

études  
rurales

Études rurales

169-170 | 2004  
Transmissions

---

## Protection par le sang et accord par le lait dans la tribu des Aït Khebbach (Sud-Est marocain)

Marie-Luce Gélard

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesrurales/8051>  
DOI : 10.4000/etudesrurales.8051  
ISSN : 1777-537X

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2004  
Pagination : 009-027

### Référence électronique

Marie-Luce Gélard, « Protection par le sang et accord par le lait dans la tribu des Aït Khebbach (Sud-Est marocain) », *Études rurales* [En ligne], 169-170 | 2004, mis en ligne le 01 janvier 2006, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesrurales/8051> ; DOI : 10.4000/etudesrurales.8051

---

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

[http://www.cairn.info/article.php?ID\\_REVUE=ETRU&ID\\_NUMPUBLIE=ETRU\\_169&ID\\_ARTICLE=ETRU\\_169\\_0009](http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=ETRU&ID_NUMPUBLIE=ETRU_169&ID_ARTICLE=ETRU_169_0009)

---

## Protection par le sang et accord par le lait dans la tribu des Aït Khebbach (Sud-Est marocain)

par Marie-Luce GÉLARD

| Éditions de l'EHESS | *Études rurales*

2004/1-2 - N° 169-170

ISSN 0014-2182 | ISBN 2-7132-2006-8 | pages 9 à 27

---

Pour citer cet article :

—Gélard M.-L., Protection par le sang et accord par le lait dans la tribu des Aït Khebbach (Sud-Est marocain), *Études rurales* 2004/ 1-2, N° 169-170, p. 9-27.

---

Distribution électronique Cairn pour les Éditions de l'EHESS.

© Éditions de l'EHESS. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# PROTECTION PAR LE SANG ET ACCORD PAR LE LAIT DANS LA TRIBU DES AÏT KHEBBACH (SUD-EST MAROCAIN)\*

Marie-Luce Gélard

LES PACTES de protection, d'alliance et de colactation, créateurs de liens sociaux, sont fréquents dans les sociétés d'Afrique du Nord et du Sahara<sup>1</sup>. Dans le Sud-Est marocain, l'instauration d'une relation de protection entre groupes et l'établissement de liens de parenté « électifs »<sup>2</sup> sont déterminés par les représentations et l'instrumentalisation de deux humeurs corporelles, le sang (*idamn*) et le lait (*agho*), que nous nous proposons de mettre au jour.

L'examen attentif de l'usage qui est fait de ces fluides corporels permet d'éclairer les représentations culturelles qui en découlent et de mieux comprendre ainsi la manière dont les individus perçoivent et caractérisent la relation de parenté<sup>3</sup>.

À l'exception de la littérature coloniale du début du XX<sup>e</sup> siècle concernant le Maroc<sup>4</sup>, des écrits collectifs de P. Bonte, A.-M. Brisebarre et A. Gokalp [1999]<sup>5</sup> ainsi que des publications de E. Westermarck [1935, 1968], peu d'études ont été consacrées à la pratique du rituel de protection (demande d'excuse et agrégation tribale) et de colactation dans les sociétés berbérophones du Maroc<sup>6</sup>. L'analyse

---

\* Je remercie vivement Hocine Benkheira et Pierre Bonte pour leurs remarques et leurs précieux conseils.

1. Si la parenté de lait, instaurée via le pacte de colactation, est fréquente dans de nombreuses sociétés musulmanes, le rituel sacrificiel de protection est rejeté par l'islam, comme le soulignent É. Conte [1994, 2000a] et P. Bonte *et al.* eds. [1999]. Aussi, l'établissement d'une relation entre groupes par l'intermédiaire du rituel sacrificiel semble être une spécificité des sociétés berbères au Maghreb et au Sahara.

2. Selon É. Conte [1994 : 178], « l'échange symbolique du sang ou du lait génère une parenté élective, susceptible d'annuler une identité "biologique" existante ». Or, poursuit-il, « la réforme islamique, en cherchant à imposer une vision biologique des fondements de la parenté, s'oppose radicalement aux représentations arabes anciennes ». Pour H. Benkheira, la loi islamique n'a jamais imposé une vision biologique de la parenté, bien au contraire puisqu'elle évoque la notion de « présomption de paternité », très opposée à une vision biologique.

3. Dans le cadre de cette contribution, nous n'aborderons pas les théories populaires de la procréation en relation avec les humeurs corporelles.

4. Cf. R. Aspinion [1937], G.-H. Bousquet [1952], H. Bruno et G.-H. Bousquet [1946], C. de Foucauld [1985], D. Jacques-Meunié [1947], G. Marcy [1936, 1941], G. Surdon [1936].

5. Pierre Bonte compare ces rituels dans les groupes mauritaniens et marocains et analyse l'instrumentalisation de la fonction sacrificielle, tantôt à des fins sociales, grâce à la dimension religieuse (modèle confrérique), tantôt appelée « tributaire », sur le modèle de la parenté.

6. Le thème des déterminismes de la parenté de lait chez les Berbères est abordé plus en détail au sein du monde touareg (cf. A. Bourgeot [1995], H. Claudot et M. Hawad [1987], M. Gast ed. [1987]) et de la société maure (P. Bonte [2000], P. Bonte ed. [1994], C. Fortier [2001]) où il est rarement fait mention des pactes de colactation collectifs. Il est plus souvent question du conourrissement, d'adoption temporaire (*fosterage*) et de mise en nourrice.

comparative de ces pactes illustre les rôles respectivement masculin et féminin du sang et du lait dans l'établissement d'une relation entre groupes, relation qui nous renseigne implicitement sur la transmission des identités agnatiques et utérines.

Les pactes de protection et de colactation, en ce qu'ils induisent des usages et des représentations spécifiques du sang et du lait, sont rarement l'objet d'une verbalisation explicite de la part des individus qui les utilisent ; ils se présentent comme un ensemble de conceptions et de pratiques diffuses que l'anthropologue doit reconstruire.

Les données ethnologiques proposées ont été recueillies, de 1995 à 2000, tant auprès des hommes que des femmes de la tribu des Aït Khebbach, tous connaissant précisément la dimension historique ayant présidé au mode de vie actuel du groupe (historicité de la tribu) et les éléments fondamentaux du récit de fondation (valeurs collectivement partagées).

### **Protection, excuse et adoption : le sang versé**

#### LE PACTE DE PROTECTION OU LA STRATÉGIE GUERRIÈRE

Dans la société berbère marocaine, les pactes de protection revêtent des formes multiples (protection, demande d'excuse et intégration). Ils établissent des relations entre individus et entre groupes. La genèse de ces rituels d'agréations définitives ou partielles est fonction des vicissitudes de l'histoire des groupes qui les pratiquent.

À l'époque où les guerres tribales n'étaient pas rares, chaque tribu combattait ses voisins, ennemis et envahisseurs potentiels. Les alliances étaient donc destinées à établir une relative paix sociale entre groupements rivaux.

