

AWAL

23

CAHIERS D'ÉTUDES BERBÈRES

2001

Fondateur

Mouloud Mammeri

TASSADIT YACINE

Présentation

ABDELHAFID HAMMOUCHE

Mariages en situations migratoires

FATIMA BOUKHRIS

Rituels du mariage dans la communauté berbère :
symbolique d'une transmutation 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 ou 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

Grandeurs et misères d'un jouteur du Haut Atlas

TASSADIT YACINE

Izlan

ABOULKACEM EL-KHATIR

Chants de mariage de la région de Tiznit (Sud marocain)

ÉDITIONS DE LA MAISON DES

SCIENCES DE L'HOMME PARIS



AWAL

23

CAHIERS D'ÉTUDES BERBÈRES

2001

Fondateur
MOULOU MAMMERI

Directrice
TASSADIT YACINE

SOMMAIRE

DOSSIER SPÉCIAL

LE MARIAGE EN AFRIQUE DU NORD

TASSADIT YACINE	
Présentation	5
ABDELHAFID HAMMOUCHE	
Mariages en situations migratoires	6
FATIMA BOUKHRIS	
Rituels du mariage dans la communauté berbère: symbolique d'une transmutation sociale	33
MARIE-LUCE GÉLARD	
L'inversion rituelle: ou quand les hommes se protègent des femmes chez les Aït Khebbach	43
CORINNE FORTIER	
Le rituel de mariage dans la société maure: mise en scène des rapports sociaux de sexe	51
YVONNE SAMAMA	
Noces berbères à Telouet	75
TASSADIT YACINE	
Celle qui vient après: privilèges ou tourments des mariages bigamiques en Kabylie	87
SOUAD AZIZI	
La compensation matrimoniale dans le mariage traditionnel chleuh	101
FANNY SOUM-POUYALET	

De la femme à la <i>cheikha</i> , l'engrenage de la marginalité	115
---	-----

TEXTES ET DOCUMENTS

HASSAN JOUAD	
Grandeurs et misères d'un joueur du Haut Atlas	133
TASSADIT YACINE	
<i>Izlan</i>	149
ABOULKACEM EL-KHATIR	
Chants de mariage de la région de Tiznit (Sud marocain)	159
Comptes rendus	165
Résumés	173

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

© 2001, n°-23, Fondation Maison des sciences de l'homme, Paris
ISSN 0764-7573
Imprimé en France

DOSSIER SPÉCIAL
LE MARIAGE EN AFRIQUE DU NORD

PRÉSENTATION

Tassadit Yacine

Si les sociétés humaines continuent de célébrer la relation matrimoniale, c'est parce que le mariage (*i.e.* sa consécration) est capitale dans l'organisation d'une société. Par le mariage (conçu comme une véritable institution en ce qu'il représente le maillon d'une longue chaîne), le groupe parvient à ériger des règles afin de contrôler la sexualité (évitant ainsi le désordre social) et par-delà canaliser les alliances matrimoniales dont l'aboutissement est certes de favoriser la reproduction mais aussi d'établir des liens sociaux et politiques (au sens large et étroit du terme). La consécration de cet événement est vécue comme un rite de passage.

C'est la raison pour laquelle il a sans doute donné lieu en anthropologie à de nombreux travaux de qualité (Lévi-Strauss, Cuisenier, Bonte, Hart, Bourdieu, etc.) Mais, dans le mariage, c'est surtout «la parenté» qui a retenu pendant longtemps l'attention des anthropologues et non certaines manifestations moins explicites comme les rituels, la magie, la mise en scène, le code de l'honneur qui sont pourtant essentielles dans la compréhension des modes de fonctionnement des structures sociales et, par-delà, de la psychologie des groupes.

Des éléments importants relevant de l'histoire et de la pratique sociale peuvent être omis ou banalisés par l'application systématique de concepts qui, au lieu de montrer la vitalité, la souplesse des sociétés, ont, au contraire, contribué à mettre l'accent sur leur caractère figé.

Dans nombre de sociétés traditionnelles (monothéistes ou non), le mariage est entouré d'une production rituelle (parfois sacrée) abondante. C'est dans ce cadre qu'il faut replacer les sociétés musulmanes qui comptent parmi celles qui accordent une importance capitale au mariage; le célibat y est mal perçu et surtout condamné par la religion.

Sans renier l'apport de ceux qui nous ont précédé, nous essaierons de partir de certains travaux connus et de dresser un bilan des pratiques encore vivantes aujourd'hui et de remonter dans l'histoire des pratiques culturelles.

Le mariage, comme étape décisive dans la vie des êtres humains, nous a paru constituer un exemple privilégié afin d'appréhender les mutations

sociales et culturelles dans les sociétés d'Afrique du Nord et du Sahara. La crise multiforme que connaissent les pays du Maghreb et du Sahara ne peut être saisie que grâce à des études approfondies des conditions sociales, politiques et culturelles que ces pays traversent. C'est pourquoi nous mettons aussi l'accent sur la dimension «historique» car c'est la seule qui peut nous permettre de remonter aux origines des mutations.

Du point de vue de l'anthropologie, la célébration du mariage est intéressante à plusieurs titres car c'est un moment privilégié où plusieurs éléments entrent en concurrence: la manifestation de certains rituels ainsi que le rapport à la magie dans sa dimension officielle et publique (le voile de la mariée, la consécration de l'acte sexuel) et dans sa dimension plus intime (la protection de la jeune femme et du jeune homme), la manifestation de certaines peurs, les fantasmes collectifs et individuels, qui révèlent l'adhésion tacite à une norme.

Les rapports entre les sexes pris dans leur globalité comme la division du travail durant la célébration des noces (où l'on assigne des tâches au groupe des femmes et d'autres à celui des hommes) au niveau du couple et dans la relation à l'autre méritent une attention toute particulière.

Il est enfin connu que le groupe se donne à voir en exhibant ses différents capitaux d'où l'importance des alliances (ou des stratégies matrimoniales, pour reprendre l'expression de Pierre Bourdieu) et se protège dans le même temps en surmontant sa peur d'être dépossédé symboliquement.

En raison de l'importance capitale que joue encore le mariage dans les sociétés d'Afrique du Nord, il a paru nécessaire à des chercheurs d'horizons divers de se réunir à l'initiative de la revue *Awal* et du Centre d'études et de recherches *amazigh* pour repenser sa place et son fonctionnement; une rencontre a permis à des chercheurs d'horizons divers du Maghreb, mais aussi d'Occident, de comparer leurs travaux et de saisir dans la permanence de certains rituels (les chants de mariage, les procédés magiques) leurs changements, leur «adaptation» au monde dit «moderne» ou leur transformation. Le mariage vécu comme «nécessité» s'adapte aux normes de l'espace et de la culture ambiante en subissant les influences de la modernité qui sous-tend une homogénéisation des formes de vivre et de pensée. Ces changements sont perceptibles:

–dans les mariages des paysans installés dans les villages et surtout dans les villes;

–dans les mariages de populations nord-africaines émigrées en Europe (Abdelhafid Hammouche);

–dans les mariages bigames imposés non plus par la tradition mais plutôt liés à des situations inédites du monde dit «moderne» (Tassadit Yacine).

Bref, il s'agit de s'interroger aussi sur les implications du mariage, c'est-à-dire la perception que les uns et les autres s'en font (en fonction notamment du capital culturel). Avec la scolarisation des femmes et l'accès au travail «rémunéré», on assiste à des transformations importantes au sein du couple (terme qui n'a pas d'équivalent en arabe et en berbère) et au niveau

de la société tout entière. Le mariage étudié sous des points de vue multiples et pluridisciplinaires doit retenir l'attention du chercheur dans ces formes traditionnelles (c'est-à-dire dans une pratique codifiée et datée historiquement: le mariage traditionnel dans les différents groupes berbères, le mariage citadin et ses différentes influences orientales, andalouses) et dans celles de la «modernité» (c'est-à-dire dans la pratique contemporaine).

Ainsi cette première rencontre aura permis de faire le point sur l'état actuel de la recherche et de dégager les axes de travail d'un colloque plus important ultérieurement.

Dans ce numéro d'*Awal*, nous avons tenté de rassembler les communications¹ qui nous ont paru les plus susceptibles d'être publiées et dont les auteurs sont souvent de jeunes chercheurs.

1. Journées organisées dans le cadre du séminaire «Mutations sociales et culturelles en Afrique du Nord» (Maison des sciences de l'homme, Collège de France, École des hautes études en-sciences sociales), 6-7 novembre 1996. Francis Zimmermann (EHESS-LAS, Paris), Tassadit Yacine (EHESS-LAS, Paris), Ali Amahan (IURS, Rabat) ont coordonné ces journées.

MARIAGES EN SITUATIONS MIGRATOIRES

Abdelhafid Hammouche¹

Interroger les mariages en situations migratoires revient à tenter d'éclairer un contexte de mise à l'épreuve, notamment sous l'angle des rapports de génération en ce qu'ils révèlent, dans certaines conjonctures, des attentes entre primo-migrants et enfants d'immigrés qui se sont façonnées au terme d'une socialisation dans des contextes différents. Pour autant, les divergences d'attente ne naissent pas d'emblée dès les premières années d'immigration, elles peuvent même rester à l'état latent. La prise en compte de la dynamique des familles, c'est-à-dire en considérant le mariage comme produit d'une part par le système de relations qui prévaut dans l'enceinte familiale et d'autre part par l'inscription de ladite famille dans son environnement, permet d'accorder aux unions contractées un statut d'indicateur des stratégies matrimoniales. On s'intéresse ici plus particulièrement aux mariages de migrants et d'enfants d'immigrés algériens en les resituant dans la durée et dans le jeu de relations qui s'établissent à partir de la présence en France et des liens qui se maintiennent plus ou moins avec le pays d'origine.

L'émigration algérienne et son prolongement par le regroupement familial, particulièrement à partir des années 1960, ont pour effets de consolider la constitution du couple de primo-migrants en tant qu'unité socio-économique. L'émergence de celle-ci témoigne de la décomposition de la famille étendue, autant qu'elle la consacre. La prolongation de l'émigration et l'arrivée à l'âge du mariage des enfants réactualisent sous un autre angle les rapports à la famille étendue au lignage et plus largement à la communauté villageoise d'origine. Dans ce contexte se pose la question des stratégies matrimoniales, de leurs permanences et de leurs transformations.

En fait, l'émigration n'équivaut pas à une sortie du jeu sur les multiples registres de la vie sociale de la communauté villageoise d'origine. Ainsi, les stratégies matrimoniales élaborées par les migrants peuvent se traduire par le choix d'un conjoint au sein de la communauté villageoise,

1. Maître de conférences, université Lumière, Lyon II, chercheur au CRESAL-CNRS.

ou plus largement dans la région d'origine, mais à partir d'un capital économique et symbolique réévalué. Dans pareil cas, il y a, en quelque sorte, continuité avec des aménagements. Mais le contact avec la société française se traduit par un élargissement du marché matrimonial, avec la possible constitution de mariages mixtes mais aussi la confrontation de deux conceptions du mariage. À l'union basée sur «la raison» s'oppose alors celle qui prend son essor à partir du «sentiment» avec, au-delà, la remise en cause de la prééminence du pouvoir parental au bénéfice d'un choix individuel. Outre cette forme «extrême», caractérisée par une rupture ethnique, la sélection du conjoint peut s'opérer au sein de la communauté immigrée, c'est-à-dire dans un espace intermédiaire se situant à distance de la communauté d'origine et de la société française. Dans ce dernier cas, où la rupture est évitée sans qu'il s'agisse d'une véritable continuité, c'est la négociation entre parents et enfants, et parfois entre les parents comme au sein de la fratrie, qui spécifie l'épisode matrimonial.

C'est essentiellement dans les années 1960-1970 que s'esquissent et se structurent ces nouvelles pratiques matrimoniales. En effet, les «regroupements» se multiplient, le lien communautaire reste encore prégnant pour les primo-migrants alors que les enfants grandissent, arrivent progressivement à l'âge du mariage, et que se façonnent de nouveaux rapports au sein de l'espace domestique (Hammouche, 1995a). Le regroupement signifie autant l'instauration ou la confirmation de la famille nucléaire que la mise en relation avec un nouvel environnement qui peut agir, plus ou moins selon les dynamiques à l'œuvre, dans le sens d'une nouvelle relation quasi communautaire. Nous nous sommes donc intéressé spécifiquement à un «territoire» délimité – qui peut contenir un ensemble de relations pratiques (au sens de P. Bourdieu) – et à une période historique, qui permet d'apprécier l'évolution des liens, ici et avec le pays.

Notre propos reflète les résultats d'une recherche sur les mariages des immigrés algériens à Saint-Étienne (Loire), de 1960 à 1982, avec une attention particulière pour un des quartiers de cette ville où vivait une forte communauté d'Algériens. Avec ce quartier – le Marais – le contexte est inclus dans l'analyse; car, en effet, l'inscription partielle des stratégies matrimoniales dans un ensemble de relations pratiques (de voisinage) au pays conduit à interroger la «nouvelle» relation communautaire, celle qui s'établit en situation migratoire, sous cet angle. Quels rapports de voisinage et quels types de liens s'instaurent et éventuellement influent sur le choix d'un conjoint? Cette question traitée en premier lieu réfère à la dynamique du regroupement avec les processus qui le traversent et se reflètent dans le mode d'implication ici comme dans le mode de relation avec le pays d'origine. Une fois appréhendé ce socle mouvant, on esquissera une typologie des mariages, avant d'analyser les stratégies et les pratiques matrimoniales afin de mettre en évidence les perpétuations, les aménagements et les ruptures.

RELATIONS SOCIALES ET COMMUNALISATION

C'est d'abord sur le registre de la nécessité et sur la base d'une relation fonctionnelle d'entraide, que se sont instaurés, souvent par le biais des femmes, des liens qui façonnent la vie sociale. La relation impliquait d'abord essentiellement des proches de même région d'origine, avant d'être élargie et plus marquée de mondanités et de temps festifs. Partant d'une relative contrainte, la relation est devenue plus volontaire en même temps qu'elle débordait le groupe «naturel». Pour saisir la dynamique du regroupement, on peut schématiquement distinguer trois périodes:

–la première va de 1960 à 1967; c'est celle du «retranchement» du quartier sur lui-même;

–la deuxième va de 1968 à 1974; c'est celle de «l'ouverture»;

–la troisième va de 1975 à 1982; c'est celle de la «dispersion».

Il y a de fait, durant la première période, une réduction significative des relations pratiques, qui se traduit par un manque d'appui pour la prospection comme pour les autres phases de la démarche matrimoniale. À distance de la communauté d'origine mais, d'une certaine manière, d'autant plus dépendante dans cette phase, lorsqu'il s'agit de chercher un conjoint de là-bas, la famille immigrée – essentiellement la mère – ne crée pas dans ce premier temps une structure de substitution. Au cours de la deuxième période, après la guerre, sur le registre matrimonial, l'entraide se développe, même si au départ elle se cantonne aux modalités pratiques (aide matérielle), avant d'inclure la recherche du conjoint. Avec la troisième période (la «dispersion»), les voyages en Algérie se poursuivent, mais surtout, la plupart des familles quittent le Marais pour le quartier voisin, Montreynaud. Les relations, toutefois, se maintiennent pour la prospection et la consécration, ou, selon les cas, limitées aux seules modalités pratiques.

Il y eut durant ces trois périodes, pour l'ensemble de la ville de Saint-Étienne, 1-129 mariages dont au moins un des époux était maghrébin. Parmi ces 1-129 unions, on dénombrait 229 mariages où l'un des conjoints au moins résidait au Marais. Ce quartier comptait plusieurs ménages appartenant à une même parenté au sens de famille élargie; parfois est mise en avant une relation familiale difficile à définir précisément, mais qui, combinée avec l'appartenance villageoise, ou parfois régionale, délimite une sous-communauté². L'influence de ces sous-communautés s'atténue au fil des années, et la

2. Toutefois on peut distinguer les «familles» à partir du nombre de ménages, ce qui nous donne:

–1 famille avec 5 ménages;

–3 familles de 4 ménages;

–4 familles de 3 ménages;

–15 familles de 2 ménages;

–116 familles de 1 ménage.

Le Marais comptait 3-010 habitants en 1954 et 15-467 en 1990, mais pour l'ensemble Marais-Montreynaud. Les Algériens sont au nombre de 1-825 en 1975.

fidélité à la région d'origine devient moindre (lors de la première période, les unions avec deux conjoints de région d'origine identique représentent 78,9% des mariages, contre 65,6% lors de la seconde et 36,2% pour la troisième). Le regroupement tient moins, sinon secondairement, d'une fonction de communauté de substitution avec les relations pratiques qui participent aux différentes phases (prospection, négociation, préparation), que d'une fonction de garant de la validité des enjeux stratégiques (seuls trente mariages, soit 13,1%, réunissent deux conjoints du Marais, alors que pour quatre-vingt-neuf de ces unions, soit 38,8%, la résidence est patrilocale). Par ces contours, le regroupement contribue à maintenir les perspectives de retour ou au moins de maintien de relations fortes avec le pays et surtout la communauté d'origine. Autrement, les paramètres d'appréciation du départ deviennent sinon caducs, du moins flous. Le regroupement ne fonctionne à aucun moment comme «véritable» communauté avec des règles et des contraintes en tant que telles. Il serait plus judicieux de parler de communalisation, au sens de Weber³, pour saisir la participation à une vie sociale conditionnée par un jeu de mise à distance (spatialement et psychologiquement en France et par rapport à l'Algérie) et la volonté de «préservation» culturelle dans les rapports à la société française, qui vont varier dans le temps.

Investissement minimum ici, ancrage là-bas

Par rapport à la communauté d'origine, le regroupement, ici, repose sur une adhésion et une participation nettement plus individuelles. Le communautaire apparaît alors comme un «espace de négociation et de redéfinition» (Hily, 1991). Au Marais, les processus de communalisation participent aux processus de socialisation et les différentes phases ne dégagent pas le même socle relationnel. En fait, le processus de communalisation – dans l'espace social – et le processus d'acculturation – dans l'espace domestique – se conjuguent et participent de la mise en relation comme de la prise de distance aux deux sociétés: la société d'accueil plus prégnante et la société d'origine, distante et en mutation. L'attitude des parents et des enfants en découle, c'est-à-dire l'attachement à la culture du pays d'origine, notamment sur le registre du mariage, ou son détachement. Cela rejaillit dans la force de conviction à défendre un mode de marier, dans les «ententes» ou les oppositions feutrées ou violentes.

Entre la famille nucléaire et la communauté-quartier, la sous-communauté est l'ensemble le plus «compact» durant la première période, constituant une sous-communauté d'ici et du pays en même temps, et produisant ses effets, y compris auprès de ceux qui ne font partie d'aucune sous-communauté. Même si les relations sont plus distantes avec la région d'origine, les rapports

3. M. Weber parle de «communalisation» pour signifier l'aspect dynamique du processus, particulièrement dans le domaine de la sociologie religieuse, avec la «communauté émotionnelle» (Weber, 1971).

d'ici se nouent sur le modèle du pays et préservent, autant que faire se peut, du contact avec «l'étranger». Pour autant, on ne saurait conclure à un hermétisme entre sous-communautés, même s'il s'agit d'abord d'une sorte de juxtaposition de celles-ci. Aussi, pour illustrer cette phase de la vie sociale du regroupement, pourrait-on parler de «communauté-mosaïque». Celle-ci se conçoit avec un investissement minimum ici qui préserve l'ancrage là-bas. Cette phase de la «communauté-mosaïque» est celle au cours de laquelle le processus de communalisation est réduit à ce qu'induit la proximité de situation (spatiale, ethnique, sociale), dans une relation donnée comme une parenthèse. La phase «communauté-mosaïque» instaure sur le périmètre du quartier une sorte de dualité spatiale entre l'intérieur ethniquement caractérisé et imposant par là un ensemble de comportements (ne pas boire d'alcool, ne pas fumer devant quelqu'un de plus âgé à qui l'on doit le respect...) et l'extérieur réservé pour les éventuelles transgressions. L'élargissement du marché matrimonial reste à l'état potentiel, et la vie sociale autorise une perpétuation des traditions matrimoniales.

Par la suite, la multiplication des relations au-delà de la sous-communauté ne se double pas toujours d'un relâchement des liens internes à la sous-communauté. Il y a comme un recentrage sur la famille, qui multiplie les relations avec d'autres familles, quelle que soit la région d'origine.

Un espace social intermédiaire

À partir des années 1970, et pour les deux dernières périodes, les frontières internes s'estompent, les effets de communalisation s'accroissent et s'expriment dans une dimension festive. La logique individuelle est mieux perceptible, alors que le Marais entame sa phase de déclin et que le quartier est moins enclavé. Les «circuits» à l'intérieur du quartier se diversifient avec, par exemple, les femmes et leurs activités, ou bien, en ce qui concerne les hommes ceux qui sont «traditionnels» et en retrait et les autres «modernes» et plus exposés. Ce clivage recouvre une divergence de conduite entre ceux dont la posture se caractérise par une adaptation fonctionnelle et où l'homme reste l'élément déterminant quant à la stratégie (le retour) et ceux dont l'inclination tend à pérenniser un détachement et une situation d'amélioration où le couple devient le pivot stratégique. Les premiers dominent la «communauté-mosaïque» et ils réfèrent au premier âge de l'émigration (selon la typologie de Sayad, 1977); leur position en retrait est, en effet, inscrite structurellement dès leur implantation. La prépondérance des seconds («modernes») parachève les processus générés par le deuxième âge. Cette phase, caractérisée par ce qu'on pourrait appeler une «communauté-intermédiaire», donne à entendre un ancrage en France qui succède à un séjour vécu comme parenthèse⁴. Il y a un relatif détachement

4. Avec dans les années 1980, la multiplication des achats de maisons en France, chose «impensable» dans les années 1960 et 1970.

de la communauté d'origine et une moindre densité (en terme de contrôle, dans la mesure où les autres familles de la sous-communauté connaissent les mêmes processus) dans la relation à la sous-communauté d'ici. Cette phase de communalisation voit s'étoffer les liens et permet «l'intégration» de nouveaux traits culturels et d'une nouvelle posture liée au plaisir. Quelque peu détachés des raisons qui ont organisé l'émigration (en tant que nécessité), les migrants multiplient les volets festifs en se complaisant dans une situation de «confort» et le groupe, en tant que communauté où la relation est volontaire et négociable, offre un socle pour inscrire de tels comportements à distance de la communauté d'origine et de la société d'accueil. Pour le dire schématiquement, la vie sociale supporte moins les perpétuations et autorise plus les aménagements, voire les ruptures.

LES MARIAGES AU MARAIS

Perpétuations, aménagements et ruptures se reflètent dans la démarche matrimoniale, laquelle cristallise les rapports de force entre parents et enfants, notamment pour la maîtrise du choix du conjoint, lorsque cet élément devient un enjeu. On rappellera par un exemple les rituels qui, dans les années 1960, ne diffèrent guère de ce qui se pratique en Algérie, puis trois histoires illustreront et esquisseront une typologie des choix à partir du pouvoir de proposer et choisir un conjoint. Lorsque les parents maîtrisent la démarche, le choix est dit «traditionnel». Le choix effectué par les futurs conjoints est dit «individuel». Entre les deux, le choix «négocié» résulte de conduites qui se laissent interpréter comme une négociation entre parents et enfants. Enfin, on attirera l'attention sur la spécificité de la position de la fille par un exemple qui donne à voir un nécessaire jeu diplomatique.

Les rituels

À Saint-Étienne dans les années 1960, les mariages se conçoivent comme en Algérie, à quelques modifications mineures près. Ainsi en 1963, la famille Z., notamment la sœur aînée, en l'absence des parents décédés, avait repéré une jeune fille, T. Il y eut une visite de la famille Z. (les deux sœurs, le frère et leurs conjoints respectifs) à la famille de T., laquelle fut appréciée dans ses divers mouvements (physiquement par rapport à sa santé, dans sa manière de servir le café, dans son attitude à l'égard des invités...). La démarche étant bien accueillie par la famille de T. et la famille Z. confirmant sa demande en la formalisant, il y eut la *gourça* (gâteau de semoule et de miel). La *gourça* mit en présence les deux familles, quelques proches, et le *cheikh* pour décider du *sadak* (dot constituée d'une somme d'argent et divers objets que doit apporter la famille du garçon). Le *djehaz*, à la charge de la famille Z., comprenait: chaussures, jupes, robes, pulls, chemisiers, vestes, dessous, mouchoirs, foulards, châles, le *hayek*. Chaque élément devait être

acheté en trois⁵ exemplaires pour s'ajouter au matelas, aux draps et couvertures, le tout constituant la dot. Le père de la fiancée, en contrepartie, devait acheter à sa fille une vingtaine de louis d'or ainsi qu'une paire de boucles d'or. Il fut décidé qu'il y aurait le *friène* (fiançailles) peu de temps après la *gourça*, et que le mariage aurait lieu durant l'été 1964. Le repas offert à cette occasion (*friène*) par les parents de la fille, à quelques parents (des deux familles) et voisins (uniquement de la famille T.) était à la charge de la famille Z., laquelle offrit en outre quelques vêtements (combinaison, chemisier, robe) et une bague. Lecture fut faite de la *Fatiha* («Ouverture», sourate par laquelle commence le Coran) par les hommes pour consacrer l'union. Dans la soirée, après le repas, des bougies furent allumées et une femme «ni stérile, ni divorcée» et «rayonnante» mit du henné à la fiancée (la femme choisie pour cette tâche doit être un modèle pour «porter chance»). Durant la période qui sépara le *friène* du mariage, le fiancé rendit régulièrement visite à ses futurs beaux-parents et notamment pour les fêtes (*Aïd el-fitr*, *Aïd el-kebir*, *Achoura*, *Mouloud*, *Ras el-am*, *Rebi'*) en apportant quelques cadeaux (vêtements et nourriture)⁶.

Les cérémonies du mariage, en juillet 1964, débutèrent par la présentation du *djehaz*. Le vendredi soir, chez la fiancée, étaient présentes quelques femmes de la famille Z. venues apporter le *djehaz*, accompagnées de trois hommes, quelques voisines et deux ou trois parentes et parents du côté de T. La soirée se déroula comme en Algérie avec les femmes qui habillèrent la mariée, la présentation du *djehaz*, l'application du henné et la mise à contribution financière des convives. Samedi en fin de matinée, la fiancée, accompagnée de sa sœur aînée, fut emmenée par sa belle-famille. Le repas fut servi à de nombreux convives, de la famille parfois venus d'autres régions françaises (Paris, Lille) ou voisins, dans deux appartements (un pour les femmes, l'autre pour les hommes). Les convives étaient moins nombreux pour le repas du soir, après une après-midi passée essentiellement à l'extérieur pour les hommes et à l'intérieur pour les femmes (avec quelques danses). Il n'y eut pas de «visite» (par rapport à une éventuelle indisposition) et après 23 heures, le marié franchit le seuil de la chambre nuptiale en enjambant une chaîne en-or et cassant une assiette qui contenait une crêpe. Il entra seul dans la chambre et, après avoir dévoilé sa fiancée, entama la conversation durant laquelle il fut amené à proposer une somme d'argent. Par la suite, il glissa hors de la chambre la combinaison tachée de sang, laquelle fut accueillie par des youyous. Le *telzem* (quelques proches qui nouent une ceinture à la jeune épouse, et lui offrent des présents) eut lieu le dimanche; et le lundi la-mariée entama son activité de cuisinière. Le repas de clôture

5. Le nombre est déterminé lors de la négociation, généralement de deux à quatre, et tient compte de différents paramètres tels que la «valeur» de la famille, de la jeune fille, le prestige du mariage, etc.

6. La fiancée est considérée à la charge de sa future famille d'accueil dès le *friène*. Les présents traduisent symboliquement cette prise en charge.

– au terme de sept jours – fut offert aux amis du mari qui l’avaient, à tour de rôle, reçu à manger chez eux. La cérémonie civile, avec les mariés et leurs témoins fut célébrée quelques semaines après le mariage religieux.

Au fil des années, les rituels connaissent de multiples changements. Parfois, le nombre des appartements retenus pour les convives est plus important et indique la place offerte à de nouvelles catégories d’invités: les amis français, par exemple, ou les jeunes, qui se voient attribuer un lieu pour danser. Des temps de mixité, entre hommes et femmes avec, dans quelques cas, des danses, sont tolérés, à moins d’être imposés (par des jeunes). La dot aussi s’est modifiée; certains écartent ou minimisent la référence à l’argent quand d’autres, en outre, ne veulent plus entendre parler d’attestation de virginité (notamment par la combinaison), même si l’exigence demeure. La confusion entre mariages religieux et civils, consacrés le même jour, devient plus fréquente et la composition, comme la longueur et le trajet des convois connaissent également des aménagements (avec une fonction de démonstration plus affirmée).

Un mariage traditionnel

Le gendre de S., agissant en intermédiaire, présente à son beau-père la demande de la famille B. Nous sommes en 1963, et l’aîné de la famille B. a 19 ans; ses parents veulent le marier et ont songé à une des filles de la famille S. La demande n’est pas à proprement parler explicite; il s’agit encore d’une phase exploratoire et le père B., qui travaille dans le même atelier que le gendre de S., pense que ce dernier est le mieux placé pour amorcer une première approche. La forme de la réponse est en adéquation avec la démarche: c’est à demi-mot que la fin de non-recevoir est prononcée, et seulement au gendre qui se voit ainsi doublement en mauvaise posture: d’une part pour avoir été le porteur d’une mauvaise demande aux yeux de son beau-père et, d’autre part, en étant pour la famille B. un mauvais porteur qui n’a pas su faire aboutir la démarche. D’ailleurs, le père S. ne manque pas, par la suite et auprès d’autres membres de la famille, de souligner la maladresse qui, selon lui, n’est pas que protocolaire. Le choix du porte-parole, dit-il, pouvait le mettre en difficulté dans la mesure où on aurait pu supposer qu’il n’irait pas jusqu’à discréditer son gendre. Celui-ci, en effet, ne pouvait transmettre une demande que si lui-même la jugeait bonne; porter la demande équivalait déjà de sa part à un acquiescement. Le père S. analyse cette démarche tactique comme une tentative de l’acculer à une réponse positive, ce «qu’il ne supporte pas». Le fait qu’il fasse connaître son appréciation ne peut qu’accentuer la mauvaise posture du gendre. Pourtant à bien des égards, ce dernier ne prenait guère de risques en acceptant la tâche que lui confiait B. En effet, la fille S. est divorcée, alors que c’est le premier mariage pour le fils B. qui travaille et dont le père possède un commerce prospère.

La mise en avant du mauvais choix tactique cache mal un refus stratégique: le gendre aurait pu être considéré comme un facteur positif. Le refus de la demande est aussi le refus d'une tentative de rééquilibrage qui aurait mis à «hauteur» le demandeur avec la famille demandée. Celle-ci est une famille dotée de prestige, considérée comme une «bonne» famille, d'un lignage qui compte les familles les plus riches (et les plus nombreuses) du village d'origine. Le mariage, tel que l'avait projeté la famille B., n'est pas dans l'ordre des choses du village d'origine mais il devenait potentiellement concevable à partir d'une sorte de conjonction de réajustements qu'amplifie la situation migratoire: à l'ascension de la famille B. (par le commerce) se conjugue le statut de la fille (divorcée) qui relativise la position haute de la famille S. Pour autant les règles sont respectées avec l'enclenchement de la démarche à partir de la famille du garçon. La demande émane de là, car «l'homme reste toujours un homme quel que soit son état; c'est à lui de choisir» (Bourdieu, 1980). Les deux familles sont originaires de la même région et leurs visées stratégiques se situent en continuité (ce qui ne veut pas dire en toute conformité) de l'histoire et des rapports de force de la communauté villageoise originelle. Ces tentatives ne remettent nullement en cause ce qui façonne l'ensemble de la démarche: le choix du conjoint pour le fils est l'affaire des parents qui négocient avec les parents de la fille. Tout ce qui concourt à l'officialisation de l'union continue de se référer aux pratiques traditionnelles comme pour les fiançailles (*friène*) en présence d'un homme faisant office d'*imam*, où la lecture de versets coraniques scelle l'union avant le repas du jour du mariage suivi de la nuit de noces.

Le choix des conjoints: un choix individuel

Il en va autrement lorsque deux jeunes gens —autre exemple, mais datant du début des années 1970— nés en France et ayant pratiquement toujours vécu dans le quartier affichent une relation amoureuse avant de se marier civilement, sans l'aval des deux familles. La fracture n'oppose pas les deux amoureux aux seuls parents, mais aussi à certains frères et sœurs. Dans ce cas, on assiste à une inversion: d'une absence totale des fiancés (premier exemple) à une focalisation sur les deux jeunes gens. Les parents, et même la famille, très présents par leur opposition ne peuvent empêcher l'union. La position parentale devient une position en retrait; il n'y a plus d'imposition ni de détermination de leur part. L'émergence du choix individuel est le corollaire de l'histoire amoureuse. La prise en compte du sentiment et de la liberté de choix divise la famille entre ceux qui rejettent ces critères (parents et enfants proches «culturellement») d'une part et ceux (les autres enfants) qui en font les éléments déterminants. Le lien entre les familles ne réfère pas à une origine géographique identique; c'est un point de rupture comme l'est l'acte civil du mariage qui se substitue à toute cérémonie et institue l'union. Cette rupture peut se doubler d'une transgression sur le registre ethnique, ce qui implique d'autres circuits de recrutement en amont et une

gestion de la mixité en aval, notamment pour les relations avec les parents. On le voit avec l'exemple de Mo. et Br., qui se sont connus en pratiquant des activités culturelles communes, et qui ont cohabité à partir de 1978, dès le retour du service militaire de Br., effectué en Algérie. Les parents de ce dernier s'opposent catégoriquement au couple, alors que les quatre sœurs et les deux frères lui apportent un appui plus ou moins manifeste (les plus âgés étant les plus engagés dans le soutien). La famille de Mo. accueille sans réserve apparente Br., alors qu'il faudra attendre plusieurs années pour assainir la relation avec les parents de ce dernier. Par la suite, une sœur et deux frères de Br. se marient avec des conjoints français; il n'est que la sœur aînée – mariée à un immigré de Saint-Étienne – et les deux plus jeunes filles qui ne soient en couple mixte.

Un choix négocié

Autre exemple, qui donne à voir une situation plus nuancée, avec Az. qui est le deuxième enfant (d'une famille de cinq enfants) et le deuxième garçon. L'aîné s'est «tardivement» marié, sans doute en raison d'un chômage de longue durée, mais aussi de la difficulté d'arrêter un choix. L'aîné aurait aimé choisir en «toute liberté», sans l'intervention des parents – essentiellement la mère – qui lui proposaient plusieurs jeunes filles; il a refusé ces propositions mais sans pouvoir en avancer lui-même durant plusieurs années. Finalement, il opte pour une jeune fille du quartier de Montreynaud, dont les parents sont originaires du même village que ses parents. Les familles des deux lignages ont par le passé contracté plusieurs mariages et cette union ne pose nullement problème, au contraire, elle fut suggérée par-des proches de la famille à l'aîné. Pour Az., sa position est marquée par l'échec d'une tentative de retour et un séjour de plusieurs années en Algérie. Dès son retour, sa mère se mit à prospecter à Saint-Étienne et avança la possibilité d'organiser une rencontre avec une jeune fille qui lui semblait «intéressante». Le refus de Az. ne désarma pas la mère qui revint à la charge, mais en s'excluant de la rencontre, laissant simplement les coordonnées de la jeune fille – adresse et numéro de téléphone. Az. contacta par téléphone la jeune fille qui avait été avertie par les deux mères. La rencontre fut le prélude d'une courte relation qui déboucha sur le mariage. Ce troisième cas met en scène une démarche à partir d'un projet de retour contrarié et quelques aménagements pour négocier entre parents et enfants le choix du conjoint. L'opposition à la prépondérance des parents n'amène pas les enfants à les exclure; ils remettent en cause la toute puissance parentale sans toutefois véritablement se substituer aux parents en tant que porteurs de propositions. Les deux frères, pour autant, n'adoptent pas la même attitude: l'aîné porte son choix dans un espace autorisé – doublement, si l'on peut dire, par identité de la région d'origine pour les deux familles et par leur proximité spatiale; ce qui reconstitue un réseau de relations pratiques – alors que pour le second, c'est la mère qui élargit l'espace de recrutement et explore auprès

de familles relevant aussi d'un réseau de relations pratiques mais originaires d'autres régions en Algérie et résidant dans un autre quartier. Les deux modalités se distinguent, en ce que l'aîné opère une rupture de forme – c'est lui qui choisit – avec une continuité stratégique – avec une alliance au sein de la parenté pratique—, et que le second accepte, somme toute, et malgré quelques aménagements, la procédure conventionnelle dans la forme tout en se prêtant à une rupture de fond.

La position des filles dans la détermination des stratégies

Les filles doivent surmonter des obstacles spécifiques liés à une position de «l'intérieur» et à un statut qui leur interdit d'avoir voix au chapitre dans le domaine matrimonial. Les aménagements n'en seront que plus difficiles à obtenir avec prioritairement des alliances avec la mère et si possible avec les frères. Dans un premier temps, une démarche solitaire, comme une démarche de rupture, ne sont pas – contrairement à ce qui peut se produire pour un garçon – réalisables. Les contraintes manifestes – interdits, surveillances – comme la prudence dans les tentatives d'aménagement expliquent pour partie que les tensions sur la question du mariage se focalisent d'abord sur le garçon. Certaines filles s'inscrivent dans des choix traditionnels et obtiennent avec la complicité de la mère moins la possibilité de choisir que de refuser des prétendants («trop âgé» ou ayant «une mauvaise situation par rapport à leur famille»). D'autres agissent – toujours en coulisses – pour faire valider une demande qu'elles contribuent à faire naître. Dans ces cas, la démarche officielle du prétendant ou de ses représentants est précédée d'une relation discrète et prudente, souvent amorcée dans l'espace familial. Le choix est bien négocié, mais n'apparaît pas en tant que tel. Dans les cas de choix individuel, les ruptures n'en seront que plus violentes, à moins d'une démarche diplomatique sophistiquée.

On le voit dans l'exemple de T. K., dont l'histoire alterne épisodes «officiels» et zones d'ombre et où il est malaisé de saisir précisément sa trajectoire. Son histoire apparaît comme une suite d'opportunités tactiques –stages, formations, emplois – qui lui offrent l'occasion de s'éloigner du quartier et de s'extraire ainsi de la surveillance familiale. Pourtant celle-ci n'est pas «trop pesante», T. K. jouissant d'une bonne réputation. Mais justement, elle tient à préserver ce crédit qui l'autorise à s'éloigner. Elle gère dès lors une double carrière: l'une à distance, dans une version européenne avec plusieurs amis qu'elle fréquente successivement et selon une intensité variable, sans pour autant cohabiter totalement; l'autre auprès de sa famille avec une gestion diplomatique des demandes en mariage qui lui sont adressées par l'intermédiaire de ses parents. La réponse est invariablement négative, mais formulée dans des délais et des formes qui laissent entrouverte la porte à d'autres demandes. Aussi le refus ne remet pas en cause ni le principe du mariage, ni la procédure avec la demande adressée aux parents. Les années passant, la tension et la pression deviennent plus fortes, notamment avec la

mère qui se désespère de voir sa fille atteindre un âge où d'autres femmes ont «déjà formé une famille». L'installation de T. K. dans une ville distante de plusieurs centaines de kilomètres va se traduire dans les propos de la famille. On évoque de moins en moins la question du mariage avant de parler de moins en moins de T. K. elle-même. Plusieurs années après, et sans rupture avec sa famille, elle se marie discrètement avec «un Arabe qui n'est pas un Algérien» sans que vraiment soit précisée l'origine du mari.

Le rapport à la virginité, l'emblématisation du corps de la fille comme support de l'honneur de la famille, l'emprise plus ou moins grande du «monde» des femmes, et en premier lieu de la mère, compliquent considérablement la démarche d'individuation de la fille (Hammouche, 1995*b*). C'est là autant de blocages qui balisent le parcours amoureux de la fille. Elle doit puiser dans le système qui la contraint (l'espace domestique), les ressources (en termes de rencontres, de relations, de capital symbolique avec ce que cela suppose de «bonne» réputation) pour se défaire autant d'un espace – domestique et communautaire –, que de comportements axés sur la «défense» du corps au double sens du terme. Si ces derniers aspects caractérisent un premier volet de la démarche de la fille, le rapport nécessairement ambivalent à l'exercice amoureux – avec ce que cela incarne du rapport à l'autre culture – et les tergiversations, comme l'approche intuitive et prudente du contact, constituent un deuxième volet. Autant il est des phases d'exclusion de tout rapport avec un non-musulman, sinon des relations platoniques, autant il est des phases où l'immigré ou l'enfant d'immigré est celui qu'il faut fuir. En effet, c'est dans certains cas une relation complice qui limite la transgression et la rend acceptable aux yeux des parents, mais parfois la relation amoureuse avec un immigré peut s'avérer un marché de dupe. Dans ces cas, les attentes, comme les projets, deviennent flous avec la crainte pour la fille de se «faire avoir» par un garçon qui joue sur les deux tableaux – saisissant une opportunité tout en déconsidérant la fille.

Mais plus largement, durant les premières années d'immigration, les filles, comme les garçons, s'inscrivent dans la logique parentale. La prolongation de cet état migratoire fait naître, à partir des années 1960, des attentes. Au départ, ce qui est à conquérir, c'est moins le choix d'un individu que celui d'une situation. La position est dans un premier temps défensive, c'est-à-dire qu'il est moins question d'opter que d'écarter les situations les plus pénalisantes. Il s'agit d'abord d'accéder ou de préserver un niveau de confort. Au Maghreb, pour une fille du village c'est d'abord le confort intérieur (l'eau, l'électricité, le gaz...) que représente un mariage avec quelqu'un de la ville. Jamais évoqué explicitement, cet aspect devient déterminant au fil des années, surtout lorsque l'emprise de la mère s'affirme et que la relation mère-fille est forte. En ville, les refus des familles citadines se multiplient lors de demandes émanant de ceux restés au village à partir des années 1970. Refus souvent motivés avec doigté (par exemple l'invocation d'un allaitement de la fille et du prétendant auprès d'une même femme, ce qui instaure un interdit entre «frères et sœurs de lait», et ce qui suscite

parfois une opposition feutrée entre citadins et villageois sur l'authenticité de ces épisodes, même si les villageois qui ne sont pas dupes n'insistent guère). En même temps qu'on écarte cet inconfort qui constituerait une régression, naissent et surtout s'expriment, même si ce n'est qu'en «privé», d'autres éléments d'appréciation, qui portent sur le registre du relationnel. Éviter si possible un futur époux ayant «trop» de frères, et à plus forte raison lorsque les futurs beaux-parents sont âgés et que le prétendant est le plus jeune de la fratrie, indique le souci des rapports au sein de l'espace domestique. Cela ajoute aux critères d'ordre économique (un travail régulier, la perspective d'un héritage...) une considération pour le futur quotidien. Il y a des effets de la «réduction» de la famille mais aussi ceux de la scolarisation, qui plus globalement, produisent des effets «quant à la remise en cause des rôles féminins» (Lacoste-Dujardin, 1985: 242). C'est une première étape, dans les années 1960, qui contient en son germe un changement majeur qui apparaît mieux dans les années 1970. La grille d'évaluation se modifie et l'on passe de la mesure de la situation à l'appréciation de la *personne* principalement et de la situation secondairement. Ce n'est pas une simple inversion, mais bien les prémisses d'une rupture. Cela introduit un exercice narcissique porteur d'une individuation et préfigure ou crée les conditions pour la considération du sentiment. Certes, il est toujours question d'apprécier les qualités de la fille, mais même si cela n'est pas explicite le garçon aussi commence à être jaugé pour ses atouts personnels. La marge de manœuvre est identique pour les filles en situation urbaine ou en situation migratoire dans les années 1960, avant de se différencier de plus en plus nettement dès les années 1970. Les relations lors des séjours au pays montrent bien le rejet ou la déconsidération que connaissent les filles d'émigrés (Sayad, 1991: 183-258). Mais leur valeur est controversée: pour certains garçons ce sont ces filles «modernes» qu'ils veulent comme épouse, pour d'autres elles sont «égariées», surtout pour les mères qui doutent de leurs capacités domestiques. Ce mouvement d'attrait-répulsion laisse voir la multiplication des «modèles» au Maghreb, et encore plus en France. La «bonne épouse» se définit plus difficilement et cela en relation avec une délimitation plus floue des frontières de «l'intérieur» et de «l'extérieur».

Les premiers pas

Dans un premier temps, les relations plus affectives, parce que plus directes et sans intermédiaires (les groupes par sexe ou par âge) au quotidien, se traduisent par une plus grande proximité mère-fille. Ces relations plus individualisées et affectivement prégnantes créent une situation insolite pour des parents qui ont pu connaître avec les aînés ici, ou au pays dans le cadre de la famille étendue, de tout autres conditions. Cette moindre pression, ce moindre contrôle, cette moindre distance relationnelle, vont s'exprimer selon un rythme qui tient compte des modes de regroupements de familles immigrées et des dynamiques propres à la famille, mis à profit par les

filles pour se permettre quelque ingérence dans le domaine matrimonial. Ingérence, car la fille n'étend pas une marge de manœuvre, elle la crée en tentant de se construire un rôle. À l'instar de l'émergence d'un temps d'adolescence, âge «nouveau» en situation migratoire dans les années 1960 alors qu'il connaît une consolidation dans la société française, cette nouvelle position se façonne en lisière, c'est-à-dire avec des tentatives de la fille qui la mettent ponctuellement à la limite de son rôle traditionnel (Hammouche, 1995a). Toutes les filles n'adoptent pas la même attitude et ne font pas preuve des mêmes «audaces». Mais schématiquement, face à un père inaccessible dans les premières années d'immigration, la fille investit la relation avec sa mère qui reste le passage obligé en tant qu'éventuelle interlocutrice du père. Certains pères écartent des demandeurs avant même d'en parler à leur épouse ou à leurs parents. Mais bon nombre analysent la situation (la «qualité» de la demande, les éventuelles promesses de longue date et autres engagements, la position de leurs enfants dans la fratrie et l'ordre des demandes...) entre conjoints, souvent avant que les postulants ne formalisent explicitement leur démarche (pour parer préventivement, par des allusions et des attitudes ambiguës, et en rendant plus difficile l'explicitation de la demande, ce qui évite un refus, toujours délicat à formuler). À la différence du mariage du fils, où la prospection et donc l'accès au monde féminin passent nécessairement par la mère et les femmes du lignage, la demande de la fille peut se faire à l'insu de la mère. Une demande peut être directement adressée au père, mais rarement, en fait, la mère est totalement écartée. Elle pèse en fonction de sa position de départ (proximité lignagère par exemple) mais surtout de celle qu'elle a acquise au fil de ses maternités, de la configuration familiale, particulièrement en situation migratoire, et là, de ses capacités relationnelles. La situation migratoire, où elle devient le garant de la qualité relationnelle dans l'espace domestique, conforte généralement son statut, sauf chez les primo-migrants les plus âgés.

Ce nouveau rôle de la fille impose de glaner des informations auprès de l'informatrice privilégiée qu'est la mère et avec qui s'esquisse une nouvelle approche. Celle-ci, dans un premier temps consiste à «travailler» la mère pour écarter, autant que faire se peut, de «mauvais» prétendants. À défaut d'œuvrer pour faire naître la demande, la fille aspire à sélectionner négativement. À ce stade, les positions des filles au Maghreb ou au sein de l'immigration sont similaires, pour ce qui est de l'action défensive.

En France, et pour une action plus offensive, tout commence par des échanges au sein des réseaux familiaux. Croisement de regards et quelques mots échangés laissent entrevoir une possible rencontre mais coupable aux yeux des parents. Pour la fille, d'emblée, l'enjeu est d'envergure: le capital symbolique personnel est essentiellement constitué de la réputation, c'est-à-dire de la capacité à rester à distance et à préserver son corps. Les moindres innovations peuvent être conséquentes et déclasser quasi radicalement la jeune fille. Car le marché matrimonial de référence reste celui qui est encadré par les parents et «trop» se distinguer peut valoir une exclusion. C'est

donc en puisant dans ce cadre de référence – espaces de rencontres, respect de règles comme celle de la virginité ou, plus nuancée, de la moindre exposition de soi – que la fille amorce son débordement de l'intérieur. Les quelques mots furtivement échangés débouchent parfois sur une rencontre en ville. La plupart du temps la rencontre comme les échanges sont implicitement encadrés et c'est à la sortie de l'école qu'ont lieu les retrouvailles pour une promenade balisée. Le trajet se doit d'être en vue (ce qui complique la détermination d'un parcours qui doit aussi et surtout, être prudent), c'est-à-dire dans des espaces publics qui interdisent attouchements et «mauvaise réputation» (qui pèserait psychologiquement dans la relation du futur couple). Une gourmandise dans quelque pâtisserie agrémente la promenade qui prend fin à bonne distance de l'arrêt du bus pour ne pas être reconnue. C'est l'exemple de filles dont l'audace est limitée par la crainte d'être «lâchées pour compte» après avoir été dupées par des aspirants qui jouent de la «modernité» à seule fin de séduction. Certaines, à quelques années près et toujours dans les années 1960, repoussent ces limites jusqu'à s'introduire dans des cafés avec leur amoureux. C'est progressivement que se façonnent de nouvelles pratiques de loisirs concomitamment à des aspirations matrimoniales qui expriment une individuation émergente. Ce sont des nouveaux lieux (les cafés et les restaurants loin du quartier, les équipements socio-culturels par la suite) comme des nouvelles postures (des sorties «sérieuses», puis la revendication de loisirs).

Cette visibilité sociale dès les premières années pose problème aux garants de l'ordre traditionnel, au niveau de la famille, et donc à son organisation mouvante en situation migratoire, mais aussi au niveau de l'environnement immédiat constitué par le regroupement, et donc aux processus de communalisation et à leurs effets sur le registre du contrôle (Hammouche, 1995a). Globalement la fille doit surmonter une multitude d'obstacles, aussi bien psychologiques, que sociologiques. La mère, complice dans certains cas et pour des innovations qu'elle admet culturellement peut constituer la plus forte pression en étant le vecteur du maintien des traditions à partir d'une relation intime au quotidien et dans une fonction de contrôle. Outre le père, les frères, selon la position culturelle adoptée et le rang qu'ils occupent, sont des gardiens qui secondent la mère, voire qui la dominent dans cette fonction, ou qui, au contraire, sont complices, explicitement ou par défaillance (par rapport à une contribution qu'ils n'apportent pas dans l'organisation familiale). À ces deux sphères internes s'ajoute la pression externe qui découle du mode de regroupement et de son histoire.

Une typologie esquissée pour les jeunes hommes avec trois figures – le «sonac» (en continuité des stratégies parentales), le «bu» (en rupture avec la démarche traditionnelle et dont la référence devient le mariage individuel), le «lascar» (Hammouche, 1995) qui est figé dans «l'entre-deux» – ne rend compte que très imparfaitement des positions et des processus concernant les jeunes filles (*ibid.*: 63-70). Les garçons ont trois espaces potentiels d'ancrage pour structurer leur projet (et se prémunir et/ou se ressourcer):

la famille (pour le «sonac»), l'école (pour le «bu»), la rue (pour le «lascar»); les filles n'en ont que deux avec la famille ou l'école. Outre que traditionnellement les parents choisissent *pour* les garçons et il faut en situation migratoire, encore plus qu'au Maghreb, de plus en plus choisir *avec* eux dans une sorte de phase de transition, avant qu'à l'extrême les fils s'approprient, pour leur compte, le choix. Il en va différemment pour les filles qui, soit négocient réactivement dans le cadre qui leur est fixé, soit rompent pour imposer leur choix.

Les aménagements

Il est des mariages, en situation migratoire, qui se contractent sans que la fille participe en quoi que ce soit à la décision. C'est le refus de cette exclusion qui provoque des aménagements. Ceux-ci se conçoivent en amont lorsque le cadre de référence reste le mariage planifié et n'apparaissent pas en tant que tels à la conclusion des alliances. La présentation de la demande, la constitution de la dot et même les rituels ne sont pas ouvertement contestés; sauf les aspects les plus caractéristiques, pourrait-on dire, de l'arabité ou ceux qui heurtent de plein fouet les valeurs de gratuité et de liberté mises en avant pour distinguer le mariage français (ce qui rejaillit sur le rapport, considéré marchand, à la dot ou à la virginité). Les aménagements créent les moyens d'une consultation, ou plus généralement d'une participation à des degrés divers, sans une remise en cause de la prééminence des parents, parfois d'un seul (la mère lorsque le père a perdu toute autorité sur ses enfants), et de la règle qui veut que ce soit la fille qui soit choisie. C'est d'abord la prise en compte d'un éventuel rejet, comme on l'a dit, puis c'est l'autorisation, pas vraiment explicite, de «voir» et pas seulement d'être vue, mais toujours à l'intérieur, c'est-à-dire dans le seul espace de référence possible. L'aménagement est d'une autre nature et avec une plus forte transgression lorsqu'il s'agit de rencontre à l'extérieur. Car, outre le jeu d'influence entre la fille et la mère et les pressions sur le père, les tentatives pour participer au choix peuvent consister à provoquer une rencontre plus ou moins hâtive pour «vérifier» l'entente entre futurs conjoints, avec les promenades évoquées plus haut et avec une relation sentimentale qui n'est jamais officialisée. La connivence entre mère et fille peut être telle que l'aide de la première traduise une alliance de fait, pour quasiment imposer un prétendant au père. Cela reste, dans un premier temps, une démarche qui s'inscrit dans des réseaux intégrés où les prétendants sont repérés parmi les relations de la parenté ou de la communauté. Le modèle est celui d'une famille à construire et où le couple constitue une unité affective. On le voit dans les exemples de deux filles, qui dans les années 1960 «forcent» leurs parents. Les deux filles font connaissance avec leurs futurs conjoints lors de visites que ces derniers effectuent régulièrement au domicile des parents des jeunes filles. Ce sont des «cousins» sans que le rapport lignager soit précisé. Les parents n'écartent pas ceux qu'ils pressentent comme de possibles prétendants,

mais ne s'empressent pas non plus de faire connaître leur position. Dans le premier cas, au début des années 1960, la fille provoque une clarification. Elle commet une audace peu courante: elle se prononce sur la demande en mariage et rend explicite son appréciation positive en se heurtant du coup à la volonté de sa mère qui supporte mal d'être mise quasiment devant «le fait accompli». La crainte d'un conflit qui ne se limite pas à la seule enceinte domestique, parce que le prétendant appartient à la parenté au sens large, conduit le père à soutenir sa fille qui épouse «celui qu'elle a choisi». Dans le second cas, la fille reçoit le soutien actif de sa mère et c'est le père qui subit les pressions directes ou indirectes pour accepter ce candidat qu'il ne peut guère refuser «au nom des relations familiales».

Les aménagements, dans un deuxième temps à partir des années 1970 et surtout des années 1980, traduisent une déstabilisation des parents et une montée en puissance des filles. Même si elles restent prudentes dans le quartier et certains lieux proches, elles s'autorisent un plus grand accès à l'extérieur, et adoptent une attitude plus offensive. Ce qui caractérise le respect du cadre tient à l'ethnicité et à l'aval des parents qu'il faut obtenir. Mais une inversion devient possible avec une fille qui investit dans une relation amoureuse, au point que celle-ci débouche sur une demande en mariage en bonne et due forme. Les familles, au mieux sont mobilisées au service des enfants, au pire doivent redoubler de prouesses pour couvrir des dérapages inacceptables pour la communauté.

Certains aménagements sont limites. On le voit avec ces filles qui adoptent une conduite conforme aux attentes de la famille, voire de la communauté, dans les espaces encadrés et qui s'autorisent des investissements d'un autre type par ailleurs. Cela nécessite des réseaux ségrégués et la gestion d'une double carrière sur le registre «sentimentalo-matrimonial». La fréquentation d'amis européens, pour des relations amoureuses plus ou moins longues, va de pair avec une gestion diplomatique des demandes qui sont adressées à la fille. Celle-ci fait connaître aux parents sa réponse négative, mais dans des délais et des formes qui laissent entrouverte la porte à d'autres demandes. Cette position révèle un renversement en termes de pouvoir, que les parents camouflent, trop satisfaits que le principe du mariage et de la procédure soit respecté. Les tensions naissent lorsque cette situation perdure et qu'il apparaît que la fille a fait son choix qui n'est pas toujours acceptable par sa famille.

