berbérophones les pratiquent de façon aussi systématique que celles du Sous.

La plupart des groupes berbérophones et arabophones du nord du Sous utilisent une terminologie qui ne dénote pas l'idée d'évaluation (voir tableau). Dans les groupes arabophones, ces biens sont le plus souvent désignés par un dérivé dialectal du terme littéraire *al-zihaz*, « trousseau », ou par le terme *cwar* (ou *cura*) qui désigne plus spécifiquement le mobilier. Quant aux groupes berbérophones, ils utilisent soit un dérivé de *al-zihaz*, soit un terme berbère.

Les ethnographes traduisent par « trousseau » les dérivés dialectaux de *al-zihaz* ainsi que les autres termes locaux, indépendamment de toute considération de l'identité du débiteur des biens que ces termes désignent. Si l'on se réfère à son acception littéraire, *al-zihaz* ne peut s'appliquer qu'aux biens constitués avec la fortune de la famille de la fiancée. Or, si l'on considère l'identité du débiteur des biens auxquels s'appliquent ces dérivés dialectaux, on s'aperçoit qu'ils sont souvent, en partie ou en totalité, constitués avec la compensation matrimoniale (voir tableau).

Dans les localités où l'époux est l'unique débiteur des biens de la mariée, la compensation payée au comptant est remise en liquide à son père. Ce dernier l'investit, totalement ou partiellement, dans l'achat d'accessoires féminins et/ou d'articles d'ameublement (Milliot, 1953 : 334). Pour prévenir le détournement du *sadaq* par le père à son propre profit, la famille de l'époux peut le payer directement en nature.

Dans d'autres localités, notamment dans les villes du nord du pays, la coutume veut que le père de la fiancée adjoigne son propre argent à la compensation de sa fille, et investisse le tout dans la constitution de son trousseau (Linant de Bellefonds, 1965 : 247 ; Westermarck, 1921 : 75-76). Désignés par un dérivé de *al-zihaz*, les biens de la mariée sont improprement dénommés dans le premier cas, puisqu'ils sont payés avec le *sadaq* et non avec l'argent du père, alors que dans le deuxième cas, la prestation de l'époux et la donation du père se confondent³.

3. L'exigence par le marié et sa famille de l'investissement du *sadaq* dans des articles d'ameublement était également une manière de récupérer l'argent versé, et d'empêcher la femme de jouir librement de sa compensation. C'est pour prévenir un tel abus que les premiers rédacteurs de la *Moudawana* ont stipulé que « le *sadaq* est la propriété exclusive de la femme ; elle en a la libre disposition et l'époux n'est pas fondé à exiger de sa future un apport quelconque de meubles, literies, effets vestimentaires en contrepartie du *sadaq* convenu » (Maroc, 1996 : 51).

LES BIENS DE LA MARIÉE DANS DIVERSES LOCALITÉS *

LOCALITÉS (SOURCES)	BIENS DE L'ÉPOUSÉE	FOURNISSEURS	DÉBITEURS
Aït Haddidou (Bertrand, 1977 : 79)	<i>tazuzift</i>	père de la fiancée	père de la fiancée
Aït Atta et Aït Morrhad (Bertrand, 1977 : 79)	non mentionné	père de la fiancée	père de la fiancée
Zaïan (Bertrand, 1977 : 78 ; Aspinion, 1937 : 115)	<i>aruku</i>	père de la fiancée	père de la fiancée **
Iqar'iyyen (Jamous, 1981 : 246)	non mentionné	père de la fiancée	fiancé
Ulad Bu 'Aziz (Westermarck, 1921 : 74-75)	<i>dhaz</i>	fiancé	fiancé
Aït Tameldu (Westermarck, 1921 : 75, 76)	<i>nnoqra</i> <i>liqqâma</i>	fiancé fiancé	fiancé père de la fiancée
Andjra (Westermarck, 1921 : 76)	<i>cwar</i>	père de la fiancée	père de la fiancée
Habt (Michaux-Bellaire, 1911 : 128)	<i>chouar</i>	père de la fiancée	fiancé
Seksawa (Berque, 1955 : 341-342)	<i>aruku</i>	père de la fiancée	père de la fiancée
Fez (Westermarck, 1921 : 75-76)	<i>cwar</i>	père de la fiancée	fiancé et père de la fiancée
Aït Waryaghar (Hart, 1976 : 129)	<i>ajhaj</i>	père de la fiancée	fiancé et père de la fiancée
Tanger (Salmon, 1904 : 276, 278, 283)	<i>chouâr</i>	père de la fiancée	fiancé, père de la fiancée et autres parents
Marrakech (Azizi, 1998)	<i>cura</i>	père de la fiancée	fiancé et père de la fiancée
Idaw Martini (El Alaoui, 1991 : 158-159)	<i>lqimt</i>	père de la fiancée (mère ou frère)	père de la fiancée (mère ou frère)
Tazerwalt (Modisk-Touiti, 1987 : 98-99)	non mentionné	père de la fiancée	fiancé et père de la fiancée
Plaine du Sous et Anti-Atlas (Azizi, 1998)	<i>lqimt</i>	père de la fiancée	père de la fiancée et autres parents

* La transcription originale des auteurs cités est conservée.

** En cas d'indigence du père, le trousseau est fourni et payé par le fiancé.

Le premier trait qui distingue donc les biens de la mariée chleuhe de ceux des mariées de la plupart des autres régions du Maroc est le fait qu'ils ne sont pas payés avec la compensation matrimoniale (*amerwas*) (Azizi, 1998 : 139-151), qui n'est jamais versée à l'épouse, sauf en cas de répudiation

abusive⁴. Le père de cette dernière reste le principal débiteur de sa *lqimt*, même si des parents et des amis peuvent participer à sa constitution. Dans la région de Tafraout, à la naissance d'une fille, le père s'écrie : «La cuisine s'écroule/se vide», faisant ainsi allusion au fait qu'une fille est élevée «à perte» pour aller construire/remplir un foyer/feu (*takat*) dans une autre famille, mais aussi comme l'a judicieusement noté Coatalen parce que la fille, en pays chleuh, «n'est pas seulement une perte humaine pour la lignée, elle est également une perte économique, à la différence du mariage chez les Arabes où le père reçoit de l'argent de son gendre» (1972 : 144).

Le deuxième trait distinctif de la *lqimt* est sa différenciation du cadeau nuptial de l'époux. En général, ce dernier n'est pas tenu d'offrir des bijoux à sa promise, à moins que le père de celle-ci ne pose cette condition au moment des négociations. Ce cadeau est alors désigné par le terme *crod*, «les conditions», comme la compensation des chérifs de Tazerwalt (Modisk-Touiti, 1987 : 98-99). Cette prestation matérielle n'est ni générale, ni obligatoire. Les composants et la valeur du *crod* sont également notés par les *adoul*. En cas de répudiation, l'épouse en reste propriétaire. Si l'époux est responsable de la vente de ces bijoux, il doit lui en restituer la juste valeur. Ainsi, les biens offerts par le père à sa fille ne sont jamais confondus avec ceux offerts par l'époux.

La *lqimt* du Sous mérite donc bien mieux que le *al-zihaz* des autres régions d'être considérée comme un trousseau. Mais ce qui m'a amenée à traduire le terme *lqimt* par «dot» plutôt que par «trousseau» est le fait qu'elle constitue plus qu'une simple libéralité de père à fille. En effet, la *lqimt* présente des caractéristiques qui la rapprochent beaucoup de la dot occidentale.

LA LQIMT : UN INSTRUMENT D'EXHÉRÉDATION DES FILLES

Comme la dot occidentale, la *lqimt* est un moyen de faire-valoir pour la jeune fille sur le marché matrimonial. Quel que soit le nombre de ses filles, le père doit pourvoir chacune d'elles d'une parure complète de bijoux en argent (*lqect*). Ces parures sont un marqueur de l'appartenance tribale de la femme, leur valeur un indicateur de la richesse des tribus. Les bijoux les plus somptueux sont portés par les femmes appartenant à des tribus commerçantes et/ou à grande tradition d'orfèvrerie. Dans les tribus où peu de numéraire circule⁵, les hommes ont plus de difficulté à assumer ces dépenses somptuaires. L'achat des bijoux commence avant même que la fille soit nubile, voire dès sa naissance. Cette constitution précoce de la partie la

4. La seule exception à cet usage coutumier, dans l'Anti-Atlas, a été notée chez les chérifs de Tazerwalt. La compensation matrimoniale (*crod*) est versée avant la noce ; et elle sert à payer une partie du trousseau de la mariée (Modisk-Touiti, 1987 : 98-99).

5. Les bijoux sont souvent confectionnés avec des pièces de monnaie fondues ou utilisées telles quelles.

plus onéreuse de la *lqimt* évite au père de faire face à de lourdes dépenses lorsqu'un prétendant se présente. Elle repose également sur une stratégie d'établissement de la jeune fille.

Dans les tribus de l'Anti-Atlas où les deux sexes dansent alternativement dans un même espace, les jeunes filles portent leurs somptueuses parures pour participer aux danses villageoises (*ihwaycen*). En général, au quotidien, elles sont mal habillées et mal chaussées. Car les pères ne délient guère leurs bourses pour des dépenses vestimentaires. Les filles comme les garçons reçoivent rarement des effets neufs en dehors des fêtes religieuses. Mais à l'occasion des danses cérémonielles, on prend soin d'habiller proprement les premières. À ces danses assistent non seulement les jeunes gens du village, mais aussi tous ceux des villages limitrophes et des tribus alliées. Ces festivités permettent aux filles d'apparaître dans leurs plus beaux atours et d'exposer leur capital argent. Elles leur offrent ainsi l'occasion de se faire remarquer par d'éventuels prétendants et/ou d'éventuelles belles-mères. La somptuosité de leurs bijoux détermine leur valeur sur le marché matrimonial. La constitution de leur parure (*lqect*) est une nécessité qui conditionne leur mariage. Sous peine de les condamner au célibat, le père ne peut en faire l'économie. Au besoin, il s'endette pour satisfaire à cette exigence coutumière.

Un autre point commun entre la *lqimt* et certaines pratiques de la dot en Occident est son rapport avec le système de transmission des biens (Friedl, 1986: 151 *et sq.*; Handman, 1983: 94-100). En pays chleuh, le régime des successions est, en théorie, conforme aux règles du droit musulman. Contrairement aux autres groupes berbères du nord du Maroc ou de Kabylie (Marty, 1928: 502-503; Aspinion, 1937: 163-166; Surdon, 1936: 325-326; Milliot, 1922: 197; Abès, 1917: 62, 323, Gromand, 1931: 279-280), les tribus du Sous ne refusent pas ouvertement le droit des femmes à l'héritage. Certains coutumiers incluent même une clause rappelant explicitement le respect de la loi musulmane pour tout ce qui touche aux droits de la femme. Ainsi, la coutume des Erguita (Haut Atlas occidental) stipule que « pour l'héritage d'une femme tant en ce qui concerne ses droits qu'en ce qui concerne la tutelle de son fils, l'affaire sera réglée par le *chraâ* [droit musulman] auquel nous devons obéissance » (Montagne, Ben Daoud, 1927: 440).

Mais, si en théorie les droits successoraux des femmes sont reconnus, dans la pratique ils sont souvent bafoués. Dans la plaine du Sous, le Haut Atlas occidental (Ihahan) et l'Anti-Atlas, Montagne a observé

« une tendance très marquée à écarter les femmes du partage des biens immobiliers. Dans les tribus moins pénétrées du Grand-Atlas, les femmes n'ont plus qu'une part inférieure à celle que leur accorderait le *cadi*. Encore la pression de l'opinion publique est-elle suffisante pour les amener à renoncer le plus souvent à leur part d'héritage. » (1924: 328⁶.)

6. Voir également Alahyane, 1987: 148-151; Modisk-Touiti, 1987: 101; Bertrand, 1977: 143; Jacques-Meunié, 1944: 74.

En contrepartie de leur renonciation aux biens fonciers, elles reçoivent souvent une compensation mobilière ou une rente viagère. Dans de nombreuses tribus du Sous, la *lqimt* semble fonctionner comme une indemnité d'exhérédation, voire comme une donation par anticipation de la part d'héritage de la fille⁷.

Au regard du droit musulman, de telles pratiques sont illicites, car elles vont à l'encontre des commandements coraniques. En effet, le Coran interdit l'exhérédation ou l'éviction indirecte de tout ayant droit, quel que soit son sexe. L'ordre de succession des héritiers, ainsi que la portion revenant à chacun d'eux, sont déterminés et ne peuvent être modifiés (Le Coran, 1980 : 105, 110, 130-131). Le legs en faveur d'un héritier est également interdit. Aucun des héritiers présomptifs ne peut être favorisé au détriment des autres. De plus, pour éviter tout lèse-héritier, il est stipulé que le testament en faveur d'un étranger ne peut disposer de plus du tiers de la fortune du *de cuius* (Rycx, 1987 : 32). Par contre, le propriétaire est libre de disposer d'une partie ou de l'intégralité de ses biens par donation entre vifs, sous réserve qu'il y ait dessaisissement immédiat du donateur au profit du donataire⁸. La donation est une institution qui peut être utilisée pour modifier l'ordre légal des successions, voire pour exhéredier certains (ou tous) les ayants droit. Mais elle reste une libéralité qui ne peut en aucun cas être considérée comme un avancement d'hoirie. Le donataire héritier garde tous ses droits à la succession de son donateur.

Dans le Sous, l'éviction des femmes se fait de la manière « la plus légale », à savoir par le détournement d'une institution islamique nommé le *habus*. Le *habus* est

« la donation de l'usufruit d'une chose, pour une durée égale à celle de la chose ; la nue-propriété reste au donateur, réellement pendant sa vie, et fictivement après sa mort. [...] Toute chose susceptible d'être possédée peut être irrévocablement constituée *habus* par son possesseur, ne serait-elle qu'un droit d'usage acquis moyennant loyer, et même un animal ou un esclave. » (Khalil, 1911 : 397⁹.)

L'institution du *habus* repose sur un hadith qui dit : « Immobilise et distribue le fruit » (Amar, 1909 : 388). Elle a pour vocation la donation de l'usufruit d'un bien à une œuvre pieuse ou d'utilité publique. Selon la volonté du constituant, le *habus* peut être définitif ou temporaire ; et l'attribution de l'usufruit à la fondation pieuse peut être reportée. Il peut choisir de garder

7. Chez les Aït Massa, la constitution de la *lqimt* de la sœur donne au frère droit à la part de cette dernière sur l'usufruit des biens familiaux indivis. Si, plus tard, sa sœur désire entrer en possession de ses biens, elle ne peut prétendre à une indemnité quelconque en ce qui concerne la période au cours de laquelle son frère a eu la jouissance de la part lui revenant (Ben Daoud, 1924 : 54).

8. Cette disposition n'est valable que pour l'homme, car la femme ne peut toujours disposer que du tiers de ses biens, aussi bien entre vifs que par testament (Amar, 1909 : 442).

9. Voir également S. Ferchiou, 1987 : 59 ; Milliot, 1953 : 537-567 ; Luccioni, 1928 : 3 *et sq.*

l'usufruit de son vivant, voire désigner des bénéficiaires intermédiaires. Ainsi, cette institution qui, au départ, avait des finalités pieuses et civiques a pu être détournée pour servir des intérêts personnels et/ou familiaux.

« Elle a d'une part servi à mettre les fortunes à l'abri des pouvoirs temporels [et] permettait également d'éviter que ne se dilapident ou ne se parcellisent certaines grandes fortunes. Elles offraient enfin la possibilité de détourner l'ordre légal des successions ou des règles relatives aux legs. » (Rycx, 1987 : 397.)

Dans le Sous, le *habus ahli* (*habus* « privé » ou « familial ») est utilisé comme un procédé d'exhérédation des filles¹⁰. Le fondateur d'un *habus* peut désigner sa descendance masculine comme unique bénéficiaire des biens immobilisés, et ainsi exclure sa descendance féminine. En théorie, le rite malékite – dont se réclame la législation marocaine – interdit l'exclusion des filles au profit des fils (Khalil, 1911 : 314). Mais la grande flexibilité de l'institution permet aux actants de choisir le rite qui dessert le mieux leurs intérêts. Khalil classe, au nombre des clauses licites qui doivent être « strictement » observées, la désignation par le fondateur du « rite auquel il entend se soumettre » (Khalil, 1911 : 397). Au chapitre concernant le sexe des bénéficiaires, le fondateur qui désire exclure, dès la première génération, sa descendance féminine se réfère au rite hanéfite plutôt qu'au rite malékite. Ainsi, seuls ses héritiers masculins et leur descendance masculine sont constitués propriétaires indivis, bénéficiaires de l'usufruit, et agents de transmission du patrimoine immobilisé. Le recours au rite hanéfite permet d'évincer non seulement les filles, mais aussi toute leur postérité. Pour ce faire, le fondateur doit recourir à une formule qui ne laisse pas douter de ses intentions. La descendance de la fille est exclue par les expressions suivantes : « ma lignée », « ma race », « mon enfant et l'enfant de mon enfant », « mes enfants et les enfants de mes enfants », « mes fils et les fils de mes fils ». Par contre, les suivantes comprennent aussi bien la descendance de la fille que celle du fils : « ma postérité », « mes enfants, un tel, une telle et leurs enfants », « mes garçons, mes filles et leurs enfants » (Khalil, 1911 : 400).

Dans la tribu Aït Souab (Anti-Atlas), dont le territoire se caractérise par la pauvreté des sols et la rareté des terres arables, le *habus* est ouvertement utilisé comme un moyen de conserver les biens fonciers dans la lignée agnatique. Ici, « le *habus* au profit d'une fondation pieuse est totalement inconnu » (Leyris, s.d. : 18). La coutume de cette tribu reconnaît deux types de *habus* : le *habus* au profit des petits enfants masculins et le *habus* au profit d'un fils, d'un parent ou d'un étranger. Le *habus* au profit d'une fille est inexistant. L'immobilisation la plus usitée est celle dont bénéficient les petits enfants masculins. Ce type de *habus* est appelé *wasiya mohabasa*,

10. Ce procédé d'exhérédation des filles était également en usage dans les *ksour* de Figuig (Gromand, 1931 : 279 ; Saa, 1997 : 92).

«héritage immobilisé». Pour protéger les droits successoraux des héritiers directs, la coutume de la tribu Aït Souab stipule que le fondateur ne peut disposer de plus d'un tiers de ses biens, en faveur de ses petits enfants masculins. Une limite que n'impose pas le droit musulman qui permet, au contraire, au fondateur d'immobiliser la totalité. La clause malékite qui interdit d'exclure la fille de la première génération est donc ici respectée. Mais toutes les filles de la descendance masculine sont exclues de la jouissance des biens du fondateur. Elles ne peuvent accéder ni au statut de propriétaire indivis, ni à celui d'agent de transmission du droit d'usufruit. Le seul droit qu'elle garde est un droit d'usufruit sous réserve de célibat (veuvage ou répudiation). Cette condition de célibat est toujours explicitement stipulée lors de la rédaction de l'acte d'immobilisation (*waqf*). En voici la version la plus courante recueillie par le capitaine de Leyris :

«Je déclare *habusser*, au profit de mes petits-enfants mâles, le tiers de mes biens, j'accepte que les filles qui se marieraient ne puissent bénéficier de leurs droits sur ces biens. Ils appartiennent à mes petits-enfants mâles, aux filles qui participeraient à la famille, et à celles qui y reviendraient soit à cause de leur veuvage, soit à cause de leur répudiation.» (s.d. : 19.)

En théorie, les biens immobilisés ne peuvent être ni partagés, ni vendus. Car «la caractéristique du *habus*, c'est l'immobilité, l'inaliénabilité, dont le bien haboussé se trouve frappé tant entre les mains du constituant que du bénéficiaire» (Amar, 1909 : 314). Selon mes informateurs, l'inaliénabilité du *habus* peut être révoquée si le fondateur a inclus une clause permettant aux bénéficiaires de voter le partage à l'unanimité¹¹. Il est très rare qu'une telle clause figure sur l'acte d'immobilisation, car le but primordial du *habus* est justement la protection de l'indivision du patrimoine lignager. En effet, tout partage replacerait aussitôt les filles, les épouses et autres parentes en position d'ayants droit. Selon Seignette, l'immobilisation perpétuelle du patrimoine permet de maîtriser «le trouble apporté dans la propriété familiale» par l'hérédité féminine (Khalil, 1911 : XXXIV). Si l'un des bénéficiaires meurt sans postérité masculine, sa part est aussitôt transmise à ses frères. Si c'est toute la fratrie qui s'éteint sans postérité masculine, la succession est dévolue aux collatéraux. Ainsi, le patrimoine circule d'homme(s) à homme(s) «jusqu'au jour du Jugement dernier» ou jusqu'à l'extinction de toutes les branches masculines du lignage du fondateur.

Dans les tribus qui évincent ainsi les filles de la succession des biens fonciers, la *lqimt* est tacitement considérée comme un avancement d'hoirie. La preuve en est qu'en cas de revendication, la valeur de la *lqimt* est déduite de la part d'héritage de la femme, et la différence lui est payée en biens

11. Comme cela a été noté par Gromand à Figuiç, l'institution du *habus* est largement modifiée pour servir les besoins des actants (1931 : 279).

mobiliers. Or, il est extrêmement rare que la femme émette une telle revendication, soit parce qu'elle ignore totalement ses droits, soit parce qu'elle y a volontairement renoncé. D'une part, la femme ne peut compter sur l'appui de son époux, car bien souvent il vient lui-même d'un milieu pratiquant l'exhérédatation féminine. D'autre part, elle n'a aucun intérêt à se brouiller avec ses frères dont le domicile est son unique refuge en cas de répudiation (Modisk-Touiti, 1987: 143).

Nous avons donc vu que la *lqimt* chleuhe est plus qu'un simple trousseau. Par sa fonction de faire-valoir pour la jeune fille, elle est plutôt similaire à la dot occidentale. Par ailleurs, cette prestation paternelle est un instrument d'exhérédatation de la fille. Elle fonctionne comme un avancement d'hoirie qui permet de préserver l'indivision du patrimoine foncier, et de le garder dans la lignée agnatique. À présent, nous allons voir comment la *lqimt* agit sur la durabilité du mariage.

LA LQIMT, FACTEUR DE STABILITÉ DU MARIAGE

Bien qu'elle soit une donation irrévocable (Amar, 1909: 397-398, 412-413), le père a un droit de regard sur la *lqimt* de sa fille. Cette dernière en est l'unique propriétaire, mais son époux est tenu pour responsable de sa conservation et de sa fructification. Si la *lqimt* est volée, vendue ou endommagée, il doit la rembourser. Avec l'accord de sa femme, il peut jouir de ces biens en usufruit. Les bijoux sont une source de capital non négligeable qu'il peut vendre au lendemain du mariage pour financer l'achat de terres, un fonds de commerce ou une migration de travail. Mais, en cas de répudiation, il doit restituer les biens qui sont en bon état, et payer la valeur de ceux qu'il a vendus et celle des éléments fongibles. La *lqimt* est restituée non pas à la femme répudiée, mais à son père. Ce dernier la lui redonne dès qu'un nouveau prétendant se présente¹².

Les représentants des mariés discutent le prix de tous les articles pour lesquels aucun bon d'achat n'est produit. Il arrive souvent que ces discussions tournent en d'âpres marchandages. Et, pour peu qu'il y ait quelques esprits échauffés dans la salle, l'évaluation dégénère en rixe ouverte et cause sur-le-champ la rupture de l'alliance. Quand on sait que le motif d'une rupture peut être un fichu de peu de valeur, on peut se demander quel est l'intérêt de ce chipotage.

À Tiznit, pour éviter de tels désagréments, le père de la mariée invite des spécialistes à participer à l'évaluation: un bijoutier-orfèvre, un boutiquier, un artisan, un cordonnier, un éleveur de bétail, etc. Ces personnes sont

12. Chez les Idaw Martini (Anti-Atlas), la *lqimt* de la femme divorcée ou veuve est réduite de moitié (El Alaoui, 1991: 182-183).

choisies selon la nature des composants de la *lqimt*. Mais, dans la majeure partie du Sous, la valeur de ces biens est déterminée par le marchandage. Les agnats de la jeune fille font tout pour gonfler la valeur de la *lqimt*. D'une part, ils peuvent contribuer à sa constitution par l'offre de bijoux et de pièces de vêtements. Et, d'autre part, ils essaient d'imposer aux agnats du marié le prix le plus fort pour chaque article. La raison de ce marchandage est le fait que la valeur de la *lqimt* est un déterminant du statut de la femme au sein du couple.

L'époux est tenu pour responsable de la conservation de la *lqimt* ; et l'acte dressé par les *adoul* garantit à l'épouse la récupération de l'intégralité de sa valeur en cas de répudiation. Une *lqimt* élevée est pour l'homme une arme à double tranchant. D'une part, les biens vendables ou exploitables sont une bénédiction, car ils lui permettent d'élargir son patrimoine. D'autre part, la *lqimt* dépensée est un couteau planté dans sa gorge. S'il ne peut la restituer dans son intégralité, il ne peut répudier sa femme, même si cette dernière a tous les torts¹³. Aussi, pour lui éviter de tomber en quenouille, ses agnats essaient de réduire la valeur totale de la *lqimt* en chipotant sur le prix de chaque article, du plus important au plus insignifiant.

Pour la femme, une *lqimt* élevée est une assurance contre la répudiation. Elle lui garantit un équilibre des forces au sein du couple ; et elle permet – comme la compensation/dette matrimoniale (*amerwas*) (Azizi, 1998 : 145-151) – de freiner l'usage abusif du pouvoir unilatéral de répudiation. Par ailleurs, elle détermine son statut dans la communauté féminine de la maisonnée conjugale, dans le sens où elle lui garantit une parité avec ses belles-parentes et lui assure leur respect. Une *lqimt* insignifiante est toujours motif à raillerie à la moindre dispute¹⁴. Par contre, si la femme est créancière de son époux, les parentes de ce dernier se gardent bien de lui manquer d'égards.

CONCLUSION

Comme la compensation matrimoniale (*amerwas*), la dot chleuhe (*lqimt*) est une institution très ambiguë. D'une part, sa constitution semble témoigner de la tendresse du père, et d'une réelle volonté de ce dernier d'assurer le bonheur matrimonial de sa fille. En la dotant d'une forte *lqimt*, non seulement il lui assure une garantie économique en cas de faillite de l'époux, mais il la protège aussi de tout abus de ce dernier puisqu'en cas de répudiation l'acte de dotation lui permet de récupérer tous ses biens.

13. Contrairement à l'*amerwas*, la *lqimt* est toujours restituée au père de l'épouse quel que soit le motif de la dissolution du mariage.

14. Dans les chants nuptiaux (*tangift*), la mariée qui apporte une *lqimt* insignifiante est ainsi raillée par les parentes du marié : « C'est une vieille fille que l'on a placé sur le cheval/Elle n'apporte ni bracelet, ni anneau de cheville » (Azizi, 1998 : 190).

D'autre part, l'institution de la *lqimt* témoigne de la volonté masculine de léser les femmes de leur droit à l'héritage des biens immeubles. Car, par l'établissement d'un acte de dotation, le père permet à ses héritiers masculins de faire compter la valeur de la *lqimt* à titre d'avancement d'hoirie, au moment de la succession. La *lqimt* est donc à la fois l'instrument d'exhérédation de la fille et une garantie économique la protégeant d'une répudiation abusive. Et, en définitive, elle sert en premier lieu des intérêts masculins, à savoir la préservation de l'indivision du patrimoine lignager, et la protection du groupe des perturbations qui pourraient résulter de la fragilité de l'union conjugale. Comme l'*amerwas*, elle permet de maintenir la femme sous la tutelle de l'époux en plaçant ce dernier dans une position de dépendance économique vis-à-vis de son beau-père.

BIBLIOGRAPHIE

- ABES, 1917, « Monographie d'une tribu berbère. Les Aith Nahir », *Archives berbères*, 2 (2-4) : 149-194, 337-416.
- ALAHYANE, Mohammed, 1987, « Le mariage chez les Akhsassi. Jeux et stratégies », in *Portraits de femmes*, Casablanca, Le Fennec : 145-165.
- AMAR, Emile, 1909, « La pierre de touche des fétwas de Ahmad Al-Wanscharfisi. Choix de consultations juridiques des Faqîh du Maghreb », *Archives marocaines*, 13 : 312-473.
- ASPINION, Robert, 1937, *Contribution à l'étude du droit coutumier berbère marocain. Étude sur les coutumes des tribus zayanes*, Casablanca-Fès, Moynier.
- AZIZI, Souad, 1998, Cérémonies de mariage en changement dans le Grand Agadir (Sous, Maroc), thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Paris, École des hautes études en sciences sociales.
- BEN DAOUD, Mohammed, 1924, « Recueil du droit coutumier de Massa. Exemple de Ida Ou Mout », *Hespéris* (4) : 49-83.
- BERQUE, Jacques, 1955, *Les structures sociales du Haut Atlas*, Paris, Presses universitaires de France.
- BERTRAND, André, 1977, La famille berbère au Maroc central : une introduction aux droits coutumiers nord-africains, thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Paris, École des hautes études en sciences sociales.
- COATALEN, Paul, 1972, Les Chleuhs de Tafraout, thèse de doctorat en ethnologie, Paris, université de Paris V.
- Coran (*al-Qor'ân*) (Le), 1980, trad. de l'arabe par Régis Blachère, Paris, Maisonneuve et Larose.
- EL ALAOUI, Narjys, 1991, Rituels et matières oblatoires au Maroc. Les Idaw Martini de l'Anti-Atlas, thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Paris, École des hautes études en sciences sociales.
- FERCHIOU, Sophie, 1987, « Le système *Habus* en Tunisie : logique de transmission et idéologie agnatique », in *Hériter en pays musulman. Habus, lait vivant, manyahuli*, Paris, CNRS : 57-74.
- FRIEDL, E., 1986, « Dot, honneur et stratégies familiales dans un village de Boétie », in *Les sociétés rurales de la Méditerranée*, trad. de l'américain par G. Moore et B. Kayser, Aix-en-Provence, ÉDISUD : 141-160.
- GROMAND, Roger, 1931, « La coutume de la "Bezra" dans les ksours de Figuig », *Revue d'études islamiques* (3) : 277-312.

- HANDMAN, Marie-Élisabeth, 1983, *La violence et la ruse. Hommes et femmes dans un village grec*, Aix-en-Provence, ÉDISUD.
- HART, David Montgoméry, 1976, *The Aït Waryaghar of the Moroccan Rif. An Ethnography and History*, Tucson, Arizona, The University of Arizona Press.
- JACQUES-MEUNIE, Dominique, 1944, *Le prix du sang chez les Berbères de l'Atlas*, Paris, Imprimerie nationale.
- JAMOUS, Raymond, 1981, *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Cambridge-London-Paris, Cambridge University Press-Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- KHALIL, 1911, *Code musulman par Khalil. Rite malékite. Statut réel*, trad. de l'arabe par N. Seignette, Paris, Augustin Challamel.
- LEBOVICI, Sarah, 1986, «Noces séfarades. Quelques rites», *Revue d'études juives*, 145 (1-2): 227-241.
- LEYRIS, capitaine de, (sans date), «Guide pratique de justice coutumière en tribu Aït Souab», *Mémoires du Centre des hautes études sur l'Afrique et l'Asie modernes*, 67 (1513).
- LINANT DE BELLEFONDS, Y., 1965, *Traité de droit musulman comparé*, t. 1, Paris-La Haye, Mouton.
- LUCCIONI, Joseph, 1928, *Les Habous au Maroc*, Casablanca, Imprimeries réunies de la Vigie marocaine et du Petit Marocain.
- MAROC, 1996, *Moudawana. Code de statut personnel et des successions*, éd. synoptique franco-arabe par F. P. Blanc et R. Zeidguy, Rabat, Socheppress-Université.
- MARTY, Paul, 1928, «L'Orf des Beni M'Tir», *Revue d'études islamiques*, 2 (4): 481-511.
- MEAKIN, Budgett, 1902, *The Moors: A Comprehensive Description*, London-New York, Swan Sonnenschein-Macmillan.
- MICHAUX-BELLAIRE, Edouard-Léon, 1911, «Quelques tribus de montagne dans la région du Habt», *Archives marocaines*, 17: 127-134.
- MILLIOT, Louis, 1922, «Le qânoun des M'Âtqa», *Hespéris*, 2 (3): 193-208.
– 1953, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, Recueil Sirey.
- MODISK-TOUITI, Keltoum, 1987, «Femmes, mariage et héritage chez les Chorfa du Tazerwalt (Maroc)», in *Hériter en pays musulman. Habus, lait vivant, manyahuli*, Paris, CNRS: 89-102.
- MONTAGNE, Robert, 1924, «Le régime juridique des tribus du Sud marocain», *Hespéris* (3): 313-331.
- MONTAGNE, Robert; BENDAOU, Mohammed, 1927, «Documents pour servir à l'étude du droit coutumier du Sud marocain», *Hespéris* (7): 401-445.
- RYCX, J. F., 1987, «Règles islamiques et droit positif en matière de successions: présentation générale», in *Hériter en pays musulman. Habus, lait vivant, manyahuli*, Paris, CNRS: 19-41.
- SAA, Abdelkrim, 1997, Parenté et émigration externe des oasiens de Figuig (sud du Maroc oriental), thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Paris, École des hautes études en sciences sociales.
- SALMON, Georges, 1904, «Les mariages musulmans à Tanger», *Archives marocaines*, 1 (2): 273-289.
- SURDON, Georges, 1936, *Institutions et coutumes des Berbères du Maghreb*, Tanger-Fès, Les Éditions Internationales.
- WESTERMARCK, Edward, 1921 [1914], *Les cérémonies de mariage au Maroc*, trad. de l'anglais [*Marriage ceremonies in Morocco*] par J. Arin, Paris, Ernest Leroux.