Ces alliances étaient courantes au sein de la tribu des Aït Khebbach avant leur sédentarisation<sup>7</sup>. Nomades transsahariens, les Aït Khebbach avaient établi leur hégémonie sur une vaste portion du Tafilalt<sup>8</sup>, exigeant des autres tribus des droits de passage (*tazettat*) en direction de l'est (Algérie) et du sud (Mali). Ils avaient conclu plusieurs types de pactes<sup>9</sup>, la plupart consistant à protéger les oasis en échange du cinquième de la production totale de dattes. Ainsi, en 1909, la tribu s'associait aux Hmed<sup>10</sup> (ou Beni Mehammed, tribu de la

7. La tribu appartient à la grande confédération des Aït Atta. Sédentarisés au début du XX<sup>e</sup> siècle, les Aït Khebbach sont tous d'anciens nomades, acteurs des parcours transsahariens. À l'origine, leur territoire s'étendait, du sud au nord, de la ville d'Erfoud à l'erg Er-Raoui et, d'ouest en est, de Mhamid à Boudnib, en passant par Beni-Abbès en Algérie. Aujourd'hui, ils occupent en majorité la vallée du Ziz, le sud-est du Haut-Atlas, le village de Merzouga et ses alentours, lieu principal de leurs parcours actuels.

8. La province du Tafilalt correspond au lieu d'implantation du célèbre royaume de Sijilmasa fondé au VIII<sup>e</sup> siècle et point de départ des parcours caravaniers vers l'or du Soudan. « Le royaume de Sijilmasa sera puissant et prospère pendant six ou sept siècles au moins ; jusqu'aux XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles, sa capitale sera une métropole commerciale, politique et religieuse d'une importance internationale dans le monde du Moyen Âge. » [Jacques-Meunié 1982, I : 197] Sur la dimension historique et politique du Tafilalt, voir également R. Aouad-Badual [1994] et L. Mezzine [1987].

9. D. Jacques-Meunié [1947 : 420] note que l'exercice de la protection chez les Aït Atta est appelé *tilemmoutra* en berbère.

10. Les Hmed, tribu d'origine *mâaqil*, seraient venus de l'est vers la Saguia el-ḥamra.

région de Bou Goura) ; ceux-ci recevaient protection moyennant le don de 1 quintal de blé par famille et par an. La protection fut solennellement demandée par le *cheikh* Aamamou en grand appareil (afin d'éblouir son futur protecteur, son cheval fut ferré d'argent, les fers fixés par des clous d'or [Meunié 1947 : 406]). Ce pacte fut d'importance puisque, aujourd'hui encore, les Hmed font partie intégrante des Aït Khebbach<sup>11</sup> :

Les Beni Mehammed sont entièrement sédentarisés. Au temps de la dissidence berbère, ils s'étaient rattachés à la confédération des Aït Atta, *leff* Aït Khebbach [*ibid.* : 404].

Les Aït Khebbach ont aussi assuré, pendant des siècles, la protection des caravanes (*ichabarn*, sing. *achbar*), du Drâa au Touat en passant par le Tafilalt, contre des denrées alimentaires :

On gardait les chemins à côté d'Aïnchaïr [entre Boudnib et Figuig] et vers Sghmra.

On leur attribue une vingtaine de contrats durant le XIX<sup>e</sup> siècle. Certains des traités de protection ont été rédigés. Aux dires des plus anciens de la tribu (*imgharn n-taqbilt*), le coutumier (*azerf*), les conventions passées et les subdivisions tribales seraient conservés dans le village de Talsint, sur une peau de gazelle (*g-ubtan n tamelalt*)<sup>12</sup>. C'est aussi ce qu'a relevé Djinn Jacques-Meunié [1947 : 424]. D'autres actes anciens ont été retrouvés, l'un d'entre eux datant de l'année 960 de l'Hégire.

Le pacte de protection crée des relations de dépendance économique entre protecteurs et « tributaires temporaires ». À ce propos, il

convient de signaler que chez les Aït Khebbach les catégories sociales ne distinguent pas explicitement les groupes dominants des groupes anciennement tributaires. Aussi n'existe-t-il pas, comme chez les Touaregs<sup>13</sup>, de termes se référant précisément au positionnement social, à l'exception parfois de termes renvoyant aux descendants d'anciens esclaves. Par commodité nous utilisons l'appellation « tributaires temporaires » pour désigner une ancienne protection librement consentie entre les Aït Khebbach et certaines populations ksouriennes<sup>14</sup>, n'induisant nullement une situation permanente et une hiérarchie

11. Les Hmed (ou Beni Himed) ont conclu avec les Aït Khebbach d'abord un pacte de protection avant de conclure un pacte de colactation, sur lequel nous reviendrons.

12. Dans les récits de vie des anciens, cette référence est d'importance. Les hommes disent : « Tout ce qui existe à propos de la tribu est écrit sur la peau de la gazelle » (*maïd ak iyan taqblit tuyaru g-ubtan n tamelalt*), « tout ce qui s'est passé depuis le début » (*han maïd yjghan sg tizyuri*), « pour que cela reste toujours » (*afad ad-ikrim abeda*).

13. D'après A. Bourgeot [1995 : 24-25], chez les kel Ahaggar par exemple, on distingue les aristocrates (*ihaggaren*, sing. *ahaggar*) des « gens de chèvres » (*kel ulli*) : les tributaires. H. Claudot et M. Hawad [1982 : 796] se montrent cependant plus nuancés quant à la stratification sociale de la société touarègue et notent : « Ces diverses "espèces" sociales (nobles/religieux/tributaires/artisans/affranchis/esclaves) sont représentées, distribuées et "dosées" numériquement de façon variable selon les groupements dont l'organisation oscille d'une stratification rigide des clans à un système fédéral plus égalitaire. »

14. Habitants des villages (*ksar*, plur. *ksour*).

sociale stricte<sup>15</sup>. Ces pactes de protection ont subi des modifications notoires au cours des siècles et n'ont, à ce titre, jamais impliqué les partenaires de manière définitive. Aujourd'hui, il n'y a plus aucun lien entre anciens protégés et protecteurs.

### *Protection temporaire*

Plusieurs modalités rituelles permettent d'acquérir la protection, mais seul l'engagement durable nécessite le sacrifice. Ainsi, le terme *amur* (en kabyle *canaya*)<sup>16</sup> sert à désigner la protection temporaire accordée à l'étranger qui pénètre sur le territoire d'une tribu. L'homme, le village et/ou la tribu qui accordent leur *amur* se doivent de l'honorer jusqu'à ce que leur protégé soit conduit en lieu sûr.

A. Hanoteau et A. Letourneux [1893, II : 61-63] apportent des précisions sur les conséquences pouvant résulter d'une violation de la protection. C. de Foucauld [1985 : 130] confirme l'ancienneté de l'usage de cette dernière qu'il étend à l'ensemble des tribus marocaines et que les « anciens Arabes appelaient *djira*<sup>17</sup> ». Selon lui, il s'agit d'une sorte d'*canaya* prolongée.

En langue arabe, l'*amur* et/ou l'*canaya* se disent *mezrag*<sup>18</sup> et signifient la « lance »<sup>19</sup>, objet que le protecteur donnait à son protégé lorsqu'il ne pouvait l'accompagner, la lance faisant alors office de gage de protection<sup>20</sup> (sauf-conduit symbolique<sup>21</sup>).

Chez les Aït Khebbach et pour l'ensemble des Aït Atta, l'expression *bab n-umur*, littéralement « l'homme à la lance », renvoie, dans l'organisation politico-sociale, au chef de tribu ou de fraction. Autrement dit, la protection accordée à l'étranger est, en quelque sorte, cal-

quée sur le fonctionnement politique selon lequel le chef protège tous les membres de sa tribu. La lance représente donc le pouvoir et la puissance guerrière. On retrouve cette symbolique à propos notamment des traités de protection

15. La principale distinction hiérarchique actuelle est établie, à l'intérieur de la structure tribale, entre les fractions allogènes (agrégation tardive à la tribu et/ou descendants des anciens esclaves) et les groupes endogènes (directement issus de l'ancêtre éponyme).