Les ruptures

Des aménagements de forme peuvent couvrir des ruptures de fond. Ainsi des jeunes filles qui revendiquent des cérémonies respectueuses des traditions auront-elles choisi et imposé leur conjoint: dans certains cas, et au soulagement de tous, dans des espaces autorisés. La prise en compte des attentes supposées des enfants par les parents et inversement est au principe des aménagements qui évitent les oppositions frontales. La prévention

par les parents de dérives qu'ils craignent peut les amener à concevoir une démarche en France ou en Algérie, en mobilisant éventuellement la parenté, qui interdit toute liberté à la fille. Pour partie c'est ce genre d'impasse qui provoque les premières ruptures, l'alternative n'étant plus que la soumission au pouvoir parental ou la fuite. Mais c'est surtout la mixité qui traduit le mieux les ruptures et les rejets. Différents couples suscitent des oppositions: dans les années 1960, les unions entre conjoints de régions différentes étaient peu nombreuses, et les parents s'en prémunissaient. Dans les années 1970, certaines familles rejettent fermement des unions entre enfants d'immigrés, même du quartier. Ces rejets sont moindres par la suite, et ces unions sont des «moindres maux», car la transgression majeure, non seulement devient possible, mais se multiplie avec des couples mixtes, au sens ethnique. L'anathème se double d'un interdit religieux qui spécifie, là encore, la position de la fille. Car le mariage mixte est religieusement concevable pour le garçon, alors qu'il n'est pas admis pour la fille. Il manifeste de manière encore plus explicite le glissement qui s'opère avec ces ruptures: le couple à construire devient le premier objectif.

L'ÉVOLUTION DES ORIENTATIONS STRATÉGIQUES:
DE LA RECHERCHE D'ALLIANCE À L'IMPÉRATIF
DE LA COHÉSION FAMILIALE

La nécessité de négocier

Les situations, au fil de ces vingt-trois années, sont contrastées, mais des points saillants apparaissent néanmoins: il y a peu de choix individuels dans la première période alors qu'ils sont majoritaires dans la dernière. La réduction du nombre de choix traditionnels ne révèle pas une régularité qui concerne toutes les familles. Il en est qui gardent pratiquement ce choix tout au long des trois périodes et il en est qui voient ce mode de choix remis en question un temps avant d'être rétabli. Dans certaines familles, le choix traditionnel est quasiment une exception. On note parfois une «mise à l'écart» d'une fille mariée en Algérie. Ce type de situation extrême renvoie à l'attitude des parents et à leur volonté de maintenir les règles coûte que coûte, à celle aussi de la fratrie qui reste impuissante ou au contraire réagit. Il se produit parfois des renversements d'alliances où les anciens rebelles à l'ordre parental se trouvent dans des camps opposés: les uns pour soutenir la volonté des frères et sœurs plus jeunes, les autres pour appuyer la volonté parentale. Là aussi, la fracture laisse des traces durables. Il est aussi des fratries avec une forte complicité qui se restaure après les épisodes matrimoniaux. Pour les filles, il n'y a de choix individuels que durant la troisième période. Les choix traditionnels l'emportent nettement y compris dans la dernière période. Quant aux choix négociés, il s'agit de cas où le prétendant a lié connaissance avec la fille qui est consentante et le fait savoir à sa mère.

La demande suit deux voies parallèles; une en direction des parents, l'autre en direction de la fille qu'il faut rencontrer discrètement.

Plus généralement, et hormis les cas d'acceptation ou de refus dès le départ, l'épisode matrimonial se déroule schématiquement en trois phases. Au cours de la première, l'adolescent se voit rappeler la nécessité de se marier – plus ou moins explicitement, plutôt par la mère, allusivement par le père. C'est le temps du refus et de l'opposition. La deuxième est celle d'une proposition officieuse, la période est aux tâtonnements (Hammouche, 1990). La troisième est celle du compromis et des modalités. Les parents n'ont plus le monopole de la proposition. Le fils exprime ses désirs et peut aller jusqu'à présenter sa «candidate» et faire un coup de force en l'introduisant au sein de la demeure familiale. À moins qu'il ne se montre ostensiblement au regard de tous, comptant sur la réaction de la famille de la fille pour faire pression sur ses parents. Dans les cas d'indétermination où les partenaires de la négociation cherchent un terrain d'entente quant aux critères à retenir, chacun anticipe sur les attentes de l'autre. Chacun insiste aussi sur les points déterminants pour lui: pour les parents, ce doit être une fille d'intérieur (qui accepte de rester dans la demeure et sache «tenir son intérieur»), alors que, pour le garçon, sa femme doit être «sortable et présentable» (par rapport aussi à «la vie de couple» comme pour «les relations avec les amis»). Pour l'anticipation, les parents évitent de présenter une fille «arriérée» (c'est-à-dire venant de la campagne algérienne ou n'étant pas scolarisée), alors que le garçon écarte les filles trop opposées à leurs parents ou repérées comme «révoltées». La négociation peut durer des années et dépendra des capacités de la mère, des concessions du père et du fils. Elle est parfois biaisée avec des parents qui proposent et renouvellent leurs propositions et invitent le fils à faire connaître ses désirs. Pour lui, il est surtout question de résister à la pression et, si possible, d'éviter un conflit ouvert, d'où un usage tactique de cette négociation pour «gagner du temps». Pour les parents, l'enjeu devient moins d'imposer leur orientation, que de limiter les dérives. Initialement, le champ d'exploration englobait le village d'origine et sa région et la communauté d'ici (au sens large, avec les regroupements de la région stéphanoise). Par la suite, il se réduit à l'immigration, et l'enjeu devient la cohésion familiale. Il faut éviter l'éclatement de la famille et assurer une continuité dans le mode de vie. Les parents adoptent une position plus défensive, combattant l'introduction dans la famille d'une belle-fille trop «moderne» qui les cantonne encore plus dans une position devenue culturellement minoritaire. Les stratégies matrimoniales deviennent subordonnées à des stratégies de conversion et au souci impératif de préserver ce qui apparaît essentiel: le lien socio-affectif. En fait de choix de groupe – mode lignager ou domestique (Von-Allmen, 1985) –, le choix devient individuel. De la stratégie qui lie deux familles, on passe à une relation entre deux individus.

Les oppositions culturelles

La présentation de deux pôles – le «mariage conçu par les parents» et le couple unissant par le «lien d'amour» deux individus – opposés dans les discours, structurent la démarche des acteurs. Ainsi ne manque-t-on pas d'expliquer un mariage en soulignant «le respect pour les parents» et en insistant sur le consentement des deux fiancés. Cet argumentaire est en quelque sorte réactif, situant le mariage traditionnel par rapport à des normes autres que celles qui ont présidé à sa conception. Il atténue les traits considérés – sous l'angle de la société française – désuets ou inacceptables («cette histoire de combinaison... c'est barbare»). À bien des égards, ce clivage traditionnel/moderne éclaire le jeu des acteurs, particulièrement dans les refus de certains rituels ou pour imposer des aménagements. La combinaison entachée de sang, ou la dot ont cristallisé, dans bien des cas, les rapports de force dans une lutte plus ou moins feutrée entre ceux qui veulent maintenir les rituels et ceux qui s'y opposent. Ce sont essentiellement des éléments les plus caractéristiques du mariage arabe – la dot, la virginité, le poids du groupe – et qui font l'objet de discours de rejet ou de condamnation par la société d'accueil qui sont contestés. Ces éléments sont en contradiction avec ce qui est promu en France: gratuité du sentiment, liberté sexuelle, prépondérance de l'individu. Ce qui n'est pas visible – la chaîne en or par exemple ou l'assiette à casser devant la chambre des nouveaux époux – pose moins problème. Ces rituels moins apparents –apanage de la mère qui souligne son attachement à de telles pratiques – sont moins contestés. En fait, ce sont des rituels que les intéressés découvrent, bien souvent, au dernier moment et dont ils ignorent le sens. Le moment vécu intensément et dans une phase de «communion» avec des processus d'identification et d'intégration à la communauté ne se prête guère à une contestation. La séquence est «affectivée» (c'est la mère qui présente l'assiette ou le collier) et convoque l'identité (l'arabité) qui est mobilisée à d'autres moments chargés d'émotion ou dans des jeux de représentation. C'est le cas, par exemple, lors des danses entre jeunes, dans l'espace qui leur est réservé. «Ils en rajoutent des fois... pour les danses *khoro*t (arabes).» Identification fragmentaire en quelque sorte, qui se situe entre «entente» (au sens d'entendre, c'est-à-dire de ne pas considérer le rituel comme totalement insensé tout en ignorant le sens), hésitation et incapacité de rejeter un tel rituel.

Il est cependant un point de permanence: dans l'écrasante majorité des cas, ce qui fait foi du mariage et de sa légitimité en dédouanant les parents de leurs obligations est la lecture de la *Fatiha*. Ce point-là, sauf très rares exceptions, ne fait pas l'objet de négociation aux yeux des parents. Contester ce point, c'est exclure les parents, et plus largement la communauté au double sens – groupe auquel les parents se réfèrent et l'ensemble des croyants. Mais cette exigence minimum ne saurait dissimuler le manque d'emprise qui devient de plus en plus manifeste dans les années 1980 et qui s'accompagne d'un rejet des contraintes de procédures, à moins d'une sorte d'inversion qui voit des jeunes gens exiger des cérémonies respectueuses

des traditions et d'autres mobiliser leurs parents pour une prospection orientée par eux-mêmes. Ainsi, aux lieux de rencontres —écoles, dancing, bandes, café, famille (au sens large)— qui permettent de recruter soi-même au sein de l'immigration algérienne de la région stéphanoise et de s'affranchir de la mainmise des parents, s'ajoutent les réseaux que ces derniers peuvent mobiliser, avec parfois les mêmes procédures que d'antan, mais cette fois au service d'une stratégie individuelle. L'intérêt des parents à répondre à cette demande —outre le dédouanement religieux— est de limiter les dérives en restant présents, surtout la mère, dans la sélection des candidates. La négociation des modalités pratiques n'est plus du seul domaine des parents. Les traditions peuvent alors apporter une plus-value symbolique (on se targue d'une certaine arabité).

Intégration et mobilité

L'évolution de la situation migratoire, et notamment le passage de la première à la deuxième phase de communalisation, indique autant un processus de déconnexion à la communauté d'origine qu'un processus d'intégration à la société française. Les mariages illustrent des situations de transition qui ponctuent le dépassement de l'endogamie liée à une logique communautaire et l'inscription des enfants d'immigrés dans une logique sociétale. La relation parents-enfants et l'appropriation du choix du conjoint spécifient la situation migratoire, pour ce qui est de l'enjeu matrimonial. L'émergence puis la consécration des enfants comme acteurs déterminant le choix du conjoint révèlent certes, un processus d'individuation, mais aussi les balises sociales qui organisent les rencontres entre futurs conjoints. Il-n'est plus question d'endogamie, on l'a dit, mais d'homogamie sociale non seulement pour comprendre la trajectoire des individus mais également des immigrés en tant que groupe. La constitution des unions est un indicateur des moyens d'adaptation et d'évolution des groupes sociaux, ce qui se mesure sans doute encore plus pour les groupes en croissance ou, au contraire, en voie de réduction.

CONCLUSION

Les stratégies matrimoniales perdurent dans leurs visées en situation migratoire lorsque l'inscription sociale des migrants en France ne remet pas en cause la relation à la communauté d'origine. C'est le cas avec les sous-communautés qui structurent le quartier et «contiennent» le retour. Dans cette première phase, la maîtrise des parents est totale – de la prospection à la consécration. Il en va autrement dans la deuxième phase où la situation migratoire est caractérisée par une double distance – avec une position toujours en marge dans la société d'accueil et sans réelles perspectives de retour au pays. À cette indétermination se combine l'émergence des enfants en tant que force de proposition avec la référence à d'autres critères d'élection. Une

typologie des choix rend compte de ce réagencement des pouvoirs. Il peut s'agir de simples aménagements avec éventuellement la prise en compte de l'avis de l'enfant: le choix est «traditionnel». Si l'opposition prend la forme d'une exclusion des parents le choix est «individuel». Dans ce cas, la rupture peut être limitée à cette mise à l'écart avec un «libre» choix opéré au sein de l'immigration ou se doubler d'une rupture ethnique avec un mariage mixte. Entre ce qui relève de l'aménagement et ce qui découle d'une rupture se crée un espace de négociation avec de multiples combinaisons «intermédiaires»: le choix est «négocié» et débouche parfois sur une inversion des rôles avec des parents au service de leurs enfants.

L'épisode matrimonial révèle et reflète la situation migratoire en tant que «situation totale» où le regroupement et les perspectives agissent comme cadre structurant. Cet épisode donne à voir également l'espace domestique livré à un processus d'éclatement. Avec le choix «négocié», c'est toute l'économie domestique qui est ébranlée mettant à l'épreuve le couple parental comme la fratrie. La négociation est quasiment tous azimuts et l'enjeu devient la préservation de la famille nucléaire en tant qu'unité socio-affective.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BOURDIEU, Pierre, 1980, *Le sens pratique*, Paris, Minuit.
- CAMILLERI, Carmel, 1991, «Communautés, immigration, intégration», *Migrants-Formation*, 86: 19-31.
- ESTRINES, J., 1954, «Les Nords-Africains au Chambon Feugerolles», *Esprit*, 8-9: 329-344.
- HAMMOUCHE, Abdelhafid, 1990, «Choix du conjoint, relations familiales et intégration sociale chez les jeunes Maghrébins», *Revue européenne des migrations internationales*, 6 (3): 175-185.
- 1992, Communauté et systèmes d'alliance. Le mariage des immigrés algériens à Saint-Étienne de 1960 à 1982, thèse de doctorat, université Lumière-Lyon II.
- 1995, «Adolescence ou l'émergence d'un nouvel âge en situation migratoire», *Hommes et migrations*, 1185: 6-11.
- 1995, «Filles et stratégies matrimoniales en situation migratoire», *Regards sociologiques*, 9-10: 91-100.
- HILY, Marie-Antoinette; ORIOL, Michel, 1991, «Communauté: discours savants, usages populaires», *Migrants-formation*, 86: 12-18.
- KATUSZEWSKI, Jacques; OGIEN, Ruwen, 1981, *Réseaux d'immigrés: ethnographie de nulle part*, Paris, Édition ouvrières.
- LACOSTE-DUJARDIN, C., 1985, *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb*, Paris, La Découverte.
- MICHEL, Andrée, 1973, «Groupes novateurs et valeurs familiales des immigrés algériens», *Cahiers internationaux de sociologie*, 15: 321-338.
- RUDE-ANTOINE, Edwige, 1990, *Le mariage maghrébin en France*, Paris, Kharthala.
- SAD SAOUD, Hadjila, 1985, «Le choix du conjoint: tradition et changement», *Revue européenne des migrations internationales*, 1 (2): 119-128.
- SAYAD, Abdelmalek, 1977, «Les trois âges de l'émigration algérienne en France», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 15: 59-80.
- 1991, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Bruxelles, De Boeck Wesmael.

- SHORTER, Edward, 1977, *Naissance de la famille moderne*, Paris, Seuil.
- STREIFF-FENART, Jocelyne, 1985, «Le mariage: un moment de vérité de l'immigration familiale maghrébine», *Revue européenne des migrations internationales*, 1 (2):-129-141.
- TILLION, Germaine, 1966, *Le harem et les cousins*, Paris, Seuil.
- VERNIER, Bernard, 1977, «Émigration et dérèglement du marché matrimonial», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 78: 2-23.
- VON ALLMEN, M., 1985, «Les rapports de parenté comme rapports de production symbolique. Stratégies matrimoniales en Algérie»,-*Actes de la recherche en sciences sociales*, 59: 49-60.
- WEBER, Max, 1971 [1922], *Économie et société*, t. 1, Paris, Plon.

RITUELS DU MARIAGE DANS LA COMMUNAUTÉ BERBÈRE SYMBOLIQUE D'UNE TRANSMUTATION SOCIALE

Fatima Boukhris¹

L'objet de cet article est de contribuer à la réflexion sur les rituels de la cérémonie du mariage dans la communauté berbère d'une manière générale et dans l'aire socioculturelle des Zemmour en particulier². Notre attention sera focalisée essentiellement sur un lieu commun de la cérémonie: il s'agit de deux moments forts hautement ritualisés, c'est-à-dire le départ de la mariée de sa demeure paternelle et son arrivée à sa nouvelle demeure, lieu de son existence future. Notre objectif ne se limitera pas à la description des seuls aspects ethnographiques du rituel en question. À partir d'une enquête personnelle, nous présenterons les faits des deux moments tels qu'ils sont vécus dans la communauté Zemmour (à la campagne principalement). Nous en donnerons ensuite une lecture symbolique qui prend le contre-pied des interprétations simplistes et souvent réductrices des ethnographes et ethnologues qui en avaient déjà fait des esquisses plus ou moins détaillées sous l'emprise des présupposés idéologiques de l'eurocentrisme du début du siècle (Frères Tharaud, Biarnay, Hanoteau, entre autres).

WESTERMARCK ET LAOUST

Dans le paradigme des écrits de l'époque coloniale, on retient comme références relativement fiables ceux de E. Westermarck (1914) et de E. Laoust (1915-1916, 1993).

Conçue comme l'une des rares monographies détaillée sur les rites du mariage à travers différentes régions du Maroc, le travail de Westermarck en-donne une vision panoramique qui décrit le phénomène chez les communautés berbères, arabes, rurales et citadines. La cérémonie de chaque région est suivie de la proclamation des accords relatifs à la consommation du mariage,

1. Département de langue et littérature françaises, université Mohamed V, Rabat-Agdal.

2. La confédération des Zemmour est une des grandes tribus du Moyen Atlas au Maroc. Son principal centre urbain est la ville de Khemisset, située à quatre-vingts kilomètres de Rabat.

en passant par les rites du départ et d'arrivée avec la panoplie des rites propres à chaque phase. L'originalité du travail réside dans l'essai d'interprétation et d'explication du phénomène observé du point de vue de l'auteur. Pour l'essentiel, on relève deux grandes idées directrices qui, selon Westermarck, sous-tendent les rituels qui ponctuent l'enchaînement de la cérémonie:

1. La mariée est momentanément dans la situation d'une personne qui encourt un danger imminent; elle incarne en même temps un danger pour les autres personnes impliquées par la fête;

2. L'appréhension superstitieuse générale impose une série de rites propitiatoires, purificateurs et protecteurs.

Pour notre part, nous pensons que de telles idées, bien qu'apparemment vérifiées en référence au système des croyances et superstitions populaires, ne constituent qu'une interprétation lapidaire, partielle voire naïve, par un observateur étranger, de la culture observée. Envôuté par sa vision exotique à l'égard de phénomènes «étranges» qui n'interpellent que des références culturelles occidentales, l'auteur occulte, sans préméditation, bien entendu, toute la dimension symbolique des rituels enregistrés que seul un regard impliqué socialement et culturellement pourrait déceler, au risque toutefois de tomber dans le fameux paradoxe de l'observateur observé. C'est ce regard averti, assorti de toutes les précautions nécessaires parant au danger d'une attitude complaisante et nostalgique que nous essayerons de jeter sur une seule phase de la cérémonie du mariage chez le groupe ethnique auquel nous appartenons. Ce diagnostic de l'intérieur nous permettra de mieux comprendre les soubassements culturels qu'exprime le cérémonial du départ et d'accueil de la mariée.

Quant à Laoust (1915-1916; 1993), dont le travail est limité aux communautés berbères du Maroc, il nous rapporte, sous forme de corpus de nombreux textes transcrits et traduits, l'ensemble des étapes successives de la cérémonie du mariage. Les matériaux livrés sans interprétation se prêtent à toutes les approches envisageables. L'intérêt inestimable d'un tel travail est de mettre l'analyste averti au fait du macrosystème de l'institution matrimoniale chez les Berbères du Maroc. Conjugué avec les témoignages de Westermarck sur le phénomène chez d'autres communautés marocaines, il donnerait lieu à une entreprise comparative difficilement accessible sans un parcours des terrains dans lesquels évoluent encore de nos jours les cérémonies décrites.

En dépit des limites des travaux de nos deux auteurs eu égard aux exigences actuelles de l'anthropologie culturelle, on ne peut occulter leur valeur informative incontournable. C'est en effet en référence à leurs précieuses descriptions que notre étude, limitée à l'aire des Zemmour, tentera d'apporter des éléments d'interprétation aux manifestations rituelles observées dans la synchronie actuelle. Les explications avancées se fondent sur deux paramètres et une hypothèse de base:

1. Le paramètre de la relative similitude entre les rites du pansystème matrimonial marocain (*cf.* Westermarck) et celui de l'idiosyncrasie des rites du sous-système matrimonial berbère (*cf.* Laoust et notre enquête);

2. L'hypothèse de l'intégration des rites matrimoniaux au macrosystème des rites et des croyances de la communauté et leur inscription dans son système socioculturel avec la pluralité de ses composantes.

PROTOCOLE DE DÉPART ET D'ACCUEIL DE LA MARIÉE

D'une manière générale, les cérémonies du mariage dans la communauté Zemmour, comme dans toute la société maghrébine, évoluent entre deux espaces différents: un *espace source*, le foyer paternel de la mariée, *axam ibbas n tslit* (litt.: la maison du père de la mariée) et un *espace cible*, la future demeure conjugale, *axam isli* (litt.: la maison du mari). La sortie de la mariée est bidimensionnelle: *épilogue* d'une cérémonie longuement préparée chez les parents de la jeune fille et *prologue* de la cérémonie d'accueil de celle-ci par sa belle-famille, laquelle cérémonie peut se prolonger jusqu'à sept jours. Les deux moments forts du mariage correspondent ainsi à deux phases antithétiques mais complémentaires qui ponctuent la destinée de la mariée. Au seuil de la demeure paternelle, elle clôt l'épisode éphémère de sa courte vie d'enfant et de jeune fille. Le cordon ombilical se rompt une seconde fois, non sans regret et amertume, comme c'était le cas à la naissance. C'est un dénouement à la fois salutaire (spectre du long célibat indésirable) et dramatique, sous l'emprise des ressentiments de la séparation. Allant fouler le sol de sa nouvelle demeure, elle ouvrira les pages d'un autre épisode cette fois plus long auquel ne mettra fin que son seul destin (divorce ou mort). Une ouverture dont l'euphorie n'a d'égal que l'appréhension de l'aventure et de l'incertitude.

Ainsi, la gravité et la solennité de ces moments forts donnent toute leur légitimité aux rites qui les accompagnent, tout comme ceux qui agrémentent les autres cérémonies de la vie communautaire (naissance, baptême, circoncision, premier jeûne, pèlerinage, funérailles, etc.), d'où l'importance que l'on doit accorder à la profondeur symbolique du rituel plus qu'aux actes, paroles et attitudes qui n'en sont que les manifestations de surface. Cependant, force est d'appréhender d'abord ces dernières avant d'en tenter une lecture interprétative. Aussi allons-nous, dans un premier temps, donner une brève description du cérémonial chez les Zemmour en l'envisageant en trois temps: le départ (sortie, adieux), la procession et l'arrivée (accueil, entrée).

Le départ

Da t-ddu mskina, n-zla-t

Elle va partir, la pauvre, nous l'avons perdue

Énoncée sous mille formes rhétoriques et poétiques ou encore par les expressions des regards larmoyants ou des attitudes de désolation, cette phrase qui corréle la *partance* et la *perte* résume toute la signification profonde du départ de la mariée de chez ses parents. Son mariage est certes une aubaine

attendue et à laquelle elle est préparée depuis sa tendre enfance; néanmoins, pour ses proches, le moment fatidique intervient comme un fouet cinglant dans l'atmosphère euphorique de la fête. Dans ce climat de désarroi et de tension, la mère fait preuve d'un courage surhumain pour n'omettre aucun détail dans la préparation de sa fille à sa nouvelle destinée. Toilettée, maquillée et habillée, la mariée, passive, se laisse aussitôt voiler et recouvrir du *tahddunn*³, couverture en laine avec motifs rouges, fierté du tissage manuel des femmes Zemmour. Sa passivité et son effacement atteignent leur apogée quand elle s'astreint à la tradition qui la condamne au mutisme absolu, à baisser les yeux en pleurs et à figer son regard comme ses gestes, le temps que durera la cérémonie. En chœur pathétique, des chants rituels de circonstance (*adrrez n-tlitt*) sont entonnés par les femmes pour l'expression des sentiments de cette créature que la coutume transforme momentanément en statue fardée et résignée, prête à embarquer vers sa nouvelle destinée.

Mmqqar ddi-x a baba-nw tnhllat g ili-nw
À tarsell bbaba-nw a hnna qqim cla xir
 Bien que je ne sois plus là, prends soin de ma part, ô père!
 Ô foyer paternel! demeure en paix!

Sg wass i t-ushit ay t-ssn-t a ymma ddi-x
Ddu cneq clu may d-am i-tagm-n aman
 Dès lors que tu m'as cédée, tu t'es déjà résolue
 À mon départ, ô mère!
 Va! résigne-toi! et trouve quelqu'un pour ta corvée d'eau!

Dans ces deux chants, célèbres dans toute l'aire culturelle du Moyen Atlas, la voix collective emprunte celle de la mariée (astreinte au silence apparent pendant toute la cérémonie), qui fait ses adieux et recommandations aux deux êtres les plus chers avec lesquels elle a vécu jusqu'alors: son père et sa mère.

La coutume veut que la belle-famille vienne s'occuper du transport de la mariée en manifestant sa joie et en déployant le plus de pompe possible. Un des proches de la mariée se saisit de l'étendard fétiche, auparavant attaché au sommet de la tente (au toit de la maison, de nos jours), roseau traditionnel, truffé à l'extrémité d'une étoffe blanche et d'un bouquet de menthe. Il s'en va engager un duel symbolique avec un protagoniste de la belle-famille brandissant aussi un roseau similaire. L'enjeu consiste à briser l'un ou l'autre roseau en guise de triomphe de l'une des deux familles sur l'autre. En cas d'échec de l'entreprise, les deux roseaux restés intacts signifient que le nouveau couple vivra en équilibre et en harmonie. Au terme des cérémonies de bienvenue, dernière phase des séquences rituelles chez la famille de la mariée, le convoi s'apprête au départ tant retardé. Généralement, c'est la plus belle jument de la famille, parée des décors les plus somptueux,

3. Chez les Zemmour, cette couverture sert également à couvrir le cercueil d'une morte. Pour une femme mariée, c'est la même couverture qu'elle avait endossée lors de sa sortie du foyer paternel.

qui transporte la mariée. Nonobstant une dernière résistance de la famille, simulée par le frère qui s'agrippe à sa sœur en réclamant une «caution», l'un des deux *imsnayan*, «garçon d'honneur» (*islan*, *isnayan*, selon les régions) finira par s'en saisir en la hissant au dos de la monture et en veillant à ce que les pieds ne touchent pas le sol. La mariée sera ainsi escortée par ses deux protecteurs, placés aux deux flancs de la jument, jusqu'au seuil de sa nouvelle demeure. Elle fera son trajet l'étendard à la main avec derrière elle un jeune garçon, alors que sa mère ne lâchera pas le bout de la queue de la jument qu'elle empoigne. Ainsi, à l'exception du père, tout le monde se joint au cortège pour s'acheminer en procession vers le village de la belle-famille. Chemin faisant, le cortège s'arrête le temps d'une partie d'*ahidous* puis continue sa marche en chants rituels ponctués par des salves de fusils traditionnels (*baroud*). La tradition veut que la procession accomplisse par trois fois un pèlerinage autour de la mosquée avant de se rendre à la nouvelle demeure de la mariée. Sortie ainsi définitivement de chez les siens, celle-ci assume une prédiction ancestrale selon laquelle toute femme accomplit deux sorties solennelles dans sa vie, la première de la demeure paternelle à celle de son mari, la seconde et dernière de la demeure conjugale vers la tombe. En effet, sa mère ne cessera de dire ou chanter des propos funèbres du genre *nnlex-t* («je l'ai enterrée à jamais»).

L'accueil

À l'opposé de l'ambiance dysphorique qui régnait dans la maison de la mariée au moment de son départ, un climat d'euphorie marque la maison conjugale devant laquelle se trouvent groupés les membres de la belle-famille pour accueillir «leur mariée», *tislitt-nnsn*. Chants, danses et youyou de joie et d'allégresse célèbrent, comme pour le perpétuer, ce moment où la belle-famille s'enrichit d'un membre précieux, bien qu'au détriment de la famille qui en est amputée. Ne dit-on pas du mari qu'il a rempli sa maison (*'mmer axam-nnes*), et de la demeure paternelle de la mariée qu'elle s'est vidée (*ixla wxam*)-?

La mariée est accueillie par un cérémonial exceptionnel supervisé par sa belle-mère qui accourt la première à sa rencontre lui souhaitant la bienvenue, à elle et à sa famille. Encore une fois, le frère de la mariée s'oppose à la descente de sa sœur de la jument, comme pour retarder son atterrissage définitif loin du foyer paternel. Ce jeu rituel de la résistance s'accommode de danses rythmées et de refrains chantés opposant les deux familles, comme dans le chant suivant qui est en arabe et qui est intégré aux chants de circonstance de la communauté Zemmour:

Wllah htta tnzal

Par Dieu, elle descendra.

Wllah ma tnzal

Par Dieu, elle ne descendra pas.

La première moitié du vers est scandée par le chœur de la belle-famille, la seconde par celui de la famille de la mariée.

La séquence traditionnelle terminée, le frère finit par céder, non sans désolation et un des *imsnayen* fait descendre la mariée dont le pied ne doit en aucun cas toucher le sol. Il l'emporte dans la chambre conjugale.

Juste avant la fin du protocole d'accueil, les deux nouveaux mariés se livrent à un simulacre de querelle avec les babouches, chacun des deux tient une babouche dans la main droite et il doit bien viser pour atteindre son protagoniste. Ce duel symbolique crée un climat de tension entre les membres des deux familles, chacun essayant d'encourager un parti contre l'autre. L'enjeu est de taille, car le premier qui arrive à frapper l'autre de la babouche sera le vainqueur à vie et tiendra les rênes au foyer conjugal et dans la famille. Cette scène distrayante clôt la séquence d'accueil et la mariée se trouve désormais chez elle: *tiwd axam-nnes*, s'exclame-t-on. Bien évidemment, les festivités ne feront que commencer dans ce deuxième espace du cérémonial du mariage.

CHANGEMENT D'ESPACE ET TRANSMUTATION SOCIALE

D'après le descriptif des séquences ritualisées de départ et d'accueil, nous remarquons que le transfert de la mariée du foyer paternel à la demeure conjugale n'est pas un simple changement d'espace (demeure paternelle, demeure conjugale) ou de statut social (jeune fille, mariée). Les manifestations rituelles, la solennité et la gravité des moments forts de ce transfert recèlent toute une symbolique culturelle tirant sa substance du système de croyances qui régit l'ensemble des us, coutumes et pratiques de la communauté. Aussi est-il possible, à travers l'appréhension des principaux rites de départ et d'accueil de la mariée, de se faire une idée sur la représentation mentale du mariage chez les Zemmour en particulier et chez les Berbères en général. Cette représentation peut être caractérisée à partir de la reconsidération de la portée symbolique des principaux éléments constitutifs de la chaîne syntagmatique des épisodes du départ, de la procession et de l'accueil. L'interprétation symbolique des rites examinés se doit d'évaluer chaque constituant du sous-système matrimonial (action, pratique et attitude), en l'associant au paradigme des éléments similaires relevant d'autres sous-systèmes culturels intériorisés et assumés par la communauté (naissance, baptême, circoncision, etc.). Les concepts clés qui orientent cette démarche s'inscrivent dans le champ notionnel du *changement* et de la *mutation*, avec, comme hypothèse bien vérifiée empiriquement, que la communauté Zemmour, à l'instar de toutes les autres aires culturelles au Maroc, est en plein processus de mouvance et d'évolution.

Parmi les indicateurs retenus ici, et qui ne saturent nullement la gamme des pratiques rituelles du mariage, les suivants sont les plus représentatifs de la conception matrimoniale:

1. Le paradoxe de l'euphorie/dysphorie des préparatifs du départ chez la famille de la mariée;

2. L'attitude figée de la mariée et tous les tabous la condamnant au mutisme, au voile et à la suspension de sa marche sur le sol entre le seuil de la maison paternelle et la chambre nuptiale;

3. Les simulacres de la résistance du frère et des duels à l'étendard (entre les membres des deux partis) et aux babouches (entre le mari et la mariée).

Nul besoin de rappeler que nos prédécesseurs de l'époque coloniale ont largement fixé leur attention sur les menus détails de ces indicateurs rituels. Néanmoins, force est de constater que les interprétations qui en sont avancées (notamment par Westermarck, 1914) concluent souvent à des inférences inductives préalablement conditionnées par une vision établie sur la communauté étudiée, en référence à des modèles préconçus. Notre démarche essaiera le plus possible d'être hypothético-déductive, en basant nos interprétations sur nos hypothèses de départ, postulant la potentialité d'un macrosystème culturel dont les règles générales se retrouvent particularisées dans les microsystèmes qui s'y réfèrent.

Le paradoxe de la joie/désolation du départ de la mariée nous semble naturel, eu égard d'une part à la satisfaction de voir la jeune fille échapper à la malédiction du long célibat et d'autre part à l'appréhension de l'incertitude de son devenir, sans parler de la violence symbolique qu'exerce la séparation sur l'affect de toute la famille.

«Partir c'est mourir un peu», dit le poète. Chez les Zemmour, les chants et expressions d'adieu à la mariée rendent bien ce ressenti devant l'imminente séparation à laquelle on ne se fait qu'avec le temps: *ur t-qqim t-ga tinnex*, «elle n'est plus désormais la nôtre», entend-on dire. Séparation factuelle mais aussi changement qui déséquilibre la famille en y créant une lacune. Changement aussi, gravissime cette fois, dans le corps, le statut et les habitudes de la mariée, laquelle, une fois transférée ailleurs, aura à déployer mille efforts pour s'intégrer et s'adapter à sa nouvelle existence, et surtout s'y maintenir, le divorce étant presque une insulte à la famille paternelle.

Le changement est également ressenti, non sans appréhension, du côté de la famille d'accueil; la mariée en est le vecteur principal. D'une part, son transfert meublera une lacune subie depuis que le jeune mari était en âge de fonder un foyer et, d'autre part, son intégration à la famille est pour celle-ci une aventure, notamment s'il s'agit du mariage de l'aîné.

Le mariage, ainsi centré sur la personne de la mariée, en sa qualité de génératrice de changement au niveau des deux familles, est conçu dans la communauté en question comme une alliance sacrée qui élargit le cercle parental. Chacune des deux familles s'enrichit par l'extension de ses relations en dehors de son propre foyer (*idulan nnex*: littéralement «nos gendres», c'est-à-dire notre belle-famille, dit-on). Une fois scellée par les lois matrimoniales, ces relations deviennent inaliénables et se renforcent par la progéniture qui résulte du transfert de la mariée dans son espace conjugal. Ainsi, l'engagement des deux familles dans ce processus relationnel est entouré de

tous les rituels protecteurs et propitiatoires auxquels la croyance populaire attribue toutes les vertus imaginables. Les rites ne sont donc que l'expression de la grande préoccupation à l'égard d'un devenir hypothétique et incertain.

Intrigués par l'attitude de la mariée durant la période des cérémonies, les auteurs occidentaux, dont principalement Laoust et Westermarck, attribuent sa condamnation au mutisme, au voile et à d'autres épreuves rituelles, au danger qu'elle incarne et qui la menace à la fois. Cette explication est en partie acceptable et toutes les personnes interrogées ont souligné le caractère vulnérable de la mariée et l'envie dont elle est souvent l'objet. À cette explication, on peut ajouter une autre: la mariée en partance est dans un état de gestation. D'ailleurs, quelques jours avant le commencement des festivités, elle arrête toutes ses activités habituelles et ne sort plus. Sa mission chez son père est terminée. Elle est comme un mort qui va ressusciter ailleurs, dans la demeure du mari. Il s'ensuit une explication possible de l'interdiction, pour la mariée, de poser les pieds sur le sol au moment du départ et de l'arrivée. C'est que le dernier pas dans la maison paternelle clôt sa vie de jeune fille et le premier pas qu'elle effectue dans son nouveau foyer est symbole de sa nouvelle vie. Entre ces deux pas, la marche et partant le mouvement lui sont interdits. Le moment de la procession est un temps mort pour elle. Elle ne manifestera son animation et sa vitalité qu'une fois placée dans sa chambre nuptiale. Elle est exactement comme une plante cultivée dans la pépinière paternelle, qui subit le sort naturel de la transplantation dans le sol où elle évoluera jusqu'à la fin de ses jours. Ne dit-on pas aux membres de sa famille en guise de vœux: *rebbi ad itebbet lghers*, «Que Dieu fasse que le plant prenne.» Déracinée de son milieu, elle va repousser et bourgeonner ailleurs en devenant femme, mère, puis belle-mère et grand-mère. N'est-ce pas ce que traduit le chant suivant:

A yaranim lhurr, awa gr s izuran!

Prends d'énormes racines, ô roseau authentique!

Awa gax amalu, awa...

Prodigue-nous ton ombre...!

La mariée, allégoriquement identifiée au roseau enraciné et ombragé, saisit effectivement un roseau réel en guise de bannière tout au long de la procession. Le duel symbolique entre un membre de chaque parti se fait en croisant les deux roseaux, bannières des deux familles protagonistes. Ce roseau fétiche est un motif rituel et un accessoire que l'on retrouve dans d'autres rituels au Maroc comme dans les cérémonies du baptême, de la circoncision, des rites rogatoires (*talghonja*) et bien d'autres. C'est que le roseau a des caractéristiques spécifiques. C'est une plante aquatique, verticale et en forme de strate. Elle a ses racines dans l'eau, source de vie, pousse d'une façon verticale représentant ainsi la vie dans son ascension et présente comme propriété la résistance aux vents les plus violents. Le roseau est donc symbole de reproduction et de prospérité.

Le mariage est une union sacrée entre deux êtres certes, mais aussi une alliance entre deux familles; il est souvent perçu comme un rapport de forces entre les deux protagonistes. C'est ce qui justifierait peut-être les simulacres de duels à l'aide des bannières et des babouches, chacune des deux familles mettant l'autre symboliquement à l'épreuve. Il en est de même du nouveau couple dont chacun se pare contre la domination par l'autre. Ainsi, un sentiment de crainte anime les deux groupes, les parents de la mariée ont peur pour le bonheur de leur fille; la belle-famille, quant à elle, craint le déséquilibre que pourrait provoquer la présence de sa belle-fille et l'influence que pourrait exercer la belle-famille sur son fils.

Ainsi, les phases de départ et d'accueil de la mariée sont des moments privilégiés dans la cérémonie du mariage. Elles mettent en jeu tout un cérémonial rituel qui, loin d'être arbitraire, traduit les sentiments du groupe, leur conception du mariage et les rapports de coexistence qu'il impose. Elles réalisent concrètement et symboliquement la transmutation sociale de la mariée qui ne change pas seulement d'espace et de statut (fille à femme) mais se greffe à un autre corps familial.

La profondeur symbolique des cérémonies de départ et d'accueil de la mariée est corrélée étroitement à la représentation mentale des protagonistes quant à l'événement de transmutation sociale, ressentie dans toutes ses dimensions: nouvelle alliance, changement du corps familial (amputation de l'un, greffe dans l'autre, fusion des deux)... Ces dimensions semblent échapper aux auteurs européens qui se fixent sur l'ultime étape de la cérémonie en focalisant leur attention sur la consommation du mariage. C'est ainsi que pour Westermarck (1914), les rites matrimoniaux ont un but protecteur du danger qui guette le nouveau couple et qui pourrait entraver l'accomplissement de l'acte sexuel. Car selon lui et d'après les témoignages de ses informateurs, la mariée est entourée de danger et représente en elle-même un danger pour les autres (*sic!*). Allant dans le même sens, Laoust (1915-1916: 77) considère que «chez les populations du Moyen Atlas, le mariage est resté un acte important, entouré d'influences funestes. Écarter ces influences dangereuses, se préparer à l'accomplissement de l'acte sexuel, voilà en somme le but de toutes ces cérémonies.» On ne peut que souligner l'aspect réducteur de l'interprétation des deux auteurs, d'un cérémonial compliqué qui traduit une symbolique beaucoup plus profonde.

La cérémonie du mariage chez les Berbères du Moyen Atlas d'une manière générale et chez les Zemmour en particulier, comporte un certain nombre de rites (dont certains ont été décrits dans ce travail) et elle est ponctuée par diverses scènes souvent à caractère théâtral (les simulacres de querelles, de rapt, tentatives de vol des objets de la mariée...) qui paraissent insolites et exotiques au regard étranger à la culture locale. Une interférence de rites est également manifeste, provoquant une ambiguïté quant à leur interprétation. Mais il reste que certains gestes rituels sont assez explicites (tels ceux que nous avons évoqués plus haut) et permettent d'en déduire la représentation du mariage dans cette communauté: c'est une union sacrée

sur laquelle le groupe fonde beaucoup d'espoir; c'est pourquoi la transmutation sociale de la mariée est célébrée avec tant de véhémence, manifestée par les différentes pratiques rituelles et par les chants et danses de circonstance.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BOUKHRIS, F., 1992, «Les *izlan*-. de l'oralité à l'écriture», *Revue de la faculté des lettres et des sciences humaines* (Fès), numéro spécial, «Écriture et oralité»: 177-183.
- BOURQIA, R., 1993, «Rituel, symbole et aléa dans la société marocaine. Repenser Westermarck», in *Westermarck et la société marocaine*, Rabat, Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines, série Colloques et séminaires, n° 27, Imprimerie el-Maarif el-Jadida.
- CHEBEL, M., 1995, *Dictionnaire des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation*, Paris, Albin Michel.
- EUER-ROSANDER, E., 1993, «Some Wedding Customs in Qabila Anjra now (1976-1987) and then (1900-1910). Comparisons and Reflections Based on Westermarck's "Marriage Ceremonies in Morocco"», in *Westermarck et la société marocaine*, Rabat, Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines, série Colloques et séminaires, n° 27, Imprimerie el-Maarif el-Jadida:111-124.
- GALAND-PERNET, P., 1998, *Littératures berbères. Des voix. Des lettres*, Paris, Presses universitaires de France.
- JOUAD, H., LORTAT-JACOB, B., 1978, *La saison des fêtes dans une vallée du Haut Atlas*, Paris, Seuil.
- LORTAT-JACOB, B., 1980, *Musiques et fêtes au Haut Atlas*, Paris-La Haye-New York, Mouton.
- LAOUST, E. 1915-1916, «Le mariage chez les Berbères du Maroc», *Les Archives berbères*, (publication du Comité d'études berbères de Rabat), Rabat, édition-diffusion Al-Kalam:-44-80.
- 1920, *Mots et choses berbères*, Paris, Challamel.
- 1993, *Noces berbères. Les cérémonies du mariage au Maroc*, édition établie par C.-Lefébure, Aix-en-Provence, Édisud-La Boîte à documents.
- LEFÉBURE, C., 1981, «Le mariage des cousins parallèles patrilatéraux et l'endogamie de lignée agnatique: l'anthropologie de la parenté face à la question de l'endogamie», in *Production, pouvoir, parenté dans le monde méditerranéen*, Paris, Geuthner:-195-207.
- MENKARI, I., 1994, Le discours des savoirs partagés: le fonctionnement socio-sémio-juridique des coutumes Zemmour, thèse de doctorat, université de Paris-III, Vincennes-Saint-Denis, UFR littérature, histoire, sociologie.
- PONT-HUMBERT, C., 1995, *Dictionnaire des symboles, des rites et des croyances*, Paris, Jean-Claude Lattès.
- ROVSING OLSEN, M., 1984, Chants de mariage de l'Atlas marocain, thèse de doctorat en ethnologie (2 vol.), université de Paris-X.
- WESTERMARCK, E., 1914, *Ceremonies of Marriage in Morocco*, London, Macmillan.

L'INVERSION RITUELLE OU QUAND LES HOMMES SE PROTÈGENT DES FEMMES CHEZ LES AÏT KHEBBACH

Marie-Luce Gélard

Françoise Héritier (1981, 1996) a apporté des éléments majeurs à l'étude du rapport entre les genres par la mise à jour de la notion de «valence différentielle des sexes». Elle a notamment illustré le rôle prépondérant des distinctions masculin/féminin dans la compréhension des systèmes de parenté et des représentations symboliques qui nous intéressent fortement.

L'objet du présent article consiste à mettre en évidence la position des femmes au sein de la sphère domestique, dans une communauté berbérophone¹ du Sud-Est marocain (village de Merzouga). À l'occasion des cérémonies du mariage, le dernier jour est marqué par un rituel particulier dont l'examen attentif permet de mieux cerner les enjeux du pouvoir féminin. Les rites de passage comme ceux de la naissance, de l'alliance et des funérailles permettent à la société de se mettre en scène et surtout de mettre en avant des codifications sociales collectivement partagées et participant de l'identité même de cette société et/ou de la communauté. C'est aussi ce qui lui permet de reproduire sans cesse le système social qui la fonde et lui donne sens.

Il n'est pas possible, dans le cadre de cet article, d'interroger l'ensemble des rituels du mariage (cortège, joutes poétiques, stratégies d'empêchements, rituel de l'aiguille, etc.) aussi, nous ne donnerons qu'un rapide aperçu des cérémonies. Puis, nous décrirons, le dernier rituel qui marque l'agrégation définitive de la jeune épouse au domicile de son mari et enfin l'examen des procédés d'inversion rituelle nous conduirons à une réflexion sur le pouvoir féminin et, par-delà, sur les rapports de genre.

1. La tribu des Aït Khebbach appartient à la «confédération» des Aït Atta. Les Aït Khebbach sont tous d'anciens nomades récemment sédentarisés (début du XX^e siècle). À l'époque précoloniale, leur influence s'étendait sur tout le Tafilalet et sur une partie du territoire aujourd'hui algérien. Partenaires incontournables du transport transsaharien, ils protégeaient ou pillaient les caravanes à destination du Tafilalet. Aujourd'hui, le territoire d'implantation de la tribu correspond à l'extrême sud-est du territoire Aït Atta. Merzouga est un village né il y a un peu plus d'un demi-siècle. Tous les habitants appartiennent à la tribu des Aït Khebbach. Le village dépend administrativement de la province d'Er-Rachidia, il se situe à 35 km au sud-est de Rissani (Tafilalet) et à 50 km d'Erfoud, dans une zone désertique aux portes du Sahara.

LES CÉRÉMONIES DU MARIAGE

D'une manière générale, le choix du conjoint est une affaire de «femmes». La famille délègue à une parente du jeune homme à marier, mère, sœur ou tante, le soin de prendre les premiers contacts. Si la recherche d'une épouse demeure aujourd'hui encore le rôle des parents et surtout de la mère, il arrive parfois que le jeune homme à marier formule des préférences, mais ce cas demeure exceptionnel au sein des formations sociales villageoises. Une fois le choix fixé, c'est à la mère du jeune homme de se rendre dans la famille de la jeune fille, elle apporte alors différents présents: du thé, de la viande et du henné (parfois des vêtements pour la jeune fille). Puis, quelques semaines plus tard, les deux familles fixent une date pour le mariage. C'est souvent la famille du futur marié qui détermine la période propice à la réunion de tous ses invités. Vient ensuite le passage obligé devant les autorités, qui ne paraît pas être considéré comme important, au cours duquel on rédige l'acte de mariage qui légitime administrativement l'union des deux individus. Autrefois, les pères réglaient seuls ce contrat, sans la présence des mariés. À ce stade, le mariage, bien que légal, n'est pas encore reconnu par la communauté villageoise. Seul, l'ensemble des rituels festifs qui vont suivre légitime culturellement, en le consacrant, l'union des deux individus. Ces rituels débutent par le départ de la jeune fille du domicile parental. Celle-ci est escortée par des personnages singuliers appelés *isnain*². Les *isnain* sont mandatés par la famille du marié ou par le marié lui-même. Lors de la «captation» de la jeune femme, ces personnages vont subir un certain nombre d'épreuves imposées par les habitants du village de-la mariée. Ils doivent impérativement rejoindre le village du marié, accompagnés de la jeune épousée, avant le lever du soleil. Puis durant les trois jours que dure le mariage, les *isnain* vont contrôler la majorité des rituels (danses traditionnelles, repas, prise en charge de la mariée et des invités, etc.). Dans ce travail, ne seront développés que les rituels réalisés lors du dernier jour du mariage afin de mieux comprendre les enjeux pratiques et culturels de l'inversion rituelle.

L'INVERSION RITUELLE

L'ensemble des cérémonies du mariage s'achève le troisième jour par l'agrégation définitive de l'épouse dans le foyer de son mari. En début de soirée, les *isnain* accompagnent la jeune femme dans sa nouvelle demeure. Ce moment marque la fin des cérémonies «coutumières» du mariage. Arrivés

2. Les *isnain* sont aussi appelés les «ministres». Le terme de «ministre» est employé, en français, par les acteurs eux-mêmes. C'est vraisemblablement la traduction la plus proche du terme berbère *isnain*. En rifain, les *isnain* se nomment *iyuzuren* traduit par les termes «vizirs ou ministres» (Jamous, 1981: 271). En tamazight, le terme *isnain* renvoie au verbe «escorter, accompagner» (Gélard, à paraître).

dans la maison, l'un des *isnain* retire son *cheich* avec lequel il enchaîne la jeune femme à sa belle-mère tout en énonçant différents conseils, du type: «Il ne faudra pas vous quereller toutes les deux. Vous devrez vous respecter et travailler ensemble, etc.» Ensuite, l'homme attache ensemble toutes les femmes de la maisonnée (grand-mère paternelle, mère, filles célibataires, belles-filles) en leur conseillant de s'entendre et d'éviter les disputes.

Cette symbolique rituelle marque l'unicité du monde féminin. Observons qu'elle utilise le *cheich*³, attribut masculin par excellence. Les hommes sont conscients des difficultés qui président souvent à la relation entre leur mère et leur épouse. Généralement, la situation d'un jeune homme marié peut être schématisée de la manière suivante: la mère protège son fils de l'autorité du père et crée, volontairement ou non, des tensions avec sa belle-fille qui les répercute sur son mari, lequel se trouve ainsi bloqué entre trois personnes: sa mère, son père et sa femme. Les témoignages d'hommes mariés (à l'initiative de leur mère) bien que sur le ton de la plaisanterie sont significatifs:

«Si je trouve des problèmes en rentrant à la maison le soir à cause de ma femme et de ma mère, je dis à ma mère de se débrouiller car c'est elle qui a créé la situation. Elle m'a marié et, au bout de quelques mois, elle a commencé à dire du mal de ma femme. Par exemple qu'elle ne travaille pas bien, qu'elle se lève trop tard. Après tout c'est à ma mère de se débrouiller, c'est elle qui l'a ramenée à la maison.»

Les rapports entre belle-mère et bru ont été longuement décrits par l'ethnographie maghrébine, soulignant les rapports conflictuels qui régissent ce couple. Globalement, la belle-fille est accusée par la mère de lui «prendre» son fils ce qui génère des rapports de domination et une certaine violence entre les deux femmes. Les belles-mères s'attribuent un prestige particulier face à la soumission de leur bru, car leur honneur dépend étroitement de l'«obéissance» forcée ou non qu'elles suscitent. Par ailleurs, la belle-mère considère toujours la belle-fille comme extérieure à la famille. Il convient de la surveiller car elle n'est pas, naturellement, solidaire du groupe et pourrait, par son comportement, entacher son honorabilité. Les belles-mères sont particulièrement attentives au gaspillage des denrées et sous-entendent que les épouses profitent de l'économie familiale. Tout objet brisé peut devenir l'occasion d'une dispute parce que la belle-mère considère l'incident comme une atteinte volontaire au patrimoine familial.

En marquant physiquement la nécessaire unité que les femmes doivent garantir entre elles à l'intérieur du foyer, les hommes tentent de se protéger des répercussions que les conflits entre femmes peuvent générer. Si l'épouse se plaint à son mari de l'attitude de sa belle-mère, ce dernier ne peut décemment en référer à sa mère. Tout comme il est délicat pour lui de prendre la défense de celle-ci contre sa propre épouse.

3. Il s'agit d'une sorte de turban blanc d'une largeur de 60 centimètres et pouvant mesurer jusqu'à 8 mètres de long.

Après cet attachement symbolique, un autre rituel se déroule. Le marié prend son repas en présence des *isnain* qui préparent un couscous. L'un d'eux prend une cuillerée de beurre et avant de la mélanger à la semoule dit au mari: «Il ne faut pas te disputer avec ta femme, tu dois la respecter.» À la seconde cuillerée un second conseil: «Il faudra bien la nourrir» et ainsi de suite. Cette cérémonie se reproduit avec la mariée, mais, cette fois, les conseils sont inversés. La cuillerée de beurre est déposée sur la main de la jeune mariée, au-dessus du plat et à chacune d'elles l'homme énonce un conseil réel, comme précédemment, mais tous les autres hommes présents donnent des conseils inversés:

«Tu te lèveras à 10 h», «Tu laisseras l'âne partir», «Tu prendras du bon temps», «Tu voleras les œufs de ta belle-mère pour les vendre», «Si ton mari t'apporte deux kilos de viande tu mettras tout dans le tagine», «Tu feras du pain uniquement pour toi», «Tu insulteras tes beaux-parents», «Tu ne feras pas la soupe pour les vieux», etc.

Le dernier jour sera ainsi marqué, systématiquement, par l'inversion mimée des fonctions de l'épouse. Inversion rituelle révélant, par son contraire, tout ce qu'une épouse doit faire. La transgression qui est permise en période de fête serait impossible dans le quotidien. On peut supposer que cette étape est destinée à mettre en garde le nouveau marié contre le pouvoir de l'épouse à l'intérieur du foyer.

Dans la vie quotidienne, les univers masculin et féminin demeurent souvent hermétiques l'un à l'autre⁴. Il existe une sorte de barrière entre ces deux mondes qui communiquent peu en dehors des grands événements de la vie: mariage, enterrements, naissances, etc. Or, à l'occasion des rituels précédents, hommes et femmes sont réunis et dialoguent par l'intermédiaire de l'attachement symbolique et de l'inversion rituelle, ce qui est rendu possible par la fête qui est «[...] nécessairement désordre, renversement des interdits et des barrières sociales, fusion dans une immense fraternité par opposition à la vie sociale commune qui classe et qui sépare» (Martinon, 1990: 422).

Si au travers de la sociabilité, la fête apparaît comme l'instauration d'un nouvel ordre social et marque le dépassement des clivages sociaux, paradoxalement cette même sociabilité festive peut aussi devenir une véritable transgression de l'ordre social, une sociabilité subversive. À propos de la fête, Tassadit Yacine écrit:

«Pendant quelques heures, une semaine tout au plus, il est permis d'échapper aux tabous du dire, qui sont les reflets des tabous du faire. On peut donner un cours relativement libre, naturellement dans les seuls domaines en partie inopérant du verbe et de la danse, à toutes les pulsions réfrénées à longueur de jour, à largeur d'existence. On dit ouvertement, tous ensemble et en mesure, ces trois conditions étant la garantie de la sociabilité du rite, ce que l'on refuse ou refoule dans la vie ordinaire.» (1988:-29.)

4. L'expression populaire, «Hommes et femmes ensemble mais toujours séparés», est révélatrice.

La fête intervient dans un temps spécifique qui la différencie de la quotidienneté et permet de repérer des continuités, des renversements et des ruptures de l'ordre social.