LE MYTHE DE FONDATION DES TOUAREGS IFOUGHAS

Dida Badi

Les mythes de fondation, chez les Touaregs, traversent le temps. Ils marquent les évolutions culturelles, politiques et sociales de la société ; ce sont des indices et des témoins de l'unité culturelle d'un peuple, grâce notamment à la perpétuation d'un modèle structural.

Après avoir montré, dans une étude précédente (Badi, 1994 : 199-205) se rapportant à l'analyse du mythe de fondation du groupe touareg des Kel Ahaggar, que celui-ci représente un modèle structural de l'ensemble de la société touarègue, avec cependant, des variantes concernant essentiellement le sexe et le nom de l'ancêtre fondateur, selon que le groupe en question adopte le système matrilineaire ou patrilineaire, nous allons, dans cet article, analyser le mythe de fondation des Ifoughas.

L'étude en question a également fait ressortir la capacité de ces mythes de s'adapter aux circonstances historiques sans perdre de leur dynamisme ni de leur fonctionnalité. Le mythe de Tin Hinan est une construction de plusieurs éléments distants dans le temps et dans l'espace, il relève de la représentation symbolique, perpétuellement retravaillée et refaçonnée par la tradition orale, pour se détacher de tout repère spatio-temporel. Tin Hinan devient enfin un véritable mythe, modèle vivant qui remplit parfaitement sa fonction idéologico-culturelle à l'échelle de l'ensemble du groupe des Kel Ahaggar.

Autant le mythe de Tin Hinan est connu, pour avoir fait l'objet d'une vulgarisation littéraire depuis longtemps, autant celui que nous allons présenter est au contraire peu connu, par le fait que le groupe auquel il se rapporte, à savoir les Ifoughas, n'a pas fait l'objet du même intérêt de la part des chercheurs. La différence essentielle qui apparaît à première vue entre ces deux mythes se situe dans le fait que le premier adopte le système patrilineaire, alors que chez les Kel Ahaggar, c'est la matrilinearité qui est en vigueur.

Il faut préciser, cependant, que, comme tout document transmis oralement, et à l'instar de celui de Tin Hinan, le mythe de fondation des Ifoughas présente plusieurs variantes, dont nous allons choisir la plus répandue, en ne perdant pas de vue, tout au long de notre analyse, les quatre versions restantes. Voici la version qui fera l'objet de notre analyse :

Un jour, un noble des Kel Talabbit réunit ses gens et leur tint les propos suivants : « Je vous ai appelés pour vous dire que nous, *ansar*, nous ne pourrions plus continuer à vivre dans ce pays sans la présence d'un chérif parmi nous. » Le noble U-Talabbit décida de partir vers *al-moughrib* (l'ouest), ramener un chérif. C'était le temps où le désert était encore prospère et plein d'habitants. Quand il ne resta plus au noble U-Talabbit que quatre jours pour arriver, un chérif pressentit son approche et vint à sa rencontre. Le chérif fit dresser une tente au noble U-Talabbit, où il se reposa durant dix jours. Le dixième jour, le noble U-Talabbit dit à son hôte : « Aujourd'hui je vais vous dire, vous qui êtes un chérif, pourquoi je suis venu vous voir de la part des miens. C'est pour que vous nous donniez trois choses qui font défaut dans notre pays. Ces trois choses sont un jeune chérif, car nous, *ansar*, nous ne pouvons pas vivre sans un chérif parmi nous ; les deux autres choses que nous vous demandons sont : un cheval (*ayes n alet*) et une épée noble (*takuba n talellit*). » L'hôte prit acte de la demande du noble U-Talabbit et lui donna aussitôt un chérif en pleine jeunesse, un cheval de pure race et une épée du meilleur métal. Il lui dit : « Cette épée ne doit sortir de son fourreau que pour faire régner la justice. Il ne faut jamais frapper ce cheval et enfin, il ne faut jamais brusquer le jeune chérif pendant son sommeil. »

Le noble U-Talabbit repartit chez lui, satisfait de ce qu'il avait obtenu. Pendant son voyage, et contrairement aux recommandations du patriarche, il tira l'épée de son fourreau. L'épée était tellement aiguisée qu'elle ne pouvait être contenue dans un fourreau ordinaire. Elle était dans un sac en cuir rempli de sable. Quand U-Talabbit tira l'épée du sac qui lui servait de fourreau, celle-ci tomba de ses mains et trancha en deux morceaux les amulettes qu'il portait au cou, la selle et le buste de sa jument. Ensuite, le noble U-Talabbit regarda du côté du jeune chérif qui était plongé dans un profond sommeil. Il le secoua avec son pied. Le jeune chérif se réveilla brusquement et gifla le noble U-Talabbit jusqu'à ce que ce dernier perdit connaissance pendant un moment. Ce qui explique, dit-on, le fait que les descendants des Kel Talabbit et les *ansar* en général apparaissent comme s'ils n'étaient conscients de rien, alors qu'en réalité, ils sont conscients. Enfin, le noble U-Talabbit se retourna vers le cheval de pure race qui lui avait été offert par son hôte. Il le vit couché à même le sol. Il le secoua avec son pied, le cheval qui était endormi sursauta de peur et se cassa les quatre jambes.

Le nom du jeune chérif qui accompagnait le noble *ansar* quand ils arrivèrent dans l'Adagh était Mokhammed El-Makhtar Aitta. Celui-ci s'installa chez les Kel Talabbit, où il se maria avec l'une de leurs filles du nom de Anna walet Assil. Anna était très belle et convoitée par beaucoup d'hommes nobles du pays. Assil, le père d'Anna, était très riche, et un jour, il mit les hommes qui convoitaient sa fille au défi en leur disant : « J'ai deux mille agneaux, celui parmi vous qui réussira à les attacher tous, avant le lever du soleil, je le marierai avec ma fille Anna. » Tous les hommes de l'Adagh essayèrent de relever le défi et d'épouser la belle Anna, mais aucun d'entre eux ne réussit. Après que tout le monde eut échoué, Mokhammed El-Makhtar Aitta se proposa pour relever ce défi. Comme c'était un chérif, un miracle se produisit : tous les agneaux se dirigèrent d'eux-mêmes vers leurs attaches et il ne resta à Aitta qu'à mettre leurs têtes, l'une après l'autre, aux nœuds. Quand le soleil se leva, le père d'Anna se réveilla, se mit debout et inspecta d'un coup d'œil son domaine, comme font les riches. Il constata que les deux mille agneaux étaient tous attachés. C'est à ce moment-là qu'Assil appela les hommes et déclara le mariage de sa fille Anna avec Aitta. Assil donna au nouveau couple une centaine de vaches, de moutons, de chamelles et de chèvres.

Aitta, après avoir eu des enfants avec Anna, partit à Tombouctou et y trouva une femme du nom de Bactou. Cette dernière avait une petite maison et commandait une tribu de Songhais (Ihatan). Aitta l'épousa et ils fondèrent la tribu des Charifen qui sont des Noirs parlant songhai (*tehatit*). Ensuite, Aitta quitta Tombouctou pour aller à Menaka. Là, il épousa une femme des Chama n Ammas et donna naissance à la fraction des Chama

n Ammas Kel Takemmeth. Finalement, Aitta revint dans l'Adagh et il mourut à Ansammen où il est enterré. L'un des enfants d'Aitta partit vers le sud-ouest (*ataram*), c'est lui qui a donné les Ifoughas Wi n Ataram (ceux du sud-ouest). Un deuxième fils d'Aitta, à son tour, partit à l'Air pour fonder le groupe des Ifoughas Wi n Kel Air (ceux de l'Air). La venue d'Aitta dans l'Adagh date aujourd'hui de 600 ans.

Dans cette version, nous pouvons relever les éléments suivants :

Le noble U-Talabbit convoque ses gens et leur propose d'amener un chérif dans leur pays.

Cet indice pourrait signifier qu'avant l'arrivée d'Aitta, les Kel Talabbit étaient déjà dans l'Adagh. Ils étaient déjà islamisés, puisqu'ils sont désignés dans ce récit par le vocable d'*ansar* qui renvoie aux débuts de la fondation du monde musulman. Cela signifie qu'Aitta n'était pas un personnage islamisateur et qu'il a été amené dans l'Adagh selon une demande locale des autochtones. Cette demande se justifie non pas par un besoin de connaître l'islam, mais pour appuyer le statut d'*ansar* des Kel Talabbit. Car ces derniers ont besoin, pour valoriser leur statut d'*ansar*, de la présence d'un groupe de *chorfa* à leurs côtés. Cette démarche nous révèle la nature de la propagation pacifique de la religion musulmane à l'intérieur du Sahara central par le biais de migrations, venues du nord, de populations déjà islamisées.

Le noble U-Talabbit revint avec un jeune chérif.

Ce détail de la tradition orale pourrait signifier que le jeune chérif était fort et plein des ressources dont il aura besoin pour se consacrer à la mission pour laquelle il a été élu et que les Kel Talabbit doivent le respecter et le craindre. Le noble U-Talabbit a vérifié lui-même les dires du vieux chérif qui lui avait confié Aitta auquel il devait le plus grand respect. On peut aussi supposer que la jeunesse du chérif le dispose à se consacrer uniquement aux Kel Adagh avec lesquels il aura le temps d'évoluer, et qu'il possède toutes les forces physiques et morales nécessaires pour mener sa tâche dans les meilleures conditions.

Le noble U-Talabbit rapporta, au retour à son pays, en plus du jeune chérif, deux autres éléments, tout aussi nobles que ce dernier, à savoir une épée de métal noble (*takuba n talellit*) et un cheval de pure race (*ayes n elel*).

Ces deux éléments qui symbolisent la force sont indispensables pour l'émergence des Kel Adagh, notamment les Ifoughas, descendants d'Aitta. Force qui s'exprime par une puissance guerrière cherchant son autonomie par rapport aux autres confédérations touarègues, tels les Iwallemmeden. De même qu'est nécessaire la présence d'un chérif parmi les *ansar* pour compléter la tête de la hiérarchie politique de l'islam orthodoxe en *ansar* et *chorfa*. Cette indication de la tradition orale semble servir de base à

l'idéologie des Ifoughas, basée essentiellement sur leur origine chérifienne, grâce à leur descendance d'Aïtta, ainsi que leur statut de guerriers, qu'ils tiennent du fait de s'être opposés aux Iwallemmeden, anciens seigneurs du pays.

L'incapacité du noble U-Talabbit à respecter les consignes du chérif montre que ces deux éléments qui symbolisent la force (l'épée et le cheval) et donc le pouvoir sont en fait destinés au chérif. Ce dernier est le seul qui pourrait avoir la sagesse suffisante pour en faire le meilleur usage. Sagesse qu'il transmettra après lui, à ses descendants légitimes, lesquels en feront le même usage.

C'était le temps où le désert était encore prospère et plein d'habitants.

Cette indication pourrait nous renvoyer très loin dans le temps, probablement aux temps protohistoriques, où le climat saharien était encore clément, et donc aux toutes premières migrations des populations berbères à travers le Sahara, qui, selon Lhote (1982) arrivèrent dans l'Adagh, au V^e millénaire avant Jésus-Christ. Cette indication s'appliquerait *a fortiori* à la région de l'Adagh où l'humidité s'est maintenue jusqu'à une date tardive comparativement aux autres massifs sahariens tels que l'Ahaggar et l'Ajjer, grâce notamment, à sa situation géographique comprise dans l'influence des pluies tropicales.

Si l'on considère cette dernière hypothèse comme plausible, on est tenté de supposer que cette précision de la tradition orale nous renvoie au début du peuplement de l'Adagh par les populations berbères. Ce peuplement se serait effectué suivant une succession de vagues de migrations. Il est possible qu'on soit là, selon cette tradition orale, devant deux périodes d'occupation de l'espace de l'Adagh durant l'ère musulmane : une période ancienne dominée par ce qui est appelé, dans cette tradition, les *ansar* et les premières populations islamisées. La deuxième période concerne l'occupation de l'Adagh par des populations qui seraient venues plus tard, et sont représentées par les descendants d'Aïtta. Ce niveau correspondrait au XIV^e siècle et à la diffusion du phénomène des *chorfa*, qui auraient trouvé les Ifoughas déjà installés dans l'Adagh et se seraient greffés à eux. En effet, il est fait mention, dans cette tradition du chiffre de 600 ans comme étant la date d'arrivée d'Aïtta dans l'Adagh. Si l'on déduit ce chiffre de celui de 1992, date à laquelle nous avons recueilli cette tradition, on obtiendra celui de 1392, soit la fin du XIV^e et le début du XV^e siècle, ce qui correspond parfaitement à la date de la diffusion des *chorfa* dans le Sahara, après la chute des Almoravides (Bellil, 1994).

Aïtta serait le nom d'une fraction du groupe berbère des Aït Atta de l'Atlas marocain, qui aurait donné l'appellation de « Aïtta » à la suite d'un glissement phonétique, devenu plus tard l'ancêtre des Ifoughas. En effet, Michal (1904) rapporte que les Tadamakket qui ont dominé l'Adagh avant qu'ils soient évincés par les Iwallemmeden sont originaires de l'Atlas marocain où vivent actuellement les Aït Atta. Ce groupe a été le premier à dominer

par la force, d'où l'évocation, dans ce récit, de l'épée et du cheval de pure race qui sont introduits dans la région de l'Adagh en provenance de l'ouest en même temps que l'arrivée d'Aitta. Il est possible que la noblesse religieuse (*tachurafa*) renvoie en fait à cette direction de l'ouest (*al-moughrib*), grâce à l'existence d'un pouvoir chérifien dans cette région. Et tous ceux qui viennent de cet espace sont supposés être des *chorfa*.

Ces événements semblent être survenus après l'islamisation de la région de l'Adagh, et il s'agit là de populations déjà islamisées quand elles arrivèrent, puisque dans ce récit, les Kel Talabbit sont dits *ansar*. Ce terme renvoie comme nous l'avons dit à l'aube de l'islam quand les compagnons du Prophète Mohammed chassés de La Mecque furent accueillis par les habitants de Médine. Ceci a valu à ces derniers le qualificatif d'*ansar* qui signifie «alliés» en arabe. Ce terme nous pousse à supposer que les Kel Talabbit faisaient partie d'une autre vague de populations venues de l'est (*afella*), comme il est dit dans la tradition orale des Kel Talabbit. Celle-ci les fait descendre de Sidi Malik Wa n Achaloum venu de l'est avec Okba, le premier conquérant musulman de l'Afrique du Nord. Elles auraient probablement fait partie des premières populations berbères poussées par l'islamisation du nord de l'Afrique. Ces populations ayant connu l'islam dans leur pays d'origine, aussitôt après son apparition, seraient légèrement islamisées. Mais elles le devinrent complètement avec l'arrivée d'autres populations venues tardivement de l'ouest (*al-moughrib*) et dont elles acceptèrent la venue pacifique, à l'image des habitants de Médine quand ils accueillirent les Mecquois.

Il lui dit: « Cette épée ne doit sortir de son fourreau que pour faire régner la justice. Il ne faut jamais frapper ce cheval et enfin, il ne faut jamais brusquer le jeune chérif pendant son sommeil. » Quand U-Talabbit tira l'épée du sac qui lui servait de fourreau, celle-ci tomba de ses mains et trancha en deux morceaux les amulettes qu'il portait au cou, la selle et le buste de sa jument. Ensuite, le noble U-Talabbit regarda du côté du jeune chérif qui était plongé dans un profond sommeil. Il le secoua avec son pied. Le jeune chérif se réveilla brusquement et gifla le noble U-Talabbit jusqu'à ce que ce dernier perdît connaissance pendant un moment.

Ceci voudrait dire que, même en son absence, la parole du chérif doit être respectée et que les Kel Talabbit devront craindre Aitta, ainsi que ses descendants car ils leur sont supérieurs de par leur appartenance à la famille du Prophète. On a l'impression que la relation de respect existant entre le Prophète et ses alliés est transposée dans celle qui doit exister entre les Ifoughas *chorfa*, leurs descendants, et les *ansar*, descendants des compagnons ou alliés du Prophète. On est, en effet, tenté de penser que la relation *chorfa/ansar* est perçue par les Kel Adagh comme la relation existant entre les nobles et leurs tributaires dans la société touarègue. Ce fait pourrait être l'adaptation par les Touaregs de leur structure politique à la religion musulmane.

Après que tout le monde eut échoué, Mokhammed El-Makhtar Aitta se proposa pour relever ce défi. Comme c'était un chérif, un miracle se produisit : tous les agneaux se dirigèrent d'eux-mêmes vers leurs attaches et il ne resta à Aitta qu'à mettre leurs têtes, l'une après l'autre, aux nœuds. Quand le soleil se leva, le père d'Anna se réveilla, se mit debout et inspecta d'un coup d'œil son domaine, comme font les riches. Il constata que les deux mille agneaux étaient tous attachés. C'est à ce moment-là qu'Assil appela les hommes et déclara le mariage de sa fille Anna avec Aitta. Assil donna au nouveau couple une centaine de vaches, de moutons, de chamelles et de chèvres.

Cette indication semble montrer à quel point les Kel Talabbit étaient riches, et que leur force reposait en fait sur cette richesse. Elle nous montre que l'installation d'Aitta dans l'Adagh s'est faite de manière pacifique, en reprenant l'image classique des personnages fondateurs des tribus qui, lorsqu'ils arrivent dans un pays, épousent une femme autochtone et fondent un lignage. Ce détail de la tradition orale, qui semble être greffé à ce récit pourrait être considéré comme récent, puisqu'il est question d'Anna walet Assil. Cela soulève un problème, car, selon une autre tradition orale des Ifoughas, dans une version se rapportant aux Kel Adagh, Alkassen ag Dida a épousé en secondes noces une femme des Kel Talabbit, appelée Anna, la mère de Cheikh wan Taghilit, l'ancêtre de la tribu des Kel Taghilit, une fraction des Ifoughas ne descendant pas d'Aitta. Il aurait engendré Melk fils d'Alkassen, l'ancêtre des Ifoughas, et Alkassen serait (ag) fils de Dida (ag) fils de Idda ag Ghabdu Assalam ag Aitta. Il est impossible que la même Anna soit à la fois, l'épouse d'Aitta et d'Alkassen, présenté par les traditions orales comme son petit-fils à la troisième génération. À moins que cette tradition ne fasse allusion au fait qu'Alkassen soit le véritable ancêtre fondateur des Ifoughas, confortant ainsi, les autres versions de la tradition orale selon lesquelles Aitta n'a pas fait souche dans l'Adagh, mais que c'est son fils Ghabdu Assalam qui a fondé la tribu des Ifoughas.

Cela pourrait également signifier que le groupe des Ifoughas était déjà dans l'Adagh quand Aitta, auquel il rattache sa généalogie, arriva dans cette région. Les Ifoughas se seraient d'abord unifiés sous la descendance d'Alkassen ag Dida auquel ils ont rattaché leurs généalogies, avant de se rattacher à Aitta qui avait le prestige réservé aux *chorfa*.

Il faut noter que le nom d'Idda ag Ghabdu Assalam ag Aitta signifie en langue tamasheq le «père». Idda est présenté par la tradition orale des Ifoughas comme le père de Dida, père d'Alkassen. Ce qui nous pousse à supposer que cette appellation cache mal une rupture dans l'arbre généalogique des Ifoughas, qui les fait descendre d'Aitta. Cette rupture pourrait être comprise comme un indice, dans la mémoire collective de ce groupe, de son passage d'un ancien ancêtre fondateur, dont il a oublié le nom de manière volontaire ou non, en se contentant de le désigner par le vocable d'Idda (le père), pour faciliter le rattachement de sa généalogie à un nouveau personnage plus prestigieux, puisque chérif.

Les Ifoughas ont adopté cette nouvelle généalogie pour renforcer leur position politique vis-à-vis des Iwellemmeden qui se réclament, eux aussi,

d'un ancêtre masculin auréolé de prestige religieux. Ceci pourrait indiquer également le passage des Ifoughas du système matrilineaire au système patrilineaire sous l'influence de l'islam, à l'instar des Iwallemmeden qui l'avaient institué dans la région de l'Adagh, après qu'ils aient chassé leurs frères, les Tadamakket, au nom de ce même système patrilineaire.

Une autre indication qui rend encore plus compliquée la question de la généalogie des Ifoughas de l'Adagh est le fait que Daffa ag Habbu ag Melk ag Alkhasen est le fils de Tugda (walet) fille de Alel ag Alloubbi, et qu'Alloubbi est présenté par la tradition orale des Kel Adagh comme le frère d'Attaher, l'ancêtre présumé des Kel Talabbit. De plus, Attaher est ag Awayes ag Melk ag Umelk ag Assil, ce dernier étant le père d'Anna, l'épouse d'Aitta.

On est tenté de supposer qu'on est là devant une construction, extrêmement compliquée, qui se serait achevée selon des jeux d'alliances, à la fois matrimoniales, politiques ou même idéologiques, presque impossibles à démêler. Il s'agit d'un mythe de fondation et par conséquent les rapports entre ces personnages, mythiques ou réels, ne peuvent être considérés que dans leur dimension symbolique.

Il faut souligner que toutes les généalogies des tribus de l'Adagh que nous avons pu recueillir lors de nos déplacements, nous ont été transmises oralement. Ce qui explique que parfois, nous trouvons des divergences entre plusieurs versions relatives à une même fraction ou groupe, et que souvent l'ancêtre fondateur d'une tribu est donné comme le père de celui qui est, dans une autre version de la tradition orale, censé être son petit-fils.

Mais il faut reconnaître que seule la construction de la généalogie des Ifoughas semble faire l'unanimité des généalogistes de l'Adagh. Cette unanimité, à notre avis, ne doit pas cacher le fait que, avant d'avoir la forme finale qu'on lui connaît actuellement, elle a subi des modifications et des rattachements qui continuent d'ailleurs jusqu'à aujourd'hui. Ce qui veut dire que l'arbre généalogique d'une tribu n'est jamais définitif d'autant plus que celui-ci est souvent transmis par voie orale. Il est également à noter que la généalogie des Ifoughas, c'est-à-dire celle des descendants d'Aitta, semble être fixée par écrit à partir des descendants de Melk. En effet, on trouve chez les lettrés de cette tribu des manuscrits portant leur généalogie. Dans ces manuscrits, on constate que toutes les fractions des Ifoughas convergent d'une manière horizontale vers le nom de Melk pour en faire descendre leurs ancêtres fondateurs respectifs. C'est pourquoi il faut considérer les récits généalogiques, non pas comme documents historiques, mais comme une construction d'éléments épars qui ont traversé le temps et qui portent les stigmates de l'histoire culturelle et sociale des groupes concernés.

Aitta, après avoir eu des enfants avec Anna, partit à Tombouctou et y trouva une femme du nom de Bactou. Cette dernière avait une petite maison et commandait une tribu de Songhais (Ihatan). Aitta l'épousa et ils fondèrent la tribu des Charifen qui sont des Noirs parlant songhai (*tehatit*).

Cette indication pourrait constituer un indice dans la mémoire collective des Kel Adagh, de l'existence, dans le passé, de rapports peut-être politiques ou même parentaux, entre les populations noires du fleuve, notamment les Songhai, et les habitants de l'Adagh.

Ces rapports sont évoqués par certains auteurs, notamment Duveyrier (1864):

« [...] l'auteur de la note n'osant pas avancer que les habitants d'Assouk ont beaucoup mélangé leur sang avec celui des Noirs, raconte une longue histoire, dans laquelle il met alternativement en scène quarante jeunes vierges noires et quarante jeunes vierges blanches, données annuellement en tribut: les premières par les Touaregs d'Essouk à un sultan infidèle du nom de Djabbar, probablement un Noir idolâtre, les secondes par les Noirs de Gogo au sultan berbère d'Essouk. » (1864: 320.)

Le terme d'Essouk, dans cette tradition orale recueillie par Duveyrier, désigne l'ancienne ville de Tadamakket dont les ruines se trouvent aujourd'hui dans l'Adagh, et montre bien qu'il s'agit là des rapports entre les Kel Adagh et les populations noires du fleuve. Aitta, après avoir quitté Tombouctou, est allé à Menaka où il épousa une femme des Chama n Ammas, pour engendrer la fraction de Chama n Ammas Kel Takemmeth. En effet, les Chama n Ammas sont donnés par Cortier comme tributaires des Ifoughas :

« Les Chaman-Ammas de l'Adr'ar', imr'ad des Ifor'as en général, ont, en même temps que les tribus ci-dessus citées, émigré partie chez les Ioulliminden, partie chez les Kounta du fleuve. » (1908: 279.)

Ce qui expliquerait leur rattachement dans cette tradition orale à Aitta l'ancêtre des Ifoughas. Pourtant les Kel Takemmeth sont toujours dans l'Adagh et relèvent des Ifoughas jusqu'à une date récente, après avoir été tributaires des Iwallemmeden. En effet, Michal (1904: 304-305) les cite parmi les tributaires des Iwallemmeden. Une telle indication peut être considérée comme une allusion aux rapports de dépendance qui lient la fraction des Chama n Ammas Kel Tekemmith aux Ifoughas. Cela est un exemple de la transformation des rapports de dépendance en un rattachement généalogique à l'ancêtre du groupe dominant. Ce qui donne une autre dimension aux récits généalogiques des tribus touarègues.

Finalement Aitta revint dans l'Adagh et il mourut à Ansamman où il est enterré.

Ce fragment de la tradition orale pourrait signifier qu'Aitta appartient aux Kel Adagh, puisqu'il leur était destiné depuis son départ d'*al-moughrib*. Son départ vers les autres destinations n'a pour but que de les rattacher aux autres groupes du monde touareg. Son retour pourrait être considéré comme une réappropriation de ce personnage par les Kel Adagh et fait d'eux, en même temps, le pôle et le centre du monde des autres groupes d'Ifoughas, éparpillés un peu partout dans le Sahara. Comme il pourrait être

un indice des migrations des fractions Ifoughas vers l'Adagh et leur intégration dans la nouvelle généalogie des Kel Adagh.

L'un des enfants d'Aitta partit vers le sud-ouest (*ataram*), c'est lui qui a donné les Ifoughas Wi n Ataram.

Cette indication pourrait être prise comme un indice, dans la tradition orale des Kel Adagh, de la migration d'une partie des Ifoughas de l'Adagh vers le sud, migration qui survint après qu'Aitta soit revenu dans l'Adagh. C'est-à-dire qu'elle est postérieure aux rapports entre les Ifoughas et les habitants du fleuve (Songhai) auxquels il est fait allusion dans cette tradition orale et même après celle des Chama n Ammas Kel Tekemmith vers la région de Menaka.

Un deuxième fils d'Aitta, à son tour, partit à l'Air pour fonder le groupe des Ifoughas Wi n Kel Air (ceux de l'Air).

Encore une fois, ce passage peut être compris comme un indice des liens que les Kel Adagh auraient eu avec les autres groupes d'Ifoughas de cette région touarègue, liens qui renverraient aux temps où le groupe des Ifoughas conservait encore son unité politique ou ethnique. La conscience qu'ont les Ifoughas de l'Adagh d'une origine commune avec tous les autres groupes d'Ifoughas renforce et appuie les hypothèses des auteurs qui les ont étudiés, notamment Gsell, Cauvet, Gardel, etc. Selon ces derniers, ce groupe touareg est celui-là même qui a été décrit par le poète Corrupus dans sa célèbre *Johanide*, sous l'appellation commune des Ifuraces, au VI^e siècle de notre ère, et qui fut capable de conduire une coalition des Berbères contre les Byzantins de la Tripolitaine, région qui semble être leur point de départ.

En effet, ce récit fait des Ifoughas de l'Adagh le centre autour duquel gravitent les autres groupes du même nom grâce au fait qu'Aitta, leur ancêtre, y est enterré. Enfin, cette relation contient, dans sa conclusion, la date de 600 ans, comme la date d'arrivée d'Aitta dans l'Adagh. Indication qui coïncide effectivement avec une période où le Sahara, notamment Tadamakket, a connu des événements importants qui se sont traduits par la prise du pouvoir par les descendants de Mokhammed Our Ilemmed et la fondation de la chefferie des Iwallemmaden suite à de nombreuses et épuisantes luttes contre leurs frères, les Tadamakket événements auxquels les Ifoughas prirent part de manière active aux côtés des Iwallemmaden. Ceci, semble-t-il, coïncide avec leur émergence en tant que groupe important, numériquement, après que les compagnons de Reik, venus de l'Air, se soient joints à eux, et politiquement, après la victoire de leurs alliés. Mais tout porte à croire ici que cette date est un commentaire de l'informateur, greffé sur la fin de ce récit.

Pourtant, Mokhammed El-Makhtar Aitta est le seul personnage parmi les ancêtres fondateurs des groupes de l'Adagh dont l'origine chérifienne acquiert l'unanimité des traditions orales des tribus de cette région. Par

contre, les traditions orales qui relatent sa venue, avant d'aboutir dans la région de l'Adagh, diffèrent sensiblement. Nous essayerons, en passant en revue les différentes versions de ces traditions orales, de dégager des éléments qui nous permettraient, éventuellement, de saisir l'image fragmentée que la mémoire collective des Kel Adagh garde encore de ce personnage, et nous essayerons d'analyser les différentes trajectoires que la tradition orale lui fait emprunter avant d'aboutir dans cette région. Cela dans le but de répondre à la question de savoir si Aitta est un personnage réel ou une référence emblématique et mythique.

L'ORIGINE D'AITTA

Concernant le personnage d'Aitta, Cheikh Ag Baye et Bellil Rachid, dans un article consacré aux Kel Adagh, écrivaient ceci :

«La tradition orale mentionne l'arrivée dans l'Adrar de ce pieux personnage originaire de Tafilalet (Maroc). D'origine chérifienne, il quitte le Tafilalet après s'être brouillé avec sa famille. Il passe d'abord à Tabelbelt (Tabelbala) puis s'installe dans l'Adrar. Cet événement aurait eu lieu à la fin du XV^e siècle ; donc à une époque où les Iwellemeden n'avaient pas encore quitté l'Adrar.» (1986 : 56.)

Cette indication nous informe qu'Aitta a quitté son pays d'origine «après s'être brouillé avec sa famille». Ce qui signifie que celle-ci était restée au Tafilalet, comme l'indiquent les traditions orales que nous avons étudiées à ce sujet. Par contre, ces mêmes traditions n'ont, à aucun moment, fait état de sa brouille avec sa famille. Les Ifoughas n'avaient probablement, aucune raison de taire cette brouille quand les deux chercheurs ont recueilli cette tradition ; alors que quelques années plus tard le travail sélectif de la mémoire collective a transformé en oubli cette information à partir du moment où sa divulgation ne sert plus l'intérêt du groupe.

Elle avance également la date du XV^e siècle qui correspond à la diffusion du phénomène des *chorfa* à travers le Sahara. Ce qui suppose qu'Aitta est un personnage réel et que la constitution de la généalogie des tribus qui s'en réclament s'est faite après cette date. Mais on ne sait pas à quelles sources les deux chercheurs ont puisé cette information concernant la date d'arrivée d'Aitta dans l'Adagh. H. Claudot-Hawad, quant à elle, rapporte ce qui suit :

«Les descendants de cet homme [Aitta] auraient épousé des femmes de la noblesse locale (Idnan, Kel-Talabbit...) jusqu'à ce qu'ils deviennent les plus forts et soient à leur tour "Ifoghas", appellation donnée aux dominants.» (1985 : 151.)

Cette indication semble être la fixation de la tradition orale des Kel Adagh que nous avons évoquée plus loin et ne nous renseigne nullement sur l'origine historique du personnage d'Aitta. Nous avons vu également plus haut que le terme d'Ifoughas a été rapproché de celui des Ifuraces des auteurs

de l'Antiquité par les historiens qui ont étudié ce groupe. De ce fait, cette appellation renvoie plus au nom d'un groupe qu'à un statut politique signifiant les plus forts. Car les plus forts sont ceux qui ont dominé l'Adagh à travers les siècles, à savoir les Iwallemmeden, les Tadamakket, etc., alors que les Ifoughas se trouvaient déjà dans cette région.

Cependant, toutes les traditions orales que nous avons étudiées s'accordent sur le fait qu'Aitta est originaire d'*al-moughrib* (ouest). Ce qui fait de lui, d'une manière implicite, un chérif, vu la signification, pour les Kel Adagh, de cette origine chargée de sens sacré en relation avec l'existence d'un État chérifien dans cette région. De là, tous ceux qui viennent de cette direction sont supposés avoir des rapports de parenté avec ce groupe de *chorfa*. Sa venue dans la région de l'Adagh semble faire l'unanimité des traditions orales des Kel Adagh qui le font venir des lieux suivants :

- Aitta est venu dans l'Adagh, via le Touat et Ghat (première version) ;
- Aitta est venu dans l'Adagh via le Touat, reparti puis revenu ; parti ensuite vers le sud-ouest (*ataram*) avant de revenir, encore une fois dans l'Adagh (deuxième version) ;
- Aitta est parti du Tafilalet vers le Touat et ensuite vers l'Ajjer. De là, il passa directement à Tombouctou, d'où il arriva enfin dans l'Adagh (troisième version) ;

– Il arrive directement d'*al-moughrib* (ouest) à l'Adagh, avant d'aller à Tombouctou (*ataram*), et revenir par la suite dans l'Adagh (quatrième version).

De ces indications nous pouvons dégager ce qui suit :

Aitta est un chérif originaire d'*al-moughrib* qu'il quitta pour la région de l'Adagh où il est mort et enterré, et où se trouvent également plusieurs lignages se réclamant de lui comme leur ancêtre. Son passage au Touat, un autre lieu où se trouvent d'autres groupes de *chorfa*, pourrait être compris comme le renforcement du statut de chérif de ce personnage.