16. D. Abrous [1988] fournit une description détaillée des mécanismes inhérents à la pratique de l'*canaya*, « expression ultime du sens de l'honneur ».

17. Comme le souligne H. Benkheira, le terme *djira* vient de l'arabe JR signifiant voisin ou proche parent. En effet, l'organisation des anciens campements nomades était déterminée par la parenté.

18. *Mezrag* est aussi utilisé « par les populations arabophones des oasis du Sud-Est marocain pour désigner la personne répondant d'un lignage dans une assemblée de *qsar* ». L'équivalent de ce terme en milieu berbère filalien est *amur* [Mezzine 1987 : 183].

19. « Le texte du *kitab al ansab* donne le terme *amur* également dans le sens de pacte inviolable et sacré. » [Mezzine 1987 : 184]

20. Jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle, les principales armes des tribus berbères marocaines étaient la lance, le sabre et le poignard.

21. A. Hanoteau et A. Letourneux [1893, II : 61-63] relèvent la même pratique nécessitant de donner à son protégé un objet connu de tous pour appartenir au protecteur. H. Bruno et G.-H. Bousquet [1946] distinguent la protection accordée de celle dite de plein droit, qui se rapporte soit à des lieux (les marchés, espace de neutralité, et les habitations, refuges accessibles à tous, y compris à l'ennemi du propriétaire), soit à des personnes (les femmes qui peuvent accorder leur protection à quiconque en fait la demande).

établis entre les Aït Atta et les Merabtines de la zaouïa de Mellouka-Belbala<sup>22</sup>. L'engagement solennel fut rédigé en ces termes :

[Ils] déclarent s'engager à ce que personne, ni des Beraber ni de leurs alliés, ne cause aucun dommage aux Merabtines susmentionnés tant que la lance des Aït Atta se dressera debout sur sa base, ajoutant qu'ils se chargent du règlement de tout acte de pillage ou autre, contraire à leur engagement [Martin 1994 : 143].

Le lien de fonction à symbole, pour reprendre les termes de L. Mezzine [1987], est explicite entre le pouvoir du chef et sa lance<sup>23</sup>. Or, la lance n'est pas associée à la seule puissance guerrière mais témoigne aussi de l'existence d'un pacte inviolable dont le chef de fraction ou de tribu serait le dépositaire et/ou le représentant. En d'autres termes, se placer sous la protection d'un chef d'une fraction revient à faire partie du groupe qui bénéficie déjà de cette protection<sup>24</sup>.

#### *Protection durable*

Très généralement, on note, à propos du pacte de protection, l'intervention du rituel sacrificiel à l'origine même de la création de la convention permanente. R. Aspinion écrit :

Quiconque désire un protecteur égorge, selon ses moyens, un veau, une brebis, un mouton ou une chèvre devant la tente de celui dont il recherche la protection, et le prie d'être son protecteur. Ce dernier accepte généralement sans difficulté de le prendre sous son égide. Après l'avoir hébergé, il lui promet aide et protection en toutes circonstances [1937 : 93].

« *Debiha* »<sup>25</sup> (en arabe : égorgement ou mise à mort rituelle) est défini comme l'acte par lequel un individu se place sous la protection durable et perpétuelle d'un homme ou d'une tribu. En berbère, le pacte de protection est exprimé par l'action de « sacrifier/égorger sur » (*ighras ghuf*) et renvoie au fait d'immoler un animal sur le seuil de l'habitation de l'homme ou du groupe sollicité [Bonte, Brisebarre et Gokalp eds. *op. cit.* : 241 ; de Foucauld *op. cit.* : 130-131].

Le légendaire et l'histoire orale des Aït Khebbach font constamment référence aux pactes conclus avec de nombreuses tribus sédentaires. Les Aït Khebbach sont connus pour avoir été de valeureux guerriers. Les rapports qu'ils entretenaient avec les populations sédentaires

22. Mellouka-Belbala est une zaouïa à proximité de Tabelbala.

23. « S'agit-il d'une institution qui a vu le jour dans les premières formations politiques berbères où chaque lignage, de façon autonome, se trouvait sous l'autorité d'un chef dont la supériorité résidait dans la force militaire, et dont le pouvoir était symbolisé par la lance ? » [Mezzine 1987 : 184]

24. On ne peut manquer de renvoyer à l'intéressante analyse proposée par L. Mezzine. En effet, selon lui, la symbolique du terme *amur*, rattaché à la lance, la flèche ou au harpon, pourrait définir « la cellule sociopolitique de la société berbère d'avant l'Islam », entendue comme un groupe hétérogène lié à un terroir qu'il convient de défendre pour perpétuer le groupe. L'auteur oppose par ailleurs la *cašira* bédouine sémite, dont la cohésion réside dans l'idée d'une parenté consanguine, à l'*amur* berbère lié à la défense d'un territoire.

25. Le terme signifiant originellement sacrifice, il s'agit ici d'une extension sémantique qui se réfère à la protection, laquelle s'exerce via la fonction sacrificielle.



particulièrement exposées aux assauts des tribus voisines étaient déterminés par leur supériorité dans tous les combats. Aussi les oasis faisaient-ils souvent appel à eux, sollicitant leur protection<sup>26</sup>. Dans les récits oraux, les sédentaires, appelés Aït Ighrm, littéralement « ceux du village », sont présentés comme des hommes isolés et donc vulnérables, soumis aux attaques et aux pillages.

Plus globalement, ce sont les tensions entre nomades et sédentaires qui expliquent l'existence de contrats durables ou temporaires. En effet, ces contrats étaient nécessaires aux nomades pour se procurer les denrées indispensables qu'ils ne produisaient pas, à savoir les dattes et les céréales. En bref, ces pactes codifiaient l'échange d'un service (protection) contre un bien (le plus souvent alimentaire)<sup>27</sup>.

#### DEMANDE DE RÉPARATION ET SANG VERSÉ

Le rituel sacrificiel de protection se distingue très clairement de celui qui consiste à demander réparation (*adm sissin*, littéralement « faire la paix ») d'un préjudice<sup>28</sup>, qu'il s'agisse d'une simple insulte, d'un vol, ou encore d'un meurtre.

Le sacrifice animal y joue le rôle d'un intermédiaire<sup>29</sup>, au sens fort du terme dans la mesure où il assure une médiation, par lequel on efface une faute commise à l'encontre d'un individu ou d'une famille.

En 1971, les hommes de la tribu partirent en groupe demander réparation à un *agurram* (plur. *igwrramen*, marabout), Sidi Lmadani, afin que la bénédiction divine dont jouissait ce saint rende plus favorables les conditions climatiques du territoire. Un incident majeur entre l'*agurram* et une famille de la tribu avait contraint celui-ci à quitter la région, région

sur laquelle il avait jeté la malédiction sous la forme d'une sécheresse qui ne devait plus cesser. Le différend semble remonter à l'époque du Protectorat quand le fils d'un des Aït Khebbach fut accusé d'espionnage au profit des colonisateurs français et fut exécuté par les hommes de la tribu. Sidi Lmadani tenta d'apaiser la famille de la victime pour éviter le déclenchement mécanique de la vendetta.

26. À propos des fonctions du « sacrifice-contrat », voir H. Hubert et M. Mauss [1968].