Aussi, l'inversion rituelle des fonctions de l'épouse apparaît comme une forme de transgression et nous renseigne, implicitement, sur les rapports de genre. Cet élément constitue la première remarque qui, plus loin, permet de définir et de mettre à jour le pouvoir des femmes, car il s'agit bien d'une mesure de protection masculine. Les hommes n'expriment jamais devant les femmes, les difficultés relationnelles qu'ils éprouvent à leur égard. À l'occasion du rituel inversé, l'utilisation de plaisanteries leur permet un support d'expression privilégié et indirect sur le monde des femmes que les prescriptions coutumières interdisent de discuter dans la quotidienneté. Les *isnain* choisis pour l'ensemble des cérémonies doivent obligatoirement être des hommes mariés. Par conséquent, celui qui prodigue à la nouvelle épouse des conseils «à l'envers» est censé posséder une bonne connaissance des actions féminines au sein du foyer. Par l'énumération de mauvais conseils (comme le sabotage de l'économie domestique), il met le mari dans une position, symboliquement bien inconfortable. En réalité, il le met en garde contre certains des comportements féminins considérés comme une entrave à l'expression de la domination masculine.

LES RAPPORTS DE GENRE-: ÉLÉMENTS D'UNE PROBLÉMATIQUE

Les rôles masculins et féminins sont donc très différents dans la société rurale marocaine et les prérogatives dévolues à chacun définissent leur statut. Si le pouvoir revient aux hommes, les femmes n'en sont pas dépourvues. Ainsi, la gestion des affaires domestiques est de leur ressort. Dans certains cas, les décisions ou les comportements féminins prennent la priorité sur l'univers masculin. C'est le cas, notamment, lors du choix du conjoint. Par conséquent, la relation entre les genres est plus souvent réglée par un problème de statut social que par un rapport unidimensionnel aux processus de domination.

Pour revenir à l'exemple de l'inversion rituelle, «être une bonne épouse» suppose l'acquisition de savoir-faire spécifiques qui, comme le souligne Tassadit Yacine, ne sont pas seulement des capacités techniques mais relèvent aussi et surtout de capacités artistiques. Ces dernières, une fois perçues par l'ensemble de la communauté villageoise, deviennent de véritables critères de jugement. C'est cette dimension sociale de reconnaissance des capacités féminines individuelles qui génère l'existence d'un statut social spécifique, celui d'être une bonne épouse et/ou une bonne mère. L'assignation statutaire des femmes est, en partie, réalisée par les hommes qui évaluent, comparent et jugent les actions et comportements féminins⁵.

5. La fabrication du pain est une occupation féminine déterminante dans la valorisation individuelle de la femme, de l'épouse idéale et par-delà de la femme honorable. On imagine aisément

Dans le cas de l'inversion rituelle des conseils prodigués à la nouvelle épouse, les hommes ont bien conscience qu'ils ne dominent pas, et qu'ils doivent plutôt se préserver du pouvoir féminin. Au final, et au regard des observations *in situ*, la femme s'efforce d'adapter son comportement à «l'apparence de domination masculine», mais, en réalité, ceci n'est que façade car son pouvoir «en coulisse» est considérable.

Il existe des manières contextualisées de l'exercice du pouvoir dans un-même univers de valeur où les styles d'expression et/ou d'exercice de l'autorité appartiennent aux constructions culturelles des genres. Il n'y a pas de scission ou d'exclusion des univers masculin et féminin mais une expression hiérarchisée en fonction des situations et des contextes. Autrement dit, le pouvoir féminin trouve un style d'expression privilégié au sein de la sphère domestique.

La société rurale berbère développe des normes sociales qui imposent une retenue à l'expression des relations entre hommes et femmes. Le temps de la fête abolit certains clivages, notamment la dichotomie homme-femme. Les festivités ayant lieu à l'extérieur réunissent hommes et femmes, dans les rues du village, lors du cortège et de l'accompagnement de la femme au domicile marital, le troisième jour. C'est l'occasion d'échanger des propos, et les femmes peuvent alors s'exprimer librement avec les hommes. Lorsque l'un d'eux s'enquiert de savoir comment se déroule le mariage, il souhaite avant tout être informé de sa conformité, la virginité est immédiatement énoncée par la femme interrogée. Lors d'un mariage entre un villageois et une jeune fille habitant l'agglomération voisine, la virginité, bien qu'étalée au grand jour (robe maculée), fut mise en doute par les femmes, l'abondance de sang étant jugée anormale et attribuable à une dissimulation. Très vite, les deux communautés (hommes et femmes) en furent informées.

Ainsi, dans la plupart des rites de passages, marqués par différentes festivités et pratiques rituelles, les relations entre les mondes masculin et féminin offrent diverses modalités d'expression culturelles du rapport entre les genres. Les rituels de la naissance par exemple, sont pratiqués au sein d'un univers féminin (soin du nourrisson, de la mère, visites, repas, chants, etc.). L'intervention des hommes se manifeste dans un aspect éminemment négatif: le transfert du lait de l'accouchée à une autre femme, qu'ils sont susceptibles de réaliser s'ils ne se soumettent pas à divers interdits alimentaires. Aussi, l'appropriation du lait par les hommes leur permet d'intervenir à l'intérieur d'un ensemble de pratiques culturelles jusqu'alors uniquement prises en charge par les femmes. Leur apparition, sous une forme transgressive, évite la remise en cause de leur pouvoir agnatique.

les nombreux motifs de critiques à l'encontre du pain, qui peut être trop cuit, chargé d'impuretés diverses, pas assez ou trop salé, mal levé, etc. Au village, le pain doit répondre à des caractéristiques précises. Lorsque a lieu une fête dans un quartier, les familles invitées apportent leur pain et c'est l'occasion pour les hommes de faire des comparaisons entre les qualités du pain.

Si le temps du quotidien est bien différent du temps de la fête, l'examen des rapports de genre à cette occasion devrait permettre, par l'examen des différents rituels, la mise à jour d'autres métaphores langagières ou corporelles qui illustrent les représentations sociales et collectives des mondes masculin et féminin lorsqu'ils sont en contact.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BONTE, P. (dir.), 1994, *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, École des hautes études en sciences sociales.
- BOURDIEU, P., 1972a, «Les stratégies matrimoniales dans le système des stratégies de reproduction», *Annales*, 4-5:-1105-1125.
- 1972b, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédée de trois leçons d'ethnologie kabyle*, Genève-Paris, Droz.
- COLLET, S., 1989, «Faire de la parenté, faire du sang», *Études rurales*, 115-116:-213-232.
- FERCHIOU, S. (dir.), 1992, *Hasab wa nasab, parenté, alliance et patrimoine en Tunisie*, Paris, CNRS.
- GÉLARD, M.-L., «Isnâïns: des hommes d'honneur mis à l'épreuve», in *Encyclopédie berbère*, t. XXIV (à paraître).
- HÉRITIER, F., 1981, *L'exercice de la parenté*, Paris, Seuil-Gallimard.
- 1996, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob.
- JAMOUS, R., 1981, *Honneur et baraka, les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, Édition de la Maison des sciences de l'homme.
- KAYSER, B. (dir.), 1986, *Les sociétés rurales de la Méditerranée, un recueil de textes anthropologiques anglo-américains*, préparé par B.-Kayser, traduction et adaptation de G. Moore et B. Kayser, Aix-en-Provence, Edisud.
- LAOUST, E., 1993, *Noces berbères, les cérémonies du mariage au Maroc*, Paris, Edisud.
- MARTINON, J.-P., 1990, «Fête», in *Encyclopædia Universalis*,-422.
- PERISTIANY, J. (dir.), 1989, *Le prix de l'alliance en Méditerranée*, Paris, CNRS.
- WESTERMARCK, E., 1921, *Les cérémonies du mariage au Maroc*, Paris, Leroux.
- YACINE, T., 1988, *L'Izli ou l'amour chanté en kabyle*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- YACINE-TITOUH T., 1993, *Les voleurs de feu, éléments d'une anthropologie sociale et culturelle de l'Algérie*, Paris, La Découverte-Awal.
- 1992, *Amour, phantasme et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara*, Paris, L'Harmattan.
- YACINE-TITOUH, T.; VIROLLE, M., 1982, «Initiation et imaginaire social en Kabylie», *Ethnographie*, 87-88:-189-225.

LE RITUEL DE MARIAGE DANS LA SOCIÉTÉ MAURE MISE EN SCÈNE DES RAPPORTS SOCIAUX DE SEXE

Corinne Fortier¹

Dans la société maure, le rituel matrimonial qui suit la cérémonie religieuse est particulièrement riche en enseignements sur l'essence des relations sociales, puisque c'est un moment de fête où la subversion règne. Le rituel de mariage révèle les rapports réels entre les sexes, habituellement masqués par les codes policés de la pudeur. Paradoxalement, cette théâtralisation rituelle des rapports entre hommes et femmes les débarrasse des faux-semblants conventionnels de la vie quotidienne. Cette subversion cérémonielle est rendue possible parce que ne participent à la noce que les hommes jeunes ainsi que les femmes de toutes les catégories sociales, et en sont exclues les hommes d'âge mûr. Ce sont en effet les femmes qui mènent le rituel matrimonial à la place de la mariée, entièrement passive bien que cette dernière en soit l'enjeu véritable.

À l'exception des tribus guerrières du Trarza que sont les Awlâd Damân et les Awlâd Almad bin Damân dont il sera question dans la-suite de cet article, et des habitants de Walata (Tauzin, 1981)², les Maures possèdent un rituel matrimonial relativement homogène qui n'échappe pas néanmoins, comme toute autre pratique, à des singularités régionales³ dont-il sera rendu compte; trois grandes régions culturelles⁴ en Mauritanie peuvent être distinguées: l'Adrar (Nord-Ouest), le Trarza (Sud-Ouest) et le Hawdh (Est).

1. Chargée de recherche au CNRS, Laboratoire d'anthropologie sociale (CNRS-École des hautes études en sciences sociales-Collège de France).

2. Par conséquent, hormis cette séquence du rituel, ce qui est dit ci-après vaut également pour les tribus des Awlâd Damân et des Awlâd Almad bin Damân du Trarza.

3. A. Tauzin (1981) a analysé le rituel du mariage chez les *shurfa* de Walata ainsi que chez certaines tribus guerrières habitant la zone frontalière avec le Mali, et P. Bonte (1998) a mené une étude comparée du rituel matrimonial de l'Adrar et de Walata.

4.-La mention des régions fait référence à leur dimension culturelle et non strictement géographique; de ce point de vue la région du Trarza (Sud-Ouest), de l'Adrar (Nord-Ouest) et du Hawdh (Est) comprennent les régions voisines, respectivement le Brakna, le Tagant et l'Assaba. L'islam malékite, présent dans la région depuis les Almoravides au XI^e siècle, a particulièrement influencé la société maure dont le dialecte arabe est le lassâniyya.

UN RITUEL SOUS PROTECTION

Une dangereuse nécessité: faire une belle mariée

La cérémonie festive dure en général trois jours, sauf à Nouakchott où elle est le plus souvent réduite à une seule journée. Traditionnellement, au Trarza, elle se prolonge jusqu'à sept jours si la femme ne s'est jamais mariée. La différence, spécifique au Trarza, entre la durée de mariage d'une femme vierge et celle qui ne l'est plus est probablement inspirée du hadith: «La tradition exige qu'un homme qui épouse une vierge doit rester avec elle sept jours, et que celui qui épouse une femme qui a déjà été mariée doit rester avec elle trois jours» (Bûkhârî, 1993, t. 2: 798, § 1863). L'islam énonce peu de prescriptions concernant le déroulement de la noce, hormis un passage de Khalîl (1995: 217): «Le banquet de noce est recommandé, après la consommation du mariage, durant une partie de la journée.» Dans la société maure, la consommation du mariage, comme dans la plupart des sociétés maghrébines⁵, paraît retardée par rapport à ce qu'on trouve dans le droit malékite où la noce ne précède pas la consommation mais lui succède.

Le moment propice pour célébrer un mariage est, dans la *bâdiyya* (désert à pâturages), la période de l'hivernage (août-septembre-octobre), et dans les cités anciennes, la période estivale (juin-juillet). D'une part, ce sont des moments fastes économiquement: dans la *bâdiyya*, les troupeaux qui pâturent donnent du lait et produisent une bonne chair, et dans les cités oasiennes, les dattes sont mûres sur les palmiers. D'autre part, ce sont des périodes où les familles, souvent séparées géographiquement, se retrouvent; les individus originaires de la *bâdiyya* retournent dans leur campement pour effectuer une cure de lait et de viande, et ceux originaires des villes anciennes reviennent dans leur cité, pour s'adonner à une cure de dattes (*gaytina*). À Nouakchott, les mariages ont lieu tout au long de l'année.

En général, les familles évitent d'organiser la cérémonie le vendredi car tout ce qui est fait «la nuit du jeudi» (*laylat lakhmîss*), selon l'expression *lassâniyya*, est censé devoir être recommencé; ainsi que l'indique le proverbe: «Ce que tu entreprends le vendredi, tu le répéteras souvent dans ta vie» (*amru al-jumu'ati mu'addun*). S'il vaut mieux éviter de se marier le vendredi pour ne pas encourir par la suite un divorce, il est bon de se marier le lundi; ce jour est considéré comme faste (*layla mbârka*⁶) pour les musulmans car il est associé à la naissance du Prophète (*mawlid*).

La préparation de la mariée dure trois journées entières. Pour que la nuit de noces soit celle de la conception, il faut que l'épousée soit particulièrement désirée par son mari. Aussi, une femme n'est-elle jamais plus belle

5. C'est le cas par exemple de la société touareg (Casajus, 1987: 231): «Il est de bon ton que le mariage ne soit pas consommé avant la septième nuit que les époux passent ensemble.»

6. Le lundi est également un jour tenu pour faste par les Kabyles et les mariages y sont préférentiellement célébrés (Laoust-Chantréaux, 1990: 191).

que le jour de son mariage. Le lendemain de l'acte de mariage (*'aqd*)⁷ est appelé «le jour du henné» (*yum al-lanna*) puisqu'il est consacré aux soins esthétiques de la mariée dont s'occupent ses amies d'âge.

La première étape de cette journée est la toilette. Si les parents de l'épousée habitent une tente, la toilette se déroulera à l'intérieur d'un palanquin (*lakhṭayr*). Celui-ci est fait d'une armature en bois installée d'habitude sur le chameau lors des déplacements de la femme et de ses enfants. L'armature est pour l'occasion posée sur le sol et couverte d'une toile de percale blanche appelée *al-ajba* qui lui donne alors l'allure d'une tente miniature. Bien qu'aujourd'hui, la toilette de la mariée n'ait plus lieu dans ce dais voilé de cotonnade blanche, l'expression qui marque cette étape du mariage subsiste: «l'entrée dans le palanquin» (*tkhull lakhṭayr*).

L'usage du palanquin n'est certes pas anodin, mais aucune personne interrogée n'a pu nous apporter d'informations sur ce point. On pourrait avancer une hypothèse de type fonctionnaliste⁸: la tente étant un espace ouvert au regard, le palanquin est utilisé comme un lieu intime où la mariée est parée à l'abri du regard et en même temps, protégée du «souffle malfaisant» (*'ayn*) communément et improprement appelé en français «mauvais œil». Cette explication semble néanmoins peu pertinente puisqu'on aurait pu tout aussi bien utiliser selon la région, une petite tente de cotonnade appelée *banya* ou une petite tente en peau de mouton nommée *varwa*. On pourrait donc plutôt avancer l'hypothèse selon laquelle ce n'est pas la fonction du palanquin qui est en jeu, mais sa symbolique.

Il est significatif que le palanquin soit utilisé lors de l'étape terminale du mariage pour amener la mariée chez son mari. Car, si la cérémonie du mariage ne dure au plus que sept jours, le mariage, en tant que rite de passage, ne se termine que lorsque l'épouse rejoint son époux, en général un an après la cérémonie. Par conséquent, l'étape initiale du mariage appelée «l'entrée dans le palanquin» peut être interprétée comme un rite de séparation de la femme d'avec sa famille, à laquelle répond l'étape finale de «la sortie du palanquin» où l'épouse rejoint son mari dans son campement, étape ultime qui correspond à un rite d'agrégation.

L'étape préliminaire de «l'entrée dans le palanquin» introduit la nouvelle mariée dans une période de marge durant laquelle elle est particulièrement vulnérable aux influences malignes. La période de la cérémonie est la plus dangereuse pour l'épousée car c'est le moment où elle est particulièrement séduisante; aussi, attire-t-elle le *'ayn*, ainsi que les créatures démoniaques nommées *jnûn*⁹. La beauté de la mariée doit être cachée car elle

7. À ce sujet, voir C. Fortier (2000: 439-445).

8.-C'est par exemple le type d'explication auquel a recours E. Westermarck (1921:-180) pour rendre compte de la confection du palanquin nuptial à l'intérieur duquel la mariée marocaine se cache.

9. D'après la théologie islamique, les *junûn* (en arabe), créés de «feu clair» selon le Coran (LV, 14), sont sexués à la différence des anges. Dans les représentations locales, les *jnûn* (en lassâniyya) constituent un monde parallèle structurellement semblable au monde des hommes puisqu'ils sont

pourrait susciter des commentaires d'admiration qui lui porteraient malheur, la parole bienfaisante pouvant se transformer en force malfaisante selon la logique paradoxale du *'ayn*. De plus, les parures et les parfums sont des attributs de beauté qui rendent la femme désirable aux yeux des hommes, mais également au regard des *jnûn*. Les démons apparaissent en quelque sorte comme des rivaux du mari, attirés qu'ils sont par les atours de la femme; ils peuvent pénétrer son corps et ainsi empêcher la consommation du mariage.

C'est pourquoi, la plupart des rites ayant lieu pendant la cérémonie du mariage ont, en plus de leur finalité propre, une visée prophylactique. Les you-yous stridents, le bruit du tam-tam et les coups de fusil ont tout d'abord une fonction d'annonce, mais aussi un rôle protecteur. En effet, ces bruits visent, à l'évidence, à signaler aux démons qui aiment les lieux déserts et silencieux, qu'ils ne doivent pas s'aventurer dans ces parages peuplés et bruyants. La crainte des *jnûn* explique que, bien que la femme à ce moment n'ait jamais été aussi élégante, sa beauté reste cachée de tous, hormis de ceux qui lui veulent du bien, c'est-à-dire ses amies, ses sœurs, sa mère, sa tante maternelle et finalement son mari, auquel elle destine ses charmes. Durant ces trois jours préliminaires, les amies du groupe d'âge de la mariée¹⁰ ne la quittent pas car, comme la femme qui vient d'accoucher, elle ne doit en aucun cas rester seule de crainte d'être «prise» par un *jinn* (Fortier, 2000: 751).

La mariée est lavée plutôt par sa mère ou sa tante maternelle que par une servante dont on craint la «magie noire» (*sirr klal*). La toilette de la mariée effectuée par la mère ou la tante maternelle – «qui est comme la mère», selon l'expression *lassâniyya* – rappelle la toilette du nouveau-né¹¹ accomplie également par la mère. De même que ce premier rite de purification dissociait physiologiquement le corps de l'enfant de celui de sa génitrice, avec lequel il ne faisait qu'un, ce second rite vise à séparer socialement la jeune mariée de sa mère, afin de lui permettre de devenir mère à son tour. La fête du septième jour, comme rite de passage, aboutit à une naissance sociale, le mariage, à une renaissance sociale.

La toilette en milieu nomade est assez rare étant donné le manque d'eau et surtout la crainte du froid¹². Cela explique l'importance des parfums qui sont utilisés aussi bien par les femmes que par les hommes. La toilette de

10. Les amies du groupe d'âge de la mariée sont de nos jours reconnaissables au fait qu'elles portent un voile de même couleur.

11. De plus, on retrouve le même nombre de jours dans les deux rituels, la nomination ayant lieu sept jours après la naissance de l'enfant, et la consommation du mariage au Trarza, le septième jour de la cérémonie. Au sujet des rites de naissance, voir C. Fortier (1998).

12. Les jeunes filles se baignent parfois durant l'hivernage dans des mares temporaires (*Âiyât*) formées par de l'eau stagnante au creux des dunes ou des rochers. De même, les ablutions ne donnent pas l'occasion de se laver puisqu'elles sont généralement accomplies au moyen de sable plutôt qu'avec de l'eau, par crainte d'attraper froid.

13. La toilette de la mariée se doit d'être «décapante»; aussi, après un premier lavage, la mère enduit le corps de sa fille d'un mélange de bouse de vache, de beurre et de lait caillé. Cette mixture appelée *labkhukh*, après avoir séché quelques minutes et après avoir été frottée sur la peau, aurait la propriété de «faire tomber la crasse». Alors, a lieu un lavage plus parfumé avec un mélange d'eau, de lait et de clous de girofle.

l'épousée¹³ terminée, la mère l'habille du voile noir d'usage. Par le passé, la mariée portait le seul vêtement féminin existant en Mauritanie, le voile d'indigo (*nila*) sombre et bleuté dit «voile de Guinée», mais depuis l'apparition de tissus synthétiques¹⁴, il lui est substitué un voile noir d'une telle texture.

Bien que cela ne soit pas explicite, le noir vise à cacher la beauté de la mariée, afin de la protéger des influences malignes. En effet, à l'exception de la tribu guerrière des Awlād Almad bin Damân du Trarza, la femme n'apparaît en public qu'en couvrant son visage d'un voile¹⁵ dont la couleur ne permet pas d'apercevoir sa beauté; d'entre tous les hommes, seul son mari aura l'avantage de la découvrir au cours de la nuit de noce. De plus, la couleur noire du voile évoque la tristesse qui sied à la mariée; celle-ci ne doit pas manifester sa joie, sans doute par pudeur et par respect pour ses parents, mais aussi de crainte d'attirer le malheur.

Le voile est appelé *malifa mabruma*, car il a été imbibé d'encens (*brûgh*) offert par l'époux. Sur le pan intérieur du voile de la mariée, un bourrelet de tissu, nommé *hfiĀa*, contenant des essences odoriférantes, est cousu de fils blancs. Réputées aphrodisiaques, ces essences ont pour fonction de stimuler le désir de l'époux lors de la nuit de noce. Cette même fonction est prêtée aux colliers odoriférants¹⁶ que l'épousée porte également sous son voile de peur que leur parfum délicat n'attire les *jnûn*.

La toilette terminée, les forgeronnes épilent la mariée, la coiffent, lui maquillent les yeux de khôl¹⁷, et lui teignent les mains et les pieds de henné. C'est à partir de son mariage que la femme commence à s'épiler certaines parties du corps: les bras, les aisselles, les jambes et le pubis. La toilette terminée, la mère enterre poils, cheveux et rognures d'ongles, afin qu'ils ne soient pas récupérés par un individu désirant jeter un mauvais sort à la mariée. Le fait de cacher «ces bouts du corps» est recommandé par l'islam, vraisemblablement pour qu'ils ne soient pas utilisés à des fins magiques dans le dessein de nuire à la personne dont ils proviennent.

Le «henné de la mariée» (*lannat la'rûŌŌ*)¹⁸ est spécifique: il doit être léger comme le henné des jeunes filles, c'est-à-dire virant plutôt au rouge qu'au noir. La couleur claire du henné, qui s'oppose à la couleur foncée

14. Au sujet du port du voile, voir C. Fortier (2000: 270-275).

15. Au Maroc, E. Westermarck (1921: 144) signale la même pratique prophylactique qui consiste pour la mariée à se couvrir le visage. En outre, E. Westermarck (*ibid.*) relève une autre croyance inconnue des Maures: le voile protégerait également l'entourage de la mariée de son regard qui est considéré comme dangereux.

16. Il existe plusieurs variétés de colliers odoriférants: un collier de plusieurs fils entrelacés appelé *tawshît*, confectionné avec de l'ébène (*sanqu*) ou une tubéreuse (*anbar*), et un autre nommé *ajâmaku*, composé de noyaux de fruits et de plantes peints.

17. Le khôl (*klal*) appliqué aux yeux fait pleurer la jeune fille, aussi les femmes présentes lui chantent de la prose rimée pour la consoler. Ce mode d'expression poétique est fréquemment utilisé dans le rituel de mariage:

«Ô mariée, toi qui pleures, tu nous fait honte, / la mariée ne doit pas pleurer» (*kânat vina lad shayn / l'azzayaz mâ tibki vina*).

18. Lorsqu'une femme porte un henné léger, ses amies lui font remarquer qu'il est «comme le henné de la mariée» (kif lannat la'rûŌŌ).

réservée aux femmes mariées, marque donc l'état transitoire de la future épouse qui reste encore une jeune fille en ce moment du rite de passage. D'autre part, cette demi-teinte a également un but prophylactique puisque la-mariée, alors vulnérable, ne peut porter un henné trop vif qui attirerait la mauvaise fortune.

Le troisième jour est celui consacré au tressage (Āvîr) des cheveux de la mariée en une multitude de très fines nattes; une coiffure complexe (Āvîra) est ainsi réalisée, ornée de coquillages, de verroterie et de perles précieuses. Avant que les forgeronnes ne lui tressent les cheveux, une femme qui n'a jamais divorcé, de préférence sa mère, doit séparer (*ma'zal*) les cheveux de la mariée avec une aiguille, appelée *ta'zal*, servant à coudre les bandes tissées de la tente (*filja*); l'usage de ce type d'aiguille est sans doute propitiatoire compte tenu de l'association entre la tente et la famille, désignées par un même terme: *khayma* (Fortier, 2000: 492).

Afin que la coiffure tienne¹⁹ longtemps, les forgeronnes ajoutent du sucre mouillé qui assure le maintien des tresses. En outre, le sucre, par sa couleur blanche, a la propriété de porter bonheur; l'emploi pendant le mariage de matières blanches qui sont de bon augure est connu dans tout le-Maghreb²⁰. La coiffure de la mariée, appelée «clôture» (*khatma*), est constituée de groupes de sept tresses, chiffre qui fait référence au mariage.

L'épousée est richement parée²¹ de perles dans les cheveux, de bijoux en or au front, de longs colliers suspendus à ses nattes et à son cou, de bracelets d'argent aux poignets et aux chevilles. Ces bijoux se transmettent de mère en fille, et la jeune mariée les emprunte le plus souvent à sa mère ou à sa tante maternelle. Une femme n'a jamais l'occasion d'être aussi richement parée que lors de son mariage.

Si la toilette de la mariée est l'objet d'une attention particulière, il n'en est pas de même de celle du mari, à la différence d'autres sociétés du Maghreb où celui-ci est paré d'une tenue cérémonielle et par endroits de

19. Afin de faciliter le tressage des cheveux qui sont souvent crépus, la mère de la mariée prépare une infusion à partir de feuilles de *ṭail* (*Acaccia radiana*); le produit obtenu est appelé *lamsîd*, du verbe *msad*: lisser les cheveux.

20. En Europe, le blanc est aussi considéré comme de bon augure lors de la cérémonie de mariage: que l'on pense à la robe de la mariée, au riz jeté au seuil de l'église, aux fleurs de lis offertes, à la chemise du mari...

21. Alors que la mariée est parée pendant la journée à son domicile, une petite cérémonie strictement féminine est improvisée à l'extérieur. Aujourd'hui, dans les milieux aisés de Nouakchott, cette fête s'accompagne de somptueux cadeaux offerts à l'épousée par ses amies. La griotte, qui est au cœur de la cérémonie, les recueille et se rend dans la pièce où la mariée est parée, afin de les lui montrer. Pour chaque cadeau, elle aura soin d'annoncer non seulement le nom de celle qui le lui a offert mais aussi son prix. Dans les milieux aisés de Nouakchott où la cérémonie de mariage est filmée en vidéo, cette petite cérémonie le sera également. Très privée en apparence, cette fête ne l'est pas vraiment, puisqu'elle sera visionnée par de nombreuses personnes; la cassette du mariage est-dupliquée plusieurs fois et offerte aux parents et amis qui possèdent un magnétoscope. L'utilisation de l'enregistrement vidéo éclaire la pratique récente qui consiste pour les amies de la mariée à lui offrir de prestigieux cadeaux; dans cette classe aisée de Nouakchott où les signes extérieurs de richesse fondent l'identité, ce geste somptuaire est un moyen de faire montre de sa fortune.

henné. Par le passé, l'homme, dans la société maure, portait à cette occasion ce que l'on appelait le «superposé» (*mṭabig*), c'est-à-dire deux «boubous» mis l'un sur l'autre, l'un blanc et l'autre bleu par dessus. De nos jours, l'habit de cérémonie du marié n'est pas très différent de celui qu'il revêt d'ordinaire: un «boubou» de bonne qualité de couleur blanche, couleur du bonheur. Hier comme aujourd'hui, le mari porte autour de son cou un turban de Guinée noir imbibé d'encens (*lawli mabrum*).

Une séquence rituelle spécifique

La tribu guerrière des Awlād Almad bin Damân²² qui contrôlait l'émirat du Trarza au XVIII^e siècle, ainsi qu'un groupe collatéral, la tribu des Awlād Damân, connaissaient toutes deux une même séquence rituelle qui leur était spécifique relativement aux cérémonies de mariage des autres groupes maures. Cette séquence rituelle particulière qui n'est plus aujourd'hui perpétuée était, jusqu'à ce travail de recherche, ignorée puisqu'elle n'a jamais été décrite ni même mentionnée dans les sources écrites (récits de voyageurs, archives coloniales, travaux d'ethnologues, manuscrits locaux, articles de presse²³...). Elle diffère sur bien des points des séquences rituelles matrimoniales attestées dans le reste de la Mauritanie, mais possède en revanche quelques similitudes avec certaines séquences des cérémonies de mariage du petit Maghreb.

À la différence des autres tribus maures, la mariée, chez les Awlād Damân et les Awlād Almad bin Damân, n'est pas présentée la nuit à son mari, mais dans la journée. De plus, son visage, qui est découvert, porte un maquillage chaque jour différent. Le premier jour, le maquillage est appelé «le mors de la jument» (*raŌn la-mṭayya*), car un cercle noir est dessiné autour de la bouche de la mariée. Ce maquillage révèle l'analogie entre la femme et la jument, animal extrêmement précieux et choyé chez les guerriers qui, comme la fillette gavée, était nourri de lait de chamelle (Fortier, 2000:-130). Le maquillage du deuxième jour est nommé «les points» (*ngat*), par référence aux points rouges qui sont dessinés sur le front, le nez, les pommettes de la mariée; s'y ajoute la trace d'un cercle noir autour de la bouche. Le maquillage des jours suivants est appliqué sur toute la surface du visage. Le troisième jour, il est appelé «les triangles» (*laktûb*), parce qu'il est constitué de triangles rouges²⁴ aux contours noirs. Le quatrième

22. Comme le remarque P. Marty (1919: 29): «Ahmed étant un fils de Dâmân, sa tribu, les Oulad Ahmed ben Dâmân, aurait dû logiquement être comprise dans l'ensemble des Oulad Dâmân, au même titre que celle de ses frères, mais l'usage s'est établi en pays maure, depuis deux siècles, de la distinguer du groupe Oulad Dâmân, parce qu'elle était la branche aînée où se recrutaient les émirs et parce qu'elle était plus importante et plus riche que les autres.»

23. N'ayant pu observer cette séquence rituelle qui a disparu, à la suite de la sédentarisation à Nouakchott, nous avons recueilli des témoignages de son déroulement auprès de plusieurs personnes y ayant participé, en particulier des griottes qui jouent un rôle majeur dans la cérémonie.

24. Le triangle symbolise probablement le pubis.

jour, il est désigné par l'expression *wawal*, qui renvoie à la lettre arabe *waw* cerclée de noir. Le cinquième jour, il est nommé *dalt*, car il fait référence à la lettre arabe *dal* dessinée sur le visage de la mariée de la même manière que la lettre *waw*. Le sixième jour, il est appelé «gouttes de pluie» (*rash*), ou par une analogie plus marquée, «variole» (*jadri*), car il consiste en des points rouges et noirs. Le septième jour, il prend le nom d'«exhibition» (*labrûz*)²⁵, puisqu'il réunit toutes les formes de maquillage des jours précédents.

Cette description amène à s'interroger sur le statut de ces types de maquillage facial: sont-ils purement esthétiques ou ont-ils une valeur symbolique? S'il est probable qu'ils aient eu une valeur prophylactique, celle-ci est aujourd'hui totalement oubliée; elle ne peut être que reconstruite par comparaison avec d'autres champs de la pratique. Ces maquillages rappellent en effet le langage décoratif utilisé par les forgerons dans leurs différentes productions, ce qui n'est nullement surprenant, puisqu'ils sont effectués par les forgeronnes: les points et les triangles apparaissent par exemple dans les motifs dessinés au henné sur les mains et les pieds des femmes, quant aux lettres *dal* et *waw*, elles sont fréquemment employées pour décorer les bracelets incrustés de fils d'argent (Gabus, 1958: 61) et les coussins de cuir destinés aux femmes (*sarmiyya*) (*ibid.*: 39). La lettre de fécondité *waw* est par ailleurs gravée sur les plaques de cuivre et d'argent des vibrateurs (*larba*) en fer de la harpe (*ârdîn*) des griottes (Puigaudeau, 1967: 165). Il semble qu'elle revêt un caractère prophylactique puisque cette lettre, en mystique musulmane, figure parmi les plus nobles (Ibn 'Arabî 1988: 425). Quant à la lettre *dal*, elle a sans doute un pouvoir de protection lié à son caractère magique. Cette lettre possède en effet dans la magie musulmane un statut spécial – particulièrement souligné par le célèbre auteur de traités de magie qu'est al-Bûni²⁶ – puisqu'elle est l'une des sept lettres²⁷ appelées *suâqit al-fâtîla* qui n'apparaissent pas dans les sept versets de la première sourate du Coran (Doutté, 1984: 159).

Si, réalisés sur le visage, ces maquillages peuvent rappeler les tatouages de certaines femmes d'Afrique du Nord, ils s'en distinguent néanmoins nettement puisqu'ils ne sont pas définitifs. En outre, la pratique du tatouage facial féminin, transgressant les prescriptions musulmanes (Qayrawânî, s.d.: 309), n'existe pas dans la société maure²⁸. Les maquillages faciaux connus des Awlâd Damân et des Awlâd Almad bin Damân se retrouvent dans d'autres groupes du Maghreb; en effet, certaines femmes du Maroc,

25. Le terme de *labrûz* est construit sur la même racine que le verbe *baraза* qui signifie exhiber, montrer.

26. Almad ibn 'Ali al-Bûni, originaire de Bône ('Annâba dans l'Algérie actuelle), serait mort en 622 H. / 1225 J.-C. (Lory, 1989: 97).

27. Les six autres lettres sont le *fâ*, le *djim*, le *shîn*, le *thâ*, le *zâ*, le *khâ*, et le *zîn* (Doutté, 1984: 159).

28. Les tatouages sont également interdits dans le judaïsme par le Lévitique (19,-28) (Djeribi, 1993:-100).

par exemple à Tabelbala (Champault, 1969:190-191), ou des femmes de Tunisie, précisément à Moknine²⁹, portent des peintures faciales à l'occasion des mariages ou des naissances. D'autre part, le fait que les femmes maures des Awlâd Damân et des Awlâd Almad bin Damân se parent successivement de sept types de maquillage facial différents, lors de leur mariage, rappelle une autre caractéristique des rituels matrimoniaux maghrébins où la mariée change à sept reprises de toilette.

Chez les Awlâd Damân et les Awlâd Almad bin Damân, la mariée ainsi maquillée est menée de jour à son mari, qui lui enlève son maquillage en l'embrassant, en lui léchant les joues ou en l'essuyant délicatement avec son turban (*lawli*). Si la moindre trace de maquillage subsistait, cela serait signe que l'époux n'est pas amoureux de sa femme. De ce point de vue, ce rite constitue pour le mari une épreuve au cours de laquelle il doit faire montre de son amour; une exigence de ce type, qui peut prendre bien d'autres formes, est une constante du rituel matrimonial maure.

Ensemble, mari et femme s'adonnent à une séquence rituelle spécifique, appelée «la promenade à chameau» (*tsadar jmal*), qui consiste à faire sept fois le tour, dans le sens est-ouest, des quelques tentes dressées pour accueillir les participants à la cérémonie. Les mariés ne sont pas seuls à participer à cette parade, puisque le cortège comprend sept chameaux. La récurrence du chiffre sept dans cette séquence rituelle renvoie à la valeur bénéfique qui lui est associée dans la numérogie musulmane, et aux sept jours de la cérémonie de mariage auxquels correspondent les sept types de maquillage.

Au-devant de ce cortège, se trouvent les griots respectifs de la tribu des Awlâd Damân et des Awlâd Almad bin Damân qui chantent les épopées (*thaydîn*) des chefs guerriers de ces groupes. Entre les griots et les mariés marchent deux jeunes garçons, âgés de six à dix ans. Ces enfants ont été soigneusement choisis pour leur bonne fortune: ils ont la chance de ne pas être de sexe féminin, de ne pas être orphelins, et, de surcroît, de ne pas présenter de disgrâce physique; ainsi espère-t-on que les mariés, à leur tour, donneront naissance à de beaux enfants de sexe masculin qui leur porteront chance. Les jeunes garçons du cortège sont vêtus d'un habit blanc de même facture, confectionné à leur attention. Ils ont été par ailleurs choisis pour leur similitude de taille, afin de pouvoir être reliés l'un à l'autre par un foulard blanc ajusté autour du cou. Le choix du foulard fait également sens, il appartient à une vieille femme qui a connu «la bonne fortune»: elle n'a jamais divorcé et son premier enfant est un garçon.

Dans cette séquence rituelle, les deux garçons encore impubères représentent manifestement le couple; la présence de ces enfants auxquels la chance a souri, et qu'on habille de vêtements blancs, augure d'une vie

29. D'après une photographie prise par C. Duchemin en 1964 représentant une femme en tenue de fête à Moknine en Tunisie (Fonds-photographique du département d'Afrique du Nord et du Proche-Orient, Laboratoire d'ethnologie du musée de l'Homme).

conjugale sereine. Enfin, la similitude de leur taille et le lien matériel qui est établi entre eux au moyen d'un turban suggèrent l'union harmonieuse des conjoints. L'attachement par le cou est en effet l'image de l'alliance matrimoniale, qui, dans la langue arabe, est référée littéralement au «lien par le cou» (*ragbtu*) (Fortier, 2000: 577). De plus, le foulard servant à unir les jeunes garçons promet par sa couleur et sa provenance qu'une alliance pérenne pourra s'accomplir dans une descendance masculine.

Le cortège s'arrête chaque fois qu'il passe auprès de la tente située au sud-est (*gabla-sharg*) qui, du fait de son orientation vers La Mecque, n'est pas hantée par les *jinûn*. Dans cette tente est assise une très belle femme portant un drapeau blanc qui tend aux jeunes garçons unealebasse de lait dont ils absorberont trois gorgées. Le lait est un élément récurrent des mariages maghrébins, puisque sa couleur représente l'avenir «blanc» et heureux du couple. Dans la société maure, c'est non seulement l'attribut du lait qu'est la blancheur qui est important en tant qu'il incarne le bonheur, mais aussi le lait lui-même, associé, dans cette société nomade, à la prospérité. Cette séquence cérémonielle est encore riche en signes qui font sens: la-beauté de la femme symbolisant la chance, le drapeau blanc, la joie, le lait, l'abondance; quant au chiffre trois, il a un caractère sacré dans la numérologie arabe.

Bien que cette séquence rituelle soit singulière, certains éléments tels le caractère diurne du rituel, la chamelle, le cortège, les jeunes garçons, l'étendard, se retrouvent dans les cérémonies de mariage de tribus berbères du Maroc, comme les Zemmour (Laoust, 1994: 41-42)³⁰ et les Aït Sadden (Westermarck, 1921:-155)³¹. L'analyse du rituel de mariage chez les Awlâd Damân et les Awlâd Almad bin Damân indique l'héritage culturel berbère de ces tribus du Trarza. Hormis les différences liées au caractère diurne de la noce, aux maquillages faciaux de la femme et à la séquence rituelle de «la promenade en chameau», le reste de la cérémonie se déroule de la même manière que dans les autres tribus maures.

Préserver la mariée du mal

Le soir (*al-marawal*) du troisième jour, une fois que la parure de la femme est achevée, la fête peut commencer. Dans les villes, les tentes où se déroule la cérémonie sont dressées dans la cour d'une maison ou, à

30. Nous citons cet extrait décrivant le rituel matrimonial-chez les Zemmour du Maroc: «La mère du fiancé choisit une belle jument blanche, la selle, la bride et appelle les gens du douar, filles et garçons, pour aller chercher la mariée. Les préparatifs terminés, on part en bande avec un étendard et un petit garçon» (Laoust, 1993:-41-42).

31. Nous rapportons la séquence du rituel où la mariée est amenée chez les parents du mari: «Chez les Brâber des Ait Sadden [...], les gens emmènent avec eux une jument (peut-être un cheval ou un chameau) monté par un petit frère ou un cousin du marié, et l'enfant tient à la main un drapeau qui est remis ensuite à la mariée» (Westermarck, 1921:-155).

32. Aujourd'hui, à Nouakchott, les familles les plus fortunées n'hésitent pas à louer les services de personnes chargées de filmer la cérémonie. Il s'agit, par le moyen de la vidéo, de garder «souvenir» selon l'expression française passée dans la langue lassâniyya, mais surtout de montrer le

Nouakchott, dans le patio d'un hôtel³². Participent à ces festivités nocturnes des femmes de tout âge et de toute catégorie statutaire. Elles sont assises de manière à former un demi-cercle qui converge vers la natte ou l'estrade réservée aux griots³³, aux mariés et à leurs amis. Les jeunes hommes qui occupent le parterre sont parfois assis d'un côté mais sont le plus souvent debout, formant un demi-cercle derrière les femmes assises³⁴.

Les griots³⁵ commencent à jouer dès la nuit tombée, mais attendent la venue de la mariée, pour entonner leurs chants³⁶. Afin de signifier leur impatience, l'un des amis du mari est envoyé auprès des parents de l'épousée. Alors, arrive le moment très attendu où celle-ci quitte la maison familiale pour rejoindre son mari dans la tente où se tient la cérémonie. Lorsque

faute de la noce à ceux qui n'y étaient pas. La mariée fait dupliquer de nombreuses fois la cassette originale pour ses amies qui la font circuler de salon en salon. La description de ce qui a été filmé renseigne sur la finalité de cette pratique. Tout d'abord, la caméra s'attarde longuement sur les multiples boissons (bouteilles de Coca-Cola, boîtes de lait...), voulant ainsi témoigner que les dépenses liées aux festivités ont été importantes. Puis, l'assistance féminine est filmée en détail, afin d'identifier les participants, car il est essentiel d'y souligner la présence d'épouses d'hommes influents, venues pour l'occasion. Les billets de banque lancés aux griots sont également filmés de près pour manifester la richesse des familles. Ces films donnent l'image d'un «beau mariage» à Nouakchott, où la boisson non alcoolisée coule à flot, où la meilleure société du moment est présente et où les billets de banque pleuvent par dizaines sur les griots les plus renommés. La vidéo permet ainsi de pérenniser et surtout de diffuser le faste du mariage. Elle participe donc de cette nouvelle lutte de prestige où chacun étale sa richesse.

33. Lorsque le mariage concerne des descendants d'émir, ceux-là font appel aux nombreux griots qui leur restent attachés. Dans les tribus maraboutiques qui n'avaient pas de griots à leur solde, les anciens esclaves animaient la fête en frappant le tam-tam (*tbal*) et en chantant. Les griots des tribus guerrières et des tribus maraboutiques de l'Est (Laghlâl, Ahal Sidi Malmûd, Tajakânât, Kunta, Ijumân) qui, autrefois, rapportaient les faits d'arme des chefs guerriers de leur groupe tribal, animent aujourd'hui des mariages. Depuis que la colonisation a contraint les tribus d'éthique guerrière à déposer les armes, les griots s'adonnent presque exclusivement au divertissement; cette activité très lucrative consiste, entre autres, à chanter au moment de la cérémonie nuptiale aux frais du mari. Aujourd'hui, les tribus maraboutiques ont aussi recours à des griots. Cette coutume est dépréciée par certains hommes de tribus très maraboutiques comme celle des Idayjba; au début de ce siècle, un de leurs lettrés, Almad Malmûd wuld Mulâmmad, avait voulu interdire la rémunération et par conséquent l'invitation de griots aux mariages, en établissant une consultation juridique (*fatâwâ*) qui aurait rendu légaux, lors de la cérémonie de mariage, les offrandes aux proches parents du mari, aux élèves coraniques, ainsi qu'aux gens de la mosquée, à l'exclusion de toute autre personne.

34. Lorsque les mariés sont de familles ou de tribus différentes, les femmes s'installent avec celles qu'elles connaissent. Aujourd'hui, la couleur des voiles étant variée, le spectacle de ces femmes rivalisant de coquetterie offre un arc-en-ciel de teintes bigarrées. Il n'y a pas d'invitation à cette soirée musicale; vient qui veut, sauf à Nouakchott où, aujourd'hui, lorsqu'il s'agit de mariages de personnes connues, des cartons d'invitation sont distribués pour ne pas attirer trop de curieux.

35. Durant cette soirée musicale, les griots font l'éloge des tribus respectives des conjoints, dont ils louent en particulier la générosité de leurs chefs. Lorsqu'il s'agit de tribus guerrières, ou de tribus maraboutiques offensives, ces poèmes racontent les exploits guerriers de leurs «hommes illustres». Ces poèmes laudatifs visent le plus souvent à flatter l'orgueil tribal de ceux qui les écoutent. Fières d'entendre les éloges de leur tribu, les femmes de l'assistance se lèvent pour glisser de l'argent dans la poche des griots ou plus généralement leur jettent des billets de manière ostensible. La collecte de poèmes chantés à cette occasion nous a montré qu'ils sont redondants, à la différence des épopées (*thaydîn*) qui relatent les conquêtes des émirs des cinq tribus guerrières ayant fondé au XVIII^e siècle des émirats et de puissantes chefferies: les Awlâd 'Ammuni en Adrar, les Awlâd Almad bin Daymân au Trarza, les Idaw'ish au Tagant, les Awlâd 'Abdallah au Brakna et les Awlâd Mbârak au Hawdh.

36. Lorsque le mariage a lieu dans des villes électrifiées, les griots utilisent des guitares électriques, des micros et des amplificateurs leur permettant d'être entendus des kilomètres à la ronde.

37. Il s'agit d'un type de luth appelé *tidinît* joué par le griot et d'une sorte de harpe nommée *ârdîn*, instrument de la griotte.

les griots ont conservé leurs instruments traditionnels³⁷, ils suivent la mariée dans son déplacement et signalent sa progression par des chants. Ils entonnent alors les louanges de la tribu et un chant (*shawr*) de bonheur dans lequel la femme apparaît avoir un rôle déterminant dans l'avenir du couple: «Si Dieu le veut, / que l'épouse soit porteuse de bonheur!» (*alla inshallah / la'rûÒÒ al-khayri yallah*)³⁸.

Ces chants laudatifs insistent sur la générosité du mari ainsi que sur la beauté de la mariée, et invoquent Dieu pour les préserver du démon et de la jalousie. Ils manifestent donc le danger encouru par ce nouveau couple en raison de son bonheur même, comme le montre ce poème que nous avons recueilli chez les Laghlâl du Hawdh ash-Shargi:

Elle est la plus belle des filles et la plus charmante
 Et c'est lui le plus généreux de ses amis
 Et ce sens de la générosité
 Sera fort bien complété par la beauté de la femme.
 Ils sont comme de vrais mariés.
 Que Dieu rende aveugles leurs ennemis
 Et écarte le démon.
 Il nous faut célébrer ce jour et cette année.
 Cet espoir de bonheur est sincère (litt: vient de la moelle)³⁹.
 Que 1996 soit une année faste pour le mari.
 Amen, amen, amen.

*hiya valghid ahma
 u huwwa valgawm izid
 mâna ma anah
 itam biha hiyya valghid
 huma kiv al-'arsân
 ya 'ami 'ayn mlâssid
 dhâku ham shaytân
 lahag wazan labîdi
 dhi satta wat tas'in
 mabruka yal 'arsân
 amin, amin, amin.*

Le passage de la mariée du domicile familial à la tente cérémonielle s'effectue aussi rapidement que possible, et dans un brouhaha caractéristique, comme si ce moment était particulièrement dangereux pour elle. Dès qu'elle quitte son domicile, elle est accompagnée par ses amies qui l'entou-

38. Les griots peuvent improviser des chants de bonheur pour le couple ou chanter ceux qui ont été composés par les proches parents des mariés. Citons à titre d'exemple ce poème composé par une femme des Laghlâl de Chinguetti à l'occasion du mariage de sa fille: Que Dieu porte bonheur / à Layla et à 'Abdallali / à l'occasion de leur mariage / que cette nouvelle année / leur porte bonheur / que Dieu leur donne des fils / et des filles» (*mabrûk al-'ars illi / Lallaha yal majid / al-'Abdallahi maha / hâdha al-am l-jadid / man lavarh alina / wass alana arbina / yarzagli'hum bania / wa banat / il tashdid v'aalaka zayna*).

39. L'expression lassâniyya (qui vient de la moelle, *min mukh*) signifie que ce vœu est sincère puisqu'il est issu du plus profond de l'être.

rent, et ce jusqu'à ce qu'elle ait rejoint son mari. Celles-ci forment autour de la mariée un bouclier contre les démons, et en la cachant, elles la préservent de surcroît du 'ayn⁴⁰. Lorsque l'épousée s'approche de la tente cérémonielle, son mari vient à sa rencontre et l'enlace en prononçant une formule de bienvenue. Il la fait entrer et asseoir à sa gauche, selon la position habituelle que prennent les époux lorsqu'ils s'assoient. À Chinguetti, la mariée est transportée sur un drap blanc par des anciens esclaves de la famille qui lui font faire le tour des tentes de la cérémonie; l'épousée était ainsi portée, semble-t-il, pour ne pas toucher la terre, tenue pour être une des demeures des *jnûn*.

Durant toute la soirée, le mari tient son épouse par l'épaule. Ce geste ne peut être interprété comme un signe de tendresse dans une société où la pudeur entre les sexes, y compris entre époux, est extrême, mais comme une façon de la protéger de toute mauvaise influence, en particulier du 'ayn. Le couple assiste immobile à la cérémonie. La mariée dont le visage est recouvert d'un voile noir baisse la tête pendant toute la soirée. Ses amies et son mari ne lui adressent la parole qu'en cas de besoin car elle doit éviter d'ouvrir la bouche, sans doute de peur qu'un *jinn* n'y pénètre. L'invisibilité de la mariée culmine dans la confédération très maraboutique des Tashûmsha du Trarza où elle n'assiste même pas à la cérémonie. Elle ne fait qu'une brève apparition dans la tente cérémonielle où elle s'assoit quelques minutes tous jours enlacée par son mari, avant de revenir au domicile familial.

Dans certaines tribus où la cérémonie festive a lieu le jour, comme chez les Awlâd Almad bin Damân du Trarza (Mederdra), les Awlâd Damân du Trarza, et la tribu guerrière des Awlâd Bû Humûd du Hawdh ash-Shargi (Couch), la mariée, le visage découvert, est amenée à son mari en plein jour. Mais même dans ce cas, l'épousée apparaît comme particulièrement effacée, timide, triste et réservée au milieu de ces réjouissances; d'une part, il serait impudique qu'elle ait l'air enjoué avant la consommation du mariage, et d'autre part il serait irrespectueux qu'elle paraisse heureuse de quitter prochainement parents et amies, mais surtout toute manifestation de joie à cette occasion attirerait le 'ayn⁴¹. Au regard des Maures, ce type de comportement ritualisé distingue leur cérémonie de celle de leurs voisins peuls où la mariée a un rôle actif: elle reçoit les invités, danse en public...; aussi, les Maures ont-ils «par distinction» forgé cette expression: «Aussi avenante

40. La protection physique de la mariée par les autres femmes se retrouve chez les Touaregs au même moment de la cérémonie de mariage: «Ce passage de la tente familiale à la tente nuptiale est présenté par les Dagrâli comme un moment fort dangereux durant lequel la mariée est particulièrement exposée aux éventuelles attaques de génies (*kel essuf*) comme au «mauvais œil». Aussi, est-ce pour empêcher tout contact qu'un groupe de femmes se presse autour de la mariée. De même, nombre d'entre elles agitent à tour de bras des brûle-parfums dans lesquels se consomment des encens dont la fumée possède la propriété d'éloigner les *Kel Essuf*» (Pandolfi, 1994:-81).

41. Westermarck a également observé cette attitude au Maroc (1938, t. 4: 304): «On ne saurait douter que le silence de la fiancée et du fiancé, et la réserve générale de leur conduite n'expriment ou ne symbolisent la pudeur sexuelle, sentiment qui se combine facilement aux terreurs superstitieuses.»

qu'une mariée peule» (*agadam min la'ruÒÒ l-kwar*).

La cérémonie festive s'achève lorsque les griots ont fini de chanter. C'est le moment où un repas est offert à l'assistance. La fête comporte le sacrifice de nombreuses bêtes, en particulier, agneaux et chameçons. Une fois le dîner servi, l'assemblée se précipite voracement sur les plats. La précipitation à manger contraste avec la réserve habituelle affichée à l'égard de la nourriture. Cette attitude de glotonnerie s'inscrit dans le processus de-subversion qu'autorise la cérémonie du mariage où les codes de pudeur habituellement contraignants sont transgressés.

RENVERSEMENT RITUALISÉ DE L'ORDRE SEXUÉ

La virilité du mari mise à mal par les femmes

Durant les trois nuits de cette cérémonie, le groupe des amies de la mariée et celui des amis du marié se rencontrent dans et autour de la tente nuptiale, plantée à l'écart du campement. Situé à la marge de la société et de ses codes, cet espace favorise une liberté de ton et de mœurs. À ce moment, un renversement des valeurs habituelles a lieu, puisque ce sont les femmes qui se montrent les plus dominatrices et les plus libertines face aux hommes. La tente nuptiale est un espace de rencontre entre jeunes gens, comme l'atteste le chant que les femmes entonnent lorsqu'elles s'en approchent, chant dans lequel le turban représente métonymiquement l'homme, et le voile, la femme:

Nous ne venons jamais sans la mariée
Pendant la nuit
Et chacun attache son turban
Avec le voile de chacune

*ma n'jukum ma jabnaha saryatt
wan nass r'gûd
agdatt al-banduratt
yamatt al-wâya sûd*

La pudeur entre hommes de différentes générations, qui est quasiment inexistante entre femmes, explique que le groupe des hommes soit composé exclusivement de jeunes tandis que le groupe des femmes peut réunir des personnes d'âges très divers. Aux jeunes filles se mêlent en particulier des femmes d'âge mûr connues pour leurs audaces de langage; il s'agit le plus souvent de forgeronnes ou de servantes dont un des rôles consiste à tour-

42. Cette licence verbale et tactile entre jeunes célibataires ou jeunes mariés se retrouve chez les Touaregs durant la cérémonie de mariage (Rasmussen, 1986: 196).

ner en dérision tout ce qui se rapporte à la sexualité du nouvel époux. Le caractère grivois⁴² et même parfois obscène de ces soirées est la règle dans toutes les tribus maures, y compris chez les tribus maraboutiques⁴³ les plus austères du pays comme les Idaybûsât⁴⁴.

Bon gré mal gré, le mari se prête en général à ces plaisanteries, car ce serait manquer de hardiesse que de verser au groupe des femmes un don nommé «coutume» (*'âda*), qui l'en dédouanerait. En participant à ce jeu qui provoque l'hilarité de l'assistance, l'homme montre son sens de l'humour, considéré comme une qualité aussi bien masculine que féminine. Quoique l'improvisation ait sa part dans ce type de soirée, la participation à de nombreux mariages nous a montré que les scènes obscènes et les propos grivois qui les composent sont souvent identiques⁴⁵.

