

Stratégie matrimoniale et mariage à Lakhsas (Anti-Atlas occidental)

Mohammed ALHAYANE

Les recherches entreprises jusqu'à aujourd'hui sur le système de la parenté s'accordent pour considérer que la vie sociale s'organise autour de celui-ci.

Au mariage endogame, pratiqué par la majorité des Maghrébins et qui, selon Lévi-Strauss, ne se trouve que dans les sociétés hautement différenciées, s'oppose le mariage exogame. A ces deux types de mariage, s'applique le système classificatoire ou le système descriptif. Les deux systèmes peuvent être combinés. L'utilité de cette combinaison réside dans le fait que dans les communautés dites de "*civilisation orale*", à l'exemple de celles du Maghreb, à partir de quatre générations, en moyenne, on perd le lien avec l'ancêtre générateur. La communauté Akhsas ne diffère pas à ce niveau.

Etudié jusqu'à maintenant dans sa composante endogame, le mariage maghrébin a fait l'objet de deux théories : l'une, structuraliste, qui considère que le mariage avec la cousine parallèle, patrilinéaire est un moyen pour intégrer la lignée dans un ensemble structuré (Murphy et Kasdan, à propos des nomades d'Arabie, dans Jamous, 1981, pp. 248-249) l'autre, fonctionnaliste, qui conclut que le mariage contredit la solidarité segmentaire (mariage avec les lignées lointaines) dans la mesure où il vise une alliance politique et économique (Peters, à propos des Bédouins de la Cyrénaïque, dans Jamous, ibid pp. 247-248).

Bourdieu (1980, pp. 271 - 331) conteste l'usage des méthodes employées jusque là, dont le mariage dit "*arabe*" et privilégie l'étude généalogique qui permet de prendre en compte l'ensemble des données suggérées par le mariage endogame. Le fait que le système des stratégies matrimoniales appartient à l'ensemble des stratégies dans lesquelles l'individu tend à reproduire les stratégies socio-économiques, est pour lui primordial. L'étude généalogique doit donc être liée à l'étude socio-économique dans une stratégie politique. Il distingue le mariage ordinaire, pratique, négocié par les femmes et le mariage extraordinaire, officiel, négocié par les hommes en dehors de la tribu dans le but de contracter une alliance politique.

La méthode de Bourdieu a permis une autre approche de l'alliance matrimoniale bien qu'il faille considérer qu'elle présente des faiblesses. Dans sa façon de

procéder, cette approche qui a recours au passé, oublie la perte du fil de la lignée ascendante. En éclairant le présent par le passé, elle ne peut réellement accorder de l'importance aux problèmes d'adaptation à la réalité actuelle. On peut, aujourd'hui, passer de l'endogamie à l'exogamie ou faire le contraire.

Enfin le colloque "*Production, Pouvoir et Parenté dans le monde méditerranéen*" organisé par l'E.R.A. 357, C.N.R.S./E.H.F.S.S. en 1976 a tenté de dégager les différents types d'endogamies dans le bassin méditerranéen. En effet, l'endogamie ne suppose pas uniquement le mariage avec la fille du frère du père car il peut exister une endogamie de tribu, de caste ou de classe.... De même, on peut être endogame dans le but de sauvegarder son identité par exemple ou bien parce que l'endogamie nous est imposée...

A - LE MARIAGE PREFERENTIEL AKHSASI

Jusqu'aux années soixante, où l'émigration dans les villes du Nord du Maroc et à l'étranger a pris des proportions sans précédent, le mariage Akhsasi était non seulement exogame mais il revêtait en plus un caractère exclusif. La tribu voisine, Aït Brayim, constituait de cette façon le groupe avec lequel tout individu masculin de la communauté Akhsas pouvait s'allier. Par contre, le mariage avec le groupe des Aït Jrrar reste, jusqu'à aujourd'hui, impossible. Cette préférence se manifeste dans des adages Akhsasi concernant l'alliance matrimoniale :

- Tabrayimt tga le mmart n tgmmi.

La femme Aït Brayim est une maîtresse de maison.

- Tajrrart tga ihla n tgmmi.

La femme Aït Jrrar est une ruine pour la maison.

- Tahsasit tga anggunk.

La femme Akhsasi est ton égale.

Et, comme s'il voulait rectifier le sens du dernier adage, l'Akhsasi se presse de considérer que dans tous les cas :

- Ayada n tmgrat g dar argazns.

Le patrimoine (mobilier ou immobilier) de la femme se trouve chez son mari.

Il nous rappelle, en effet, que la fille Akhsasi n'a pas droit à l'héritage.

Aucun adage de ce type ne mentionne les groupes dans lesquels les Akhsasi marient leurs filles bien qu'ils les donnent en mariage aux Ibu Drarn ou aux autres tribus de la confédération Aït Ba Amran. Il n'y a pas de système d'échange de jeunes filles avec les Aït Brayim et tout se passe comme si les Akhsasi reconnaissaient une sorte de suprématie aux groupes auxquels ils donnent leurs filles ; celle-ci est déniée aux parents de la mariée.

Le mariage Akhsasi ne se préoccupe pas d'intégrer la lignée donneuse ou réceptrice. Le mariage avec la cousine parallèle patrilatérale n'est pas pratiqué et l'union avec la fille de l'oncle maternel n'est pas courante bien qu'elle ne soit pas dédaignée.

Le mariage Akhsasi reste, cependant, profondément fonctionnel dans le sens où il traduit l'ensemble des préoccupations socio-économiques de la communauté.

On ne peut que regretter l'absence d'une étude généalogique et statistique du

mariage préférentiel Akhsasi. L'absence d'une mémoire fidèle chez mes informateurs ainsi que celle de documents feront que cette recherche présentera éventuellement des faiblesses à ce niveau. Aussi, la description des structures familiales Akhsasi, aussi détaillée soit-elle, pourrait ne pas permettre pour autant de dégager un système matrimonial global. Ce système, comparé aux autres systèmes dominants dans le reste du Maghreb présente cependant des particularités intéressantes.

Pour mieux cerner ce mariage et dépasser le stade descriptif, il convient d'analyser les particularités qu'il présente. Il apparaît alors nécessaire de procéder selon la démarche suivante :

1. l'analyse des adages et du chant nuptial akhsasi
2. l'examen de la position de la femme par rapport au régime foncier coutumier
3. l'observation des fluctuations des leffs dans la région. Ces leffs sont liés aux alliances matrimoniales de chaque tribu ou fraction de tribu.

1. Adages et chant nuptial

Un retour aux adages permet de révéler que, loin d'obéir à un choix unilatéral, la stratégie matrimoniale Akhsasi investit dans l'institution du mariage des valeurs qui régissent celle-ci dans globalité.