27. Le Tafilalt se présente comme une société dont l'économie est basée sur la nécessité de l'échange. « Excédent en dattes, besoins partout ailleurs, l'économie des oasis du Sud-Est marocain, pauvre et déséquilibrée, est organiquement liée à l'échange. Il lui permet de vendre le surplus en dattes et d'utiliser les revenus de sa vente pour l'achat des produits de première nécessité manquants, telles les céréales, et lui donne, par la même occasion, par les bénéfices qu'il permet, la possibilité de compenser la faiblesse en numéraire découlant de la pauvreté générale du milieu. » [Mezzine 1987 : 271]

28. À propos des Maures, P. Bonte associe la relation de protection à celle de la réparation d'un tort commis : « En reconnaissant un tort et en le réparant de cette manière on reconnaît simultanément son incapacité à assumer un éventuel conflit, on admet une hiérarchie de fait qui va se transformer, dans la forme même du rituel, en hiérarchie statutaire. » [Bonte *et al.* eds. 1999 : 244] Chez les Aït Khebbach, la demande de réparation n'instaure pas nécessairement de relations dissymétriques de dépendance. En effet, une fois obtenue, la réparation ne crée pas de relation hiérarchique spécifique entre les protagonistes.

29. La recherche du terme adéquat dans notre langue nous amène à « intermédiaire » mais aussi à « conciliation » et à « réconciliation ». Or, le sacrifice animal fait penser à la cérémonie solennelle de réconciliation de la liturgie catholique par laquelle l'Église absout ou qui a pour objet de purifier un lien saint profané.



Devant l'échec de sa médiation et vexé de voir son arbitrage refusé, il décida de quitter la région accompagné de l'ensemble des familles maraboutiques. Le départ des *igwrramen* fut immédiatement suivi du tarrissement de la source (*targua*), qui jaillit à nouveau lorsque les hommes de la tribu partirent implorer le marabout.

La demande de réparation consiste à immoler un animal devant l'habitation de la famille à qui on adresse des excuses. Chez les Aït Khebbach, il semblerait que la pratique de la *taergiba* (couper les jarrets de l'animal avant le sacrifice) soit inconnue. Dans la majorité des cas, la viande n'est pas consommée par les deux parties en présence. C'est par la médiation du sang versé que le pardon est obtenu : c'est une sorte d'offrande. La cuisine et la consommation du sacrifice sont prises en charge par le groupe sollicité. Cependant, dans l'hypothèse d'un refus de la famille lésée, la non-acceptation de l'excuse doit impérativement être formulée avant que le sang ne coule. Car, si le sang de l'animal a touché le sol (*achal*<sup>30</sup>), il est devenu impossible de refuser le pardon demandé sous peine de « couper le sang » entre les deux familles<sup>31</sup>. Au niveau des représentations le sang d'individus appartenant à une même tribu est identique, par conséquent lorsqu'on dit de deux hommes qu'ils ont « coupé le sang entre eux » (*bbin idamn*) cela signifie la suppression de leur communauté d'appartenance<sup>32</sup>. L'expression en berbère renvoie aux représentations développées à propos de la substance, comme le suggère la formule « le sang est lourd » (*idamn zaïn*)<sup>33</sup>.

La demande de réparation n'est-elle pas, dans une certaine mesure, à rapprocher des

rites du *car* décrits par E. Westermarck [1935, 1968] ? Comme le souligne H. Rachik [1993 : 167], le *car* s'emploie « au Maroc pour désigner un acte impliquant le transfert d'une malédiction conditionnelle à quelqu'un que l'on veut obliger à accorder une requête ». En ce sens, la demande de réparation peut apparaître comme l'une des modalités du rituel du *car*, où la notion d'humiliation (*car* signifie littéralement « honte ») du sacrificiant est omniprésente et sous-jacente : obtenir la protection ou l'assistance d'une personne influente, imposer une volonté, etc. Ainsi, E. Westermarck [1968 : 518] évoque la méthode la plus efficace pour infliger le *car*, c'est-à-dire le sacrifice sur le seuil de la maison de l'individu sollicité.

Les rituels de protection et de réparation par l'instrumentalisation du sang président tous deux à des formes de garantie de paix. Il reste à évoquer une troisième catégorie de sacrifice où le sang marque une forme singulière de protection : l'agrégation tribale.

30. Dans le sens de « terre ».

31. Dans l'hypothèse où les contractants seraient étrangers l'un à l'autre, il conviendrait de savoir ce qu'il advient.

32. On emploie les mêmes termes pour dire qu'on a rompu toute forme de relation avec un membre de sa propre famille.

33. Dans un autre registre, les formules « *diyi idamn n-mma* » et « *dad ttawigh sg-mma* » sont équivalentes et signifient respectivement : « j'ai le sang de ma mère », « je ressemble à ma mère ». Ces expressions font, par ailleurs, directement référence aux valeurs cognatiques.

ÉGORGER POUR S'INTÉGRER

On dit de quelqu'un ou de la fraction « *debiḥ alih* » : il a sacrifié sur lui<sup>34</sup>. Cette expression a pour origine l'ancien usage, qui n'est suivi aujourd'hui qu'en circonstances graves, d'immoler un mouton sur le seuil de l'homme à qui l'on demande son patronage [Herson 1904].

Les *unna ighrsn*, littéralement « ceux qui ont sacrifié, égorgé », sont les fractions allogènes de la tribu des Aït Khebbach qui ont accueilli de nombreux membres par le moyen de l'intégration. Pour la tribu d'accueil, l'intérêt évident de l'intégration réside dans l'augmentation de sa force numérique.

À l'origine, les Aït Khebbach ne comprenaient que quatre fractions [Gélard 2005] issues des enfants de l'ancêtre éponyme Khebbach : Amar, Arjdel, Alhyane et Azulaï. Exclus souvent pour des motifs violents de leur tribu d'origine (le crime d'honneur<sup>35</sup> est l'élément le plus cité), les fractions et/ou familles allogènes se sont réfugiées auprès des Aït Khebbach. Ces derniers se présentent donc non seulement comme un groupe puissant mais ayant également su offrir sa protection à des individus honorables puisque auteurs de crimes d'honneur<sup>36</sup>. Il va sans dire que la tribu ne peut, sans se déshonorer, accepter en son sein des individus complaisants ou sans vergogne.

Le groupe agrégé meurt à sa généalogie d'origine pour renaître dans une autre fraction à laquelle désormais il appartient. Néanmoins, si les groupes se voient intégrés dans la généalogie de ceux qui les accueillent (la fraction est appelée *ighs*<sup>37</sup>, plur. *ighsan*, littéralement l'os, le squelette<sup>38</sup> ou le noyau), qu'il s'agisse des groupes conquis, tels les actuels descendants

d'esclaves, ou des groupes agrégés, chacun conserve la mémoire précise de son origine. Ainsi, s'ils sont bien intégrés, ils ne sont jamais assimilés. Comme l'a souligné A. Hammoudi [1974], l'image que la tribu, dans son ensemble, offre d'elle-même est remise en cause par la distinction fondamentale établie entre groupes endogènes et groupes allogènes. L'ambiguïté structurale du statut social des allogènes est notamment évidente au regard des prescriptions matrimoniales. Seuls les groupements

34. Selon H. Benkheira, l'expression doit plutôt être traduite par « sacrifié pour lui », au sens de bénéficiaire des effets positifs engendrés par le sacrifice.

35. Dans des articles du coutumier des tribus de la région, il est stipulé que l'auteur d'un délit pouvait être banni. Il semble bien que de nombreux hommes contraints à l'exil aient été « adoptés » par les Aït Khebbach.