Les forgeronnes dévalorisent d'abord l'acte sexuel; la virilité étant associée à l'image de l'étalon, elles souhaitent que l'homme imite le hennissement d'un cheval en rut⁴⁶. Elles désirent aussi qu'il simule l'acte sexuel en s'asseyant sur un des piquets de la tente, tout en rendant grâce à Dieu. Pour juger de la taille de son organe sexuel, elles lui demandent d'enlever son *sarwâl* et de laisser la trace de son pénis sur le sable; si le mari refuse, un de ses amis le fait à sa place. Alors, les amies de la mariée y vont de leurs commentaires sur la taille du membre, considéré comme un indice de virilité, s'extasiant si elles le jugent «de taille». Dans le cas contraire, elles exigent qu'il leur verse la «coutume» (*'âda*); cette requête indique la déception des femmes qui estiment que cette défaillance de virilité doit être compensée par un don.

Il lui est également demandé de dessiner le sexe de son épouse sur le sable ou de le modeler dans de la bouse de vache; plus il sera représenté de forme large, et plus l'homme manifeste qu'il révère son épouse. Par des expressions où le vagin est comparé à l'œil d'une ogresse: «N'as-tu jamais vu l'œil de l'ogresse?» (*mâ shift 'ayn al-ghûla*)⁴⁷, le groupe des femmes évoque le caractère terrifiant que revêt l'acte sexuel pour l'homme. L'image de l'ogresse renvoie à un vagin goulu prêt à dévorer ce qui fait la virilité de l'homme. La sexualité féminine est décrite comme dangereuse pour l'homme, la veille de la nuit de noce, c'est-à-dire au moment même où le

43. Il est néanmoins une exception importante à cette licence: les Tashûmsha du Trarza, quoique certaines tribus de cette confédération maraboutique comme les Tâgunanat et les Idajfâgha ne dérogent pas à la règle.

44. Cette tribu maraboutique de l'est du pays se trouve dans l'Assaba entre Kiffa et Boumdeid; leurs femmes ne laissent apparaître d'ordinaire qu'un œil sous leur voile.

45. A. Tauzin (1981: 103-109) a également donné des exemples de ces propos et conduites grivoises. Cependant, nous n'avons jamais entendu parler du terme générique de «*therbil*» cité par ce chercheur pour désigner ces pratiques.

46. Un autre geste animalier de parade amoureuse que le mari doit singer est «le frottement du lièvre» (*lakta nayrab*) qui consiste à faire une grimace avec sa bouche.

47. Ou encore: «Tu cherches à voir l'œil de l'ogresse?» (*dawr tshuf 'ayn al-ghûla*).

mari va devoir affronter ce danger pour se donner une descendance et perpétuer son groupe de filiation (Fortier, 2000: 543-550).

Les femmes s'amuse aussi à dénigrer l'aspect physique du mari (*ayba l'arîs*) en composant pour l'occasion des chants rimés⁴⁸. Elles prêtent au mari un comportement tout à fait contraire à la retenue habituelle: il est toujours affamé et, comble de la honte, lâche des vents⁴⁹. Se laisser ainsi aller devant un tiers est le summum du déshonneur⁵⁰; ce relâchement de soi est si honteux⁵¹, qu'on raconte qu'un jeune homme auquel cela serait arrivé dans une assemblée nocturne se serait exilé. De plus, les organes génitaux du mari sont dépeints comme répugnants⁵². Ces propos scatologiques sont accompagnés de gestes qui renforcent l'effet comique.

Le sexe de la mariée est également un objet de raillerie. L'acte sexuel est évoqué à travers un langage métaphorique empruntant ses images à la vie quotidienne; il est décrit comme un mortier battu par le pilon, une peau de chèvre dont on racle la toison avant de la tanner, un plat creux de '*aysh*'⁵³ au milieu duquel est versé du lait⁵⁴. Les forgeronnes causent des frayeurs à la mariée en évoquant les difficultés de l'acte sexuel, au cas où il existerait une différence de taille entre les organes sexuels respectifs des conjoints; elles lui font répéter un chant dans lequel elle implore Dieu qu'il lui accorde un vagin moins étroit pour que «la matraque» (*matrag*) de l'homme ne la blesse pas. Après que la mariée a terminé ce chant, une des femmes de l'assistance demande au mari s'il estime qu'elle a bien chanté. L'une des autres réplique qu'elle n'en doute pas, puisqu'elle a vu le pénis du mari bouger sous son «boubou»; une forgeronne annonce qu'elle va vérifier elle-même et se précipite pour tâter le sexe du mari, afin de savoir s'il est réellement attiré par sa nouvelle épouse. À travers de telles exigences, les femmes testent le désir de l'homme envers son épouse, et également sa capacité à

48. Comme ces chants doivent rimer, un mot absurde est ajouté pour la rime selon un usage courant dans la poésie musicale maure. En général, ce mot est *timbarîs*-; bien que n'ayant aucun sens, il a l'avantage de rimer avec *la'arîs* (le mari) et avec bien d'autres mots. Les chants satiriques entonnés par les femmes pour dénigrer le mari sont de ce type:

«Il n'est pas un mari, *timbarîs*-» (*hadha mahu 'arîs, timbarîs*),

«Son visage ressemble à celui d'un singe, *timbarîs*-» (*wijhu akhmîs, timbarîs*),

«Il est plus noir qu'une vieille tente en poil, *timbarîs*-» (*wakhal min tallîs, timbarîs*).

49. Les travers qui lui sont attribués sont mis en rimes comme le montre cet exemple: «Qu'a donc le mari? Il a chié dans son froc» (*yallalu huw mâ'klu, ray zag sarwâlu*). Cette traduction triviale se prête néanmoins à rendre le sens de l'expression.

50. Le mot péter en *lassâniyya* est extrêmement grossier, il lui est substitué la périphrase: «Son dos s'est déchiré» (*tartag âharu*).

51. De même W. Marçais et A. Guiga (1925: 197, note 2) remarquent qu'au Maroc le pet est considéré comme un acte déshonorant pour celui qui le fait, et comme une injure pour ceux qui l'entendent.

52. Les femmes affirment que le marié a un pénis velu, que ses testicules sont noirs, et que son sexe est un repaire de poux...

53. Le '*aysh*' est particulièrement consommé au Trarza et au Hawdh par les membres des tribus maraboutiques. Au creux de ce gâteau ayant la forme d'une couronne est versé un liquide qui permet d'accompagner la pâte de mil le constituant, il s'agit de lait au Trarza ou d'une sauce à base de feuilles de baobab appelée *taqiha* à l'Est.

54. Les forgeronnes émettent des claquemets de langue censés ressembler au bruit causé par la pénétration; la grande sensibilité à l'aspect sonore des relations sexuelles semble tenir au peu d'intimité que permet la vie sous la tente.

maîtriser son désir, maîtrise qui fait sa virilité.

Lutte entre les sexes

Les femmes qui participent à la cérémonie soumettent le mari à une autre série d'épreuves, afin qu'il atteste son amour pour son épouse. Ainsi une griotte chez les guerriers, ou une forgeronne chez les marabouts, arrache-t-elle un élément de la parure nuptiale comme un bracelet, et crie: «Subtilisation de la mariée» (*lawsât la'ruòò*). L'expression accompagnant la saisie de l'objet porté par l'épousée montre que cette scène préfigure le rapt de la mariée elle-même qui aura lieu au cours du rituel. Le mari, pour obtenir restitution de l'objet, doit fournir à la ravisseuse une contrepartie, dont l'importance manifeste le degré d'attachement à sa femme. Quand la mariée est si étroitement surveillée par son époux et ses amies que personne ne peut s'en approcher, la ravisseuse arrache le turban noir du mari, ou bien aujourd'hui des billets de banque emplissant la poche de son «boubou», qu'elle brandit au vu de tous⁵⁵.

Chaque nuit de la cérémonie du mariage, lorsque les participants se sont dispersés, l'épousée est conduite clandestinement par ses amies auprès de son époux et des amis de celui-ci. Ce déplacement est appelé d'un terme spécifique, *tarwâl*, qui signifie ramener le troupeau à la fin de la journée. La mariée et ses amies se rendent dans la «tente du *tarwâl*» (*khaymat tarwâl*), dressée à l'écart du campement. Toutes celles qui l'accompagnent dans la tente nuptiale tentent de retarder la consommation du mariage. Ce moment, pour ses amies, représente le passage de son état de femme célibataire à celui d'épouse qui ne lui permet plus de participer aux réunions galantes de son groupe d'âge⁵⁶. Aussi verra-t-on s'affronter autour de la possibilité de la consommation deux camps nettement distincts, celui des amis du mari et celui des amies de la mariée. La constitution des deux groupes est moins fondée sur une relation de parenté avec les mariés que sur un critère d'appartenance sexuelle, comme le révèle le fait que les jeunes filles parentes de l'époux se rangent dans le camp de l'épouse, tandis que des jeunes hommes proches de la mariée se rallient à celui du mari⁵⁷. L'affrontement entre les deux groupes à ce moment cérémoniel met en scène l'opposition des sexes, latente en temps ordinaire.

Tout d'abord, la tente nuptiale et la tente cérémonielle sont le plus souvent abattues par les amies de la mariée et redressées par les amis du marié,

55. Un «boubou» (*darâ'a*) n'a qu'une seule poche cousue sur le devant où les hommes ont l'habitude de glisser directement leur argent et leur pipe.

56. Au sujet des groupes d'âge dans la société maure, voir C. Fortier (2000:228-238).

57. L'opposition entre les sexes se retrouve dans le rituel de mariage touareg comme le remarque D. Casajus (1987: 227): «Dans cet affrontement entre hommes et femmes, la distinction entre invités du marié et invités de la mariée est abolie. Des jeunes gens des deux parties sont au côté du marié, et ils sont assaillis par des jeunes filles des deux parties.»

comme si les premières s'opposaient au mariage et les seconds le favorisaient. Puis celles-là refusent de faire entrer l'épousée dans la tente nuptiale où l'attend son époux, preuve encore une fois de la résistance des femmes à céder leur amie d'âge. Elles discutent le fait de livrer celle-ci au groupe des hommes, en leur déclarant: «Si vous ne nous récompensez pas, nous allons la ramener» (*kru na walla nwallu biha*)⁵⁸. Par ce chantage, les femmes signifient au mari que sa promesse ne lui appartient pas encore, et qu'elle est, par conséquent, toujours des leurs. Ceci confère au groupe des femmes une supériorité sur le groupe adverse dont elles vont user; elles imposent leur volonté aux hommes qui sont dans l'impossibilité de s'y soustraire. Ils ne peuvent pourtant répondre trop prestement aux requêtes féminines car ce serait reconnaître leur faiblesse. Céder trop rapidement au désir des femmes représentant une humiliation, les amis du marié feindraient de résister pour ne pas perdre la face. Mais, obligé en dernier lieu de se soumettre à cette forme de chantage féminin, le groupe des hommes, et plus précisément le mari, fera un don conséquent aux amies de son épouse.

À l'extérieur de la tente, un simulacre de lutte (*dag lûtad*) a lieu entre deux femmes, préfigurant l'affrontement véritable qui se produira bientôt entre les sexes. L'une tente d'enfoncer un des quatre piquets de la tente dans la terre, et l'autre, l'en empêche en chantant: «Dieu ton piquet ne rentrera pas dans la terre» (*wallahî utadik mâ yindiag*), à laquelle la première répond par ce chant: «Mon piquet tu ne l'arracheras pas de la terre» (*wallahi utadha mâ yinsal*). L'allusion sexuelle de cette scène est très nette; elle symbolise la discordance entre les deux groupes sexués autour de la consommation du mariage.

Mais les hommes ne sont pas au bout de leurs peines face à la «ruse féminine» (*kayd an-nisâ'*)⁵⁹ employée pour retarder la consommation du mariage. Bien souvent, les femmes trompent les jeunes hommes en substituant à la place de l'épouse une de ses amies de même corpulence qu'elles ont eu soin de parer de la même façon qu'elle. Cette séquence cérémonielle appelée *tarwâgh*, de *rawwagh* (cacher), est une des constantes du rituel. Le mari découvre plus tard l'imposture, par une différence de silhouette ou, plus souvent, de voix.

Le rapt de la mariée provoque une lutte (*gla'*) violente entre les deux groupes, puisque les femmes refusent de révéler aux hommes le lieu où elles ont caché leur amie. Pour qu'elles l'avouent, les jeunes hommes n'hésitent pas à se montrer violents: insultes, corps à corps, tentatives de mise

58. Une pratique similaire a été relevée par D. Casajus chez les Touaregs (1987:-226): «De vieilles parentes de la mariée barrent le côté ouest de la tente, celui de l'entrée habituelle, prétendant ne consentir à céder le passage qu'en échange d'un menu présent.»

59. Il s'agit d'une expression arabe connue dans la société maure qui montre que la ruse est une des armes que les femmes utilisent contre les hommes. À ce sujet, voir C. Fortier (2000:-342-345).

60. Les hommes lancent des branches d'épineux sur les voiles (*malîfa*) et en coupent les nœuds (*khlala*) dans l'intention de dénuder celles qui les portent. Les amies de la mariée fuient, résistent, frappent les hommes avec tout ce qu'elles trouvent, ou encore tentent d'attraper leur pénis.

à-nu⁶⁰. Les armes, en particulier des couteaux, sont utilisés pour menacer les femmes; l'âpreté de la lutte transparait dans l'expression: «On s'amuse à coup de hache» (*latayu lagwadîm*). Cet affrontement, qui a lieu la nuit, donne l'occasion à des dévoilements et à des attouchements; la distance corporelle entre les sexes est transgressée, c'est un grand moment de liberté, y compris sexuelle. Finalement, les femmes sont forcées de céder et obligées de reconnaître la supériorité physique des hommes.

Ceux-ci se rendent dans le lieu où est cachée la mariée et que ses amies ont dû révéler sous la menace de la force; il s'agit le plus souvent du domicile d'une famille de statut inférieur (tributaires ou affranchis), à la limite du campement ou de la ville. Ils obligent les amies de la mariée à les accompagner, de crainte qu'elles ne les aient trompés une fois encore. Lorsque l'époux surprend enfin sa promise, les amies de celles-ci tentent une dernière fois de la retenir. Elles ne la laissent partir que lorsque le mari a, de nouveau, acheté leur résignation. La mariée est ramenée dans la tente nuptiale où son époux et ses amis la surveillent afin qu'elle ne leur échappe plus.

Loin de la pratique du mariage par rapt qui a cours dans nombre de sociétés, le rapt de la mariée, dans la société maure, n'est pas commis par son futur mari, mais par ses amies afin d'empêcher son mariage. Si par ce stratagème, les femmes n'ont pu arriver à soustraire l'épousée à la consommation, elles en ont au moins différé le moment. De telles luttes de pouvoir entre hommes et femmes au cours de la cérémonie de mariage ont été aussi observées chez les Kabyles en Algérie (Maunier, 1999: 111)⁶¹, dans des groupes berbères du Maroc (Laoust, 1994: 180, note 2⁶²; Westermarck,

61. R. Maunier (1999:-111) dépeint de cette façon l'opposition entre les sexes au moment du mariage chez les Kabyles d'Algérie: «Il y a entre les deux sexes un antagonisme moral, qui se traduit par des signes formels. Ce sont des combats simulés, dans des jeux d'adresse comiques; des luttes feintes par les figures des danses; des énigmes posées aux hommes par les femmes. Le mariage comme on le sait bien, prend l'air d'un rapt imaginaire. Les sexes n'entrent en rapport que pour s'affronter par symboles.»

62. E. Laoust (1994:-180, note-2) rapporte la lutte entre les sexes dans les cérémonies de mariage des tribus berbères du Maroc en ces termes: «Dans les combats nuptiaux que l'on observe dans la plupart des mariages berbères, on distingue clairement l'antagonisme qui existe entre divers groupes sociaux: gens mariés contre célibataires, sans doute parce que le marié déserte leur classe; jeunes filles entourant la fiancée de crainte que les femmes mariées ne viennent toucher à ses affaires; gens du clan du marié contre ceux du clan de la fiancée manifestant leur mauvaise volonté à livrer une de ses filles et à amoindrir d'autant sa cohésion. Le but de ces combats est de dérober un objet appartenant au marié ou à la mariée afin de le restituer contre une rançon, *lebshart*, argent ou repas.»

63. E. Westermarck (1935, t.-3:-314) décrit ainsi l'antagonisme entre les sexes lors de noces marocaines: «Mais au Maroc, le fiancé est parfois attaqué par toutes les femmes assemblées en dehors de sa maison; ou bien elles maudissent à la fois son père et celui de sa fiancée comme si le mariage était une offense faite à leur sexe; et l'antagonisme sexuel est également visible dans les batailles qui ont lieu entre les célibataires mâles et les femmes non mariées ou entre les femmes en-général lorsque les jeunes hommes essaient de prendre quelque chose à la fiancée, qui est défendue par les autres femmes et par ses garçons d'honneur [...]»

64. Cette pratique se retrouve chez les Touaregs comme le suggère la description faite par D.-Casajus (1987:-227) du rituel de mariage: «Chez les Kel Ewey, cacher la mariée dans un autre campement est une pratique systématique [...] on dit que si les jeunes gens partis à sa recherche n'ont pu la trouver, elle sera dans le ménage plus forte que son mari.»

1935, t. 3: 314)⁶³, ainsi que chez les Touaregs (Casajus, 1987: 227)⁶⁴.

Retarder le moment de l'appropriation masculine de la sexualité féminine

Durant les trois premiers jours de la cérémonie de mariage, la mariée passe la nuit avec ses amies, dans la tente nuptiale, en compagnie de son mari et des amis de celui-ci. Si l'époux pouvait avoir des gestes de tendresse à l'égard de sa nouvelle épouse devant les membres de sa classe d'âge, leur présence empêchait toute consommation. Pour prouver son attachement, il est de bon ton que le mari se montre jaloux; aussi, lorsque ses amis susurrent des mots doux à l'oreille de sa femme, les repousse-t-il⁶⁵. Hommes et femmes conversent plaisamment jusqu'à l'aube, moment où la mariée comme ses amies rentrent chez elles.

Le déplacement effectué par l'épousée de la tente nuptiale vers son domicile familial est appelé *tfajar*, terme qui dérive du mot *al-fajar* (l'aurore). Il est essentiel qu'elle quitte la tente nuptiale avant le réveil des habitants du campement, qui a lieu à l'aube, car elle ne doit en aucun cas être vue⁶⁶. Il serait en effet honteux qu'elle soit surprise à son retour dans sa famille, ce qui prouverait qu'elle a passé la nuit avec son mari. De même, la mariée ne peut montrer des signes d'assoupissement durant les trois jours de la cérémonie, car cela donnerait à penser à son entourage que le sommeil seul n'a pas occupé ses nuits. Cette pudeur oblige l'épousée à lutter contre la fatigue le temps du rituel.

La troisième nuit, les amies de la mariée essaient une dernière fois de retarder la consommation du mariage. Arrivées près de la tente nuptiale (*banya*), elles entonnent un chant destiné à l'époux: «Aujourd'hui, tu ne l'auras toujours pas» (*al-yum ma tajbarha mali*). Les amis du marié chassent le groupe des femmes qui menacent d'investir, encore cette nuit la place si l'époux ne leur accorde pas «la coutume» (*'âda*), et s'emparent de la mariée. Les amies de cette dernière, restées près de la tente nuptiale, l'exhortent à ne pas se donner à son mari; elles l'incitent à refuser de se coucher et dans le cas où il l'y contraindrait, elles lui recommandent d'aller brusquement saisir son pénis pour réprimer son désir. Les femmes ne cessent

65. Il est une exception, celle des Awlâd Damân dont le mari laisse ses amis avoir quelque privauté avec sa femme; il montre ainsi qu'il est un bon *damâni*, puisque l'éthique des Awlâd Damân considère la jalousie comme un comportement indigne.

66. Cette coutume se retrouve également chez les Touaregs (Bernus, 1981:-152): «Elle devra quitter la tente de son mari subrepticement, au petit jour, pour retourner chez ses parents. Seules auront accès à elle ses plus proches amies. Le soir venu, elle retournera auprès de son mari, mais il serait malséant qu'ils soient vus ensemble. En général, cette période dure une semaine, à l'issue de laquelle le jeune mari repart dans son campement.»

67. La situation décrite par A. Tauzin (1981) selon laquelle, chez les guerriers de la région frontalière avec le Mali, le couple passe la nuit de noce en présence d'une ou deux femmes de statut inférieur qui empêchent la consommation du mariage doit avoir été recueillie dans des groupes fortement influencés par les coutumes maliennes. Nous n'avons pas nous-même observé cette pratique dans les cérémonies de mariage des deux tribus résidant près de la frontière avec le Mali chez lesquelles nous avons séjourné: la tribu maraboutique des Laghlâl et la tribu guerrière des Awlâd Bû Humûd. De façon conséquente, l'enfant conçu la nuit même de la consommation n'est nullement

de crier au mari: «Le sommeil, tu ne le trouveras pas» (*rgâd layla yaway-nak*), puis, lassées, elles se dispersent comme le font aussi les amis du mari⁶⁷. Des enfants du campement sont envoyés pour écouter ce qui se passe sous la tente nuptiale; il est bien vu qu'ils rapportent aux plus vieux qu'ils ont entendu la femme se débattre et pleurer.

Force de la domination masculine

Lors du rituel matrimonial, le groupe des femmes inverse provisoirement la relation hiérarchique entre les sexes: la femme n'est plus sujette à la loi des hommes, et l'homme obéit aux exigences des femmes. Si les femmes peuvent, à ce moment festif, inverser la relation hiérarchique, c'est qu'elles détiennent l'objet convoité par le mari: leur amie d'âge n'est pas encore devenue son épouse. Aussi s'efforcent-elles, durant toute la cérémonie, de retarder la consommation du mariage qui symbolise l'appropriation effective de la femme par son mari. Fortes de cette supériorité, elles soumettent l'époux aux plus grandes humiliations; elles le malmènent en exigeant de lui à la moindre occasion un présent. La règle de l'échange des femmes (Lévi-Strauss, 1967) est ainsi subvertie le temps du rituel, puisque l'épouse n'est plus cédée à son époux par des hommes qui lui sont apparentés mais par un groupe de femmes de statuts et d'âges différents.

Le paroxysme de l'initiative féminine pour contrer l'appropriation par l'homme de son épouse culmine au moment où les femmes présentes la subtilisent. Jusqu'à cet instant, le groupe des hommes s'abstenait de soutenir le mari, victime des dénigrement du groupe des femmes; la tente nuptiale où les jeunes gens des deux sexes se retrouvaient la nuit était même un lieu de causeries intimes. En quelque sorte, la force des femmes provenait de leur regroupement en face d'un homme seul; ainsi que le suggère le proverbe *lassâniyya*: «L'union permet de vaincre le lion» (*lahmiya taghlab as-sba'*) (Ould Hamidou, 1952: 139). Après l'action offensive du groupe des femmes, le camp adverse les affronte afin qu'elles avouent l'endroit où elles ont caché la mariée. C'est donc une véritable lutte physique qui s'engage entre les deux groupes et non seulement une joute verbale.

Le combat qui a lieu dans ce rituel, entre les hommes et les femmes, met en scène l'antagonisme existant entre les sexes. En effet, si l'opposition entre les sexes est très clairement marquée d'ordinaire, le rituel du mariage révèle spécifiquement que cette opposition est non seulement distinctive du point de vue des rapports de sens, mais également effective du point de vue

considéré comme un enfant illégitime ainsi qu'a pu le constater A. Tauzin dans d'autres groupes, puisqu'au contraire, ce qui est attendu de cette nuit de noce, c'est la consommation du mariage, de laquelle pourra naître un enfant. Pour cette raison, la femme reste chez ses parents une année, temps nécessaire à la gestation et aux relevailles, puis part avec son nouveau-né et sa tente dans le campement de son mari.

des rapports de force. Dans cette «guerre des sexes», c'est bien sûr le groupe des hommes qui sort vainqueur, ayant rétabli la domination masculine.

Par cette lutte qui oppose des groupes sexuellement distincts, les hommes réaffirment, au moyen de la force, la domination masculine. La leçon de cet affrontement se résume à cette évidence: si des femmes sont capables d'assujettir un homme, elles ne peuvent en soumettre plusieurs. L'échec ultime des femmes face aux hommes, dans le rituel matrimonial, témoigne qu'il leur est impossible de renverser l'ordre sexué de la société. Or, la finalité de cette lutte est l'appropriation par les hommes de la sexualité féminine, pour la subordonner, à travers le mariage, à la procréation. Si cette sexualité apparaît comme une menace pour les hommes ainsi que, dans ce rituel, les femmes l'énoncent sur le ton de la dérision, elle est cependant indispensable à la reproduction sociale. Tout se passe comme si la cérémonie de mariage mettait ostensiblement en scène, après l'avoir dénié, le schéma originaire de l'appropriation par les hommes du pouvoir d'enfantement des femmes. Un tel rituel constitue une forme de dénégation en tant qu'il manifeste de façon négative la force de la domination masculine, refoulée dans la vie courante.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BELLIL, R., 1994, Traditions orales, mémoire collective et rapport au passé chez les Zénètes du Gourara (Sahara algérien), thèse de doctorat en langue et civilisation berbère, Paris, INALCO.
- BERNUS, E., 1981, *Touaregs nigériens. Unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*, Paris, L'Harmattan.
- BONTE, P., 1998, L'émirat de l'Adrar. Histoire et anthropologie d'une société tribale du Sahara occidental, thèse de doctorat d'État, Paris, École des hautes études en sciences sociales.
- BUKHARI, 1993, *Le sommaire du Sahih al-Boukhari*, 2 vol., Beyrouth, Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- CASAJUS, D., 1987, *La tente dans la solitude: la société et les morts chez les Touaregs Kel Ferwan*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- CHAMPAULT, D., 1969, *Une oasis du Sahara nord-occidental, Tabelbala*, Paris, Édition du CNRS.
- DJERIBI, M., 1993, «L'incantation mythique: noms et écriture», *Ethnologie française*, 23-(1): 94-103.
- DOUTTÉ, E., 1984, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, Maisonneuve et Geuthner.
- DU PUIGAUDEAU, O., 1967, «Arts et coutumes des Maures», *Hespéris Tamuda*, 8: 11-196.
- FORTIER, C., 1998, «Le corps comme mémoire: du giron maternel à la fêrle du maître coranique», *Journal des africanistes*, 68-(1-2):-199-223.
- 2000, Corps, différence des sexes et infortune. Transmission de l'identité et des savoirs en islam malékite et dans la société maure de Mauritanie, thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Paris, École des hautes études en sciences sociales.
- GABUS, J., 1958, *Au Sahara: Arts et symboles*, Neuchâtel, La Baconnière.

- GOICHON, A. M., 1927, *La vie féminine au Mzab, étude de sociologie musulmane*, t. 1, Paris, Geuthner.
- IBN 'ARABI, 1988, *Les illuminations de La Mecque. Textes choisis*, trad. de M. Chodkiewicz, Paris, Sindbad.
- KHALIL, M., 1995, *Le précis de Khalîl*, Beyrouth, Dar el-Fikr.
- LAOUST, E., 1994, *Noces berbères. Les cérémonies du mariage au Maroc*, présentation de C. Lefébure, Aix-en-Provence, Edisud.
- LAOUST-CHANTRÉAUX, G., 1990, *Kabylie côté femmes. La vie féminine à Aït Hichem, 1937-1939*, Aix-en-Provence, Edisud.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1967, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton.
- LORY, P., 1989, «La magie des lettres dans le Shams al-ma'arif d'al-Bûnî», *Bulletin d'études orientales de l'Institut français de Damas*, 39-40: 97-111.
- MARÇAIS, W., GUIGA, A., 1925, *Textes arabes de Takroûna: glossaire. Contribution à l'étude du vocabulaire arabe*, Paris, Geuthner.
- MARTY, P., 1919, *L'Émirat des Trarza*, Paris, Leroux.
- MAUNIER, R., 1930, «La société kabyle», in *Mélanges de sociologie nord-africaine*, Paris, Alcan: 54-87.
- OULD HAMIDOUN, M., 1952, «Précis sur la Mauritanie», *Études mauritaniennes* (Saint-Louis, Sénégal) 4.
- PANDOLFI, P., 1994, «Histoires d'aiguilles chez les Kel-Ahaggar. À propos d'un épisode méconnu du rituel du mariage», *Journal des africanistes*, 64 (1): 81-90.
- 1998, *Les Touaregs de l'Ahaggar. Sahara algérien. Parenté et résidence chez les Dag-Ghâli*, Paris, Karthala.
- QAYRAWANI, [s. d.], *La Risâla. Épître sur les éléments du dogme et de la loi de l'islam selon le rite mâlékite*, trad. de L. Bercher, Alger, H. Pérès.
- RASMUSSEN, S. J., 1986, *Gender and Curing in Ritual and Symbol: Women, Spirit Possession, and Aging Among the Kel Ewey Tuareg*, Ph D, Indiana University.
- TAUZIN, A., 1981, *Sexualité, mariages et stratification sociale dans le Hodh mauritanien*, thèse de doctorat en ethnologie, Paris, École des hautes études en sciences sociales.
- WESTERMARCK, E. 1921, *Les cérémonies du mariage au Maroc*, trad. J. Arin, Paris, E. Leroux.
- 1935, *Histoire du mariage*, t. 3, trad. A. Van Gennep, Paris, Payot.
- 1938, *Histoire du mariage*, t. 4, trad. A. Van Gennep, Paris, Payot.
- ZAFRANI, H., 1998, *Deux mille ans de vie juive au Maroc*, Paris, Maisonneuve et Larose.

NOCES BERBÈRES À TELOUET

Yvonne Samama

Dans la deuxième moitié du XX^e siècle, les bouleversements politiques du Maroc ont conduit à la chute du protectorat et à l'affermissement du *makhzen* (pouvoir central) sur tout le royaume. Dès lors, l'école publique installée dans les endroits les plus reculés est devenue le principal facteur de changements. Si l'école unifie la population marocaine par la langue, elle participe également à l'exode rural. Pourtant, les fils des paysans reviennent épouser celles qui les retiennent au groupe et donc à la terre. Associée à la fertilité et donc à la fécondité, la terre conserve aujourd'hui toute sa valeur symbolique à l'occasion du mariage. La virginité est toujours le pilier de l'institution car elle garantit l'authenticité de la descendance masculine et la légitimité de son ancrage dans le milieu. Tandis que les hommes fortement citadinisés rejettent les traditions liées à une terre qu'ils ne cultivent plus, les femmes protègent le culte local dans un espace qui leur est propre. En son sein, les noces ont conservé toute leur force et leur singularité.

Situé entre Marrakech et Ouarzazate à 1-800 mètres d'altitude, Telouet est un village berbère du Haut Atlas marocain. À la fois exposé à la modernité et protégé par les femmes, l'espace villageois oscille entre permanence et changement. Lieu légendaire, au carrefour des échanges économiques et culturels, le col de Telouet, portait, dès l'antiquité, le nom de «porte du Deren» (porte de l'Atlas). Formant une vaste dépression, il était très fréquenté, jusqu'au milieu du XX^e siècle malgré la présence d'autres passages. Son accès, facilité par une rivière qui coule dans une large vallée, permettait, en premier lieu, de gagner à l'ouest les vallées riches et peuplées du Sous, puis le coude du Dra et enfin le Tafilelt par le Dadès et la région du-Todgha. Généreusement dotée en eau, rivières et nappes souterraines, cette aire culturelle abritait naguère un caravansérail où l'on séjournait surtout en hiver lorsque les tempêtes de neige étaient trop fortes et qu'elles rendaient les pistes impraticables.

De la fin du XIX^e jusqu'au milieu du XX^e siècle, Telouet est devenu le fief des Glaoui, puissants seigneurs et portiers de l'Atlas. Tous ceux qui voulaient franchir le col s'acquittaient d'une taxe. De nombreux juifs, de

passage ou installés là sur le chemin des caravanes, côtoyaient les paysans musulmans. Ils étaient commerçants, artisans et usuriers. Leur activité économique faisait du lieu une cité au cœur de l'Atlas dont dépendait le ravitaillement des villes impériales comme Rabat, Fès et Marrakech. Les convois lourdement chargés d'orge et de laine, mais aussi de plantes tinctoriales, de pétales de roses et de dattes en provenance du Sud marocain animaient par leur passage les chemins de poussière. Jusqu'au début du XX^e-siècle, des esclaves noirs originaires du Soudan et du Sénégal suivaient les dromadaires et les mulets chargés de poudre d'or que le seigneur du lieu, dit-on, troquait contre le sel de sa mine. Au carrefour des voies de communication, le rayonnement de la région était économique, mais aussi, intellectuel et religieux. Les tombes de saints juifs et musulmans, plus de soixante-dix au total, existent encore. Elles se présentent sous la forme de petites constructions éboulées. Agissant au nom de Dieu et de sa *baraka*, aujourd'hui, les femmes immortalisent leur mémoire par le pèlerinage que, pourtant, le culte officiel réprouve.

Dans cette société, le culte local qui s'exprime librement appartient aux villageoises. Elles le célèbrent encore par des paroles et des gestes symboliques, au quotidien et à l'occasion des fêtes, comme celle du mariage. En contact avec la ville, les hommes rejettent en partie les traditions: «C'est démodé», «c'est contraire aux lois du Coran». Ils s'y soumettent pourtant.

UNE CÉLÉBRATION DU SANG DE LA VIE

Si le mariage civil a connu une évolution depuis le début des années-1960, les préliminaires et la fête traditionnelle se sont conservés. Le mariage consacre par un jeu d'analogies naturalistes les valeurs essentielles de la famille. La virginité garantit l'authenticité du lignage. La virilité est image de la puissance masculine. Génératrice de nombreux fils, la fécondité permet l'ancrage du groupe dans le milieu.

La littérature du début du siècle a abondamment souligné la docilité absolue de la fille vis-à-vis de ses parents et de sa belle-famille. Pourtant, le choix de la bru est aussi un exemple concret de l'obéissance du fils à sa mère. À Telouet, la décision maternelle est encore souveraine¹. Lorsque la main de la fille est accordée sur décision finale du père, la signature de l'acte chez le notaire (*'adul*) engage les deux époux, et plusieurs mois peuvent s'écouler avant qu'ait lieu la fête familiale, en principe l'été, lorsque les greniers sont pleins. Pendant une semaine, la future mariée et sa mère préparent la maison qu'elles rangent et nettoient de fond en comble. Elles

1. «Ce sont mes parents qui ont choisi ma femme, je respecte leur décision», «Je désire me marier mais il faut que je trouve une femme qui accepte de s'occuper de la mère qui est très malade», expriment respectivement deux villageois.

étaient des tapis là où doivent se réunir les invités. Le mariage qui se poursuit pendant plusieurs jours ne peut commencer un mercredi, un vendredi et un dimanche.

Le premier jour, les futurs époux partent chacun de son côté au *hammam* (bain maure) pour se purifier et recevoir le henné chargé de *baraka*. Ils se rasent ou s'épilent les parties intimes. De retour chez elle, la fiancée met son costume, robe et étoffe blanche jetée sur ses épaules, un foulard blanc (*lqtib*) sur les cheveux. Un voile coloré et doré marque l'entrée de sa chambre. En soirée, jusqu'à minuit, des femmes qui souhaitent attirer la richesse sur le futur couple, amènent du grain. Elles le déposent dans une chambre claire. Lorsqu'il est abondant, elles y plongent leurs mains en chantant:

Asi-d a irdn n Uza{ar
Apporte du blé de la vallée

Tasit-t llenna n lqbelt
Tu apportes du henné de l'Est

Ad itas-i lfamila tidukin n llrir
La famille lui apporte des babouches en soie

Tasit-t llenna n Meka
Tu apportes du henné de La Mecque.

Tard dans la nuit, dans une pièce éclairée par deux bougies, du benjoin fume dans un petit foyer en terre (*kanun*) et enveloppe l'atmosphère. La mère en imprègne la calebasse (*tafsayt*) qu'elle prépare pour sa fille. Elle pose un temps sa main sur l'ouverture. Le moment est solennel. Tour à tour, les trois parentes en présence y mettent une poignée de clous de girofle en poudre et de pétales de roses. La mère ajoute un morceau de benjoin, des clous de girofle entiers et de l'eau chaude. Pendant qu'elle secoue énergiquement le tout, l'une des femmes pousse trois youyous stridents. La calebasse est déposée dans un van circulaire en fibres végétales (*isugi*) garni de henné en poudre.

Le deuxième jour, dans l'après-midi, le silence règne dans la chambre. Deux bougies et du benjoin se consomment. Sur la fenêtre, un pot de basilic. La tante maternelle souligne avec de l'antimoine (*tazolt*) le regard de la fiancée (*taslit*), puis, elle trie, au sol, dans un linge blanc les feuilles de henné contenu dans le plateau. Sacrées, les impuretés sont enterrées dans l'enceinte de la maison. La femme y ajoute un morceau de benjoin, des pétales de roses, de l'alun (*chb*) et du sel en poudre (*tisnt*) ainsi qu'un éclat de pierre transparente (*nsa ou mica*): «Parce que ça brille.» Trois parentes jettent chacune une poignée de henné dans un grand mortier en bois (*taferdut*) avant d'y verser le reste. À l'aide du pilon qu'elles tiennent ensemble, elle le réduit en poudre fine au rythme de youyous stridents. La poudre est tamisée sur le pistil d'une fleur déposé au fond d'un bol. La mère se lave les mains, elle va préparer le henné pour sa fille. Avant de l'appliquer, on a collé des bandes adhésives ajourées pour décorer les paumes et les pieds de la fiancée.

On a fermé la porte. La mère a arraché un brin rouge de la ceinture de la mariée (*l̥zam*) qu'elle tient sur un plateau à côté d'elle. Elle l'unit à du fil blanc. C'est au bout de cette torsade qu'elle accrochera le talisman (*takumist*²) pour sa fille. Dans un petit carré de tissu rouge doublé d'un blanc, elle dépose des pétales de roses, de la poudre de clous de girofle, quelques grains d'orge et de coriandre, un éclat de pierre transparente, de l'alun et du sel. Elle le noue, brûle les fibres qui en dépassent et le plonge dans la fumée que dégage le benjoin. Avant de l'attacher au cou de la jeune fille, elle le dépose un moment sur le plateau qu'elle a apporté et qui contient un pain de sucre, une théière, deux verres, un miroir, de l'écorce de noyer (*swak*), une ceinture en soie, un foulard, deux bougies. C'est le plateau de la mariée. Elle pousse un *Bismillah*-! Pendant ce temps, dans la cuisine traditionnelle (*asmal*), des femmes affairées préparent le repas pour les invités avec les victuailles que la famille du mari a fait porter la veille. Les hommes ont égorgé des moutons. De leur côté, eux aussi font la cuisine dans un espace séparé des femmes qu'ils ont aménagé pour la circonstance.

Dans la soirée, tandis que les hommes arrivent au domicile de l'époux, poussant des youyous et frappant le tambour (*chfna*), les femmes entrent chez la fiancée et la saluent. L'ordre social est bouleversé, des jeunes hommes célibataires apportent le repas aux femmes venues faire la fête. Ils ne peuvent s'en approcher de trop près, restent au seuil de la porte et ne lancent que des regards pudiques. La jeune fille quitte, enfin, la chambre qui la retenait «captive» depuis deux jours. Sa mère la porte sur son dos et la dépose sous le drap blanc de mariage (*layk*) que tendent, en hauteur, à la manière d'un dais, toutes les invitées. C'est la cérémonie du henné au cours de laquelle est entonné le chant du mariage (*aḌaru*). Elle sera répétée dans le nouveau foyer. La fiancée s'apprête à recevoir le henné que sa mère a préparé. Deux proches le lui appliquent sur les bras, les jambes et le visage par petites touches. L'une d'elles écrase sur son front un œuf frais «pour que l'hymen soit aussi facilement brisé que cet œuf³». Parfois, l'œuf, placé entre les deux tresses relevées au sommet de la tête, est retenu par un foulard. On le met également sous le pied droit de la fiancée qui le brise sous son pas en quittant sa maison natale. Autrefois couvert de henné, son visage est, aujourd'hui, voilé de rouge.

À côté d'elle, deux plateaux contiennent les attributs de sa beauté. Sur l'un, du henné et un miroir. Sur l'autre, un peigne, de l'antimoine, de l'écorce de noyer, du parfum, des clous de girofle en poudre, de l'huile d'olive pour les cheveux, des babouches, une ceinture en soie rouge, un bracelet, un pain de sucre et un bloc de sel. Le benjoin fume «pour attirer les anges». Les

2. Par un jeu sémantique, *takumist* est associé à *qn* qui signifie fermer, nouer. Le nœud protège des *jnun* qui aiment le sang.

3. Par un jeu sémantique, *taglayt* (œuf) est associé à *iglayn* (testicules) qui possèdent la même racine. Analogie soulignée par E. Laoust, 1983: 117. La métaphore est claire, l'époux ne peut vaincre l'hymen (le front) préservé par le charme protecteur de la mère qu'elle seule peut lever.

deux bougies se reflètent dans l'eau que contient un pot en métal. Elles brillent pour chasser les *jnun* qui se complaisent dans la pénombre. Elles éclairent la cérémonie alors que les femmes chantent:

A Bismillah raġman raġim, n-zwarkd dar a ism n Rbi

Au nom de Dieu glorieux et miséricordieux c'est en ton nom que l'on commence

·lid ay ayur fi-d dad ak rifi

Hé Lune monte (apparaît), c'est pour cette nuit que l'on a besoin de toi⁴!

·i-d dad mkurnn rif tiððdin l ħenna n Lalla

En cette soirée sacrée, je veux mettre du henné sur les petits doigts de notre Dame

Ayllí qn aduku-nm aġasi attdu-t s iída am i-xtar Rbi

Ma fille mets ta babouche droite et pars vers la place à laquelle le Bon Dieu
[t'a choisie

Asi-d, asi-d ayma-ss n tslit ħwík wida-nm n illím

Apporte, apporte, maman de la mariée le hayk que tu as gardé pour ta fille

Ifd nit a Lalla taslit ħda km innam flíf tluli-t ar ass n tamfra-nm tasikmd?

Est-ce vrai Mariée, que ta maman t'a gardée enveloppée depuis ta naissance
[jusqu'au jour de ton mariage⁵?

Puis la mère poursuit:

A Bismillah rif ħenna ayllí-no s ijdign n lward

Au nom de Dieu je te mets du henné ma fille avec des pétales de roses

·lid ay ayur a nf-m i Lalla tiððdin s ħenna

Monte Lune qu'on mette du henné sur les petits doigts de Lalla!

Tisnt i Lalla

Tu es piquante comme le sel, Lalla

A taslit a lward ifsan

Fiancée, tu es une rose épanouie

Ar kif-d nudr ħuyík

On va ouvrir le drap de mariage

La fiancée prononce elle aussi des paroles en pleurant:

Ayna-no, ayna-no!

Ô Mère, ma mère!

4. Afin que la cérémonie ait tout son éclat, les femmes invitent la lune à se montrer car «elle donne la beauté aux gestes». La pluie et ses nuages sont conjurés par le reflet d'un miroir tourné vers le ciel et par la magie d'une formule: «Ciel sois aussi limpide que le miroir!»

5. La virginité fragile et délicate est protégée par la mère qui en avait jusqu'ici la garde. Quelques années plus tôt, elle avait invité sa fillette à se faufiler entre les montants du métier à tisser, objet hautement symbolique, et ses fils de chaîne.

Auxquelles la mère répond:

Ayllí-no, ayllí-no!
Ô Fille, ma fille!

Couvrant les pleurs de la jeune fille émue, les femmes reprennent:

Ayllí-no ad-ak ur talæet isul-æm baba-m ula inna-m
Ma fille ne pleure pas, tu as encore ton père et ta mère.

Le moment de se coucher arrive tard dans la nuit. Les jeunes invitées ont, elles aussi, reçu du henné dans les mains. Protégée par la «magie» de l'œuf brisé, du henné et du benjoin, la fiancée est devenue invulnérable. Les *jnun* ont disparu du seuil de sa chambre qu'elle franchit seule.

Au petit jour, deux parentes ont décoré d'un ruban de perles la jarre qu'elles ont remplie. L'eau destinée à la toilette de la fiancée a bouilli. Dans une stricte intimité, elles lui procurent des soins, la parent et l'habillent avec le costume que l'époux a choisi pour elle. Alors que la *taslit* conserve son voile, elles la coiffent et fixent sur sa tête un miroir, un bracelet et un peigne qu'elles recouvrent d'un foulard rouge à franges (*a&broq*) serré par un turban. En fin d'après-midi, le frère ou l'oncle de l'époux qu'attendent les invitées entre dans la chambre de la fiancée, la soulève et la porte au-dehors car ses pieds ne doivent pas fouler le sol. Il tourne avec elle sept fois autour d'une mule blanche (souvent remplacée par une camionnette blanche) montée par un garçon d'honneur (frère ou fils de la sœur de l'époux de préférence) chargé de l'escorter dans sa nouvelle demeure. Jeune et célibataire, le cavalier est paré d'une *djellaba* et de babouches blanches ou jaunes. Un turban (*razza*) rouge ou multicolore lui ceint la tête. Il porte un poignard au côté gauche. La légende du cortège pétrifié est là pour rappeler aux deux cavaliers la nécessité absolue de garder le silence:

«Autrefois, une fille du douar de Temjoujt allait se marier à Talatan. Elle était sur une mule aux côtés du garçon d'honneur. Pendant le voyage, elle prononça des paroles, emportant dans son malheur le cortège qui l'accompagnait. Sur le chemin qui mène au *sug* d'Imaounine, désormais on peut voir se succéder de gros rochers que les villageois appellent *ifern n iyysan* (les rochers surgis des chevaux).»

Ainsi, sur le chemin qui mène à l'époux, enveloppés ensemble dans un drap de laine blanc, le jeune garçon et la fiancée sont muets alors que le cortège chante:

Zunt ayur(a), zunt tafokt(a), zunt lward(i) at-tga Lalla, n-chkd ar dar un(i)!
Elle est comme la lune, comme le soleil, comme la rose, Lalla, nous sommes
[venues chez vous!]

Heureux de se marier, le fiancé ne veut pas avouer sa faiblesse à tous ceux qui sont là. C'est pourquoi les enfants scandent en chœur:

Ira, ur-iri

Il veut, il ne veut pas.

Les invités (familles et amis) accompagnent la mule jusqu'à la tombe⁶ du saint Abdul Bari «pour que la fiancée vive». La monture en fait trois fois le tour avant de s'orienter vers La Mecque. Le garçon d'honneur et la fiancée se prosternent à trois reprises devant les invités. Sur la terrasse, le fiancé qui attend sa femme porte une *djellaba* blanche. Sept amis (*islan*), vêtus comme lui l'accompagnent dans ses gestes. Ils sont restés à ses côtés pendant les trois jours qui ont précédé la noce. Eux aussi ont reçu le henné dans les mains et sur la plante des pieds. En signe d'abondance mais aussi «afin de détourner les *jnun* de la fiancée»⁷, ensemble ils lancent des fruits secs sur les invités groupés devant la porte d'entrée. Le fiancé tente alors d'atteindre la tête de sa femme avec un roseau (*afanim*) alors que sur le pas de sa porte, la maîtresse de maison accueille sa bru. Elle porte un plateau chargé de dattes, de miel, de grains et d'un verre de lait. Avant de manger la datte qu'on lui propose, du haut de sa mule la fiancée touche les céréales⁸ de sa main droite: «Ce grain est sacré, il symbolise la semence de l'homme.» Ensuite, elle trempe son auriculaire droit dans le miel puis dans le lait et le porte dans sa bouche. Parfois, elle secoue sa main en direction du cortège. Ce rituel permet aux futurs époux de partager une vie douce et sucrée. Soulevée par un homme, la jeune fille touche de sa main le linteau de la porte d'entrée avant de franchir le seuil de la maison. Déposée dans sa chambre elle reste debout un moment, des proches lui tiennent compagnie.

Accompagné par ses sept amis, l'époux vient rejoindre sa femme dans la soirée. Il lui prend le bras, l'assoit et la relève trois fois. Il embrasse sa main, elle dépose également un baiser sur la sienne. Il lui donne trois petits coups de roseau sur le haut du crâne. Sans dévoiler son visage, il ôte le foulard qui couvre sa tête et dépose près d'elle, dans un plateau, les objets qu'elle porte dans les cheveux. Il y ajoute l'argent de la «dot»⁹. On a disposé du beurre et du miel sur une table basse et apporté un repas. Alors que la fiancée regarde, l'époux et ses amis se restaurent avant de sortir. La fête bat son plein. Tandis que les hommes prient et discutent, les femmes occupent un espace de danses et de chants joyeux. Séparés, jeunes filles et jeunes gens trouvent, enfin, le moyen de communiquer. Au moment de repartir chez elles, les adolescentes qui se sont réunies, au-dehors, se saluent. Elles

6. Petite construction éboulée, dépourvue de toit.

7. «Lorsque Hassan a jeté des figues, j'ai essayé d'en attraper quelques-unes. Ma mère m'a appelée auprès d'elle. Elle avait peur que je prenne un mauvais coup. Elle savait que des *jnun* étaient parmi nous», souligne une jeune fille.

8. Ce grain est distribué aux femmes et aux jeunes filles invitées qui le glissent dans leur ceinture, comme porte-bonheur, afin d'avoir de nombreux fils.

9. Il y a 50 ans, elle dépassait rarement 50 dirhams. Aujourd'hui, elle peut atteindre 1-500 dirhams.

savent que les garçons, protégés par la nuit, les observent en silence. L'une d'elles lance d'une voix forte et claire une phrase reprise et scandée en chœur par son groupe:

*Iwi Baris iferxan, tiferxin ad ifaman*¹⁰
Paris a pris tous les garçons, il ne reste que les filles.

Les garçons se sont rangés, ils clament à leur tour:

A ðenna t-fm-t afus kiyi a igan afulki n udar ul afus ifd if^mmwa
Hé le henné, tu es sur les mains et tu rends la beauté aux mains et
aux pieds si tu es bien posé.

Tard dans la nuit, le fiancé rejoint sa femme et lui sert à dîner. De sa main, il porte du miel à ses lèvres. Elle en fait de même. Ils s'échangent une datte et la mangent. Sur le lit, ils s'allongent et s'unissent.

Le lendemain matin, on leur apporte de la bouillie de gruau (*tarwayt*), du beurre et du miel, ainsi que de l'estomac de mouton haché cuisiné avec du miel. Ils ont échappé aux forces du mal. Le pantalon (*sarwal*) maculé du sang virginal exposé sur une table basse est parfois suspendu au-dessus du lit, sur un fil tendu.

On a préparé la fiancée qui conserve son voile «car elle a honte». Un foulard rouge à franges recouvre ses cheveux défaits. Le nœud de ses tresses était chargé d'obscurcir le mal et de la défendre contre les influences néfastes. Elle se tient près de son mari et reçoit les invités qui apportent des cadeaux. On dépose près du *sarwal* un peu d'argent que certains couples refusent désormais de percevoir. Naguère, les filles se mariaient très jeunes, souvent entre 10-et 14 ans. En raison de leur innocence, la nuit de noces était différée et la pureté, qui allait de soi, n'était pas soumise à l'examen de la communauté.

Dans sa nouvelle maison, la mariée se repose. Elle y demeure, sans sortir. Sa mère, vient enfin lui rendre visite. Restée seule avec son mari, elle n'a pas pu assister à la fête. Elle a apporté la bouillie de gruau qu'elle a cuisinée. Elle reviendra le lendemain pour préparer chez sa fille une bouillie épaisse de blé¹¹ (*barkuks*). Trois jours après leurs noces, les époux vont à la rivière. Ils se tiennent par la main et sautent au-dessus, à trois reprises. Ils se donnent à boire du creux de leurs paumes «afin que leur vie soit douce et sans conflits», tandis qu'à l'ombre d'un olivier, assise au pied d'une branche de basilic, une femme lave avec du lait et du sucre le *sarwal* de sa fille.

La hantise d'un hymen intact conduit les jeunes filles à ne pas se raser le pubis au *hammam* jusqu'à leur mariage. Une légende connue en différents points du Maghreb les effraye: «Autrefois, un homme a renvoyé son épouse chez ses parents car elle n'était pas vierge. Elle est partie le dos chargé

10. Extrait d'une chanson d'un *alwa* contemporain enregistré sur cassette.

11. «Plombs» de blé cuits dans l'eau coupée de lait, enrichie de beurre fondu.

d'une selle d'âne¹².» Si la fille est déjà femme, avant son mariage, il arrive qu'elle soit contrainte de quitter le village, et «parfois même de se prostituer pour survivre». Le plus souvent, ses parents insistent auprès du mari et de sa famille. Lorsque le scandale éclate, la famille de l'époux peut en informer symboliquement les convives réunis pour le repas: dans un plat à tagine, on a placé une volaille vivante. Soudain libérée par la main qui soulève le couvercle, elle s'échappe bruyamment. Toutefois, pour éviter qu'une telle chose ne se produise, on tente parfois de «reconstruire» la virginité de la fiancée avec une membrane très fine provenant du cou d'une volaille. Le jour des noces, des femmes complices injectent, quelques minutes avant la venue du mari, un peu de sang de l'oiseau dans son appareil génital protégé par le nouvel hymen¹³.

À Telouet, le blanc et le rouge qui se trouvent naturellement associés dans le costume de la mariée sont, par excellence, les symboles de la virginité. Le blanc représente la pureté qui doit être confirmée par le sang virginal que rappelle le rouge de la ceinture, du foulard, du voile et du talisman. La femme qui se marie pour la deuxième fois ne porte pas de costume rouge et blanc, ni même d'amulette. Vêtue simplement, elle se rend seule chez son mari comme le raconte l'une d'elles:

«Lorsque je me suis mariée pour la deuxième fois, j'ai juste mis du henné sur mes mains, mes pieds et mes cheveux. Je suis venue seule chez mon époux qui m'a offert des habits neufs et des babouches. C'est son père qui me les a donnés car il était absent. Pour m'accueillir, sa mère m'avait préparé un tagine. Après le repas, je me suis mise, immédiatement, au travail.»

Si la virginité de la fille garantit la réputation de sa famille, le garçon, lui, sauve l'honneur du groupe, défend ses intérêts et le protège contre les ennemis. La puissance sexuelle de l'époux garantit la vie et la maintient par le nombre et la force. À terme, l'impuissance masculine provoque la mort de la communauté. Dans cette société autrefois tribale, virilité et puissance sont, plus qu'ailleurs, mêlées. Précieuses, ces valeurs font l'objet de sortilèges (actes et paroles¹⁴) redoutés par les hommes qui, le soir de leurs noces sont soumis à rude épreuve. Effrayés par les vieilles femmes qui frappent contre la porte de la chambre avec un roseau¹⁵, ils perdent parfois tous leurs moyens:

12. La fautive est associée à un animal hypersexué: «L'ânesse s'accouple n'importe quand avec n'importe qui», rapportent tous les villageois.

13. Dans le Moyen Atlas, on place dans le vagin de la fiancée un peu de laine cardée imbibée du sang d'une volaille.

14. «Ici, à Imaounine quand une femme t'appelle, il ne faut jamais répondre avant la troisième fois. Si tu réponds tout de suite, elle peut fermer le verrou qu'elle tient et te condamner à l'impuissance toute ta vie», relate un homme.

15. Par magie imitative, cette coutume reproduit la défloration. Le roseau qui possède une valeur phallique doit ouvrir la porte aussi dure que l'hymen. Le roseau peut gravement nuire à la virilité: «À Timercoussin, de très bonne heure, une vieille femme assise au bord d'une source a frappé du bout de son roseau un lien en laine tressé (*asurn*) qui s'est, miraculeusement, dressé comme un serpent. Ce matin-là son époux célébrait ses seconde noces, et elle tentait de le rendre impuissant», relate une vieille femme.

«Un jeune marié qui n'avait pu déflorer sa femme, s'est pendu le lendemain de ses nocés; en fait, on lui avait jeté un sort», rapporte un villageois. Face aux dangers, dans un souci de protection, une femme de confiance tient dans sa main la queue du mulet qui conduit la fiancée dans sa nouvelle maison: «Si quelqu'un en arrachait un poil, le mari ne pourrait pas l'honorer¹⁶.»

Le mariage est l'occasion de célébrer virginité, virilité et fécondité, trois valeurs particulièrement menacées par le mauvais œil, l'envie maligne et la malchance reflet de la puissance négative des génies (*jnun*) (Malika, 1939: 293, n).