La femme "*tabrayimt*" qui constitue le choix idéal, n'est pas simplement appréciée en tant que maîtresse de maison - les autres femmes seraient capables de tenir le même rôle - mais, aussi, pour autre chose. L'analyse du temps "*l mmart*" laisse apparaître une autre conception qui semble être la plus présente dans l'esprit de celui qui a recours à cet adage. "*L mmart*" vient du mot arabe "*amir*" qui signifie, rempli. Le terme en berbère "*tachelhit*" signifie aussi tenir compagnie à quelqu'un. Ainsi, la signification de "*l mmart*" s'oppose à l'idée de solitude dans ce qu'elle connote de déperdition, de vacuité et de sauvagerie.

L'adage relatif à la femme "*tajrrart*" prend alors tout son sens si on saisit son lien avec l'adage se rapportant à "*tabrayimt*".

Qualifier la "*tajrrart*" de "*lhla*" qui représente le monde naturel par opposition au monde social, fait d'elle l'antithèse de la "*tabrayimt*". Cette façon de considérer la "*tajrrart*" a pu être dictée par la différence des usages sociaux existant entre la tribu Aït Jrrar et la tribu Akhsas.

Les Aït Jrrar, groupe arabophone vivant au milieu de tribus berbérophones, doivent probablement préserver des pratiques sociales qui leur sont propres et se trouvent, de ce fait, exclus des échanges matrimoniaux avec leurs voisins.

Les Akhsasi visent à dépasser, par leur mariage préférentiel, le cadre de la familiarité entre les deux parties de l'échange. Ils tiennent en effet à compter sur l'aide et sur l'assistance mutuelles de leur oncle maternel ou de leurs "*idulan*" en général comme le montre leur chant nuptial. Nous nous retrouvons devant la même préoccupation qui, cette fois-ci, est traduite par les deux premiers adages. "*l mmart n tgmimi*" exprime la prospérité familiale, laquelle est inconcevable sans l'appui de l'oncle maternel ou des "*idulan*" (Voir Tableau n° 1). Une telle conception de la prospérité est plutôt mal perçue par les Aït Jrrar, endogames.

Une alliance matrimoniale ne peut donc être contractée avec eux.

Le dernier adage concerne la femme Akhsasi. Elle y est considérée comme l'égal de l'homme de sa tribu. "*Anggu*" signifie, en effet, être du même âge que quelqu'un, être du même rang social que lui ou être son égal au niveau statutaire et juridique.

A la lecture de cet adage, on est tenté de penser qu'un homme Akhsasi ne peut se marier avec une femme de sa tribu à moins qu'il ne lui reconnaisse un statut égalitaire, notamment au niveau du droit. Or, la jeune fille "*tabhsasit*" n'hérite pas. La marier dans sa tribu signifierait éventuellement l'expression d'un désir à son droit à l'héritage. l'existence d'une coutume farouche relative au patrimoine immobilier semble ne pas permettre cette éventualité. L'analyse du régime foncier Akhsasi contribue à mieux mettre en relief les raisons de l'exclusion d'une forme d'endogamie tribale.

Tableau n° 1

Tableau comparatif des différents types de relations existant dans le mariage berbère avec les "*idulan*", en général, et avec l'oncle maternel, en particulier.

	Touaregs	Akhsas	Riffains	Kabyles	Aït Jrrar
Mariages endogames cousine parallèle patrilinéaire.	0	0	+	+	+
Mariages exogames y compris avec la fille de l'oncle maternel.	+	+	0	0	0
Relation avec l'oncle maternel.	+	+	0	0	0
Aide et assistance à/de l'oncle maternel.	+	+	0	0	0

La relation avec l'oncle maternel, dans le cas du mariage avec la cousine parallèle, patrilatérale, est considérée comme nulle, étant donné que ce mariage se contracte à l'intérieur de la lignée patrilinéaire.

2. La femme et le régime foncier.

L'examen du régime foncier Akhsasi permet de constater qu'à l'exception d'une infime superficie de terres "*melk*", le reste des domaines (champs cultivables, vergers et forêts d'arganiers, etc...) est sous un régime d'indivision. Ce

qu'on appelle les domaines "*habous*", qui prouvent l'usage d'un autre procédé pour déshériter les filles, sont pratiquement inconnus par les gens de la tribu. La littérature populaire Akhsasi nous parle pourtant et notamment dans les contes de "*ssadaqa*", littéralement d'offrande, dont l'objet fut les terres du patrimoine offertes au profit des saints ou des zaouias. La "*ssadaqa*" remplit bien, dans le conte, la fonction des biens "*habous*" dans le sens où ils sont inaliénables mais, toujours est-il que cette pratique de donation est considérée par les Akhsasi comme leur étant étrangère.

La jmaâ du village ou, en cas de dissensions, celle de la fraction, a de tous les temps réglé les différents conflits successoraux se posant aux "*ihss*" selon une procédure coutumière. L'"*ihss*" est dans sa globalité le propriétaire d'un domaine quelconque. Le patriarche procède au partage des champs cultivables entre les différentes "*takatin*". L'ensemble des membres de l'"*ihss*" participe à la cueillette collective du produit des arganiers des oliviers ou des amandiers. Après celle-ci, le patriarche opère un partage entre les différentes "*takatin*" composant son "*ihss*". Aucun individu (homme ou femme) ne peut prétendre à un quelconque droit à sa part sur le patrimoine de l'"*ihss*" s'il n'est pas chef de "*takat*".

Ainsi, tout en étant collectif, le patrimoine est aussi individualisé et ce, de telle sorte que chaque chef de "*takat*" connaît bien les champs cultivables qui lui appartiennent de droit de même que les parts de la cueillette collective qui lui reviennent.

Les sujets prêtant à la discorde à l'intérieur de l'"*ihss*" sont innombrables. Ceux, relatifs à l'émigration ou aux clauses de la vente à réméré en font partie avec d'autres. Selon le droit coutumier Akhsasi, un petit-fils mineur n'hérite pas de son grand-père si son père meurt avant ce dernier. Cette lacune de la coutume, qui semble venir de la juridiction Akhsasi dans sa formation originelle, concrétise un autre élément de fission qui se produit cette fois-ci au coeur même de la lignée. Les Akhsasi se sont ingénies à pallier cette faille en instituant une convention dite "*Imaqam*", littéralement le testament oral ou écrit formulé par le grand-père qui permet au petit-fils d'hériter. Il ne s'agit pas ici de discuter l'importance de cette convention, ni la réalité de son application mais il convient toutefois d'attirer l'attention sur son caractère facultatif. Nous pouvons imaginer la situation d'un orphelin ne bénéficiant pas de "*Imaqam*" et de celle de sa mère. Celle-ci est souvent obligée de chercher refuge chez ses parents avec ses enfants pour y être prise en charge.