36. À propos des Berbères du Maroc central, H. Bruno et G.-H. Bousquet [1946] relèvent les termes berbères *amur* et *tazettat* qui désignent le processus d'adoption de groupes ou d'individus par une tribu. D'après le recueil de droit coutumier des Beni Ouarain Cheraga [Turbet 1931], l'adoption serait conclue pour protéger des meurtriers en fuite, des individus dépossédés de leurs biens par la guerre, ou des hommes chargés seuls de la responsabilité d'une famille et ne pouvant, sans danger, vivre isolés.

37. Au sein de la tribu, l'*ighs* se réfère explicitement au patrilignage.

38. Chez les Aït Khebbach, de nombreuses représentations symboliques et cosmogoniques font référence au corps humain. Ainsi, par exemple, on dit : « les pistes sont comme les doigts de la main » (*ibrdan am idodan*) pour signifier qu'elles sont nombreuses. Pour nommer les canalisations souterraines (*foggaras*) qui acheminent l'eau des dunes vers la source, on emploie le mot « pied » (*adar*, plur. *idam*).

Aït Amar, Irjdeln, Ilhyane et Izulaï peuvent, théoriquement, pratiquer n'importe quel type d'alliance. La filiation étant patrilinéaire, tout homme issu de l'un des quatre groupes endogènes transmet cette « pureté généalogique » à ses enfants, même si son épouse appartient à l'une des familles allogènes. Celles-ci sont au contraire soumises à un strict interdit matrimonial avec certains des autres groupements allogènes.

Cette interdiction apparaît comme une limite consciente au développement des fractions allogènes.

Tout comme les rituels de protection et de réparation, celui de l'a-filiation (*i. e.* l'intégration) nécessite le sacrifice d'un animal (mouton ou dromadaire) – « il faut égorger pour être de la tribu » (*ifukn atghrst afad atilit sy taqbilt*) – et l'acceptation des nouveaux venus par l'une des quatre fractions fondatrices de la tribu.

Le sacrifice suivi du repas pris en commun scelle l'accord. En cas de rupture de la convention<sup>39</sup>, les maléfices encourus par les contractants agissent par l'intermédiaire de la nourriture :

Et si un des individus qui a ainsi souscrit au pacte vient à manquer à ses engagements, on dit de lui : « Dieu et la nourriture le lui rendront » ; en d'autres termes : « la malédiction conditionnelle contenue dans la nourriture qu'il a mangée sera réalisée » [Bruno et Bousquet 1946 : 366].

Pour ce qui concerne l'intégration, le sacrifice est non seulement indispensable mais à l'origine même de l'acquisition du statut d'agrégé.

Les trois modalités rituelles décrites (protection, réparation et affiliation) témoignent d'une équivalence sémantique et statutaire entre sang de l'animal versé et protection. Autrement dit, la protection transite par le sang de l'animal, considéré ici comme une substance éminemment positive car, par elle, passent les liens entre individus et entre groupes, sous la forme d'un don : celui de la protection. Le sang apparaît comme le support, sinon le véhicule, de l'acte de protection. La valeur symbolique du sacrifice est associée à son intérêt pratique (consommation de nourriture carnée), le reliant aux nécessités sociales et culturelles de la commensalité. Le partage de la nourriture est partout créateur d'un lien social conçu comme un enjeu de taille [Kanafani-Zahar 1999 : 212].

Parallèlement aux pactes de protection une autre catégorie de rituels spécifiques associe des tribus ou des individus entre eux : ce sont les pactes d'alliance. L'alliance<sup>40</sup> se distingue de la protection, d'une part, par les modalités rituelles qui lui donnent naissance et, d'autre part, par l'instrumentalisation d'une autre substance : le lait.

39. Si une fraction adoptée venait à trahir la tribu. Les Aït Khebbach y sont toujours très attentifs, comme en témoigne l'adage souvent énoncé : « Mon œil lève la paupière pour voir le visage du traître. » (*Tet inu asiy iry l atanaït udm aghddar*)

40. L'utilisation du terme « alliance » pour décrire les processus de colactation renvoie volontairement au vocabulaire de la parenté. En effet, comme l'ont montré de nombreux auteurs – P. Bonte ed. [1994], É. Conte [1991], C. Fortier [2001 : 97], F. Héritier [1994] –, la parenté de lait implique l'existence d'interdits matrimoniaux.

## Colactation, parenté de lait et allaitement

LES PACTES DE COLACTATION

### *Aperçu de la littérature coloniale*

Les auteurs de cette époque<sup>41</sup> signalent l'existence de pactes de colactation<sup>42</sup> que la plupart des populations berbères marocaines nomment *tada* (de la racine TD : têter). La colactation est définie comme un traité de paix conclu entre deux tribus :

[Elle] implique la parenté artificielle par colactation symbolique et donne ainsi toute sa signification à l'institution qu'elle désigne [Surdon 1936 : 196].

Si la plupart des textes ont décrit ces pactes de colactation, peu d'ouvrages en ont fourni une étude détaillée, à l'exception de celui de G. Marcy [1936] à propos des Berbères du Maroc central dont voici, en substance, un aperçu. L'auteur parle d'une alliance intertribale conclue par le recours à la pratique symbolique de la colactation :

Destinée – par imitation magique du phénomène de la parenté maternelle – à faire naître, entre tous les participants de l'alliance, des liens ethniques artificiels susceptibles d'entraîner, des uns aux autres, les mêmes obligations juridiques et morales qui, normalement, s'imposent aux personnes unies par la communauté de sang, la *tād'a* apparaît, en effet, comme un excellent et sûr critère de la conception berbère intime du groupe social qu'elle a pour mission directe de recréer [*ibid.* : 958-959].

D'après l'auteur, l'origine des pactes de colactation est à rechercher dans l'organisation

berbère traditionnelle et trouve sa justification dans la représentation du groupe social calquée sur ce qu'il nomme une « fiction ethnique » où tous les individus se réclament d'un même ancêtre éponyme. G. Marcy, et il faut replacer son étude dans le contexte de l'époque coloniale, suppose que cette représentation est inadéquate puisque le groupe s'accroît par d'autres procédés que « celui de la génération naturelle », comme la protection d'étrangers nouvellement établis sur le territoire tribal, ou l'adoption, dont participe l'alliance par colactation<sup>43</sup>. Anciennement, la colactation consistait à échanger réciproquement un récipient de

41. G. Aspinion [1937], H. Bruno et G.-H. Bousquet [1946], C. de Foucauld [1985], G. Marcy [1936, 1941], G. Surdon [1936].

42. G. Surdon [1936] décrit ce rituel dans lequel les femmes et le lait ont un rôle inexistant. Les individus unis par la *tada* sont néanmoins dits « frères de lait ». Le rituel débute par un repas pris en commun. Puis le chef de chaque groupement présent étend son burnous sur le sol et chacun y dépose l'une de ses chaussures. Les chefs respectifs sont accroupis et, lorsque tout le monde est déchaussé, deux hommes prennent chacun une chaussure sur leur burnous et se relèvent. Les deux propriétaires des chaussures tirées au sort deviennent frères de lait (*aït tada*, enfants de l'allaitement). Bien que se référant au pacte de protection, H. Bruno et G.-H. Bousquet [1946 : 354-355] notent, quant à eux : « Il se rend à la tente de celui dont il demande la protection et se précipite au sein d'une des femmes de sa famille, c'est-à-dire : "Je suis ton enfant, prends-moi sous ta protection". »

43. L'objet du présent travail n'est pas de critiquer les documents coloniaux même s'il convient de les aborder avec circonspection. On observe que l'auteur omet le rôle de la mémoire généalogique par laquelle chaque individu et/ou groupement à l'intérieur de la tribu conserve le souvenir précis de l'origine des membres agrégés.

lait dont le contenu était bu par les membres des deux groupes en présence. On choisissait sept femmes allaitantes dont on mêlait les laits dans un bol, lequel passait de main en main. L'auteur évoque le pacte de colactation scellé par la Kahina<sup>44</sup> (698) avec un prisonnier arabe capturé par ses troupes : elle confectionna une galette d'orge pétrie sur ses seins et demanda à son fils et au prisonnier de la manger sur sa poitrine<sup>45</sup>. Les deux enfants furent, dès lors, considérés comme frères de lait<sup>46</sup>.