INVISIBLES MAIS PRÉSENTS, LES *JNUN*...

Les *jnun* sont des êtres immatériels et imprévisibles. Difficiles à cerner, ils inquiètent les hommes qui ne peuvent les combattre et qui s'en remettent à Dieu. Ils syncrétisent les conflits internes qui éclatent dans l'irrationalité et s'extériorisent à travers les cérémonies. Éternels, invisibles et silencieux, ils ne sont pas soumis à la loi de l'espace et du temps: «Ils sont différents de nous, ils appartiennent à un autre peuple.» Pourtant, ils éprouvent des besoins biologiques, se reproduisent, dorment, mangent. Ils ont des sentiments et sont le reflet des humains.

La fiancée est particulièrement exposée aux *jnun* qui aiment le sang. Par nature, le corps féminin saigne car il se transforme. La fillette devient pubère et en l'adolescente pousse l'épouse qui se révèle une mère. La stérilité ou l'avortement est une malédiction lancée par une *jnia* jalouse qui provoque l'«endormissement prolongé» ou bien la mort de l'enfant dans le ventre maternel. Si les génies font du mal, leur respect du divin permet, néanmoins, de les neutraliser¹⁷. La *baraka* les fait fuir, elle est naturellement contenue dans le henné, le sel ou le benjoin mais aussi dans le chiffre «trois¹⁸» que l'on emploie souvent. Elle est aussi présente chez les savants du Coran, les guérisseuses et les voyantes capables de la transmettre.

Au cours de la cérémonie du mariage, tout concourt à éloigner les *jnun* attirés par la fête. Demeurant sur le seuil, endroit de leur prédilection, ils attendent celui ou celle qui les transportera auprès de celle qu'ils veulent atteindre en priorité. Comme le rapporte une légende¹⁹, ils aiment se placer

16. Rappelant les cheveux d'une femme, le crin de l'animal pourrait faire l'objet d'un charme (*sh'ur*).

17. Imperceptibles, ils se vengent des hommes qui redoutent, à tout moment, de les avoir involontairement atteints: «Avant de faire quelque chose, il faut dire *Bismillah* (au nom de Dieu) pour qu'ils s'écartent», dit-on au village.

18. La mère de la fiancée met trois poignées de henné dans laalebasse qu'elle prépare pour sa fille. Dans la pièce éclairée par une bougie, elles sont trois femmes en présence. Une fois le rituel terminé, elles poussent chacune trois youyous. La mule sur laquelle est montée la fiancée fait trois fois le tour de la tombe du saint Abdul Bari...

19. D'après la tradition orale: «Un jour, un homme est parti au cimetière. À son retour, il était poursuivi par trois *jnun*. Le premier a voulu rentrer par les narines mais l'homme s'est pincé le nez. Le deuxième a voulu se nicher dans son regard mais l'homme a fermé les yeux. Malheureusement, il avait oublié de fermer la bouche.»

dans les yeux et dans la bouche. Pour cette raison, le mari qui franchit le seuil pour rejoindre son épouse ne regarde pas derrière lui craignant qu'ils entrent avec lui. Redoutant les *jnun*, la jeune fille garde le silence. Elle voile son regard en présence de celles qui lui rendent visite dans sa chambre, et lorsqu'elle quitte le domicile parental pour se rendre chez son époux. Ainsi, elle se protège du mauvais œil qu'elle peut, à son insu, également porter en elle.

La nature patrilocal du mariage entraîne le départ définitif de la fiancée de chez elle, et sa venue dans une nouvelle demeure. La «conquête» d'un espace demande des précautions. Les génies tutélaires sont «l'esprit des défunts refusant de quitter le monde des vivants», dit-on parfois. Aussi, n'acceptent-ils pas si facilement de perdre un être qui part, et d'en accueillir un nouveau, sans avoir été au préalable consultés. D'ailleurs, ils n'hésitent pas à chasser ceux qu'ils jugent indésirables. Une villageoise s'est vue contrainte de quitter le domicile conjugal. À la mort de son époux, les esprits turbulents ont voulu se rendre maîtres de la maison et y ont provoqué un incendie suivi d'une pluie de pierres sur le toit. Pour les apaiser, des religieux sont venus pour y prononcer les paroles du Coran.

Responsable de bien des maux²⁰, très susceptibles, les *jnun* peuvent néanmoins se montrer protecteurs et cléments²¹. Aussi, comme l'avait fait, naguère, la maîtresse de maison avant de s'établir dans les lieux, en leur honneur, la fiancée répand aux quatre coins de la maison, un mélange de farine d'orge, d'huile et de sel (*lbsis*)²² «afin qu'ils laissent la famille en paix».

Largement pratiqué au Maroc, le mariage berbère traditionnel est l'expression des campagnes. Très idéalisée par les médias et les manuels scolaires, face à la pauvreté grandissante des campagnes, la ville fascine par sa modernité. Si les filles prennent encore exemple sur leur mère, très fragilisés, les paysans ne sont plus des modèles pour leurs fils. Restées au village, les femmes tentent de retenir les hommes à la terre. Dans la tradition, elles continuent de produire nourriture et chaleur. Pour que vive le groupe, elles préservent la langue liée à l'identité, les valeurs et les traditions locales à travers lesquelles elles exercent encore un pouvoir sur le vent, la pluie et la fertilité. Malgré la force religieuse des villageoises, la campagne est menacée. Les industriels de la terre veulent l'acquérir à n'importe quel prix. La céder conduirait, sans doute, à la prolétarianisation de ses habitants. Employés sur des champs qui ne leur appartiennent plus, ils risqueraient de voir se briser la cellule familiale. Par un jeu de miroir, la célébration des noces est

20. Lorsqu'on souffre, on ne dit pas «J'ai mal», mais «Il me tue».

21. La magicienne d'Imaounine rapporte: «Les *jnun* sont la source de mon savoir. Ce sont eux qui me permettent d'écrire. Grâce à eux, je peux lire l'avenir, me renseigner sur des êtres absents et deviner d'où vient la maladie.»

22. Comme l'explique un villageois: «Les *jnun* ne consomment ni farine ni huile et détestent le sel contrairement à nous qui mangeons beaucoup de pain, de couscous et de bouillie de céréales. Pourtant, on leur prépare *lbsis* pour leur montrer qu'on veut bien partager notre repas. Ainsi, on leur fait savoir qu'on est différent et que ce qui est bon pour les hommes ne l'est pas forcément pour eux. C'est pourquoi ils doivent se détourner de la fiancée.»

celle de la fécondité et de la vie. Les rituels rappellent aux hommes la terre et sa fertilité, leurs racines et leur identité. Même si les jeunes ne cultivent plus le patrimoine familial, par des liens maternels, ils reviennent pour en prendre possession et le défendre, et transmettre aux enfants sa mémoire.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AMAHAN, A., 1998, *Mutations sociales dans le Haut Atlas. Les Ghoujdama*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- BEN AMI, I., 1980 «Le culte des saints chez les juifs et les musulmans du Maroc», in *Relation entre juifs et musulmans en Afrique du Nord, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Édition du CNRS.
- BOUGHALI, M., 1974, *La représentation de l'espace chez le Marocain illettré*, Casablanca, Afrique-Orient.
- LACOSTE, C., 1982, *Le conte kabyle*, Paris, Maspero.
- DELAFOSSE, M., 1924, *Les relations du Maroc avec le Soudan à travers les âges*, Paris, Hesperis.
- DOUÏTÉ, E., 1909, *Magie et religion en Afrique du Nord*, Alger, Jourdan.
- HANOTEAU, A., LETOURNEUX, A., 1893, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Alger, Challamel.
- JOUAD, H., LORTAT-JACOB, B., 1978, *La saison des fêtes dans une vallée du Haut Atlas*, Paris, Seuil.
- KASRIEL, M., 1989, *Libres femmes du Haut Atlas. Dynamique d'une micro-société au Maroc*, Paris, l'Harmattan.
- LAOUST, E., 1915-1916, *Le mariage chez les Berbères du Maroc*, Rabat, Les Archives berbères.
- 1983 [1920], *Mots et choses berbères. Notes de linguistique et d'ethnographie. Dialecte du Maroc*, Rabat, Société marocaine d'édition.
- 1993, *Noces berbères*, édition établie par Claude Lefébure, Paris, Edisud-La Boîte à documents.
- MALIKA, E., 1939, *Textes judéo-arabes de Fès*, Rabat, École du livre, Publications des hautes études marocaines, t. 33.
- MONTET, P., 1909, *Le culte des saints en Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc*, Genève, Librairie Georges.
- SERVIER, J., 1985 [1962], *Traditions et civilisation berbères*, Paris, Les Portes de l'année, Rocher.
- WESTERMARCK, E., 1914, *Ceremonies of Marriage in Morocco*, 2 vol., London, Curzon Press.
- YACINE-TITOUH, T., 1993, *Les voleurs de feu, éléments d'une anthropologie sociale et culturelle de l'Algérie*, Paris, La Découverte-Awal.

CELLE QUI VIENT APRÈS PRIVILÈGES OU TOURMENTS DES MARIAGES BIGAMIQUES EN KABYLIE¹

Tassadit Yacine

Lorsqu'on parle de bigamie et/ou de polygamie on pense le plus souvent aux sociétés africaines ou aux sociétés orientales avec tous les préjugés que nous connaissons. En revanche, la polygamie dans les sociétés au nord du Sahara n'est pas du tout étudiée. Il y a deux raisons à cela: la première découle d'une «stéréotypisation» due au fait colonial (la polygamie est une caractéristique stigmatisant l'Arabe, l'indigène), la deuxième d'un usage très restreint de cette pratique. La polygamie étant très rare, il apparaît plus judicieux de parler du phénomène de la bigamie (*bi*: deux et *gamos*: mariage) bien qu'il relève d'une exception. Contrairement à l'Afrique sub-saharienne, la bigamie dans le nord du continent est rarement un phénomène naturel: ce sont les événements extérieurs, indépendants de toute volonté qui vont pousser un homme à forcer son «destin». Comme le déclare cet informateur quinquagénaire: «On a été créé pour vivre avec une femme, et de cette femme dépend l'histoire du groupe, car elle est le ventre qui va permettre ou non à la collectivité d'avoir un présent mais surtout un futur.» En prolongeant la lignée, la femme permet d'éviter ainsi la ruine (*nnger*), c'est-à-dire la mort, elle est donc porteuse de vie.

Peut-on évoquer les questions inhérentes à la polygamie sans revenir à l'assignation des genres et aux pratiques plus ou moins récentes qui leur sont spécifiques? La place qu'occupe l'épouse principale et celle laissée à la seconde peut révéler l'importance que ces groupes accordent à la légitimité des relations sexuelles.

Les codes énoncés par les informateurs constituent une exception que confirme une règle fondée en principe sur la monogamie corrélée à l'endogamie alors que la bigamie est associée à l'exogamie. La deuxième épouse est souvent perçue comme provenant d'ailleurs: étrangère à la famille, au groupe, à la religion, à la culture. C'est souvent cette autre illégitime qui, dans tous les cas, est susceptible de mettre en péril l'ordre.

1. Je remercie mes collègues du groupe «Identité» du Laboratoire d'anthropologie sociale qui ont réagi à ce texte lors d'un exposé du séminaire régulier.

Déjà, à l'époque historique, la plupart des tribus qu'Hérodote citait (les Nasamons, les Auces) (Hérodote, Livre IV) étaient monogames à l'exception de deux: celles qui vivaient près du lac Tritonis et qui ignoraient le mariage car les femmes appartenaient à la collectivité. Un autre groupe en revanche pratiquait la polygamie et un autre encore était célèbre par la liberté «sexuelle» de ses femmes: les femmes gindanes. On voit bien qu'il n'y avait pas de culture —au sens anthropologique— qui soit homogène. L'institution du mariage n'était pas la règle et qui dit mariage, dit généalogie, filiation et d'une certaine manière contrôle de la sexualité. Pour les groupes dits Berbères et reconnus comme tels par les historiens, il y avait des différences d'un groupe à l'autre, même si la tendance est actuellement à la normalisation des mœurs et des coutumes. Il reste néanmoins des survivances de liberté chez certains groupes (dans le Moyen Atlas, l'Aurès, ou le lointain Hoggar...).

Les exemples sur lesquels se fonde cet exposé ont été collectés dans un village situé à 200 km à l'est d'Alger et qui compte environ 3-000 habitants. Je ne peux pas donner de chiffres exacts, mais disons que sur les natifs du village, il y a une quinzaine de bigames (les plus âgés sont nés vers 1898, les plus jeunes en 1950). Les bigames semblent donc appartenir à une génération révolue.

À partir de situations observées dans ce village, il nous a été possible de constater des phénomènes similaires dans d'autres régions (Kabylie maritime, Titteri, Algérois, Nador, Rabat...).

LES FORMES ANCIENNES DE LA BIGAMIE

La bigamie contrairement à l'idée communément reçue, est très mal vue. Il est souvent commun d'entendre: «Je ne veux pas donner ma fille à telle famille parce qu'ils ont des bigames.» Le bigame est dit *bu snat* -: celui qui a deux femmes, qui gémellise (*yessekniw*), ce qui nous renvoie, bien sûr, à la portée chez les animaux, et à la fécondité chez les femmes (*tessekniw*: elle a tendance à avoir des jumeaux). Les jumeaux renvoient sans conteste à «l'identique», c'est en somme deux en un.

Ainsi, les coépouses sont prédestinées à s'entendre et à s'accepter mutuellement au point de devenir sœurs réelles ou virtuelles. Ce qui se présente sous forme d'injonctions à la sororité de la part des maris dans les sociétés africaines est ici une réalité, tout au moins au niveau de la désignation sémantique de *takniwin* (les jumelles). Serait-ce là une survivance ancienne que l'on retrouve encore vivante parmi les sociétés d'Afrique occidentale qui classent souvent comme «sœurs des épouses potentielles», comme en témoigne J. Goody (1973: 99).

Toujours en Afrique sub-saharienne, Sylvie Fainzang et Odile Journet semblent pour leur part se référer à la préoccupation d'une égalité statutaire qui serait le fait des maris:

«Ces principes formels d'égalité, nous les trouvons enfin exprimés dans les injonctions "de sororité" faites par le mari ou l'entourage aux coépouses, lesquelles devraient se considérer comme des sœurs, et doivent s'appeler par leurs prénoms respectifs – ou bien lorsqu'il y a entre elles un certain écart d'âge, par le terme "grande sœur" (de la part de la plus jeune; la plus âgée appelant cette dernière par son prénom).» (Faizang, Journet, 1999:-70.)

Si l'on se fonde sur les expressions langagières, nous avons là deux visions en apparence contraires d'un même phénomène selon les langues: arabe parlé ou berbère. En arabe parlé, la coépouse est dite *ddera*, la rivale (de *dder-*: la blessure, le mal). Ne dit-on pas *dderra merra* (à une lettre près c'est le même mot): la coépouse est amère?

Mais en kabyle ce n'est qu'apparence puisque à la fois l'imaginaire et la pratique sociale vont à l'encontre de cette forme d'«institution» sociale. Les *kanoun-s* kabyles (ceux que nous connaissons du moins) ne font pas référence aux mariages bigames. Dans le conte comme dans le proverbe, la tendance à la bigamie (ou polygamie) est stigmatisée. Un proverbe kabyle rapporte «qu'un foyer où il n'y a qu'une femme est debout, celui où il y en a deux penche, celui où il y en a trois ne rime à rien, celui où en il y a quatre il ne reste plus qu'à en faire des latrines».

Le conte du crapaud bigame met en scène l'impossibilité de l'époux de mettre de l'ordre dans son ménage sans avoir recours au mensonge et à l'iniquité:

C'est l'histoire d'un ménage formé par une grenouille et un crapaud. Celui-ci montre des signes de lassitude. Insatisfait, il cherche une deuxième épouse. Il demande en mariage une fourmi. La rivalité commence le jour de la célébration des noces. Comme le veut la coutume, les deux épouses jouent à la mariée. C'est pendant la cérémonie qu'elles excellent en insultes:

–Regardez donc ces yeux globuleux et ces jambes tordues! dit la fourmi.

–A-t-elle vu sa démarche et sa taille aussi fragile qu'un fétu! répond la grenouille.

Ce ménage à trois va tenir tant bien que mal. La grenouille va jouer sur le droit d'aînesse (elle est plus âgée), sur l'endogamie (elle fait partie de la même famille que son époux) et sur sa position de première épouse, tandis que la fourmi mettra en avant sa jeunesse, sa légèreté et l'amour de son époux.

C'est la première épouse qui va pousser le crapaud à faire montre de sa véritable nature. Est-il vraiment juste? Et comment le savoir? Elle invente un moyen de se débarrasser définitivement de sa rivale: déménager par-delà la rivière. La grenouille espérait voir la fourmi se noyer ou se résigner à se séparer du crapaud. Vint le jour du déménagement et ils se préparèrent au départ. Arrivés de l'autre côté de la rivière, la grenouille gonflée de joie, dit à haute voix:

–Vous voyez bien: celle qu'il aime a réussi à le faire déménager.

–Oh! Non, dit la fourmi, celle qu'il aime vraiment, il la porte sur son dos...

Effectivement le crapaud a caché la fourmi derrière son oreille lui évitant ainsi le long trajet et, bien sûr, la noyade. (Conte en kabyle recueilli à Argenteuil, 1985.)

Le mensonge et la dissimulation sont une nécessité pour le bigame qui, sous l'apparence de la justice, joue sur l'animosité, la division et la

rivalité que son statut peut créer en devenant le point de mire de tous les regards. Se battre avec l'autre pour avoir la faveur du mari devient l'enjeu principal de la relation.

«Le roi inique», époux de trois femmes, dans le conte intitulé Hadjadj Larbi, est contraint d'en choisir une: la mère du fils préféré et doué (Yacine, 1987). C'est la femme arabe qui a ses faveurs, par opposition aux deux autres: la femme kabyle et la chrétienne. Prendre une deuxième épouse serait donc de l'ordre de la rupture d'un pacte (réel et symbolique), mais cela relève aussi de l'extra-ordinaire, de l'extra-norme.

Prendre pour objet d'étude la bigamie est intéressant à plusieurs titres: si d'un côté, cela permet de réviser nombre de préjugés entourant la polygynie et sa codification par l'islam, de l'autre cela a pour fonction majeure d'interroger les notions d'identité et d'altérité (aussi bien pour les femmes que pour les hommes) et enfin d'éclairer les rapports entre les genres dans un champ sur lequel il est difficile d'enquêter en raison de la pudeur et du tabou de la sexualité. Que se passe-t-il lorsque les femmes se retrouvent ouvertement dans une relation concurrentielle par rapport à leur féminité et à leur sexualité? Il nous a paru que le lien entre pouvoir et sexualité peut être davantage apparent ici que dans les situations ordinaires de gestion de la sexualité.

LA BIGAMIE ET LA LOI

La notion de loi est utilisée dans les deux sens: il s'agit de loi du groupe et de loi religieuse, l'une confortant l'autre. Des conditions bien précises permettent (ou non) de prendre une deuxième épouse. Le bigame accompli est donc celui qui a les deux légitimités: celle de son propre groupe et celle de la loi coranique qui, en une sourate bien précise, «Les femmes», fait référence à cette institution légitime pour tout musulman:

«Si vous avez pu craindre d'être injuste envers des orphelins, craignez de l'être envers vos femmes. N'en épousez que deux, trois ou quatre. Choisissez celles qui vous auront plu. Si vous ne pouvez pas les maintenir avec équité, n'en prenez qu'une, bornez-vous à vos esclaves.» (Le Coran, 1980, sourate IV: 59.)

Plusieurs raisons président en effet à l'existence de la bigamie:

—La stérilité, l'absence d'enfant mâle (c'est la raison la plus importante car il s'agit de la perpétuation de la lignée et de la préservation de l'héritage; c'est le cas de Saâdia qui n'a que des filles et qui va proposer à son époux de prendre une seconde femme, et après quarante ans de vie commune, au moment de sa ménopause);

—La maladie qui empêche de travailler (l'accent est mis sur la rentabilité), l'invalidité (perdre un pied, une main, la vue), ou perdre, pour une femme, ses capacités mentales. Dans cette catégorie, il y a des bigamies conjoncturelles et d'autres qui sont définitives. Dans ce cas, cela signifie

que le choix est clairement déterminé. Le candidat se remarie pour avoir des enfants, certes, mais aussi pour changer de femme. Il y a là, en somme un intérêt à utiliser la loi et à être socialement en règle avec celle-ci. Ne dit-on pas dans ce cas c'est faire le bien ou le beau (*tucbîl*)-?

En revanche, on peut parler de bigamie conjoncturelle lorsqu'un couple, déjà soudé par des liens très forts (y compris amoureux), se trouve dans la nécessité d'avoir un enfant. La première femme est alors partie prenante et consent que son époux se remarie. Elle va chercher l'épouse idéale, de préférence une jeune divorcée ou une veuve ayant enfanté. Lorsque naît un enfant mâle, la «mère porteuse» est aussitôt répudiée, l'enfant lui est arraché et confié à la première épouse qui se l'approprie. Il en est ainsi de Fadhma Z. Adorée par son époux mais ne pouvant pas enfanter, elle décide de marier ce dernier dans le dessein d'avoir un fils par coépouse interposée. Cela peut se compliquer si la deuxième femme n'a que des filles, dans ce cas, elle ne peut pas être répudiée et devient un souffre-douleur.

LA BIGAMIE, DÉVOUEMENT OU SACRIFICE

Ne pas abandonner la veuve de son frère (ce que l'on appelle le lévirat) est perçu comme un acte à la fois d'honneur et de dévouement. L'homme déjà marié se sent obligé de prendre en deuxième noce la veuve de son frère (fût-elle plus âgée que lui) et d'assumer sa descendance.

On parle dans ce cas de *tiririt* (de *err*, rendre, reprendre, *err* veut également dire vomir, *rred* en arabe) (cf. Bourdieu, 1972: 109); les intellectuels de l'époque parlaient de «femmes de deuxième main».

Annebel, c'est se dévouer à épouser une vieille fille (on dit qu'elle est en friche) appartenant à la lignée paternelle (la fille de l'oncle paternel) ou un peu plus lointaine. Cette femme, comme la précédente, peut être une première épouse: dans ce cas, on est sûr que cela constituera un prétexte pour que l'époux prenne une deuxième femme. Pour un homme déjà marié, le véritable sacrifice consiste à prendre une deuxième femme malgré lui. Il en a été ainsi de ce jeune homme contraint d'épouser la veuve de son cousin (le fils du frère du père) et qui a fini par prendre une seconde épouse, du même âge que lui.

LA BIGAMIE-PLAISIR

Bien que très mal vue, cette forme de bigamie existe. Dans ce cas, ceux qui ont pris une deuxième épouse ont dû recourir à des ruses, sinon comment justifier le plaisir dans des sociétés qui le nient (en apparence). Cette forme de bigamie est très critiquée car une telle union n'apporte rien au groupe. Au lieu de s'en prendre à l'homme, on s'en prend à l'objet de son désir. Il s'agit la plupart du temps de jeunes filles et pour en faire leurs

deuxièmes épouses, les candidats les déflorent. Dans ce cas-là, on dit qu'il doit achever (*ad ikemmel*) la relation en contractant une véritable alliance. On retrouve ici la caricature de la femme qui envoûte, qui soustrait un homme à la communauté. À quelques rares exceptions près, cette union ne dure pas. La femme est répudiée au moindre faux-pas.

LA BIGAMIE-PUNITION

Des hommes ayant un statut social important ont, pour certains, contracté un second mariage pour punir la première épouse. Soit parce qu'ils ne veulent pas soit parce qu'ils ne peuvent pas divorcer, dans ce cas c'est la première épouse qui est punie par la présence de la deuxième. C'est peut-être ce que vise cet informateur qui parle de «détruire, assommer, écraser la Première» (mis pour la première épouse) en l'accablant d'une «malédiction» (*arhas, asxad, taruzi*). Ce sont là les propos d'un homme sage, libéré du fantasme collectif masculin.

La guerre psychologique que livre la deuxième épouse (avec le consentement du mari) est ici sans merci en ce qu'elle s'exerce en toute impunité. Dans ce cas le mari affiche sa préférence pour la deuxième épouse qui, à son tour, en use et en abuse. C'est le cas de Fatima qui marginalise sa coépouse et ses enfants en lui interdisant tout contact avec le mari. Mère de trois enfants, Louisa accepte de rester à l'écart et de souffrir en silence.

LA BIGAMIE POLITIQUE

C'est sans doute la plus connue et la plus courante: le *bachagha*, le caïd, le garde champêtre (du village étudié) ont presque tous pris femme pour raisons politiques. Il arrive très souvent que le plaisir ne soit pas évacué lors de la décision. C'est d'ailleurs là que réside l'ambiguïté, le politique pouvant masquer des appétits non déclarés comme tels. Il serait, par ailleurs, erroné de croire que ce phénomène est uniquement lié au passé. Il en est ainsi des comportements de ceux qui, à l'indépendance, voudront offrir une protection aux femmes (veuves de guerre ou non) par le biais du mariage.

En effet, des moments précis comme la guerre et l'indépendance ont favorisé l'existence de la bigamie pour absorber l'excédent de femmes (veuves de guerre)². Il en a été de même lors de certains changements sociaux ayant bouleversé le monde rural: les hommes lettrés et citadinisés ne pouvant plus vivre avec des paysannes.

LA BIGAMIE DANS LES TEMPS MODERNES

2. Dans un des hameaux du village, on a relevé un exemple d'union bigamique avant 1962 et quatre après cette date (trois dans le cadre du lévirat et un pour stérilité).

La bigamie promotion sociale apparaît, en effet, avec l'indépendance, l'exode rural et les phénomènes liés aux migrations. L'indépendance signifiait pour un certain nombre d'Algériens l'éclatement des structures traditionnelles: l'exode vers les villes à leur retour du maquis. Les hommes de l'intérieur (paysans ou non) établis en ville et promus socialement (les gradés de l'ALN, les promus du FLN, les petits employés qui, jadis, vivaient seuls en ville tandis que l'épouse était au village), considèrent que leur ancien «mariage» n'est plus en adéquation – socialement parlant – avec leur nouvelle situation. Pour ne pas déplaire à leur famille, ils contractent un nouveau mariage, en ville.

L'autre phénomène est lié à l'immigration. On en parlait peu ou pas, on n'osait pas revenir avec une Française au village. Pour la première génération, la femme française existe, mais elle est invisible. C'est après la Seconde Guerre mondiale et la guerre d'Algérie que les femmes d'immigrés, le plus souvent des Françaises, font leur apparition dans les villages kabyles. «La Française» ne sait pas toujours qu'elle est une deuxième épouse. Elle l'apprend par la suite et depuis que l'émigration familiale existe, il est arrivé que la femme de là-bas (avec la complicité des hommes) se présente au domicile du mari, en France (ces dernières années apparaît l'Oranaise ou la Marocaine) en imposant la relation aussi complexe soit-elle. Mis devant le fait accompli, le couple est contraint de vivre une relation triangulaire. Mais l'inverse peut également se produire. S'il est vrai que la femme étrangère ait pu entraîner les hommes à un moment donné, il arrive que cela ne dure pas. Revenus dans le village, les hommes, découvrant les charmes des femmes de leur pays, se remarient en gardant la Française comme première épouse. La littérature algérienne fournit des exemples de ces unions secrétées par des situations à tout le moins paradoxales. Mouloud Feraoun dans *La Terre et le Sang* a rapporté un fait semblable pouvant aboutir à un mariage bigame mais rendu impossible en raison de l'intrication des liens familiaux. Il faudra attendre l'après-indépendance de l'Algérie pour que la situation des relations familiales et affectives change. La Française qui, jadis, avait la prééminence, se trouve reléguée au rang de seconde sans même en être informée. Voici comment Christine, dans *La Traversée* de Mouloud Mammeri, apprend par son propre fils que son mari est bigame:

«Tu parles si je le sais, on me le répète vingt fois par jour, que je ne suis pas comme les autres, que je suis le fils d'une Gaouria (française). Quelle idée tu as eu d'épouser mon père! C'est un Arabe. Tu ne pouvais pas épouser un Français, non?» [...] «Mon père est un Arabe. Il a épousé une femme arabe. Tu es seule à ne pas le savoir.»

Christine suit son mari et se présente à son nouveau domicile:

«J'ai profité de sa surprise pour passer la porte. Quand il s'est ressaisi, il était trop tard. Sa femme l'avait suivi dans le hall. Enfin, quand je dis sa femme! Elle pourrait être sa fille. Tout juste une grande enfant, avec des bandeaux noirs dans le dos. J'ai dit: «Bonjour, Madame!» Elle a dit: «Bonjour!» Visiblement elle ne me connaissait pas.

Kamel s'est interposé tout de suite: «C'est une amie, qui arrive de France, j'ai connu ses parents là-bas». Il parlait en arabe, j'ai compris vaguement. Il était furieux, mais la grande fille ne s'apercevait de rien. [...] Quand j'ai passé la porte, il m'a regardée dans les yeux et il m'a dit: «Au revoir, Madame, nous nous reverrons», mais je ne l'écoutais pas.» (Mammeri, 1991:-145-146.)

L'exemple du village pris en référence permet de montrer les différentes catégories de bigamie que l'on retrouve partout en Kabylie (et au Maghreb). Dans le présent article, seuls les cas que j'ai eus à connaître de très près ont été privilégiés.

Marqué par la vision normative, le chercheur se retrouve naturellement attiré par la situation de la première épouse et du déclassement qui, en général, s'ensuit. Ce n'est pas tant parce qu'elle occupe la «première place», celle de l'épouse légitime, mais parce qu'elle se retrouve dans certains cas reléguée au second plan et de plus observant le silence. C'est cette position d'épouse invisible, tout en ayant les apparences de la visibilité (socialement parlant), qui est frappante. Dépossédée, elle doit néanmoins s'impliquer dans la gestion de la maisonnée: afin de ne pas perdre complètement sa place elle devient la mère de tous. Lorsqu'elle n'est pas laissée pour compte, d'épouse, elle peut (au mieux) se transformer en belle-mère, en gardienne de la maison et des enfants.

Ce sont là des généralités décrivant le cadre social qui permet ou non l'existence de la bigamie. Avant de passer au cœur de mon propos et afin de saisir l'importance du phénomène de la gemellité, je dirai seulement que tous les hommes frappés de stérilité (ou qui n'ont pas d'enfant mâle) ne prennent pas obligatoirement une deuxième épouse et que la majorité des filles fussent-elles «en friche» refusent la position de jumelle. C'est peut-être là que réside l'intérêt du sujet, ce sont en effet les plus socialement défavorisées et qui n'ont aucune chance de faire un mariage «idéal» aux yeux de la *doxa* qui seront contraintes de prendre ce qu'il existe «sur le marché».

LA BIGAMIE AU QUOTIDIEN

D'un côté comment gérer deux femmes et de l'autre comment gérer la moitié d'un homme? Les hommes ne parlent pas ou très peu de leurs difficultés. Ils sont supposés être en mesure de les régler. Mais cela ne va pas sans problèmes. Autrefois, la première épouse était souvent concernée. Elle avait son mot à dire. Elle allait jusqu'à demander la main de la deuxième. À celle-ci on n'organisait pas (ou peu) de festivités pour ne pas faire de peine à la première. En revanche, la première participait activement aux festivités lorsqu'il y en avait: elle veillait au bon déroulement des choses, repas et accueil des invités. Elle allait chercher la mariée. Autrefois lorsqu'il n'y avait pas de monture, elle transportait sa coépouse sur son dos (c'était la prendre en charge symboliquement). Elle lui préparait la couche nuptiale.

Durant cette première nuit, elle pouvait être prise d'une fièvre dite *tawla t-takna*, celle qui n'arrivait pas à la transcender pouvait en mourir.

C'est à partir de la deuxième semaine que commence le partage des nuits. La division du temps va avec la distribution de l'affection, de la tendresse, du plaisir en parts égales. L'entrée dans ce jeu suppose un changement total des habitudes. C'est en effet accepter que l'autre entre dans sa vie, dans son intimité: «Je suis passée de la totalité à la moitié, dira N. Depuis qu'elle est arrivée, il a fallu tout diviser en deux: le travail bien sûr mais aussi les nuits.»

Autrefois il n'y avait pas d'espace, le mari avait une chambre (sa chambre), et ce sont les femmes qui allaient à tour de rôle dormir dans cette pièce. «Maintenant nous avons chacune une chambre et c'est lui qui se déplace.» Une nuit avec l'une et une nuit avec l'autre. Cela peut être une semaine sur deux. Si une des deux est malade (accouchement, menstrues), ou absente, l'autre la remplace. Les nuits en trop sont récupérées. Pour Ouardia qui vit en immigration sa coépouse, en Algérie, n'a d'époux que durant l'année et Ouardia en dispose pendant toutes les vacances. Il en est de même des femmes françaises qui, elles aussi, sont soumises à cette division sexuelle et temporelle. Dans le cas des bigamies promotion sociale, le mari est avec la citadine la semaine et avec la paysanne le week-end.

J'aimerais en arriver maintenant à la position de la deuxième épouse. Le statut de la première est évident: présentée comme la victime, elle a la compassion du groupe. Par contre la situation de la deuxième va déranger les consciences. Bien qu'étant le plus souvent là pour des raisons légitimes (prolonger la lignée), cette dernière est néanmoins perçue comme une privilégiée du fait qu'elle a non seulement un mari mais elle a, pour elle, la maternité. C'est la mère de l'héritier, elle est comblée même si elle souffre, ou n'a que la moitié d'un homme. La deuxième femme est donc une cible, elle est en plus (*terna-d*), de trop. Elle compense en donnant le plus de son énergie, de son temps. Si elle plaît à son époux (et si ce dernier n'est pas juste), elle est tenue pour responsable, elle est censée pratiquer la sorcellerie. On dit qu'elle s'est attachée en attachant son mari. Les relations sexuelles sont comptabilisées pour l'une et pour l'autre. L'équité dans ce cas doit être la même en toute chose: un homme juste est celui qui donne équitablement de l'affection mais aussi qui sait contrôler sa sexualité. Il ne doit pas coucher «comme un chien» mais comme un homme. Un homme qui couche comme les chiens couche tous azimuts et sans distinction; en revanche un homme-homme est en mesure de compter et de comptabiliser son temps ainsi que sa pulsion sexuelle. Il y a un égalitarisme exacerbé qui est mis en avant. Le bigame est soumis à examen, ses moindres gestes et paroles sont surveillés. S'il a pris deux épouses, c'est parce qu'il est en mesure d'être juste, équitable, c'est parce qu'il est aussi fort (sous-entendu qu'il ne doit pas prêter attention à la deuxième). Beaucoup d'hommes doivent, pour tenir, mentir, dissimuler, comme le crapaud avec la grenouille. S'il doit les vêtir, c'est de la même façon, les sortir également. L'affection pour les enfants est

également comptabilisée. Les femmes sont complètement infantilisées. Elles passent le plus clair de leur temps à se surveiller et à surveiller les actes de l'époux. Il en est qui sont en effet justes et bons. Il arrive ce faisant que ces derniers soient piégés par le nombre car les femmes – et leurs enfants – peuvent à l'occasion se liquer contre le père.

La deuxième catégorie d'hommes bigames, au contraire, joue sur la division. Pour avoir la paix, ces derniers sèment la zizanie et culpabilisent les femmes. C'est ainsi que dans différents cas (y compris chez les bigames réels mais non statutaires), ils en arrivent à instrumentaliser les femmes. La deuxième, celle qui passe pour privilégiée, doit payer en acceptant les écarts du mari. M. A. qui en a eu assez de ce partage a fini par choisir une des deux, même s'il sait (et c'est de notoriété publique) qu'il n'honore plus la première épouse. Pour s'en sortir (et ce n'est pas le premier cas) il fait partager à la seconde – qu'il dit aimer – sa pension de veuve de guerre avec la première. L'équité à laquelle le mari est soumis devient celle de la-deuxième femme.

Il en est de même en immigration. Claudine vit avec Akli. Ils ont un fils ensemble. Akli a une première femme en Algérie qu'il n'a jamais aimée mais il ne pouvait pas divorcer car, s'il le faisait, sa propre sœur se verrait elle aussi divorcée. Akli et Ali sont cousins et ont échangé des sœurs (on dit «échanger une tête contre une autre»). Si Akli répudie Ouardia, sœur de Ali, celui-ci risque de répudier la sœur d'Akli. Les deux couples vont être liés à vie. C'est dans ce traquenard que Claudine va entrer sans le savoir. Akli n'a pas répudié sa femme, mais il lui a rendu visite deux fois en trente ans. C'est Claudine qui va se substituer à Akli et prendre en charge Ouardia jusqu'au décès d'Akli qui va libérer cette dernière.

Il en est de même de Jeannine qui envoie une partie de son salaire au *bled* à la première femme de crainte de voir son mari repartir là-bas et l'abandonner. Moumni et sa femme envoient régulièrement de l'argent au village pour soulager leur conscience et garder la famille de là-bas au loin. Aussi paradoxal que cela puisse paraître l'idéologie ambiante a pour fonction de ramener sur le droit chemin en culpabilisant le mari et la deuxième épouse.

Les maris en tant que privilégiés statutairement parviennent à déplacer leur culpabilité et c'est la deuxième épouse qui est mise dans une position d'intruse. Il en est ainsi de Y. B. et de M. vivant tous deux à Alger. Y. apprend après coup que son «homme» a été déjà marié:

«Je l'ai aimé. Je ne savais pas qu'il avait une femme. Lorsque je l'ai su, je me suis sentie coupable. C'est comme si je m'appropriais quelque chose qui ne m'appartenait pas. Comme si je volais. D'ailleurs il m'est arrivé d'associer cette femme à ma mère. M. a joué aussi sur la culpabilité. "Ma femme est malade, elle est sur le point de mourir." Je l'ai cru et c'est comme cela que je me suis faite avoir des années durant. La relation qu'il vivait avec moi était ambiguë. Il y avait beaucoup de bonheur mais une énorme culpabilité. Alors je payais, je participais, y compris financièrement à son premier foyer. Il n'avait jamais d'argent pour moi, mais pour sa femme, son fils, sa fille ce n'était pas un problème. Je dois payer l'amour qu'il me donne comme si j'en jouissais

toute seule. Il dit qu'il n'aime pas sa femme, je ne le crois pas. Elle est importante pour lui. Sa femme c'est la légitimité, c'est la tribu, la famille...»

Ouardia (immigrée) a subi également le même chantage de la part de Saïd qui la préfère à sa première épouse et la culpabilise en quelque sorte d'être sa préférée. Ouardia s'occupe des enfants du premier lit, elle participe à l'entretien de la famille —de là-bas— parce qu'elle a intériorisé la vision commune qui a fait d'elle une privilégiée. Avoir un homme avec soi est une faveur. Mais depuis plus de dix ans, son époux retraité a préféré partir au pays et Ouardia ne se sent plus les mêmes obligations envers sa coépouse. Elle ne l'entretient plus. «Je le lui ai rendu, si j'avais su, je m'en serais séparée plus tôt...», ajoute-t-elle.

On peut multiplier les exemples à l'infini. Ce n'est pas l'objectif de cet article qui tente d'éclairer le lecteur non pas sur l'importance du phénomène de la bigamie mais sur les effets induits sur les différents membres constitutifs de la relation. On l'a vu les cas sont si peu nombreux qu'on ne peut se permettre de tirer des conclusions hâtives. En revanche ces exemples nous permettent de nous interroger sur ce qu'est la gémellité. Est-ce un idéal qu'on veut atteindre? Ou alors est-ce une façon de dire qu'il est impossible de traiter équitablement deux personnes? C'est pourquoi, dès qu'il y a une deuxième épouse un déplacement statutaire s'effectue: l'ancienne femme se situe sur un autre registre lié (peut-être encore) à l'affectif, mais qui ne concerne plus la sexualité. Cette première épouse est sans doute mise à la place de la femme originelle (c'est-à-dire la mère) et l'autre à celle de l'amante ou encore, parce qu'elle connaît son mari depuis longtemps, parce qu'elle est devenue «comme sa mère» (Faizang, Jouanet, 1999:-68).

Ce n'est peut-être pas dû simplement à un effet de langage si la deuxième appelle la première *tamghart*, c'est-à-dire la belle-mère³: ce qui peut renvoyer à la fonction de belle-mère, au rôle qu'elle va jouer. N'ayant pas de fils, c'est son mari qui va, à ses yeux, changer en lui faisant changer de statut, en lui donnant un fils et que ce soit dans ce village ou dans d'autres. Dans la région de Iflissen, Ali n M'hend, a été marié par sa femme, le temps d'avoir un fils, la deuxième a été ensuite répudiée. Mme Akli, une Française, arrive au village, n'ayant pas d'enfant, elle choisit une deuxième épouse pour son mari et se chargera de l'éducation des enfants de sa coépouse dans la culture française. Un caïd de la région de Port-Gueydon qui s'était marié plusieurs fois auparavant (un divorce, un veuvage), se remarie avec sa cousine maternelle (la fille de la sœur de sa mère) qui n'a pas d'enfant. Elle aussi consent à ce qu'il prenne une deuxième jeune et belle femme, étant donné sa position sociale. Malheureusement cette femme ne lui

3. Autrefois comme la belle-mère, elle portait les clés (de la dépense): il lui incombait de distribuer la nourriture. C'est aussi à la première épouse que le mari va confier son argent, son burnous, son fusil.

donne pas le fils désiré. Le caïd la répudie, il garde sa première épouse qu'il appelle *khalti* (tante maternelle). Cet exemple nous éclaire sur le rapport qui change dès qu'il y a plusieurs femmes en compétition. On a l'impression que pour les hommes, le non-dit, le rapport à la mère devient peut-être plus explicite. L'autoriser à prendre une deuxième femme c'est l'autoriser à devenir plus jeune et accepter en revanche de changer de position dans la famille, l'autorité dont dispose la première étant en quelque sorte une compensation, puisqu'elle renonce de son propre chef à la sexualité – quand ce n'est pas le mari qui met fin à toute activité sexuelle – et se met en position d'ancêtre. Ouardia appelle sa coépouse *nanna* (tante, sœur aînée)⁴ alors que cette dernière l'appelle *yelli* (ma fille).

Toujours dans le prolongement de cette idée ne peut-on pas dire dans ce cas que la première épouse est symboliquement mère dans tous les cas: mère de sa coépouse en même temps que femme de son époux ou peut-être mère de son propre époux⁵? La deuxième épouse devient une belle-fille (la femme du fils). Mais dans les couples très soudés l'autre n'est là que comme ventre, ou comme sexe autorisé, c'est-à-dire que l'époux tient à sa place de chef de famille et de mari de la première: ils ont fondé un foyer et dans ce cas, ils deviennent tous deux parents (elle et lui) de la deuxième. Cela peut paraître invraisemblable, mais la deuxième ne fait que prêter son corps à la première et le mari n'est qu'un instrument pour asseoir une légitimité. Cette position de père, pour le mari (Saâdia a pris une épouse pour son mari ayant l'âge de leur fille aînée), n'est guère confortable. D'ailleurs les femmes d'Alger nomment la deuxième femme du mari coépouse, ce qui signifie en clair que ce sont les femmes entre elles qui sont liées (elles se sont enchaînées), elles sont deux à être attelées à un même soc ou mieux encore celle qui épouse l'autre (que ce soit en berbère ou en arabe *agh, xda*), c'est en réalité celle qui domine l'autre, celle qui possède l'autre par mari interposé.

CONCLUSION

L'étude de cas peu nombreux relatifs à la bigamie (tendant à disparaître dans les faits) a permis d'entrevoir comment l'affectif, la sexualité et le statut pouvaient être imbriqués. C'est pour cette même raison que les Berbères ont préféré la dénomination de gémellité à la place de bigamie. La gémellité renvoie, on l'a vu, à un idéal en poussant les actrices à une sororité en même temps qu'elle les enferme dans le statut de l'identique. À elles deux elles ne peuvent qu'être une seule et même personne. C'est pourquoi les

4. Toutes les femmes plus âgées que ego appartenant à la lignée paternelle sont appelées *nanna* par opposition à *khalti* désignant les femmes de la lignée maternelle.

5. Westermack signale ce fait dans certaines tribus du Maroc.

hommes eux aussi tiraillés —dans le principe— par l'égalité, redistribuent autrement les rôles. L'épouse qui dispose de l'autorité, du respect et parfois du pouvoir est généralement celle qui est privée de relations sexuelles. Mais il arrive aussi, lorsqu'il s'agit de «fausses bigamies», de voir la deuxième épouse s'accaparer et du pouvoir et du «lit».

Pendant dans cette situation tout à fait paradoxale l'époux, victime de sa position, peut se retrouver dépossédé par le nombre de femmes et d'enfants. C'est donc pour rompre avec cette image extérieure de l'homme au sens de *vir* dominant qu'il est intéressant de rediscuter cette position, c'est-à-dire lorsque l'homme est entouré —de manière légitime— par des femmes. Il s'est donc agi de constater comment ce qui va constituer un privilège, aux yeux de la *doxa*, peut dans certains cas être aussi un handicap: la perte de son identité dans la mesure où les enfants d'un mari ayant plusieurs femmes sont désignés par le nom de la mère⁶. Le bigame est donc celui qui va illustrer dans la plupart des cas l'exemple du dominé par son propre statut et qui tente de s'appuyer sur encore plus faibles que lui pour se donner bonne conscience.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BENKHEIRA, H., 1998, *L'amour de la loi*, Paris, Presses universitaires de France.
- BOURDIEU, P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz.
- CAIRNCROSS, J., 1974, *After Polygamy was Made a Sin*, London, Routledge & Paul Kegan.
- CLIGNET, R., 1975, «Distribution et fonctions de la polygamie en milieu africain: ses effets sur les rôles familiaux», *Psychopathologie africaine*, 11 (2): 157-177.
- Coran (Le), 1980, trad. Kasiminski, Paris, Baudoin.
- DIALLO, M., 1985, «La polygamie», *Hommes et migrations*, décembre.
- FAIZANG, S., JOURNET, O., 1999, *La femme de mon mari*, Paris, L'Harmattan.
- FERAOUN, M., 1953, *La terre et le sang*, Paris, Seuil.
- GAUDRY, M., 1998 [1929], *La femme chaouia de l'Aurès*, Alger, Chihab-Awal.
- GOODY, J., 1973, «Polygyny, Economy and the Role of Women», in J.-Goody (ed.), *The Character of Kinship*, London, Cambridge University Press.
- 1979, *La raison graphique*, Paris, Éditions de Minuit.
- LEGROS, M., 1996, «Polygamie à la française ou l'Occident exotisé», *Culture*, 16 (1): 33-54.
- MAMMERI, M., 1991 [1982], *La traversée*, Alger, Éditions Bouchène.
- WESTERMARCK, E., 1914, *Ceremonies of Marriage in Morocco*, London, Macmillan.
- YACINE, T., 1987, «Identité occultée? Identité usurpée?», *Awal*, 3:-35-57.

6. Un leader ouléma du village ayant pris deux femmes, une Kabyle et une Égyptienne, a en quelque sorte perdu son identité dans le village puisque ses enfants sont dits soit fils de l'Égyptienne, soit de la Kabyle.

LA COMPENSATION MATRIMONIALE DANS LE MARIAGE TRADITIONNEL CHLEUH

Souad Azizi

Dans ce texte est étudiée une pratique coutumière de compensation matrimoniale, l'*amerwas*, telle qu'elle se pratiquait couramment en pays chleuh (Sous) avant la déperdition des droits coutumiers des tribus au profit d'une plus grande pénétration du droit musulman.

Les tribus du Sous, notamment celles vivant à l'abri des montagnes, ont réussi à perpétuer leur droit coutumier jusqu'à l'aube du protectorat. En matière de droit familial, ces tribus prêchent une obéissance de principe au droit musulman (Montagne, Ben Daoud, 1927: 440). Mais, dans la réalité, leur pratique des prescriptions coraniques, notamment en matière de mariage et de succession, est souvent teintée de dispositions coutumières.

Droit musulman et droit coutumier coexistent. La mise en vigueur de l'un ou l'autre modèle juridique dépend et sert, en premier lieu, des intérêts masculins. Car, qu'il soit musulman ou coutumier, le droit est le domaine exclusif des hommes et l'instrument de leur autorité sur les femmes. Ces dernières n'ont qu'une vague idée des règles musulmanes et coutumières qui régissent l'institution du mariage. À l'exception des femmes d'extraction maraboutique (Boumlik, 1996: 163-166), la plupart des femmes du commun ne savent pas lire le Coran. Elles ne connaissent que le minimum de sourates requises pour prier. Certaines n'en comprennent même pas le sens. Orale ou écrite, la coutume n'est pas enseignée aux femmes. C'est là-un savoir qui se transmet de bouche d'homme à oreille d'homme, dans l'enceinte de l'assemblée villageoise.

Dans les tribus du Moyen Atlas, la coutume donne à la femme le droit de fuir le foyer conjugal (Bertrand, 1977: 96-110). Combinée au droit de répudiation de l'homme, cette disposition fragilise l'union conjugale. Aussi les divorces, sur l'initiative de l'homme ou de la femme, sont-ils très fréquents dans le Moyen Atlas. Chez les Aït Hadiddou (Haut Atlas), le premier mariage de la femme «est presque immédiatement suivi d'un divorce» (Kasriel, 1989: 132). Par contre, les tribus chleuhes de la plaine du Sous et de l'Anti-Atlas sont réputées pour leur faible taux de divorce. La répudiation est ici, plus qu'ailleurs, regardée comme un «mal licite» qu'il faut à tout

prix éviter. Car une femme répudiée est une femme qui a subi l'épreuve du sang, une femme dont on ne peut plus contrôler le comportement sexuel, à moins de la cloîtrer. Par conséquent, elle constitue une perturbation potentielle de l'ordre social.

Le statut hautement positif des femmes monogames épouses d'hommes monogames, leur choix comme officiantes (*timezwura*) dans les rites de mariage révèlent la forte valorisation de la monogamie primaire des deux conjoints (Azizi, 1998: 82-83 *et sq.*). Dans les rites de mariage, les divorcés et les veufs sont écartés de toute fonction rituelle à l'égal de malades contagieux. La polygamie est ici exceptionnelle. Elle reste le privilège de quelques notables, et l'ultime recours en cas de stérilité ou de maladie de l'épouse. Le jour de la conclusion du mariage, les officiantes (*timezwura*) déploient tout leur savoir magique pour protéger les mariés de tout contact avec la souillure des djinns, les sortilèges des jaloux ou la contagion des malchanceux (Azizi, 1998: 123-132). De leur côté, les hommes mettent en œuvre des stratégies d'ordre plus pratique que magique, pour consolider l'union célébrée. Pendant la cérémonie de rédaction du contrat (Azizi, 1998: 132-136), les deux témoins (*adoul-s*) demandent à chacun des deux pères d'exprimer à haute voix et de manière explicite son désir de contracter mariage au nom de son enfant, le montant de la compensation matrimoniale, ainsi que tout autre condition ou exigence. Le montant de cette compensation —ici dénommée *amerwas*— est porté sur l'acte écrit dont chacune des deux parties reçoit une copie.

De même que le «mariage arabe», le «mariage berbère» a souvent été assimilé à une transaction commerciale où le père «vend» sa fille à la famille de l'époux. La compensation versée par ce dernier est, en effet, considérée comme le «prix [d'achat] de la mariée». Or nous sommes ici, dans le domaine chleuh, en présence d'un modèle d'alliance où le «prix de la mariée» n'est jamais versé au moment de la contraction du mariage, mais seulement en cas de répudiation.

Que signifie donc le retardement de l'*amerwas*? Et en quoi ce paiement différé et conditionnel le différencie-t-il du «prix de la mariée», voire du *sadaq* (la compensation matrimoniale musulmane)?

Mon hypothèse est que le retardement de l'*amerwas* constitue un facteur déterminant de la stabilité du mariage chleuh, à l'instar de la dotation de la fille (*lqimt*) (Azizi, 1998: 134-135, 154-164).

FINALITÉ DU RETARDEMENT DE L'AMERWAS

Dans la plupart des régions du Maroc, le terme le plus couramment utilisé pour désigner la compensation matrimoniale est un dérivé dialectal (arabe ou berbère) du terme juridique *sadaq* (voir tableau p. 110). Dans le Sous, le terme *sadaq* est cantonné à l'écrit. Il est connu surtout des lettrés qui établissent les contrats de mariage. Dans le dialecte chleuh, le terme

autochtone, *amerwas*¹, est le plus couramment usité pour désigner la compensation qui est consignée sur le contrat. Au-delà d'une simple différence lexicale, la compensation matrimoniale chleuhe semble se distinguer par des modalités de constitution et de paiement différentes de celles qui sont fixées par le droit musulman. Pour bien saisir ce qui différencie l'*amerwas* du *sadaq* orthodoxe, il est nécessaire de faire un bref historique de cette institution islamique. En faisant le point sur la nature et la fonction du *sadaq*, nous serons plus à même d'une part de saisir la spécificité de l'*amerwas*, et d'autre part de comprendre comment cette compensation constitue un facteur de stabilité de la relation conjugale.

LA COMPENSATION MATRIMONIALE EN DROIT MUSULMAN

Avant l'avènement de l'islam, le prétendant (ou sa famille) versait au père de la jeune fille une compensation (en nature ou en espèces) appelée *mahr*-; et il remettait à cette dernière un «cadeau» (facultatif) nommé *sadaq*. Nombreux sont les auteurs qui ont considéré le *mahr* comme le «prix d'achat» de la personne de la mariée et assimilé le mariage arabe à une «vente» pure et simple (Fahmy, 1990: 141; Jacques-Meunié, 1944: 78-79; Salmon, 1904: 276). Il est vrai que dans la société préislamique la femme jouissait d'une condition très précaire, aussi bien sous le toit paternel que sous le toit conjugal. Jeune fille, son père avait droit de vie et de mort sur elle. Ainsi, il pouvait spéculer sur son mariage en la livrant au plus offrant. Veuve, l'institution du lévirat² permettait à l'héritier de son défunt de la garder comme épouse, de la céder à un consanguin, ou de la marier à un prétendant de son choix moyennant une compensation (Mernissi, 1987:-152). Néanmoins, si la conclusion du mariage prend effectivement la tournure d'une transaction commerciale, ce n'est pas la femme qui était échangée contre des biens matériels. Les travaux anthropologiques sur cette prestation, communément appelée le «prix de la mariée» (*bride price*), ont montré qu'elle constitue pour l'époux le paiement de certains droits qu'il acquiert sur la femme et sa progéniture, tandis que pour le père, elle représente un dédommagement pour les frais d'entretien de la fille, pour la perte de son potentiel de procréation, voire sa force de travail (Mair, 1974; 53-55).

1. Ce terme est également utilisé par quelques groupes berbérophones du nord du Sous (voir tableau p. 110).

2. Le lévirat a également existé chez les tribus berbères, où le droit de la femme à l'héritage n'est pas respecté. La coutume veut que la veuve n'hérite pas. Elle retourne dans sa famille; et ses enfants restent dans la lignée du père. La veuve mère de garçons ne peut rester auprès de ses enfants que si elle accepte de ne pas épouser un homme étranger à la lignée de son époux. Lorsqu'un des frères de son défunt mari est célibataire, le lévirat se présente alors comme «la solution miracle» (Lacoste-Dujardin, 1996: 16; Alahyane, 1988: 35-36) qui permet à la mère de rester auprès de ses enfants, tout en recouvrant un statut de femme mariée.