Dans le cas où le grand-père meurt avant le père, l'orphelin, bien que mineur, est alors considéré en tant que successeur légitime. Dans une pareille situation, la coutume reconnaît à la femme qui décide de rester dans l'"*ihss*" de son mari, le droit au collectif et au statut de chef de "*takat*". Elle bénéficiera alors de ces privilèges jusqu'à la majorité de son enfant (c'est-à-dire jusqu'à son mariage). L'adage qui fait autour de lui l'unanimité des Akhsasi : le patrimoine (immobilier) de la femme se trouve chez son mari, peut ainsi cacher de multiples significations dont celles que nous venons de voir ci-dessus.

L'option pour l'endogamie exprimerait l'exacerbation extrême des éléments de fission à l'intérieur du clan qui mettraient l'Akhsas devant deux éventualités :

a/ marier sa fille dans la tribu et se retrouver un jour face à des ayants droit de sa tribu, si ce n'est de sa fraction, qui revendiqueraient leur droit à l'héritage. Cette éventualité comporte des éléments de discorde.

Elle risque de détruire le principe de l'indivision sur lequel repose la cohésion et l'unité du groupe agnatique donc, de la fraction ou de la tribu. Eviter cette éventualité nécessiterait de marier sa fille en dehors de la tribu ;

b/ marier sa fille sans sa lignée patrilinéaire, résoudrait le problème de l'héritage de la fille mais c'est se retrouver, par contre, privé de ses alliés extérieurs dans le cas d'un conflit, se rapportant à la terre, avec l'oncle paternel ou ses enfants. La coutume n'a pas opté pour une telle privation. Elle a agi dans un esprit montrant que la communauté vivait dans un milieu en proie, pendant des années, à l'instabilité économique et aux guerres fratricides.

3. Les fluctuations des leffs dans la région.

La guerre entre les différentes tribus ou fractions était un fait permanent dans la vie quotidienne des gens. Cet échange de violence n'obéissait pas à la logique développée par Montagne (1930) qui oppose le leff "*tagzzult*" à son ennemi héréditaire le leff "*tahgg att*".

Les Aït Ba Amran se disent tous être "*tagzzult*", mais ils considèrent que ce terme n'a jamais été lié à une quelconque idée d'éthnie de leff ou de ligue. Pour eux, être "*tagzzult*" n'empêche en aucun cas de se retrouver un jour engagé dans une lutte même contre ses propres frères.

La guerre tribale aux "*Aït Ba Amran*" n'avait pas non plus un but conquérant dans le sens expéditionnaire de la razzia. Elle s'inscrivait dans le cadre économique régional résultant lui-même d'une minutieuse coutume soucieuse de l'équilibre entre les différentes fractions. Cette économie reposait sur la crainte de fission entre les divers agents économiques. La tradition favorisait la fusion en encourageant la participation aux rituels magico-agricoles (repas communautaires dans les villages) et aux serments collectifs (sacrifices de bêtes à cornes et "*lm ruf*" au niveau de la fraction). Par contre, elle n'agissait pas de même au regard de la vie interne de l'"*ibss*" où primait l'ordre individuel. Son silence à ce propos pourrait laisser supposer l'existence d'une contradiction en son sein mais nous ne devons pas oublier qu'elle manifestait une confiance absolue en l'autorité du patriarche qui faisait de lui le véritable détenteur du droit privé. C'est de ce dernier que dépendait en fin de compte tout l'équilibre économique et social. Il pouvait faire preuve d'une authentique responsabilité. Devant ce comportement, la jmaâ ne pouvait que lui prêter main forte et, au besoin, tempérer certains de ses excès.

Il pouvait aussi manifester certaines faiblesses en cédant par exemple à la tentation de ne pas établir "*Imaqam*" au profit de son petit-fils ou en oubliant de le mentionner dans l'héritage. Cette défaillance, si elle existait, laissait le champ libre à l'intervention étrangère des "*idulan*". Les dissensions pouvaient aussi avoir lieu avec ses propres enfants, chefs de "*takatin*", s'ils se sentaient défavorisés dans le partage du collectif car, je le rappelle, le champ est individualisé voire personnalisé. Une "*takat*" bénéficiant d'un champ lui donne toujours le nom de

son chef, de telle sorte que toutes les surfaces cultivables sont ainsi identifiées : *"igr nd lhsn"*, le champ de ceux de Lhsn, etc...

Si les défaillances des patriarches dans l'exercice de leurs responsabilités étaient rares, la guerre, en revanche, ne l'était pas. D'autres raisons participaient à son déclenchement, par exemple les conflits se rapportant aux terrains de paquage. Les jamâa ne réussissaient pas toujours à mettre fin à ces différends, malgré la précision du droit pénal coutumier sur ce sujet. Il faut dire aussi que dans le cas d'une sécheresse, pour ne prendre que cet exemple, il est toujours difficile de respecter la loi. Toujours est-il que pour l'ensemble des possibilités de dissensions, l'appui sur des alliés extérieurs au groupe s'avérait nécessaire. Il était même vital.

La prise en considération de ce qui vient d'être dit et un retour aux événements du milieu du XIX^{ème} siècle, montrent que la logique des alliances entre fractions n'obéissait pas seulement aux simples questions d'intérêts propres au groupe mais aussi à d'autres ordres relevant, entre autres, des alliances matrimoniales. Ainsi, à la suite d'une lutte intestine opposant deux *"ibss"* de villages différents mais appartenant à la même fraction, la situation avait rapidement donné lieu à un engrenage de conflits dans lesquels se confrontaient les alliés respectifs de chaque partie, notamment matrimoniaux.

Justinard (ibid., p. 138) reproduit un poème local décrivant les préparatifs de la guerre.

1. g ass llig tutt a zzld ait ba mran
2. illan ujmu g tangrfa waya g lmrs
3. yilli ya (n) ubrrah ijurn ammas (n) ihmis
4. aywa (a) it ba mran zznzat dag isa in nnun
5. gattn d lbarud drrsas ula imassiwn
6. add dag nhyu tagzzult amma awa tmmut

1. Le jour où la misère a frappé Aït Ba Amran,
2. Il y eut une assemblée à "Tangrfa" (souk de fraction) et un autre à "hmrs" (souk de la fraction rivale).
3. On annonça jusque dans "Lhmis" (souk de la tribu Ba Amran Aït Bou Bkr).
4. Allez-y Aït Ba Amran, vendez donc une fois de plus vos mesures (d'orge) !
5. Convertissez-le en poudre, en plomb ou en fusils à pierre (amassu : silex),
6. Nous ressusciterons "tagzzult" (la bravoure) bien qu'on la tienne pour morte.

J'ai pris la liberté de faire ici une traduction littérale de ce poème, différente de celle qu'en donne Justinard. Suit, dans les propos qui viennent, son analyse.