Le rituel instaurant la colactation aurait ensuite été remplacé par le tirage au sort des sandales ou d'un vêtement et par un repas pris en commun<sup>47</sup>. Le motif de la sandale est inhérent à de nombreuses sociétés sahariennes et subsahariennes et s'étend à d'autres aires géographiques ; il est autrement appelé « rite de la paumé » ou « échange biblique des chaussures ».

D'une manière générale, écrit G. Marcy [1936 : 969], le pacte de colactation crée symboliquement une parenté de lait et donc un lien de parenté utérin. S'il note une islamisation formelle du rituel, il évoque aussi le recours langagier à une « sorte de divinité femelle incarnant l'esprit du groupe fraternel ». L'aïeule serait la mère nourricière du groupe.

La colactation une fois établie, les protagonistes se doivent assistance et accord mutuels. Dès lors, l'espace autour des tentes de deux frères de lait devient « une zone d'interdit magique » qu'il convient de respecter afin d'éviter la vengeance de la *tâd'a*.

Les écrits coloniaux de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle attestent la fréquence du pacte de colactation. Celui-ci n'a plus cours aujourd'hui ; toutefois les anciens pactes conclus

entre tribus et fractions continuent, d'une part, à déterminer un ensemble d'interdictions au niveau des alliances matrimoniales et, d'autre part, confirment l'importance et, en quelque sorte, la surdétermination de la substance lactée dans l'établissement d'un lien de parenté.

#### *Pactes de colactation passés et prescriptions matrimoniales contemporaines*

Dans la région de Merzouga, le lait, produit de l'élevage, est toujours associé au monde féminin. Ce sont les femmes qui nourrissent le bétail, traient<sup>48</sup> les femelles et s'occupent de la transformation du précieux liquide en

44. Au sujet de cette figure à la fois historique et mythique qu'est la Kahina, reine devenue la représentation emblématique de la résistance berbère aux invasions arabes (fin du VII<sup>e</sup> siècle), voir G. Camps [1992 : 124-139].

45. Selon J.-P. Roux [1967 : 55] : « Toucher le sein d'une femme est un acte important, un acte numineux, par lequel on devient l'équivalent d'un fils. »

46. La référence à un lien de parenté utérin est explicite et renvoie aux autres procédés plus connus d'alliances tribales via les stratégies matrimoniales.

47. Les descriptions du rituel de la *tâd'a* ne soulignent pas un aspect pourtant essentiel et simultané : celui de l'échange des nourrissons par les femmes des deux groupements. G. Agabi [1994] détermine trois étapes dans le déroulement du rituel chez les Zemmour et les Aït Atta. La première consiste à rassembler autour d'un sanctuaire un groupement issu de deux tribus distinctes. La deuxième est le repas commun au cours duquel les femmes allaitantes des hommes réunis échangent leurs nourrissons. La troisième étape correspond au tirage au sort des sandales.

48. En pays touareg, ce sont les hommes qui traient les vaches.

beurre<sup>49</sup>, lait caillé, etc. Le lait s'inscrit au cœur de nombreuses représentations.

« Le lait est plus fort que le sang » (*Agho ichqa ugar n-idamn*), disent les Aït Khebbach. L'un des pactes de colactation les plus importants aurait été conclu avec les Beni M'Hamid (tribu arabe) :

Avant il y a eu une guerre à Timimoun et c'est là que quarante femmes des Aït Khebbach ont perdu leur mari en Algérie. Ce sont les hommes de la tribu qui ont décidé de leur construire une *kasbah* et de leur donner de la nourriture. Avec ces quarante femmes il y en avait autant des Beni M'Hamid<sup>50</sup> [région de Risan]. On a alors pris le lait des femmes des Aït Khebbach et celui de celles des Beni M'Hamid et on les a mélangés. Les bébés l'ont bu et c'est comme ça que tous les enfants sont devenus frères. C'est, pour nous, un symbole de fraternité pour qu'il n'y ait pas de trahison (entretien, été 2000).

Dans le cadre de l'alliance tribale aucun des groupes en présence ne protège ni ne domine l'autre ; il s'agit d'un accord durable faisant office de traité d'alliance permanent<sup>51</sup>.

Le conourrissement, qui génère une parenté de lait entre enfants nourris au même sein<sup>52</sup>, est toujours pratiqué, notamment chez les Touaregs et chez certains groupes mauritaniens, pratique entérinée par la *shari'a* en tant que mode de parenté (*rida'a*). Les alliances matrimoniales sont déterminées par le conourrissement. G. Agabi [1994] signale, dans le Haut-Atlas, la concurrence entre deux termes berbères : *tadd'a* et *tafergant*. À Merzouga, le second terme relatif à l'interdit matrimonial est fréquemment usité. Les factions soumises à un

strict interdit matrimonial sont toutes issues de groupements allogènes ; elles sont dites *tiferrganin* (sing. *tafergant*, littéralement « fermées, clôturées »). L. Mezzine [*op. cit.* : 190] rend compte de l'origine du terme par la racine berbère FRG, de *afrag*, la haie ou la clôture. Chez les Aït Khebbach, le terme désigne l'enclos<sup>53</sup>, situé à proximité de la tente (*taghmt*), dans lequel les agneaux et les chevreaux sont enfermés en attendant le retour des troupeaux en

49. Les nomades ont en charge la reproduction des dromadaires. Le lait de chamelle est considéré comme l'aliment noble par excellence. Les Aït Khebbach préparent avec ce lait une sorte de beurre qu'ils conservent dans une jarre en terre, enterrée dans le sable pendant de longs mois, voire des années. Ce beurre, très recherché pour ses vertus prophylactiques, se monnaye très cher.

50. « Ce sont ensuite d'autres tribus qui se sont jointes à la confédération : c'est le cas des Beni M'hammed, tribu arabe du Tafilalt ayant perdu sa cohésion d'autrefois et dont on trouve des groupes nombreux notamment parmi les Aït Atta du Tafilalt (Aït Khebbach) mais également parmi ceux du Dra (notamment les Aït Isfoul du Ktaoua. » [Hammoudi 1974 : 155]

51. Le pacte de colactation est un procédé d'agrégation indissoluble. À ce propos L. Mezzine [1987 : 184] écrit : « Il est à remarquer chez les Berbères du parler *tamazight* que la demande et l'obtention du droit d'entrer dans l'*amur*-puissance bienveillante d'un chef de lignage avaient un caractère délibéré et volontaire. Elles se faisaient par un certain nombre de procédés archaïques autant que symboliques, tels le fait de téter le sein de la mère ou de la sœur du sollicité, ou le fait de passer sous son cheval. »

52. À Merzouga, elle est soigneusement évitée, la mise en nourrice est extrêmement rare.

53. Comme le relève également A. Haddachi [2000 : 157].



pâturage : il s'agit donc d'une barrière protectrice. Selon les croyances locales, l'union de deux individus *tiferrganin* apporte la malédiction, soit sur le couple (maladie, paralysie, décès), soit sur sa descendance (enfants anormaux)<sup>54</sup>.