Les principaux changements apportés par l'islam à cette forme de mariage sont l'exigence du consentement de la mariée (El-Bokhari, 1977: 569), et sa consécration comme bénéficiaire de la compensation matrimoniale (Le Coran, 1980: 63, 65-66, 104, 107, 109). Après cette modification du système contractuel du mariage, les termes *mahr* et *sadaq* vont, dans un premier temps, tendre à se confondre du fait que la mariée est devenue l'unique bénéficiaire des prestations du marié. 'Abd-al-'Afi note judicieusement que le terme *mahr*, qui connote la commercialisation du mariage, n'est jamais utilisé dans la Révélation et rarement dans les hadiths (1977: 69). Les termes coraniques désignant la compensation versée à la femme sont *farida* et *sadaq*. Leur usage implique la volonté de donner une connotation morale et charitable au mariage. En effet, le terme *sadaq* est dérivé d'une racine qui couvre les acceptions suivantes: «fidélité», «vérité», «amitié», «charité» et «cadeau de mariage». Quant au terme *farida*, il signifie «obligation» et «imposition de source divine». Dans un deuxième temps, *mahr* est cantonné à l'écrit et désigne la somme totale stipulée, ainsi que la partie payable à terme. Quant au terme *sadaq*, il englobe aussi bien la partie payée au comptant que le cadeau du prétendant à sa future. Les juristes du-Maghreb médiéval utilisent *sadaq* pour désigner la totalité de la compensation, *naqd* pour la partie payable au comptant, et *mahr* pour le reliquat (Idris, 1970: 161).

En théorie, la femme acquiert donc le droit de disposer et de sa personne et de la compensation matrimoniale (*sadaq*). Dans la pratique, ces changements n'ont jamais été acceptés par les hommes qui, à toutes les époques et sous tous les cieux, ont mis en œuvre des stratégies pour léser impunément les femmes du droit de disposer de leur personne (Ascha, 1989: 185-203), et du droit de recevoir une compensation conséquente au moment du mariage.

Les docteurs de la loi ont proposé deux interprétations de la désignation de la femme comme bénéficiaire de la compensation matrimoniale (Dib-Marouf, 1984: 31-115). Pour ceux qui s'appuient principalement sur les prescriptions coraniques, il a pour finalité de libérer la femme de la spéculation des siens, et de lui assurer une source de revenu par le mariage. Par conséquent, elle est en droit de fixer elle-même le prix des services qu'elle accepte de rendre à l'époux, dont le plus important est la disponibilité de son corps comme instrument de jouissance et de procréation. Il semble que, dans les premiers temps de l'Islam, les femmes de Médine ont profité de ce-droit nouvellement acquis pour exiger des sommes très importantes. Car, devant l'inflation exorbitante des compensations, Omar Ibn al-Khattab³ essaya de fixer un plafond maximum (Fahmy, 1990: 142-143). La tradition rapporte qu'une femme lui fit abandonner ce projet par la simple récitation d'un passage coranique. Le verset en question laisse, en effet, entendre que la valeur du *sadaq* peut s'élever jusqu'à un quintal (d'or ou d'argent).

3. Disciple du Prophète et second calife (634-644).

«Si vous voulez changer une épouse pour une autre et [si] vous avez donné à l'une de [ces épouses] un *qinṭâr*, ne retenez rien de celui-ci [, lors du divorce]! Pourriez-vous retenir cela [, commettant ainsi] infamie (*buhṭân*) et péché avéré?» (Le-Coran, 1980: 107).

Les tenants de la seconde interprétation s'appuient sur la geste du Prophète pour affirmer que la finalité du changement de bénéficiaire était de réduire la compensation à un simple symbole, et ce faisant de purifier le mariage de toute connotation commerciale. Le hadith le plus fréquemment cité est le suivant: «La femme la plus belle par la bénédiction divine est celle qui est la plus belle de visage et la moins exigeante pour sa dot» (Pesle, 1936: 114-115). De même qu'est souvent citée l'anecdote selon laquelle le Prophète aurait conclu le mariage d'un indigent, en contrepartie de la récitation de quelques sourates (El-Bokhari, 1977: 551-552).

Selon l'interprétation faite de la Révélation et de la geste mahométane, la compensation est donc considérée soit comme une garantie économique pour la femme, soit comme le versement symbolique d'une somme symbolique. Mais les deux approches concordent pour dire que la fonction du *sadaq* est de consacrer la passation du contrat, et de constituer un paiement du droit d'usage du corps de la femme qui rend licite l'acte sexuel initial (*nikah*). Aussi, en ce qui concerne le prix de la compensation, la plupart des juristes s'accordent-ils pour laisser sa valeur à la discrétion des actants. Seules les écoles malékites et hanéfite⁴ permettent la fixation d'un minimum, tout en stipulant que la compensation «doit être en rapport avec la condition de la femme et avec la situation de fortune du mari» (Milliot, 1953: 302). Quant au Code du statut personnel marocain (la *Moudawana*), il stipule que «le *sadaq* ne comporte ni maximum, ni minimum» (Maroc, 1996: 51).

Par ailleurs, le silence de la Révélation sur un point essentiel comme les modalités du versement du *sadaq* laisse aux actants une marge d'interprétation. Ceci a donné lieu à de notables variations d'application. Selon la geste mahométane, la femme est en droit d'exiger la fixation de son *sadaq* lors de la conclusion du mariage, et son versement avant la consommation⁵. Mais certains passages coraniques impliquent qu'un contrat est valide même sans stipulation du montant de la compensation, et que la consommation peut avoir lieu avant tout paiement (Le Coran, 1980: 65-66, 109).

Cette apparente contradiction avec la geste mahométane donne lieu à deux interprétations de la nature de la compensation. Les hanéfites la considèrent comme un «effet» (*hukm*) du mariage (Nasir, 1986: 43), tandis que les malékites y voient une «condition» (*rukn*) de sa formation (Kayrawani,

4. L'école juridique malékite a été fondée par Malik ibn Anas; elle est prédominante dans le Maghreb. Tandis que l'école hanéfite qui a été fondée par le Perse Abu Hanifa Nu'man ibn Thabit est prédominante dans l'État ottoman.

5. Dans les premiers temps de l'Islam, la totalité de la compensation était exigible dès la conclusion du mariage, et il était interdit au mari de stipuler un terme, pour son paiement (Milliot, 1953: 304).

1914: 116-118). Sans nous étendre sur les variations d'application que suscitent – en cas de rupture de contrat (Nasir, 1986: 48-49) – cette différence d'approche, retenons seulement que, quelle que soit l'école dont ils se réclament, les juristes considèrent comme vicié un contrat stipulant qu'aucune compensation ne sera versée (Maroc, 1996: 43). Si, dans les premiers temps de l'islam, il n'était pas permis de différer le paiement, par la suite, des modalités de versement plus souples ont été adoptées pour faciliter le mariage. Ainsi, dans tous les pays d'obédience malékite, dont le Maroc, il est admis que la moitié de la compensation ou sa totalité soit différée jusqu'à un terme fixé et stipulé sur le contrat (Borrmans, 1979: 224). Toutefois, les premiers rédacteurs de la *Moudawana* ont réaffirmé la fonction de purification du *sadaq* en stipulant qu'un versement total ou partiel est exigible avant toute cohabitation du couple.

Ancien texte: «Le paiement de la dot en partie ou en totalité est dû au moment où la consommation va avoir lieu. [...] L'époux ne peut exiger de son épouse la consommation du mariage, avant de lui avoir versé la partie échue de la dot (*sadaq*)» (Borrmans, 1979: 224).

Nouveau texte: «L'époux ne peut exiger de son épouse la consommation du mariage, avant de lui avoir versé la partie échue du *sadaq*. Celle-ci ne pourra être réclamée qu'à titre de créance et sans qu'il y ait lieu à dissolution du mariage par défaut de paiement lorsque la consommation aura eu lieu avant tout versement.» (Maroc, 1996: 51.)

En cas de répudiation, la consommation du mariage donne à la femme le droit à la totalité de la somme stipulée. Si la rupture a lieu avant toute cohabitation, elle n'en reçoit que la moitié, mais en cas de pré-décès de l'un des conjoints, la femme garde le droit à la totalité du *sadaq* (Borrmans, 1979: 224; Nasir, 1986: 49, 52-54). Ainsi, la compensation orthodoxe est étroitement liée à la consommation du mariage, du fait qu'elle est considérée comme le purificateur de l'acte sexuel initial.

Pour récapituler donc, selon l'école malékite et la *Moudawana*, le *sadaq* reste contractuel; et son montant varie en fonction de la condition des deux parties. La fixation de sa valeur est une condition de validité du contrat de mariage; et le versement d'une partie si infime soit-elle est requis avant la consommation du mariage. Aussi, dans la majeure partie du Maroc (Maroc, 1996), le montant du *sadaq* est négocié avant la conclusion du mariage. Les facteurs de sa variabilité sont la condition sociale des deux familles, la beauté de la promise, son habileté pour les tâches ménagères et/ou artisanales et l'état de son hymen. Une partie de la somme stipulée est remise au père de la jeune fille avant la noce.

AMBIGUÏTÉ DE L'AMERWAS

Ce qui différencie l'*amerwas* chleuh du *sadaq* orthodoxe est premièrement la fixation de son prix et deuxièmement le retardement du versement-de la totalité de son prix jusqu'à la répudiation. La coutume de chaque

tribu ou fraction fixe un prix valable pour tous, indépendamment des différences de niveau de vie⁶.

On pourrait m'objecter que l'école malékite permet la fixation d'un minimum, et que l'invariabilité de l'*amerwas* n'est pas en contradiction avec la geste du Prophète, qui a essayé de réduire le *sadaq* à un pur symbole. Ainsi, on pourrait penser que la fixation de l'*amerwas* le constitue en don symbolique, et qu'elle a pour finalité de prévenir une inflation préjudiciable aux jeunes gens indigents. Or, le prix fixé par chaque droit coutumier est loin d'être un minimum. Dans certaines tribus (notamment les Aït Massa, les Aït Milk et les Iresmuken), il est d'usage de porter sur l'acte de mariage, en guise de compensation matrimoniale, un bien immeuble (maison ou terre) d'une valeur équivalente, voire supérieure à la valeur numéraire fixée.

Si l'invariabilité de l'*amerwas* numéraire prévient toute spéculation, et garantit une relative égalité de chance aux prétendants, en outre sa valeur est loin de le placer à la portée de toutes les bourses. Pour le comprendre, il faut situer l'*amerwas* chleuh dans son contexte socio-historique. Car, en raison du changement de l'unité monétaire et de sa forte dévaluation, un *amerwas* de dix réaux nous semble aujourd'hui dérisoire. Le réal étant devenu la plus petite unité monétaire du Maroc, dix réaux ne représentent plus que la moitié du dirham contemporain. Mais, dans la première moitié du siècle, un seul réal permettait l'achat d'un sac de pains de sucre. Dix réaux représentaient une somme assez importante pour permettre l'acquisition d'une vache et de son veau, voire un bien immobilier (parcelle ou maison). Par ailleurs, il faut prendre en considération le fait que, dans la société rurale à économie d'autosubsistance, le numéraire était fort rare. Une rareté qui s'explique aussi en partie par l'état de fréquente dissidence où se tenaient les tribus du Sous, et qui les isolait par conséquent des réseaux de circulation de la monnaie du sultan. Même s'il n'est pas excessif, pour des paysans sans activité à rendement numéraire, l'*amerwas* coutumier représente une somme difficile à réunir.

Plus que l'invariabilité de l'*amerwas*, ce sont ses modalités de versement qui le différencient du *sadaq*. La compensation chleuhe semble complètement dissociée de la consommation du mariage. Lors de la rédaction du contrat, son paiement n'est exigé ni en partie, ni en totalité. L'*amerwas* est une dette⁷ dont le remboursement ne devient exigible qu'en cas de répudiation,

6. Une exception à cet usage a été notée chez les chérifs du Tazerwalt, dans l'Anti-Atlas. Ici, la compensation est dénommée '*rod*, les «conditions». Son montant est négocié par les deux parties et son versement a lieu avant la célébration du mariage (Modisk-Touiti, 1987: 98-99).

7. Dans le contexte quotidien, le terme signifiant «dette» est *tamerwast*, qui n'est autre que le féminin de *amerwas*. *Tamerwast* désigne n'importe quel type de dette exceptée la compensation matrimoniale que seul le terme technique *amerwas* désigne. Toutefois, dans d'autres groupes berbérophones où le terme *sadaq* est en usage, c'est *amerwas* qui est utilisé dans le contexte des échanges matériels. C'est le cas chez les oasiens berbérophones de Figuig (sud du Maroc oriental), où le montant de la compensation matrimoniale est encore aujourd'hui fixé par la coutume à 100 Dh (environ 60 F), soit «une somme symbolique» (Saa, 1997: 85).

mais jamais en cas de veuvage. Or, le droit successoral musulman classe le reliquat du *sadaq* de la veuve dans le passif du *de cuius*, au même titre que ses autres dettes. En cas de veuvage, la totalité de la compensation est due à la femme même si le mariage n'a pas été consommé. Si c'est l'époux qui est décédé, le reliquat est remis à la veuve avant la liquidation de la succession. Si c'est la femme qui est décédée, il est déduit de la part du veuf et remis à ses héritiers (Nasir, 1986: 49). Dans le Sous, le non-respect de cette règle découle d'un accord tacite entre donneurs et preneurs de femmes. Dans certaines tribus, son rejet est même explicitement notifié noir sur blanc. Ainsi, le droit coutumier (*azzerf*) des Ida Ou Mout (Aït Massa) stipule que «la femme ne peut demander le reliquat de sa dot, ni à son époux, ni à ses enfants après la mort de celui-ci» (Ben Daoud, 1924: 54). Cela signifie, qu'à moins d'être sous le coup de la répudiation, la femme n'entre jamais en possession de sa compensation qui reste purement nominale. Ceci est contraire à l'esprit du droit musulman, où la compensation de la femme est considérée comme un purificateur de l'acte sexuel initial.

Que signifient donc le retardement de l'*amerwas* et l'association de son paiement non pas à la contraction du mariage, mais à sa dissolution?

Berque émet «l'hypothèse qu'il peut s'agir là d'un élément superposé, peut-être par voie d'autorité à une institution autochtone, dont on trouverait des survivances dans l'*asghurt* [don des accordailles], et où il ne serait encore qu'incomplètement fondu» (1955: 345). À l'instar de Westermarck (1921: 68, 70), Berque semble considérer la compensation versée à la famille de la femme comme la survivance d'un mariage par achat berbère. Or, l'acte de différer l'*amerwas* laisse supposer qu'à l'origine aucune prestation matérielle n'était exigée. Nous ne disposons d'aucun document sur la nature contractuelle du mariage avant l'islamisation de l'Afrique du Nord. Aussi toute conjecture sur les relations de l'*amerwas* avec une pratique autochtone antique est-elle vaine et arbitraire. Pour ma part, je l'appréhende, non pas comme une coutume antique, mais comme le fruit de l'adaptation d'une institution allogène, le *sadaq*, à une réalité et des besoins endogènes.

Que l'*amerwas* ne soit pas versé avant la consommation du mariage ne veut aucunement dire, comme l'affirme Berque, qu'il est dissocié de la compensation du mariage et par là même éloigné de son rôle orthodoxe de purificateur canonique de l'acte sexuel (1955: 334). Même s'il reste nominal, l'*amerwas* garantit à l'homme l'exclusivité d'usage du corps de la femme. La preuve en est que la coutume fixe une somme inférieure pour la veuve et la divorcée. En cas de répudiation pour non-virginité ou adultère, l'*amerwas* est purement et simplement annulé. Par ailleurs, la femme qui prend l'initiative de rompre l'union perd également tout droit à compensation. Seule la femme sous le coup de la répudiation unilatérale, et dont le comportement sexuel est irréprochable, entre en possession de son *amerwas*.

Pour expliquer le paiement différé de l'*amerwas*, on peut avancer comme première raison la rareté du numéraire. Dans ces microsociétés à économie d'autosubsistance, les échanges se font plus en nature qu'en

numéraire; et les activités assurant un revenu liquide sont rares. Les jeunes gens sont mariés à un âge tendre, alors qu'ils sont encore sous tutelle, tant morale que matérielle, et ne disposent d'aucune fortune personnelle. Les frais de leurs noces sont totalement pris en charge par les pères. Les dépenses en faveur de l'établissement des enfants sont considérées comme des aumônes. En droit musulman, le père ne peut demander à un fils enrichi de lui rembourser les frais de sa noce (Kayrawani, 1914: 169). Mais certains droits coutumiers chleuhs prévoient que, si le père a fait dresser un acte des dépenses occasionnées par le mariage d'un fils, à sa mort, les frères de ce dernier auront le droit de lui en réclamer le remboursement (Ben Daoud, 1924: 78).

Le report de l'*amerwas* facilite donc le mariage précoce des jeunes gens désargentés. Dès que l'union est consommée, l'*amerwas* est sous l'entière responsabilité de l'époux qui ne peut répudier sa femme que s'il est en mesure de s'en acquitter par ses propres moyens, ou s'il obtient le soutien financier de ses proches. Car le père et les agnats du jeune homme se portent garants de ses actes; et ils s'engagent à l'empêcher d'user frivolement de la répudiation.

La deuxième raison du retardement de l'*amerwas* est justement l'exercice d'un certain contrôle sur le pouvoir unilatéral de répudiation de l'époux. Ce dernier peut à tout moment rompre l'union sans justifications, sans témoins et sans recours à la justice (Borrmans, 1977: 208; Amar, 1908: 399-401). La répudiation est un acte privé qui ne nécessite que la prononciation de certaines formules. Mais l'époux désargenté qui a, sous le feu de la colère, prononcé la formule de répudiation et renvoyé sa femme, reprend ses esprits et cette dernière, dès que son beau-père exige le versement immédiat de l'*amerwas*. Cette dette matrimoniale fonctionne donc comme une garantie contre l'usage arbitraire et abusif de la répudiation unilatérale.

Lorsque c'est un bien immeuble qui est notifié sur le contrat, l'*amerwas* acquiert une force de dissuasion encore plus grande. Le père du jeune marié donne à sa bru, à titre de compensation, soit une propriété individuelle (parcelle ou maison), soit une part de l'héritage de son fils. Si le bien offert est en indivision entre le marié et ses frères, «il sera tenu, le jour du partage avec ses cohéritiers, de faire figurer la part de sa femme dans la liquidation de succession, à moins qu'il ne veuille en rembourser le montant à ses frères» (Ben Daoud, 1924: 78). Le droit coutumier des Ida Ou Mout (Aït Massa) stipule que si la propriété donnée par le père à sa bru est source de litige, c'est au marié, et à lui seul, de supporter les frais du procès. La conservation de l'*amerwas* immeuble en l'état où il a été donné est son entière responsabilité. S'il s'agit d'un terrain placé en antichrèse avant sa dévolution à la bru, le père n'est plus responsable du remboursement de la créance. En cas de réclamation du créancier, le fils marié doit protéger le bien de sa femme en s'acquittant de la dette contractée par le père. En cas de contestation du droit de propriété de ce dernier et de perte du bien qu'il a dévolu à sa bru, «le mari devra (le) racheter pour sa femme ou lui verser la dot en espèces» (Ben Daoud, 1924: 80).

LA COMPENSATION MATRIMONIALE DANS QUELQUES LOCALITÉS DU MAROC

LOCALITÉS, RÉGION (SOURCES)	TERMINOLOGIE	VARIABILITÉ	DATE DU VERSEMENT	MODE DE PAIEMENT
Aksimen et Imesguin, Sous (Azizi, 1998: 152)	<i>amerwas</i>	non	répudiation	espèces
Ait Massa et Ait Milk, Sous (Azizi, 1998: 152)	<i>amerwas</i>	non	répudiation	espèces, bien immobili- er
Tazerwalt, Anti-Atlas (Modisk-Touïti, 1987: 98)	<i>'rod</i>	oui	avant les noces	espèces
Aglu, Sous (Westermarck, 1921: 62-63)	<i>amerwas</i>	non	répudiation	espèces
Amzmiz et Ait Tamel du, Haut-Atlas (Westermarck, 1921: 61-62)	<i>amerwas</i>	non	non mentionnée	espèces, accessoires féminins, produits de bouche
Igliwa, Haut-Atlas (Westermarck, 1921: 62)	<i>amerwas</i>	non	avant les noces	produits de bouche
Tanger (Salmon, 1904: 275-276)	<i>sadaq</i>	oui	avant les noces	espèces, accessoires féminins
Andjra, Jbala (Westermarck, 1921: 30-31, 64)	<i>sadaq</i>	oui	avant les noces	accessoires féminins
Ait Waryaghal, Rif (Hart, 1976: 128-129)	<i>sadaq</i>	oui	avant les noces	espèces, accessoires féminins, produits de bouche
Ait Sadden, Beraber (a – Westermarck, 1921: 37-40, 65; b – Trenga, 1917: 229)	a) <i>sadaq</i>			
	b) <i>atig</i>	oui	avant les noces	espèces
Ait Nder, Beraber (Marty, 1928: 301, 487, 511)	<i>frah</i>	oui	avant ou après la consommation	espèces
Ait Ubahti, environs d'Oujda (Westermarck, 1921: 63)	<i>sadaq</i>	non	avant les noces	accessoires féminins
Hiaïna, environs de Fez (Westermarck, 1921: 64-65)	<i>sadaq</i>	non	avant les noces	espèces
Fez (Westermarck, 1921: 63-64)	<i>sadaq</i>	oui	avant les noces	espèces, accessoires féminins, produits de bouche
Ait Waraïn, environs de Taza (Westermarck, 1921: 65-66)	<i>sadaq</i>	oui	avant les noces	espèces
Aït Intift et Zaïan, Moyen Atlas (Laoust, 1915: 55-56)	<i>sadaq</i>	oui	avant les noces	espèces, accessoires féminins, produits de bouche
Ulad Bu Aziz, Doukkala (Westermarck, 1921: 61)	<i>sadaq</i>	non	avant les noces	espèces
Azemmour (Le Cœur, 1933: 139)	<i>sadaq</i>	oui	non mentionnée	espèces, accessoires féminins, produits de bouche

La tradition de l'*amerwas* immeuble des mains de l'époux à celles de l'épouse n'ayant lieu, comme celle de l'*amerwas* numéraire, qu'en cas de répudiation, l'homme et/ou sa famille en conserve l'usufruit aussi longtemps que le couple reste uni. Cette compensation différée fonctionne comme une créance hypothécaire.

Prenons le cas de l'homme dont le père a engagé une part d'héritage. Tant que le père est vivant, il ne peut répudier son épouse. Car il ne peut pas entrer en possession du bien sans l'aval de ce dernier. De même, le décès du père ne résout pas le problème, si le patrimoine est en indivision, ou si ses frères refusent à l'ex-épouse le statut de copropriétaire. Ces derniers peuvent exiger le rachat de la part dévolue à leur belle-sœur, tandis que cette dernière est libre de refuser un versement liquide. Encore plus que la créance liquide, l'*amerwas* immeuble constitue pour la femme une solide assurance contre la répudiation.

Si la coutume n'exige le paiement de l'*amerwas* qu'en cas de répudiation, l'époux peut – s'il le désire et s'il en a les moyens – s'acquitter de cette dette dans le cours de la vie conjugale. Le versement se fait le plus souvent en nature selon les moyens de l'intéressé (bijoux, bête à cornes ou bien immeuble). Un tel acte est considéré d'une part, comme une manifestation de tendresse et d'autre part, comme une preuve de piété et de virilité. L'acquiescement de l'*amerwas* sans répudiation est surtout le fait d'hommes plaçant le respect des prescriptions du droit musulman au-dessus des dispositions coutumières de leur groupe. C'est une preuve de tendresse dans le sens où l'homme est sensible à l'injustice faite à la femme qui ne reçoit pas sa compensation en cas de pré-décès de l'époux. C'est donc pour prévenir une telle injustice qu'il s'en acquitte de son vivant. Cet acte est également une preuve de piété dans le sens où il est une reconnaissance et un respect d'un droit accordé à la femme par la Révélation. Enfin, il est une preuve de virilité, car l'homme vrai est celui qui ne «mange» pas les biens de sa femme, et qui est respectueux de ses devoirs envers elle.

On dit de l'homme qui s'est acquitté de l'*amerwas* : «Il l'a ôté de son cou.» Cette expression révèle que la dette matrimoniale est ressentie par l'homme comme un joug ou un fardeau pesant. Il faut aussi relier cette formule à la notion de péché. On croit qu'au jour du Jugement les dettes du questionné pèsent comme autant de poids sur sa nuque. Il flotte donc une aura d'illicite autour de l'*amerwas* perpétuellement différé.

Si l'homme peut s'acquitter de l'*amerwas* quand il le souhaite, par contre, la femme ne peut le réclamer que s'il y a eu dissolution du mariage contre son gré. D'une part, la coutume le lui interdit (Ben Daoud, 1924: 54). D'autre part, ce type de revendication est très mal vu. Le mari peut l'interpréter comme l'expression d'un désir de séparation. Or, à moins qu'elle ne désire réellement reprendre sa liberté, la femme a tout intérêt à demeurer dans une position de créancière. L'époux, quitte de sa dette, peut à tout moment user de son pouvoir de répudiation, sans même lui en faire part. En effet, il était très courant qu'une épouse reçoive l'acte de répudiation,

sans que son mari lui ait dévoilé ses intentions verbalement. Or, le droit islamique exige la formulation de l'intention de répudiation pour valider la dissolution du mariage. De tels abus ne sont plus aujourd'hui possibles grâce à la modification apportée à l'article 48 de la *Moudawana* par le dahir du 10-septembre 1993. L'article amendé stipule que «la répudiation doit être reçue par deux adouls en fonction dans le ressort territorial de la compétence du juge où se trouve le domicile conjugal» et que «la répudiation ne sera enregistrée qu'en la présence simultanée des deux parties et après autorisation du juge» (Maroc, 1996: 71)⁸.

Le retardement de l'*amerwas* est donc une mesure coutumière injuste envers la femme dans la mesure où elle constitue un détournement de la loi islamique qui la prive du droit de recevoir une compensation matrimoniale, avant la consommation du mariage et en cas de veuvage. Dans le même temps, en limitant l'usage du droit de répudiation de l'époux, cette mesure lui garantit une vie matrimoniale stable. Aussi l'*amerwas* est-il à la fois l'instrument de la soumission des femmes à la loi masculine et l'instrument de leur protection contre certains usages abusifs du droit masculin à la répudiation unilatérale.

En guise de conclusion, on peut dire que l'institution de l'*amerwas* est révélatrice de l'ambiguïté qui préside à l'élaboration du droit patriarcal, qu'il soit islamique ou coutumier, ambiguïté qui tient au fait que le législateur peut tour à tour se trouver dans la position de l'époux qui essaye d'asseoir sa prédominance sur la femme rapportée (l'épouse), ou dans celle du père qui tente d'assurer la sécurité de sa progéniture féminine. Mais, en garantissant la stabilité de l'union, le retardement de l'*amerwas* sert également à maintenir la femme sous la tutelle constante de l'époux. Ainsi, les femmes des plaines du Sous et de l'Anti-Atlas ne peuvent recourir à un «premier mariage/ divorce» pour s'émanciper de la tutelle paternelle et se choisir un autre époux comme c'est le cas chez les Aït Haddidou du Haut Atlas central (Kasriel, 1989: 134-138).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABD AL 'AFI, Hammudah, 1977, *The Family Structure in Islam*, préface de M. Berger, Brentwood, Md., American Trust Publications.
- ALAHYANE, Mohammed, 1988, «Mutations socioculturelles et statut de la femme en Anti-Atlas occidental», in *Femmes partagées famille-travail*, Casablanca, Le Fennec: 31-40.
- AMAR, Emile, 1908, «La pierre de touche des fétwas de Ahmad Al-Wanscharîsi. Choix de consultations juridiques des Faqîh du Maghreb», *Archives marocaines* (12): 364-437.
- ASCHA, Ghassan, 1989, *Du statut inférieur de la femme en Islam*, Paris, L'Harmattan.

8. Toutefois, si l'épouse reçoit la convocation et qu'elle ne se présente pas, le divorce peut être prononcé en son absence si le mari maintient sa décision de répudier.

- AZIZI, Souad, 1998, Cérémonies de mariage en changement dans le Grand Agadir (Sous, Maroc), thèse de troisième cycle 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, *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 troisième cycle en anthropologie sociale et ethnologie, Paris, École des hautes études en sciences sociales.
- BORRMANS, Maurice, 1977, *Statut personnel et famille au Maghreb de 1940 à nos jours*, Paris-La Haye, Mouton.
- 1979. *Documents sur la famille au Maghreb de 1940 à nos jours*, Rome, IPO.
- BOUMLIK, Habiba, 1996, *Igurramn et tigurramin*. Une communauté religieuse berbère au Maroc. Transmission du savoir religieux et thérapeutique, thèse de troisième cycle en ethnologie, Strasbourg, université des sciences humaines.
- Coran (*al Qorân*) (Le), 1980, trad. de l'arabe par Régis Blachère, Paris, Maisonneuve et-Larose.
- DIB-MAROUF, Chafika, 1984, *Fonction de la dot dans la cité algérienne. Le cas d'une ville moyenne: Tlemcen et son Hawz*, Alger, OPU.
- EL-BOKHARI, 1977, *Les traditions islamiques*, t. 3, trad. de l'arabe par O. Houdas et W. Marçais, Paris, LAO-Adrien Maisonneuve.
- FAHMY, Mansour, 1990, 1926, *La condition de la femme dans l'Islam*, Belgique, Allia.
- HART, David Montgomery, 1976, *The Aïth Waryaghar of the Moroccan Rif. An Ethnography and History*, Tucson, Ariz., The University of Arizona Press.
- IDRIS, Hady, Roger, 1970, «Le mariage en Occident musulman. D'après un choix de fatwas médiévales extraites du Mi'yar d'Al-Waneariei», *Studia Islamica* (32): 157-167.
- JACQUES-MEUNIE, Dominique, 1944, *Le prix du sang chez les Berbères de l'Atlas*, Paris, Imprimerie nationale.
- KASRIEL, Michèle, 1989, *Libres femmes du Haut Atlas? Dynamique d'une micro-société au Maroc*, Paris, L'Harmattan.
- KAYRAWANI, Ibn Abou Zeyd, 1914, *Risala ou Traité abrégé de droit malékite et morale musulmane*, trad. de l'arabe par E. Fagnan, Paris, LOPG.
- LACOSTE-DUJARDIN, Camille, 1996 [2^e éd.], *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb*, Paris, La Découverte.
- LAOUST, Émile, 1915, «Le mariage chez les Berbères du Maroc», *Archives berbères*, 1 (1): 40-76.
- LE CŒUR, capitaine, 1933, «Les rites de passage d'Azemmour», *Hespéris*, 4(2): 129-142.
- MAIR, Lucy, 1974, *Le mariage: Étude anthropologique*, trad. de l'anglais par M. Matignon, Paris, Payot.
- MAROC, 1996, *Moudawana. Code de statut personnel et des successions*, Édition synoptique franco-arabe par F. P. Blanc et R. Zeidguy, Rabat, Sochepress-Université.
- MARTY, Paul, 1928, «L'Orf des Beni M'Tir», *Revue d'études islamiques*, 2 (4).
- MERNISSI, Fatima, 1987, *Le harem politique, le Prophète et les femmes*, Paris, Albin Michel.
- MILLIOT, Louis, 1953, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, Recueil Sirey.
- MODISK-TOUITI, Keltoum, 1987, «Femmes, mariage et héritage chez les Sorfa du Tazerwalt (Maroc)», in *Héritier en pays musulman. Habus, lait vivant, manyahuli*, Paris, Édition du CNRS: 89-102.
- MONTAGNE, Robert, BEN DAOUD, Mohammed, 1927, «Documents pour servir à l'étude du droit coutumier du Sud Marocain», *Hespéris* (7): 401-445.

- NASIR, Jamal, J., 1986, *The Islamic Law of Personal Status*, London, Graham & Trotman.
- PESLE, Octavio, 1936, *Le mariage chez les Malékites de l'Afrique du Nord*, Rabat, Moncho.
- SAA, Abdelkrim, 1997, Parenté et émigration externe des oasisiens de Figuig (sud du Maroc oriental), thèse de troisième cycle en anthropologie sociale et ethnologie, Paris, École des hautes études en sciences sociales.
- SALMON, G., 1904, «Les mariages musulmans à Tanger», *Archives marocaines*, 1 (2): 273-289.
- TRENGA, Georges, 1917, «Contribution à l'étude des coutumes berbères», *Archives berbères*, 2 (3): 219-248.
- WESTERMARCK, Edward, 1921, *Les cérémonies de mariage au Maroc*, trad. de l'anglais par J. Arin, Paris, Ernest Leroux.

DE LA FEMME À LA *CHEIKHA* L'ENGRENAGE DE LA MARGINALITÉ

Fanny Soum-Pouyalet

Dans le vaste ensemble artistique marocain, les *cheikhat*, chanteuses-danseuses populaires, sont les actrices privilégiées des festivités. Désirées et courtisées dans le temps du spectacle, elles sont bien souvent méprisées dans la vie courante par ceux et celles qui les emploient. Femmes hors normes, elles sont exclues du jeu social et des liens matrimoniaux.

Cette profession artistique étant considérée à tort comme une activité annexe, son étude a été, et est encore, considérée comme futile, à l'image de ses caractères. Pourtant, loin d'être une simple fonction ludique, le métier de *cheikha* est intimement lié au statut personnel de ces femmes, à leur situation sociale et familiale, telle qu'elle était à l'origine, et telle que cette activité l'a redéfinie. En fait, par la marginalité qu'elle implique, la fonction de *cheikha* agit comme un révélateur social. Le parcours qui a conduit ces femmes à exercer cette profession nous éclaire sur les dysfonctionnements internes et les valeurs de référence de la société marocaine.

LA FAILLITE DU CADRE SOCIAL

L'entrée dans la profession de *cheikha* peut avoir plusieurs causes. Le métier se transmet parfois de mère en fille, de manière héréditaire¹. D'autres femmes choisissent aussi cette profession de chanteuse, volontairement, par goût du chant, pour mettre en valeur leur voix, qu'elles considèrent comme un don de Dieu. Mais ces cas sont relativement rares.

Étant donnée la mauvaise image qui définit la fonction de *cheikha* et les lourdes conséquences qui en découlent, il est difficile d'admettre, à priori, que l'entrée d'une femme dans cette profession soit l'effet d'un choix

1. L'apprentissage étant oral, il est facilité entre mère et fille. Ce n'est pas, le cas le plus fréquent car de nombreuses *cheikhat* déclarent ne pas vouloir que leurs enfants poursuivent la même carrière qu'elles. Mais, baignées dans le milieu des musiciens et des chanteuses, les filles suivent parfois la voie de leur mère sans le consentement de celle-ci. Notons également le cas particulier des enfants confiés à la *cheikha* par leurs parents, qu'elle considère parfois comme ses propres enfants (qu'elle les adopte administrativement ou non) et à qui elle enseigne le métier.

librement consenti. La plupart des *cheikhat* pratiquent, ce métier par nécessité. Les conditions qui conduisent ces femmes à pratiquer cette activité se recourent. Elles sont liées à la précarité de leur statut social originel.

Les conditions de la dépendance

À travers les témoignages des *cheikhat* apparaissent les failles qui les ont conduites à entrer dans cette profession. Issues principalement de milieux populaires, pauvres, voire très pauvres, celles-ci ont été confrontées à divers besoins. Manque d'argent, de soutien et d'éducation, autant de lacunes qui les ont entraînées à assumer une autonomie dont elles n'avaient ni le souhait ni les capacités. Certaines parlent de survie plus que d'enfance véritable. D'autres évoquent un événement, une crise, responsable de leur émancipation. Dans un cas comme dans l'autre, la situation sociale et matérielle de la famille est à l'origine de ce manque, qui s'avère décisif.

Confrontées à un contexte social difficile, les familles négligent l'éducation des filles. Leurs services sont attendus pour aider à la maison, pour participer à l'éducation de leurs jeunes frères et sœurs. Ou bien encore, elles effectuent des petits travaux susceptibles de ramener un complément d'argent indispensable à leurs parents.

D'ailleurs, l'accès à l'éducation est prioritairement accordé aux garçons. Malgré le nombre croissant de femmes marocaines qui font vivre leur famille entière grâce à leur salaire, dans une famille pauvre, la scolarisation des filles est considérée comme un luxe. L'homme est toujours considéré comme le pilier de famille par excellence duquel dépend la survie de tous. Aussi c'est à lui que seront offerts, en priorité, les connaissances et les instruments nécessaires à l'autonomie et au développement personnel.

C'est une des raisons du fort taux d'analphabétisme féminin qui touche encore aujourd'hui le Maroc. Environ soixante-dix pour cent des femmes, surtout celles qui vivent dans les zones rurales sont concernées par ce phénomène. Ainsi, la plupart des *cheikhat* n'ont-elles même jamais connu l'école coranique, premier lieu d'études des enfants marocains de religion musulmane. La plupart d'entre elles avouent leur analphabétisme et en mesurent les incidences négatives dans toutes les actions quotidiennes. Certaines, par exemple, n'ont même jamais appris à lire l'heure, ce qui rend difficile toute implication dans une activité professionnelle.

Ce manque total d'éducation n'est en fait qu'un des aspects du contexte défavorisé dans lequel ont grandi ces femmes et ces filles. Élevées, le plus souvent, dans des quartiers très populaires, des banlieues urbaines ou semi-urbaines, elles ont subi le chaos des normes et des valeurs qui caractérisent ces zones. Ces lieux, en effet, comme le quartier de Taqqatum (Rabat), ne font plus partie du milieu rural et communautaire, où les structures de références sont fortes. D'un autre côté, ils sont éloignés de la ville, dont ils ne connaissent pas non plus les bénéfices. Ces quartiers se définissent comme une sorte de marge floue où règne la débrouille. Avec l'urbanisation et l'exode rural,

la famille est «individualisée» dans le sens où elle est livrée à elle-même et non plus comprise dans le cadre de la communauté ou de la tribu. Les liens familiaux se trouvent ainsi affaiblis puisqu'ils ne sont pas reliés par la logique communautaire. Dès lors la paupérisation de la population rompt ces cadres déjà émoussés et vulnérabilise les femmes qui ne sont pas préparées à assumer leur autonomie.

La crise

Si dans ce contexte fragile se produit un fait dramatique², il s'ensuit une crise qui fait vaciller leurs positions et remet en cause leur relative stabilité. Cet élément de crise, quelle que soit la forme qu'il prend, implique la perte ou l'affaiblissement du pilier familial qui garantissait la prise en charge des besoins vitaux ainsi que la position sociale de ces femmes. Celles-ci se trouvent donc confrontées à une complète insécurité, sociale et matérielle, voire à la remise en question de leur survie. Ainsi, plusieurs *cheikhat* affirment avoir commencé très jeunes dans la profession afin de subvenir à leurs besoins ainsi qu'à ceux de leur famille. Certaines précisaient que leur père avait été victime d'un accident qui l'avait rendu handicapé, ou bien qu'il était mort, ou tout simplement qu'il avait renoncé à trouver du travail.

Dans ce contexte, la jeune fille doit pallier les faiblesses ou l'absence du chef de famille sans pour autant en avoir acquis les capacités et les prérogatives. Or, les occasions pour une fille sans base scolaire de trouver un travail qui paie bien ne sont pas nombreuses. Touichia, d'Essaouira, expliquait par exemple, qu'à la mort de son père, elle avait été obligée de chercher du travail pour permettre à sa famille de survivre. Elle n'avait pas fréquenté l'école, elle était belle, et elle avait une jolie voix. Elle est donc très tôt devenue *cheikha* (à l'âge de quatorze ans environ). Elle s'est engagée dans une troupe à Essaouira afin de rester auprès de sa famille et de pouvoir prendre soin de ses frères encore trop jeunes pour travailler. Aïcha, une *cheikha* de la troupe de Khadija Mergoume, de Rabat, racontait, quant à elle, comment ses parents l'avaient poussée à devenir *cheikha* très jeune car elle chantait bien et qu'ils manquaient cruellement d'argent.

À travers ces exemples, seule la cellule familiale, réduite aux parents et enfants, apparaît. Or, dans la société marocaine, la famille inclut en général une bonne partie de la parentèle: oncles, tantes, cousins, et même parents par alliance. Ces exemples traduisent donc l'isolement de ces familles qui se solde par un manque de soutien et d'entraide face à l'adversité. Un conflit entre la jeune fille et le cercle familial peut aussi être à l'origine de son éviction de celui-ci. Najia, de Rabat, par exemple, ayant perdu sa virginité, a dû fuir la colère de son père, pour avoir été la cause du déshonneur de

2. Dans le sens grec de *drama*-: action.

sa famille. Elle est ensuite devenue *cheikha* pour gagner sa vie. De même, Fatima, de Kelaa Sraghna, qui s'est enfuie de chez ses parents avec un homme, est devenue *cheikha* pour survivre une fois que ce dernier l'ait eu quittée car elle ne pouvait plus revenir dans le cercle familial. Les exemples de ce type sont nombreux car les filles qui ont perdu leur virginité hors mariage, pour diverses raisons, sont rejetées, et considérées comme coupables d'adultère.

Le divorce ou le veuvage remettent également en cause la stabilité et les cadres de référence d'une femme. Halima, de Rabat, mariée à un homme riche, vivait dans l'opulence. Mais son mari s'est lassé d'elle. Ayant divorcé, elle s'est retrouvée seule avec ses enfants à charge. Aussi, pour fuir la misère et élever ses enfants, elle est devenue *cheikha*. Une des *cheikhat* les plus populaires du Maroc, Fatna bent el-Hoceine-a connu cette même situation. Ainsi qu'elle le déclare dans un de ses entretiens journalistiques: «Après mon divorce de mon premier mari, le moment était propice pour moi pour chercher ma place dans cet art.»

Victimes de la désagrégation des structures de référence, à commencer par la faillite de la famille, ces femmes sont amenées à trouver des réponses pour leur survie et celles des leurs. Le métier de *cheikha* n'en est, en fait, qu'un exemple. Mais, loin d'être une activité anodine, le métier de *cheikha* sous-entend une série d'implications qui entraîne la redéfinition de la personne. Quels que soient ses actes et son mode de vie propre, celle qui devient *cheikha* sera considérée avant tout à travers son activité, et en fonction de toutes les déterminations symboliques et objectives qui s'attachent à cette profession.

LA CHEIKHA, DE L'EXHIBITION À LA TRANSGRESSION

Là où se produisent les *cheikhat*, se trouvent la fête, l'alcool et les plaisirs. Par sa présence et son rôle, la *cheikha* instaure le règne du désir, considéré comme la source du chaos social. Dans le domaine symbolique comme au niveau concret, la *cheikha* personnifie la transgression et la remise en question des normes. Elle permet à la population de s'émanciper le temps d'une fête, des règles sociales, des interdits et des frontières de genre. Elle donne un visage à cet espace de liberté qu'elle organise et dont elle gère les débordements.

De fait, la *cheikha* est un véritable agent de plaisir. Elle incarne la jouissance du public, qui est le plus souvent masculin. Mis à part les chants et la musique qui l'accompagnent et qui constituent un plaisir auditif sans conteste, la *cheikha* procure aussi toutes formes de satisfaction des sens. Dans la culture arabo-musulmane, on retrouve deux thèmes récurrents liés au plaisir: le sexe et l'alcool, deux tentations subversives. Or, on dit au Maroc que les *cheikhat* et le «rouge³» vont ensemble, qu'ils sont inséparables,

3. C'est-à-dire le vin rouge.

indissociables. À la consommation d'alcool qu'elles favorisent, s'ajoute la sexualité qu'elles miment et qu'elles sont dites proposer au public. La *cheikha* procure donc l'occasion de satisfaire le regard, voire le toucher. Cette forme d'exhibition constitue sa plus importante transgression. Par l'intermédiaire de cette femme, tout ce qui est *haram* (interdit, caché, privé) passe dans le-domaine public.

L'exhibition, du domaine privé au domaine public

Les obligations de leur profession amènent les *cheikhat* à «se donner à voir». Elles se soumettent au désir et au plaisir du regard masculin. Aujourd'hui d'ailleurs, cette forme d'exhibitionnisme prend le pas sur l'aspect proprement artistique des spectacles. L'importance grandissante de la danse, ainsi que l'introduction de chorégraphies, de décors et de mises en scènes, donnent à ces prestations leur portée à la fois subversive et recherchée.

Toutes sortes de subterfuges sont ainsi mis en œuvre pour provoquer et séduire le public masculin. Le maquillage, les bijoux, par exemple, attirent et accrochent le regard des spectateurs. La *cheikha* doit plaire absolument. Pour subjuguier les hommes qui lui font face, elle se distingue par une gestuelle libre et osée. La *cheikha* imprime à sa danse une portée érotique par des mouvements qui exaltent les attributs féminins ou miment l'acte sexuel. Son costume, ses accessoires, tout ce qui définit son image est savamment agencé pour répondre à ces objectifs de séduction. Ceintures, broches, barrettes, toutes ces entraves aux mouvements, toutes ces retenues (symboliques et objectives) constituent un jeu, un élément de *drama* théâtral. Au cours du spectacle, en se libérant petit à petit de ces entraves, elle se dénude. Elle signifie ainsi sa disponibilité sexuelle et sa liberté de mœurs.

En effet, le regard, extrapolation des pulsions sexuelles, doit être contrôlé. Corollairement, l'exposition, au regard des autres et l'échange de regards doivent être limités, surtout en ce qui concerne les femmes, soumises plus encore que les hommes, aux exigences de pudeur. Dans les hadiths, la pudeur du Prophète est ainsi citée en exemple: Abou Sa'id el-Khodri a dit: «Le Prophète (à lui bénédiction et salut) était plus pudique qu'une vierge dans son harem⁴.»

Le simple regard d'un homme peut compromettre l'honneur d'une femme. L'adage populaire prétend qu'un homme au regard concupiscent voit le corps de la femme au-delà des voiles et des vêtements, jusqu'aux os. À cette croyance correspond bien l'expression: «deshabiller du regard». Aussi, un homme qui regarde une femme avec insistance lui porte outrage presque autant que s'il s'avisait de la toucher. On retrouve cette «morale du-regard» dans les textes sacrés. Elle remonte au mythe d'Adam et Ève,

4. G. H. Bousquet, *L'authentique tradition musulmane, choix de Hadith's*, Paris, Sindbad: 66.

dont le regard mutuel sur leurs corps respectifs a causé l'exil des jardins de l'Éden. Dès lors, le regard devient l'agent du péché, et plus précisément du péché de chair⁵.

En acceptant d'échanger un regard, une femme signifie son acceptation du rapport de séduction. Ce faisant, elle s'expose. Il entre dans ce contact visuel une relation de pouvoir sous-jacente. Celle qui est vue se livre en quelque sorte au pouvoir du voyeur, au risque d'être soumise ou souillée par ce regard-pouvoir. Ce rapport de force s'exprime au quotidien par un clivage particulièrement important entre le caché et le public. Rien de l'intimité ne doit transparaître en public.

En donnant en spectacle sa féminité, la *cheikha* fait donc fi de toutes les contraintes et convenances liées à la femme et à la circulation des corps. Elle remet en cause le cloisonnement des espaces féminins (intimes) et masculins (publics). À travers ce corps exhibé, se produit une inversion. Le féminin prend possession de l'espace public, et prend à partie les hommes, aussi bien physiquement que verbalement.

Parole publique et subversion morale

La *cheikha* associe le geste à la parole. Ses chants sont à l'image de ses actes. S'ils évoquent parfois des épisodes de l'histoire marocaine, leurs thèmes sont le plus souvent l'amour, la séduction, la vie sexuelle, les plaisirs, et la souffrance que chacun éprouve. Porte-parole populaire, la *cheikha* crie ce que chacun n'ose dire et même penser. La '*aita*, littéralement: le cri⁶, en est l'expression privilégiée. Spontanée et sans retenue, elle extériorise et libère les émotions intimes du peuple. Comme l'écrit Viviane Lièvre, les *cheikhat* «chantent l'amour et improvisent sans retenue sur les thèmes les-plus obscènes⁷».

La *cheikha* est ainsi un des rares personnages de la scène marocaine à pouvoir exprimer librement les peurs, les frustrations et les désirs de la population, faisant de l'exagération une de ses caractéristiques. Tout comme son corps, sa parole s'inscrit en rupture par rapport aux espaces conventionnellement établis, et aux tabous qui y sont liés. En effet, au-delà du contenu, ce qui prime c'est que la parole émise est celle d'une femme. Or, la parole féminine, tout comme le corps de la femme, est liée par des obligations de pudeur. Elle se doit de respecter certaines règles d'émission qui concernent

5. Abdellah Bounfour, «Sexe, parole et culpabilité dans le récit coranique-de l'origine», *Studia Islamica*, janvier 1995. Nous ne rentrerons pas dans le détail à ce propos, cet aspect pouvant faire l'objet d'une étude spécifique. Notons que Bounfour a consacré la plus grande part de cet article à étudier les termes arabes se rapportant au péché originel (*saw'a* et '*awra*). Il a ainsi dégagé les rapports entre le regard et le péché originel.

6. La '*aita* est, par excellence, le chant des *cheikhat*. Ce genre musical est issu du terme-'*ait*, le cri.

7. Viviane Lièvre, *Danses du Maghreb, d'une rive à l'autre*, Paris, Karthala, 1987: 83.

aussi bien les lieux que les auditeurs et le message émis. Les confidences, l'expression des émotions, des joies ou des peines sont limitées au cercle féminin, au domaine cloisonné de l'intime.

Dans ce contexte, les femmes qui prennent la parole en public ont un statut particulier, ambigu. Elles n'appartiennent pas vraiment au monde féminin aux yeux de la société. C'est le cas de toutes celles qui, comme les *cheikhat*, ne répondent pas aux qualités et aux convenances qui fondent la reconnaissance sociale du statut de femme à part entière, en raison de leur position sociale, de leur nature ou de leur fonction. Rabbia Bekkar⁸ ne manque pas de faire des rapprochements entre les *cheikhat* algériennes et celles qui fréquentent le marché de Beni Mellal, au Maroc.

«Ces femmes touchent aux limites extrêmes de la féminité et abordent un monde de la transgression licite des normes génériques, de l'indistinction de genre, ou de l'incorporation bisexuée, mécanismes qui semblent corollaires de l'efficacité cathartique du chant et de la réussite magique du soin⁹.»

En tant que porte-parole, en tant qu'amuseur populaire, la *cheikha* partage la part d'ambiguïté de toute femme publique.

LA CHEIKHA, DE L'AMBIGUÏTÉ À LA MARGINALITÉ

La *cheikha* se présente, à tous points de vue, comme un personnage fortement controversé. Elle enfreint la plupart des convenances concernant les rapports de genre, circulant, concrètement et symboliquement, entre les sphères masculines et féminines. En fait, c'est une femme qui se conduit comme un homme.

La cheikha, personnage androgyne

La *cheikha* pourrait être définie comme une femme indépendante, autonome, libre, qui fait fi de toutes les restrictions qu'implique son sexe; mais cette liberté n'est pas directement choisie. Elle est dictée par sa fonction. En effet, en tant que femme publique, la *cheikha* adopte par obligation des comportements masculins. Son rapport direct à l'argent en est l'expression.

La *cheikha* est amenée à jouer le rôle d'acteur du jeu économique. Elle est sujette à consommation. Or le fait de gagner ainsi sa vie et d'assurer sa subsistance est encore symboliquement l'apanage du chef de famille aujourd'hui au Maroc, c'est-à-dire d'un homme. Malgré le nombre croissant

8. Rabbia Bekkar, «Statut social des femmes, accès à l'espace et à la parole publique», in Hannah Davis Taieb (dir.), *Espaces publics au Maghreb et au Machrek*, Paris, L'Harmattan, 1997: 87.

9. Marie Virolle, *La chanson raï, de l'Algérie profonde à la scène internationale*, Paris, Karthala, 1995: 89.

de femmes qui assument, en partie ou en totalité, l'apport financier dans leur famille, le travail de la femme est encore mal accepté dans les faits. Il l'est d'autant moins quand elle ne se contente pas de ramener un supplément de salaire à la maison mais qu'elle gagne plus que son mari ou bien que ses revenus sont les seuls qui lui permettent, à elle et à ses proches, de survivre.

«Un homme qui se respecte ne doit pas vivre et ne peut pas vivre d'un salaire ou de toute autre rétribution monétaire perçue par une femme de sa famille (sœur, mère, épouse, cousine...); ceci reviendrait à monnayer sa sœur ou sa femme... siège de-la *horma* par excellence; entre accepter de monnayer une femme de sa famille et l'exposer à la prostitution, le pas est vite franchi... au niveau des représentations symboliques, bien sûr¹⁰.»

Gagner de l'argent pour une femme a une connotation subversive. Or, cette corruption par l'argent est décuplée dans le cas de la *cheikha* car son salaire est directement lié à son corps, à une prestation physique de sa part, à son exhibition. La relation corps/argent est prépondérante dans le spectacle, où ces deux éléments font l'objet de convoitises, de négociations et d'accords entre le public et la *cheikha*. En s'inscrivant de manière active dans les échanges économiques, la *cheikha* s'attribue une prérogative masculine par excellence.

Ce corps féminin dont elle monnaye la mise en scène et l'expression est aussi un instrument de séduction active. Lorsque la *cheikha* danse, elle bouscule le public, le provoque, l'éblouit, le choque, afin que les hommes, fondamentalement passifs, la rétribuent de fortes sommes. S'opposant en cela aux convenances, la *cheikha* instaure le rapport de séduction, le dirige et décide de son déroulement, comme le ferait un homme.

Enfin, la *cheikha* fume, boit, elle fréquente les milieux masculins les plus fermés. On peut même ajouter qu'elle seule y est admise, avec peut-être la prostituée. Elle parle librement avec les hommes, se trouve à leur contact, parfois physiquement et intimement, commerce avec eux. En fait, le mode de vie, les manières d'être, le rapport à l'action, les attributions de la *cheikha*, tout ce qui compose son personnage est essentiellement masculin.

Renversement des rôles et transgression des espaces

En fait, la *cheikha* ne se contente pas d'imiter les hommes, elle usurpe leurs prérogatives, elle inverse les rôles en incitant l'homme à la passivité. Dans le spectacle, le public masculin «subit». Il ne décide de rien, ni du déroulement de la soirée, ni de l'acte de séduction, ni des mouvements de la *cheikha* et de son comportement. Et si la présence de l'argent peut effective-

10. Dahbia Abrous, «Le salaire... enjeux symboliques», in *Femmes du Maghreb au présent*, Paris, CNRS, 1990: 197. Notons qu'à ce propos, Dahbia insiste sur le fait que les métiers manuels sont encore plus que les autres considérés comme dévalorisants pour une femme.

ment influencer celle-ci, en fin de compte elle seule décide de l'action.

L'intrusion de la *cheikha* dans le domaine masculin constitue également une inversion, voire une agression. La *cheikha* n'est pas de passage dans ces lieux, comme les femmes lorsqu'elles circulent dans la rue. Au contraire, elle investit l'espace et le fait sien par ses attitudes physiques débridées. Lilia Labidi effectue ainsi un rapprochement entre la détermination des espaces et l'ordre sexuel¹¹. D'après elle, l'intrusion des femmes dans le domaine public est une violence à rapprocher de l'acte sexuel: «pénétrer ou être pénétré». Incontestablement, dans leur spectacle, en s'attribuant l'espace et les caractères masculins les *cheikhat* expriment un rapport de domination contraire à celui qui s'exprime au quotidien.

À travers leurs prestations, les *cheikhat* présentent, en fait, un féminin «actif», mature et accompli, libéré des contingences culturelles. Cette audace qui s'exprime sur la scène publique est aussi considérée dans la mentalité populaire comme un signe de maîtrise et de maturité sexuelle. Le seul fait qu'elle exprime ouvertement sur la scène la sensualité et la sexualité féminine est en soi un aveu. Aussi, la *cheikha* est connue pour développer une sexualité très active, à l'image d'un homme. Elle est considérée comme une véritable technicienne corporelle. Elle est supposée avoir une grande connaissance de la pratique sexuelle, et être entourée de nombreux amants. Cette qualité d'initiée constitue également une inversion des normes, puisqu'une femme ne doit jamais faire montre de son goût pour l'acte sexuel. Elle est censée se présenter vierge au mariage et être initiée par son mari et-non pas le contraire.

À travers cette remise en question des normes de genre, la *cheikha* contribue à établir un lien entre les sphères féminines et les sphères masculines. Ce rôle de médiateur la conduit à un va-et-vient incessant entre les hommes et les femmes sans qu'elle soit pour autant reconnue par les unes ou par les autres. Elle est un pont entre deux univers sociaux.