Quant à son passage dans l'Ajjer, la région considérée par certains auteurs, notamment Gsell (1913) et Cauvet (1924), comme le berceau des Ifoughas et où se trouvent encore aujourd'hui d'autres groupes portant le même nom (Gardel : 1961), il pourrait être un indice de l'origine géographique de certains groupes qui auraient migré de cette région vers l'Adagh.

Le départ d'Aitta de l'Adagh vers l'*ataram*, (sud-ouest) où se trouvent également d'autres groupes d'Ifoughas (Gardel : 1961), constituerait une trace, dans la mémoire collective de ceux qui se réclament de sa descendance, de la migration des groupes des Ifoughas actuels se trouvant à l'ouest de l'Adagh, en se détachant ainsi de leur frères qui y sont restés.

Selon l'une des cinq versions de la tradition orale des Kel Adagh, Aitta est parti directement de l'Ajjer vers l'*ataram*, avant de revenir par la suite, dans la région de l'Adagh. Le passage d'Aitta, directement de l'Ajjer vers l'*ataram*, pourrait correspondre à une route de ces deux régions en passant par la région de l'Air, où se trouvent d'autres Ifoughas. Cette voie est attestée par les traditions orales des Kel Ajjer de Djanet comme étant la route par laquelle est parvenu Aggag Akhemmad Al-Foughasi, en provenance

d'Essouk. Aggag Akhemmad, dont le tombeau fait l'objet de vénération dans la ville de Djanet, est arrivé, selon la tradition orale, à cette ville en provenance d'Essouk en passant par l'Air. Cette indication de la tradition orale des Kel Ajjer nous apprend que cette voie n'a pas été utilisée uniquement dans le sens est-ouest ou nord-sud mais également dans le sens contraire.

En effet, selon Cortier (1908), la fraction actuelle des Irayyaken serait venue de la région de l'Air, sous le commandement de son chef Reik. Ce qui signifierait que ces derniers étaient déjà organisés sous la forme d'un groupe constitué, quand ils arrivèrent. Il est probable qu'une partie des Ifoughas soit descendue directement vers l'*ataram* à partir de l'Air, au moment même où les Irayyeken arrivèrent dans l'Adagh.

Il se dégage de ces cinq versions de la tradition orale que Aitta a abouti, dans tous les cas, dans la région de l'Adagh, non pas pour y fonder un lignage, à l'exception d'une version, mais pour y mourir. Cette indication pourrait correspondre au souci des Ifoughas, qui sont effectivement le groupe le plus important dans l'Adagh du point de vue numérique, de se considérer comme le centre du monde de leur tribu, aujourd'hui éclatée, dans tout le monde touareg. Ces allées et venues d'Aitta entre l'Adagh et les autres régions où vivent d'autres groupes d'Ifoughas pourraient signifier la volonté de ces derniers de conserver les liens anciens entre ces différents groupes en les rattachant à un seul ancêtre. Et comme cet ancêtre était un chérif, ses déplacements vers ces destinations ont contribué à la diffusion de sa *baraka* au sein de ces groupes et ont fait d'eux des *chorfa* comme celui de l'Adagh où il est enterré et d'où celle-ci doit rayonner. Le travail de la mémoire collective consiste, non pas à éloigner les autres groupes d'Ifoughas de ceux de l'Adagh, après qu'ils aient rattaché leur généalogie à un ancêtre maraboutique en créant ainsi leur spécificité, mais à les récupérer par la diffusion de sa *baraka* en eux, afin d'intégrer leur nouvelle généalogie.

LE STATUT D'AITTA

Parmi les cinq traditions orales que nous avons recueillies et analysées, une seule fait mention d'une manière explicite au statut de chérif d'Aitta. Une autre version lui reconnaît le statut de saint mais d'une manière implicite, en lui attribuant des miracles (il fait tomber la pluie). Les trois autres versions, sur les cinq, reconnaissent implicitement, le statut de chérif d'Aitta, simplement du fait qu'il soit venu de l'ouest (*al-moughrib*). Aussi, tous les connaisseurs des traditions orales de cette région s'accordent sur le fait qu'Aitta soit un véritable chérif et en ce sens, il est le seul personnage, parmi ceux qui ont fondé les groupes de l'Adagh, dont le statut de chérif fait l'unanimité auprès des Kel Adagh.

Il est possible que le statut de lettré et l'utilisation de l'écriture arabe par les Ifoughas aient contribué à la diffusion de ce statut parmi les autres groupes de la région, comme il n'est pas à exclure le rôle important qu'aurait

joué le groupe maraboutique des Kel Assouk, les spécialistes du savoir religieux chez les Touaregs, ainsi que celui des Kounta, alliés des Ifoughas, dans le renforcement du statut de chérif d'Aitta, par la reprise et la rediffusion des traditions orales qui le relatent.

Dans ce même sens, un savant Kounta, qui a vécu dans la région vers la fin du XIX^e siècle, nommé Cheikh Baye écrivait, dans un manuscrit très bien diffusé dans l'Adagh et intitulé *Kitab annawazil* (200 pages) :

« Aitta est un véritable chérif, venu de Balbala, (Tabalbalt), à la terre du Soudan, où il eut des enfants [...] les enfants d'Aitta n'ont eu d'honneur que ce qu'ils ont arraché par la force. »

Cette citation de Baye, dans son manuscrit, semble être une reprise, ou même une reconnaissance par un agent religieux de son importance, des traditions orales des Kel Adagh, et donc leur officialisation et légitimation.

LA DESCENDANCE D'AITTA

Sur les cinq versions de la tradition orale que nous avons passées en revue, quatre font descendre le groupe de l'Adagh, non pas directement d'Aitta, mais de son fils Ghabdu Assalam.

Selon les traditions, Aitta est venu dans l'Adagh, vieilli et finissant, il y mourut et y fut enterré, sans y avoir eu de progéniture. Il semble jouer le rôle de lien entre les autres groupes extérieurs à la région, présentés par la tradition orale comme ses descendants et ceux de l'Adagh qui se réclament de lui comme ancêtre fondateur. Ces derniers groupes semblent vouloir le récupérer en le ramenant chaque fois à l'Adagh où il fut enterré. Ce qui fait d'eux le centre du monde des autres Ifoughas. Ghabdu Assalam, à qui semble être dévolu le rôle de fondateur effectif des groupes des Kel Adagh qui se rattachent à Aitta, est lui-même venu du même endroit que son père Aitta, à savoir *al-moughrib* (l'ouest). Pourtant les traditions orales des Kel Adagh ne font pas de lui, du moins d'une manière explicite, un chérif, même si le fait qu'il soit présenté comme le fils d'Aitta qui, lui, est reconnu comme tel, l'investit de ce statut, surtout dans un groupe où le système patriarcal est en usage. L'indication, dans ces traditions orales, selon laquelle Aitta a eu tous ses enfants hors de la région de l'Adagh, à savoir à Ghat, Tombouctou ou Ajjer, à l'exception de Ghabdu Assalam qui dit, mais vaguement, être né à Tabalbalt, avant de venir faire souche dans l'Adagh, nous pousse à ne pas exclure le fait qu'il pourrait s'agir là de personnages tout à fait différents.

En effet, selon les traditions que nous avons recueillies lors de notre enquête de terrain, Abnu Assalam, dont le nom semble être une déformation de Ghabdu Assalam, a épousé Anna la fille de Idda, des Kel Talabbit, épouse, dans une autre tradition, d'Aitta et dans une troisième d'Alkassen. Il n'est pas à exclure que le tombeau qui se trouve à Ansemmen, et qui est

dit être celui d'Aitta, ne soit un élément sans rapport avec ce personnage, probablement plus ancien et même préislamique vu sa forme qui ressemble plutôt à une *chouchet* (tombeau protohistorique) qu'à un tombeau de l'époque musulmane. Cela nous pousse à penser qu'il pourrait s'agir là d'un personnage, probablement berbère, ou même l'un des ancêtres des Ifoughas, qui a été récupéré par la tradition orale des Kel Adagh après leur islamisation et la diffusion du phénomène des *chorfa* vers le XIV^e siècle, en lui attribuant le nom d'Aitta. En effet, nous avons recueilli l'information selon laquelle un religieux (*faqih*) des Kel Assouk, aujourd'hui décédé et qui fut le *mufti* de l'Adagh aurait dit à l'un des Imanoukalen de cette région, en le voyant rendre visite au tombeau sensé être celui de son ancêtre Aitta, que celui-ci n'était jamais venu dans l'Adagh, et que par conséquent, ce tombeau ne serait pas le sien.

L'amenoukal a répondu au religieux que cela lui était égal et que, de toutes les façons, il ne faisait que perpétuer un acte qu'il avait vu ses ancêtres accomplir. Cette information pose tout le problème de la relation, à travers les traditions orales, en l'absence de sources écrites, d'un groupe à un tombeau. Il est difficile de situer celui-ci dans le temps, étant donné l'ancienneté de l'installation humaine dans cette région du Sahara.

Une seule tradition orale, parmi les cinq que nous avons relatées, fait mention de la descendance directe des Ifoughas de l'Adagh d'Aitta, selon un schéma traditionnel de la fondation des groupes, qui consiste en l'arrivée d'un personnage venu d'ailleurs qui épousera, par la suite, une femme du pays et fondera un lignage se réclamant de lui. Outre la contestation, par les Ifoughas, du fait que cette tradition orale justifie la primauté de l'installation de la tribu des Taghat Mallet des Kel Talabbit dans l'Adagh, chose pourtant qu'ils reconnaissent dans toutes leurs traditions orales relatant ce sujet, cette affirmation nous paraît peu probable. Car elle est en contradiction avec une autre tradition orale qui, elle, est largement répandue et fait même le consensus des spécialistes des traditions orales des Kel Adagh, selon laquelle Alkassen a épousé Anna des Kel Talabbit pour engendrer Makhammed Wa n In Tenhert, Infa et Melk dont descendent les Ifoughas.

Il faut rappeler que dans les généalogies des Ifoughas, Alkassen est le fils de Dida, fils de Idda, fils de Ghabdu Assalam fils d'Aitta, à moins qu'il ne s'agisse d'une autre Anna, d'autant que le terme d'Anna, signifie la mère en tamasheq. Pouvons-nous supposer que c'était Alkassen, fils de Dida, et non pas Aitta, qui a épousé Anna des Kel Talabbit, puisque toutes les fractions des Ifoughas se réclament de ce personnage ?

Dans une autre tradition orale, Abdu Assalam épousa Anna walet Idda des Kel Talabbit. Cette tradition orale, elle aussi, rend difficile le rattachement à Aitta ou même à un personnage réel des groupes qui s'en réclament actuellement dans l'Adagh et notamment les Ifoughas. Il est possible, comme le suggère Cortier (1908) que ceux-ci vivaient sous forme de plusieurs fractions qui n'avaient en commun que le nom d'Ifoughas, et ne se soient regroupés qu'après avoir capté le personnage d'Alkassen et lui avoir

rattaché leur généalogie. Ce rattachement a été rendu possible grâce à un travail sur la mémoire collective de ces fractions, facilité par l'appellation commune d'Ifoughas, qu'elles ont elles-mêmes effectué en intervenant sur leurs récits de fondations respectifs de manière à les faire descendre d'un seul personnage.

L'examen de l'arbre généalogique des Ifoughas nous permet de constater qu'à partir de Melk fils d'Alkhasen, le rattachement des différentes fractions de cette tribu à celui-ci, à l'exception des Ifergoumessen et des Dag Barka qui descendent eux, directement d'Alkhasen, s'est fait d'une manière horizontale : les ancêtres fondateurs de chacune des fractions descendant directement de Melk, fils d'Alkhasen. Ceci suggère que le rattachement des fractions des Ifoughas à ce personnage s'était effectué en même temps et probablement pour les mêmes raisons, à savoir le besoin des Ifoughas de se présenter sous la forme d'un lignage important pouvant jouer un rôle politique dans la région de l'Adagh, après que les Iwallemmeden aient commencé à s'intéresser aux régions du Sud, probablement à partir de la première moitié du XVIII^e siècle, puisque Cortier (1908) ainsi que Michal (1904) les signalaient au sud de l'Adagh, vers la fin du XIX^e siècle.

Le fait que ni Alkhasen, ni Dida, ni même Idda, et encore moins Ghabdu Assalam ne possèdent un récit ou une tradition orale relatant les conditions de leur naissance, rend problématique le fait qu'elles descendent d'Aitta. L'absence de détails généalogiques à partir de Dida ag Idda (Dida fils du père) pourrait dénoter que le rattachement à Aitta s'est fait par une simple tradition orale que les Ifoughas ont façonnée au fil du temps.

Cette orientation est renforcée par les écrits de Cortier (1908) qui distinguait entre deux groupes d'Ifoughas unifiés sous la houlette d'un Arabe :

« Les Iforas de l'Adrar sont formés des Iforas descendants des compagnons de Reik, auxquels se seraient agglomérés les descendants d'un Arabe, Hamza, se disant chérif et originaire de Tafilalet; Hamza est père des Kel Afella, et Mokhammed Ferzou, le futur Amenoukal des Ifoughas et chef des Kel Afella est fils de Hammahi ould Oumara ould Deffa ould Hamza. » (1908 : 381.)

Cette indication de Cortier distingue deux groupes d'Ifoughas : « les descendants d'un Arabe, Hamza, se disant chérif et originaire de Tafilalet » ; et les descendants de compagnons de Reik, venus selon lui de l'Air. Ce dernier groupe, comme nous l'avons dit plus haut, semblait être organisé selon l'écrit de Cortier, puisqu'il était sous les ordres d'un chef, en l'occurrence Reik, qui, semble-t-il a donné son nom à la fraction actuelle des Irayyaken.

La région du Tafilalet, dont il est question dans cette indication, est la même, selon les traditions orales, que celle d'où est originaire Aitta. Cette orientation géographique semble justifier l'origine chérifienne de Hamza. Il est probable que Cortier ait été mal informé par les Ifoughas qui lui ont raconté ces traditions les faisant descendre de Hamza et non pas d'Aitta. Surtout si l'on sait que Cortier était le premier Européen à avoir étudié les

Kel Adagh et qu'il s'agit là des premiers contacts entre les deux mondes, les Français d'un côté et les Touaregs de l'autre, et où la méfiance aurait joué un rôle important.

Il est également possible que Cortier ait recueilli la tradition orale des Ifoughas avant sa fixation sous sa forme actuelle, qui résume en fait un siècle de travail de la mémoire collective depuis Cortier. Hamza est-il devenu Habbu, le personnage dont se réclament actuellement les Kel Afella ? Rien n'est sûr. On pourrait, en effet, rapprocher le nom de Hamza de celui de Habbu, qui est, selon les récits généalogiques des Ifoughas actuels, l'un des six fils de Melk dont descendent toutes les fractions des Ifoughas de l'Adagh se disant descendre d'Aitta, à l'exception cependant des Ifergoumessen et des Dag Barka. Il semble qu'à partir de ce moment il se soit passé quelque chose d'important, qui a dû pousser les différentes fractions des Ifoughas à se rattacher à un ancêtre commun. Et là, l'indication de Cortier prend tout son sens puisque celui-ci a connu personnellement Mokhammed Ferzou qui a dû, certainement, l'entretenir de sa généalogie.

Les différentes trajectoires d'Aitta ne correspondraient-elles pas à des axes de migrations des populations berbères à travers le Sahara, notamment les Ifoughas qui s'en réclament actuellement ? Il paraît difficile de faire la part des choses en se basant sur la seule analyse de traditions orales, entre la dimension mythique ou réelle d'Aitta, en l'absence des sources historiques écrites. Aitta pourrait être assimilé à des groupes de populations dont la trajectoire serait la même que d'anciennes pistes de migrations des populations berbères ; ces populations auraient tantôt transité par l'Adagh, tantôt seraient parties vers le sud, avant de remonter pour y revenir et s'y installer.

Ces populations pourraient également être les Ifoughas actuels. Et les pérégrinations d'Aitta ne seraient au fond que celles de la tribu des Ifuraces devenus Ifoughas après qu'elle eut été défaite par les Byzantins. L'indication faite dans la tradition orale des Kel Adagh aux autres groupes d'Ifoughas comme étant descendants d'Aitta renverrait à l'idée selon laquelle ceux-ci ont toujours conscience d'appartenir à un ensemble plus large, aujourd'hui éclaté.

Nous avons vu comment les Ifuraces, grâce à la persistance du modèle structural de la société touarègue, ont pu conserver leur identité depuis leur défaite et l'éclatement de leur groupe face aux Byzantins au VI^e siècle, pour resurgir sous le nom actuel d'Ifoughas, grâce à un travail de réadaptation et de réactualisation de leur mythe de fondation selon les conjonctures et les circonstances. En ce sens, Cauvet (1924) s'interroge sur les raisons qui ont fait qu'une tribu, comme les « Ifuraces », qui a joué un rôle de premier plan, dans l'Antiquité face aux Byzantins, en mobilisant une coalition des Berbères, ne réapparaît pas dans les écrits des historiens, notamment arabes pendant tous les siècles qui ont suivi :

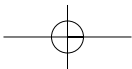
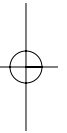
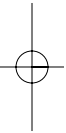
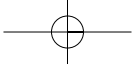
« Une des tribus qui lutta au milieu du VI^e siècle, avec le plus d'énergie, pour l'indépendance commune, était celle des Ifuraces, conduite par un intrépide guerrier du nom de Carcassan, qui fut battu et tué après s'être couvert de gloire, ainsi qu'il résulte des récits

de l'historien Procope et de l'évêque Corrupus. Fait surprenant, cette tribu, qui s'était ainsi distinguée contre les Byzantins, avait complètement disparu de l'histoire, pendant toute la période arabe, où nous la retrouvons de nos jours, dans les mêmes régions du désert qu'elle parcourait quinze siècles avant. Elle n'avait pas changé de nom, c'est la tribu actuelle des Ifoughas.» (1924: 376.)

Cette indication de Cauvet ne doit pas nous pousser à considérer le mythe de fondation de ce groupe touareg, comme une réalité historique, mais par contre, nous aide à y déceler des éléments importants, probablement sans lien historique ou même spatial direct, comme des fossiles directeurs dans une couche archéologique pourraient nous renseigner sur l'histoire sociale et les événements majeurs dont a été témoin leur groupe. D'autre part, ces mythes sont des modèles structuraux dont la structure est toujours la même, à savoir: un personnage important (noble) qui arrive dans un territoire où vivent des groupes humains dont il épouse une femme (pour le modèle masculin), ou le chef (pour le modèle féminin) et fonde, ainsi, un lignage qui se réclame de sa descendance, comme une idéologie fondatrice d'un pouvoir nouveau, à l'intérieur d'un territoire limité.

BIBLIOGRAPHIE

- AG BAYE, C.; BELLIL, R., 1986, «Une société touareg en crise: les Kel Adrar du Mali», *Awal*, 2: 49-84.
- BADI, D., 1994, «Ta-n-Ihnan/Tin-Hinan: un modèle structural de la société touarègue», *Dossiers et recherches sur l'Afrique* (Meudon, CNRS), 2: 55-63.
- BELLIL, R., 1994, Traditions orales, mémoire collective et rapport au passé chez les Zénètes du Gourara (Sahara algérien), thèse de doctorat, études africaines (civilisation berbère), Paris, INALCO.
- CAUVET, C., 1924, «Les noms des tribus touarègues», *Bulletin de la Société de géographie d'Alger*, 275-319.
- CLAUDOT-HAWAD, H., 1985, «L'Adrar des Iforas», in *Encyclopédie berbère*, 2, Aix-en-Provence, Edisud.
- CORTIER, C., 1908, *D'une rive à l'autre du Sahara*, Paris, E. Larose.
- DEPORTER, 1890, *Extrême-sud de l'Algérie*, Alger, Fontana.
- DUVEYRIER, H., 1864, *Les Touareg du Nord*, Paris, Challamel.
- GARDEL, 1961, *Les Touareg Ajjer*, Alger, Baconnier.
- GSELL, S., 1913, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, Paris, Hachette.
- LHOTE, H., 1982, *Les chars rupestres sahariens des Syrtes au Niger, par le pays des Garamantes et des Atlantes*, Toulouse, Éditions des Hespérides.
- MICHAL, F., 1904, «L'Adghagh», *Bulletin de la Société de géographie d'Alger*, 9: 282-307.



ASSIA DJEBAR OU LE SUBTERFUGE

Hervé Sanson

Peinture du statut social des femmes dans la société algérienne traditionnelle ou moderne, vaste fresque historico-sociale de l'Algérie, projet autobiographique entrelacé de l'auteur : tels sont les traits récurrents convoqués à propos de l'œuvre d'Assia Djébar. Premier subterfuge : car ce qui progresse en sous-main aurait pour nom la question linguistique. Des rapports secrets/sacrés entre les langues, leurs échanges, leur jalousie, leurs dé-tours et re-tours. Ce faisant, le positionnement de l'auteur en matière de langues conditionne une adresse à l'objet *littérature*, une interrogation éthique de ce dernier. Où le choix des langues et leur place dans la constellation d'une œuvre induit une pensée, une idéologie particulières et « l'aventure d'une écriture » dans un contexte précis.

Dès ses premiers romans, Assia Djébar pourrait revendiquer la formule de Malek Haddad : « La langue française est *mon exil*¹ ». Dans *La Soif*², à travers le regard de l'héroïne Nadia, métisse, coupée de sa langue et de sa culture, la langue arabe est perçue comme l'Éden perdu : s'y greffe ainsi un caractère de sacralité et, pour Nadia, quelque sentiment de honte, de culpabilité quant à l'ignorance de la langue paternelle. Parallèlement, le français est dépouillé de tout trait distinctif, de tout prestige.

« Jedla s'adressait surtout à Aïcha, dans son arabe guttural ; quelquefois, elle se retournait vers moi et reprenait instinctivement son français banal³. »

L'arabe apparaît langue vive, haute en couleurs, chargée d'ornements rares et précieux. L'auteur nous en offre alors une vision idéalisée. Langue de la joie, des festivités d'antan, de la tradition. De la musique.

1. Haddad, M., « Les zéros tournent en rond », in *Ecoute et je t'appelle*, Paris, Maspéro, 1961, p. 21.

2. Djébar, A., *La Soif*, Paris, Julliard, 1957.

3. *Ibid.*, p. 103.

« Je ne comprenais pas l'arabe des paroles, un arabe qui se courbait en cercles lents, un fil d'or⁴. »

La langue arabe, dans *Les Impatients*⁵ et *Les Enfants du Nouveau Monde*⁶, devient peu à peu militante car présentée par l'auteur comme un élément de cohésion sociale et nationale, d'entraide et de complicité mutuelle au sein d'une communauté, en un mot facteur de résistance. De plus, comme Jacqueline Arnaud l'a très bien analysé⁷, l'arabe permet de rapprocher les classes sociales et s'offre comme langue de la dignité. En effet, l'unité nationale symbolisée par cet usage de la langue arabe atténuée – provisoirement – les distinctions sociales.

Les Enfants du Nouveau Monde permet à l'auteur de franchir un nouveau pas dans la considération de la langue maternelle.

AFFECTS DE L'ARABE ET MASQUES DU FRANÇAIS

L'arabe va alors revêtir un nouvel aspect fondamental, celui de langue des affects. Le français ne peut exprimer de façon juste les émotions de la vie personnelle, il ne peut restituer les sentiments, spécificité formulée à nouveau plus tard dans le roman *L'Amour, la Fantasia*⁸ : le caractère singulier, pour l'auteur, de la langue arabe est alors mis en avant.

« Comme notre langue est belle, si simplement lyrique dans sa banalité même !⁹ »

Cette valeur affective de la langue maternelle donne mauvaise conscience à l'un des personnages, Hakim, qui maîtrise mal la langue arabe, ayant reçu une éducation française. Ce faisant, l'arabe opère alors un véritable brouillage des repères, un retournement des valeurs. Le policier Hakim cherche précisément, par le biais de l'arabe, à acquérir une nouvelle transparence. Comme si l'usage de la langue arabe lui permettait de se purifier des mauvaises actions à l'encontre de ses frères. Du pouvoir rédempteur – supposé – de la langue.

« La paix soit sur vous, Si Slimane ! – et Hakim prononçait paisiblement ces mots, remontait la rue du Bey, heureux de ces formules échangées en arabe qui lui faisaient croire (illusion, il le savait pourtant dans son for intérieur) qu'il était comme les autres [...] personne, comme lui, ne prononçait ces formules avec cette soif de leur transparence¹⁰. »

4. *Ibid.*, p. 48.

5. Djébar, A., *Les Impatients*, Paris, Julliard, 1958.

6. Djébar, A., *Les Enfants du Nouveau Monde*, Paris, Julliard, 1962.

7. Arnaud, J., *La Littérature maghrébine de langue française, I. Origines et perspectives*, Paris, Publisud, 1986, pp. 91-93.

8. Djébar, A., *L'Amour, la Fantasia*, Paris, J.-C. Lattès, 1985, réédité chez Albin Michel, 1995.

9. *Les Enfants du Nouveau Monde*, *op. cit.*, p. 90.

10. *Ibid.*, pp. 116-117.

Cette valorisation de l'arabe s'accompagne à cette époque, c'est-à-dire au moment de l'indépendance, d'une croyance en une *arabité* – à géométrie variable – épanouissant l'individu, d'un élan envers un arabe lié à l'affectif :

« Notre problème [...] est d'être arabes, plus ou moins selon les uns et les autres sans doute, mais de l'être même en ne parlant bien que le français ou le kabyle, et seulement un arabe approximatif, même en citant Éluard plutôt qu'Al-Moutanabbi, parce que les chances d'un "arabisme moderne", c'est-à-dire ouvert et non crispé, créateur et non phraseur, intériorisé et non oratoire, sont grandes, et qu'elles le sont sans doute en Algérie, demain ou après-demain. Et si alors, ce jour-là, nous cherchons à nous définir, ce qui n'est pas le plus important, que ce soit dans l'épanouissement et non dans le reniement¹¹. »

Euphorie de l'indépendance. Élan utopique pour un arabe officiel ouvert, tolérant, et nourri des innovations du peuple. La diversité linguistique de l'Algérie est évoquée par l'auteur mais l'accent est mis sur l'arabisation dans un souci de reconnaissance de soi-même, de ses assises, de cohésion sociale, de filiation pour le tout jeune État algérien. La langue française, par le biais de la fiction, permet de garder une certaine distance avec l'introspection, même si selon Jeanne-Marie Clerc, « il y a donc dès ce premier roman (*La Soif*), une timide émergence du sujet¹² ».

Quant à la langue berbère ? Elle demeure pour l'heure « alphabet perdu¹³ ». Mais prêtons attention à ce qu'écrit Assia Djébar dans son dernier ouvrage, *Ces voix qui m'assiègent* :

« Le son arabe – et quelquefois berbère – de ma mémoire d'enfance, ainsi que de ma vie familiale, avait marqué certes le style de mes quatre premiers romans – ou, au moins, leur « non-dit », une sorte de blanc qui se devinait tout autour...¹⁴ »

La langue berbère serait donc à ce titre doublement *spectre* : elle hante l'écriture française, l'architecture des premiers romans, mais plus précisément, elle rejoint une zone blanche, constitutive de la structure desdits romans. Un silence, envers de la parole-masque en français, un silence pourtant parlant. Ce berbère fera reflux dans l'œuvre djébarienne, comme nous le verrons ultérieurement. Quant à la question autobiographique, Djébar elle-même reconnaîtra à propos des *Enfants du Nouveau Monde* :

« J'ai voulu porter un regard sur les miens. La position de Lila (l'héroïne), à côté et, en même temps dedans et témoin, c'est un peu moi¹⁵. »

11. Cf. *Jeune Afrique*, 3, 3 déc. 1962, pp. 26-27, cité par J. Arnaud, *La Littérature maghrébine de langue française*, op. cit., p. 93.

12. Clerc, J.-M., *Assia Djébar. Écrire, transgresser, résister*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 56.

13. Djébar, A., *Ces voix qui m'assiègent*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 33.

14. *Ibid.*, p. 37.

15. Cité dans Chikhi, B., *Les Romans d'Assia Djébar*, Alger, Office des publications universitaires, 1987.

Aspect bi-valent de la langue française : elle permet une expression de soi, impossible pour une femme, en langue arabe – certes expression de soi transposée, déplacée – favorisée par le caractère émancipateur de la culture qui accompagne la langue *mais* dans un deuxième temps, cette expression demeure justement limitée, indirecte car le français prend difficilement à son compte l'entreprise autobiographique. La langue dévoile alors l'un de ses enjeux : en quoi permet-elle ou conforte-t-elle une identité nationale ? Question débordant le cas Djébar et qu'un poète comme Jean Sénac s'est posée. Le caractère libérateur du français sera fréquemment symbolisé dans l'œuvre par ses grands poètes, en témoigne cet extrait des *Enfants du Nouveau Monde* :

« [...] ils se mirent à lire de la poésie, l'un après l'autre, comme des enfants et ce qu'ils aimaient. Bachir avait une belle voix qui avait déjà mué. Il savait beaucoup de vers de mémoire. Il récita Victor Hugo avec tendresse, *Le Bateau ivre* avec chaleur, puis Desnos, puis des poèmes que les jeunes avaient écrits en partant au combat et après avoir récité, eux aussi, Rimbaud, Éluard, Desnos tous les poètes de la liberté¹⁶. »

Ce faisant, les jeunes nationalistes algériens se placent en filiation avouée avec les poètes de la Résistance. Et l'écriture assure précisément la filiation, la continuité. Ces poètes français favorisent paradoxalement le sentiment national des jeunes gens. Dans *Le Blanc de l'Algérie*, la langue française, lors d'un épisode de la guerre d'indépendance, va exclure certains jeunes maquisards de l'unité nationale.

« Ainsi, ils parlaient, ils écrivaient le français, ils avaient donc sucé "l'esprit français" dès l'enfance : suspects de lâcher au premier interrogatoire, peut-être même de pactiser avec ceux qui les cerneraient, les arrêteraient... Oui, par nature, de par cette nouvelle langue, c'étaient fatalement eux les premiers "traîtres"¹⁷... »

Par nature : comme si la langue transmettait un poison mortel, celui de la trahison, comme si la langue rejoignait, dans une hantise de la contamination, le sang. L'arabe continue donc – dans une nostalgie de spectre – à cristalliser en lui le défi, la provocation fière, le sens de l'honneur, l'excès de sentiments.

Ainsi, quand Tawfik médite en marchant, tout juste après le meurtre de sa sœur Touma, trop européanisée à son goût, qu'il a orchestré pour laver l'honneur de sa famille, il lui revient en mémoire cet adage, ces formules traditionnelles arabes :

« J'avais une tache sur moi, et je l'ai effacée... Je portais une souillure sur moi, je m'en suis purifié¹⁸. »

16. *Les Enfants du Nouveau Monde*, op. cit., p. 292.

17. Djébar, A., *Le Blanc de l'Algérie*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 236.

18. *Ibid.*, p. 298.

Mais cet élan lyrique pour le sens de l'honneur que symbolise ce proverbe est aussitôt relayé par un sentiment d'étrangeté, de non-reconnaissance, d'altérité irréductible. Le fossé avec la tradition se creuse pour ces jeunes idéalistes en quête d'un *nouveau monde*. Touma, quant à elle, lorsqu'elle se mesure à son frère, retrouve instinctivement un arabe signifiant provocation, défi. Mais un arabe également de reconnaissance entre le frère et la sœur, même dans les menaces, même à l'instant du meurtre. L'arabe unissant le meurtrier et sa victime. Ultime rapprochement du frère et de la sœur que tout sépare au demeurant. À la vie à la mort. La langue arabe a *le dernier mot*.

AU CŒUR : LE DÉSERT

Le subterfuge circule déjà : ce qui sera développé plus tard dans *L'Amour, la Fantasia*. La langue arabe, telle un spectre-fantôme, émerge à fleur de langue, de l'autre langue, le français. Subterfuge : ce qui fuit sous. L'arabe fuit sous le français. À la parution des *Alouettes naïves*¹⁹, l'entreprise autobiographique inaugure, quoi ? une déflagration. Elle court sous le roman en une trentaine de pages²⁰, *affleure* donc. Assia Djébar affirme encore :

« [...] prendre conscience que l'écriture devient un dévoilement, cela m'a fait reculer [...] quand j'ai senti que le cœur de ce livre commençait à frôler ma propre vie, j'ai arrêté de publier volontairement²¹. »

Jeanne-Marie Clerc y voit là « le surmoi de la tradition arabe [qui] impose sa censure²² ». Bien plutôt, le subterfuge d'une écriture autobiographique sur trente pages contaminant le roman provoque un déséquilibre, un point de rupture car tenant ensemble deux extrêmes. Un déséquilibre également constaté par le protagoniste-narrateur Omar :

« (apprendre à traduire notre langue en ce français que nous avons appris lui-même par un effort de traduction : j'ai toujours pensé qu'il restait en nous quelque chose de cette tension d'inversion et de réversion jusqu'à nous faire perdre notre point nécessaire de stabilité)²³. »

Oscillation donc : passage(s). Va-et-vient entre un arabe idéalisé, spectralisé, garant de la permanence de l'identité des personnages et de l'auteur elle-même et un français libre, libérateur, *littéraire*, adaptant les *qacida* d'amour. Ce tangage d'une langue à l'autre entraîne un décentrage du sujet,

19. Djébar, A., *Les Alouettes naïves*, Paris, Julliard, 1967, réédité par Actes Sud, coll. « Babel », 1997.

20. *Ibid.*, deuxième partie : « Au-delà », p. 181-216.