Une lecture attentive du texte permet de considérer que la guerre est perçue en tant que calamité frappant toute la collectivité. Le mot *"zzld"* est, en effet, un terme fort et semble même exprimer une volonté divine dépassant la simple misère, d'ailleurs bien connue alors par beaucoup de paysans. Le poète ne se départit pas pour autant d'un ton plaisant en interpellant les Aït Ba Amran et en les incitant, ironiquement, à liquider les derniers restes de leurs stocks de grains. Nous sommes aussi informés sur les modalités dans lesquelles se déroulait la guerre. Les deux parties s'engageaient dans des préparatifs, chacune de son côté.

La guerre tribale obéissait à des conventions. On n'attaquait pas son ennemi par surprise. Chacun bénéficiait de la possibilité de comptabiliser d'abord ses forces et ensuite celles de ses alliés. Deux assemblées, au lieu de la seule ordinaire, sont réunies dans des endroits différents. Le crieur public, "*abrrah*", annonce la nouvelle en plein souk tribal pour que chacun soit au courant et puisse s'approvisionner en armes. Nous apprenons ainsi que la vente des armes était libre. L'exhortation finale rappelle qu'il faut raviver le sentiment de bravoure parfois oublié par les gens de la tribu. Ceci voudrait-il dire que les Aït Ba Amran étaient restés pendant des années sans faire la guerre ? Ceci est fort probable.

Le conflit interne aux Aït Bu Bkr alignait face à face les mêmes ligues qui se confrontèrent quelques années après, lors de la guerre opposant les deux caïds Akhsas, Lmadani et Bu Hiya. Ceux-ci ne figuraient plus cependant au sein de la tribu, alors que tel était le cas lors du conflit Aït Bu Bkr.

Au terme de cette analyse, on peut considérer que la combinaison des différents éléments qui interviennent dans le mariage préférentiel Akhsasi font que celui-ci doit obéir à trois critères quant au choix de la conjointe :

- 1 - la prise en compte de la relation d'aide et d'assistance économique avec les "*idulan*" en général et avec les oncles maternels, en particulier. (Voir tableau n° 2)
- 2 - Le souci de ne pas compromettre l'unité tribale en instaurant, par le mariage endogame, la discorde entre les factions de la tribu concernées par ce mariage.
- 3 - La nécessité d'avoir des appuis à l'extérieur pour affronter un éventuel échange de violence avec les factions rivales, voire éviter et décourager celui-ci.

B - L'INSTITUTION DU MARIAGE

La vie familiale Akhsasi est le lieu d'exercice par excellence de la coutume car le groupement familial est l'une des rares institutions qui a, jusqu'à maintenant, le mieux résisté aux différentes influences subies par la communauté.

Le mariage qui est à la base de toute vie familiale confirme notre hypothèse dans le sens où les différentes démarches ainsi que les rituels qui l'accompagnent, donnent lieu à des rencontres entre divers ordres : rites, magie, morale, religion, etc... Le but de cette étude n'est pas d'analyser, chacun de son côté, ces différents ordres mais de décrire le processus global constitutif de leur champ de rencontre et qui fait qu'on peut considérer qu'il y a un mariage institué.

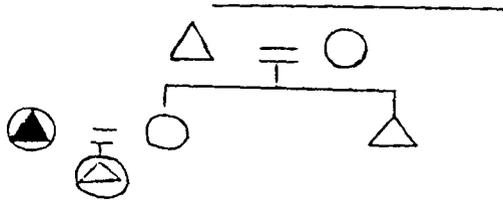
1. Les épreuves initiatiques

Il existe chez les Akhsasi une pratique qui est, le moins qu'on puisse dire, insolite. Cette pratique dont l'origine se perd dans la nuit des temps a pour nom : i "*almuggar n ifrbin*" ou la frairie des jeunes filles (le mot "*almuggar*" se rapproche beaucoup plus du sens du terme arabe moussem).

Chaque année, à la veille des labours, les jeunes filles accompagnées de leur

Tableau N° 2

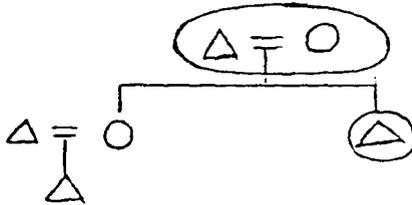
Schéma figurant les types de la relation familiale dans la tribu Akhsas.



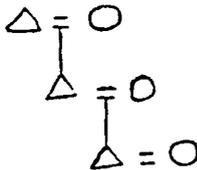
Les bénéficiaires de la relation avec les "idulan":

égo : bénéficiaire de la relation, beaux-parents et beau-frère.

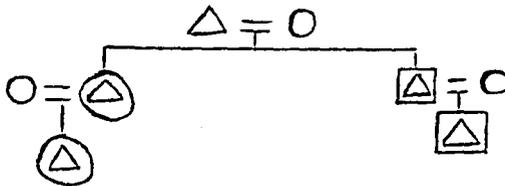
neveu : bénéficiaire de la relation, grands-parents maternels et oncle maternel.



Les dispensateurs de soutien vis-à-vis des "idulan" : le soutien n'est réciproque que lorsque les "idulan" sont faibles économiquement par rapport aux premiers.



Rapports fondés sur l'affection, le droit et le devoir.



○ ≠ □ = Rapports fondés sur une tension permanente. On se surveille mutuellement, d'autant plus qu'on dispose de patrimoines dont la majorité est indivise. Toutefois, le respect prime de telle sorte que la tension ne s'exprime que rarement à l'extérieur.

L'ensemble de ces impératifs concourt à donner au mariage préférentiel Akhsasi une originalité peu commune dans le reste du Maghreb.

mère ou de leurs grands-mères et les jeunes hommes se rassemblent autour du tombeau de l' "ag rram" (saint) Sidi Mussa et participent à une fête où "ahwas" (chants et danses) et commerce s'entremêlent. L' "almuggar" attire essentiellement les Akhsasi, les Aït Brayim (la frairie a lieu sur leur territoire) et d'une façon moindre, les autres tribus limitrophes. Cet "almuggar" est unique en son genre dans l'Anti-Atlas occidental et peut-être même dans l'ensemble géographique que constitue le Sous.

Aucun homme marié, exception faite des bijoutiers et de certains autres commerçants, notamment ceux qui sont spécialisés dans la vente des produits de beauté et des fruits secs, n'est admis dans l' "almuggar". Les femmes considèrent qu'un homme marié qui transgresse, par sa présence à l' "almuggar", la loi du Saint, se verra "manger" par les femmes présentes, sa capacité de procréer. Est-ce là une vision mythique ou tout simplement la justification d'un interdit imposé à l'homme marié ? Aucun de mes interlocuteurs ne connaît, de manière explicite, l'origine ou le but de l' "almuggar" mais, ils sont tous unanimes pour dire que : "gikad asd nufa id babatng d gwilli zwurain", "c'est ainsi que nous avons trouvé nos ancêtres et ceux qui nous ont précédés." Ils affirment aussi que de tous temps la clôture de l' "almuggar" annonce l'ouverture de la période des labours.