L'interdit est expliqué par l'existence d'anciens pactes de colactation scellés entre fractions souches [Gélar 2002] exogènes, et engendrant un lien de parenté.

#### PARENTÉ DE LAIT ET ALLAITEMENT

À la filiation et à l'alliance, P. Bonte [2000 : 138-139] ajoute une troisième catégorie de parenté : la parenté de lait « qui réintroduit, par des détours certes complexes, le rôle du féminin ».

C'est par l'examen des fluides corporels associés, dans les représentations, à la constitution du fœtus, que Françoise Héritier [1994] détermine l'origine masculine du lait, le « lait de l'étalon » [Conte 2000b]. Par le lait se transmettent des substances agnatiques<sup>55</sup>. En conséquence, l'allaitement d'un enfant par une nourrice le renforce d'apports masculins extérieurs (via l'époux de la nourrice) à la lignée agnatique dont il est issu, ce qui explique certains des interdits matrimoniaux dérivés de la colactation, identiques à ceux qui président aux relations de consanguinité [Héritier 1994].

Le lait ne serait donc pas une substance féminine autonome mais une substance bisexuée, masculine de par son origine première et certaines des vertus qu'elle incorpore, mais féminine de par sa production et sa transmission [Conte 2000b : 177].

Pour les Aït Khebbach une parenté de lait s'établit dès l'absorption d'une quantité réduite de la substance, comme en témoigne la pratique

du mélange des laits maternels que l'on fait boire aux nourrissons, aussitôt considérés comme issus d'une même fratrie. Or, comme le souligne F. Héritier, les juristes arabes ont codifié avec une précision extrême le mode d'ingestion qui déterminera l'existence ou non d'un lien de parenté. Ils « [...] estiment que la parenté de lait existe dès qu'un enfant a bu, à cinq reprises, du lait de femme mis dans un récipient mais qu'elle n'existerait pas si on buvait en une seule fois du lait placé dans le même récipient, à cinq reprises » [1994 : 155].

La littérature orale témoigne aussi de l'importance du lait par les multiples références qui lui sont faites. Le mythe d'origine (récit de fondation) de la tribu évoque fréquemment le traitement privilégié de l'un des fils de l'ancêtre éponyme Khebbach :

Le grand-père lui a toujours donné beaucoup d'importance par rapport aux autres : il lui donnait une tasse de lait chaque jour (entretien, printemps 1998).

54. Ainsi, dans un cas qui nous a été rapporté de mariage entre individus *tiferrganin*, c'est le fiancé qui, dès le premier jour, s'est retrouvé complètement paralysé. Il avait imposé cette alliance à ses parents, menaçant de rester à jamais célibataire si on refusait de célébrer son mariage avec une jeune fille d'un groupe *tafergant*. Convaincus de la cause de la paralysie, ses parents annulèrent le mariage et le jeune homme retrouva immédiatement l'usage de son corps.

55. S'interrogeant sur la place de la parenté de lait dans le mariage arabe, S. Altorki [1980 : 243] écrit : « *The belief that the nursing woman's milk is "her husband's milk" may explain the prohibition of marriage between relatives by rida'a in analogy to that stipulated by consanguineal relatives.* »



Le motif de la fonction nourricière par le lait est répétitif dans les contes et légendes oraux ; l'allaitement d'enfants par une figure paternelle y est aussi récurrent<sup>56</sup> :

[...] le Sharif, resté seul avec son enfant, le nourrit miraculeusement en lui fournissant du lait de ses seins ou en lui faisant téter le bout de ses doigts [Bonte 1995-1996 : 51].

L'appropriation du lait des femmes par les hommes est une thématique itérative. La tradition orale des Aït Khebbach atteste cette récupération masculine, y compris lors des pactes de colactation. Ainsi une tribu arabe aurait-elle conclu un de ces pactes avec les Aït Khebbach mais sans l'intervention des femmes :

Ce sont les chefs de deux tribus qui ont bu le lait et ils ont enterré la tasse sur le lieu. Depuis, nous sommes comme des frères, on ne va plus s'attaquer (entretien, printemps 1998).

La colactation peut donc n'être que symbolique et, dans ce cas, elle n'implique nullement une participation féminine. Si la parenté de lait est instaurée par la métaphore, de nombreux accords individuels et/ou collectifs se font par le simple « partage du lait » : boire à la même coupe scelle l'entente entre protagonistes. Cependant les intervenants ne sont pas pour autant considérés comme frères (sœurs) de lait (*aït maten s-ogho*). L'établissement volontaire de la parenté de lait requiert diverses modalités rituelles : la réunion des hommes, l'ingestion du lait dans un même récipient, le souvenir et la sacralisation du lieu de création du pacte. À cela s'ajoute la présence indispensable des

femmes procédant, de leur côté, à l'échange des nourrissons.

Aujourd'hui, les pratiques galactogènes et les protections magiques qui entourent les femmes allaitantes révèlent non seulement l'importance vitale du lait pour le nouveau-né, mais aussi et surtout son rôle au niveau de l'ascendance agnatique et utérine de l'enfant. D'une manière générale, le lait occupe, dans les représentations symboliques des Aït Khebbach, une place sommitale. À ces différentes vertus prophylactiques<sup>57</sup> s'associe sa puissance magico-religieuse. En effet, on jure sur le lait (il s'agit bien sûr du lait maternel). L'expression « je te le jure sur le lait fort » (*adach galgh s-ogho ichkan*) manifeste le caractère irréfutable d'une affirmation. En cas de parjure, le lait, personnifié sous la forme d'une puissance irréductible, exercerait une vengeance mortelle sur le menteur. Jurer sur Dieu est moins solennel dans la mesure où ce dernier peut, quant à lui, pardonner le parjure. On sait que la coutume reconnaît comme seule preuve formelle celle du serment. De nombreux différends quotidiens peuvent nécessiter le serment des individus, celui portant sur le lait et sur le « mélange des laits » semblerait issu de l'ancien droit coutumier (parfois encore en vigueur).

Le lait maternel est l'objet d'une extrême attention, en premier lieu pour garantir son abondance et sa qualité et, en second lieu afin

56. Au sujet de la quasi-universalité du motif de l'allaitement par les hommes, voir R. Lionetti [1988].

57. Le lait maternel est utilisé dans de nombreux domaines de la médecine traditionnelle (troubles ophtalmiques, maladies de peau, etc.).

d'éviter sa disparition causée par ses migrations potentielles<sup>58</sup>.

Si la parenté de lait est une affiliation par les femmes<sup>59</sup>, sa récupération masculine par le transfert du lait, notamment, est indispensable au regard de la primauté donnée à l'agnatisme. L'appréciation agnatique de la parenté chez les Aït Khebbach n'occulte pas la valeur attribuée au lait par rapport au sang et aide à mieux saisir l'enjeu de la maîtrise masculine du lait créateur d'un lien de parenté indéfectible. Plus qu'un simple accord, la substance lactée marque l'affiliation de l'individu à un groupe.

F. Héritier [1996] a illustré le rôle prépondérant des distinctions masculin/féminin dans la compréhension des systèmes de parenté par l'étude des fluides corporels (lait, sang et sperme). Ses analyses ont permis d'appréhender les perceptions sociales de la transmission des identités agnatique et utérine, renouvelant le débat anthropologique à propos des structures de la parenté et spécifiquement de l'opposition entre agnatisme arabe et cognatisme berbère [Bonte 2000 ; Bonte ed. 1994].