21. Cité par J.-M. Clerc, *op. cit.*, p. 57.

22. *Ibid.*

23. *Les Alouettes naïves*, *op. cit.*, p. 83.

le ravit à lui-même et finit par le placer en situation de *trans-fuge*. Transfuge : qui fuit au-delà. Qui incessamment *passé d'un point à l'autre*. L'autobiographie en langue française tend alors ses pièges à Djébar et celle-ci, sous peine de déflagration de son Moi, inaugure un désert verbal. La peur d'un dévoilement extrême associée au risque de la perte de son être de femme à travers l'écriture autobiographique lui fait envisager alors d'abandonner le français pour se tourner résolument vers l'arabe.

« Je me suis remise en question : si je continue à écrire, je vais détruire ma vie car elle va être perturbée par l'écriture romanesque. J'ai pensé un moment que si je me mettais à écrire en arabe, ce serait autrement²⁴. »

Plus certainement, il s'agira de forger *la* langue qui révélera tous les aspects de l'identité de l'auteur : recul nécessaire afin de prendre du champ et dans une pratique globalisante, appréhender un espace plus vaste, multilingue.

« Ces dix années de non-publication littéraire ont donc servi à cela : chercher sinon à sortir de mon français, langue d'écriture, du moins à l'élargir, et pour finir à y revenir dans un total libre arbitre, consciente enfin de la nécessité d'inscrire dans la pâte même de ma langue française, ainsi que dans la structure romanesque, tous les tenants de mon identité personnelle²⁵. »

Un nouveau type de création, un nouvel instrument d'expression s'imposent. Au cœur de l'œuvre, au cœur d'une vie de femme, dix ans ; dix ans de mutisme, dix ans de quête, dix ans de redécouverte de son peuple sur le terrain (enquêtes sociologiques auprès de M'hammed Boukhobza), dix ans de désert. Retraite. Passages.

LANGUES ET CORPS

En 1977, *La Nouba des femmes du mont Chenoua*²⁶ renoue avec le processus créateur mis en veille. L'exploration de l'histoire tribale et nationale par le biais des femmes de sa région permet au sujet Djébar de s'insérer dans un *nous* communautaire et ce faisant, de retrouver en creux son parcours personnel tout en prenant conscience d'un déjà-là culturel. Cette introspection détournée rejoint l'ancrage communautaire de tout sujet au Maghreb et peut revendiquer la formule de Kateb Yacine à propos de *Nedjma* : « une autobiographie au pluriel ». Jean Déjeux n'affirmait-il pas, concernant la reconnaissance du sujet dans les sociétés maghrébines : « Pas de mobilité

24. *Cahiers d'études maghrébines* (Cologne), 2, mai 1990, p. 89.

25. Djébar, A., *Ces voix qui m'assiègent*, op. cit., pp. 35-36.

26. *La Nouba des femmes du mont Chenoua*, long-métrage produit par la Radio-Télévision algérienne, 1978, prix de la Critique à la Biennale de Venise, 1979.

sociale en effet, pas de reconnaissance de la subjectivité et de l'homme-sujet²⁷. » Mais cette quête des racines d'un peuple, de son histoire, ne peut refuser de prendre en compte la langue maternelle. Précisément, quelle(s) langue(s) maternelle(s) ?

Les femmes du mont Chenoua s'expriment en arabe dialectal mais sont bilingues : des lambeaux de berbère resurgissent sporadiquement. La cinquième femme à s'exprimer commence son témoignage en arabe dialectal mais continue en berbère. Un second subterfuge se met ainsi en place, subterfuge qui sera double. Sous la langue des hommes, la langue des femmes, sous l'arabe de celles-ci pointent les restes d'une langue perdue, le berbère. Langue à laquelle la propre mère d'Assia avait tourné le dos (mais nous y reviendrons ultérieurement avec *Vaste est la prison*).

Mais l'emploi de la langue arabe, outre légitimer la quête nationale historique de l'auteur, permet d'interroger la notion d'espace en relation avec les femmes. Assia Djébar a par ailleurs déclaré :

« Mon travail au cinéma est un rapport de création avec la langue arabe, la langue vivante, la langue en espace. Grâce aux images, je fais sortir la langue des espaces clos traditionnels. Ma confrontation avec la langue de mon enfance a eu lieu en faisant des films²⁸. »

Usage certes révolutionnaire de la langue arabe : là se rencontrent arabe et français. C'est-à-dire : dans un même emploi créatif de la langue. L'arabe se libère, conquiert par l'entremise de l'artifice de nouveaux espaces qui lui sont habituellement refusés et le français s'essaie à rendre compte d'un type de société défini et comme nous le verrons plus tard à intégrer en son sein les usages sociaux de la langue arabe. La tension est alors assumée en un point d'équilibre. Le français travaille étroitement avec l'arabe et l'entrelacs des deux langues fait envisager à Djébar son bilinguisme avec sérénité. Le point d'intérêt réside dans les rôles attribués à chacune des deux langues dans les deux films d'Assia Djébar. La langue arabe rend compte à l'état brut, se veut parole vive, sobre, de récits de vie féminins ou bien lyrique, à l'exemple des chants de *La Zerda et les Chants de l'oubli*²⁹. Gardienne encore une fois d'un vécu collectif, traditionnel, d'un patrimoine.

La langue française sert les commentaires de la narratrice de *La Nouba*, Lila, jeune femme européanisée, dont le monologue intérieur vient en contrepoint surligner les propos en langue arabe, apporter un éclairage complémentaire, altérant. Proposant *de l'autre*. Dans *La Zerda*, le commentaire historique portant sur cent trente années de colonisation et de déculturation au Maghreb, pis de dépossession de sa propre image pour l'autochtone,

27. Déjeux, J., *La Littérature féminine de langue française au Maghreb*, Paris, Khartala, 1994, p. 63.

28. *Le Monde*, 19 mai 1987.

29. *La Zerda et les Chants de l'oubli*, long-métrage produit pour la Radio-Télévision algérienne, 1982.

s'effectue par les deux langues en alternance, chacune offrant des points de vue autres. Mais l'entrelacs des langues dissimule un nouveau subterfuge : sous le jeu des langues française et arabe, une langue dessine ses contours : il s'agit de la langue des corps, que Djébar développera et théoriserà dans *Femmes d'Alger dans leur appartement*³⁰. Certes, *Les Alouettes naïves* nous proposaient déjà ce langage corporel, en témoigne la danse de la petite prostituée Samia :

«La danse est muette. Les bras, branches vivantes au-dessus de la tête, masquent ensuite le visage puis la poitrine d'enfant ; deux lianes qui s'éloignent, remontent puis viennent autour du ventre brun, s'élèvent à nouveau dans les airs. Le corps mince tangué légèrement avec une grâce de peuplier sous le vent doux des rivières, seuls les bras maigres, démoniaques, tragiques, impuissants dans leurs arabesques. Le ventre et les jambes frissonnent faiblement à droite, à gauche, mouvement régulier et paisible, les bras cherchent à s'enrouler, reviennent, supplient, invoquent le nombril puis les seins, coupes élargies d'une enfant qui a déjà enfanté, et ce spectacle dégage une innocence lascive, pourtant flétrie, tandis que les bras-serpents repartent, remontent, redeviennent lianes fragiles, fils barbelés, anses de prière folle³¹...»

La danse de Samia traduit effectivement un vécu, même si ce langage fonctionne sur une symbolique, une gestuelle allusive, indirecte. La caméra de Djébar enregistre avec les témoignages de ces femmes une disposition nouvelle à la mobilité, à l'occupation d'un espace extérieur, en fait à la redécouverte de cette liberté signifiante du corps entrevue, «entrevécue» pendant la période de la guerre d'indépendance. Ce n'est certes plus la danse désabusée de la petite «alouette naïve». Djébar use d'un dispositif pour signifier ce langage corporel : l'époux de Lila, Ali, est paralytique, alors que Lila se déplace en voiture à la rencontre des femmes de sa tribu. Ébranlement, nouvelle donne pour le corps de la femme : il signifie autre chose désormais que la séquestration. La langue arabe en devenir ne se déprend pas d'une recherche des corps, la femme ne peut dissocier pour conquérir sa liberté ces deux langues. Mais Djébar semble déjà faire du langage corporel des femmes le moyen suprême de traduire la vie, les habitudes d'une société et cette quatrième langue transcende les trois autres : elle donne à voir l'âme d'un peuple pour l'auteur. Le subterfuge ultime, serait-ce celui-là ? Sous la pâte du français travaillé du souffle des langues indigènes, la gestuelle des femmes s'ériçant en code minutieux que Djébar instaure telle une encre sympathique.

«Trois langues auxquelles s'accouple un quatrième langage : celui du corps avec ses danses, ses transes, ses suffocations, parfois son asphyxie, et son délire, ses tâtonnements de mendiant ivre, son élan fou d'infirme, soudain³².»

30. *Femmes d'Alger dans leur appartement*, Paris, Editions des Femmes, 1980, réédité en poche, 1995.

31. *Les Alouettes naïves*, op. cit., pp. 257-258.

32. *Ces voix qui m'assiègent*, op. cit., p. 14.

Ces deux films permettent quoi qu'il en soit à Djébar de choisir de son plein gré la langue française comme *maison d'accueil*, refuge, et de la faire travailler avec la langue arabe en concevant une écriture issue de l'oralité arabe. Djébar analysera ce retour à la langue française ainsi :

« [...] comme si je tentais, empêtrée dans ce voile de soie évoqué symboliquement, de sortir de la langue française sans toutefois la quitter ! D'en faire le tour extérieurement, puis de choisir d'y réentrer [...] La langue française m'était devenue maison d'accueil [...]. J'avais refait le geste augural de franchir moi-même, moi librement et non pas subissant une situation de colonisation, le seuil³³. »

Le retour à l'écriture en langue française s'effectuera donc par le biais de la voix(e) des femmes, du harem. *Femmes d'Alger* inaugure un motif qui sera récurrent désormais dans l'œuvre de Djébar : la langue souterraine des femmes, cette langue qui cherche à poindre au jour. Langue aperçue dans les deux films précédents mais prise explicitement en compte pour la première fois par l'auteur. En « ouverture », Djébar écrit :

« Je pourrais dire “nouvelles traduites de”, mais de quelle langue ? De l'arabe ? D'un arabe populaire, ou d'un arabe féminin ; autant dire d'un arabe souterrain [...]. Langue desquammée, de n'avoir jamais paru au soleil, d'avoir été quelquefois psalmodiée, déclamée, hurlée, théâtralisée, mais bouche et yeux toujours dans le noir³⁴. »

Djébar se présente donc ici comme traductrice, passeuse d'une langue à l'autre, « mais de quelle langue ? ». Énième subterfuge : sous la langue arabe, se fait jour une injustice flagrante, celle d'une langue forcée au silence, d'une parole décidément coupée de la parole masculine. Une langue de l'ombre, du gynécée. Langue jumelle de la langue des corps. Parfois s'y fondant. Cette prise de conscience de la situation et de la langue particulières des femmes instituent chez Djébar une nouvelle démarche dans son écriture : le « parler près de » qui se veut entreprise de solidarité avec ses consœurs et refus d'une représentation quelconque de celles-ci. Éthique. Un « parler près de » proche des réflexions deleuziennes concernant les littératures mineures³⁵. Où l'auteur refuse de se substituer au groupe, à la minorité dont il entend porter la voix.

« POUR UNE LITTÉRATURE MINEURE »

En effet, la voix de l'écrivain comme élément jouant sa partie au sein d'une collectivité, d'un chœur, constitue un des critères deleuziens des littératures mineures.

33. « Écrire dans la langue de l'autre », in *Identité, culture et changement social*, Ottawa, 1989, pp. 24-25.

34. *Femmes d'Alger*, op. cit., p. 7.

35. Deleuze, G., Guattari, F., *Kafka, pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975. Rappelons qu'« une littérature mineure n'est pas celle d'une langue mineure, plutôt celle qu'une minorité fait dans une langue majeure » (p. 29).

«Le troisième caractère, c'est que tout prend une valeur collective [...] les conditions ne sont pas données d'une énonciation individualisée, qui serait celle de tel ou tel «maître», et pourrait être séparée de l'énonciation collective³⁶.»

Mais tout en répondant à ce critère, Djébar le subvertit, en faisant de la conscience collective ou nationale de son peuple la conscience collective des femmes algériennes. La portée révolutionnaire des littératures mineures est ici détournée pour servir le dessein de l'auteur :

«Le champ politique a contaminé tout énoncé. Mais surtout [...] parce que la conscience collective ou nationale est "souvent inaccessible dans la vie extérieure et toujours en voie de désagrégation", c'est la littérature qui se trouve chargée positivement de ce rôle et de cette fonction d'énonciation collective, et même révolutionnaire : c'est la littérature qui produit une solidarité active, malgré le scepticisme³⁷.»

Révolution dans la révolution. Le « parler près de » s'instaure en direction d'une communauté, d'une minorité opprimée, dont l'auteur fait partie intégrante. Les deux premiers critères des littératures mineures se nomment valeur politique de toute œuvre et fort coefficient de déterritorialisation de la langue. Ce premier critère sera donc développé par Djébar à partir de *Femmes d'Alger*, mais pleinement réalisé dans *L'Amour, la Fantasia*. Écrire-à-l'étranger dans la langue française, forger sa propre esthétique afin de « parler sa langue » dans la langue, permettront cette déterritorialisation du français nécessaire à l'écrivain pour se l'approprier. L'oralité arabe traitée dans les films inspire désormais le travail d'écriture en langue française ; celle-ci se socialise et intègre en son sein les convenances sociales de la langue arabe. D'où un travail minutieux sur l'énonciation portant la trace de ce voilement de la parole que recèle la langue arabe pour un sujet féminin, entre anonymat et affirmation de soi.

L'écrivain veille aussi particulièrement à « rendre » de la façon la plus juste possible les formules-couvertures propres à la pudeur féminine arabe. L'oralité de la langue arabe sera également « traduite » en français par les témoignages des veuves de la guerre de libération nationale, dont Djébar respectera le caractère brut, vécu, sobre, dépouillé, restituant là encore dans la langue adverse les formules arabes traditionnelles, stéréotypées. La sobriété de l'écriture sert le « parler près de » et légitime la volonté de Djébar de « porter la parole » de ses consœurs, en évitant de la trahir dans la traduction. Ensuite, ce facteur de déterritorialisation de la langue française se verra renforcé par la présence en creux du berbère et de l'arabe – autre subterfuge – qui *hantent* littéralement la langue d'écriture de l'auteur :

36. *Ibid.*, p. 31.

37. *Ibid.*

« Tenter l'autobiographie par les seuls mots français c'est, sous le lent scalpel de l'autopsie à vif, montrer plus que sa peau. Sa chair se desquame, semble-t-il, en lambeaux du parler d'enfance qui ne s'écrit plus³⁸. »

Le poème « Sistre³⁹ », tentative à l'oreille d'établir des résonances avec certains vers de la poésie arabe, témoigne bien de ces correspondances entre arabe et français que travaille Djébar. Ce rapport aux langues fait d'ailleurs de l'écrivain une passante, une transfuge, un Janus féminin :

« Après plus d'un siècle d'occupation française [...] un territoire de langue subsiste entre deux peuples, entre deux mémoires ; la langue française, corps et voix, s'installe en moi comme un orgueilleux préside, tandis que la langue maternelle, toute en oralité, en hardes dépenaillées, résiste et attaque, entre deux essoufflements. Le rythme du *rebato* en moi s'éperonnant, je suis à la fois l'assiégé étranger et l'autochtone partant à la mort par bravade [...]⁴⁰. »

La langue arabe imprime ses courbes, ses scansions à la prosodie française et produit donc une altération de celle-ci. Ce faisant, la dimension esthétisante de la littérature se fait jour ; la langue littéraire fore à l'intérieur de la langue française et met celle-ci en état d'*estrangement*, la met « hors d'elle-même »⁴¹. Encore un subterfuge : Djébar ne se contente pas de subir la langue française, elle la dé-modèle selon ses propres schèmes d'écriture. Avec l'ouvrage suivant, *Ombre sultane*⁴², Assia Djébar confronte dans une proximité troublante langue arabe et langue française, avouant le rôle fondateur de l'une par rapport à l'autre, dressant une carte de la filiation pour le moins imprévue.

DES MOTS PORTEURS

Un mot arabe, *derra* (blessure), constitue l'origine du récit. Assia Djébar déclarait :

« [...] dans *Ombre sultane*, le cœur du livre est venu du mot arabe *derra* qui n'est pas traduisible. Quelquefois il y a des mots de l'Autre langue qui arrivent, qui ne peuvent passer dans la langue française et du coup ce sont eux qui portent toute la construction romanesque. On pourrait dire que pour *Ombre sultane*, deux femmes vont chercher à se parler mais c'est lorsque j'ai découvert qu'elles s'appelleraient *derra* que j'ai pu alors établir un rapport de vérité entre elles⁴³. »

38. *L'Amour, la Fantasia, op. cit.*, p. 178.

39. *Ibid.*, p. 125.

40. *Ibid.*, p. 241.

41. Derrida, J., *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996, p. 43.

42. Djébar, A., *Ombre sultane*, Paris, J.-C. Lattès, 1987.

43. Sanson, H., « Entretien avec Assia Djébar », annexes, in *Paroles plurielles chez Assia Djébar, mémoire de maîtrise*, inédit, 1996, pp. 95-96.

Ainsi, la première partie, « Toute femme s'appelle blessure », dévoile ses soubassements, sa racine dans le texte de transition en italiques précédant la seconde partie, « Le saccage de l'aube ». *Derra* donne donc le *ton* au texte, fait architecture, suscite l'écriture. La langue arabe enfante, même par le biais de la « *derra*-blessure », la langue française. Épousailles symboliques. Mais également travail en sous-main des deux langues entre elles. Où le subterfuge nous révèle que la langue recèle toujours plusieurs niveaux en son sein. *Derra* permet la communication, le dialogue entre les deux femmes, l'arabe par *derra* revêt ici la fonction phatique du langage. Mais *derra*, parallèlement, est aussi la clef « blessant » le texte et enfantant par la blessure, la plaie, la venue de la langue française. Langue de palier. Langue au seuil, de seuils. La langue arabe tisse de secrètes analogies avec la langue française. Comme un souffle qui vous susurrerait à l'oreille, qui vous hanterait à votre insu. Dont on conserve les effets après-coup. Inquiétant. *Unheimlich*⁴⁴. Ne vous laissez pas en paix, la conscience menacée d'une sanction omniprésente, une *derra* suspendue sur votre tête habite votre perception de la langue arabe. La déflagration se fait jour : l'épisode inaugural de *Vaste est la prison* confirmera, huit ans plus tard, la *derra*. Blessure bénéfique, créatrice : la langue arabe apparaît aussi étai, béquille indispensable à l'écriture en langue française.

*Loin de Médine*⁴⁵ met encore en scène un de ces *mots-porteurs*, mots inauguraux et dont la fonction est d'ébranler, mettre en branle le texte : il s'agit du terme arabe *ijtihad*, c'est-à-dire l'effort que tout croyant doit à la recherche de la vérité. *Ijtihad* paraphe le texte, veille sur sa progression, lui donne sceau d'authenticité : il s'agit en quelque sorte d'un *mot-témoin*⁴⁶.

Les langues arabe et française dessinent ainsi un trajet que la première inaugure et que la seconde permet de développer et de mener à son terme. Ce faisant, le français y gagne un certain prestige, ancré dans la mémoire islamique, et subit un décentrement – déplacement qui engage ici, à notre sens, la dimension éthique et politique. La langue arabe capture en partie la langue française, l'attire dans son champ socioculturel. Un véritable passage de témoin en tous les cas a lieu entre les deux langues : la langue arabe, empreinte d'une charge sacrée trop forte, de plus langue re-masculinisée, accaparée par le sexe dominant, rencontre ici ses propres limites pour aborder pareil sujet : le rôle des femmes aux premiers temps de l'Islam. Profane et sacré se rencontrent. Mohammed Dib affirme d'autre part dans *Tlemcen ou les lieux de l'écriture*, la chance d'avoir recours à une autre langue :

44. Sur la question du rapport à la langue arabe et la question de l'*Unheimlich*, cf. J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, op. cit., 1996, pp. 65-68.

45. Djébar, A., *Loin de Médine*, Paris, Albin Michel, 1991.

46. Cf. « Avant-Propos », in *Loin de Médine*, op. cit., p. 6.

«L'ÉCRITURE EST UNE FORME DE SAISIE DU MONDE. Mais cette saisie s'effectue dans un mouvement de recul, – recul du scripteur par rapport au monde et recul du même par rapport à l'écriture. L'œuvre, semble-t-il, se constitue dans ce creux, dans cette distance. On le vérifie mieux si, pour écrire, on adopte un idiome autre que le sien⁴⁷.»

Si donc la langue arabe se révèle «moteur», «déclencheur» de l'écriture, la langue française permet l'écriture effective, le *passage à l'acte*. Démarche volontariste affirmée par Dib : à l'instar de Djébar, quittant le français, en faisant le tour pour choisir d'y ré-entrer, librement et non par contrainte historique. L'exploration du réel et de l'objet-littérature réclament donc cet écart, ce déplacement : c'est au nom de cet objet-littérature que Djébar amorce un tournant dans son appréhension des langues de sa société.

COMMENT ÉCRIRE ? OU REFOULEMENTS

La question des langues accusera avec l'ouvrage suivant, *Vaste est la prison*⁴⁸, un nouvel enjeu : comment écrire avec le sang ? Opérant par là-même un nouveau subterfuge : il ne s'agit plus des langues «linguistiques», mais d'une langue propre à l'écrivain, intime, capable de témoigner de la situation présente. D'autre part, une figurante accède alors au rôle principal dudit roman : la langue berbère. La quête des origines pour la narratrice appert comme un *pré-texte* pour conférer à la langue berbère son poids dans le triangle linguistique algérien et appuyer cette vision d'une Algérie plurielle : ainsi le dernier subterfuge peut apparaître comme idéologique.

Un mot arabe, encore, semble le déclencheur de l'écriture française et inaugurant le récit, patronne son *à-venir* : *l'e'dou*. Signe d'un gel de la communication entre les sexes en Algérie, il apparaît néanmoins comme un catalyseur de l'écriture en français. Mot double donc : aphasie et logorrhée réunis dans un même terme. Écoutons Djébar :

«[...] écrire pour moi se joue dans un rapport obscur entre le "devoir dire" et le "ne jamais pouvoir dire", ou disons, entre garder trace et affronter la loi de l' "impossibilité de dire", le "devoir dire", le "taire absolument".⁴⁹»

Aporie, *double-bind* avec lequel l'écrivain doit composer : aporie organisant le front-à-front des langues, leur cohabitation problématique mais aporie libérant précisément l'écriture. Le gel de la parole première en arabe permet l'épanchement en français.

47. Dib, M., *Tlemcen ou les lieux de l'écriture*, Paris, Éditions de la Revue noire, 1994, p. 53.

48. Djébar, A., *Vaste est la prison*, Paris, Albin Michel, 1995.

49. Djébar, A., *Ces voix qui m'assiègent*, op. cit., p. 65.

« En vérité, ce simple vocable, acerbe dans sa chair arabe, vrilla indéfiniment le fond de mon âme, et donc la source de mon écriture⁵⁰... »

Perturbation, cela va sans dire, mais conjointement, avec douleur certes, inscription du vrillement, car le *devoir dire* doit pouvoir témoigner du *ne jamais pouvoir dire*. Le même rapport paradoxal entre le *devoir dire* et le *ne jamais pouvoir dire* réside dans l'attitude de l'écrivain vis-à-vis de la langue berbère. Les années soixante et soixante-dix voyaient un peuple reconquérir son autonomie : celle-ci ne pouvait s'acquérir que par la langue arabe. Au nom de l'unité nationale, il s'agissait alors de soutenir la politique d'arabisation. Au nom de l'*identité arabe*. Qu'est-ce à dire ? L'identité (« caractère de ce qui est le même »⁵¹) appert comme un non-sens car un peuple, afin de subsister, se doit d'être mouvant, son identité est donc mobile et ne peut être pétrifiée ; le concept se met ainsi lui-même sous rature étymologiquement, confronté à son objet, se dé-construit⁵². Politique identitaire du jeune État algérien allant à l'encontre des déclarations du FLN durant la guerre de libération nationale. Une politique univoque promulguant des codes de la nationalité régressifs, protectionnistes. Le FLN déclarait pourtant le 10 mai 1959 dans *El-Moudjahid* :

« ...Encore une fois, nous sommes réalistes. Nous savons que demain nous aurons des Européens en Algérie, que les israélites resteront là. Ce que nous voulons, c'est qu'ils soient "Algériens à part entière"⁵³. »

La politique effective du FLN en matière identitaire s'écartera de plus en plus des idéaux affichés pendant les années de lutte armée. La faillite de la Révolution ainsi que des politiques d'arabisation successives ouvriront les yeux de beaucoup sur la véritable chance linguistique de l'Algérie. Djebar ayant alors assumé son bilinguisme avec une certaine sérénité, la quête des racines devient alors pertinente, dans un pays inaugurant les interrogations sur son jeune passé. Le contexte socio-politique rencontre ainsi la libération personnelle du sujet Djebar qui pourrait certes apparaître opportuniste, mais le problème se hisse bien plutôt à une question de désaliénation de l'individu. Le traitement de la langue berbère dans l'œuvre djebarienne rejoint en fait ce « non-dit », cette « sorte de blanc » constitutive de ses premiers romans, une blessure à *cachexiber*⁵⁴, présence-absence associée longtemps au deuil. Témoin, la scène de rejet de la langue berbère en même temps que la perte du premier fils mort-né pour la mère de la narratrice :

50. *Vaste est la prison*, op. cit., p. 14.

51. Cf. *Le Robert historique de la langue française*, 1998, p. 1774.

52. Je renvoie sur la question de l'identité et la déconstruction de ce concept à ce que j'ai tenté d'effectuer dans « Jean Sénac : pour une algerrance possible », à paraître dans *Études littéraires*, Laval, Québec, courant 2001.

53. *La Révolution algérienne par les textes*, documents présentés par André Mandouze, Maspéro, 1961 ; pour l'édition utilisée, 3^e édition mise à jour et augmentée, 1962, p. 96.

54. Le terme est de mon fait.

« Pourquoi revenir sur cette croûte stérile et noirâtre d'un deuil autrefois refusé : sans doute parce que, au préalable, elle a enterré, avant et avec le bébé de six mois emporté trop rapidement, comme dans un rapt cruel, elle a enterré surtout la langue, celle qui aurait pu être, pour ce premier fils, une couronne de fleurs d'oranger !⁵⁵ »

Langue donc du refoulement, des morts, circulant *sous terre*. À taire. Langue sporadique de l'inconscient. Mais dans *Vaste est la prison*, la question ultime installe déjà un nouveau subterfuge : il s'agit désormais de savoir *comment écrire*. La question ontologique mine alors la question purement linguistique.

« Écrire comment ? [...] Écrire, les morts d'aujourd'hui désirent écrire : or, avec le sang, comment écrire ? [...] Comment inscrire traces avec un sang qui coule, ou qui vient juste de couler ? Avec son odeur, peut-être, avec son vomi ou sa glaire, aisément, avec la peur qui lui fait halo. Écrire certes même un roman de la fuite, de la honte. Mais avec le sang même : avec son flux, sa pâte, son jet, sa croûte pas tout à fait séchée⁵⁶ ? »

Le concept de langue rejoint alors l'idée d'une langue littéraire à forger afin de trouver le ton *juste*. Qu'importe l'alphabet utilisé : l'écrivain doit assurer la traduction, témoigner du sang dans le texte, transmuter le sang en langue testimoniale, langue des morts. L'ouvrage suivant, *Le Blanc de l'Algérie*, reconduit cette problématique et parvient aux mêmes conclusions : aux créateurs de s'approprier leur langue d'expression et d'en faire langue(s) singulière(s).

« Dans la brillance de ce désert-là, dans le retrait de l'écriture en quête d'une langue hors les langues, [...] retrouver un "*dedans de la parole*" qui, seul, demeure notre patrie féconde⁵⁷. »

Ce faisant, Assia Djébar assume désormais l'héritage pluriculturel de l'Algérie. Nous sommes alors bien loin d'une culture arabe officielle revendiquée. Au nom du concept *Algérie plurielle*, le conflit des langues entre elles se trouve soudain dépassé : comment prêter sa voix aux morts désirant écrire ? Comment témoigner et faire œuvre d'un seul trait d'écriture ?

UNE POSTURE DE LANGUE

Finalement, *Oran, langue morte*⁵⁸ franchit un pas décisif dans l'appréhension du *triangle linguistique* et entérine certaines options. *Oran, langue morte* tisse alors des liens avec *Femmes d'Alger*. La langue souterraine des femmes cherche encore à se frayer une voie.

55. *Vaste est la prison*, op. cit., pp. 245-246.

56. *Ibid.*, pp. 346-347.

57. *Le Blanc de l'Algérie*, op. cit., pp. 275-276. Les italiques sont dans le texte.

58. *Oran, langue morte*, Paris, Actes Sud, 1997.

«Or, dans la tourmente et la dérive actuelles, les femmes cherchent une langue : où déposer, cacher, faire nidifier leur puissance de rébellion et de vie dans ces alentours qui vacillent⁵⁹.»

L'Histoire fait alors retour dans la nouvelle-titre. L'auteur, submergée par la mémoire de la guerre d'indépendance, constate l'impuissance de la langue commune à retenir l'histoire personnelle. Car la répétition des événements commande le silence des mo(r)ts, une langue écharnée, une langue au bord de l'aphasie, éteinte car respectueuse.

«Écrire Oran en creux dans une langue muette, rendue enfin au silence. Écrire Oran ma langue morte⁶⁰.»

Écrire certes dans une *posture de langue* : telle apparaît la philosophie djebarienne vis-à-vis des langues désormais. Composer avec le sang qui vous éclabousse, s'en imprégner, rendre grâce aux victimes des événements, écrire *le sang* ; la langue se terre alors, s'efface, oublie son extériorité, le son arabe, berbère, français : seule est alors à prendre en compte la langue intérieure, de création. Empathique.

«Après tout, quelle que soit l'approche tentée pour les écrire frémissantes, le sang – leur sang – ne sèche pas dans la langue, quelle que soit cette langue, ou le rythme, ou les mots finalement choisis⁶¹.»

Langue écharnée, avons-nous écrit, langue commandant le silence, respectueuse ainsi, hospitalière, et langue mobile également ; langue recouvrant les langues.

«N'importe laquelle des langues après tout – la maternelle avec son lait, celle des autres avec sa mémoire amère, ou une autre de hasard, comme une fille légère, celle dont on saisit la main avec hâte et fièvre, celle dans laquelle la voix, comme une voix d'enfant, bafouille et titube⁶².»

Dans le secret des langues et leur entrelacs, se tisse une histoire de rencontres, un partage dont nous fait don la littérature : *Les Nuits de Strasbourg*⁶³ à travers l'exil organise les croisées les plus audacieuses et nous offre, ultime signe d'une contamination des identités, un néologisme :

«*Alsagérie* donc, mon chéri, une cicatrice s'ouvre dans ce vocable?... À cause du suspens, peut-être⁶⁴...»

59. *Ibid.*, p. 377.

60. *Ibid.*, p. 48.

61. *Ibid.*, p. 372.

62. *Ces voix qui m'assiègent*, *op. cit.*, p. 31.

63. *Les Nuits de Strasbourg*, Paris, Actes Sud, 1997.

64. *Ibid.*, p. 374.

Réunion, fusion mais cicatrice, suspens : le français mal couturé laisse percevoir la douleur du son arabe en dessous et ce mot scelle le pacte d'une histoire d'amour bilingue. Signe de beauté également, tout comme *deglet en-nour*⁶⁵, ces « doigts de lumière » arabes que Thelja, l'héroïne, se plairait à énumérer à l'amant en déclaration de désir. Ces doigts qui s'avèrent instruments de quête du corps de l'autre, au service de ce langage corporel que Djébar met en place. Les mots arabes *deglet en-nour* semblent jouer le rôle d'indice textuel en annonçant l'émergence d'une langue commune, basée sur la sexualité. Quant à l'efficacité de la langue dans les rapports amoureux, elle est certes interrogée par Thelja :

« Nous aimer ainsi, deux corps sourds et comme je désire habiter ce corps d'homme tellement étranger, parlant un idiome que je ne comprendrai jamais... Ainsi, au cœur du désert des mots, nous pourrions nous entrecroiser, nous pénétrer, nous déchirer même, surtout nous connaître !...⁶⁶ »

Désert des mots donc, mais afin cette fois de faire advenir cette communication par corps ; une esthétique de la corporalité instaure une langue complexe, prolongation de la danse de Samia, la prostituée des *Alouettes naïves*. Ce coup d'écriture glisse la différence sexuelle, celle-qui-passe, sous la question de la langue étrangère. Doublement étrangère, puisque langue d'un homme.

« [...] Y a-t-il un nœud ou même un sexe de la langue pour chacun de nous ? De la tienne que je te prendrais peu à peu, que je sucerais, son après son, que j'avalerais comme si c'était ton autre semence⁶⁷ ? »

Langue érotisée, sexualisée au plus extrême, langue du plaisir à partager. Langue que Thelja souhaite intérioriser, emporter comme un secret intime pour la savourer, *l'in-corporer*. Le français, par ailleurs, joue encore son rôle de langue du sang, par réminiscences, et précisément, devient langue de la mémoire abrupte, impromptue. La vieille Touma retrouve un français limpide pour raconter une scène d'exécution dont elle a été témoin durant la guerre d'indépendance. Puis la langue française la quitte, son parler redevient haché, hésitant⁶⁸. Langues en revenance, en partance, en perte : les langues, comme les gens, migrent. Telle apparaît la leçon ultime de Djébar : en migration, elles se rencontrent, s'entrechoquent, s'entretiennent, s'épousent. Tout comme les corps humains.