«La séduction collective, ritualisée par la médiation du chant, constitue un véritable exercice de tauromachie entre les deux communautés qui transgressent ingénieusement et délicatement l'incommunicabilité traditionnelle instituée entre elles¹².»

D'un côté, la *cheikha* révèle aux hommes les atouts et les charmes féminins, sans que ceux-ci s'exposent. De l'autre, elle figure pour les femmes, les limites à ne pas franchir, l'interdit et l'inacceptable. La *cheikha* se présente donc comme un repère, une marque de l'altérité, pour les uns comme pour les autres. Dans la vie courante, l'exemple de la *cheikha* est ainsi utilisé pour désigner des comportements répréhensibles ou un mode de vie dissolu. Une formule que l'on entend couramment dans la bouche

11. Lilia Labidi, *Cabra Hachma, sexualité et tradition*, Tunis, Dar Annawras, 1989.

12. Malek Chebel, *Le corps dans la tradition au Maghreb*, Paris, Presses universitaires de France, 1984: 135.

des femmes est: «Ne fais pas ça, seules les *cheikhat* se conduisent de cette manière!» La *cheikha* se pose en fait comme un contre-exemple dont il faut se garder d'imiter le mode de vie. Ses attitudes imitées à l'inverse indiquent aux femmes les rapports à établir avec les hommes. La *cheikha* est une référence en négatif qui marque les limites de la tolérance en matière de mœurs, les frontières de la marginalité féminine.

LES CHEIKHAT, FEMMES MARGINALES

L'ambiguïté de la *cheikha*, l'ambivalence de son rôle prennent le pas sur ses qualités personnelles, sur sa personne sociale de femme marocaine. En raison de l'importance des transgressions qu'elle engendre, qu'elle entraîne, cette profession est à l'origine d'une redéfinition de la personne. De femme, celle-ci devient *cheikha*, dans le temps du spectacle comme dans la vie quotidienne. Représentant symboliquement et concrètement la rupture des normes et des règles, la *cheikha* est une personne hors normes. Elle est, de fait, exclue de tout ce qui caractérise l'ordre social. Elle est marginalisée.

Échec des cheikhat dans la reconstruction d'une cellule familiale

La *cheikha* se situe hors cadre, elle est exclue de tous les échanges, à commencer par les échanges matrimoniaux. En effet, elle trouve d'énormes difficultés à se marier, hormis avec un *cheikh*, c'est-à-dire dans son milieu professionnel. Cette situation est d'ailleurs assez courante car une forte solidarité s'établit entre les professionnels du même métier, et entre les exclus sociaux. En dehors de cette forme d'alliance, la *cheikha* est, avant tout, considérée comme une femme sans homme, ou plutôt comme la femme de tous les hommes en raison du caractère public de sa profession. Rappelons que la plupart d'entre elles ont le statut de divorcées lorsqu'elles arrivent dans le métier. L'échec de leur expérience maritale est souvent à l'origine de leur entrée dans la profession, qui elle-même est la cause de leur non-remariage. C'est un cercle vicieux.

En effet, le statut de la *cheikha* a des répercussions sur toute sa famille, et toute sa lignée, à commencer par son éventuel mari. L'homme qui épouse une *cheikha* se voit ainsi déshonoré même si celle-ci a renoncé à pratiquer. Pour échapper à la vindicte populaire, le couple devrait quitter la région en espérant que personne ne découvre jamais l'ancienne profession de la mariée. Aucun homme ne veut prendre une telle responsabilité et mettre ainsi en péril son honneur et celui de sa lignée. Quand une *cheikha* devient l'épouse d'un homme, on dit de ce dernier qu'il est fou, qu'il est ensorcelé

13. Selon la formulation de Khalid, jeune Casablancais de 28 ans, qui ne cachait pas son mépris pour les *cheikhat* et plus encore pour ceux qui se mariaient avec elles.

ou bien que c'est «un pauvre type»¹³. Le mari de la *cheikha* est considéré comme un irresponsable.

La mauvaise réputation de la *cheikha* handicape tout autant sa descendance. Par exemple, Si Khibri de Safi, affirmait que la fille de Khadija Mergoume, *cheikha* se produisant dans cette même ville, ne trouverait pas de mari car elle serait toujours considérée avant tout, comme «la fille de la *cheikha*». Par «fille ou fils de la *cheikha*» est sous-entendu fils ou fille d'une femme publique. Ce caractère public est synonyme de déshonneur dans une société où le féminin se définit par l'intime. N'étant pas mariée, la *cheikha* vit le plus souvent seule (avec ou sans ses enfants). Elle peut avoir un amant, ou plusieurs, ou un compagnon fixe qui lui rend visite, comme dans le cas de Halima, de Rabat, mais elle a son propre lieu de vie. Cette situation de femme célibataire, vivant et travaillant hors du cercle familial, sans autorité masculine sous son toit, alimente encore les ragots et contribue à forger la mauvaise réputation de la *cheikha*.

Ainsi si elle reçoit la visite d'un homme, qu'il soit parent, ami ou autre, les gens du quartier la désigneront d'emblée comme prostituée. En fait, qu'elle se prostitue effectivement ou pas, cela n'a guère d'importance pour l'opinion populaire. Le simple fait d'être célibataire, d'être autonome, de circuler librement, de se produire en spectacle, fait d'elle une femme aux mœurs dissolues, aux yeux de tous. C'est la raison pour laquelle la *cheikha* cherche à entretenir de bonnes relations avec son entourage direct, c'est-à-dire avec les voisins et les gens du quartier. Elle se distingue souvent par sa gentillesse et sa générosité, de l'avis même de ces derniers. Ils apprécient son empressement auprès d'eux ce qui ne les empêche pas néanmoins d'établir une distance¹⁴ nécessaire.

Afin d'éviter que sa mauvaise réputation ne se répercute sur les siens, la *cheikha* travaille souvent en dehors de son lieu d'habitation. Certaines dissimulent leur activité à leurs enfants ou à leurs proches pour toutes les raisons que nous venons de citer. Ainsi, Halima, de Rabat, n'a jamais dit à ses enfants qu'elle était *cheikha* et prétend qu'elle travaille à l'usine. Ne se produisant pas près de son quartier, elle réussit à garder ce secret. Elle a peur que ses enfants, une fois en âge de comprendre, ne la renient et ne la rejettent, par honte de leur mère. Elle espère que d'ici là, elle aura assez d'argent pour arrêter ce métier et faire autre chose, comme ouvrir un quelconque petit commerce.

La *cheikha* se présente donc comme une femme exclue des relations matrimoniales et de sa propre lignée familiale en raison de sa profession. Il-ne lui est pas davantage possible de s'accomplir en tant que mère, dès lors qu'elle est condamnée au célibat. En effet, avoir un enfant hors mariage, c'est se rendre coupable du péché de *zina* (fornication, adultère), du délit

14. Ainsi Hajja Hamounia et Khadija M., de Safi, ont-elle beaucoup insisté lors de nos entretiens pour signaler les bons rapports qu'elles entretenaient avec leur voisinage en citant toutes les bonnes actions qu'elles faisaient pour les uns et les autres.

de-prostitution dont la sanction est la prison. La mère est, en outre, séparée de son enfant. Aussi, dans le cas où la *cheikha* serait amenée à se livrer à la prostitution occasionnelle pour pouvoir survivre, il semble qu'elle recourt à la contraception¹⁵ pour éviter cette situation dramatique. Dans le cas où la *cheikha* aurait été mariée avant d'entrer dans la profession, ses enfants sont directement issus de ce mariage. C'est le cas de Fatima, de Rabat, et de la plupart de ces femmes divorcées. Pour celles qui n'ont pas eu d'enfants dans ce cadre, l'adoption est une alternative, qui semble d'ailleurs assez répandue. Ces enfants «adoptés» leur ont souvent été confiés par des parents dans le besoin. Mais on peut se demander si certains de ces enfants ne sont pas en réalité les leurs propres, conçus hors mariages et «adoptés» pour sauver la face et éviter une condamnation¹⁶. La *cheikha* est ainsi frustrée dans ses désirs de maternité comme elle l'est dans son désir de mariage. Or, la fonction maternelle est sanctifiée par l'islam. Le célèbre hadith: «Le paradis est sous les pieds des mères» en est l'illustration. Encore aujourd'hui, une femme, une épouse ne se considère pleinement accomplie que lorsqu'elle a de nombreux enfants. La *cheikha* est donc privée de référents familiaux, aussi bien de descendance que d'ascendance.

En effet, les *cheikhat* que nous avons rencontrées nous ont rarement évoqué leurs racines familiales. Elles ne semblent pas connaître leurs origines. Le lieu de naissance, les parents, sont cités mais sans aucune référence à leurs caractéristiques culturelles ou au reste de leur parentèle. Touichia nous dit être née à Essaouira, Khadija Mergoume à Safi, sans plus de détails. La *cheikha* est incapable de se situer dans le vaste ensemble des tribus et des marques identitaires qui déterminent le Maroc. Seule la *'aita*, dans ses aspects régionaux, peut distinguer une *cheikha* d'une autre. Néanmoins, il s'agit d'une connaissance rapportée, acquise au cours de son apprentissage de *cheikha*, et non pas héritée au sein d'une structure tribale ou familiale.

En fait, cette femme ne se connaît pas ou plus d'identité en dehors de celle de *cheikha*. Or, à la différence des *rayssat*, leur équivalent berbère, les *cheikhat* arabophones ne sont pas issues d'une tribu donnée, ou d'un contexte communautaire précis. Elles sont, les unes et les autres, d'horizons tout à fait différents. Cette caractéristique accentue encore leur marginalité dans un pays où il est fait grand cas des racines parentales et des origines. L'exclusion sociale dont elles sont victimes pèse lourdement sur chacune d'entre elles, et les conduit à envisager un changement d'activité. Mais abandonner la profession est difficile.

15. Sur ce point précis, nous n'avons pas réussi à avoir beaucoup d'éclaircissements. De quel genre de contraception s'agit-il? Consiste-t-elle en une opération chirurgicale, une ligature des trompes, par exemple, qui implique une stérilité définitive?

16. Il s'agit d'une hypothèse étant donné la difficulté d'évoquer le sujet auprès de ces femmes.

La difficulté de changer d'activité

La nécessité financière est une des principales raisons justifiant l'entrée d'une femme dans la profession de *cheikha*¹⁷. Il va sans dire que le métier et les ressources des *cheikhat* apparaissent, dès lors, fondamentalement liés. Pour une *cheikha*, la réussite professionnelle est avant tout synonyme de gains. Nombreuses sont les *cheikhat* qui font ainsi mention de leurs capacités financières au cours de la conversation sans que le sujet ait été abordé à proprement parler. Leur train de vie, la réalisation de leurs ambitions, leur position sociale et leur réserve d'argent sont d'autant plus indissociables qu'elles n'ont, la plupart du temps, pas de mari pour les entretenir ou pour apporter un complément financier substantiel. Or, le salaire d'une *cheikha* est bien aléatoire, surtout quand elle commence à prendre de l'âge. Subvenir à ses besoins est une nécessité qui est chaque jour remise en question. Aussi, la plupart d'entre elles envisagent de gagner suffisamment d'argent pour changer d'activité.

La *cheikha* a alors plusieurs possibilités. Certaines optent pour la construction d'une maison, pour être sûres de n'être jamais à la rue. C'est d'ailleurs un cas assez courant, Halima, de Rabat, déclare par exemple que: «J'ai déjà construit une maison. Je voudrais rajouter un étage et m'arrêter de faire ce travail. Il ne me manque plus grand chose et après j'arrête. Je le fais pour mes enfants. Pour les garder auprès de moi.»

Mais la population a souvent beaucoup de mal à admettre la bonne fortune d'une *cheikha*, car ses ressources sont considérées comme un vol, ses gains comme la rétribution d'une activité malhonnête. Ainsi, Hajja Hamounia, de Safi, qui envisageait elle aussi d'agrandir sa maison d'un étage, s'est vu opposer le refus des autorités. Elle se doute que la jalousie du voisinage qui lui reproche son succès professionnel comme *cheikha* en est la cause.

D'autres *cheikhat* abandonnent leur profession pour monter une affaire qui leur permettra d'avoir un statut plus confortable et une source de revenus suffisante. Mais la *cheikha* qui cherche à pratiquer une activité autre que la sienne, une profession «honorabile» en quelque sorte, rencontre beaucoup d'obstacles. Elle continue malgré tout à être définie comme *cheikha*, ce qui rend sa présence insolite et dangereuse pour la société et les normes dans lesquelles elle veut être reconnue. Néanmoins, pour la plupart, comme pour Touichia d'Essaouira, le métier de *cheikha* arrive à peine à payer les produits quotidiens de première nécessité. Il est donc impossible de songer à s'arrêter car il n'y a pas d'autres alternatives. Par ailleurs, la concurrence est importante et les occasions de travail se raréfient car la population s'oriente,

17. Il faut néanmoins prendre en compte le fait que le métier de *cheikha* n'est pas à la portée de n'importe quelle femme. Des critères comme la voix et la beauté sont primordiaux et déterminants pour toute aspirante à cette profession.

de plus en plus, vers d'autres formes de festivités ou fait appel à des orchestres plus modernes. Or, seule la célébrité peut permettre à une *cheikha* de gagner suffisamment sa vie. La grande majorité des *cheikhat* n'accède pas à ce succès, synonyme de bonne fortune et d'aisance. Les seules représentations et prestations artistiques qu'elles produisent ne suffisent pas à leur assurer un train de vie décent. Elles sont ainsi poussées par la nécessité à se prostituer.

La mauvaise réputation qui touche indistinctement les *cheikhat* «de bonnes mœurs» et les autres peut amener celles-ci à vaincre leurs inhibitions plus rapidement et à se livrer ainsi à la prostitution pour subvenir à leurs besoins. Certaines parlent de cette activité secondaire avec humour, ne cherchant pas à démentir l'évidence des faits. Celles qui témoignent ainsi sont souvent les plus âgées, celles qui n'ont plus grand chose à perdre ni à attendre, de leur propre aveu. Naïma, de Aïn Attiq, par exemple, se présente en disant qu'elle est célibataire et encore vierge avant d'éclater de rire. Puis, par la suite, alors qu'un homme disait à une *cheikha* de sa troupe qu'il lui semblait l'avoir déjà vue, Naïma, la chef de troupe, lui répond en riant que celle-ci est aussi prostituée et que c'est sûrement dans la rue qu'il l'a vue.

Cette situation est néanmoins tragique à terme si la *cheikha* ne réussit pas à évoluer vers un mieux, c'est-à-dire vers un changement d'activité ou vers le succès. En effet, tant qu'elle est jeune, en bonne santé, talentueuse et attrayante, la *cheikha* trouve des occasions de travail. Dès qu'elle vieillit, ces occasions se raréfient et avec elles les sources de revenus. Plus elles avancent en âge, plus elles sont marginalisées. Dans ce contexte, la vieillesse ou la maladie signifient une fin de vie dans la mendicité et dans le dénuement le plus total pour celles qui n'ont pas eu la sagesse d'économiser ou qui n'ont pas pu se recycler dans une autre activité. Tous ceux que nous avons interrogés à ce propos, qu'il s'agisse de membres indifférenciés de la société marocaine, de membres du public, ou même de *chioukh*, estiment que la plupart des *cheikhat* n'ont aucun avenir devant elles et qu'elles finiront mal. Deux *chioukh* de Kelaa Sraghna expliquaient ainsi qu'une vieille *cheikha* devenait vendeuse de pois chiches ou bien qu'elle finissait à Bouya Omar¹⁸. Le métier de *cheikha* n'offre donc aucune garantie à long terme. Cette profession permet seulement à ces femmes de vivre au jour le jour. Pourtant, si elle veut être intégrée pleinement dans la société, c'est à travers sa profession, en revendiquant un statut d'artiste à part entière, en mettant en valeur ses capacités musicales, que la *cheikha* pourra espérer sortir de la marginalité et obtenir la reconnaissance sociale.

18. C'est-à-dire, chez les fous.

CONCLUSION

Dans l'analyse des itinéraires de ces femmes, de leur entrée dans la profession jusqu'à leur marginalisation en tant que *cheikha*, on constate une récurrence de facteurs. À des conditions sociales, économiques et familiales précaires ou défailantes, s'ajoute la confusion des référents traditionnels que ne pallie pas une modernité à construire. La *cheikha* est issue de ce chaos des normes qui la conduit à trouver dans une activité parallèle une solution pour sa survie et celle des siens.

La dimension subversive de la profession de la *cheikha* prime sur ses qualités artistiques personnelles et engendre sa marginalisation. Cette condamnation populaire traduit en fait un profond malaise: le refus de reconnaître les dysfonctionnements sociaux à l'origine de cette marginalité. En effet, ce discrédit contribue à donner une définition péjorative de la profession de *cheikha*, considérée comme un défouloir, et implique la déchéance du statut social des femmes qui l'exercent le plus souvent par nécessité.

TEXTES ET DOCUMENTS

GRANDEURS ET MISÈRES D'UN JOUTEUR DU HAUT ATLAS¹

Hassan Jouad

Dans le Haut Atlas, les célébrations rituelles des événements marquants de la vie familiale et sociale (naissance, circoncision, mariage, fêtes agraires, fêtes calendaires vouées à des saints) sont l'occasion de chants qui peuvent engager la population entière de plusieurs villages. En effet, chaque famille du village où se tient la fête, même si celle-ci ne la concerne pas directement, est tenue d'inviter ses alliés et relations des environs. Entre les repas, des chants et danses collectifs et mixtes se tiennent sur la place du village, en présence de toute la population. Les danses alternent avec des chants dialogués, qui fonctionnent comme des manières d'intermèdes entre deux séances de danse.

Les chants dialogués sont, bien entendu, versifiés. L'exécution en est assurée par les villageois eux-mêmes, avec accompagnement au tambour sur cadre. Elle réclame la participation d'au moins deux solistes et de deux chœurs, un chœur d'hommes et un chœur de femmes. Les participants se tiennent en deux rangées incurvées se faisant face, les hommes d'un côté, les femmes de l'autre. Un soliste chante une suite de vers appelée *tawala*, (littéralement «tour de rôle», mais qui signifie en réalité «répartie»), puis il passe la parole aux deux chœurs. Un autre soliste intervient avec une nouvelle répartie, puis de nouveau les chœurs et ainsi de suite jusqu'à la fin de la partie, qui évolue en danse.

Les dialogues chantés prennent souvent la forme de joutes improvisées, parfois très vigoureuses, que leurs auteurs collectionnent précieusement et rapportent comme on relate des exploits. À côté de ces échanges chantés en public, et de ce fait socialement sous contrôle, les jouteurs s'affrontent aussi dans des duels parlés libres et privés. Il arrive à certains de poursuivre la lutte par épisodes pendant des années, directement ou par messenger interposé².

1. Ce texte, extrait d'un ouvrage en cours, est une version remaniée d'une communication au colloque «Suoni e voci del Mediterraneo, Musica e Poesia: improvvisazione, declamazione e intonazione nella tradizione orale», organisé par la Fondazione Orestyadi à Gibellina (Sicile), les 15 et 16 septembre 2000.

2. Depuis qu'on en connaît l'usage, le magnétophone peut remplacer le messenger. J'ai moi-même provoqué des joutes par magnétophone interposé. La radio aussi peut jouer ce rôle. J'ai ainsi animé une émission sur une radio libre durant l'année 1983, dans laquelle je provoquais toutes les semaines des joutes entre auditeurs chleuhs de la région parisienne, des poètes épiciers ou ouvriers.

Qu'elle soit chantée ou parlée, une joute est ouverte ou fermée. Une joute ouverte est un combat sans thème fixé. Une joute fermée est faite de devinettes. L'échange s'organise de la manière suivante: un jouteur A adresse un message, ouvert ou fermé, à un jouteur B. Avant de lui répondre, le jouteur B redit le message du jouteur A, en le faisant précéder d'une formule toute faite comme: «J'ai entendu monseigneur l'imam, monseigneur le savant, monseigneur le cadî me dire...». Ensuite il donne sa réponse. La même chose se produit dans l'autre sens.

L'intérêt de ce qui se dit au cours de ces échanges dépend de conditions aléatoires: la personnalité des jouteurs, leur habileté verbale, le fait qu'ils se connaissent ou pas, etc. Souvent ils s'en tiennent à des précautions oratoires, à des formules polies, aimables ou neutres. Mais à la faveur de certaines circonstances, par exemple lorsque deux jouteurs qui ne se connaissent pas se rencontrent pour la première fois, les échanges peuvent tourner instantanément au pugilat verbal le plus cinglant.

Une joute peut prendre la forme d'un défi en devinettes. Elle peut démarrer sur une réflexion désobligeante, une moquerie, une provocation, un reproche, une dénonciation. Le premier qui commence donne le ton. La réponse donnée à une devinette est parfois enveloppée dans une insulte ou un souhait de malheur. Hormis la trivialité, tous les coups sont permis. Ce qui compte, c'est d'abattre l'adversaire, le ridiculiser publiquement. La seule condition, mais alors elle est absolue, c'est que le contenu du message, quel qu'il soit, respecte la forme versifiée la plus impeccable. Les maladresses de forme sont infailliblement repérées et retenues contre le versificateur dans le jugement esthétique porté sur sa performance.

Une joute versifiée est une prestation théâtralisée qui ne mobilise pas seulement les protagonistes, mais une population entière qui écoute comme une seule personne et prend parti, dans un même mouvement, pour ou contre l'un ou l'autre des jouteurs. Un seul parle pour tous et draine avec lui l'assentiment de toute une masse d'individus qui s'identifient à lui, triomphent ou souffrent avec lui. Aussi, tout argument bien ajusté prend une intensité dramatique proportionnelle à la densité du public qui écoute et juge.

Toutefois, l'enjeu n'est pas seulement de porter des coups à l'adversaire, il est de le faire en enchantant par la qualité poétique du texte. La sanction de l'auditoire est impitoyable, elle consiste dans l'oubli instantané de tout ce qui est jugé médiocre. La récompense du jouteur se mesure à l'aune de ce que le public mémorise de sa prestation. On citera ses vers les plus beaux pour appuyer une vérité en disant de lui: «Dieu bénisse Untel qui a dit...» À la longue, les plus belles réparties finissent par s'intégrer à un patrimoine commun anonyme.

À l'échelle locale, les jouteurs, souvent appelés *inddamen* «versificateurs», sont des improvisateurs occasionnels. Il y en a de plus ou moins doués dans chaque village. Ils se considèrent généralement comme des amateurs et n'exercent pour ainsi dire jamais en dehors de chez eux. Cependant, il est possible à un jouteur local d'accéder au statut de *rrays* «chanteur

itinérant professionnel». Mais pour être reconnu comme tel, il doit remplir deux conditions: subir une forme d'initiation symbolique et apprendre à jouer d'un instrument à corde, luth ou vielle monocorde.

LE SAINT PATRON

Lorsqu'un versificateur local estime qu'il est mûr pour accéder au statut de professionnel, il doit se rendre en pèlerinage au mausolée d'un saint où il est censé recevoir la révélation du don poétique. Le pèlerin apporte une offrande, un mouton, un agneau, une chèvre ou seulement un poulet—chacun selon ses moyens—, qu'il sacrifie. Il dort dans l'enceinte du sanctuaire plusieurs nuits de suite, le temps qu'il faut pour se concilier «les esprits du lieu». Pendant tout le séjour, chaque soir, après avoir consciencieusement fait ses ablutions et sa prière, il se couche le plus près possible de la tombe du saint. Avant de s'endormir, il doit concentrer son attention sur le but du pèlerinage: rencontrer le saint en songe. Pour y parvenir, il faut qu'il soit en état de «naïveté» ou d'innocence. Cela veut dire qu'il doit abdiquer tout préjugé, toute résistance mentale, toute méfiance et se livrer totalement au destin. S'il parvient à se mettre dans l'état d'esprit adéquat, sans trace de réticence ou de doute, le saint apparaît au candidat en rêve, se fait connaître et s'adresse à lui. S'il l'en juge digne, il lui enjoint de se lancer dans l'exercice du métier de poète, sinon il le guide vers sa vraie vocation. Le saint apparaît au rêveur sous les apparences reconnaissables que lui attribue la tradition hagiographique et lui adresse une parole, un signe ou lui donne un objet ou encore une consigne, généralement facile à interpréter.

Dès lors que le pèlerinage a réussi, c'est-à-dire dès lors que le saint s'est manifesté au pèlerin en rêve et a répondu à sa demande, un pacte est noué entre eux. Le poète n'a pas seulement alors l'autorisation de s'exprimer publiquement sans crainte, il en a l'obligation. Son saint patron lui assure la protection contre la peur, contre la malveillance et, par-dessus tout, contre le scepticisme. Aussi, le poète n'oublie jamais de l'invoquer dans les précautions oratoires à chacune de ses prestations publiques. Et, pour maintenir vivant ce pacte, le *rrays* a le devoir de se rendre en pèlerinage au sanctuaire tous les ans.

La formation s'achève avec l'apprentissage d'un instrument, seul ou sous la direction d'un maître, après quoi le poète peut s'intégrer à une troupe ou créer la sienne propre et exercer, théoriquement en toute quiétude, le métier de poète-chanteur itinérant.

Le personnage dont il sera question ici, Rrays Brahim n Wafud, est un cas particulier, en ce sens qu'il avait accompli seulement la première partie de ce cheminement. En effet, après avoir accompli le pèlerinage, il avait acquis une vielle monocorde, mais il l'abandonna au bout de quelques mois, après avoir vainement essayé d'apprendre à en jouer.

Chanteur sans grand talent et poète médiocre, Rrays n Wafud avait en revanche un don incontesté en tant que joueur.

LA «CARRIÈRE» DE RRAYS BRAHIM N WAFUD

Ayant appris que je faisais collecte de poésie, Rrays Brahim n Wafud est venu me rendre visite dans le hameau d'Azerzem en 1972, quelques années avant sa mort. C'était un vieux petit bonhomme, un de ces paysans à turban, monté sur un âne, comme on peut en rencontrer dans la campagne marocaine. Il est venu frapper chez moi et a demandé à être reçu en tant que *rrays*.

C'est ainsi que, pendant trois jours, il me raconta sa carrière de poète et, en particulier, les joutes mémorables de sa vie. Il me rapporta ainsi une douzaine de rencontres, auxquelles il faut ajouter celle, inattendue, qui se produisit à l'occasion de son passage à Azerzem et dont je fus témoin.

Rrays Brahim n Wafud m'affirma solennellement avoir accompli la démarche rituelle du pèlerinage. Sidi Boukhalf, son saint patron me dit-il, lui était apparu en rêve et lui avait donné une tablette à écrire. Voici comment il rapporte cette vision dans un poème d'invocation en vers *tagzamt*, très court mais particulièrement clair:

Puisse-tu être auprès de moi, ô Maître Sidi Boukhalf, source du monde,
Ne m'abandonne pas quand je t'invoque, ô Maître au manteau rapiécé,
Lion des Inoultan!

Ne m'abandonne pas, ô Maître Sidi Boukhalf, au milieu des ennemis,
Ne m'abandonne pas aux ricaneurs et à leur engeance,
La langue qui invoque ton nom ne saurait s'égarer ni se troubler.
Le jour où je suis venu avec mon sacrifice pour demander le pouvoir de
[déchiffrage et de récitation,
Le jour où j'ai couché à l'entrée du mausolée a été pour moi

Le dernier et le premier.
Jamais je n'oublierai l'instant où tu m'es apparu me disant:
«Sois le bienvenu, je te donne ce que tu es venu chercher, tu es mon hôte»
Tu as apporté la tablette et tu me l'as remise, comblant mes vœux,
J'y lis et j'y écris lettres et divinations autant qu'il me plaît d'en faire usage.

LA SCIENCE DU VENTRE

Des passages de ce genre, où le poète s'explique sur son initiation sont extrêmement rares, il est presque bavard. Tout y est concentré en sept vers: lecture, écriture, déchiffrage, science.

Il faut cependant préciser un détail qui a son importance: Rrays Brahim était totalement illettré avant son pèlerinage et l'est resté après, cela va de soi. En parlant de tablette à écrire, de déchiffrage, de science, le poème de Rrays Brahim fait allusion à une croyance selon laquelle l'improvisation poétique est une «science», mais une «science du ventre»-*ilm lkarch*. Cette «science du ventre» est une science inspirée qui s'oppose à la

«science du cœur» *ilm l-çadr*, qui est une science apprise. La première est celle de l'improvisateur de langue orale, la seconde celle du lettré. Il s'agit ici, bien entendu, du lettré de village, le *taleb*, chargé de l'enseignement du Coran, de l'observation des rites et de la gestion de la vie religieuse en général. Mais du point de vue qui intéresse l'improvisateur, le lettré est le représentant dans le monde rural de la «science du livre», la science apprise par excellence. Le poète improvisateur se définit par opposition au lettré, mais, en même temps, il se conçoit comme son homologue. Cela est à ce point vrai que, parlant métaphoriquement de sa propre production improvisée comme «écriture», il arrive au *rays*, comme c'est le cas ici, d'être victime de l'illusion métaphorique et d'occulter complètement le fait qu'il est illettré.

Ayant donc accompli le rituel du pèlerinage, Rays Brahim revendiquait avec force le titre de *rays*, mais n'ayant jamais appris à jouer d'un instrument, n'ayant pas de voix et chantant faux, il n'avait jamais pu exercer son art qu'à l'échelle locale, dans les fêtes de villages et dans des confrontations privées.

LES RENCONTRES MÉMORABLES

La première confrontation publique dont Rays n Wafud se souvenait est une *joute parlée* provoquée. Il s'agit d'une joute fermée et en tant que telle essentiellement composée de devinettes. Ces devinettes prennent souvent modèle sur les lettres de consultations jurisprudentielles que les *taleb* montagnards adressaient aux juristes des collèges monastiques. Son adversaire s'appelait Rays Lebçir³.

Un jour que Rays Brahim était de passage dans le village de Rays Lebçir, des gens qui les connaissaient tous les deux voulurent les faire s'affronter. La confrontation eut lieu sur une colline à l'écart du village un vendredi, après la prière rituelle du *doher*, en présence de toute la population masculine. Rays Lebçir, qui était chez lui, attaqua sans préambule.

Rays Lebçir:

Mouton, le chacal demande après toi, à ton avis, qu'est-ce qu'il te veut?
 Bien que je ne sois pas dans ton voisinage, je suis renseigné sur toi,
 Des gens proches de toi m'ont dit:
 «C'est un lettré qui n'a nul besoin qu'on écrive pour lui»,
 Monsieur l'imam, tu tombes bien, nous allons pouvoir réviser les leçons!
 Monsieur le cadî, j'ai besoin de ton avis sur des cas difficiles,
 Pourrais-tu me dire ce que c'est qu'un monstre qui tourne sans arrêt,
 Son dîner est la rosée et son déjeuner la bise?

3. Le mot *lebçir* signifie «voyant». C'est un euphémisme pour dire «aveugle».

En principe, on doit toujours commencer une joute par des précautions oratoires, qui comportent notamment le salut du public. Dans sa réponse, Rays n Wafud profita de cette faute de bienséance pour déstabiliser son adversaire.

Rays Brahim n Wafud:

Pour commencer, je vous salue avant toute chose,
 Je vous salue tous, petits et grands,
 Les gens du commun et les lettrés, sans oublier personne,
 Tous les gens sont égaux pour moi, je ne dédaigne personne.
 Même quand on est instruit, si on oublie l'humilité,
 Quand on se laisse atteindre par l'orgueil et qu'on oublie l'humilité,
 En commençant le déchiffrement, les lettres s'embrouillent!

Je t'ai encore entendu dire, ô imam,
 «Mouton, le chacal demande après toi, à ton avis, qu'est-ce qu'il te veut?»
 Malheur à toi chacal, je suis un chasseur à ta poursuite ma vie durant,
 Je ne prendrais pas de repos tant que tu resteras vivant,
 C'est toi que j'ai toujours cherché et te voilà enfin trouvé!
 Sache que j'ai tendu un piège derrière l'autre sur ton chemin,
 Il n'y a que dans le ciel que je n'en ai pas tendu pour ta capture!

Je t'ai encore entendu dire, ô imam,
 «Des gens qui te sont proches m'ont dit:
 C'est un lettré et n'a nul besoin qu'on écrive pour lui,
 Monsieur l'imam, tu tombes bien, nous allons pouvoir réviser les leçons!»
 C'est bien vrai, ce qu'on t'a dit est véridique,
 Je suis lettré et n'ai besoin de personne pour écrire pour moi,
 Je suis lettré et plus savant que toi, tout ce que tu écris,
 Je le déchiffre sans peine!

Je reviens à mon propos comme revient le souffle du vent,
 J'ai encore entendu monsieur le savant dire:
 «Dis-moi ce que c'est qu'une bête qui tourne sans arrêt,
 Son dîner est la rosée et son déjeuner la bise»
 Peut-être, peut-être, d'après ce que je pense,
 Je vous salue, bel astre rayonnant,
 Quant à la lune, elle disparaît laissant les nuits aux ténèbres.

Rays Lebçir:

C'est vrai, ta bouche dit la vérité.
 Je voudrais te consulter, monsieur l'imam sur un cas difficile:
 J'ai voulu acheter pour moitié un champ sans faire d'acte écrit,
 Le vendeur s'est dédit et a voulu reprendre son bien,
 N'est-il pas obligé de me rembourser?

Rays Brahim:

J'ai encore entendu monsieur le savant dire:
 «J'ai voulu acheter pour moitié un champ sans faire d'acte écrit,
 Le vendeur s'est dédit et a voulu reprendre son bien,
 N'est-il pas obligé de me rembourser?»
 Peut-être, peut-être, d'après ce que je pense,
 Il est périlleux d'acheter sans acte écrit,
 Sache que l'achat doit craindre le dédit,
 Dieu te récompense pour la perte, ton argent est perdu,
 Lettré grossier et ignorant de la Loi!

Rays Lebçir:

C'est vrai, ta bouche dit la vérité.
 Je voudrais te consulter, monsieur l'imam sur un cas difficile:
 Dis-moi ce que c'est qu'un plateau à thé qui contient cent verres
 Et deux théières seulement, qui pourtant suffisent à remplir tous les verres.

Rays Brahim:

Peut-être, peut-être, d'après ce que je pense,
 Le champ est le plateau et les verres les plants,
 Avec des canaux qui distribuent l'eau d'irrigation.

Suivirent alors plusieurs autres énigmes, que je ne cite pas ici, auxquelles Rays Brahim raconte avoir répondu sans difficulté, puis, à son tour il en posa une à son adversaire.

Monsieur le cadî, je voudrais te consulter sur une question moi aussi:
 Explique-moi ce que c'est qu'une jeune fille qui n'a pas de mère,
 Elle est fille de son père, il en a fait sa fiancée et l'a épousée.

Rays Lebçir chercha sans la trouver la bonne réponse jusqu'à l'heure de la prière de *laaçer* (entre trois heures et quatre heures de l'après-midi). Il demanda alors un délai. De retour de la prière de *laaçer*, n'ayant toujours pas trouvé la réponse, il se rendit.

Rays Lebçir:

Toi, sois maître et je serai ton élève,
 Frappe-moi avec le fouet et j'apprendrai les leçons.

Rays Brahim:

Je vais t'expliquer l'histoire afin d'en dire d'autres encore,
 Il ne s'agit ni de malveillance ni de mensonge.
 Je retourne jusqu'à l'endroit où j'ai dit:
 «Explique-moi ce qu'est une jeune fille qui n'a pas de mère,

Elle est fille de son père, il en a fait sa fiancée et l'a épousée»
 La terre est orpheline, dépourvue de mère,
 Dieu qui est Le Dieu, veille à tout, tout le temps,
 Il ordonne, Il interdit et Il veille à la marche des affaires du monde.

LES SOIRÉES DE SIDI WAGWRYAN

Une autre parmi les confrontations qui ont compté dans la vie de Rrays Brahim eut lieu aux alentours de 1950, près de la bourgade de Demnate, située au pied du Haut Atlas à 120 km à l'est de Marrakech. Là se tenait (et se tient encore) un marché hebdomadaire le dimanche. Tous les samedis, les paysans des alentours qui se rendent au marché le lendemain arrivent d'un peu partout. À cette époque, un groupe de paysans venus d'une même région avait pris l'habitude de camper à l'écart de la ville, à côté d'un sanctuaire auquel ils rendaient leur culte par la même occasion. D'après mon interlocuteur, ils organisaient des danses et des joutes autour d'un brasier pour passer la nuit agréablement en attendant l'heure de se rendre au marché. En fait, c'était la survivance d'une vieille tradition héritée des temps de l'insécurité, qui consistait à camper loin du lieu du marché et de la foule pour pouvoir se sauver plus vite en cas de troubles et à veiller toute la nuit afin de ne pas se laisser surprendre par d'éventuelles bandes de pillards.

Un samedi soir donc, Rrays Brahim n Wafoud assista pour la première fois à ce spectacle spontané et crut pouvoir y prendre part en se mêlant aux choristes. Or, personne ne le connaissait et une femme voilée, qui n'appréciait pas qu'il s'imposât de la sorte, s'attaqua à lui brutalement, à l'instigation de ses compagnons.

Il faut savoir qu'un jouteur n'hésite pas à s'en prendre à la personne de son adversaire. Toute particularité de l'apparence physique peut donner prise à la raillerie: maintien, taille trop petite ou trop grande, traits du visage, sourcils broussailleux, yeux rapprochés, strabisme, couleur de la peau, grande bouche, grandes dents, grandes oreilles, etc. Tout est bon et acceptable du moment que l'expression est, sinon admirable, du moins versifiée sans faute.

La femme voilée ne savait rien de ce survenu importun sinon ce que lui suggérait son apparence peu reluisante et sa mise, qui trahissait un montagnard. Était-il un simplet comme pouvait le laisser croire son audace inconsidérée à s'imposer sans formalité? Aussi chercha-t-elle à l'humilier en s'en prenant à sa personne. Sans prendre de précaution oratoire, elle l'apostropha.

La femme voilée:

Pourquoi faut-il que tu viennes me voir et m'imposer ta vue?
 N'avons-nous pas départagé les pays afin que le tien te retienne?
 Il n'y a que la poussière de la paille qui passe par-dessus les cols,
 Si quelqu'un franchit le col, c'est que ses frères ne veulent pas de lui!

Comment peux-tu te mêler de parole, toi si couvert de dettes?

Même la tunique que tu portes est achetée à crédit!

Il faut croire qu'elle avait frappé juste, car il accusa le coup. Piqué au vif, l'insulté trouva, lui aussi, le point sensible de son adversaire. Quoique voilée, il se rendit compte que c'était une femme noire en observant ses chevilles à la lueur des flammes. En effet, à l'époque, les chaussettes étaient encore inconnues et ses chevilles étaient bien trop sombres pour s'expliquer par la couleur du henné. Il commença donc sa contre-attaque en plaçant son couplet sur l'obligation de saluer l'auditoire, comme il l'avait déjà fait avec Rrays Lebçir.

Rrays Brahim n Wafud:

Pour commencer, je dois d'abord vous saluer,
Je vous salue tous, petits et grands,
Les gens du commun comme les lettrés, je ne veux oublier personne,
Tous les gens sont égaux pour moi, je ne dédaigne personne.

Même quand on est instruit, si on oublie l'humilité
Si l'on se laisse gagner par l'orgueil et qu'on oublie l'humilité,
En commençant le déchiffrage on s'embrouille!

J'ai encore entendu monseigneur le savant me dire:
«Pourquoi faut-il que tu viennes me voir et m'imposer ta vue?
N'avons-nous pas départagé les pays afin que le tien te retienne?»

Pauvre naïf, il y a des choses que tu ne sais pas encore:
Depuis quand le monde est-il un patrimoine pour que quelqu'un en soit
[l'héritier?

Le monde appartient à Dieu, on vit partout où l'on se trouve,
Quand la cérémonie est commune, chacun y a sa part!

J'ai encore entendu monseigneur le savant me dire:
«Pourquoi faut-il que tu viennes me voir et m'imposer ta vue?»
Je te salue, sang impur, engeance d'esclave,
C'est le destin qui m'a conduit ici, afin que je puisse frotter ton cuivre!
Sans être frottée à l'huile, la semence sombre ne germe pas!
Laboureurs, par Dieu dites-moi, la semence claire est-elle si rare
Pour jeter de la semence noire dans les sillons?
Pourquoi laisser la fleur vulgaire se mélanger avec les roses?
L'aubergine est bien hâtive cette année, tout le marché en est noir,
Les toits sont couverts de corneilles, voici venu le temps de la froidure!
Mon cœur ne tolère pas que tu dises:

«Même la tunique que tu portes est achetée à crédit»
Renseigne-toi donc au bureau d'Imlil, tu verrais que les registres n'ont
[jamais rien retenu contre moi,

Mes moyens de vie sont licites et je vis honnêtement.

Ce que le cœur cache, le visage le dévoile,

À quoi bon raconter des mensonges à ses frères?

Sois donc, porte-parole, ce qu'étaient tes ancêtres:

Si le visage est caché dans les voiles, regarde donc le pied,

Il est noir comme le tison du four à pain!
La femme voilée:

Je te supplie, mon frère, je me jette à ton cou,
Malheur à moi, j'ai fait tomber la digue, j'ai fait confiance aux provocateurs,
Je viendrai avec cent moutons et je les sacrifierai pour que tu me pardonnes!

Rrays Brahim:

Je vous supplie bonnes gens, ne la croyez pas,
On se repent après avoir commis de quoi mériter la mort!
Je ne suis pas ton frère, ni aucun de tes proches,
Sauf votre honneur à tous, fortunés et pauvres,
Puisse Dieu mettre le feu à ta flamme,
Si Dieu ne verse pas de l'eau dans ton brasier,
Tu serais capable d'enflammer les maisons qui t'avoisinent!

La femme voilée:

Je te supplie, mon frère, je me jette à ton cou,
Si j'ai dépassé les bornes, je payerai l'amende la plus forte,
Par Dieu, je tomberais dans ton giron pour que tu m'accordes ta protection!

Rrays Brahim:

Je demande pardon à Dieu pour les arguments que j'ai tenus,
La poudre à canon est noire, pourtant Dieu l'a dotée de sel,
Toute forteresse habitée est protégée de la destruction,
La noirceur n'est pas honteuse, c'est avec elle que nous voyons.
Je dois me résigner à pardonner l'offense, je ne peux te tourmenter davantage,
Dommage, car ton cœur offrait une bien belle cible!

Sans doute encouragé par ce premier succès obtenu facilement, Rrays Brahim n Wafud revint quelques semaines plus tard se mêler au même groupe. Mais contrairement à ce qui s'était passé la première fois où il n'y avait de présent qu'une seule jouteuse peu expérimentée et défavorisée par la couleur de sa peau, cette fois il était attendu. Il se trouva donc face à une meute de nouveaux adversaires préparés à l'accueillir comme il le méritait. Une femme qui s'appelait Lalla Hlima Tachcharuqt ouvrit les hostilités en reprenant les choses au point où elles en étaient restées la fois précédente. Elle l'admonesta et lui rappela qu'il était, dans leur compagnie, aussi étranger et indésirable qu'un 'Aribat (nomade du Sahara occidental).

Lalla Hlima Tachcharuqt:

Moi qui ne te cacherai rien, je te préviens:
Longe la montagne, la plaine est hors de ta portée,
On n'a encore jamais vu le chacal de la montagne être à son aise en plaine.

Que je revienne sur l'affaire de ma payse,
Voilà que survient un homme des 'Aribat, dont personne d'entre vous
Ne se porte garant de lui!
Voici qu'un 'Aribat prétend à une part d'héritage chez nous!
Un 'Aribat peut-il être un héritier pour qu'on lui donne une part?
Chassez l'ennemi dehors, soyez tous une seule main!

Rrays Brahim n Wafud:

J'ai encore entendu monseigneur le savant me dire:
«On n'a encore jamais vu le chacal de la montagne être à son aise en plaine.
Longe la montagne, la plaine est hors de ta portée»
Le chacal te dit, ô autre chacal, je sais tracer tes pas,
Je connais les coins où je peux manger sans crainte.
Je t'ai encore entendu me dire:
«Un 'Aribat peut-il être un héritier pour qu'on lui donne une part?»
Serais-je un 'Aribat que je n'en prétendrais pas moins à ma part d'héritage chez toi,
Je ne suis de nulle part ailleurs que de ce pays-ci, tout m'y appartient.
Montre donc tes titres, qu'on sache qui est l'héritier de qui,
Je suis l'héritier du canal, c'est à moi qu'appartient toute l'eau,
C'est moi qui tiens la source, j'ai le pouvoir de dessécher tes terres!
Il n'y a pas d'étranger sur le lieu du marché,
Quiconque est sûr de ses moyens est libre d'acheter comme il lui plaît.
Je t'en conjure, par le Prophète et par tous les saints,
Tiens-toi dans tes limites si tu veux que nous restions en bons termes,
Je t'en conjure, ne te mets pas entre moi et mon adversaire,
Ce n'est ni ton parent ni personne de ta famille.
Je te donne rendez-vous, j'attendrai tout le temps qu'il faudra,
Jusqu'au jour où je trouverai l'occasion de te malmener
Devant toutes les tribus parmi les plus grandes,
Je saurai comment dévoiler à tous tes vérités!

À peine avait-il pensé s'être débarrassé de Lalla Hlima qu'un nouveau
joueur, Mhand n Menna prit la parole pour lui dire sans détour ce qu'il en
était pour de vrai: ce n'est pas parce qu'il y avait des jolies femmes dans
la danse qu'il fallait croire leur compagnie ouverte à tout venant. Rrays
Brahim n'avait rien à espérer!

Mhand n Menna:

J'ai encore entendu monseigneur le savant dire:
«Quiconque est sûr de ses moyens est libre d'acheter comme il lui plaît»
Étranger, moi qui ai l'habitude de ne rien dissimuler,
Même si les fleurs jonchaient le sol, il ne faudrait pas céder à la convoitise,
Nous avons clôturé le jardin des orangers et emporté la clé,
Nous l'avons fermé avec des cadenas de fer et des portes de cuivre,
Dieu t'aide à te résigner à la tempérance, mets des cordes à ton cœur!
J'ai encore entendu monseigneur le savant dire:
«Il n'y a pas d'étranger sur le lieu du marché»
Gare à toi, les maquignons se sont donné le mot,

Cherche-toi une sauvegarde si tu ne veux pas être malmené!

Rrays Brahim:

J'ai encore entendu monseigneur le savant dire:
 «Même si les fleurs jonchaient le sol, il ne faudrait pas céder à la convoitise»
 Tes fleurs me laissent indifférent, qu'elles soient fraîches ou fanées,
 Il y a chez nous des coquelicots bien plus beaux que des roses,
 Celles de chez vous sont moisies, elles sont passées par les silos!
 Je ne vois ni fleurs de rosier ni fleurs de myrte,
 Les iris auraient-ils de la valeur parce que les roses sont tombées?
 Ne te laisse pas abuser par l'imagination, ne dépasse pas la mesure!
 Viens donc chez nous où pousse la bouture du rosier,
 Viens chez nous que je te fasse voir les houris.
 Je possède les clés de tout un clos de rosiers,
 Je n'ai nul besoin de ce que ta main pourrait me tendre.
 Gare à ce que mon apparence ne te trompe sur ta force,
 Grâce à Dieu, je suis dans l'aisance, je ne suis pas dans le besoin,
 Quand bien même j'aurais dépassé les bornes, je ne reviendrai pas sur mes pas!

Après sa victoire sur la femme voilée, les compatriotes jouteurs de celle-ci avaient eu le temps de prendre quelques renseignements sur Rrays Brahim à son insu. On avait appris qu'il avait quitté son pays d'origine très jeune pour aller s'installer au village d' Afud, à une journée de marche en aval, sans doute comme «quintier» (ouvrier agricole payé au cinquième de la récolte). On savait aussi que, pour se faire une place dans son village d'adoption, il avait dû épouser une veuve avec enfants.

Mhand n Menna:

Même si tu nous cachais la vérité, j'ai quand même trouvé de tes nouvelles,
 Un messager aux renseignements sûrs m'a dit de toi:
 «Quel bel homme il aurait fait s'il n'avait pas été à la charge de sa belle-famille!
 C'est une veuve qui a eu pitié de lui,
 C'est une veuve qui l'entretient,
 Rrays n Wafud a mangé l'héritage des orphelins!»

Rrays Brahim:

J'ai encore entendu monseigneur le savant dire:
 «Un messager aux renseignements sûrs m'a dit de toi:
 «Quel bel homme il aurait fait s'il n'avait pas été à la charge de sa belle-famille»
 «Rrays n Wafud a mangé l'héritage des orphelins!»
 C'est toi et l'espion qui portez le feu!
 Je vous prie, bonnes gens, ne le croyez pas,
 Je me suis chargé d'orphelins par bonté d'âme,
 Je ne peux pas t'empêcher de gâter ta bouche avec de la médisance!
 Mon Dieu, mon Dieu, que me veulent donc les espions!
 Si j'étais dans les airs, les provocateurs me verraient,
 Partout où je suis sur terre, je les entends crier «sus» après moi!

J'ai encore entendu monseigneur le savant dire:
 «C'est une veuve qui l'entretient,
 C'est une veuve qui a eu pitié de lui»
 Quand l'amour se porterait sur un caillou, l'amoureux le ramasserait,
 Que personne ne me reproche l'écriture divine!
 Celui qui désapprouve l'écriture divine,
 Puisse Dieu le condamner à un destin sans remède!

L'INCIDENT D'AZERZEM

En me rendant visite à Azerzem, Rrays Brahim n Wafud avait manifestement pour projet de me convaincre de son intarissable verve poétique. Dans cette intention, il déversa sur moi, pendant deux jours, sans y faire de tri, tout ce qui lui venait à l'esprit et, au bout de ce temps, puisque je n'avais cessé de le relancer et avais tout enregistré, il était persuadé avoir réussi à me prouver son génie. Il se mit à se citer lui-même à la troisième personne et, avec sans gêne, à faire son propre éloge.

Seulement il n'y avait pas que moi qui l'écoutais. Pendant toutes les séances, des auditeurs, qui n'avaient pas les mêmes raisons que moi pour lui prêter une oreille complaisante, s'étaient relayés auprès de nous. Et, passées les premières heures, sa suffisance avait commencé à agacer. On le trouvait prétentieux et sa logorrhée sans sel. Bien des villageois étaient dérangés par l'envie de lui faire savoir ce qu'on pensait de lui.

Pendant que j'étais en train d'enregistrer ses exploits poétiques sous la-tente l'après-midi du deuxième jour, en présence d'une dizaine de personnes, un jeune homme surnommé Ben Touda Haddou, assez bon versificateur, lui lança soudain un défi auquel il ne s'attendait pas. Il le fit sous la forme de trois devinettes.

Ben Touda Haddou:

Explique-moi donc ce que c'est qu'un champ commun à l'univers entier,
 Que nous ensemençons sans jamais rien récolter!

Explique-moi donc ce que c'est qu'un lion qui inspire la confiance
 Et inspire la terreur, qui a proclamé parmi les animaux
 Que quiconque trahirait son compagnon serait massacré!

Explique-moi donc ce que c'est qu'une chambre que la main n'a pas édifiée,
 Dans laquelle Dieu a créé une âme qui tourne sans cesse!
 Si tu ne me les expliques pas, que la Justice te tranche la main!
 Si tu me les expliques, je m'inclinerai satisfait!

Rrays Brahim

Apporte d'abord mon présent et l'offrande au Maître
 Pas question de: «Je m'inclinerai satisfait»!

Je vois que tu as pris l'habitude de fermer la réserve et t'enfuir avec la clef!
Ben Touda Haddou:

Je suis un vrai *rrays*, je n'ai pas peur d'être atteint par les balles,
Quand bien même l'ennemi serait embusqué, mon maître est avec moi!

Rrays Brahim:

Fais-moi donc voir qui est ton saint patron, afin que je lui fasse mon sacrifice,
Ma tête n'est pas si grosse que je ne puisse m'incliner devant ceux qui le méritent.

Ben Touda Haddou

Sidi Boulkhalf est mon saint patron, je m'en remets à lui!

Rrays Brahim:

Dieu nous fasse bénéficié de sa grâce, je reconnais son pouvoir,
Il est le lion de la montagne, sa caution est sûre,
C'est lui que Dieu a préposé à la garde au pied du mont Rat,
Si bien qu'il est plus haut que tous les cols et que toutes les collines.
Quelqu'un qui invoque son seigneur, est-il possible qu'il l'abandonne?
Le saint patron ne peut pas être oublieux quand on a son soutien.
Allons donc!
Petit vaurien, tu avais un piège déjà tendu pendant que j'étais assis près de
toi sans méfiance!

Ben Touda Haddou:

Que de fois j'ai offert mon amitié à quelqu'un qu'elle lasse,
Qui me dévoile ses sentiments en cinq minutes de temps!

Rrays Brahim:

Pauvre naïf, laisse-moi te remettre dans le droit chemin,
L'amitié à notre époque s'achète rien qu'avec un verre de thé,
Celui à qui on en offrirait trois verres à la suite
Refuserait son témoignage à son père même!
Les chevaux sont las de la parade comme la rivière de porter son eau,
Les adeptes de l'amitié sont las comme sont las les sentiments eux-mêmes,
La haine est née, le cœur se ferme au cœur.

Prétendant que son jeune adversaire n'était pas de son rang, Rrays Brahim ne daigna donc pas répondre à ses devinettes. Mais il y eut des gens pour penser qu'il ne répondait pas parce qu'il n'avait pas trouvé toutes les réponses. Il y avait même quelques personnes bien avisées pour affirmer que les devinettes versifiées des amateurs étaient généralement plus difficiles à résoudre que celle des *rrays* confirmés.

En plus du doute qui s'était visiblement insinué dans les esprits sur les raisons de son refus, la découverte que tout le monde ne l'appréciait pas comme il le croyait avait manifestement troublé mon hôte, voire même l'avait quelque peu déprimé. Rrays Brahim mit un bon petit moment à se remettre de cette attaque en traître.

Alors, profitant d'un moment de silence, je lui demandai, histoire de le relancer, son opinion sur la «science du ventre». Ma question lui permit de retrouver l'inspiration.

Rrays Brahim:

Il y a la science du don, il y a celle de la plume.
Si je rencontrais un savant supérieur, je me retirerais pour lui laisser la place,
Si je trouvais un ouvrier à qui je pourrais lancer les gerbes pendant qu'il les égrène,
Je dirais que c'est ça la grâce de Dieu que chacun espère.
C'est quand le taureau n'est pas attelé à son semblable qu'il se fatigue!
N'importe quel convoyeur de troupeau devrait-il se mêler de prendre la parole?
N'importe quel berger venu devrait-il se mettre à écrire
Et nous rédiger des témoignages qui ne sont pas dans le droit chemin?
Quand on donne des leçons à quelqu'un qui ne comprend rien,
C'est comme si j'irriguais le sable, je ne récolte rien,
C'est comme si je puisais l'eau avec des paniers!
C'est à celui qui est intelligent qu'on donne le bout des fils,
Pour qu'il distingue ceux de la toile grossière de ceux des voiles fins.
Même quand tous les forgerons sont réunis et que la forge est pleine,
C'est seulement ceux qui sont habiles au marteau qu'on autorise à frapper le fer.

On aura compris que ce n'était pas ma question qui lui importait, mais l'envie de provoquer Ben Touda Haddou et de l'asticoter perfidement. Cependant, comme dans un premier temps il n'obtint aucune réaction, Rrays Brahim poussa un peu plus loin la raillerie et réussit enfin à obtenir la réponse qui allait lui permettre de prendre sa revanche:

Rrays Brahim:

Mon Dieu Ta protection, un naïf a débarqué au milieu du marché,
Il ne comprend rien ni à la vente ni à l'achat!

Ben Touda Haddou:

Celui qui arrive au marché armé de la foi
Et qui achète selon ses moyens n'a aucune crainte à avoir.