Bien qu'ayant encore des fidèles, l' "almuggar nifrhin" perd de plus en plus de son importance. Il relève déjà, et ce depuis l'Indépendance, d'une pratique plutôt marginale, contrairement à la fête des fiançailles d'Imilchil dans le Moyen Atlas qui a encore lieu, d'une façon dénaturée, dans un but de promotion touristique.

L' "almuggar" ne constitue plus désormais qu'un vestige du passé. Figurerait-il une procession rituelle rendue à une divinité de la fécondité, ou, une fête des fiançailles et de mariages qui montrerait un aspect relevant des "conditionnements collectifs" (Berque, *Structures sociales du Haut Atlas*, p. 340) à l'exemple du rituel de la circoncision⁽¹⁾ ? Sans pouvoir pour le moment - faute d'informations complémentaires et par crainte de déborder du champ d'étude fixé ici - mener une étude approfondie pour répondre aux interrogations que suscite l' "almuggar" quant à son origine, son but initial et ses significations, on ne retiendra de ce rituel que deux éléments :

d'une part, un fait relevant des stratégies matrimoniales concédées aux femmes⁽²⁾ car, le contact entre les jeunes filles, leurs mères et leurs grands-mères ne peut se concevoir en l'absence des dites stratégies ; d'autre part, une forme d'initiation à la sexualité pour les jeunes des deux sexes. C'est d'ailleurs le rituel de l' "almuggar" qui nous a conduit à prendre en considération la pratique des épreuves initiatiques.

Les épreuves initiatiques Akhsasi ne se limitent pas à l' "almuggar". En effet, atteindre l'âge de la puberté ne suffit pas, pour le garçon, à satisfaire aux conditions préalables à tout contrat de mariage. Il lui faut aussi prouver, par ses actes, qu'il est en mesure de jouer un rôle économique - lequel n'est pas encore similaire à celui d'un vrai chef de famille - et démontrer sa capacité d' "amazzal", c'est-à-dire, de véritable agent économique, au sein de la "takat".

- 1) - Au pays Akhsas, on organise une fête commune dans laquelle on circoncit tous les enfants ayant atteint l'âge de la circoncision : 2 à 4 ans.
- 2) - Les dites stratégies ne m'ont pas apparues évidentes lors de mes enquêtes. Ceci pourrait signifier bien sûr que je n'étais pas en mesure de les repérer.

Nous sommes là en présence d'une pratique particulière à l'ensemble du monde chleuh. Ainsi, l'initiative de contracter un mariage se trouve partagée entre le garçon et ses parents bien que ce soit, généralement, le garçon qui manifeste son désir de se marier en gardant pour lui une partie de l'argent ou des céréales gagnés comme salaire car la règle veut qu'avant un certain âge - d'ailleurs mal précisé - on donne l'intégralité de son salaire à son père.

La préparation au mariage peut donc donner lieu à différentes pratiques d'initiation à la gestion d'un foyer. Celles-ci peuvent varier d'une famille à l'autre. Il n'est pas rare, en effet, qu'un père intervienne auprès d'un fils mou n'ayant aucun sens des responsabilités afin de le stimuler ou qu'un autre se voie contraint de freiner les excès d'un fils jugé peu économe. Il peut par contre arriver qu'un père cherche à tempérer les ardeurs de son fils en le persuadant qu'il est encore trop jeune pour penser au mariage.

Le cas du père avide ne pensant qu'à profiter le plus possible du travail de son fils n'est pas rare non plus mais, à ce moment-là, la *jmaâ* intervient très souvent et réussit toujours à convaincre le père de mettre fin à cette injustice.

Parallèlement à cette initiation à la gestion du foyer, a lieu une autre initiation à caractère sexuel et située en dehors du "*tag rit*", "stage pré-nuptial" des *Sek-sawa* lequel consiste en "une période de fréquentations préalables à la cohabitation" pour les deux fiancés et, de durée indéfinie" (Berque, *Structures sociales du Haut Atlas*, p. 341).

Le "stage pré-nuptial" *Akhsasi* relèverait plutôt de l'épreuve initiatique du Conte *Kabyle* (Lacoste-Dujardin, 1982, p. 359), encore que l'initiation étudiée ici soit suivie par de jeunes garçons et des jeunes filles non encore mariés⁽³⁾.

L'épreuve initiatique *akhsasi* n'autorise aucun rapport sexuel mais une certaine forme de liberté permet aux jeunes de se rencontrer et de faire l'apprentissage de la relation entre hommes et femmes. Cette liberté est réglementée de manière précise et ouvre, le plus souvent, sur des domaines autres que la sexualité. Les rencontres sont strictement interdites entre les filles et les garçons d'un même village, pour la simple raison qu'on ne peut, semble-t-il, facilement admettre "une atteinte à l'honneur de l'un des membres de son village", "*ad ur nkks l arada n yan g ait lmud*". Ceci traduit une attitude ambiguë dans la mesure où l'on admet le contact de ses filles avec les garçons des autres villages. Est-ce le signe d'une certaine vision particulière de l'honneur ? En fait, il doit certainement s'agir d'un interdit imposé à ces filles faisant qu'elles sont inconsciemment perçues en tant que soeurs avec lesquelles tout rapport affectif ou sexuel relèverait de l'inceste⁽⁴⁾.

Les rencontres ont lieu, habituellement, dans les forêts d'arganiers là où les filles vont chercher le bois ou dans les champs, au printemps, saison propice à de telles épreuves initiatiques, pendant la période des sarclages. Elles ont aussi lieu au vu et au su de tout le monde, d'autant plus que l'architecture des maisons *Akhsasi* fait qu'on peut observer, d'une terrasse, tout le panorama environnant

3) - A la différence de l'épreuve initiatique du Conte *Kabyle* qui met les jeunes garçons en présence de femmes plus expérimentées, voire âgées.

4) - Ceci est l'une des explications de l'option exogame de la tribu.

et, surveiller les déplacements de chacun, les douars étant, en général, agrippés à la montagne.

Une autre preuve du respect de cette coutume se manifeste dans le fait que les garçons vont parfois rejoindre les filles de leur village dans les champs ou dans la forêt, dans le but de les taquiner en les surprenant avec leurs soupirants des villages voisins. Une telle situation donne parfois lieu à de petites batailles rangées qui ne sont pas sans nous rappeler les batailles entre les leffs. Les jeunes filles ne manquent jamais de prendre parti pour les garçons de leur village bien qu'il leur arrive d'être elles-mêmes malmenées par eux.

Un jeune homme, pas encore consacré comme adulte, passe nécessairement par une autre série d'examens. Par exemple, la jmaâ tolère de plus en plus sa présence en son sein bien qu'il soit souvent l'objet de plaisanteries de la part de ses membres. Il se voit rejeté, par contre, d'une manière catégorique, par cette même jmaâ si son père s'y trouve aussi car cette institution ne peut admettre leur double présence tant que le garçon n'est pas marié.