65. *Ibid.*, p. 88.

66. *Ibid.*, p. 226.

67. *Ibid.*, p. 225.

68. *Ibid.*, pp. 142-145.

ÉPILOGUE

L'élan des commencements envers un arabe créateur et tolérant et l'écartèlement profond entre arabe et français sur fond de ce spectre – le berbère – auront laissé la place à la volonté de mettre en avant-scène la quatrième langue, la littéraire, la poétique. Car comment laisser traces et ne faut-il pas redéfinir la *posture* de l'écrivain maghrébin aujourd'hui ?

« Par ailleurs, la notion même de "nationalité littéraire" serait donc à rééclairer : est-ce que, durant vingt siècles, l'écrivain du nord de l'Afrique ne serait-il pas, de facto [...] un *métèque* dans la cité⁶⁹ ? »

Dans une expatriation devenue monnaie courante et dans le souci de préserver les traces d'une *algérianité*⁷⁰ – peut-être plutôt une *algerrance* – il s'agira de pervertir de l'intérieur l'objet *francophonie*, de le dé(re)territorialiser, de l'adapter : « Une francophonie en constant et irrésistible déplacement, pourquoi pas⁷¹ ? » En un mot, « amener, faire percevoir "l'autre" de toute langue, son pouvoir d'altérité⁷² », se faire alchimiste, passeur dans la langue. Subterfuges : pour que qui fuit en cachette – sous – échappe *devant*.

69. *Ces voix qui m'assiègent*, *op. cit.*, p. 213.

70. Cf. mon article à paraître sur Jean Sénac, *op. cit.*, où je m'attache à interroger ce concept d'*algérianité*.

71. *Ibid.*, p. 27.

72. *Ibid.*, p. 46.

PROPOS SUR L'EXIL

Alain Romey

Parler de l'exil oblige non seulement à un retour sur soi mais à un retour sur les mythes fondateurs liés au sacré. La genèse de l'exil c'est d'abord la genèse de la Bible. Il y a des situations géographiques bibliques éloquentes. Au chapitre II de la Genèse il est dit :

« Yahvé Dieu planta un jardin en Éden, à l'Orient et y mit l'homme [...] et l'arbre de la connaissance du bien et du mal [...] un fleuve sortait d'Éden [...] pour former quatre bras [...] le troisième s'appelle le Tigre [...] le quatrième est l'Euphrate [...] avec interdiction de toucher à son fruit sinon l'homme connaîtrait la mort [...] Dieu fut courroucé et renvoya Adam et Ève du jardin d'Éden [...] » (Gen. II, 8-17.)

« Commence alors un long exil. Ils engendrèrent Caïn et Abel. Le premier tua le second car Dieu avait agréé l'offrande d'Abel. Dieu s'emporta et dit: Sois maudit [...] tu seras un errant parcourant la terre. » (Gen. IV, 4-14.)¹

Ainsi, le mythe fondateur du monothéisme commence par un exil: celui de quitter l'Éden, lieu de prédilection, en raison d'une désobéissance puis, pour la postérité d'Adam et Ève, de continuer cet exil en raison d'un crime. L'exil biblique exprime la malédiction de Dieu que l'homme fuit. Dieu a décidé cette épreuve par la faute de l'homme et ainsi apparaît le mythe d'une nécessité religieuse de l'exil. La Bible décrit tant de situations d'exil que celui-ci paraît devenir une norme de la condition humaine.

Apparaît Abraham à qui Dieu dit: « Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père » (Gen. XII, 1). Il quitte Ur et commence une longue errance qui l'amène lui et les siens au pays de Canaan, terre de transit. C'est en ce lieu que sa femme Sarah meurt et Abraham dit à ses voisins: « Je vis avec vous comme un émigré et un hôte, cédez-moi une propriété funéraire parmi vous afin que j'y enterre la morte qui m'a quitté » (Gen. XXIII, 4-6). Cette quête est un symbole fort d'installation dans un lieu d'immigration. *L'errance* devient constitutive de l'exil.

1. La Sainte Bible, traduction en français par l'École biblique de Jérusalem, Paris, Desclée de Brouwer, 1955.

Suivra l'Exode en Égypte auquel succédera une longue période sédentaire avec la constitution pour les Hébreux de deux royaumes, l'un au nord avec comme capitale Samarie, l'autre au sud avec comme capitale Jérusalem. C'est en cette dernière cité que Salomon construisit le Temple (- 962) comme si Dieu se fixait, se sédentarisait. Nabuchodonosor, de Babylone, détruisit le Temple (- 721). Commença alors pour les Hébreux un long exil.

Ainsi Dieu retire la terre si le peuple enfreint les règles et sa vengeance s'accomplit dans le châtement, mais cet exil n'a pas toujours été vécu sur le mode tragique. Au-delà du drame, de la douleur, la valorisation de l'exil donne une signification comme nous pouvons le voir dans le Talmud de Babylone.

L'espérance juive se refusait à faire de l'exil une fatalité, il devait correspondre à un projet nouveau dont le sens restait à trouver. La promesse du retour permettait de proposer une interprétation de l'exil. Les Prophètes prirent alors la parole et c'est dans ces périodes d'exil que le prophétisme juif a été le plus riche : « Installez-vous, construisez, habitez, prenez femme... » (Jér. XIX, 5, 6). Un discours sur l'exil permit un renforcement de la foi comme dans le psaume 137 (Ballade de l'exilé). Apparaît dans cette période la notion de mobilité de Dieu, de sa présence en exil et non seulement dans le Temple initial.

Les Prophètes dans l'exil accaparent la parole de Dieu pour la faire entrer dans ce que nous pourrions appeler le début de l'Histoire. Ils nous rappellent que l'exil est une épreuve parce que le peuple a désobéi à son Créateur et que la souffrance provoquée par cette errance aurait une vertu salutaire car elle permet l'expérience de l'oppression. L'exil aurait une vocation : c'est le lieu de la nécessité d'accomplir une tâche, la mission de transmettre à l'humanité le message du monothéisme. Ainsi, le peuple juif peut s'épanouir par l'exil qui devient le lieu même du sens de sa relation à Dieu. « La terre est à moi et vous n'y êtes que des étrangers domiciliés chez moi » (Lév. XXV, 23).

Dans l'Antiquité grecque, la notion d'exil est liée, dans l'Iliade, essentiellement à l'identité. Tout inconnu rencontré, digne d'être un adversaire est systématiquement provoqué par ce questionnement rituel d'identité : « Qui es-tu ? » Le combat consiste à décliner sa parenté et à se resituer à l'intérieur d'un cadre socio-politique admissible. Tout inconnu rencontré en dehors du clan et de la famille représente une énigme, donc un danger, et où qu'il aille celui qui erre s'expose à avouer de qui il est le fils pour être accepté comme hôte, l'origine du lieu étant secondaire.

Ulysse dans son errance montre combien ce problème est vécu dans l'inconscient grec. Il va rencontrer tant de peuples, de princes, qu'il perdra progressivement vis-à-vis des autres la possibilité de se situer et finira par paraître de plus en plus étrange, non seulement pour les autres mais pour lui-même. Il décide alors de ne plus dire son nom, de ne plus décliner son lignage et de répondre : « Je suis personne. » Son absence se prolongeant l'amènera même à se donner plusieurs identités et va ainsi jouer avec son identité première pour lentement glisser vers le mensonge et le travestissement.

Il se retrouvera dans une situation tragique où le temps jouant sur son identité réelle provoque des situations d'identités fictives.

Le déracinement par la lente destruction de base amène souvent l'exilé vers une identité relative. Avec la perte du sens de soi, l'exilé se rapproche du délire schizophrénique car on demande toujours : « Qui es-tu ? » à celui qui est isolé de sa communauté.

En Grèce antique, il ne peut répondre que par une identité vraie ou fausse qui, soit permet d'asseoir une position et nouer des liens, soit amène à s'opposer au groupe qui questionne et affronter l'épreuve pour affirmer sa valeur.

L'aspect tragique de l'errance dans l'Antiquité est aussi celui de l'affrontement de ce qui est *étrange* en soi-même et si la Bible confère à l'exil une dimension très métaphysique pour en faire l'image de la condition humaine en faisant de la rencontre avec les autres une nécessité, en revanche, la vision grecque de l'exilé est essentiellement mue par la peur de ce qui ne procède pas de la culture grecque. Nous sommes ici face à un *ethnocentrisme* excluant de la cité, donc du pouvoir, tout ce qui n'est pas grec.

L'Empire romain va rationaliser l'exil et légiférer en donnant un *statut juridique* à l'exilé. Pour les Romains il y a deux types d'exil : l'un n'est pas violent, ni considéré comme un châtement, c'est plutôt une protection permettant de mettre à l'abri temporaire une personne controversée socialement ou politiquement. Il est plutôt volontaire et n'entraîne ni déshonneur, ni confiscation des biens. En revanche, dans l'autre, il y a exclusion violente du corps social, dépossession totale des biens qui le fait rapprocher de l'*ostracisme grec*.

Sous la monarchie française, il faut différencier *exil* et *bannissement*. Si l'exil se caractérise par un éloignement plus ou moins long provoqué par une disgrâce de Cour, le bannissement ne se prononce qu'en justice et entraîne la confiscation des biens. Il y a mort civile.

La caractéristique principale du droit romain, puis français est la spécificité purement juridique de l'exil et ce qui importe est d'être privé de ses droits. La référence à une province n'a guère de sens car toute personne doit pouvoir se sentir chez elle dans les limites des royaumes chrétiens catholiques. Certains protestants français trouveront leur salut dans l'exil alors que pour les autres l'interdiction d'émigrer correspondra à un exil intérieur bien plus redoutable.

La Révolution française, en 1791, supprime l'exil du Code. Seule l'*interdiction de séjour* restera en vigueur vis-à-vis des condamnés ayant purgé leur peine, dans le but de les empêcher de reparaitre sur les lieux de leur méfait.

Pour l'islam, 622 est la date de l'Hégire : l'exil du prophète Muhammad de La Mekke à Médine. Cet exil devient le *mythe fondateur*, constitutif de l'islam, le point de référence et le début de la datation islamique. L'exil du Prophète va devenir pour chaque musulman une norme et un état inévitable par lequel chaque homme doit passer. Il est exprimé en arabe dialectal par le terme *ghorba* et se retrouve comme attitude canonique à laquelle est convié

chaque membre de la communauté (*umma*) vivant en dehors du *dar al-islam* c'est-à-dire du lieu idéal de l'application du droit musulman ou qui par corruption de ses chefs vis-à-vis de la loi (*chariaa*) est amené à vivre un exil intérieur.

L'islam mystique (soufisme) raconte une tradition attribuée au Prophète disant que le croyant meurt entre deux routes, deux voies (*tariqa*). Il quitte son pays pour un autre parce qu'il croit qu'il est plus juste ; il le découvre plus corrompu. Déçu, il le quitte pour un autre en définitive plus inique. Gardant confiance il continue son errance afin de découvrir le pays idéal jusqu'au moment où la mort l'emporte en route (confrérie de la Darqawiya)

L'islam a commencé exilé et redeviendra exilé comme il l'était au début. Bienheureux ceux qui s'exilent. Le Coran fait souvent allusion à cette notion d'exil et aux raisons qui l'engendrent (VII, 137 ; XVI, 1 ; XXVII, 34). Pour l'islam, le *Machrek* (l'Est) est le lieu de l'origine du jour, de la lumière, de la parole prophétique, en revanche le *Maghreb* (l'Ouest) mais aussi l'Occident est le lieu où le soleil se couche, de la perte de la lumière, le lieu des ténèbres, de la mort. La vie rituelle du musulman est ponctuée par cette course journalière du soleil d'est en ouest avec des prières s'insérant dans cette course. *L'exil solaire* quotidien rappelle Dieu aux hommes.

Le rite du pèlerinage est lui aussi non seulement une forme momentanée d'exil (un mois dans une année) mais la participation même au mythe fondateur avec son cortège d'épreuves physiques et morales (mourir sur les lieux du pèlerinage étant fréquent), puis lorsque le pèlerin se rend de La Mekke à Médine, de la même façon que le Prophète au début de l'islam.

Le plus grand malheur pour l'exilé n'est pas de vivre loin de sa patrie mais de ne pas y mourir car c'est dans le cimetière communautaire et dans la mort que la mémoire se perpétue. Celui qui meurt au loin est définitivement mort, disparaît, car c'est une situation d'effacement total. Cette hantise de mourir en terre étrangère génère de la souffrance parce que la véritable communauté est celle qui conserve le corps en dernier lieu, celle qui perpétue le nom. Jadis, c'est le pacte qui liait les exilés à leur communauté et le fait de constater un changement d'attitude dans notre période actuelle vis-à-vis de ce problème – carré musulman réservé dans les cimetières – est significatif d'une évolution des mentalités vis-à-vis de la mort. La France, théoriquement placée dans le *dar el-harb*, au sens littéral, le lieu de l'affrontement, mais en fait le lieu de l'absence de l'application du droit musulman se place de plus en plus dans la situation privilégiée de participer au *dar al-islam*, dans le sens d'une protection de la communauté (*umma*) à l'intérieur d'un système républicain où toutes les religions se retrouvent sur le même plan.

L'aspect tragique de l'exil est qu'il empêche toute stabilité et le fait d'être sans cesse dans l'incertitude le rend particulièrement injuste. Hors de sa communauté l'exilé est exposé à toutes les exigences du pouvoir politique. Même lorsque les droits de l'exilé sont respectés l'exil est souvent vécu sur le mode de cette souffrance relatée par la Bible : déchu mais

épargné comme Caïn l'exilé vit dans la peur de l'instant et du futur, c'est son perpétuel tourment.

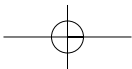
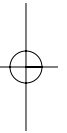
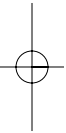
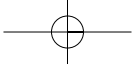
Il existe un autre exil que tout homme subit au cours de son existence c'est celui de sa naissance. Être expulsé du corps de sa mère est notre *exil originel*, c'est le début de la séparation en soi et la première expérience du plus douloureux des exils. Par la suite, la vie n'est plus qu'une succession d'événements qui nous ramènent souvent à la recherche de ce *paradis* perdu.

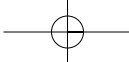
Il y a des fractures d'identité qui pour l'exilé peuvent amener à l'*errance* physique et mentale et les concepts en rapport à l'exil sont terrifiants : aliénation, maladie, violence, nostalgie, haine, racisme, perte du sens de soi. Le lieu d'errance par excellence de l'exil est parfois la folie². Tous ces concepts se retrouvent à l'intérieur du terme *ghorba*, le plus tragique dans la langue arabe, que chaque exilé prononce une infinité de fois dans sa vie et dont le monde musulman fera *Maghreb* qui dans l'inconscient collectif de la communauté (*umma*) correspond aussi à l'Occident, à l'exil et à tout ce qui s'y rattache.

De plus, l'exil amène à se perdre dans la langue de l'autre, à perdre des repères structurant l'identité³. Quoi qu'il fasse l'homme est un exilé dès l'origine et à partir de cette constatation il peut entreprendre du nouveau, évoluer, car l'identité n'est pas seulement liée à l'identification d'un lieu elle est avant tout rapport aux siens proches. L'homme étant voué à l'exil puisqu'il a toujours à se séparer de sa mère, de ses parents, de sa terre, de son passé, il doit donc savoir relativiser car des exils fondateurs existent permettant d'échapper à la souffrance de cet état. L'exil malgré sa charge d'angoisse peut représenter une dynamique de changement non utopique car il peut impliquer soit l'espoir d'un retour, soit une situation plus enviable.

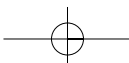
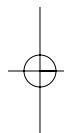
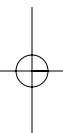
2. Ghandjati, M., *Études sur les hospitalisations des patients maghrébins dans les services psychiatriques des Alpes-Maritimes*, Nice, Éditions de l'Association psychiatrie sans frontières, 1988.

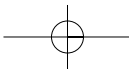
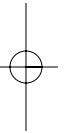
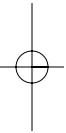
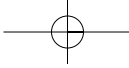
3. Boulard, C., *L'abord non verbal en psychiatrie transculturelle*, mémoire du CES de psychiatrie, université de Nice, 1979. Voir aussi Boulard, C., *Les prénoms fous*, mémoire du diplôme de langue et civilisation arabo-islamiques, université de Nice, 1989.





TEXTES ET DOCUMENTS





LE DROIT COUTUMIER DES AIT ATTA D'AOUFOUS (SUD-EST MAROCAIN)

Ahda M'hamed

De l'océan Atlantique au désert coexistent dans l'Anti-Atlas, le Moyen Atlas et le Haut Atlas des populations berbères sédentaires et nomades, aux caractères ethniques et linguistiques diversifiés, qui ont conservé, malgré leur islamisation, leurs institutions juridiques séculaires sans jamais adopter la *charia*, législation musulmane. Les coutumes ont subsisté influençant parfois la vie juridique des plaines et des oasis arabisées comme nous le montre ce recueil de coutumes des Ait Atta du Rteb au Tafilalet.

Quelles sont donc ces institutions ? Peut-on dégager les traits dominants et communs de ces institutions berbères traditionnelles ? Les tribus berbères du Sud-Est marocain utilisent beaucoup de recueils où sont consignées les règles coutumières de droit que l'on appelle *azerf* ou *tiaqqidin*, pluriel de *taaqqit*. Chez les Berbères de la région, le système juridique a pour base le groupe et se limite à lui. Le régime démocratique étant la règle générale, les institutions ont un caractère nettement collectif, c'est le droit des tribus insoumises au Makhzen ou divisées par des luttes intestines et dont l'organisation est marquée par la nécessité d'une solide cohésion. Ces règles régissent donc les rapports entre les individus d'un ksar, d'une tribu ou d'une confédération. La société locale s'était constituée ces droits coutumiers en l'absence du pouvoir central et ses institutions parvenaient à harmoniser à leur façon la vie des individus et à éliminer par la discussion et l'arbitrage les conflits internes, la défense du ksar, l'organisation de la vie agricole, politique, sociale (situation des *haratin*) et juridique.

La coutume de chaque groupe est un ensemble complet qui se suffit à lui-même. Il faut entendre par là qu'elle régit toute la vie sociale et individuelle des personnes ; le droit pénal et civil, le droit public, la procédure y sont contenus. Ces coutumes révèlent ainsi des indices d'évolution sociale et économique variés, vus par les propres membres de la confédération concernée. Elles nous donnent alors une bonne indication du grand attachement que les tribus berbères des Ait Atta manifestent à leurs coutumes (attachement encore maintenu jusqu'à nos jours), et donc à la documentation devant servir à l'histoire économique et sociale du Sud-Est marocain.

Pour bien comprendre ce document, il faut d'abord expliquer l'expansion des Ait Atta vers le Sud-Est marocain, et leur sédentarisation dans la vallée du Ziz. Beaucoup d'historiens expliquent ce mouvement par l'affaiblissement du pouvoir central, une série de grandes sécheresses et leurs conséquences aux XVII^e-XVIII^e siècles. Les documents officiels ont confirmé que la région de Jbel Saghro (l'origine des Ait Atta) a été marginalisée par le pouvoir central et ceci pendant une longue période. Cette montagne, pourtant très peuplée, n'a jamais été mentionnée dans les chroniques ou les documents historiques, ce qui a permis la constitution de cette confédération loin de l'influence makhzenienne. Pour le mouvement de cette confédération vers le Tafilalet, beaucoup d'historiens expliquent que leur déploiement ultérieur vers les oasis est dû aux sollicitations des *haratin* en quête d'une protection contre les incursions d'autres tribus berbères et surtout arabes, une protection qui les transformèrent en clients des Ait Atta. Il semble ainsi vraisemblable que la domination des Ait Atta sur les oasis du Tafilalet a été facilitée par la complicité d'une partie de la population divisée par les conflits internes. Nous avons l'exemple du ksar Zrigat, ce dernier menacé par le ksar de Takhiamt, habité par les Arabes Beni Hsin, qui fait appel aux Ait Atta pour supplanter ses ennemis.

Cette expansion a été facilitée par les zaouias hostiles au pouvoir, notamment celles de Tamesloht et de Sidi Saïd Ahnsal qui allaient devenir les personnages vénérés des Ait Atta. Avant l'arrivée des Ait Atta dans la vallée du Ziz, celle-ci était occupée par une population composée de *haratin*, de *chorfa*, de Berbères d'origine zénète arabisés, d'Ait Izdeg et de différents Arabes descendants des Beni Maaqil. D'après la mémoire collective, ce sont les *ksour* de Zrigat, déjà évoqués, qui ont fait appel, vers la fin du XVIII^e siècle, aux Ait Atta d'Amagha pour chasser les Arabes et les *chorfa* qui les dominaient, notamment le ksar de Takhiamt (Beni Hsin), en imposant des impôts injustifiables, en exploitant les terres de Zrigat, à deux kilomètres au sud, menaçant chaque fois de détruire la *seguia* (petit canal d'irrigation). Cette thèse est vraisemblable car Zrigat fut le principal centre commercial du Rteb, voisin à la fois de Takhiamt, premier ksar occupé par les Ait Atta au nord, et de Lmaarka, ksar makhzien (résidence d'un des fils de Moulay Ismaïl), lui-même investi plus tard par cette confédération.

Cette situation justifiait donc pleinement l'appel lancé par Zrigat qui aspirait à se libérer de l'emprise makhzenienne, en acquérant le statut d'allié des Ait Atta d'une part et à se libérer des Beni Hsin habitants de Takhiamt qui l'exploitaient d'autre part. Progressivement, les Ait Atta se sont implantés dans l'ensemble de la vallée moyenne du Ziz (Rteb). On doit incontestablement attribuer ce résultat et cette conquête rapide à la solidarité que toutes les tribus Ait Atta ont réussi à maintenir entre elles, malgré leurs luttes et à l'émiettement des groupes sociaux auxquels les Ait Atta n'ont pas laissé le temps de reconstituer l'unité, et le mélange des populations qui caractérisait le peuplement des oasis. En effet, la cohésion entre tribus Ait Atta sédentaires et autres encore nomades au Saghro fut à la base de l'expansion et

de la puissance de cette confédération qui a pu assurer et perpétuer sa domination selon un principe organisateur permettant de transférer l'ancienne structure des Ait Atta, marquée d'un véritable sens « démocratique » à l'échelle supérieure d'un agglomérat de tribus organisées selon le système de *khums khmas* en écartant la masse des *haratin* du pouvoir, évitant ainsi qu'une catégorie sociale ne puisse être utilisée pour porter atteinte à « l'ordre démocratique » qui assure à toutes les familles Ait Atta, de façon égale, le bénéfice des intérêts que leur donne le droit de la conquête.

Ainsi, ce document nous a permis de présenter à grands traits la structure du peuplement de la vallée en s'attachant plus particulièrement à reconstituer l'origine et les rapports des principaux éléments qui accentuent la structure hétérogène de la population oasisienne, il nous explique également les rapports de production et de dépendance de cette société organisée au seul avantage des derniers dominants de la région. Ceux-ci, ayant pris soin d'instaurer une organisation sociale qui les plaçait en position de privilégiés au détriment des *haratin* et esclaves, bénéficiaient d'une hiérarchie soigneusement définie ou les plus déshérités étaient impitoyablement exploités.

COUTUMES DES AIT ATTA D'AOUFOUS (RTEB)

DROIT DES PERSONNES : MARIAGE

Qualités et conditions requises pour pouvoir contracter mariage

L'homme et la femme ne peuvent contracter mariage qu'à partir de la majorité consacrée par le jeûne : 12 ans pour la jeune fille, 16 ans pour le jeune homme. Toutefois, la limite d'âge est reportée à 18 ans si le jeune homme est orphelin.

Il ne doit pas exister d'empêchement légal, les motifs d'empêchement légal étant principalement provoqués par la parenté à un degré prohibé et les alliances comme dans toutes les sociétés. Le mariage des fous est interdit.

Il doit y avoir consentement mutuel. La formule du consentement pouvant être indifféremment prononcée en berbère ou en arabe.

Le consentement du père du tuteur pour la vierge et pour le fils vivant sous le toit paternel est indispensable. La mère veuve ne peut pas marier sa fille, il faut le consentement du tuteur ou du plus proche parent mâle.

Le mari doit verser une dot fixée invariablement à 50 francs. Payable au moment du contrat et à laquelle il ajoute le plus souvent, à son gré, des vêtements divers et des bijoux. Le mariage a lieu devant deux *tolba* du *ksar* et le contrat est enregistré par le secrétaire de la *djemâa* judiciaire.

Effets du mariage

À l'égard des époux : les devoirs du mari sont similaires à ceux édictés par le *chrâa*. Les devoirs de l'épouse sont similaires à ceux du *chrâa* : en ce qui concerne ses biens personnels, la femme en a l'entière et libre disposition.

À l'égard des enfants : les effets du mariage sont les mêmes qu'en *chrâa*. Les Ait Atta ont adopté la théorie de l'enfant endormi. En ce qui concerne l'adoption, l'adopté rentre dans la famille de l'adoptant et concourt à sa succession au même titre qu'un de ses enfants.

Conditions des enfants dans le mariage

Le père doit nourrir jusqu'à sa majorité l'enfant qui vit sous son toit à condition toutefois que l'enfant vienne en aide au père dans ses travaux dès qu'il est en âge de le faire. La djemâa intervient, le cas échéant, pour déterminer et contrôler le travail de l'enfant.

La mère doit obligatoirement allaiter ses enfants pendant deux ans ou pourvoir à leur allaitement si elle n'a pas de lait. Les Ait Atta n'ont pas de coutume similaire à la *hadana*.

Dissolution du mariage

Le mariage est dissout par la mort de l'un des conjoints ou par la répudiation. Pendant la retraite de continence de quatre mois et dix jours prescrite à la veuve, celle-ci, qui porte un voile blanc sur la tête, peut entrer dans un autre ksar que le sien mais n'y passe pas la nuit.

La répudiation peut être le fait du mari ou de la femme. En aucun cas le mari ne peut, quand il répudie sa femme, exiger le remboursement de la dot. Au contraire, il doit un *izar* (drap) dont l'usage doit être au moins de trois mois. Néanmoins, lui ou ses ayants droit peuvent enlever à la femme les bijoux qu'elle a reçus lors du mariage. Quant à la femme, lorsqu'elle demande à son mari de la répudier, celui-ci doit s'exécuter aussitôt. Cependant, à ce moment-là, il a pour recours la possibilité de désigner de un à dix hommes qu'il soupçonne d'avoir détourné sa femme, afin d'empêcher celle-ci de se remarier avec l'un d'eux. Le chiffre de dix ne peut jamais être dépassé. Après avoir été répudiée par son mari, la femme doit entrer dans une période de continence de trois mois. La femme répudiée étrangère à la tribu du mari doit être reconduite par ce dernier, ou un individu délégué à cet effet, jusqu'à ce qu'elle arrive dans sa famille.

En cas d'accouchement pendant les délais normaux, le mari doit payer à sa femme ou les lui donner, à titre de pension alimentaire : deux *abars* de blé, un bouc dont les cornes auront une longueur de quatre doigts, un kilo de beurre, un litre d'huile, cinq cents grammes de henné, un *izar* neuf, un demi *izar* à la fin d'une année.

L'enfant qui naît est gardé par la mère pendant deux ans seulement ; passé ce délai, le père peut réclamer son enfant auprès de lui.

La femme qui se remarie avant l'expiration des deux ans, n'a plus droit à la pension alimentaire.

Tutelle des mineurs

Ouverture de la tutelle : la tutelle s'ouvre au décès du père.

Durée de la tutelle : elle s'achève par la mort du pupille ou lorsque le mineur a atteint la majorité consacrée par le jeûne.

Dévolution de la tutelle : avant de mourir, le père a désigné nominativement dans son testament un tuteur, sinon la djemâa du ksar se réunit avec une sorte de conseil de famille, composé des parents les plus proches du mineur habitant le ksar et elle désigne un tuteur. Au début de l'année suivante, tous les parents du mineur, quel que soit le ksar qu'ils habitent se réunissent à date fixée, ils font un premier compte de la gérance du tuteur. Si celui-ci a convenablement exercé sa fonction, il est maintenu en place, sinon il est destitué et l'on procède à la nomination d'un autre tuteur.

Droits et devoirs du tuteur : le tuteur administre les biens de son pupille et le représente dans les actes que nécessite cette administration. Certains actes, pourtant, lui sont interdits. En particulier ceux qui mettent en opposition ses intérêts et ceux du mineur. Il ne peut non plus disposer des revenus de celui-ci ni faire des donations portant sur ses biens. Il n'a pas le droit de placer les fonds du pupille dans un commerce dont il est le gérant. Il ne peut, enfin, devenir acquéreur des biens appartenant au mineur. Si une succession s'ouvre où le tuteur et le pupille ont des droits communs, le conseil de famille désigne un tuteur *ad hoc* pour le règlement de cette succession. Par ailleurs, le tuteur, pour certains actes, est soumis au contrôle de la djemâa judiciaire. Ce sont des actes de disposition à titre onéreux d'immeubles. La djemâa ne l'autorise que dans les cas de nécessité absolue ou d'avantage évident pour le pupille. La djemâa judiciaire a également qualité pour faire des observations au tuteur, le menacer de destitution et même le destituer.

Reddition des comptes de tutelle : le tuteur rend des comptes à la fin de la tutelle :

1. À la suite de l'émancipation du mineur ou de sa mort ;
2. À sa destitution.

Dans le premier cas, les comptes sont rendus au pupille ou à ses héritiers. Dans le second, au nouveau tuteur. Cette reddition de comptes a lieu devant le conseil de famille et un membre de la djemâa judiciaire, issu de la fraction du pupille. Elle est en général pratiquée tous les ans pour éviter les abus de la part du tuteur.

Garanties contre la gestion du tuteur : comme il est dit plus haut, le conseil de famille et la djemâa judiciaire contrôlent continuellement le tuteur.

Interdiction pour aliénation mentale : les faits qui peuvent déterminer l'interdiction mentale sont la folie quel que soit le degré de ses effets et la faiblesse d'esprit. Chez les Ait Atta, le prodigue n'est pas considéré comme

interdit; peu importe cette particularité à ses contributés qui sûrement ne trouvent que profit à traiter avec lui.

Durée de l'interdiction: l'interdiction et la tutelle qui en découle prennent fin le jour où les parents et la djemâa veulent bien constater que le fou est guéri. On procède alors, comme pour la tutelle des mineurs, au règlement de comptes.

Faillis: dans la coutume des Ait Atta, il n'existe pas, à proprement parler d'interdiction des faillis. Quand la faillite est constatée, on fait crier trois fois, au souk local, et pendant trois journées, qu'Untel a fait faillite; à partir de ce moment-là, tout acte passé par le failli est considéré comme nul et non avenue.

Absents: l'absent est la personne disparue dont on ignore le lieu de résidence et dont on n'a plus aucune nouvelle depuis au moins un an. Si l'absent laisse un mandataire, celui-ci gère ses biens, sinon ce sont ses proches parents et à défaut le *miist* ou protecteur, sous le contrôle de la djemâa judiciaire, les administrent. L'absent est considéré comme mort quarante ans après sa disparition; sa succession s'ouvre alors à cette époque et ses héritiers sont ceux qu'il avait à l'époque de l'absence. La femme de l'absent peut se remarier, après avoir fait constater que pendant au moins un an, son mari l'a laissée sans aucune ressource. Elle est obligée cependant d'observer auparavant une retraite de continence de trois mois. L'absent qui a laissé des biens en tribu ne peut en réclamer l'usufruit; à son retour il reprend ses biens ni plus ni moins. Il est interdit à quiconque de vendre les biens d'un absent sauf s'il y a indivision.

Statut successoral

L'ordre successoral et les droits des héritiers sont ceux adoptés en droit musulman sous les réserves suivantes: le *bit el-mal* ne figure pas parmi les héritiers éventuels. La coutume veut, en effet, que tout individu qui n'a plus de famille choisisse un protecteur obligatoirement de sexe masculin, le *miist* qui prend le rang du *bit el-mal* dans la liste des héritiers *aceb*.

Les femmes héritent, mais les héritiers mâles peuvent à leur gré accorder à la femme sa part d'héritage soit en biens immobiliers, soit en espèces. Les femmes héritent de la terre et si elles veulent s'en défaire, il existe un droit de préemption aux héritiers mâles.

Le petit-fils hérite si son père est décédé, à condition toutefois, que le grand-père l'ait expressément spécifié.

Le fils naturel hérite de sa mère.

LIBÉRALITÉS ET DONATIONS

Les Ait Atta du Rteb suivent en la matière les principes du *chrâa*.

Les habous

Chez les Ait Atta du Rteb, comme dans tous les autres pays musulmans, la constitution de *habous* est très souvent pratiquée. On y distingue aussi les *habous* publics, qui sont les plus fréquents et les *habous* privés qu'on ne rencontre que dans une faible partie de la circonscription : les Ait Khebbache de Zrigat et de Zaouia Amelkis.

Les *habous* privés ou publics ont les mêmes caractères que partout ailleurs, avec cette différence qu'en pays Ait Atta, une femme ne peut jamais être bénéficiaire d'un *habous*. Un *habous* privé ou public n'est jamais révoquable par le constituant. Il existe encore cette particularité que la majeure partie des *habous* est constituée par testament.

La presque totalité des *habous* publics est faite au profit des mosquées. Dans chaque ksar, le *nadir* de la mosquée est chargé de l'administration de ces biens ; il les loue aux particuliers pour une durée maximale de cinq ans. Les bénéfices réalisés servent à l'entretien de la mosquée et aux rétributions du *fqih* et du *mueddin*. Les comptes, tenus par le *fqih*, sont rendus tous les ans à la djemâa du ksar ; en cas de mauvaise gestion, le *nadir* est destitué et il doit rembourser sans délai ce qu'il a pu détourner de ces biens.