Rrays Brahim:

Oui, mais l'imam dirait encore autrement,
Que je te donne conseil sur conseil, si tu sais en faire ton profit:
On ne doit jamais négocier que ce que sa bourse peut atteindre,
Quand on se laisse mener par ses envies, on fait des dettes,

Au risque de gager ses biens ou les céder définitivement,
Ce sont les dettes qui causent le bannissement des imprudents!
Quand on est pauvre, on ne doit aborder que ce que son argent peut payer,
Celui qui négocie ce que sa richesse ne peut atteindre,
C'est que Dieu l'a aveuglé, personne n'a le pouvoir de l'éclairer,
Sache que personne ne se cite lui-même en justice!

Le lendemain, Rays Brahim me demanda formellement son congé, manière courtoise de m'inviter à le rétribuer. Il repartit sur son âne vers de nouvelles aventures. Elles l'attendaient non loin de là, puisque, sur son chemin, s'arrêtant pour la nuit dans un village situé à une heure et demie de marche, il fut secrètement sollicité par un apprenti jouteur qui souhaitait son aide poétique. Car en littérature orale aussi, il arrive qu'on fasse appel à des «nègres».

IZLAN

Chants d'*ahiddous* recueillis¹ et traduits par Tassadit Yacine

1. Ttaṣax l&afit g imi taṣax gg-ul
Ur-c issexsay a la&jeb-a xes way-d rix.
2. A bu lemlibba n yumayen ṣas zri-t
A way-d rix is rix a neddu ṣer zdat.
3. Aynna-s ennix i umeddakul day ig-it
Tameṭṭut illef-as² axxam izzenza-t.
4. ,ezzifen yiḍan g ur illi way-d rix
All iḍg insa yaṣul igezzul.
5. Ay ayetma busswal³ a gga way-d rix
La nessax all yufu ṣifi yeḍḍu[®].
6. Nekkin t-tafuyt a mi yix amezduṣ⁴
Nekkini g wacal nettat g igenna.
7. Illa usmun⁵ agensu day neqqim
Daw-awn ay adfel ar-d i tneqqam.
8. Gix anrar i lehwa da isserwat
Ay ul inu ḥmant tizzar ṣifun.
9. Dṣi ay-d ilaḡn wad ifrel ca
Yaṣul-c id ugellid a lkursi.
10. A Tiṭ inu ata fest ad ur tallat
Mec idda umeddakul nadaṣ wissin.

1 Textes recueillis en 1990 auprès de jeunes poètes du Moyen Atlas.

2. Litt. renvoyer, répudier, chasser.

3. Litt. *bussiwal*-: *busswal* pour la rime.

4. *Amezduḡ*-: le voisin.

5. Du verbe *mun*-: accompagner, *tamunt*-: la compagnie.

11. Tebbit tasa nu mnaḡa a way-d ri
Wexxa nedda s aḍbib ur-t itejma&.
12. Cekkin g wacal nek g igenna
Maṣ isemmaqqaren nek kkidc a way-d rix.
13. A wag iṣ^{an} i umeddakul Ṣer be^a
Ad yallu⁶ udem ns iss ur ibeddil.
14. Nekk ay-d yallan ṢezṢ asen tireggwin
Is ur-n uffifix tasa inu s awd yyuk.
15. €ebbi ay ul inu is-d uzal ay tgjt
Allig ur yad tfekkard way-d rix.
16. IṢza usmun inu anu ad ax grin
€ebbi ad as icceḍ uḍa^a ad-i izwur.
17. Idd a tteddut a nmun idc a way-d rix
A way nḡubba max ad yi tezri-t.
18. Ur-ac tsamaleṢ a ccifu^a aṢedda^a
Is i tiwi-d asmun i yellan gg-wul.
19. Ad da ur-d ac itqessab winna ij^{an}
Bnaqes tiddukla nna illan grax.
20. Mur-i iḘḘi^a usmun inu tifiednin
Ad as bbix awd aḍa^a gex alizun.
21. Asid wul inu illa Ṣer way-d rix
Adday ur ilaḍer ammi teddux gg-iḍ.
22. Cuf ay nnix ur beṡṡux d way-d rix
Awa ur samḡex i medden nna kkanin grax.
23. Ay izem yaṢul €ebbi la issuhin
Mani lu&art nnec a imeḘḘ inejda.
24. T&zazed Ṣifi annugga a way-d rix
Ugdex i la&zazayt nnun ad ur Ḙdum.
25. In-as i winna Ṣzanin i way-d rix
Awag as tgam llud is ur-i ibdir.
26. Tasa inu iflufel wul inu ammi inwa lebriq
A ur-d i isexsay l&ajeb a xes way-d rix.

6. *Allu*: voir, regarder d'où sans doute *allen* (les yeux). En certaines régions de Kabylie et du Sud marocain, on retrouve le verbe *ani* (*anu*) qui signifie la même chose.

27. Yuf \$uri asmun iba&den unna iqe®ben
At yameø umarg ar ikkat iberdan.
28. Iga lehwa taselmya ur da iggan
Ira xes tadawt ira \$as ibeddi.
29. A ††aleb i ittnin bâu d usmun
Ac ibâu €ebbi a sidi d i\$san.
30. Ulix \$er &ari \$rix-as i way-d rix
Ur i in&im ib&ad wacal inger-ax.
31. Mur da tejjujjuyd llub̄b ay agurram
Ad yix l&a® ad fukkax seg way-d rix.
32. Ay ay nnix ur be††ux d way-d rix
All ax bâūn llud a ggan i\$edda®.
33. A wag ddan al &ari iwt a\$ejdim
Ad ittini i iselliwen tineddam.
34. Adday &alux ansa kkix-d way-d rix
Yin diyi ime††awen tireggwin
35. Tbeddel \$ifi ddunit ttun ax inejda
xullefex ammi ur jin qqimex akk d yuk.
36. Waxxa tekki-d a leble® inger-i d zzin
Illa lbabur ittawin inejda.
37. Hatin bâūx t-tasa nu iða ur neggan
Ammi ikkes i llamba mmen ay yix.
38. Adday ur tannayt unna turezzut
Ur da tsagat l\$aci waxxa &addan
39. Unna iggunan €ebbi wala bedda
Nekkin ggunix-t mec iØ\$el all d yar.
40. Teswaleft-i day tirit ad-i tezri-t
Id is tga tayri \$ureØ taqebbat†
41. Idda usmun \$er &ari iwet-n a\$ejdim⁷
Ar iteqqis i iselliwen tineddam.
42. Mer da twakkant tebratin i uzwu⁸
Ad as ttarux &ac®a i way-d rix.

7. *Aqejdim.*

8. De *zwi-*: fouetter, agiter; *uzwu-*: celui qui agite, le vent.

43. L&ar nnun ay inejda nna tmunin d way-d rix
L&ar nnun a t-tssiwðem i wed\$a®
44. A way nlubba tawada⁹ utbir
Ur da skkarent twiccar nec aged®u®
45. Hac i\$en©a nu ur-t itdawa akkw-d yun
Ur-t itdawa xes i\$il n way-d rix.
46. Tella talxatemt g ufus n way-d rix
Mec yettu at-t ig ccahed-n u\$edda®
47. Mec tusi-d ul inec &alm-i a way-d rix
Mec ittuti¹⁰ wul inu gi\$ as-n tigejda¹¹.
48. Winna iddukeln unna ur-d immezda\$¹²
Da ttegad i lmi&ad nec anezgum.
49. Mec-i tettut ur ac llix g wul a way-d rix
Is tufit ca-c isselhan.
50. A way-d yufan yukk unebdu n zzin
Ad itteggat tirbatin¹³ t-tadelwin.
51. Ar lèttux almu allig izegzaw
Iddu-d u\$yul ar as iheddu.
52. Amarg tifawt amarg tadeggwat
Amarg s abe®®em n wass ag i&adda.
53. Awag iflin aksum inu da ignu-t
Al as bnux i umeddakkul jjaj wul.
54. Nekkin tasaft ittutin ay nga
Wenna iltafifian ca as neg agelzim.
55. Gerx-as ®®abus g ufus i way-d rix
Ala itmuðddig-i tirgin i yedmarr.
56. Gix anebgi s asmun ar ax issexdam
ur digs walu n baðaðira lelmum.
57. Ur ibeddil udm inu xes way-d rix
Allig nga am tuga ibbi ugris.

9. De *ddu*:- marcher.

10. *Basculer*, bouger.

11. Litt. *poutre*.

12. Litt. du verbe *habiter* proche.

13. De *tarbat*:- la fille, du verbe *rbu*:- accoucher.

58. A taseklut l-lwe^od ilerg-it uzal
Ina xas ad smalux uma baba-s ur-t gix
59. Iwa tiwelt ay asmun ula may rzix
Xas ad ddux ad nadax i ca ud\$^a.
60. Usix ad urux lujab i way-d rix
Maca ad zwaren imet†fawen \$er teb^oat.
61. Gant tiffial am tuga ibbi ugris
Nnan ira icra[&]-¹⁴ ad ibbi izu^oan i lehwa.
62. Hax-amn afus ra[&]-¹⁵ yi tilergit⁻¹⁶
Ata is ax isul um[&]aca^o d way -d rix.
63. A tcahdt ay abrid ikka way-d rix
a tcahdt id asmun ag gan a\$edda^o.
64. Mer da tte^ohalent tmizar \$ef iserdan
Ad rellex add-ik neffia^o a way-d rix
65. Ay a\$elyas awra\$ azegza yedmarr
Irra kwen wul inu ikka ufrag gr-ax.
66. Lficta g ur telliða way-d rix
Ammi ur-d ilide^o µmabun i ye&ban.
67. Ma yi yennan ad gnex a €ebbi segnit
Yili usmun lla \$ifi itðu^o
68. Mer da ittaga leqfel agensu yedmarr
A tt-reglex iy ayt wexxam ur iyi teg^oaø.
69. A mma nu yuficem yi\$il n way-d rix
€ebbi ad-am i\$fe^o g unnax tgi†
70. A wag ittasin \$er &ari tireggwin
Ad ittegga tiblirin d way-d rix
71. Ur as n\$iy i lfi^oaq n way-d rix
A mmi tebðð tixsi d icrew⁻¹⁷ ay-d gix.

1. La bouche me brûle, me brûle aussi le cœur

14. La loi coranique: cari&a.
15. Ra&a-: regarder.
16. La voyante.
17. Agneau.

Rien ne peut éteindre ce feu extraordinaire que mon aimé.

2. L'ami de deux jours laisse-le
Car je veux, mon aimé, que nous allions au-delà.
3. Ce que je dis à l'ami, il le fait:
Il a répudié sa femme et vendu sa tente.
4. Elles sont longues les nuits où mon aimé est absent
Quand vient la nuit où il est là, elle devient courte.
5. Mes frères, mon aimé est pour moi l'ange interrogateur qui
Toute la nuit jusqu'au jour me harcèle.
6. Du soleil je suis le compagnon
Moi sur la terre et lui au ciel.
7. L'ami était à l'intérieur: nous restions
Sous toit, neige, et tu me poignais.
8. Je suis l'aire où l'amour bat le grain
Et les fourches de toi s'échauffent, mon cœur.
9. C'est maintenant qu'il faut se réjouir
Car le roi est revenu à toi, trône.
10. Trêve, mes yeux, ne pleurez plus
Mon ami est parti, il faut en chercher un autre.
11. Mon aimé tu as brisé mon cœur en deux
Même si j'allais chez le médecin,
Il ne le guérirait pas.
12. Tu es sur terre et moi au ciel:
Qui nous fera rencontrer, mon aimé.
13. Si je pouvais appeler mon aimé et qu'il sorte
Pour que je vois si son visage n'a point changé.
14. J'ai pleuré, à mes larmes j'ai creusé des rigoles
Car je n'ai laissé mon cœur chez personne
15. Pour Dieu, mon cœur, es-tu de fer
Que tu ne te souviennes plus de mon aimé.
16. Mon aimé a creusé un puits pour m'y jeter
Dieu fasse que son pied glisse et qu'il m'y précède.
17. Si tu t'en vas, je m'en vais avec toi mon aimé
Pourquoi, mon amour, ne m'abandonnes-tu?
18. Je ne pardonnerai pas au traître chauffeur
Qui m'as emporté l'ami qui était en mon cœur.
19. Si ce qui est survenu ne t'affecte pas

- À quoi bon l'amitié qui nous lie.
20. Que mon ami me demande mes orteils
Je lui couperai tout mon pied
Et deviendrai boiteux.
21. La lumière de mon cœur
Est entre les mains de mon aimé
Quand il n'est pas là, je vais comme dans la nuit.
22. Vois! J'ai dit que jamais
Je ne me séparerai de mon aimé
Je ne pardonnerai pas à ceux qui se sont interposés
Entre lui et moi.
23. Lion, Dieu t'a rendu amène
Où est la terreur que tu inspirais, mangeur d'hommes?
24. Mon aimé, tu m'es cher grandement
Mais j'ai peur que cet amour ne soit pas durable.
25. Dis à ceux qui ont creusé la tombe de mon aimé:
Lui avez-vous interdit de dire mon nom.
26. Mon cœur, mes entrailles tressaillent
Comme théière qui bout
Nul ne peut éteindre ce trouble que mon aimé.
27. Mieux vaut pour moi lointain que proche ami
La nostalgie [de moi] le prend
Et il s'en va par les chemins.
28. L'amour est comme un bébé qui refuse le sommeil
Il veut toujours être pris sur le dos
Et promené debout.
29. *Taleb*, qui me dis de me séparer de mon aimé
Que Dieu te dépèce les membres.
30. Je suis monté sur la montagne et ai appelé mon aimé
Il ne m'a pas répondu: longue est la distance
Entre lui et moi.
31. Si tu guérissais de l'amour, marabout
Je t'enjoindrais de me délivrer de qui j'aime.
32. Ah! J'ai dit que je n'allais
Point me séparer de mon aimé
Jusqu'au jour où les pierres tombales traîtresses
Nous auront séparés.
33. Ah! aller sur la montagne et y rester

À raconter aux rochers ses tristesses.

34. Quand je contemple les lieux
Où j'ai été avec mon aimé(e)
Les larmes sortent de moi en ruisseaux.
35. Changé est mon destin.
Les visiteurs m'oublent
Et je reste à l'écart
Comme si jamais je n'avais fréquenté.
36. Tu as beau t'interposer entre moi et mon aimé, mer
Il y a le bateau pour prendre les passagers.
37. Oh! Je me suis séparé(e) de mon aimé(e)
Cette nuit je ne dormirai pas
Je suis comme une lampe sans huile.
38. Quand mon œil ne voit pas
Celui qu'il vient chercher
Que lui importent les gens, fussent-ils nombreux.
39. Quiconque met sa fiancée en Dieu
Forcément sera exaucé
Je mets ma fiancée en lui
Et s'il est occupé, attends qu'il soit de loisir.
40. Tu m'as accoutumé à toi puis tu m'as quitté
L'amour est-il donc pour toi que le jeu d'un instant
41. Mon aimé(e) s'en est allé(e) sur la montagne
Et y est resté
À raconter aux rochers ses tristesses.
42. Si l'on confiait les lettres à l'air
J'en écrirais dix chaque fois à mon aimé
43. Je vous enjoins, voyageurs qui accompagnez mon aimé
Je vous enjoins de le conduire à destination.
44. Mon aimé(e) tu as une démarche de pigeon (colombe)
Tes ongles ne soulèvent pas de poussière.
45. Non, nul ne peut guérir ma maladie
Seul le bras de mon aimé(e).
46. Au doigt de mon aimé il y a une bague
S'il (elle) m'oublie,
Elle sera témoin de sa trahison.
47. Si tu as repris ton cœur, mon aimé(e)

Avertis-m'en
Pour que si le mien chute, je lui mette des états.

48. Si tu choisis pour compagnon quelqu'un
Qui n'est pas de ton pays
Ses rendez-vous sont tout inquiétude.
49. Maintenant que tu m'oublies, mon aimé(e)
Que je ne te suis plus à cœur
Aurais-tu qui te plaise?
50. Ah! trouver moisson de beauté
Dont les filles seraient les gerbes.
51. Je veillais sur l'orme jusqu'à ce qu'il verdit
Vint l'âne, qui mangea ses feuilles.
52. Tristesse à l'aube, tristesse le soir
Au déclin du jour s'alourdit la tristesse.
53. Si je pouvais percer dans ma chair
Puis la coudre pour y bâtir logis pour mon aimé
Au-dedans de mon cœur.
54. Je suis, moi, le chêne tombé
À qui en a besoin je procure une hache.
55. J'ai mis un soufflet aux mains de mon aimé(e)
Il souffle en moi des braises sur ma poitrine.
56. J'ai été l'hôte de l'ami, il me faisait travailler
En lui nulle passion, c'est de la besogne qu'il veut.
57. Rien n'a altéré mon visage que mon aimé
Je suis semblable à l'herbe meurtrie par la grêle.
58. Rosier, la chaleur de midi me point
J'aimerais me réfugier sous son ombre
Mais n'en suis point le maître.
59. Eh! bien, tu es marié, mon aimé,
À quoi bon venir à toi
Il ne me reste plus qu'à aller chercher
Quelque (autre) endroit.
60. J'allais écrire une lettre à mon aimé
Mais les larmes sont venues en premier sur ma lettre
61. Les veuves sont comme l'herbe meurtrie par le gel
On dit que la loi veut couper les racines de l'amour.
62. Tiens! Lis dans les lignes de ma main

- Si je dois encore rester avec mon aimé(e).
63. Chemin par lequel a passé mon aimé(e)
Sois témoin
Que c'est lui (elle) qui a trahi.
64. Si l'on pouvait déménager des pays à dos de mulet
J'aurais déménagé le mien pour venir près de toi, mon aimé.
65. Fauve panthère au poitrail gris
Mon cœur t'aime mais une barrière passe entre nous.
66. La fête où tu n'es point mon aimé
C'est comme quand pour laver le linge,
Le savon manque.
67. Qui m'a conseillé de dormir,
Faites-le dormir (mourir), mon Dieu
Alors que mon aimé erre à ma recherche (dans la nuit).
68. Si l'on mettait des serrures dans les cœurs
Gens de ma maison, j'en aurais mis une au mien, sans remords.
69. Mère, je te préfère le bras de mon aimé
Dieu te bénisse pour tout ce que tu as fait pour nous
70. Si je pouvais vers la montagne mener les canaux (d'arrosage)
Et avec mon aimé y cultiver des jardins.
71. Je ne puis supporter la séparation d'avec mon aimé
Brebis séparée du bélier, telle je suis.

CHANTS DE MARIAGE DE LA RÉGION DE TIZNIT (SUD MAROCAIN¹)

Aboukacem El-Khatir

1. A kki-d nezwur ay isem n Rebbi
iwa bismi lillah urlim al lamdu lillah
2. Ay illi new ay illi new ad akw ur tallat
a&eyyal terât a kem yiwin
iseml am babam ula imma-m
ula sul lahulat n aytma-m
3. Allah ukbar a baba lenna
is nega isemg ayellil a nezza
is nega isemg a nnil tiwiwin
4. Inna yam baba-m a ta&eyyalt
tisura nu ay illi l ufus nnem
5. Tisura n baba ur tent øril
6. Awi-d awi-d a ma-s n teslit
mal a teggat ijujuten iy illi-m
7. Ay iffus ad kkil s ušaras
iwil am-d idukan l Merrakwec
8. Yaš umarg agelluy yaš illi
yaš tiswak lilil a izray utbir
9. Immi nu ay immi nu ma r-ad am sul inna
aggwi-d l uzur a tœert taggwat inu
nker a tuðat had aman ršan
10. Bqa &la xir a tigwenitin ula ašaras
lli-d tmunemt ay illi

1. Ces chants, que Ahmed Adghirni a la gentillesse de nous communiquer après les avoir transcrits en caractères arabes, ont été recueillis dans la région de Tiznit, par M. Rifaq. La traduction est revue par Tassadit Yacine.

11. Ma-s n unnir awi yaḷ-d annir
ma-s n unnir iggut lxir nnes
12. Ssifeḍ-at aḷ ay iḍulan nnel
ssifeḍ-at aḷ yaggug uṣaras
13. Iffu ḷlal iṣli-d umanar
iffu ḷlal urunt tiramin
tigayzin kullu mlulnin
ssifeḍ-at aḷ ay iḍulan nnel
neflen tazzanin kullu meḍḍiyenin
&adikin tarwa n imṣaren-i
14. A *emman bāu d wakal
ak ur bbagn tazzanin
15. Fek-at as rreḍa nnun a lwalidayn
16. Zay-d ay illi ad am isa&d Rebbi
17. A l&am yan igan gwema iḍefur-i
18. Ttbark ḷlah a timizar n ayt darenḷ
a nnil nit merḷba idrus aḷ
19. ḷ idrus nezay-d as wayyaḍ
20. Sidi Rebbi ad aḷ igan taṣawsa nu ḷ darun
21. A taḍggwalt ssercd iwi-m
ay ur iskar uccen ḷ berra
ar i isekar izem ḷ tgemmi
22. Illi tlerc ḷ tusey taggwat tsenker ageḍur
23. Urta iḍehr mad am tega illi-m
24. ḷ ur turu taru tfunast
ilin imecṣalen ḷ iger
25. Ay illi nu ay illi nu ad am ur ttinint
mmu kraḥ tuditin ilil tis kuḥḥ
26. Manza isli ur d akw uggin
iz d is ur frilen
27. Iferḷ nit isli
is aḷ ka ittso tigeḍfin
28. A lerk ay aḍu tayniwin
a yeḍer buskir i tḍulin

29. Ass a tatbirt tuggas nnem
tssent is telkemt tigemmi nnem
30. A &emt inu a &emt inu uckil d ad gel illi-m
tegt immi negadda l limur
31. Ūrma nnun ay aḍeggwal inu
illi \$ ass-ad
keyyin ad igan baba-s d ma-s

1. Le nom de Dieu est prélude
Le nom de Dieu le Clément, louange à Lui!
2. Ma fille, Oh! Ma fille, cesse de pleurer
C'est un jeune de grand mérite
Qui t'a épousée
Tu as le pardon des tiens:
Parents et belles-sœurs!
3. Oh! Père bien aimé
Suis-je une esclave pour être vendue
Suis-je une esclave au défilé des négresses
4. Ton père t'appelle et te dit:
Les clefs² de son avenir
C'est toi qui les possèdes
5. Mon père
Je n'ai point vu de clefs
6. Oh! Mère de la mariée
Prépare, prépare où mettre le parfum pour ta fille
7. J'ai pris la voie du Sud
Et ramené les chaussures de Marrakech
8. La cour intérieure, le cheptel
Et les rues que la colombe survole
Ressentent déjà son absence
9. Mère, Oh! Ma mère, qui viendra te dire:
«Regarde du balcon mon fagot de bois
Lève-toi c'est l'heure des ablutions
J'ai mis l'eau à chauffer»

2. Entendre ici les clefs au sens de l'honneur.

10. Au revoir!
Vallées et chemins
Que parcourait jadis ma fille
11. Mère de l'ange, montre-nous ton fils
Mère de l'ange, tes bienfaits sont grands
12. Ô alliés, laissez-nous partir
Laissez-nous partir, long est notre chemin
13. Le jour se lève, Vénus paraît
Le jour se lève, les chamelles mettent bas,
Voici des chamelons tout blancs
Oh! Alliés, laissez-nous partir
De jeunes enfants attendent à la maison
Des enfants de seigneurs
En bas âge
14. Oh! Grenadier
Eloigne-toi du sol
Pour que les enfants n'atteignent pas tes fruits!
15. Ô Parents!
Bénissez votre fille!
16. Courage ma fille
Que Dieu te bénisse
17. Ô, mes frères
Ayez la gentillesse de me suivre!
18. Ô alliés,
Êtes-vous réticents à nous accueillir?
19. Si l'accueil n'est pas à la hauteur
Nous ferons mieux
20. Dieu l'a ainsi décidé
Notre fille sera dans votre maison.
21. Belle-mère, éduque ton fils:
«Il ne faut pas qu'il soit chacal dehors
et lion dedans»
22. Ma fille est bien élevée
Avec son fagot de bois
Elle soulève la poussière.
23. Seuls les jours à venir
Révèleront les qualités de ta fille.

24. Si, dans l'année, ma fille n'a pas de bébé
La vache mettra bas
Et les paysans iront aux moissons.
25. Ma fille ne les laisse pas te dire:
Tu n'as baratté que trois fois
Où est donc la quatrième
26. Le marié n'est-il pas content?
On ne l'a pas encore vu passer
27. Le marié est content
Il est parti dérouler les tapis.
28. Ô vent du Sud
Agite les palmiers,
Pour que les dattes tombent sur nos alliées³!
29. Courage, ô ramier blanc!
Tu es arrivé chez toi
30. Ma tante, je vais devenir ta fille
Et toi ma mère,
Ainsi va le monde.
31. Je te supplie «beau-père»
Maintenant que ma fille est chez toi
Tu es ses père et mère.

3. Il est de coutume de jeter des dattes et des amandes sur les femmes qui accompagnent le cortège de la mariée.

COMPTE RENDU

MOHAMED MOUHIB, *Midelt: Esquisses historiques*, Midelt, Imprimerie Dar al-Hadaf, 1999.

Il s'agit d'un petit ouvrage de facture quasiment artisanale, mais flairant l'authentique, le vrai. Expression d'un régionalisme trop longtemps délaissé, occulté, il présente de façon sobre l'histoire de Midelt et de ses environs, région clef du Maroc central et point de brassage important de populations, principalement *imazighen*.

L'ensemble procède d'une démarche fort sympathique, dont il faut souligner l'importance sur le plan documentaire, de la part d'un non-natif du pays, médecin de par sa profession, amené à séjourner il y a une quinzaine d'années dans cette ville pour laquelle il a pris fait et cause au point que son attachement envers elle est équivalent à celui d'un véritable *u-tmazirt* (fils du pays).

Son travail, basé autant sur des recherches bibliographiques que sur la collecte personnelle de tradition orale, présente effectivement des esquisses, autant historiques que socioculturelles, sur les principaux groupements (les Aït Izdeg, les Aït Yahia, les juifs d'Outat, etc.), les personnages marquants (Brahim Ou Issoumour, Moha Ou Hammou, Sidi Ali Amhaouch...), ayant influencé le cours des événements locaux. On y relève également des sous-chapitres d'intérêt sociologique, sur le conte, la poésie, le mariage, la notion d'honneur et bien d'autres aspects de la vie traditionnelle. Sans parler de la trame historique principale faisant état, notamment, de la contribution locale à la résistance, autant lors de la lutte clandestine des années 1950 qu'au moment de la tristement célèbre bataille de Tazgzaout. Or, il se trouve que le Dr Mouhib est secrétaire de l'Association 2032 qui, tout en perpétuant le souvenir de Tazgzaout, est résolument tournée vers l'avenir.

Le tout est agrémenté d'une illustration, certes un peu fruste, comportant des dessins de Madame Zohra El-Omari, mais qui s'avère néanmoins suffisante; s'y ajoutent des photocopies de documents historiques régionaux fort intéressants.

En somme, il s'agit d'un petit livre indispensable pour celui qui passe par Midelt et veut en savoir plus, j'en recommande vivement la lecture.

Michael Peyron

YOUSSEF AÏT LEMKADEM, *Atlasiennes d'amour et de paix: poèmes et images*, Casablanca, AMEF, 2000, préface de Jacques Levrat.

Deuxième exemple d'édition à l'échelon régional concernant les environs de Midelt, cet ouvrage a bénéficié de l'aide de Son Altesse Royale Lalla Hasna, présidente de l'AMAEF, une association caritative qui œuvre pour le bien-être de l'enfant et de la famille dans le Haut Atlas oriental. Il s'agit d'un recueil de textes poétiques en français, bien que de facture berbère, émanant principalement de l'auteur, natif de la région, et illustrant divers aspects de la vie traditionnelle en tribu dans la région. Scènes du vécu quotidien: joies, peines et autres tribulations y sont dépeintes de façon simple et émouvante dans un style aussi sobre que dépouillé.

Youssef Aït Lemkadem, né en 1959 dans la vallée d'Anzegmir des Ayt 'Ayyache, enseignant-chercheur, a déjà rédigé une thèse en linguistique sur ce groupement. C'est un inconditionnel de la culture amazighe. Par ailleurs, fortement impliqué dans le développement durable de sa région natale, il a fondé une association, «Timnay Inter-Cultures», précisément dans le but de faire mieux connaître les populations et la culture locales.

Ce petit recueil y contribue fort élégamment. L'ensemble est rehaussé d'une quarantaine de planches en couleurs montrant les paysages de la région de l'Ayyachi, de Tounfit et d'Imilchil, ainsi que plusieurs portraits des habitants: Ayt Merghad, Ayt Ihya, Ayt Hadiddou. Beauté et fraîcheur des visages de femmes; merveilles architecturales méconnues telles le qsar de Tazrouft, ou le grenier de falaise d'Ighrem n-Ouchettine dans l'Asif Melloul. Évocation émue, encore une fois, de la bataille de Tazgzawt (1932), affreux massacre qui constitue l'événement majeur du XX^e siècle dans cette région. Au point que la ville de Midelt a vu naître une Association 2032, pari plein d'espoir tendu vers l'avenir afin d'exorciser un passé désastreux encore présent dans les esprits. D'où le titre de ce modeste, mais important ouvrage.

Michael Peyron

MARCEAU GAST, *Moissons du désert: utilisation des ressources naturelles au Sahara central*, Paris, Ibis-Press, 2000.

L'ouvrage de Marceau Gast pose un problème qui revêt une grande importance tant au niveau humain que politique. L'originalité de ce livre concerne à la fois un fait connu dans bien des régions du monde et pourtant méconnu si l'on se fonde sur les travaux de recherche qui évacuent

le problème de la lutte contre la faim et des moyens mis en place par les populations pour leur survie.

La famine et ses effets ont été signalés, en Algérie, par des écrivains tels que Mouloud Feraoun, Mohammed Dib, Mouloud Mammeri ou par des journalistes comme Albert Camus et sa fameuse *Enquête en Kabylie* ou encore Jean Amrouche dans de nombreux articles. Ce dernier s'est fondé sur les problèmes cruciaux de la faim pour étayer des thèses politiques. Le nationalisme de Jean Amrouche est largement déterminé par la situation économique de ses compatriotes:

«Je ne cherche pas à émouvoir mais uniquement à faire comprendre. En 1943, les rations fournies théoriquement aux habitants de mon village natal Ighil-Ali, en Petite Kabylie, dont je ne sais s'il est ou non englobé dans la zone d'insurrection et de répression, étaient de: cinq à six kilos d'orge par personne et par mois [...], d'un demi-litre d'huile, de cents grammes de sucre [...] pendant l'hiver dernier, on a ramassé tous les jours des cadavres d'hommes, de femmes et d'enfants morts de faim et de froid¹.»

Il est vrai que l'auteur se réfère à une conjoncture précise: la Seconde Guerre mondiale alors que Marceau Gast relate un phénomène endémique propre à des régions précises de la planète. Hormis ces moments historiques déterminés, quelle autorité scientifique est mobilisée aujourd'hui par le problème de la faim? Aucune. Cette question cruciale, laissée aux associations caritatives (ONG et autres organismes internationaux), est éminemment politique.

Le problème de la faim dans le monde est déterminé à la fois par la géographie et la politique. Telle région du monde plutôt que telle autre est prédestinée par les lois économiques en vigueur à subir ce fléau. On peut, bien entendu, désigner —aujourd'hui comme hier— des nations, des systèmes politiques enclins à s'appropriier les richesses de la planète. Mais ce serait sans doute trop facile puisque cette vision du monde n'est pas spécifique aux seuls dominants, elle est amplement partagée par les États de l'ancien tiers-monde. C'est donc ainsi que le système se reproduit conformément au modèle de l'araignée qui tisse sa toile.

En se fondant sur l'exemple des Touaregs, Marceau Gast essaie de montrer que la lutte pour la survie a été (et est encore) le lot quotidien de nombreux groupes. Si la faim a été le lot des sédentaires à un moment donné de l'histoire du fait de la soudure saisonnière, il n'en était pas de même pour les nomades dont le système était mieux organisé jusqu'à la pénétration coloniale.

Hormis les périodes de sécheresse et autres calamités, les nomades étaient mieux préparés à affronter les aléas de l'existence et à subvenir à leur autosubsistance. Ce qui était valable au temps des grands espaces

1. Jean Amrouche, «À propos des émeutes du 8 mai 1945», *Un Algérien s'adresse aux Français, ou l'histoire d'Algérie par les textes (1943-1961)*, textes réunis et présentés par Tassadit Yacine, Paris, Awal-L'Harmattan, 1992, p. 279.

d'avant la colonisation n'est plus valable par la suite. Le territoire nomade, segmenté, fractionné, est désormais privé de l'étendue mais aussi de nombre d'activités qui allaient avec (le trafic des caravanes, les *rezzous*, etc.)

Malheureusement les États nationaux héritiers des frontières coloniales resteront campés sur les mêmes positions qui consistent non seulement à diviser un groupe défini entre plusieurs États mais surtout à dénaturer l'écosystème saharien, à l'origine de l'équilibre social et culturel. L'apport capital de Marceau Gast est de suivre les populations touarègues dans leur vie quotidienne et de comprendre leurs modes de résistance à la faim (*laz*). Cette faim n'est pas le produit d'une calamité naturelle mais elle est tout de même acceptée dans la résignation.

Cette recherche est le résultat d'une série d'enquêtes sur l'alimentation au Sahara central réalisée entre 1961 et 1965. Marceau Gast a observé nombre de ces savoirs nécessaires à l'autosubsistance. Ces pratiques à l'origine de la survie des populations sont menacées de plus en plus de disparition, «tant la-mutation des modes de vie socio-économique a été rapide, brutale, en particulier durant la dernière moitié du XX^e siècle, accompagnée de changements politiques importants» indique l'auteur.

Grâce à la connaissance de leur environnement, les Touaregs ont pu tant bien que mal résister à la faim. Avec leur aide, l'auteur mène le lecteur à découvrir un univers où le merveilleux jouxte le cruel. Ce qui est préservé d'un côté, comme la botanique saharienne et ses différents usages, peut être sacrifié de l'autre pour sauver l'homme. Il en est ainsi des animaux: insectes, reptiles, oiseaux. L'ethnologue fournit les termes touaregs qui constituent un véritable trésor enrichissant la langue. Le lexicologue peut, par ailleurs trouver un glossaire des termes tamahaq, ce qui est précieux pour la recherche.

L'auteur décrit en connaisseur informé la vie de ces nomades qui ne seraient, selon lui, que les continuateurs d'une longue tradition de survie présente depuis les temps les plus reculés.

«La subsistance des habitants du Sahara central par la cueillette des plantes spontanées, la chasse de menus gibiers (mammifères, oiseaux, reptiles, insectes) s'offre donc sous le double aspect écologique et économique, écrit-il en conclusion. C'est d'abord la lutte des hommes pour préserver leur vie dans des conditions géographiques et climatiques implacables. Mais c'est aussi l'expression d'un monde archaïque, décadent en face de la civilisation mécanique et du règne de l'économie de marché.»

À travers la survie de ces populations, Marceau Gast retrouve des pratiques archaïques pouvant remonter jusqu'à la préhistoire. Ce livre très documenté, bien écrit et étonnant par sa précision a pour ambition d'attirer l'attention à la fois des États des pays concernés et des touristes (en général peu concernés) sur l'écologie de ces régions menacées par toute sorte de pollution et de dégradation, voulue ou non. La préservation de la faune, de la flore tout comme la circulation des hommes devraient constituer la préoccupation majeure des pays limitrophes.

C'est une politique destinée à déstabiliser l'humanité en son entier que vise l'ouvrage de Marceau Gast. Ce livre étonnant par sa force de persuasion est aussi très bien documenté. Des illustrations nombreuses et magnifiquement présentées mettent en évidence le goût prononcé de l'éditeur pour la recherche en ethnologie. Ce dernier mérite d'être encouragé à poursuivre cette édition de qualité.

Tassadit Yacine

ODETTE DU PUIGAUDEAU, MARION SENONES, *Mémoire du pays maure 1934-1960*, carnets de voyage présentés par Monique Vérité, Paris, Ibis-Press, 2000.

De 1934 à 1960, Odette du Puigauveau et Marion Senones ont parcouru la Mauritanie à la rencontre de ses hommes et de leur culture millénaire. De ces séjours avec les nomades – qui furent donc de grands voyages – elles ont tiré une œuvre commune à la jonction de leurs talents.

L'une a écrit de très nombreux articles, sept romans et, avec l'appui de Marcel Griaule et de Théodore Monod, une œuvre anthropologique de première valeur, *Arts et coutumes maures*. L'autre a dessiné et peint croquis et aquarelles de scènes et de gens rencontrés ensemble. *Mémoire du pays maure* réunit les meilleurs extraits de leurs carnets de voyage: textes, dessins et photos d'Odette du Puigauveau, croquis et aquarelles de Marion Senones. Par ces témoignages, à travers le regard sensible de deux exploratrices, nous sommes introduits dans l'intimité des peuples, des lieux et des gens du désert du pays maure.

P. BONTE, A.-M. BRISEBARRE et A. GOKALP, *Sacrifice en Islam. Espaces et temps d'un rituel*, Paris, CNRS Éditions, 1999.

Cet ouvrage collectif comble l'absence notoire, en anthropologie, d'études dans l'aire musulmane, portant sur le sacrifice et les rituels qui lui sont associés. La dimension sacrificielle au sein de l'Islam, par sa diversité, sa fréquence et ses modalités, témoigne pourtant de son importance. S'il n'est pas possible de fournir une «théorie» du sacrifice, l'ouvrage permet d'aborder et d'identifier progressivement ce dernier, par l'examen de ses multiplicités d'expression.

La première partie de l'ouvrage, propose un ensemble de questionnements sur la nature du sacrifice. En premier lieu, il apparaît que le modèle «ibrâhîmien» n'est pas la forme limitative de l'ensemble des sacrifices effectués par les musulmans. Et l'examen des relations implicites entre genre et sacrifice permet de montrer les rituels sacrificiels comme fondés sur la «distinction, la conjonction et la re-séparation» (p. 34) du masculin et

du féminin. Par cette approche, P. Bonte définit et ouvre un champ d'étude conséquent du sacrifice en Islam, qui incorpore une image de l'altérité, par rapport au modèle ibrahîmien dominant, et permet ainsi l'intégration des «groupes marginaux», au premier rang desquels se place celui des femmes.

À la question initialement posée: peut-on considérer l'abattage rituel des animaux, nécessité religieuse, comme un procédé sacrificiel? H. Benkheira, après l'examen des normes religieuses relatives au régime carné, répond par-la négative. Le caractère non obligatoire de l'invocation du nom de Dieu lors de l'abattage ne permet pas d'associer le rituel canonique de mise à mort à un sacrifice.

C'est ensuite dans le contexte singulier de l'émigration maghrébine en France que A.-M. Brisebarre étudie le rituel ibrahîmien de l'*ayd al-Kebir*. L'identification entre sacrifiant et victime sacrificielle apparaît comme le point nodal de l'étude qui témoigne aussi de l'importance du sang et de l'ambiguïté de son statut; pur lorsqu'il est symbole de vie, impur lorsqu'il touche le sol. La «fête du sacrifice» illustre la diversité des pratiques culturelles associées au rituel «ayant une forte dimension identitaire, familiale et sociale» (p. 121).

La deuxième partie intitulée «Sacrifice et cycle de vie» permet d'aborder un autre aspect du sacrifice, celui du rituel de la naissance. Les significations de ces pratiques sont plurielles, elles peuvent avoir valeur d'intercession, consacrer l'accession de l'enfant au statut de musulman, signifier la purification, la protection ou encore avoir valeur de gage. Les rituels liés à la naissance posent aussi des interrogations théoriques sur la distinction des «genres». Dans cette perspective, H. Zirari propose l'hypothèse d'une différence des procédés rituels du sacrifice en fonction du sexe des sacrifiants et propose la mise à jour de sacrifices qualifiés de «féminins».

L'ouvrage présente ensuite une étude des relations entre modalités sacrificielles et rituels agraires. Ces pratiques, décrites par M. Virolle en Kabylie, témoignent d'une correspondance immédiate avec les sacrifices sanglants; c'est ainsi que l'ouverture des sillons de la terre s'associe à la coupure de la gorge de l'animal. Le système sacrificiel atteste au total une multiplicité de fonctions reliant les rituels agraires, domestiques et sociaux entre eux.

La troisième partie met en lumière les aspects culturels et non exclusivement religieux des rituels du sacrifice, créateurs de lien social. À propos du Liban, A. Kanafani-Zahar découvre que «l'inter-religieux» se développe entre deux communautés (chrétienne et musulmane) via le sacrifice et le repas commun. La cohésion sociale est ensuite étudiée à l'intérieur d'un même groupe social (tribu marocaine) par l'examen des sacrifices non sanglants. L'intervention des femmes y est décrite avec minutie, notamment dans la confection de la farine destinée aux sacrifices, laquelle provient d'épis prélevés avant la récolte (activité masculine).

Enfin, le lien social est analysé à propos de la Mauritanie par P. Bonte, dans l'établissement, par le sacrifice, d'une relation de protection entre groupes. Les caractéristiques générales du rituel sacrificiel de protection (choix de la victime, lieu de l'abattage, procédé de mise à mort) précèdent

l'examen de l'intentionnalité du sacrifice, lequel pose des interrogations théoriques précises dans la mesure où, en Islam, on ne sacrifie qu'à Dieu. Par une analyse sémantique attentive, on constate que le sacrificateur est «féminisé» et inscrit dans une relation hiérarchique définitive face à son protecteur. De la comparaison entre rituels des groupes mauritaniens et marocains, l'auteur établit deux types d'instrumentalisation du rituel sacrificiel: l'une à des fins sociales grâce à la dimension religieuse (modèle confrérique) la seconde appelée «tributaire» et qui fonctionne sur le modèle de la parenté. Le rituel de protection dans ses différentes formes d'expression s'inscrit dans le champ du sacré, et est surtout créateur du lien social.

La quatrième partie expose une autre intentionnalité du sacrifice: les rituels propitiatoires et thaumaturgiques. De la sorte, A. Gokalp analyse le sacrifice turc en tenant compte de deux paramètres importants: la dimension animiste (héritage maintenu par la langue) et l'émergence d'un islam ottoman (islam populaire). Les sacrifices sanglants et non sanglants dans leur extrême variabilité sont surtout destinés à l'obtention d'un désir thaumaturgique. Aussi, le sacrifice turc se situe-t-il très loin du modèle ibrahîmien.

L'ouvrage se poursuit par l'examen du rituel *langar* au Pakistan. Ce dernier est connu comme un sacrifice permanent, lequel consiste en une distribution collective à grande échelle, de nourriture, sur un lieu de culte. Il consolide ainsi les liens entre l'individu et la communauté religieuse. La dimension propitiatoire est aussi discutée dans un contexte différent, celui des marabouts africains installés en région parisienne. Dans ce cadre, les sacrifices pratiqués sont directement associés à des offrandes. L'urbanité contraint les marabouts à des ajustements culturels permanents dans leur pratique sacrificielle.

La dernière partie propose une étude des démarches de transgression des rituels sacrificiels. Diverses formes de sacrifices, pratiqués au Sénégal par une population islamisée, mais qui continue de se référer à sa religion originelle, montrent qu'il existe une conjonction entre le modèle du sacrifice «africain» et le modèle «musulman». Le livre s'achève sur deux contributions qui posent explicitement la question de l'utilisation du sang sacrificiel, évoquée tout au long des chapitres précédents. L'interrogation sur la destination du sacrifice, évidente lorsque ce dernier correspond au modèle ibrahîmien, répond aux questionnements de la première partie. Ainsi, lorsque le sacrifice s'adresse à Dieu, le sang n'est pas instrumentalisé, il s'écoule et disparaît dans la terre alors que le sang du sacrifice à destination d'un homme ou d'un esprit est manipulé. Enfin, le statut du sang est étudié au travers du culte de la confrérie marocaine des Gnawa.

Par la diversité des contributions, des questionnements, des analyses et des aires géographiques étudiées, l'ouvrage démontre tout l'intérêt de cette étude. Et si, comme le souligne l'avant-propos, il n'est toujours pas possible de proposer une «théorie» du rituel sacrificiel, ce livre pose les prémisses d'une véritable anthropologie du sacrifice, dans la multiplicité des aires culturelles de l'Islam.

Marie-Luce Gélard

RÉSUMÉS

Mariages en situations migratoires
Abelhafid Hammouche

Étudiant l'évolution de la communauté algérienne dans un quartier de Saint-Étienne sous l'angle des pratiques matrimoniales, l'auteur y observe plusieurs phases. À l'implantation des premières familles de travailleurs migrants correspond le maintien d'un lien très fort avec le lieu d'origine et d'une position en retrait par rapport à la société d'accueil. Cette attitude s'accompagne d'une forte motivation en faveur du retour au pays. D'où des mariages copiés sur le modèle traditionnel et marqués par un choix du conjoint par les parents et dans un cercle étroit. Dans une deuxième phase, le projet de retour s'estompe et l'on constate une implication plus importante des enfants dans le choix de leur conjoint. Les parents se plient volontiers à cette nouvelle exigence à condition que le mariage soit le fruit d'un compromis entre leur souhait et celui de leurs enfants. Parfois l'émancipation des enfants va jusqu'à la rupture ethnique, notamment dans le cas des mariages mixtes. Mais cela reste une exception et les négociations parents/enfants ont désormais pour enjeu «la préservation de la famille nucléaire en tant qu'unité socio-affective».

Rituels du mariage dans la communauté berbère: symbolique d'une transmutation sociale
Fatima Boukhris

Les cérémonies de départ de la mariée du foyer paternel et d'accueil dans celui de son époux sont chargées de symboles. Ces derniers sont en relation étroite avec la représentation du mariage comme événement de transmutation sociale. Nouvelle alliance, changement du corps familial (amputation de l'un, greffe dans l'autre, fusion des deux)... Ces dimensions semblent échapper aux auteurs européens qui se fixent sur l'ultime étape de

la cérémonie en focalisant leur attention sur la consommation du mariage. C'est ainsi que pour Westermarck et Laoust, les rites matrimoniaux ont un but protecteur du danger qui guette le nouveau couple et qui pourrait entraver l'accomplissement de l'acte sexuel. L'auteur souligne l'aspect réducteur de l'interprétation de ces deux auteurs. Pour elle la cérémonie comporte un certain nombre de rites (dont certains sont décrits dans cet article), elle est ponctuée par diverses scènes souvent à caractère théâtral (les simulacres de querelles, de rapt, tentatives de vol des objets de la mariée...) qui paraissent insolites et exotiques au regard étranger à la culture locale. Il reste que certains gestes rituels sont assez explicites et permettent d'en déduire la représentation du mariage dans cette communauté: union sacrée sur laquelle le groupe fonde beaucoup d'espoir; c'est pourquoi la transmutation sociale de la mariée est célébrée avec tant de véhémence.

L'inversion rituelle: ou quand les hommes se protègent des femmes chez les Aït Khebbach

Marie-Luce Gélard

Étudiant de près les rapports hommes-femmes dans une communauté berbère du Maroc, l'auteur décrit l'un des rituels les plus courants de la cérémonie de mariage. Ce dernier est vécu à la fois comme un événement heureux, essentiel à la reproduction du groupe et comme une source possible de conflits au sein de la famille. Conflits opposant la jeune mariée à sa belle-mère principalement. C'est pourquoi les hommes du groupe profitent de la fête et des transgressions qu'elle autorise pour tenter de conjurer la part de soucis que de tels conflits pourraient occasionner au nouveau marié. D'où ce jeu rituel qui consiste à donner des conseils «à l'envers» à la mariée pour mieux lui rappeler ses obligations conjugales. Cette inversion qui tient de la plaisanterie n'est qu'un déguisement autorisé par la fête et dont le but est d'éviter les mésalliances qui pourraient résulter d'une mauvaise adaptation de la mariée à son nouveau statut.

Le rituel de mariage dans la société maure: mise en scène des rapports sociaux de sexe

Corinne Fortier

Dans la société maure les cérémonies de mariage sont l'occasion de dévoiler un ressort important de la vie de groupe: la lutte pour la domination entre les deux sexes. L'ambiance de subversion autorisée par la fête favorise toutes les audaces, y compris celles qui incitent les femmes du groupe à disputer aux hommes leur pouvoir. C'est ainsi que divers rituels consistent à vouloir empêcher le mari de consommer le mariage, comme le rapt simulé de la mariée, les railleries grivoises à l'encontre de l'époux, ou l'exigence

d'une rançon versée par l'heureux élu pour approcher sa promise. Ainsi, nous dit l'auteur, «tout se passe comme si la cérémonie de mariage mettait en scène le schéma originaire de la domination masculine où l'homme s'approprié par la force le pouvoir d'enfantement des femmes».

Noces berbères à Telouet

Yvonne Samama

Les cérémonies de mariage observées par l'auteur visent à célébrer la permanence et l'identité du groupe mais aussi à protéger ce dernier de puissances malfaisantes. Chaque rituel renvoie à une symbolique de la fécondité, de la virilité masculine et de la virginité féminine. Les objets, les gestes possèdent une signification qui dépasse leur usage immédiat. Des croyances surnaturelles ancrées dans les esprits s'accompagnent de conduite de conjuration visant à éloigner ou à gagner les faveurs des *jnun*, ces êtres dotés d'un pouvoir qu'on dit redoutable. Expression d'un monde rural menacé par la modernité, le mariage berbère tend ainsi à maintenir vivantes des traditions témoignant d'une identité millénaire.

Celle qui vient après: privilèges ou tourments des mariages bigamiques en Kabylie

Tassadit Yacine

Décrite souvent comme un privilège masculin et un handicap féminin, la bigamie ne peut se réduire à une image aussi simple. Dans la plupart des cas, ce sont des contraintes sociales qui poussent l'homme et la femme à la bigamie: stérilité de la première épouse, obligation pour l'homme de «reprendre» la veuve de son propre frère, exode et immigration... Souvent la position du mari n'est pas moins délicate que celle des deux épouses, en particulier lorsque les enfants de sa première femme prennent le parti de leur mère contre lui, ou lorsqu'il est contraint d'entretenir sa première épouse pour compenser son abandon. L'auteur passe en revue ces diverses situations et leurs conséquences sur les relations affectives, sociales et sexuelles.

La compensation matrimoniale dans le mariage traditionnel chleuh

Souad Azizi

Contrairement aux tribus régies par le droit musulman (par exemple celles du Moyen Atlas où la coutume autorise la femme à divorcer), les groupes chleuhs du Sous sont relativement préservés d'un taux de divorce important. Alors que pour les premières le paiement du *sadaq*, compensation matrimoniale légale versée par la famille du mari à celle de l'épouse,

est un préalable à la consommation du mariage, *l'amerwas* du mariage chleuh n'intervient que si le mari répudie sa femme. Cette pratique témoigne de la volonté des pères de famille de protéger leurs filles des dangers de la répudiation et d'assurer la stabilité du mariage. Mais elle permet aussi aux hommes d'asseoir leur domination sur leurs épouses. «Ainsi, les femmes des plaines du Sous et de l'Anti-Atlas ne peuvent recourir à un "premier mariage/divorce" pour s'émanciper de la tutelle paternelle et se choisir un autre époux comme c'est le cas chez les Aït Haddidou du Haut Atlas central.»

De la femme à la cheikha, l'engrenage de la marginalité
Fanny Soum-Pouyalet

Dans un pays où la pudeur féminine est synonyme d'honneur et d'honnêteté, les *cheikhat* font figure de menace à l'ordre social. Pourtant, par leurs chants et leurs danses, elles sont des actrices privilégiées des festivités marocaines. D'une part, elles remplissent une fonction régulatrice des tensions et frustrations masculines, d'autre part, leur statut fait d'elles des marginales au ban de la société. L'activité artistique qu'elles exercent n'est pas reconnue en tant que telle. Elles portent en elles le blâme d'une société victime de ses propres préjugés. Cependant, certaines *cheikhat*, fortes de leur succès d'artistes revendiquent leur statut d'acteur culturel à part entière et sont —malgré leur exclusion— conscientes d'être les gardiennes d'un patrimoine populaire précieux.

Grandeurs et misères d'un joueur du Haut Atlas
Hassan Jouad

Comme dans l'Arabie préislamique, il existe dans les villages berbères du Haut Atlas une pratique culturelle qui consiste à opposer, face à un public passionné, deux joueurs passés maîtres dans l'art de la répartie versifiée. Ces versificateurs locaux dont l'habileté verbale s'exerce de manière à se montrer plus percutant que l'adversaire, à le ridiculiser en public, doivent cependant se soumettre à une condition absolue dans leurs épanchements oratoires: «Le contenu de leur message [doit respecter] la forme versifiée la plus impeccable. Les maladroites de forme sont infailliblement repérées et retenues contre le versificateur dans le jugement esthétique porté sur sa performance.» L'auteur consacre la plus grande partie de son article à la carrière d'un de ces joueurs itinérants, Rrays Brahim n Wafud dont il nous donne à lire quelques-unes des performances oratoires.

AU SOMMAIRE DES NUMÉROS PRÉCÉDENTS

1996, 13

AHMED BOUKOUS. Les paradigmes culturels au Maroc: les enjeux symboliques

ALI AMAHAN. Les fêtes dans l'Anti-Atlas: entre changements et permanence

YVONNE SAMAMA. Les femmes et la représentation de l'espace: l'exemple de Télouet dans l'Atlas marocain

MOURAD YELLES-CHAUCHE. Sorties, sortilèges de femmes

DENISE BRAHIMI. La sœur de Jugurtha

1996, 14

FRANCK FRÉGOSI. 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 OUAKRIM. 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 BOUGCHICHE. 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 «qanouns kabyles» de Belkassem Bensedira

LAMARA BOUGCHICHE 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 CANSIANI. 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 Ghoudjama (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

Achevé d'imprimer à Évreux – Juin 2001
sur Rotative Numérique par

Tél.: 01 55 38 94 88

 Composition – Mise en pages
DV Arts Graphiques à Chartres

Imprimé en France

Dépôt légal: juin 2001



Le mariage au Maghreb est au carrefour de valeurs sociales, juridiques, affectives et morales. En tant que tel il représente une institution incontournable pour qui veut étudier la société. Le dossier que nous lui consacrons dans ce numéro, n'a d'autre but que de donner au lecteur quelques clés pour mieux connaître les rouages et les règles qui définissent le fonctionnement des groupes sociaux. C'est ainsi que l'article de Abdelhafid Hammouche permet de se faire une idée approfondie de l'évolution de la pratique de l'union matrimoniale dans l'immigration algérienne en France depuis plus d'un demi-siècle. Fatima Boukhris pose un regard critique sur la production de quelques ethnologues européens du début du siècle concernant le mariage au Maroc. Pour elle ces travaux privilégient les croyances archaïques au détriment d'une vision plus pratique de la réalité. Les articles de Marie-Luce Gélard, Yvonne Samama et Corinne Fortier se penchent sur l'observation de quelques rites entourant la cérémonie du mariage et en fournissent une interprétation à la lumière d'une symbolique des conflits riche en enseignements. Pour sa part, Tassadit Yacine passe en revue les diverses significations anthropologiques de la bigamie dans un village de Kabylie et tord le cou au passage à quelques idées reçues. Enfin Souad Azizi nous fait connaître une pratique matrimoniale en usage dans le Sous marocain, celle de la « dot à retardement », c'est-à-dire le paiement de la compensation matrimoniale due à la mariée seulement en cas de répudiation de cette dernière par son époux, ce qui permet de prémunir le groupe des dangers du divorce, mais aussi de maintenir la femme sous tutelle constante.

Outre ce dossier fort riche, un article de Fanny Soum-Pouyalet nous introduit dans l'univers ambigu des *cheikhat*, ces chanteuses marocaines dont l'existence est marquée par le blâme social mais dont la production artistique fait désormais partie du patrimoine. Enfin, une autre pratique populaire non moins attachante nous est proposée pour conclure ce numéro, celle des jouteurs du Haut Atlas dont Hassan Jouad nous brosse un portrait des plus étonnants. Tassadit Yacine et Aboukacem El-Khatir ferment ce dossier par des chants rituels de mariage que l'on retrouve dans l'ensemble du monde berbère.