Dans la maison paternelle, son isolement qui se concrétise par l'octroi d'une chambre individuelle, manifeste son désir d'indépendance. Au cas où il ne lui est pas possible d'acquérir une pièce indépendante, le père décide alors d'aménager, grâce à l'apport économique du fils, un coin pour celui-ci dans la maisonnée parentale ou à défaut, si celle-ci est exiguë, à l'extérieur, en se gardant bien de ne pas l'éloigner de lui. L'idéal serait de lui construire une maison dans le bloc⁵⁾ du village appartenant à son "ihss".

De l'avis de beaucoup de jeunes Akhsasi, cette période initiatique s'avère difficile et insupportable à la fois. La difficulté se manifeste par l'ambiguïté comportementale exprimée aussi bien par l'adolescent⁶⁾ que par son entourage. Le fait d'être, pour le garçon, au seuil du mariage lui est signifié différemment selon qu'il est dans sa propre famille ou avec les autres membres de la communauté villageoise. Tout porte à croire que les parents ont plutôt tendance à lui faire prendre conscience, implicitement, de son nouveau statut en réprimant tout exhibitionnisme. Ils lui feront, ainsi, des remarques sur sa nouvelle manière de s'habiller et lui feront comprendre qu'il ferait mieux de s'occuper de choses plus sérieuses. Ils lui reprocheront le temps de plus en plus long qu'il passe à "traîner", sous entendu, à courtiser les jeunes filles, au lieu d'occuper son temps utilement. C'est par ce processus qu'on finit, généralement, par prendre les choses plus au sérieux et qu'on décide de lui parler mariage. Le comportement des autres membres du village vis-à-vis de l'adolescent est à l'opposé de celui de ses parents en ce sens qu'ils tendent plus à l'encourager dans sa nouvelle façon d'être et à lui faire prendre conscience de sa sexualité tout en l'acceptant. Ces deux forces qui se conjuguent de façon duelle permettent toujours à l'adolescent une heureuse sortie de cet apprentissage de la vie.

Au cheminement entrepris par le garçon lors de son initiation, ne correspond pas toujours un autre, identique, pour la jeune fille. Celle-ci, mis à part son contact avec les garçons lors de situations déjà citées plus haut ou dans un "abwas"

5) - En effet, les villages sont composés de blocs correspondant à des "ihss".

6) - C'est le mariage qui fixe l'âge adulte dans la communauté.

organisé par le village ou par la fraction à l'occasion d'une fête, est prise en charge par la famille et surtout par les femmes qui s'affairent beaucoup plus à lui apprendre certains travaux auxquels elle n'avait pas accès jusqu'à présent, par exemple le travail de la laine et du tissage. Elles ne lui permettent pas ainsi l'apprentissage assuré au garçon par la communauté villageoise.

Les observations qui viennent d'être faites sur l'adolescence, pourraient faire croire qu'il ne s'agit là que d'une série de pratiques sociales révolues. Tel n'est pas le cas, malgré la scolarisation et l'accentuation du travail salarial qui, entre autres choses font apparaître un nouvel ordre auquel sont liées les aspirations de la jeunesse marocaine.

Certes, les jeunes Akhsasi se détachent de plus en plus de la vie quotidienne des villages et s'éloignent de ce fait, d'année en année, de la tradition. Des signes de désarroi ont même fini par apparaître chez ces jeunes gens qui vivent de plus en plus une adolescence prolongée. On se marie de plus en plus tard alors que la vision de la société n'a pas changé vis-à-vis du célibataire⁽⁷⁾. Ce désarroi se manifeste par des pratiques jusque-là étrangères à la communauté, allant de l'usage excessif du tabac, si ce n'est du kif, à la consommation d'alcool et à la fréquentation de lieux de prostitution dans les centres urbains les plus proches : Tiznit, Goulimine, etc...

Ces "déviation", considérées comme telles par les gens du pays, ne sont pour le moment que le fait d'une minorité qui s'agrandit, il est vrai. Elles traduisent en même temps le processus d'une mutation qui ne peut se faire sans douleur.

2. Principales démarches pour contracter un mariage.

Le mariage Akhsasi suppose l'accomplissement de démarches successives et distinctes les unes des autres, se présentant ainsi :

a) - "*amsawr*", littéralement, consultation ou négociation. C'est en général le jeune homme qui, voyant son rôle d'agent économique consacré, manifeste la volonté de vouloir se marier. Il peut en parler soit directement à sa mère, soit se servir de sa grand-mère ou toute autre personne du village, comme intermédiaire auprès de son père. La décision de marier un garçon peut aussi relever de la seule initiative des parents, sans la moindre consultation de celui-ci⁽⁸⁾. Quant au choix de l'épouse, c'est là un domaine strictement réservé aux parents. Une fois leur choix fixé, on rentre dans la phase appelée "*amsawr*". Le père, accompagné des membres influents de son village, rentre en contact avec le père de la jeune fille. La première rencontre a lieu le jour du souk et n'aboutit sur aucun accord. Elle permet néanmoins au père du garçon de faire sa demande de la manière la plus directe, allant jusqu'à désigner par son prénom la jeune fille concernée, le père ayant bien pris soin, avant d'entreprendre sa démarche, de se renseigner sur l'objet de cette rencontre. Dans le but de gagner du temps pour pouvoir consulter les siens, le

7) - Celle-ci continue à considérer comme adolescent des jeunes célibataires de plus de 20 ans, le mariage continuant à marquer le passage à l'âge adulte.

8) - Cette décision n'intervient qu'au cas où le jeune homme s'avère dépensier. On le marie alors pour mettre un terme à ses excès.

père de la future épouse promet de donner une réponse définitive le jour du souk de la semaine d'après. C'est en fonction de cette réponse que s'ouvriront ou non les véritables négociations sur les conditions du contrat de mariage, surtout dans sa partie concernant l'"*amrwas*" jugée comme étant la plus importante du contrat. Cette phase des négociations aboutit sur une autre étape à caractère rituel : "*isiggl*" ou "*andalb*".

- b) - "*isiggl*", recherche ou "*andalb*", la demande, les fiançailles. Le but de l'"*isiggl*" est de sanctifier les fiançailles en les rendant officielles. Sa dimension rituelle réside dans l'obligation pour les deux familles de faire le sacrifice solennel d'une bête à cornes, généralement un bélier, offerte par le père du garçon et de partager un repas commun. C'est aussi le début d'une série d'obligations pour le fiancé puisque, outre les cadeaux remis à sa fiancée à cette occasion, il lui doit, pendant toute la période les séparant de la nuit de noces, lors des fêtes religieuses, vêtements et bijoux. Il est aussi de son devoir, pendant cette période, de contribuer à l'entretien de sa fiancée. Tout au long de cette cérémonie, essentiellement lors du sacrifice rituel et à la fin du repas commun, des "*you-you*" avisent l'extérieur de l'accord définitif intervenu entre les deux parties. Ces "*you-you*" ont fini par associer leur nom à cette phase à tel point que "*isiggl*" et "*tag rit*" ont la même signification.