Enfin, là aussi on remarque que les *habous* privés sont employés pour éliminer les femmes des successions.

CONTRATS

La vente

Pour les immeubles, l'acheteur, d'accord avec la djemâa judiciaire, doit faire publier la vente dans le ksar trois jours consécutifs. Le quatrième jour, s'il n'y a eu aucune opposition, la vente est déclarée définitive. Elle doit se faire toujours devant un membre de la djemâa judiciaire, assisté du cheikh du ksar et du crieur public. On procède alors à l'enregistrement de cette vente sur les registres de la djemâa judiciaire, dont le secrétaire délivre un acte en français à l'acheteur.

Les Ait Atta ne connaissent pas la vente à livrer ou *sefka* du droit musulman. Dans le premier cas, dès qu'il y a paiement de la part de l'acheteur, il y a prise de possession par lui de l'objet ou de la chose vendue. Dans le second cas, le propriétaire indivis ne peut vendre que sa part. C'est une vente d'immeuble par laquelle le vendeur se réserve le droit de racheter l'immeuble dans un délai déterminé et pour le même prix qu'il l'a vendu.

Le nantissement ou rhanïa

Par *rehen*, on entend aussi bien le nantissement immobilier ou anti-chrèse que le nantissement mobilier ou gage. Dans les deux cas, s'il y a prise de possession par le créancier, il n'est pas prévu d'intérêts à la somme

prêtée. Ainsi, par exemple, si c'est un terrain qui a été mis en gage et si le créancier en a pris possession, les récoltes qu'il y fait constituent, pour lui, les intérêts du capital qu'il a prêté. Dans le cas contraire, c'est-à-dire s'il n'y a pas de prise de possession par le créancier de l'objet mis en gage, un intérêt est prévu. Le taux de cet intérêt dépend de la volonté des parties, mais ne peut jamais excéder 7%. De ce fait, lorsque le produit des récoltes représente un intérêt supérieur à 7%, l'excédent vient en déduction du montant de la créance. En cas de non-paiement à l'échéance, le créancier gagiste ne peut faire vendre un immeuble qu'à condition de l'avoir fait stipuler dans le contrat.

Contrat de louage

Le contrat de louage proprement dit, ne prévoit aucune coutume spéciale. Ce contrat d'ailleurs n'est qu'une série de conditions entre le loueur et le locataire. Toutefois, la location d'un immeuble ne peut dépasser cinq ans. Le locataire a la possibilité de renouveler sa location.

Le contrat de salariat est également pratiqué. Il peut être constitué soit moyennant un salaire pécuniaire, soit moyennant un salaire en nature.

Contrat ou association agricole

Le contrat agricole, le plus répandu chez les Ait Atta du Rteb, est le *khammassa*. Ce contrat diffère dans chaque ksar du sud au nord du Rteb surtout en ce qui concerne la part qui doit revenir à l'ouvrier agricole. Nous prendrons comme exemple les dispositions en honneur dans un ksar du haut Rteb et dans un ksar du bas Rteb :

Ouled Chaker (haut Rteb)

Le *khammès* touche : le 1/6^e en céréales, 1/8^e en dattes, 1/10^e en olives, 1/7^e en luzerne.

Ouled Amira (bas Rteb)

Le *khammès* touche : le 1/6^e en céréales, 1/7^e en dattes, 1/10^e en olives, 1/10^e en amandes.

Enfin, certaines règles sont les mêmes partout ; elles intéressent les rapports du *khammès* et de son employeur ; ce sont : le *khammès* qui abandonne son *khemmassa* avant le mois de mars, n'a aucun droit sur la récolte de céréales. Le *khammès* qui prend en charge la récolte de maïs retourne la terre. Le *khammès* qui quitte son employeur avant le septième jour du mois d'août n'a aucun droit sur la récolte de dattes.

Comme association agricole, on connaît encore dans le Rteb un contrat spécial appelé *amnasf nina ad iuli* (moitié de ce qui va pousser-monter). Ce contrat a les particularités suivantes :

Le propriétaire d'un terrain donne ce terrain à son associé et lui fournit la moitié de la semence. L'associé doit fournir l'autre moitié de la semence, les instruments de travail et cultiver lui-même le terrain. La récolte est ensuite partagée par moitié.

Il existe encore une autre forme de contrat agricole appelée *aroubou* (quart). Le propriétaire du terrain donne le terrain à son associé, celui-ci fait tous les travaux et prend en charge les frais nécessaires. À la moisson, le propriétaire du terrain ne perçoit que le quart de la récolte d'où le nom du contrat, son associé prend le reste.

L'association d'élevage est aussi très pratiquée dans le Rteb, elle se fixe comme suit :

Un propriétaire donne à un autre un certain nombre d'animaux pour un an. Le second devra nourrir, entretenir, en un mot élever ces animaux pendant quatre ans. À la fin de ces quatre ans on procède à la vente de ces animaux aussi bien ceux qui avaient été donnés la première année que ceux qui ont pu naître par la suite. À ce moment l'éleveur prend le quart du produit de la vente des animaux adultes et le tiers du produit de la vente des plus jeunes. Le propriétaire perçoit le reliquat. Les pertes, s'il y en a, sont supportées dans la même proportion. Si le propriétaire des animaux veut rompre l'association avant l'expiration du délai de quatre ans, il est tenu de donner à son associé la part présumée des bénéfices qui lui reviendrait au bout de quatre ans.

RÉGIME FONCIER

La propriété ou melk

Chez les Ait Atta du Rteb, depuis le 10 mars 1937, toute la tribu représentée par son caïd, ses *chioukh* et ses *mokaddem* a, en présence du chef du bureau des affaires indigènes d'Erfoud, pris les décisions suivantes :

– Ont été reconnus *melk* (propriétés individuelles ou indivises) tous les terrains situés dans la vallée du Ziz compris entre l'arête des falaises dominant à l'est et à l'ouest. Ladite vallée est située entre les sentiers de tribu les plus près des dernières propriétés à l'est et à l'ouest, depuis la limite nord du bureau (Zaouïa Amelkis) et le confluent de l'oued Amemsa et du Ziz au sud. Puis, de ce confluent à l'ancien camp de Damia, entre la route du Ziz à l'est et l'ancienne piste du pont du Ziz à Erg-Yacoub, Zrigat, Takhiamt à l'ouest. Entre la vallée de l'oued Aoufous du confluent avec le Ziz au confluent avec l'oued Rahma, entre l'arête des falaises dominant cette vallée au nord et au sud. Dans ces immeubles reconnus *melk*, sont enclavés quelques biens collectifs appartenant aux *ksour*.

– La coutume des Ait Atta du Rteb veut que le propriétaire à l'est ou à l'ouest, dans la bande de terre cultivée bordant à droite et à gauche l'oued Ziz ou ses affluents, devienne, de plein droit, propriétaire d'une bande de terrain de la largeur de sa propriété et allant jusqu'à l'arête de la falaise

dominant l'oued ou jusqu'au sentier de tribu le plus rapproché, à l'est ou à l'ouest des derniers terrains cultivés appropriés.

– Chaque ksar, suivant qu'il est situé sur la rive droite ou sur la rive gauche de l'oued Ziz a la jouissance particulière d'une bande de terrain sensiblement de la largeur des propriétés de tous les habitants du ksar, en bordure de l'oued et allant jusqu'aux limites de la circonscription (limites ouest pour les *ksour* de la rive droite, limites est pour les *ksour* de la rive gauche).

– Au cas où un ksar a des propriétés à droite et à gauche de l'oued, la bande de terrain donnée en jouissance s'étend jusqu'aux limites est et ouest du bureau (des affaires indigènes). La coutume des Ait Atta prévoit également que c'est le lit de l'oued qui sert de limite naturelle aux propriétaires des deux rives, se faisant face. Cela va de soi, dira-t-on, pourtant il est bon de le noter, car si pour une raison quelconque, le lit de l'oued venait à se déplacer par exemple vers sa rive droite, coupant en deux les terrains riverains de droite, la portion de terrain ex-rive droite, devenue rive gauche, passe de plein droit dans le patrimoine du riverain de gauche y opposé.

Le droit de propriété *melk* dans la coutume Ait Atta est reconnu automatiquement à tout détenteur de l'immeuble depuis deux ans au moins et à condition qu'il n'y ait pas eu trouble de jouissance. L'acheteur de bonne foi ne peut jamais être inquiété. Si un tiers absent au moment de la vente a une contestation à soulever à son retour, c'est au vendeur qu'il s'adressera. Le vendeur et son adversaire devront faire la preuve de leurs prétentions, soit par serment, soit par titre ancien. Si le demandeur a un titre digne de foi, le vendeur est condamné. Si le demandeur n'a pas de titre, le vendeur jure par dix. Si le vendeur est convaincu d'escroquerie il doit payer cent francs d'amende à la tribu et doit restituer le montant de la vente au véritable propriétaire, soit lui donner un immeuble exactement semblable à celui qui a été vendu.

Par contre, si les prétentions du tiers demandeur se sont avérées inexactes et sans fondement, le demandeur est débouté et paie cent francs à la tribu.

La chefâa

Le droit de *chefâa* ou de préemption est pratiqué chez les Ait Atta du Rteb où il se présente sous les modalités suivantes :

Il doit être exercé le quatrième jour de la vente pour être valable pour les gens qui sont présents en tribu à l'époque de la vente. Pour les absents, le délai est de quinze jours après le retour en tribu. Le droit de *chefâa* ne peut pas être exercé à l'égard d'un immeuble qui a fait l'objet d'une donation. Il peut l'être à l'égard d'un immeuble qui a fait l'objet d'un *rehen* ou d'un échange avec soulte (auquel cas l'échange est annulé), mais non à l'égard d'un immeuble qui a fait l'objet d'un échange sans soulte parce qu'alors les deux immeubles échangés avaient la même valeur.

En outre, le droit de *chefâa* ne peut être exercé qu'à l'encontre du premier acquéreur. Enfin toute personne désirant exercer ce droit, doit le faire devant la djemâa du ksar, le cheikh et un membre de la djemâa judiciaire.

LÉGISLATION DE L'EAU

Chez les Ait Atta du Rteb, la répartition de l'eau se fait dans la vallée de l'oued Ziz, de l'amont à l'aval. Les riverains du cours supérieur irriguent leurs terres jusqu'à satiété et l'eau passe successivement aux riverains du cours inférieur. Du nord au sud, chaque ksar possède son barrage et sa *seguia*. La répartition de l'eau dans chaque ksar se fait par *tagoura*. La *tagoura* est une unité de surface dont les dimensions diffèrent suivant les *ksour*, mais qui restent les mêmes dans chaque ksar particulier. On irrigue par groupe de dix *touagir*. L'usage ayant permis d'attribuer à chaque ksar un certain nombre de jours et de nuits pour l'irrigation, si au cours de la première répartition un groupe de dix *touagir* a été irrigué pendant la nuit, ce même groupe sera irrigué pendant le jour la fois suivante.

Lorsque l'eau diminue dans la *seguia*, la répartition n'est pas modifiée de ksar à ksar; mais dans chaque ksar, la surface irriguée diminue en rapport avec la quantité d'eau. On irrigue alors seulement les cultures qui nécessitent le plus d'eau.

*Police de l'eau*Entretien de la *seguia*

L'entretien de la *seguia* est à la charge de la tribu, chaque personne doit fournir des travailleurs au prorata du nombre de *tagoura* qu'il possède. En cas de travaux urgents (réparation de barrages, nettoyage de la *seguia* ou transformation), tous les gens valides doivent participer aux travaux. De part et d'autre de la *seguia*, on réserve une emprise de 1,50 mètre où personne ne doit labourer.

Quiconque refuse de travailler paie une amende de 5 francs.

Quiconque refuse de participer à la fermeture ou à l'ouverture des *seguia* paie une amende de 2,50 francs.

Répartition de l'eau

En cas de fortes crues, tout le monde peut irriguer. Si l'eau diminue, chacun irrigue à son tour et en proportion des terrains qu'il possède.

Perte et vol d'eau

Pour toute perte d'eau, le coupable paie une amende de 5 francs à la tribu. Le voleur d'eau paie une amende de 20 francs et perd sa part dans la répartition d'eau jusqu'au tour suivant.

L'étranger qui a volé de l'eau pour la passer à un autre ksar paie 50 francs d'amende.

Quiconque vole de l'eau d'une *seguia* ne lui appartenant pas, paie une amende de 50 francs.

Quiconque vole de l'eau d'un barrage, paie une amende de 1 *quintar* (1 000 francs), après preuves établies contre lui par serment à dix. Dans ce cas, les cojureurs doivent être choisis parmi les gens honorables de la tribu. S'il y a des présomptions, le soupçonné prête serment à dix pour réfuter les accusations dont il est l'objet.

Quiconque ferme la *segua* avec de la terre sèche, paie une amende de 5 francs.

Quiconque dépose dans la *segua* des pierres, des racines ou des branches d'arbres et ne les enlève pas, paie une amende de 2,50 *amougan* et est obligé de remettre les choses en état.

Quiconque irrigue son terrain avant son tour, paie une amende de 20 francs.

Quiconque n'irrigue pas, lorsque son tour arrive, paie une amende de 5 francs et doit irriguer.

Quiconque laisse inonder le champ de son voisin parce que lui-même n'a pas fermé la *segua*, paie 5 francs d'amende et remet le champ en état. En cas de crue, personne n'est responsable.

En cas de démolition de la grande *segua* à la suite de fortes crues de l'oued, la tribu peut en creuser une autre à un endroit convenable. Ce terrain est alors estimé au prix du cours et le montant payé aux propriétaires du terrain.

Police de la palmeraie

Récolte des dattes : les dattes ne sont récoltées ou ramassées que dans la journée, le matin du lever du soleil à 11 heures, l'après-midi, de 4 heures à 6 heures du soir.

Quiconque pénètre dans la palmeraie avant le lever du jour paie une amende de 5 francs. Au moment de la récolte des dattes vertes, *bleh*, l'amende n'est que de 1 franc.

Quiconque grimpe à un palmier pour y voler des dattes paie une amende de 20 francs de jour et 40 francs de nuit. Il doit rendre au propriétaire les dattes volées ou en rembourser le montant.

Quiconque soupçonne quelqu'un d'un vol de dattes prêtera serment à cinq. Si le voleur est vu par le cheikh du ksar lui-même ou par le cheikh de la palmeraie, les serments ne sont pas nécessaires.

Tout individu trouvé dans la palmeraie après le *moghreb* (coucher du soleil) paie 5 francs d'amende sauf au cas où il a été retenu par son tour d'eau.

Quand deux individus possèdent des palmiers en indivision, ils doivent se rendre ensemble dans la palmeraie pour les récolter. Si l'un d'eux s'y rend seul, il paie une amende de 5 francs.

La date de cueillette générale des dattes est fixée par la tribu.

Quiconque récolte les dattes avant la date fixée paie une amende de 10 francs.

Quiconque coupe une *jerida* sur un palmier ne lui appartenant pas paie une amende de 1 franc. S'il en coupe davantage, il paie 5 francs.

Quiconque vole une *aget* (jeune pousse) ou *fersig* (osier des roseaux ou du bois) paie une amende de 5 francs. Il n'y a pas d'amende si la *saget* ou la branche de palmier a été coupée parce qu'elle gênait soit le passage, soit le travail.

Quiconque veut planter un palmier ou un arbre quelconque doit observer, pour le planter, un espace de deux mètres en deçà de la limite de son jardin.

Quiconque coupe ou fait tomber un palmier ou un arbre quelconque ne lui appartenant pas doit le remplacer à son propriétaire ou en payer le prix après estimation par deux personnes honorables. Mêmes conditions pour celui qui brûle des palmiers ou des arbres.

Quiconque vole dans un jardin pendant la nuit paie une amende de 40 francs. Si le vol est commis pendant le jour, l'amende est diminuée de moitié.

Quiconque vole tout ce que la main a semé paie une amende de 40 francs, si le vol a eu lieu pendant la nuit et 20 francs si le vol a eu lieu dans la journée. Il doit en outre rembourser le montant du vol.

Quiconque lance des cailloux sur un palmier ou sur un arbre ou le frappe avec un bâton pour en faire tomber les fruits paie une amende de 5 francs.

Les vols commis par des enfants sur ce qu'a semé la main et sur les jardins entraînent une amende de 5 francs.

Quiconque vole de l'herbe dans un champ paie 5 francs d'amende. Les voleurs d'herbe sur les limites de terrains sont passibles d'une amende de 2,50 francs.

Quiconque traverse un champ semé paiera 0,50 franc d'amende. Celui dans le jardin duquel aura été trouvée une chose volée devra, si le cheikh témoigne contre lui, payer une amende de 20 francs. S'il n'y a aucune preuve et qu'il est soupçonné seulement, il devra prêter serment à cinq.

Le palmier mâle appartient au propriétaire du sol sur lequel il a poussé; quiconque le coupe paie 5 francs d'amende et rembourse le montant au propriétaire.

Celui qui endommage un palmier mâle paie 5 francs d'amende.

Quiconque passe la main par dessus un mur privé paie 5 francs d'amende.

Les voleurs de galles de tamarin ou d'olive sont punis d'une amende de 20 francs.

Tout *khammès* qui ne creuse pas la terre qu'il doit travailler d'un minimum d'une pioche et demie (40 centimètres) paie une amende de 5 francs à la tribu. (Cette coutume existe pour obliger les *khammès* à conserver l'humidité de la terre.)

Quiconque possède un champ cultivé, un palmier ou un arbre fruitier et désire en récolter les fruits n'a pas à payer d'amende pour avoir marché sur une récolte, même s'il s'agit d'un terrain de la mosquée.

Tout arbre ou palmier gênant le passage de l'eau ou de personnes doit être coupé et le propriétaire n'a droit à aucune indemnité.

Lorsque l'ombre d'un arbre est susceptible de nuire à la culture d'un tiers, le cheikh désigne quatre experts qui se rendent sur les lieux et si les faits sont constatés, le propriétaire de l'arbre doit couper les quelques branches qui causent préjudice.

Quand les branches d'un arbre passent au-delà des limites entre deux champs et que ces branches causent préjudice à la culture du voisin, elles doivent être coupées (un homme de grande taille, un bâton de deux mètres à la main traverse la limite, et tout ce qui a été touché par ce bâton devra être coupé).

Celui qui fait pacager des troupeaux dans la palmeraie paie une amende de 0,50 franc par tête et paie aussi le montant du dommage occasionné. Pour les ânes ou les vaches, l'amende est de 2,50 francs par tête, sauf en cas de force majeure ou l'amende n'est pas perçue.

Quiconque charge quelqu'un de lui faire sa récolte de dattes, doit prévenir le cheikh et le *bouab* (huissier) ou alors prendre à témoin deux personnes du ksar.

Celui qui coupe des chaumes dans la palmeraie paie une amende de 5 francs.

Celui qui ramasse des feuilles sèches ne lui appartenant pas paie une amende de 5 francs.

Contestation des limites

Celui qui empiète sur un terrain, plante ou pioche sur une limite ou bien déplace les limites, paie une amende de 10 francs après constatation des faits par quatre experts désignés à cet effet par le cheikh (un de chaque fraction). Il doit remettre le terrain en état.

Pour toute contestation de limites de terrain, le revendicateur fixe ses limites par le *ad ig adar* et les confirme par dix serments (*ad il adar* s'explique ainsi: le Berbère met le pied sur la limite supposée de son terrain et la suit jusqu'au bout).

Pour toute contestation de palmiers, arbres et autres, ce sont les experts désignés par le cheikh comme il est dit ci-dessus qui décident à qui appartient l'immeuble contesté.

PROCÉDURES

Depuis la création du tribunal coutumier des Ait Atta d'Erfoud, la procédure coutumière est des plus simplifiées. Seule la question de la prestation de serment a conservé son caractère purement coutumier. Aujourd'hui, si quelqu'un désire introduire une instance, il la fait enregistrer par le secrétaire du tribunal coutumier. Celui-ci, qui joue le rôle d'un greffier, établit alors les convocations pour l'audience la plus rapprochée. Le jour de l'audience, toutes les affaires inscrites au rôle de la journée sont examinées. L'exécution du jugement est laissée à la vigilance des membres du tribunal. Si quelqu'un

y contrevient, l'affaire est alors soumise à la compétence du caïd qui, lui, a les moyens coercitifs nécessaires pour faire exécuter ce jugement.

Les Ait Atta du Rteb n'ont jamais introduit d'instance devant le tribunal d'Igham Amazdar. Ils se contentaient de consulter ce tribunal pour fixer la coutume quand se présentait un cas d'espèce. Aucune redevance n'était due et seul, le *rekkas* qui avait transmis la demande et rapporté la réponse, recevait de la partie perdante au procès le prix de son voyage (de 10 à 20 francs). Les Ait Atta du Rteb n'ont pas demandé de consultation au tribunal d'Igham Amazdar depuis environ cent cinquante ans. Ils relèvent, en appel, du tribunal coutumier de Ksar es-Souk.

Serments

Le serment est déféré par la djemâa judiciaire, en l'absence de tout commencement de preuve, au défendeur qui, dans ce cas, nie toujours. Un individu ne peut jamais prêter serment seul, sauf en cas de contestation entre lui et sa femme (c'est d'ailleurs le seul cas où une femme peut jurer). La présence de cojureurs est donc nécessaire. Le nombre des cojureurs ne varie pas suivant l'importance de l'espèce en cause, il est fixé comme suit :

- Cinq pour dette, pour vols à l'extérieur de la maison ou de la palmeraie, pour litiges immobiliers (demandeur muni d'un titre) ;
- Dix pour vols dans la maison, la palmeraie, les aires à battre, pour litiges immobiliers (demandeur dépourvu de titre).

Le nombre des cojureurs est également de dix quand une femme accuse quelqu'un de lui avoir manqué de respect, auquel cas son mari doit compléter son serment par dix.

Sauf en cas de meurtre où le nombre des cojureurs est de quarante, les nombres de cinq et de dix ne peuvent jamais être dépassés. Une femme ne jure jamais, ce sont ses héritiers mâles qui jurent. Le nombre des cojureurs ne change pas, ils sont de la famille du mari si la femme est mariée, de la famille de son père si elle est veuve ou divorcée. Un enfant mineur ne peut pas non plus être valablement cojureur. Il faut qu'il ait atteint la majorité consacrée par le jeûne. Les cojureurs admis à prêter serment dans une affaire sont : l'intéressé, ses fils, son père s'il est en vie, ses frères germains, son grand-père paternel, ses oncles paternels, ses cousins paternels, ensuite ses proches parents.

Ne peuvent prêter serment, outre les mineurs et les femmes, les aveugles, les fous, les muets, les oncles par la mère, les neveux par les femmes, le grand-père maternel, l'esclave et l'étranger. Lorsque le serment est déféré, le condamné doit jurer dans les quinze jours au plus tard, sauf cas particulier. Si les cojureurs sont tous dans les parages du Rteb, le serment doit être prêté dans les trois jours.

Quand les cojureurs doivent être des gens habitant au-delà du Draa Ousikis, Boudnib (*hakouma* Ait Atta), le condamné peut les remplacer par d'autres personnes. Après avoir juré par cinq qu'il n'a pas pu réunir tous ses

cojureurs. Si le condamné ne prête pas les serments prescrits, il doit payer ou exécuter le jugement par lequel il a été condamné. Il y a alors, ce qu'on appelle *taght tiremt* comme dans les cas suivants :

1. Lorsque le condamné a été appelé trois fois publiquement et en présence des témoins désignés pour assister au serment et qu'il n'a pas fourni les serments avant le coucher du soleil, le jour fixé pour cette formalité ;

2. Lorsque la personne qui doit recevoir les serments récusé l'un des cojureurs parce qu'elle le considère comme un des proches du condamné, elle doit alors laisser les premières personnes jurer jusqu'au moment où arrive le tour de celui qu'elle veut récuser.

Dans les deux cas, celui qui reçoit les serments doit prendre à témoin le surveillant au serment en se tenant l'oreille et en disant : *aakal aya nakhem*. Il expose le motif pour lequel il a récusé l'un des cojureurs.

Les cojureurs récusés ne sont pas remplacés. Celui qui prête serment avec des cojureurs non admis perd son procès.

3. Si celui qui doit recevoir les serments ne se présente pas le jour fixé après qu'il ait été appelé trois fois, celui qui doit jurer prend à témoin le surveillant au serment et, en prononçant les mêmes paroles que ci-dessus, il fait constater la carence de son adversaire. L'autre perd alors son procès.

Celui qui, avant le prononcé du jugement, vient déclarer devant la djemâa judiciaire qu'il refuse de prêter serment dans une affaire, ne sera pas poursuivi. Toutefois, sa demande n'est pas acceptée s'il s'agit d'une affaire de meurtre, viol, pillage et *lâar*.

Celui qui refuse de prêter serment dans une affaire, sans aucun motif et dans le seul but de faire perdre le procès à son parent, paie seul le procès.

Si tous les cojureurs refusent de prêter serment, ils ne sont pas poursuivis, le condamné perd son procès s'il n'a pas pu, avant l'expiration du délai, se procurer d'autres cojureurs dans une autre fraction par le sacrifice d'un mouton.

La formule du serment est prononcée par le *moul addaaoua* ou l'imam de la façon suivante :

- *Ullah, Ullah uhak sidi flan a flan, aya tghi tennit, w jir skiregh ula ;*
- *Almed ma t Iskern.*

Après lui, les cojureurs certifient son serment exact en disant :

- *Ullah, Ullah uhak sidi flan, winna inna igma ar isha.*

En outre, la partie qui a obtenu la délation du serment à son adversaire peut faire réduire, de son plein gré, le nombre des cojureurs, à condition, toutefois que tous les cojureurs prévus primitivement viennent jusqu'à la porte du sanctuaire ou le serment doit être prêté.

Quand il s'agit de délimitation de terrain, de violation de traité de protection (*tada* ou *takessa*), du meurtre d'un étranger à la fraction, des notables de la fraction doivent assister au serment. Ce sont ceux qu'on appelle des *nokran*, dont le nombre varie suivant la volonté des deux parties.

Enfin, le serment ne peut jamais être déféré aux deux parties simultanément.

Le seul cas où une femme peut jurer est le suivant : si la femme répudiée soupçonne son mari de lui avoir volé des vêtements, elle doit prêter serment seule, et réciproquement si le mari soupçonne son ex-femme de lui avoir volé quoi que ce soit, il jure seul. S'il s'agit de bijoux ou autres objets de valeur, il faut cinq serments ce qui ramène la question au cas général.

VIE SOCIALE ET DROIT PÉNAL

Les Ait Atta du Rteb vivent dans plusieurs *ksour* échelonnés du nord au sud de la vallée de l'oued Ziz. En dehors du caïd et des *chioukh* qui sont des personnages officiels nommés par l'administration chérifienne, il existe dans chaque ksar une *djemâa* ayant à sa tête un cheikh ou *mokaddem*.

Le cheikh du ksar est pris parmi les fractions de ce dernier. Chaque fraction nomme son cheikh à son tour. Ce cheikh, une fois choisi dans sa fraction, doit être agréé par toute la tribu. S'il y a un désaccord entre plusieurs candidats, on procède au tirage au sort parmi eux. Le cheikh est élu pour six mois. Son rôle est d'être chargé de la police du ksar, de la palmeraie, de l'eau, et des *seguia*. Dans ses fonctions, il est aidé par la *djemâa* du ksar, il ne peut rien faire sans la consulter. Il lui est interdit de percevoir les amendes à l'intérieur du ksar. Toutes les amendes doivent être perçues devant la porte du ksar et publiquement. Il est également interdit au cheikh de prélever quoi que ce soit sur ce qui appartient à la tribu, sauf s'il y est autorisé par la *djemâa* de la tribu. Son témoignage est valable dans toutes les affaires.

Quiconque est élu par la tribu pour être cheikh, ne peut refuser cette fonction. Quand il a terminé son mandat de six mois, il passe ses consignes à son successeur et redevient un simple particulier. Il est rééligible. À la fin de son mandat, il doit donner les comptes de recettes et des dépenses. S'il est soupçonné d'avoir dilapidé quelque chose, il doit prêter serment seul. Si sa culpabilité est établie, il paie l'amende double.

Le cheikh peut être secondé par d'autres personnes dans la police de la palmeraie à condition que ce soit la tribu elle-même qui ait choisi ces aides. S'il veut partir en voyage, il laisse un remplaçant choisi parmi ses frères et agréé par la tribu.

Police du ksar

Porte

À l'entrée de chaque ksar, se trouve un portier, *bouab*, qui est chargé de l'ouverture et de la fermeture de la porte d'entrée du ksar : lui seul doit en détenir la clef, doit surveiller l'entrée et la sortie de toutes les personnes pendant la nuit et en informer le cheikh du ksar. Le *bouab* est toujours choisi parmi les gens honnêtes : il est payé à l'année suivant le prix convenu ; chaque ksar fixe son prix.

Quiconque ouvre la porte du ksar en l'absence du *bouab* paie 50 francs d'amende au cheikh.

Quiconque tape sur la porte avec une pierre ou un bâton paie 5 francs d'amende.

Quiconque lance du dehors des cailloux dans le ksar paie 5 francs d'amende.

Quiconque jette des cailloux dans le puits de la tribu paie 5 francs d'amende.

Quiconque n'assiste pas à l'enterrement d'un étranger mort dans le ksar paie 5 francs d'amende.

Ceux qui s'amuse à la porte du ksar ou sur la piste y donnant accès paient chacun une amende de 0,25 franc.

Quiconque lance des cailloux dans la maison de son voisin paie une amende de 5 francs.

Quiconque vend de la viande qui n'a pas été abattue suivant les rites paie 20 francs d'amende. S'il nie, il jure par cinq.

Quiconque joue d'un instrument de musique (*tara, guenbri, rhaita*) sans motif valable (fête, réjouissance) paie 5 francs d'amende si c'est une grande personne et 2,50 francs si c'est un enfant.

Quiconque emporte quelques objets parmi ce que la tribu entrepose à la porte du ksar (grains, bois, etc.) paie 20 francs d'amende et restitue ce qu'il a pris.

Quiconque donne l'alarme au ksar, pour un motif futile, paie 10 francs d'amende.

Quiconque projette de la braise sur quelqu'un paie 5 francs d'amende.

Quiconque lance des cailloux sur la civière des morts, sur la planche à laver les morts, sur la planche à hacher la viande et sur les planches servant aux constructions, paie 5 francs d'amende.

Souvent, les habitants d'un ksar se mettent d'accord pour acheter un petit taureau. Ce taureau est attaché à la porte du ksar sous la garde du *bouab*. Toute personne qui revient de la palmeraie avec de l'herbe doit en déposer devant la porte pour la nourriture de ce taureau ; ceci est obligatoire et quiconque refuse de le faire paie 1 franc d'amende. Ce taureau sert à saillir les vaches qui se trouvent en tribu. L'étranger au ksar qui mène sa vache au taureau paie une taxe de 2,50 francs au cheikh. Une fois grand et gras, ce taureau est vendu et le montant du prix de vente est partagé entre les gens de la tribu, au prorata du nombre de *touagir* que chacun possède. Dans d'autres *ksour* ce taureau est égorgé et la viande est partagée ou distribuée en *sadaka* (aumône).

Mur d'enceinte

Le mur d'enceinte du ksar est construit par la tribu. Tout le monde doit participer aux travaux. De même que la construction des bordj, fondouks ou maisons des hôtes. La hauteur du mur d'enceinte ne doit jamais dépasser

sept *louah* (sept mètres environ). Quiconque endommage le mur d'enceinte doit le réparer à ses frais ; s'il refuse, il paie 5 francs d'amende et le répare malgré lui. Quiconque sort du ksar en escaladant le mur d'enceinte ou projette quelque chose par dessus ou y fait un trou paie 100 francs d'amende.

Mosquée

Chaque mosquée a des biens *habous* qui sont loués par publication et aux enchères. La durée de location ne doit jamais dépasser cinq ans. Le montant en est perçu par le *nadir* en présence du cheikh du ksar et de la djemâa. Avec les sommes recueillies, il paie le *fqih*, le *mueddin*, le *derrar* (maître d'école) et tous les frais de la mosquée tels que : lumière, seaux, cordes, réparations.

Le *nadir* tient les comptes sans aucune rétribution. Il est élu pour un an au bout duquel il passe les comptes à son remplaçant en présence du cheikh et de la djemâa. S'il reste débiteur en quoi que ce soit envers la mosquée, il doit s'exécuter immédiatement. Le *nadir* est toujours choisi parmi les gens de confiance et, à tour de rôle, chaque fraction ou sous-fraction doit en fournir un.

Quiconque dépose des ordures ou fait ses besoins à l'intérieur de la mosquée paie une amende de 5 francs.

Quiconque lave son linge dans la mosquée paie une amende de 1 franc.

Quiconque emporte à l'extérieur les tasses de la mosquée paie une amende de 0,50 franc.

Quiconque emporte une natte de la mosquée paie 5 francs.

Quiconque laisse sans eau le seau à ablutions sur le feu paie 5 francs.

Toute femme qui entre à la mosquée pour y puiser de l'eau paie 1 franc.

Quiconque s'introduit illicitement dans la chambre de *mueddin* pour y prendre du bois paie 5 francs.

Quiconque vole l'huile réservée aux lampes de la mosquée paie 5 francs.

Constructions

Tout le monde est libre de construire chez lui, comme il lui plaît. S'il s'agit de constructions hautes, le propriétaire doit ajouter sur la terrasse un mur d'enceinte pour qu'il ne puisse pas voir chez les voisins. Ce mur aura la hauteur d'un homme de grande taille, plus une coudée. Pour les constructions ou réparations d'immeuble indivis, chacun doit faire construire ou réparer sa part. La hauteur des murs de séparation ne doit pas dépasser six mètres (six *louah*) Chacun des propriétaires en construit trois mètres.

L'ouverture des portes ou fenêtres dans un mur mitoyen est interdite. Quiconque démolit un mur mitoyen sans en avoir avisé son voisin est condamné à payer les dégâts. Il est interdit à quiconque d'ouvrir une porte sur le *zgag* (rue) pour y établir une boutique. Aucune ouverture de porte ne doit être faite en face d'une autre. Si quelqu'un passe outre cette interdiction, il est condamné à obstruer cette ouverture et à payer 10 francs d'amende.

Lorsqu'un mur de séparation est en mauvais état, et que l'un des propriétaires en demande la réparation, les deux parties, si elles ne sont pas d'accord, s'adressent au cheikh du ksar. Celui-ci désigne des experts qui jugent si le mur doit être réparé ou non. Celui qui veut faire construire au dessus de sa maison ou démolir un mur de séparation, sous prétexte qu'il est en mauvais état, doit avertir le cheikh qui désigne alors les experts. Ceux-ci doivent être agréés par les parties en cause.

Étrangers et hôtes

Lorsqu'un étranger veut habiter un ksar, il doit égorger un mouton devant la porte du ksar. Le cheikh et la djemâa décident. Si sa demande est refusée, le montant de la bête égorcée lui est remboursé par la tribu. Si sa demande est acceptée, il doit égorger un autre mouton et le donner à la fraction où il désire habiter, cela pour que les gens de cette fraction deviennent ses répondants et ses cojureurs.

Ce qui précède s'applique également aux marabouts alors que leur caractère religieux serait reconnu de tous. Les étrangers admis à demeure, y compris les *chorfa*, peuvent accéder aux fonctions publiques et notamment faire partie des djemâas de *ksour* et de la djemâa de tribu. Aucune durée de séjour minimum n'est exigée. Par contre, les descendants des *chorfa* qui habitaient le pays avant l'arrivée des Ait Atta ne peuvent être membre de la djemâa de tribu. Il en est de même des esclaves affranchis. Ces derniers font partie des familles de leurs libérateurs.

En cas de décès d'un étranger, sa succession revient normalement à ses héritiers ; s'il n'a pas laissé d'héritiers, l'héritage passe à ses répondants qui n'en deviennent définitivement responsables et propriétaires qu'au bout de quarante ans. Cependant, ils peuvent jouir de l'usufruit pendant ce laps de temps sans être ennuyés.

Quiconque loge un étranger sans l'autorisation du cheikh et de la djemâa est responsable des fautes commises par son hôte et paie en ses lieu et place les amendes prévues.

Quiconque gère les biens d'un étranger doit payer en ses lieu et place tous les frais incombant à cet étranger pour lesdits biens. Un étranger habitant en tribu ne peut acheter des biens immobiliers que s'il y est autorisé par la tribu. Lorsqu'un étranger se présente à la porte du ksar et demande *diff al-lah*, le cheikh et la djemâa décident s'ils doivent le recevoir ou non. Si oui, le cheikh devra désigner quelqu'un qui l'hébergera et cela à tour de rôle. Quiconque refuse d'héberger un hôte quand son tour arrive, paie 1 franc d'amende et se voit obligé de recevoir cet étranger.

S'il s'agit d'un hôte de valeur, c'est le cheikh et la djemâa qui le reçoivent et les frais d'hébergement sont prélevés sur les revenus de la tribu. Si la caisse est vide, chaque personne doit payer sa part proportionnellement au nombre de *tagoura* qu'il possède.

Moulins à huile

En général, chaque ksar possède son moulin à huile. Tous les habitants du ksar sont tenus de faire presser leurs olives au moulin local. Quiconque contrevient à cette règle, dans l'espoir de ne pas avoir à fournir le 1/10^e (*achour*) imposé à chaque habitant du ksar, paie 10 francs d'amende et donne malgré tout, ce 1/10^e. Il est obligé d'affirmer par cinq serments la quantité d'olives qu'il a fait presser ailleurs. À l'époque de la fabrication de l'huile, la mule qui doit faire tourner la meule est désignée par la *djemâa*. Le propriétaire de cette bête perçoit pour son salaire un demi *rtal* (livre) d'huile pour chaque mouture.

Les vols commis dans les huileries et moulins sont assimilés aux vols commis à l'intérieur du ksar et sont passibles des mêmes peines.

Aires à battre

À l'époque des récoltes, un gardien est désigné pour la garde des aires à battre. Ce gardien est payé en orge, blé, dattes, fèves ou maïs suivant la saison. Le prix n'est pas fixé. Chacun lui donne ce qu'il peut. Ce gardien doit avertir le cheikh de tout vol survenu sur une aire à battre. Les vols commis sur les aires à battre sont assimilés à ceux commis dans le ksar.

Quiconque apporte ou fait du feu pendant la moisson sur les aires à battre ou à proximité paie une amende de 20 francs.

Quiconque utilise une aire à battre pour dépiquer son grain sans prévenir le propriétaire de l'aire paie 10 francs d'amende.

Quiconque arrache le piquet central d'une aire autre que la sienne paie 5 francs.

Quiconque refuse de payer la quote-part du gardien est condamné à la payer et à verser une amende de 5 francs.

Le gardien de l'aire qui abandonne sa surveillance paie 5 francs.

Quiconque ramasse, sur les aires, les pierres servant de limites doit les rendre et paie 5 francs.

S'il y a un incendie de la récolte, l'incendiaire doit payer le montant de la récolte brûlée. Ce montant est fixé par la victime qui le confirme par dix serments.

Quiconque pénètre de nuit, sans raison, sur une aire, paie 10 francs d'amende.

Quiconque traverse avec son âne une aire ne lui appartenant pas paie une somme de 5 francs.

Quiconque fait pacager des troupeaux sur des aires au moment des récoltes paie une amende de 0,50 franc par tête et rembourse le montant des dégâts. Pour le gros bétail et autres animaux, l'amende est de 2,50 francs par tête.

SANCTIONS PÉNALES

Attentat à la pudeur

Quiconque rentre chez une femme dans l'intention de la violer paie, après preuves établies contre lui (témoignage du cheikh ou serment de dix cojureurs s'il nie), une amende de 100 francs à la tribu et 50 francs pour chacune des portes qu'il aura traversées. Ceci si la femme a appelé au secours. Si la femme n'appelle personne, elle est passible des mêmes peines que l'homme.

Si un homme ou une femme sont vus par le cheikh en train de s'adonner à la débauche en dehors du ksar, chacun d'eux paie 100 francs.

Quiconque veut violer une femme, si celle-ci proteste, il lui paie une amende de 1000 francs et une de 100 francs à la tribu. Si l'inculpé nie, la famille de la femme prête serment à dix et pourra affirmer son accusation. Si cette femme est mariée, c'est le mari qui prête serment avec ses parents.

S'il s'agit d'une femme non mariée, ce sont les parents qui fournissent les serments.

Quiconque viole une jeune fille doit la prendre comme épouse. Il paie une amende de 10 francs à la tribu et de 50 francs pour chacune des portes qu'il a franchies. Si celui qui a fait la faute nie, la famille de la jeune fille prête serment à dix pour affirmer son accusation, sauf au cas où le cheikh est témoin et où les serments ne sont pas exigés. Si les parents de la jeune fille ne veulent pas jurer, ils doivent néanmoins attester par serment que leur fille n'est pas digne de foi, auquel cas la jeune fille paie elle-même 100 francs et doit quitter la région.

Si une femme reste enceinte du fait des sévices d'un homme, ses parents doivent prêter serment à dix pour affirmer son accusation et le coupable doit l'épouser. Il paie en outre une amende de 100 francs et n'a le droit de répudier cette femme que quarante jours après l'accouchement.

Quiconque, ayant répudié sa femme définitivement, la laisse vivre encore sous son toit, paie, si le fait est officiellement constaté, 10 francs d'amende et est contraint d'expulser son ex-épouse.

Quiconque s'adonne à la pédéastie, active ou passive, paie une amende de 100 francs. S'il s'agit de jeunes gens de moins de 18 ans, l'amende n'est que de 20 francs.

Toute femme non mariée qui s'adonne à la prostitution doit être expulsée du ksar.

Lorsque quelqu'un insulte le cheikh, *fqih*, *nadir*, *mueddin*, *taleb* ou autre personne influente, paie, après preuves établies par témoignage une amende de 5 francs. Si ces derniers répondent aux insultes, ils paient une amende de 10 francs.

L'homme qui prétend avoir été insulté par une femme, doit, par témoignage, prouver son assertion ou alors jurer par cinq. Si les preuves sont fournies, la femme paie une amende de 5 francs. Même sanction pour l'homme qui insulte une femme.

Vols

Constatation du vol et recherche des preuves

Quiconque constate qu'il a été volé a un délai de trois jours pour avertir le cheikh et la djemâa qu'il a été volé. Il doit en même temps donner le détail des objets qui lui ont été volés et préciser :

- S'il veut une fouille complète du ksar ;
- S'il veut une fouille limitée à quelques maisons douteuses ou s'il a des soupçons sur quelqu'un ;
- S'il désire une fouille complète, celle-ci est organisée par le cheikh et les membres de la djemâa du ksar. Ceux-ci placent le nombre de sentinelles voulues sur les terrasses et fouillent toutes les maisons de proche en proche, après avoir fermé la porte du ksar.

Si la fouille s'est limitée à quelques maisons douteuses, la porte du ksar est également fermée. La surveillance est organisée dans les mêmes conditions et le volé indique au fur et à mesure au cheikh et à la djemâa les maisons dans lesquelles il veut faire porter la fouille.

Si un seul objet est retrouvé dans une maison au cours de la fouille, l'habitant de cette maison doit restituer tous les objets volés ou en payer le montant. Ce montant est estimé publiquement par le cheikh et les membres de la djemâa à qui peuvent s'adjoindre quelques commerçants au courant des prix.

Si au cours de la fouille, on trouve des objets volés dans une maison qui n'est plus habitée depuis longtemps, le propriétaire de cette maison jure par cinq qu'il n'est pas l'auteur du vol et qu'il ignore qui peut avoir déposé les objets dans sa maison. S'il ne peut jurer, il est considéré comme voleur.

Si aucun des objets volés n'a été retrouvé pour établir ultérieurement le montant du vol, on présente à la victime qui les examine des objets de même nature que ceux qui lui manquent. Il doit, parmi ces objets, indiquer ceux qui se rapprochent le plus des siens et confirmer ses déclarations par serment à cinq. L'estimation du montant du vol est alors faite d'après les objets ressemblant à ceux disparus.

Témoignages

En matière de vol, aucun témoignage n'a de valeur. N'est admis à témoigner que le cheikh et dans les seuls cas où le voleur a été pris sur le fait dans la maison du vol et maintenu sur place, où lorsque le cheikh l'a, de ses propres yeux, vu sortir de la maison du vol.

Soupçons

Quiconque a été volé et soupçonne quelqu'un d'être l'auteur de ce vol, doit affirmer ses soupçons en disant : « Je soupçonne Untel de m'avoir volé. » Le cheikh convoque alors la djemâa et l'individu soupçonné d'avoir volé à

qui il donne un délai de trois jours pour jurer par cinq qu'il n'est pas l'auteur du vol et qu'il ignore qui peut l'être.

Si les serments ne sont pas prêtés dans le délai de trois jours, l'individu soupçonné est considéré comme étant le voleur. Il doit, dans ce cas, rembourser le montant du vol et payer l'amende de 100 francs relative au vol.

Si les serments sont prêtés dans le délai voulu, l'individu est lavé de tout soupçon.

Le volé peut soupçonner plusieurs individus, mais il doit le déclarer en une seule fois, lorsqu'il vient avertir le cheikh. Les serments sont en principe prêtés le même jour par tous ceux qui sont soupçonnés et leurs cojureurs.

La coutume ne fixe aucune limite au nombre de personnes soupçonnables. La pratique le limite à trois au maximum.

Lorsqu'un volé désigne nominativement un individu comme étant le voleur certain, il l'affirme par serment seul devant le cheikh, par la formule *shat inu ger rebbi inna flan ar iyi iukern g taddert inu aiyi de d ou i dch*.

Ensuite, le cheikh avertit l'auteur présumé du vol de ce qu'on vient de déposer contre lui. Le serment par dix est alors déféré au volé qui a un délai de trois jours pour s'en acquitter en présence du cheikh.

Si le serment n'est pas prêté dans les délais voulus, la victime du vol doit payer l'amende relative au vol. En outre, son témoignage n'est plus admis dans aucune affaire à venir. L'individu accusé est absous et lavé de tout soupçon relatif à ce vol, mais il n'a droit à aucune réparation de la part de celui qui l'a accusé à tort.

Si le serment est prêté dans les délais voulus, l'auteur du vol doit payer l'amende et rembourser ou restituer les objets volés.

Sanctions du vol

L'ancienne coutume prescrit que le voleur doit payer une amende de 10 francs et quitter le pays. Il ne doit plus repasser les limites de la région ou a été commis le vol.

Depuis l'organisation d'un *mejless* régulier, la sanction pénale est réservée au caïd. Le voleur paie encore une amende de 100 francs à la tribu. La peine encourue pour vol est fixée au *mejless* en remplacement de celle de l'exil, édictée par l'ancienne coutume.

L'amende de 100 francs due à la tribu pour vol, est payée par le voleur lui-même et par la confiscation de ses biens. Si le produit de la vente de ses biens est insuffisant, ses proches ne sont pas tenus de compléter la somme.

Responsabilités

Les hommes et les femmes majeurs sont pleinement responsables des vols qu'ils commettent. Les enfants paient l'amende d'après le nombre des dents de lait qu'ils ont changées et d'après le tarif suivant :

Une dent : 5 francs, deux dents : 10 francs et jusqu'à quatre dents : 20 francs. Au-delà, ils paient 50 francs jusqu'à leur majorité. Les parents ou tuteur sont responsables du paiement de l'amende et du montant du vol.

L'incitation d'un enfant au vol n'est admise que si un individu majeur conseille l'enfant et assiste à ce vol en faisant le guet par exemple. Dans ce cas, le conseiller est considéré comme voleur et encourt les mêmes responsabilités.

Les fous sont considérés comme irresponsables en matière de vol. Quiconque reçoit des mains d'un fou un objet volé doit aussitôt le déclarer, sans quoi il est lui-même considéré comme auteur du vol si l'objet est trouvé chez lui.

Complicité, détention d'objets volés

Le complice ou le guetteur qui a aidé un voleur est considéré comme responsable au même titre que le voleur et encourt les mêmes peines.

Le recel n'est pas prévu par la coutume ; celui chez qui est trouvé un objet volé est tenu pour le voleur. Toutefois, lorsque cet objet a été acheté au *souk el-makhzen* ou chez un commerçant connu, le détenteur affirme sa bonne foi, soit en indiquant le vendeur, soit en jurant par cinq qu'il ne le connaît pas. Dans le premier cas, l'enquête est poursuivie par le cheikh auprès du vendeur. Si le vendeur affirme par serment à cinq qu'il n'a pas vendu cet objet, le détenteur est considéré comme étant le voleur.

Si le vendeur reconnaît l'avoir vendu, l'enquête est poursuivie pour aboutir au voleur. Quiconque trouve un objet provenant d'un vol, doit immédiatement avertir le cheikh. Si l'objet est découvert chez lui, il est tenu pour le voleur.

Quiconque aura caché chez lui un voleur pendant la nuit ou en aura facilité la fuite, prête serment à cinq, s'il est soupçonné. S'il ne peut prêter serment, c'est lui alors qui est considéré comme voleur et qui doit payer l'amende fixée.

Abus de confiance

Dépôt : quiconque détourne de sa destination un objet qui lui a été confié, paie 10 francs d'amende, et rend immédiatement ce qui a été détourné (grains, argent, meubles, vêtements, etc.) Si ce dépositaire nie, il doit confirmer ses déclarations par cinq serments. Tout individu qui s'est chargé bénévolement de faire parvenir un objet ou de l'argent à un autre individu doit fournir cinq serments pour justifier la perte ou le vol du dépôt qui lui a été confié.

S'il fournit les serments demandés, il est tenu pour quitte. Par contre, s'il a reçu une commission pour s'acquitter de sa tâche, il est tenu de restituer l'argent ou les objets qui lui ont été confiés.

Dettes

Un délai de quarante-cinq jours est accordé à tout débiteur pour s'acquitter de sa dette. Les dettes pour pension alimentaire sont payables aussitôt ; aucun délai n'est accordé.

Tout individu qui contracte une dette envers la mosquée a huit jours de délai pour s'en acquitter.

Meurtres

Quiconque tue volontairement quelqu'un paie une première amende de 100 francs au cheikh du ksar. Cette somme est partagée entre la tribu et les parents de la victime. Il faut égorger ensuite un veau de grandeur moyenne devant les parents de sa victime et leur demander pardon. Le cheikh du ksar et la djemâa lui accordent une année de paix *afia* ; on lui indique alors quel est le ksar qu'il devra habiter et les endroits où il pourra circuler librement. On lui indique également le souk où il pourra s'approvisionner une fois par semaine.

Il est interdit au meurtrier de dépasser les limites ainsi indiquées. L'année de trêve lui est accordée sous la garantie de tous ses frères et de toute sa tribu (chaque fraction est représentée par un *mezrag*).

Si la famille de la victime se venge parce que le meurtrier a dépassé les limites fixées, aucune sanction n'est prise contre elle. Si le meurtrier est tué en-deçà des limites prescrites, ses meurtriers paient à sa famille une amende d'un *khintar* (1 000 francs) et un *khintar* à chacun des *mzarig* qui s'est porté garant.

L'année suivante, la famille du meurtrier, s'il n'y a pas eu vengeance, égorge un deuxième veau devant les parents de la victime et demande une deuxième année de paix. Celle-ci lui est accordée sous les mêmes garanties.

À l'expiration de ces deux années, le meurtrier doit demander pardon et égorger une dernière fois, ou alors offrir une *dia* (compensation). S'il n'obtient pas satisfaction, on lui paie le prix de la dernière bête égorcée, mais il doit quitter le pays pour aller se réfugier chez les Ait Yafelman.

Lorsqu'un meurtre a lieu dans un ksar autre que celui dont la victime et le meurtrier sont originaires, l'amende à payer est doublée. Cent francs sont versés au cheikh du ksar où le meurtre a eu lieu, à titre d'indemnité locale. L'autre partie de l'amende est versée comme le prescrit la coutume, c'est-à-dire au cheikh du ksar d'où est originaire la victime.

La dia

La *dia*, en pays Ait Atta est fixée à 600 douros. Autrefois, elle était de 1 200 douros. La *dia* versée pour une femme est toujours la moitié de celle versée pour un homme. Quand un individu quelconque est condamné au paiement d'une *dia*, et que même après la vente de tous ses biens, la somme

réunie n'est pas suffisante, ce sont ses proches qui la complètent. Plus exactement, si après l'estimation des biens, on constate que la moitié de la *dia* ne pourra pas être atteinte, ce sont les frères du condamné ou, à défaut, ses héritiers les plus proches qui complètent cette moitié. L'autre moitié est payée par tous les proches. À ce moment-là, la somme à fournir, c'est-à-dire la moitié de la *dia* est également répartie entre chaque membre de la famille. Les bénéficiaires de la *dia* sont les dix premiers héritiers du défunt, dans l'ordre successoral, à l'exclusion des femmes.

Pendant l'emprisonnement du condamné, si, après paiement de la *dia*, il reste encore propriétaire de certains biens, ceux-ci sont administrés par un *mokaddem* (tuteur) désigné par la djemâa judiciaire. Ce *mokaddem* est chargé également de la garde des enfants mineurs du condamné. Il est choisi de préférence parmi les propres héritiers du prisonnier.

Recherches de l'auteur d'un meurtre

Lorsque l'auteur d'un meurtre est inconnu, c'est aux proches parents de la victime qu'incombe la tâche de le rechercher. Aucun délai ne leur est imposé pour découvrir l'assassin. Lorsqu'ils ont arrêté leurs soupçons sur un individu, ils avertissent le cheikh du ksar ou celui de la fraction suivant le lieu de l'assassinat. Ce cheikh convoque l'individu soupçonné et lui fait part des déclarations de ses accusateurs. S'il reconnaît à ce moment être l'auteur du meurtre, il doit transiger avec le *mezrag* du défunt et agir comme il est dit ci-dessus. S'il nie, les parents de la victime doivent confirmer leurs accusations par serment à quarante. Lorsque ces serments auront été prêtés dans la forme valable, l'individu est considéré comme le coupable certain du meurtre et la coutume lui est appliquée comme exposée ci-dessus.

Quiconque tue quelqu'un ou est soupçonné du meurtre doit demander l'*afia* dans un délai de trois jours. Passé ce délai, il paie une somme de 100 francs par nuit jusqu'à ce qu'il exécute les prescriptions de la coutume.

Si, par suite d'une rixe, un individu est tué et que son meurtrier est tué à son tour par la famille de la première victime, les deux parties paient chacune 100 francs d'amende et sont tenues quittes l'une envers l'autre.

Quand plusieurs individus participent à l'assassinat de quelqu'un, le soupçon ou l'accusation ne peut être portée que sur un seul.

Celui qui tue son père ou sa mère ou un de ses parents dans l'intention d'en hériter paie à la tribu une amende de un *khintar* (1000 francs) et perd ses droits à l'héritage.

Blessures

Quiconque blesse quelqu'un (homme, femme, fille ou garçon) à l'aide d'un poignard ou d'une autre arme et fait couler le sang paie une amende de 4 francs au cheikh du ksar et fournit au blessé le *tasgout* (il doit le nourrir jusqu'à sa guérison).

Le pardon doit être demandé à la victime avant trois jours. S'il ne le fait pas avant ce délai, l'auteur de la blessure doit payer une amende de 100 francs par nuit jusqu'à ce qu'il demande pardon.

Les blessures occasionnées avec une pierre ou un bâton sont passibles d'une amende de 2 francs. Et le pardon doit être demandé comme il est dit ci-dessus.

Celui qui blesse quelqu'un et lui cause une infirmité doit s'entendre directement avec sa victime soit pour obtenir un pardon, soit pour lui payer une *dia*. Il paie en outre une amende de 100 francs à la tribu.

Celui qui éborgne quelqu'un paie à sa victime la moitié de la *dia* fixée pour un meurtre, soit 1 500 francs. S'il l'aveugle, la *dia* est complète. S'il n'y a pas de preuves, celui qui accuse doit prêter serment à dix pour affirmer son accusation. Si le serment n'est pas prêté dans les délais, sa plainte est considérée comme nulle.

Celui qui casse une dent (incisive) à quelqu'un, paie une *dia* de 100 francs après avoir obtenu le pardon; il paie, en outre, une amende de 20 francs et égorge un mouton à la tribu (autrefois, la *dia* pour une dent cassée se composait d'une chamelle blanche suivie, d'un foulard fourni à la fin de chaque année, d'une indemnité de 100 francs; le coupable payait aussi une amende de 20 francs à la tribu). L'accusateur doit fournir dix serments.

Quiconque blesse quelqu'un avec une arme à feu paie une amende de 20 francs. S'il n'y a pas eu blessure, il ne paie que 10 francs (sans qu'il y ait eu un coup de feu).

Lorsqu'un homme tire un coup de feu sur un autre, si le coup ne part pas, le coupable paie néanmoins la moitié de la *dia* prévue en cas de meurtre, soit 1 500 francs.

Querelles et coups

Les personnes qui se battent mais ne se blessent pas paient chacune 5 francs à la tribu. Pour les femmes, l'amende est de moitié. Quand, au cours d'une discussion animée, quelqu'un prend parti pour l'un ou l'autre des antagonistes, il paie 10 francs d'amende. Si on en arrive aux coups, l'amende est de 50 francs.

S'il s'agit d'une discussion entre femmes, l'amende n'est que de 20 francs s'il y a eu échange de coups, sinon la femme est excusée.

Si, au cours d'une dispute, les antagonistes ont été séparés, le premier qui reprend la lutte paie 10 francs d'amende.

Quiconque griffe quelqu'un avec ses ongles paie une amende de 1 franc.

Quiconque mord quelqu'un avec ses dents paie une amende de 5 francs.

Si deux groupes de personnes se disputent entre elles, chaque groupe paie une amende de 100 francs.

Quand un homme en bat un autre sans que celui-ci riposte, si le fait est attesté par des témoins, celui qui a frappé paie seul l'amende prévue.

La femme qui est battue par quelqu'un doit le prouver par serment à cinq. Celui qui l'a battue paie une amende de 50 francs.

La femme qui bat un homme paie une amende de 25 francs après preuve établie contre elle.

Celui qui bat sa femme légitime ou quelqu'un habitant sous son toit n'est pas poursuivi, à moins que ce soit son père ou sa mère auquel cas il paie une amende de 20 francs.

Celui qui bat un juif paie 5 francs d'amende.

Le juif qui insulte un Berbère paie 5 francs d'amende.

L'homme qui bat un jeune enfant paie 5 francs d'amende.

Un étranger de passage qui se bat avec quelqu'un dans le ksar paie 5 francs d'amende.

Blessures occasionnées par des animaux

Si quelqu'un est blessé par un âne, un cheval, un mulet, un bœuf, c'est la personne qui conduit l'animal qui est responsable de la blessure causée. Mais elle n'est responsable que si la blessure a été faite par la tête et les membres antérieurs de la bête. Elle paie alors l'amende prévue pour les blessures et en plus, le prix du sang en proportion de la blessure faite. Si la blessure est faite par les membres postérieurs de la bête, elle n'est nullement responsable.

Lorsqu'une bête s'échappe de son écurie et blesse quelqu'un, le propriétaire de cette bête n'est pas responsable de la blessure faite, à condition qu'il jure par cinq qu'il avait pris les précautions nécessaires pour l'éviter.

S'il s'agit d'un chameau dont le propriétaire sait qu'il est méchant, il faut absolument qu'il le désigne à l'attention des passants en lui mettant un morceau d'étoffe rouge sur la tête. Si ce chameau blesse alors quelqu'un ou même le tue, le propriétaire n'est pas responsable. Par contre, si ce chameau réputé méchant attaque une personne et que celle-ci, ainsi prévenue, le tue, il y a légitime défense et le propriétaire du chameau n'a droit à aucune indemnité.

Toute personne dont le chien mord quelqu'un à l'intérieur du ksar en est responsable et paie le montant du dommage. Si la personne est mordue à l'intérieur de la maison du propriétaire de ce chien, aucune indemnité n'est payée.

Chez les nomades, le chef de tente, en s'installant, inscrit dans l'espace une étendue autour de sa tente, à l'intérieur de laquelle il ne sera pas responsable des morsures causées par ses chiens. Pour délimiter cette étendue, il met un pied à l'intérieur de sa tente et jette une pierre. La distance entre la tente et le point de chute de la pierre est le rayon de cette étendue de protection. Si le chien mord au-delà de cette limite, le propriétaire est responsable.

Blessures faites à des animaux

Quiconque tue ou blesse volontairement un cheval, jument, mule, âne, vache, bœuf, taureau, génisse, veau, mouton ou chèvre, doit en rembourser le prix au propriétaire, après preuves établies contre lui par serment à cinq.

Si la mort n'a été donnée qu'accidentellement, le meurtrier devra jurer par cinq et il en sera tenu quitte.

Quiconque aura tué un chat paie une amende de 10 francs et rembourse au propriétaire le prix du chat.

Quiconque tue une poule, un lapin ou un pigeon paie une amende de 5 francs et rembourse le prix au propriétaire.

ADDITIF À LA COUTUME DES AIT ATTA D'AOUFOUS

(Recueilli le 15 avril 1937)

Si quelqu'un confie à un autre de l'argent ou des objets divers pour qu'il les fasse parvenir à sa famille ou à la personne qu'il indique, si ce dernier déclare les avoir perdus ou bien lui avoir été volés en cours de route, il ne peut être poursuivi s'il confirme ses allégations par cinq serments et s'il n'a pas reçu de commission pour cela. S'il a reçu une commission quelconque pour sa besogne, aucun serment n'est exigé et il est tenu de restituer l'argent ou les objets confiés.

La femme répudiée et ayant eu des enfants avec son mari, peut les voir une fois par mois.

La femme dont le père est mort avant le combat du Rjel (1915) n'a pas droit à la succession, mais si cette femme n'est pas mariée, elle doit être nourrie et logée par celui qui a recueilli la succession paternelle.

Le droit de *chefâa* peut être exercé à l'encontre d'une location d'immeubles et sur attribution de l'usufruit d'une part quelconque sur les revenus.

Un Attaoui du Rteb, même s'il n'est pas de la ligne collatérale des vendeurs, peut exercer le droit de *chefâa* sur n'importe quel immeuble acheté en tribu par un étranger.

Un mineur, sous la tutelle de son père, ne peut exercer le droit de *chefâa*.

La pension alimentaire n'est due par un père que pendant les deux années d'allaitement de son fils ou de sa fille. À l'expiration de ce délai, l'enfant est obligatoirement réclamé par son père ou bien remis par la mère au père s'il n'est pas venu le réclamer. Si la mère a gardé l'enfant, elle ne peut prétendre à aucune indemnité pour le temps où celui-ci a vécu chez elle. Au cas où le père se trouverait absent, l'enfant est remis aux proches parents.

Il n'existe pas de pension alimentaire entre époux. La femme qui est allée vivre un certain temps auprès de sa famille ne peut rien réclamer à son mari à titre de pension alimentaire.

La femme dont le mari est absent et qui a laissé des biens a droit à une part sur les revenus pour son entretien.

Une donation, pour être valable, doit être faite en présence de deux témoins honorablement connus ou bien confirmés par cinq serments si elle n'a été faite qu'en présence d'un seul témoin.

Dans le cas de nécessité absolue et s'il y a autorisation du tribunal coutumier, le tuteur officiel peut vendre un bien appartenant à son pupille.

Le requérant de l'exercice de droit de *chefâa* doit être sincère dans sa demande. Il ne doit agir que pour son compte personnel et non pas pour le compte d'une tierce personne.

Lorsque les personnes vivent sous le même toit et possèdent des biens indivis, l'un d'eux peut vendre sans le consentement de l'autre.

La gérance des biens d'un absent revient à son plus proche parent ou à défaut au protecteur.

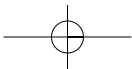
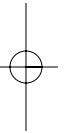
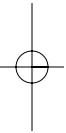
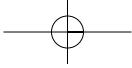
Un fils, sous la tutelle de son père, ne peut acheter des biens pour son compte personnel.

Une femme veuve ou divorcée peut se marier selon son désir, sans que personne, même son père, ne puisse l'obliger à prendre pour époux tel ou tel homme.

Erfoud, 31 décembre 1938

Pour copie certifiée conforme

Erfoud, le quinze juin mille neuf cent quarante, le capitaine Sentagne, chef du bureau des affaires indigènes et des renseignements d'Erfoud.



COMPTES RENDUS

TASSADIT YACINE-TITOUH, *Chacal ou la ruse des dominés. Aux origines du malaise culturel des intellectuels algériens*, Paris, La Découverte, 2001.

Le dernier livre de Tassadit Yacine, expression de son travail de recherche à l'École des hautes études en sciences sociales, touche au plus près le problème central dans lequel l'auteur elle-même est impliquée, celui du rapport entre les intellectuels algériens et le pouvoir ou plutôt les pouvoirs puisque la perspective suggérée par le livre est diachronique.

Il s'agit d'anthropologie culturelle, mais selon une méthode originale et inattendue. En effet, T. Yacine construit tout son livre sur un rapprochement entre deux domaines de recherche, d'une part celui de la littérature orale kabyle, ici représentée par *Le Roman de Chacal*, publié par Brahim Zellal en 1964 (au terme d'un long parcours); d'autre part celui de l'analyse sociale ici consacrée au comportement d'un certain nombre d'intellectuels algériens notamment kabyles (Jean Amrouche, Mouloud Feraoun, Mouloud Mammeri...). La fécondité du procédé est à la suture de ces deux ensembles, les idées surgissent à l'endroit précis où on les met bord à bord.

Ceux que T. Yacine appelle les « intellectuels dominés » ne sont pas toujours présentés sous un jour aussi plaisant. Ici la métaphore animale introduit satire et drôlerie. Autour de Chacal, Lion, Âne, Chameau, etc., ont leurs rôles et leurs attributs. De plus, l'un des intellectuels étudiés, Mouloud Mammeri, a prolongé le bestiaire des contes en recourant par un portrait ou autoportrait d'« intellectuel acculturé » à la figure du zèbre, double par son origine ou sa filiation et par l'alternance de ses rayures.

Le mot « ambiguïté », utilisé par T. Yacine, nous remet en mémoire la célèbre *Aventure ambiguë* du Sénégalais, Cheikh Hamidou Kane, écrite il y a déjà quarante ans. Mais les écrivains kabyles, héritiers d'une tradition populaire plutôt que savante, déjouent par la ruse ce que Ch. H. Kane décrivait sous un jour purement tragique. C'est ici qu'intervient la notion de ruse, comme moyen de contourner ou de subvertir l'oppression. « Ruse » aussi est un mot ambigu, qui a été chargé de connotations péjoratives. De fait, ces

intellectuels inclassables, mobiles, insaisissables, provoquent parfois, souvent, l'agressivité. La fable explique tout cela concrètement. Sa force est de préserver ce que le discours idéologique détruit. Dans le livre de T. Yacine, l'analyse anthropologique bénéficie des vertus du conte.

Denise Brahimi

FOUAD LAROUÏ, *Le Maboul*, Paris, Julliard, 2001.