Les fiançailles peuvent s'étendre sur une période plus ou moins longue mais ne vont jamais au-delà d'une année et prennent fin avec les noces. L'"*isiggl*" ne permet pas aux deux futurs époux de se fréquenter.

- c) - "*tamgra*" : la fête du mariage. Celle-ci se déroule en six actes principaux :
 - "*ukris*", le baluchon, consistant en la remise par la famille du jeune homme, de cadeaux aux parents de la jeune fille. Je crois déceler dans cette pratique ce qui peut être l'équivalent de la "*ta mamt*" dans d'autres régions berbérophones⁽⁹⁾. Les cadeaux sont portés par un cortège formé par les membres du village du jeune homme.

Au même moment a lieu chez la jeune fille une fête rituelle dont elle est le principal objet : le rituel de la coiffure, etc...

- "*tanggift*", conduite processionnelle de la mariée chez son époux. Une délégation composée des parents les plus proches de la jeune fille, à l'exception de son père, rejoint les membres du village du jeune homme qui orchestrent cette procession.
 - Une fois le cortège arrivé à destination, il est reçu par le marié qui, de la terrasse de la maison où auront lieu les noces lui jette des amandes, des noix et d'autres fruits secs, symboles d'abondance et de fécondité. Après cet accueil, on procède à l'exposition des cadeaux constituant la dot ainsi qu'à l'annonce publique du montant de l'"*amrwas*".
 - Un scribe établit l'acte de mariage en prenant soin de stipuler toutes les conventions à savoir : l'apport dotal de la mariée ainsi que le douaire considérés comme ses biens personnels, le montant de l'"*amrwas*" qui représente l'engagement de la part du marié de verser à sa femme, en cas de divorce, une somme déjà fixée au cours des négociations.

9) Voir l'analyse du chant "*tanggift*".

- La lecture de la "*Fatiba*" suivie des souhaits de l'assistance aux mariés.
- La nuit de nocces proprement dite est sanctionnée, le lendemain, par des "*you-you*" dans le cas où la jeune fille est vierge.

La fête du mariage Akhsasi ressemble à celle des Seksawa dans la mesure où elle comporte une phase rituelle : "*ukris*", "*tanggift*", l'exposition de l'apport dotal, la nuit de nocces, les "*you-you*" acclamant la virginité et une partie statutaire constituée par l'annonce publique du montant de l'"*amruwas*" et son enregistrement.

Elle en diffère du fait qu'elle ne comporte pas de phase conventionnelle bien que celle-ci ne soit que facultative dans le mariage des Seksawa (Berque, *ibid.*, p. 342)

Dans le mariage traité ici, il est naturel dans les moeurs que le douaire et l'apport dotal soient associés à l'"*amruwas*" et, de ce fait, ne peuvent être considérés à part dans l'acte de mariage. De même, la prise en charge du douaire et de l'apport dotal par le mari, est vécue dans cette région comme allant de soi, d'où, semble-t-il, l'absence totale dans ce mariage de cette étape conventionnelle que comporte le mariage Seksawa. La différence à ce niveau est secondaire et n'empêche pas qu'on retrouve, par exemple, la même vision de l'état conjugal ou "*litibal*"⁽¹⁰⁾.

Le divorce est très rare dans la région, même du temps où le montant de l'"*amruwas*" était fixé par la coutume⁽¹¹⁾. De nos jours, les gens ont plutôt tendance à faire de l'"*amruwas*" et du douaire une question de surenchère. Celle-ci pose d'énormes problèmes aux jeunes restés au pays. Ils subissent une grande concurrence au niveau du "*marché matrimonial*" de la part de ceux qui vivent en émigration et qui bénéficient de revenus plus importants.

Devant une telle situation, on ne peut imaginer qu'un jeune paysan puisse aisément se marier ou encore moins divorcer, quand on sait que le divorce exige du mari non seulement la restitution du montant de l'"*amruwas*" mais, encore, celle de l'apport dotal de la mariée ainsi que le douaire versé par lui à sa femme sous forme de bijoux de valeur. Les bijoux, généralement vendus au lendemain du mariage pour servir de financement à l'agrandissement du patrimoine de la nouvelle "*takat*", peuvent difficilement être restitués.

Il est évident que d'autres facteurs socio-culturels interviennent pour décourager le divorce au pays Akhsas mais, cela n'empêche pas que l'"*amruwas*" constitue une garantie économique importante dans le cas même de la dissolution du mariage.

Il convient de signaler enfin que depuis les années soixante une autre exigence vient s'ajouter aux différentes conditions qu'impose un contrat de mariage. Les parents des deux fiancés doivent demander, en effet, une autorisation de mariage aux autorités administratives locales. Cette démarche devenue obligatoire vise à limiter certaines pratiques jugées abusives, comme le mariage à un âge précoce :

10) - Celui-ci se dessine à travers les différentes modalités du divorce aux Akhsasi.

11) - Pourtant, le montant de l'"*amruwas*" fixé par la coutume n'était pas élevé et n'avait pas le caractère spéculatif qu'il a aujourd'hui.

13 - 15 ans, ou même tout simplement à limiter le nombre des naissances en faisant reculer l'âge légal du mariage à 18 ans.

3. Le mariage Ahsasi comparé aux autres mariages berbères.

Le but de ce chapitre n'est pas de faire une comparaison systématique entre l'institution du mariage Akhsasi et celles des autres régions berbérophones étudiées jusqu'à maintenant, notamment le Rif et le Kabylie. Il consiste, par contre, à dégager les différences fondamentales qui les séparent. Cette démarche permettra de mieux saisir les particularités de l'institution analysée ici.

En Kabylie comme dans le Rif où se pratique le mariage endogame, celui-ci est arrangé à l'amiable à l'intérieur de la lignée. Les mariages contractés à l'extérieur du lignage nécessitent des négociations menées par des intermédiaires dont le but est de fixer le montant de la "*ta mamt*" (Kabylie) ou du "*sadaq*" (Rif). Ces négociations permettent aux deux parties contractantes de se mesurer, à travers ladite somme, par rapport à l'honneur et ne se rencontrent qu'après la réussite de ces négociations⁽¹²⁾.