Déjà auteur de trois romans¹, Fouad Laroui est un jeune écrivain marocain installé en Hollande et qui enseigne l'économie et les sciences de l'environnement à l'Université tout en collaborant par une chronique hebdomadaire au magazine *Jeune Afrique*, «L'intelligent». Autant dire que nous avons affaire à un intellectuel moderne mais dont la préoccupation principale est, on le devine, l'intérêt qu'il porte à son pays natal et qui se traduit par le contenu de sa production littéraire. Dans *Le Maboul*, un recueil de nouvelles brèves mais caustiques à souhait, il poursuit sa description satirique d'un Maroc livré aux calamités de la pauvreté, à une modernité inique, à la sottise des nantis et à un régime politique aussi cruel qu'anachronique.

L'auteur ne procède cependant à aucune mise en cause directe. Ici aucune trace de pamphlet ou d'accusation indignée. Le style de Laroui ne cherche pas à nous attrister par des histoires pleines de colère et de mélancolie. Bien au contraire le ton qu'il a choisi d'employer et qui fait son originalité, est celui d'un conteur espiègle, à l'ironie décapante, racontant des histoires dont les personnages sont comiques à force de malchance, de bêtise ou de grandiloquence. Il met en scène un groupe de jeunes gens désœuvrés qui se réunissent, comme souvent au Maghreb, dans des cafés pour de longues palabres où la camaraderie bon enfant le dispute aux sarcasmes et à la mythomanie. Une partie des nouvelles qui composent l'ouvrage constitue ainsi le récit d'une aventure par un des comparses de l'assemblée. Dans la nouvelle intitulée «Une botte de menthe», Moha évoque en termes sibyllins la «disparition» mystérieuse de son père, un jour où, contrarié de ne pas se faire servir comme à son habitude son thé à la menthe, il sort acheter cette herbe précieuse, devenue une denrée indispensable à toute famille marocaine digne de ce nom. Seulement voilà, son absence, au lieu des quelques minutes prévues, dura six ans, ce qui, on l'imagine bien, n'ira pas sans provoquer quelques perturbations dans la vie du narrateur. C'était, précise-t-il, à l'époque d'Oufkir.

Moha, assailli de questions par ses compagnons, poursuit le récit de cette disparition qui est bien entendu un enlèvement «politique» qui ne dit pas son nom. L'enquête de police, menée par un fonctionnaire bonasse sans

1. *Les dents du topographe*, Paris, Julliard, 1996; *De quel amour blessé?* Paris, Julliard, 1998; *Méfiez-vous des parachutistes*, Paris, Julliard, 1999.

la moindre curiosité, débouche naturellement sur un classement sans suite. Car, poursuit Moha, «les enquêteurs ne sont pas les enleveurs», il y a les agents visibles de la Sécurité et il y a les autres, à l'exemple de ce Lahnech, «réputé fonctionnaire à la mairie, flic en fait. De la pire espèce : la secrète, la grise, l'évasive. Le monde est ainsi fait : l'un enlève, l'autre enquête. Leurs chemins se croisent-ils ? Seulement en direction de la mosquée. À part ça, leurs vies, plus parallèles y'a pas.»

Outre les récits de nos jeunes désœuvrés du «Café de l'Univers», on trouve dans ce recueil des nouvelles où l'auteur met en relief les bizarreries de la vie sociale dans son pays. Dans le récit intitulé «Nos vaches sont bien gardées», ce sont des voyageurs dans un train qui se livrent à une bagarre générale en présence du narrateur, simplement parce que, chacun étant policier, croit pouvoir écraser les autres. Au milieu de la mêlée ils exhibent leurs cartes professionnelles barrées des couleurs de l'emblème national comme pour justifier leur goujaterie. D'ailleurs bien des nouvelles dans cet ouvrage mettent en cause la capacité de nuisance de la police dans ce pays pourtant si pacifique. L'auteur prend un malin plaisir à tourner en ridicule les travers de ce corps de l'État chargé de protéger le citoyen. Avec son humour à l'anglaise, il dépeint des situations où le grotesque le dispute à l'absurde, un peu à la manière dont le célèbre Djeha ridiculise les puissants. Dans un autre récit il cite nommément l'ancien ministre de l'Intérieur, Driss Basri, surnommé «l'ubique» en raison de sa manie de vouloir tout contrôler.

«Un peu de terre marocaine» met en scène un jeune fonctionnaire bien sage aux prises avec un problème insoluble malgré sa simplicité. Chargé d'accueillir avec égard un diplomate étranger, celui-ci, avant de quitter le pays, émet le vœu d'emporter dans ses bagages un peu de terre marocaine en souvenir. Et voilà notre jeune fonctionnaire empêtré dans une aventure kafkaïenne, à la recherche de ce petit sachet de terre devenue soudain impossible à trouver. Invitation à voir dans cette histoire une parabole sur la confiscation du pays. Dans «Stridences et ululations» l'auteur nous transporte au cœur de Casablanca, cette ville tentaculaire envahie par le béton et le bruit : «Les voitures s'emballent, les klaxons retentissent, les conducteurs s'époumonent. L'injure vole bas, la haine scintille au soleil.» Par moments les descriptions atteignent une force de suggestion surprenante, tant le talent de l'auteur, son style, donnent aux situations les plus banales un relief épique rappelant le souffle oratoire des conteurs populaires.

Fouad Laroui nous parle aussi dans cet ouvrage de sa condition d'immigré en pays étranger. Il dépeint avec bonheur l'excentricité britannique, la solitude des gens du Nord, la mélancolie du Marocain et son soudain bonheur quand il rencontre une compatriote avec laquelle il évoque un personnage quasi mythique de sa ville natale. Autant de récits qui font de cet ouvrage un livre attachant et drôle dont le comique sert de masque à un regard grave, expression d'un ardent désir de témoigner sur notre époque.

Sadek Mezaache

MOSHE GERSHOVICH, *French Military Rule in Morocco : Colonialism and its Consequences*, London, Frank Cass, 2000.

Il s'agit de la thèse, soutenue à Harvard en 1995, d'un jeune historien américain d'origine israélienne qui a complété ses recherches bibliographiques par des séjours sur le terrain. Surprenante que cette longue association militaire franco-marocaine, fruit du colonialisme, mais aussi d'une expérience commune, née de la participation à deux conflits mondiaux et qui perdure de nos jours. L'auteur a ainsi voulu retracer les événements ayant abouti au caractère privilégié qu'a gardé la coopération militaire franco-marocaine.

L'ouvrage qui en résulte est un véritable petit chef-d'œuvre, impeccablement documenté, rédigé dans un style d'une grande sobriété, agréable à lire, le renvoi des notes à la fin de chaque chapitre allégeant considérablement le texte.

Gershovich démontre à quel point l'engagement colonial français au Maroc a été un jeu où le hasard, voire l'opportunisme d'un chef tel que Lyautey, en l'absence d'une véritable politique impériale, ont joué un rôle déterminant. Lyautey a, du reste, imprimé sa marque très personnelle à l'intervention française au Maroc : la « pénétration pacifique », la « politique du sourire » et de la « la main tendue », « montrer sa force pour ne pas avoir à s'en servir », autant de stratégies qui procédaient des conditions très particulières que lui imposaient les vicissitudes politiques proprement françaises, fort éloignées des considérations maghrébines, l'obligeant à biaiser, à finasser sans cesse, à trouver des excuses pour justifier le maintien au Maroc d'effectifs suffisants pour mener à bien la conquête militaire du pays. Cela lui aura permis de faire illusion pendant la guerre 1914-1918 en tenant le pays avec des effectifs squelettiques, tout en dépêchant des renforts en France ; ce qui donnera naissance au mythe de la France sauvée par ses colonies, supercherie que Gershovich dénonce énergiquement.

L'obsédant problème des effectifs militaires, toutefois, ne sera jamais résolu. Bien au contraire, l'opposition parlementaire française veille au grain, ne voulant entendre parler désormais que d'« opérations de police », et répugnant à la lecture des comptes rendus faisant état de pertes en soldats métropolitains. Des coupes sombres seront ainsi réalisées au détriment des unités en place au Maroc. Jusqu'à la fin de son mandat, chaque année, Lyautey sera obligé de réviser ses objectifs à la baisse. La réduction des dernières « taches » dissidentes, annoncée pour l'horizon 1922-1923, ne pourra se faire dans les délais, amenant Lyautey à envisager de différer la conquête des zones excentriques, inutiles : d'où le concept du « Maroc utile » qu'il convient de protéger, en laissant les irréductibles de l'Atlas « mariner dans leur jus ». Il faudra attendre le départ de Lyautey et la fin de la guerre du Rif, en 1926, pour profiter des renforts importants amenés sur place et enfin faire entendre raison aux résistants de la « tache de Taza ». Les taches « dissidentes » du Grand Atlas, quant à elles, subsisteront jusqu'en 1933.

Après avoir marqué le pas sous Steeg, successeur de Lyautey, les opérations reprendront suite à la crise précipitée par le désastre des Ayt Ya'qoub (1929), sur laquelle Gershovich nous apporte des précisions inédites, notamment au sujet des transactions politico-militaires ayant entouré le départ du Maroc du général Freydenberg. L'auteur évoque ensuite le patient grignotage des dernières années de conquête, avec encore des hauts et des bas, des remaniements dans le haut commandement français et des remises en question temporaires comme lors du dernier soubresaut berbère au Msedrid (mai 1933). Surtout, aussi, avec comme arrière-pensée la préoccupation majeure concernant la faiblesse militaire française, moins apparente que réelle, perçue en haut lieu, et au nom de laquelle il importait de ramener en Europe tous les régiments disponibles afin de regarnir l'ordre de bataille face au réarmement allemand.

Gershovich retrace également l'épopée des Goums, ces troupes auxiliaires recrutées essentiellement dans les rangs des tribus berbères fraîchement amadouées, et qui participeront aux ultimes opérations dans l'Atlas. Elles seront perçues (mauvais calcul, d'ailleurs) en tant que pendant éventuel aux agitateurs nationalistes urbains, dont l'action se déclenche alors même que s'éteignent les derniers foyers dissidents (1934). Ces mêmes Goums étaient restés sur le pied de guerre après l'Armistice. Fidèles à la France, ils formeront l'ossature de la future armée qui se distinguera en Italie et en France. Cependant, démoralisés, gagnés par l'agitation nationaliste au début des années 1950, ils vont lentement se désagréger, amenant les autorités du Protectorat à abandonner un combat d'arrière-garde colonial perdu d'avance. C'est dire à quel point les Goums auront formé la clef de voûte des forces du Protectorat. À l'indépendance, un nombre considérable d'officiers et de sous-officiers marocains, ayant servi dans l'armée française, passent dans les rangs des Forces armées royales (FAR). À leurs côtés, et jusqu'en 1960, des instructeurs français continueront à servir dans les FAR. Pendant les années 1970-1980, la mise en place de la coopération militaire franco-marocaine perpétua une tradition datant du début du siècle. Pour Gershovich, la conquête militaire des zones réfractaires limitrophes, berbérophones pour la plupart, aura grandement contribué à la cohésion de l'État marocain, ainsi qu'à l'émergence d'un sentiment d'unité nationale.

Voici donc une contribution de qualité à l'histoire contemporaine du Maroc, touchant de près la résistance berbère dans l'Atlas, travail sérieux d'une clarté et d'une lisibilité parfaite, que l'on se doit de saluer.

Michael Peyron

DAVID M. HART, *Tribe and Society in Rural Morocco*, London, Frank Cass, 2000.

Ce dernier en date des livres de Hart comprend un recueil inédit d'articles faisant le point sur la problématique berbère au Maroc en l'état actuel des choses. On peut déclarer sans ambages qu'il s'agit là d'un ouvrage incontournable pour qui s'intéresse à ces questions. Un premier chapitre met en évidence le tribalisme qui restera jusqu'aux premières années de l'indépendance l'un des fondements de la société marocaine. Tribalisme marqué autant dans la toponymie que par la survivance de traditions ancestrales, dont la solidarité agnatique et le droit coutumier. Tribalisme vigoureusement combattu par le parti de l'Istiqlal dès les années 1950, pourtant conforté, en quelque sorte, par la création des communes rurales qui sont largement inspirées de l'ancien découpage tribal.

Un très court second chapitre souligne une autre évidence : si vous considérez un Marocain, en fouillant de plus près vous risquez, dans plus de 60% des cas, de lui trouver des origines berbères. Suivent deux chapitres, l'un sur la descendance agnatique telle qu'elle est perçue au sein des groupements, l'autre sur la place qu'occupe Goliath dans les généalogies berbères marocaines. Ce dernier, à l'origine d'une mythologie aussi tenace que largement répandue et tendant à démontrer que les Berbères sont venus du Moyen-Orient, sans pour autant être de souche arabe, s'avère passionnant pour tous ceux qui s'interrogent sur les origines berbères.

Un chapitre touffu traite de la prestation de serment collectif (*tagallit*) comme un moyen de défense juridique en cas d'accusation de crime, tradition berbère présente dans les principales régions montagneuses du Maroc. Généralement, le prévenu réunit une dizaine de cojureurs (*imgillan*) qui vont répondre de lui en prêtant serment en sa faveur. Fort de son expérience personnelle du terrain, l'auteur fait la part belle, bien entendu, aux usages en cours chez les Ayt Waryaghar du Rif et chez les Ayt Atta du Jbel Saghrû, sans omettre de faire allusion, pour autant, à la coutume chez des groupements comme les Seksawa, les Kabyles, les Ammeln et d'autres tribus de l'Anti-Atlas où le serment porte le nom de *lhaqq n tiyezdîst*, les Zemmour, les Izayyan, les Ayt Sokhman, chez qui le serment est présidé par un administrateur de droit coutumier (*anaḥkam*), ayant pour nom *taeqit* chez les Ayt Hadiddou.

Le chapitre suivant décrit trois insurrections rurales ayant affecté des zones berbérophones pendant la période 1957-1960. Ce fut d'abord le soulèvement en 1957 de 'Addi ou-Bihi, gouverneur de la province de Ksar es-Souk. Cet ancien seigneur de guerre pourtant loyal au souverain, avait armé ses hommes et placé sa région en alerte car il sentait que le trône de Mohammed V était menacé par des hauts fonctionnaires de l'Istiqlal. Amené à se rendre, et bien que bénéficiant d'un pardon royal, il fut emprisonné, condamné à mort en 1960, avant de mourir de dysenterie en 1961. Événement très mal perçu en pays *amazigh* où sa mémoire est encore hono-

rée à ce jour. Le deuxième cas fut celui, en 1957-1958, des Ayt Waryaghar de la région du Rif. Leurs griefs principaux : une situation économique défavorable et la sensation d'être délaissés et exploités par des fonctionnaires francophones de la zone sud, recrutés dans les rangs de l'Istiqlal. Sous Mohammed n'Hajj Sillam ils « cassèrent » plusieurs souks et, après une série d'affrontements, prirent le maquis, armés au mieux de quelques fusils de chasse. Le prince Moulay Hassan, commandant en chef de l'armée s'employa alors à mater la rébellion, ce qui fut chose faite dès février 1959. Le chef des rebelles s'enfuit en Espagne, d'autres cadres furent emprisonnés mais ultérieurement relâchés.

La troisième rébellion eut lieu dans l'arrière-pays de Beni Mellal, en plein Haut Atlas central, au printemps de 1960. Là aussi, des rivalités politiques entre l'Istiqlal et le parti émergent, UNFP, auraient contribué à une certaine tension, mais ce fut suite à une affaire de femmes que le supercaïd Bachir Tahami aurait abattu le commissaire de police Aqibli avant de s'enfuir chez les Ayt 'Abdi du Kousser, du cheikh Haddou ou Moha. Après des attaques réussies contre les postes d'Anargui et de Tillouguit, la région fut investie par les FAR et les deux chefs du soulèvement furent assez rapidement capturés.

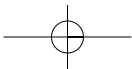
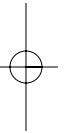
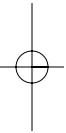
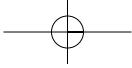
Ces trois soulèvements présentent de nombreux points communs : fomentés par des éléments faiblement armés, ils furent chaque fois facilement écrasés, les FAR exerçant alors un monopole de l'armement performant. Ils n'eurent, en aucun cas, des motivations séparatistes, mais, considération purement politique, reflétaient un ressentiment plus ou moins grand vis-à-vis de l'Istiqlal.

La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée, pour l'essentiel, à la zone nord, au Jbal et au Rif. Celle-ci débute par un survol assez détaillé de l'ethnographie coloniale espagnole. Parmi ceux dont les travaux font autorité, on relève Caro Baroja, Valentin Beneitez Cantero, Uriarte, Garcia Figueras, Paniagua y Santos, et surtout Blanco Izaga. Par son engagement envers les populations, par son initiation à la langue rifaine, par la qualité de ses travaux, cet *interventor* fut, en quelque sorte, le chef de file des spécialistes espagnols de cette région.

Vient ensuite un chapitre très fouillé sur les mythes d'origine, le rôle des éléments allogènes dans la formation des communautés et la question des récurrences onomastiques dans le Rif marocain. Un autre chapitre traite de la vie de communautés rifaines précoloniales hors limites : celles de Tanger au Maroc, d'Arzew et de Bettioua en Oranie.

En clôture, figure un chapitre important qui compare la question de la propriété foncière et de la répartition de l'eau d'irrigation au Rif et chez les Ayt 'Atta du Saghru.

Michael Peyron



RÉSUMÉS

Origine et fondement de la subordination du politique au militaire en Algérie

Noureddine Abdi

L'auteur étudie l'évolution politique de l'Algérie tout au long du dernier demi-siècle à la lumière de la mainmise de l'armée sur les organes de décision. L'histoire de la guerre d'indépendance est le point de départ de la domination du militaire sur le politique étant donné les exigences du combat et la volonté des chefs de guerre d'empêcher la naissance d'un pouvoir civil qui leur ôterait leurs prérogatives. Cette logique de toute puissance fut reconduite au lendemain de l'indépendance à travers les instances successives qui gouvernèrent le pays. Le contrôle de la société et de la classe politique par une sécurité militaire aussi tentaculaire qu'occulte consista à verrouiller la scène publique et à museler toute velléité d'ouverture ou de pluralisme. L'instrument de ce pouvoir absolu a été fourni par la disposition de la rente pétrolière qui permet à la haute hiérarchie militaire de bénéficier de l'appui des clients occidentaux et d'avoir les moyens matériels de prendre en otage la société en toute impunité malgré les efforts d'une société civile assoiffée de liberté.

Noms d'espaces, entre concepteurs et usagers

Mohamed Hamdouni Alami

L'auteur, architecte, se sert de son expérience professionnelle pour proposer une explication de l'inadéquation qui existe entre les réalisations architecturales contemporaines au Maroc d'une part et les aspirations, le mode de vie de l'habitant d'autre part. Il estime que cette inadéquation est liée à une mauvaise interprétation du désir d'authenticité. Voulant rompre avec un vocabulaire architectural et une définition de l'espace hérités du modèle français, les architectes marocains ont cru résoudre le problème

d'un habitat qui correspond réellement au mode de vie local en proposant une traduction en arabe «académique» des termes français désignant les différents espaces habitables. D'où un malentendu dont la conséquence est une modification des lieux par l'habitant. Car, estime l'auteur, «en évacuant la terminologie dialectale traditionnelle c'est l'ordre du monde qu'elle désigne qu'on évacue, c'est soi-même qu'on rejette.»

Lqimt (la dot), système de transmission des biens dans les relations matrimoniales dans le Sous

Souad Azizi

Comme la compensation matrimoniale (*amerwas*), la dot chleuhe (*lqimt*) est une institution très ambiguë. D'une part, sa constitution semble témoigner de la tendresse du père, consistant à assurer à sa fille une garantie économique en cas de faillite de l'époux, mais aussi à la protéger de tout abus de ce dernier, car, en cas de répudiation, l'acte de dotation lui permet de récupérer tous ses biens. D'autre part, l'institution de la *lqimt* témoigne de la volonté masculine de léser les femmes de leur droit à l'héritage des biens immeubles. Par l'établissement d'un acte de dotation, le père permet à ses héritiers masculins de faire compter la valeur de la *lqimt* à titre d'avancement d'hoirie, au moment de la succession. En définitive, elle sert en premier lieu des intérêts masculins, à savoir la préservation de l'indivision du patrimoine lignager, et la protection du groupe des perturbations qui pourraient résulter de la fragilité de l'union conjugale. Comme l'*amerwas*, elle permet de maintenir la femme sous la tutelle de l'époux en plaçant ce dernier dans une position de dépendance économique vis-à-vis de son beau-père.

Le mythe de fondation des Touaregs Ifoughas

Dida Badi

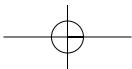
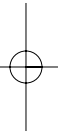
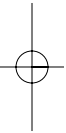
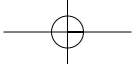
Les mythes fondateurs sont aux groupements humains traditionnels ce que les Constitutions sont aux sociétés modernes. Ils visent à identifier une tribu et à lui fixer une filiation qui remonte loin dans le temps. L'auteur nous invite à faire connaissance avec les origines supposées des Touaregs Ifoughas dont il retrace la fondation grâce aux différentes versions données par les membres de cette tribu. Comme dans la plupart des populations musulmanes du Maghreb ancien, se réclamer d'un chérif venu de l'ouest et devenu le chef grâce à son mariage à une fille noble du cru est un gage de légitimité. C'est la raison pour laquelle les Ifoughas font remonter leur histoire à l'arrivée chez eux d'un descendant du Prophète dont la progéniture va essaimer à travers différentes régions du Sahara et de l'Afrique subsaharienne. L'auteur passe en revue les versions de ce mythe et tente d'en éclairer les zones d'ombre et les contradictions.

Assia Djébar ou le subterfuge
Hervé Sanson

On connaissait l'œuvre d'Assia Djébar comme une peinture de la société algérienne avant et après la colonisation. H. Sanson nous en dévoile un aspect méconnu, celui de l'affrontement des codes linguistiques arabe-français-berbère mis en œuvre par l'auteur des *Alouettes naïves* tout au long de ses productions littéraires et audiovisuelles. Vécu sur le mode douloureux par l'écrivain en raison de l'aliénation coloniale, cet affrontement est peu à peu surmonté grâce au travail sur le texte littéraire afin d'intégrer dans une même langue le français, les apports, les réminiscences, les obsessions et les révoltes de la langue maternelle. Après avoir cessé d'écrire pendant dix ans en raison des pièges de la langue d'adoption, Assia Djébar revient à la littérature par le biais d'un travail cinématographique qui lui fait entrevoir le monde féminin d'Algérie et la langue qui lui est spécifique. À partir de ce moment, l'écriture en français devient un choix librement assumé, à charge pour l'auteur de faire coexister dans son œuvre les apports souvent antagonistes de sa subjectivité.

Propos sur l'exil
Alain Romey

L'auteur nous invite à une réflexion d'ensemble sur la notion d'exil. Il passe en revue les diverses significations qui ont été données à ce terme par les grandes civilisations humaines. C'est ainsi que l'exil d'Adam et Ève du paradis pour les châtier d'avoir désobéi au Seigneur est considéré comme la première épreuve imposée au genre humain. Elle sera suivie par l'exil de Caïn puis d'Abraham, vécu non seulement comme une blessure mais aussi comme une chance de rédemption. L'exil chez les Grecs est illustré par le voyage d'Ulysse au cours duquel ce dernier perd jusqu'à son identité. Car, nous dit l'auteur, chez les Hellènes, l'exil est le summum de la tragédie. Ce n'est pas le cas chez les Romains qui légifèrent sur l'exil et attribuent à l'exilé un statut juridique sinon protecteur, du moins caractérisé seulement par une privation de droits à laquelle l'exilé peut échapper en changeant de lieu de résidence. Pour les musulmans enfin, l'Hégire du Prophète, c'est-à-dire son exil de La Mekke à Médine constitue le mythe fondateur de la religion et de l'histoire musulmanes. Il est ainsi hautement valorisé dans la pensée religieuse.



AU SOMMAIRE DES NUMÉROS PRÉCÉDENTS

1996, 14

- FRANCK FREGOSI. Islam et État en Algérie entre ré-islamisation et sécularisation
 MOHAMED CHTATOU. Ben Abdelkrim Al-Khattabi dans la tradition orale des Gzennaya
 MICHAEL PEYRON. Les bardes berbères face à la pénétration militaire française : Maroc central (1914-1933)
 DENISE BRAHIMI. Le prophète et la horde
 ABDALLAH EL-MOUNTASSIR. Étude d'un champ morpho-sémantique en berbère : le cas de l'étymon *BR*.

1997, 15

- ABDERRAHMANE BOUGUERMOUH. À propos de *la Colline oubliée*, le roman et le film. Entretien avec Denise Brahimi
 MOHAMED CHTATOU. La notion d'appartenance au groupe chez les Rifains
 OMAR OUKRIM. Le système phonologique de la langue berbère et son fonctionnement (la variante tachlhit)
 STEFANIA PANDOLFO. Rapt de la voix
 ZALIA SEKAÏ. La langue à deux têtes : le cas algérien
 HERVÉ SANSON. Étoile duelle
 DENISE BRAHIMI. À propos de Tala ou *l'Opium et le Bâton*, du roman au film

1997, 16

- LAMARA BOUGHICHE. À propos de *Langues et littératures berbères*. Entretien réalisé par Moh Cherbi
 EL-HADI CHALABI. Culture juridique et modernité en Algérie
 MICHAEL PEYRON. Combattants du Maroc central, une résistance morcelée (1912-1933)
 BACHIR ADJIL. Pour une poétique de la corporéité, *Ébauche du père* de Jean Sénac
 MADJID EL-HOUSSI. Louis Bertrand ou le mythe de la colonisation
 ABDELAZIZ ALLATI. Toponymies anciennes de l'Afrique du Nord et de l'Europe
 KADDOUR KADI. Valeurs aspectuelles des thèmes verbaux en tarifit
 MUSTAPHA GAHLOUZ. À propos des « qanoun-s kabyles » de Belkassem Bensedira
 LAMARA BOUGHICHE et MEZIANE LECHANI. Mohand Saïd Lechani, instituteur, pionnier et *amusnaw*

1998, 17

- SMAÏL GOUMEZIANE. Aux origines de la violence en Algérie : la question économique
 MOHAND TILMATINE. Pouvoir, violence et revendications berbères
 PAUL PANDOLFI. « Sauront-ils séparer entre les soldats et les prêtres ? » ou l'installation du Père de Foucauld dans l'Ahaggar
 DENISE BRAHIMI. Sophonisbe et les Numides
 MARIE-LUCE GÉLARD. Le droit coutumier, l'honneur et la tribu
 EL-HADI CHALABI. À propos de « La consommation du vin et la législation pénale algérienne » de Haïch Nouassar

1999, 18

La dimension maghrébine dans l'œuvre de Mouloud Mammeri

- PIERRE BOURDIEU. L'odyssée de la réappropriation
 JAMEL EDDINE BENCHEIKH. « Socrate »
 MOHAMMED ARKOUN. Le message de Mouloud Mammeri
 NAGET KHADDA. Mouloud Mammeri : un « témoin du siècle »
 DOMENICO CANSANI. Mouloud Mammeri et la culture berbère dans une Algérie plurielle
 MARCEAU GAST. Le Sahara dans l'œuvre de Mouloud Mammeri
 RENÉ GALISSOT. Situation de Mouloud Mammeri : une remontée au travers des générations intellectuelles et politiques vers la distanciation originelle
 MOHAMED AGHALI-ZAKARA. Identité berbère et enseignement : l'apport de Mouloud Mammeri

- ALAIN ROMÉY. Recherche, identification et place de l'aliénation dans les sciences sociales, un cas hors du commun : le CRAPE d'Alger dans les années 70
- LAMARA BOUGCHICHE. Des *isefra* de Si Mohand aux dits de Cheikh Mohand ou la passion de Mouloud Mammeri pour l'anthropologie
- BOUALEM RABIA. «Lecture de Cheikh Mohand» : une nouvelle expression du code de valeur kabyle
- ALI AMAHAN. *Ljmaât* à Ghoujdama (Maroc central)
- BACHIR ADJIL. Mammeri ou la séduction de la liberté
- WADI BOUZAR. Itinéraires croisés chez Mouloud Mammeri (1917-1989)
- ANTONIO CUBILLO. Mouloud Mammeri et l'indépendance canarienne
- MANUEL SUAREZ. Le mouvement «guanchiste» pour la libération culturelle et Mouloud Mammeri
- MOHAMMED ELMEDLAOUI. *Tajerrumt* de Mouloud Mammeri : lecture analytique
- GINETTE AUMASSIP. Mouloud Mammeri et la revue *Libyca*
- JACQUELINE Pluet-Despatin. D'*Aguedal* à *Awal* : de l'usage des revues chez Mouloud Mammeri
- TASSADIT YACINE. Clôture : Mouloud Mammeri et le pluralisme culturel
- L'œuvre de Mouloud Mammeri. Bibliographie

1999, 19

- KHELIFA CHATER. La question amazighe en Tunisie. Entretien réalisé par Tassadit Yacine
- MICHAEL PEYRON. Entre haine et amour : officiers des Affaires indigènes et tribus dissidentes (Atlas marocain, 1914-1956)
- CHRISTELLE HAMEL. Le mélange des genres : une question d'honneur
- JAN JAAP DE RUITER. Le profil sociolinguistique des élèves arabophones et berbérophones dans l'enseignement primaire au Maroc
- OURIDA MANCERI. L'aspect en berbère : l'aoriste revisité
- SIDI MOHAMMED BARKAT. Ce que peut une femme
- EL-HADI CHALABI. La gifle et le général
- MARTEEN KOSSMAN. «Fadna et Omar», genèse d'un conte berbère
- WADI BOUZAR. Le problème irlandais : origine et évolution

Dossier spécial Algérie

- TASSADIT YACINE. Algérie : l'horreur dans l'indifférence
– Une généalogie de la violence est-elle possible ?
– L'information et la violence
- JOSÉ GARÇON. Pourquoi tant de haine ?
- ALI HABIB. Les avatars des trois fronts : FLN, FIS, FFS
- BENJAMIN STORA. Voyeurisme et réflexion : des photographies du drame algérien

1999, 20**Femmes et politique au Maghreb**

- TASSADIT YACINE. Présentation
- LUCIE PRUVOST. Le code algérien de la famille à la recherche d'un projet de société
- SOUAD BENDJABALLAH. Femmes, prisonnières du sacré
- MARIE-BLANCHE TAHON. Femmes et citoyenneté en Algérie
- SALIHA BOUDEFA. Femmes et mouvement associatif en Algérie
- ZOUBIDA HADDAB. Les Algériennes dans le discours colonial
- ZAKYA DAUD. Lutttes féminines au Maroc
- SOUAD CHATER. Femmes tunisiennes : les nouvelles frontières
- NACERA BENSEDDIK. Être femme dans le Maghreb ancien
- TASSADIT YACINE. L'itinéraire de Nadra ou une sociogenèse de la domination

2000, 21**Autour de Pierre Bourdieu et de l'anthropologie**

TASSADIT YACINE. Présentation

PIERRE BOURDIEU. Entre amis

ABDALLAH HAMMOUDI. Pierre Bourdieu et l'anthropologie du Maghreb

SHERRY B. ORTNER. Les grandes théories anthropologiques des années soixante à nos jours

PIERRE BOURDIEU. Remarques en marge de l'article de Sherry B. Ortner

MOHAMED ARKOUN. De la condition féminine au maraboutisme : regard sur la société kabyle. Entretien avec Tassadit Yacine

JEAN AMROUCHE. L'exil intérieur et la foi de l'artiste

2000, 22

PAUL RABINOW. Réflexions sur l'anthropologie. Entretien réalisé par Tassadit Yacine

ALAIN ROMÉY. Mouvement confrérique, immigration et réseaux de solidarité

TASSADIT YACINE. Compter ou évaluer ? le recensement de la population dans l'Algérie coloniale

Les élites au Maghreb

MOHAMED EL-AZIZ BENACHOUR. Le pouvoir central et les notables en Tunisie beylicale et coloniale

ABDESLEM BENHAMIDA. Élitisme et syndicalisme en Tunisie, de la colonisation à l'indépendance

AÏSSA KADRI et TASSADIT YACINE. Élitisme algériennes : scolarisation, socialisation, circulation

MADJID BENCHIKH. Les élites dans le système politique algérien

JEAN AMROUCHE. Tunisie 1947

2001, 23**Le mariage en Afrique du Nord**

TASSADIT YACINE. Présentation

ABDELHAFID HAMMOUCHE. Mariages en situations migratoires

FATIMA BOUKHRIS. Rituels du mariage dans la communauté berbère : symbolique d'une transmission sociale

MARIE-LUCE GÉLARD. L'inversion rituelle : ou quand les hommes se protègent des femmes chez les Aït Khebbach

CORINNE FORTIER. Le rituel de mariage dans la société maure : mise en scène des rapports sociaux de sexe

YVONNE SAMAMA. Noces berbères à Telouet

TASSADIT YACINE. Celle qui vient après : privilèges et tourments des mariages bigamiques en Kabylie

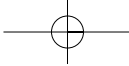
SOUAD AZIZI. La compensation matrimoniale dans le mariage traditionnel chleuh

FANNY SOUM-POUYALET. De la femme à la *cheikha*, l'engrenage de la marginalité

HASSAN JOUAD. Grands et misères d'un jouteur du Haut Atlas

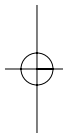
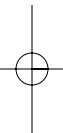
TASSADIT YACINE. *Izlan*

ABOULKACEM EL-KHATIR. Chants de mariage de la région de Tiznit (Sud marocain)



Achevé d'imprimer
sur rotative numérique
par l'Imprimerie Jouve à Paris
en décembre 2001

Composition - Mise en pages
 DV Arts Graphiques à Chartres



Imprimé en France

Dépôt légal : décembre 2001