Les négociations au pays Akhsas ne revêtent pas le même caractère. Elles se font directement entre les deux chefs de famille et, même si elles n'aboutissent pas, pour une raison ou pour une autre, aucune des parties ne se sentira offensée ou atteinte dans son honneur. On pourrait ainsi considérer que là où le Kabyle et le Rifain manifestent périodiquement leur sentiment et leur vision de l'honneur, l'Akhsasi opte pour une attitude plutôt détachée. Est-ce la raison pour laquelle des manifestations où l'honneur est le plus exacerbé en Kabylie ou dans le Rif, comme la "*tawsa*" ou la "*grama*", sont totalement inconnues de la communauté Akhsas ?

Une autre particularité réside dans le fait qu'en Kabylie comme dans le Rif, seul le paiement de la "*ta mamt*" ou du "*sadaq*" valide le mariage. En Akhsas, il est validé par l'accord sur le montant de l'"*amrwas*". Les cadeaux offerts par le mari à sa femme, à différentes occasions, ainsi que la bête sacrifiée pour sanctifier les fiançailles, relèveraient, plutôt, de l'ordre du rituel parce qu'ils sont le produit de modalités coutumières. Même l'"*amrwas*" était uniformément fixé, jusqu'à une époque assez récente, par la coutume de la région et se trouve, de ce fait, dissocié du "*sadaq*" coranique ou du "*sadaq*" négocié. L'autre particularité de l'"*amrwas*", comme je l'ai déjà mentionné, est qu'il n'est versé qu'en cas de dissolution du mariage.

Les différences constatées ci-dessus sont, à mon avis, d'un ordre statutaire. Il en est d'autres qui renvoient à des usages sociaux particuliers à chaque communauté. C'est ainsi qu'on peut noter, en Kabylie et dans le Rif, où le sens de l'honneur est particulièrement aigu, l'accentuation d'une ségrégation, déjà existante, entre les jeunes des deux sexes, lors de la période des fiançailles, alors qu'en pays Akhsas, tel n'est pas le cas, comme l'ont montré les propos précédents.

12) - Les informations sur le mariage kabyle sont tirées de :

Bourdieu, *Le Sens pratique* et de Lacoste-Dujardin, *Le Conte kabyle*. Celles relatives au mariage rifain de Jamous, *Honneur et baraka*.

C'est toujours pour des questions d'honneur que la consommation du mariage est annoncée par des coups de fusils et suivie par des scènes de cavalerie chez les deux communautés précitées. Celle-ci est manifestée, en Akhsas, par les "you-you" de la mère du jeune époux et ne donne lieu à aucune manifestation particulière. Elle revêt ainsi un caractère strictement privé dans le sens où elle n'est suivie d'aucune fête à l'intérieur de la maison maritale.

4. Le divorce dans la communauté Akhsas.

Le droit au divorce étant reconnu à la femme et souvent exercé par elle, fait que plusieurs possibilités de séparation s'offrent aux Akhsasi selon que le divorce est demandé par l'homme ou par la femme.

S'il est à l'initiative de l'homme, la femme aura droit, comme il a déjà été mentionné, à l'intégralité de l'"*amruwas*", à sa dot, considérée comme étant sa contribution au fonctionnement de la communauté conjugale, à ses bijoux, notamment ceux que son mari lui a offerts et à sa part d'acquêt appelé "*tizzla*". L'importance de cette part d'acquêt est relative à la durée du mariage⁽¹³⁾. La restitution de tous ces droits doit être obligatoirement faite devant des témoins et en présence des représentants des deux parties, à la suite de quoi, la femme est considérée en état d'"*annurzm*"⁽¹⁴⁾ et n'a, par conséquent, plus de comptes à rendre à son mari.

Depuis l'Indépendance, la justice nationale exige que le divorce soit notifié par un acte délivré par elle.

Si le divorce est réclamé par la femme, elle aura le droit d'emporter sa dot, ses bijoux ainsi que ceux que lui a offerts son mari car ils sont considérés comme étant sa propriété personnelle et sa part d'acquêt. Le divorce Akhsasi agit de cette manière parce qu'il reconnaît à la femme un statut que l'on pourrait qualifier, d'associée. Par contre, la femme qui demande le divorce ne peut prétendre, en aucune manière, à l'"*amruwas*" à moins que le divorce ne soit le résultat d'une déficience jugée grave de la part du mari (incapacité sexuelle, irresponsabilité mentale, absence prolongée et sans nouvelles du mari parti en émigration, etc...). Le divorce est aussi notifié comme dans le cas précédent.

Enfin, le divorce peut aussi donner lieu à des situations conflictuelles en cas d'adultère de la femme ou de la non virginité de la mariée, par exemple. Dans ces deux cas, et si divorce il y a, car il arrive que les époux se réconcilient, la femme perd tout simplement ses droits. Elle est reconduite chez ses parents où elle doit attendre un éventuel remariage lequel arrive rarement, surtout s'il s'agit une femme adultère⁽¹⁵⁾. Dans une telle situation, l'avenir qui s'offre à elle est ainsi

13) - Plus la durée du mariage est longue, plus la part est importante.

14) - "*annurzm*" de "*rz*m" : délier et libérer.

15) - Les divorces pour non virginité sont à vrai dire assez rares. On peut supposer que si celle-ci existe, elle n'est cependant pas toujours déclarée par le mari, contrairement à l'adultère, soumis à la rumeur et à la publicité entretenues par les villageois, obligeant ainsi le mari à se séparer de sa femme.

limité. Elle ne sera pas tuée par le mari, le père ou le frère aîné, comme cela se pratiquait couramment dans les autres régions du bassin méditerranéen (Tillion, 1966) mais, elle sera poussée, dans une certaine mesure, à quitter la maison parentale pour aller à Tiznit¹⁶⁾ où il ne lui restera plus qu'à se prostituer.

Références bibliographiques des ouvrages cités dans le texte :

- BERQUE, J., 1978. Structures sociales du Haut-Atlas. 2^{ème} éd, Paris, P.U.F.
- BOURDIEU, P., 1980. Le Sens pratique. - Paris, éd. de Minuit,
- JAMOUS, R., 1981. Honneur et Baraka. - Paris, éd. Maison des Sciences de l'homme.
- JUSTINARD, Coll., 1948. Les Tribus berbères. - Paris, éd. Larose.
- LACOSTE-DUJARDIN, C., 1982. Le Conte kabyle. 2^{ème} éd., - Paris, éd. Maspéro.
- LEVI-STRAUSS, Cl. 1967., Les structures élémentaires de la parenté. - Paris, éd. Mouton.
- Production, Pouvoir et Parenté dans le monde méditerranéen. Actes du colloque organisé à Paris, Décembre 1976, par l'ERA 357 du C.N.R.S. et l'E.H.E.S.S., 1981. - Paris, éd. Geuthner.

16) - Une légende relative à la fondation de la ville de Tiznit rapporte que la cité fut construite par une prostituée, Lalla Znina, devenue sainte à la fin de sa vie.
La prostitution qui se pratiquait jadis à Tiznit avait un caractère rituel qui s'est perdu dans le temps.