Cette opposition suggère des approches multiples, dont l'examen attentif des implications de la parenté « élective ». Celle-ci s'exprime entre autres par la parenté de lait, qui, durant la *jâhiliyya*, donnait, au même titre que la filiation<sup>60</sup>, un réel pouvoir social à la femme même si, plus tard, l'islam rendra illicite l'allaitement (des adultes en particulier) comme principe d'adoption<sup>61</sup>.

En conclusion, l'analyse des rituels sacrificiels associe le sang versé à la protection alors que la colactation marque l'accord, l'affiliation et/ou l'intégration définitive. Lait et sang, substances chargées de représentations diverses,

sont nécessairement disjoints, comme l'ont souligné F. Héritier [1978]<sup>62</sup> et M. Djéribi [1988] lequel énonce le caractère hautement néfaste du mélange lait/sang, instaurant une confusion entre gestation et allaitement. Durant la vie intra-utérine, l'enfant se trouve dans une

58. Le transfert du lait a lieu à l'initiative des hommes. Cependant on note aussi l'intervention de certains animaux dans le processus de captation « accidentelle ». C'est le cas, par exemple, de la chatte (*tamachot*), de la chienne (*tichtit*) et de la vache (*tafunest*). Lorsque l'un de ces animaux ingurgite du lait maternel via les vomissements du nourrisson, les seins de la femme se tarissent immédiatement, son lait transitant alors vers les mamelles des mammifères. Aussi, pour empêcher tout transfert, on a recours au « partage des quarante jours ». Voir M.-L. Gélard [2005].

59. Chez les Aït Khebbach, les représentations physiologiques de l'engendrement n'établissent pas de connexion entre le lait et le sperme, comme l'a démontré F. Héritier [1996] à propos des Samo (Burkina Faso).

60. S'agissant des différentes représentations de la filiation dans la culture islamique, nous renvoyons ici au texte de H. Benkheira [1997 : 343-381] : « [...] la filiation n'est pas un fait de nature mais une construction juridique [...]. La filiation est donc bien un discours second, artificiel, qui se superpose à l'œuvre de la Nature quand il coïncide avec la parenté biologique, mais qui est souvent en opposition avec elle comme dans les différentes variétés de parenté fictive. »

61. « [L'allaitement] institue néanmoins une parenté utérine indélébile entre nourrice et allaité, confirmant ainsi l'invalidation de celle, "agnatique", qui prévalait entre père nourricier et fils adoptif. » [Conte 1994 : 185]

62. « Lait et sang/sperme sont deux éléments fondamentalement antinomiques qu'il n'est pas convenable, pis, qu'il est dangereux de mettre en présence. » [Héritier 1978 : 396]

situation passive et se nourrit de sang alors que, durant l'allaitement, l'enfant est actif par les tétées dont il tire sa subsistance. Le lait est souvent considéré comme la suite naturelle du sang (c'est le sang blanchi de Galien<sup>63</sup>). Au total, on comprend mieux pourquoi le sang, par nature passif, serait associé aux rituels de protection<sup>64</sup> alors que le lait, par nature actif, serait, lui, l'acteur ou le symbole des accords (de colactation), aux conséquences sur la parenté beaucoup plus prégnantes. En effet, le sang et le lait sont des substances dont les caractéristiques, au niveau du système des représentations humorales, sont bien différentes. Ainsi le sang n'est une substance agissante que lorsqu'il est versé. Il matérialise alors une relation. Notons que le rituel sacrificiel utilise le sang animal en tant que support métonymique d'une relation, étant entendu qu'il n'est pas la relation elle-même<sup>65</sup>. En ce sens, le sang nous apparaît comme une substance passive, instrumentalisée par l'homme. Par ailleurs, le « mélange des sangs » étant totalement étranger à la société, cela semble confirmer la passivité du sang, son inertie. En revanche, les modalités rituelles susmentionnées témoignent de la nécessité d'une manipulation effective et concrète de la substance lactée humaine (échange des nourrissons au sein). En outre, on a souligné que le lait joue un rôle important dans le serment, où il est personnifié. Enfin, le mélange des laits signale la vitalité individuelle de chacune des deux

substances devenant identiques et manifestant un lien de parenté indéfectible entre les individus colactés. En d'autres termes, le lait serait une entité autonome, un principe actif que les hommes manipulent avec précaution.

Soulignons que la protection entre individus et/ou entre groupes a lieu à la seule initiative des hommes par l'instrumentalisation du sang et, plus précisément, du rituel sacrificiel. Le statut de « protégé » ne fait nullement référence à un lien de parenté l'unissant au protecteur. Dans le cas de la colactation, au contraire, c'est le rôle des femmes qui est déterminant et qui établit une réelle relation de parenté. Au final, si les hommes se réapproprient le lait des femmes, en conformité avec le système de parenté agnatique, la substance lactée demeure un enjeu majeur des représentations de la parenté qui, chez les Aït Khebbach, oscillent sans cesse entre valeurs agnatiques et valeurs utérines.

---

63. Tout comme Aristote, Galien établit une théorie des humeurs corporelles dans laquelle le lait est directement dérivé du sang.

64. Comme nous l'avons déjà souligné, l'adoption ne génère pas de lien de parenté spécifique ; les groupes allogènes sont nommés par l'évocation même du rituel précédant leur assignation statutaire.

65. En effet, chez les Aït Khebbach, les « liens du sang » ne sont en aucun cas le support unilatéral des relations de parenté. Cette problématique est reprise dans un ouvrage à paraître.

## Bibliographie

- Abrous, D.** — 1988, « *Anaya* », in *Encyclopédie berbère*. T. V : 633-635.
- Agabi, G.** — 1994, « Colactation », in *Encyclopédie berbère*. T. XIII : 2046-2047.
- Altorki, S.** — 1980, « Milk-Kinship in Arab Society. An Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage », *Ethnology* XIX : 233-244.
- Aouad-Badual, R.** — 1994, « Les incidences de la colonisation française sur les relations entre le Maroc et l'Afrique noire (1875-1935) ». Thèse d'histoire. Université d'Aix-en-Provence.
- Aspinion, R.** — 1937, *Contribution à l'étude du droit coutumier berbère marocain*. Casablanca-Fès, Éditions A. Moynier.
- Benkheira, H.** — 1997, *L'amour de la loi. Essai sur la normativité en islam*. Paris, PUF.
- Bonte, P.** — 1995-1996, « Hommage à Nicole Échard. Le mythe du Sharif Bû Bazzul. Notes sur la possession féminine dans la société berbère », *Journal des anthropologues* 63 : 49-60. — 2000, « Les lois du genre. Approche comparative des systèmes de parenté arabes et touaregs », in J.-L. Jamard, E. Terray et M. Xanthakou eds., *En substances. Textes pour Françoise Héritier*. Paris, Fayard : 135-156.
- Bonte, P. ed.** — 1994, *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*. Paris, EHESS.
- Bonte, P., A.-M. Brisebarre et A. Gokalp eds.** — 1999, *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*. Paris, CNRS.
- Bourgeot, A.** — 1995, *Les sociétés touarègues. Nomadisme, identité, résistances*. Paris, Karthala.
- Bousquet, G.-H.** — 1952, « Communications. Pour l'étude des droits berbères », *Hespéris* XXXIX : 501-508.
- Bruno, H. et G.-H. Bousquet** — 1946, « Contribution à l'étude des pactes de protection et d'alliance chez les Berbères du Maroc central », *Hespéris* XXXIII : 353-370.
- Camps, G.** — 1992, *L'Afrique du Nord au féminin*. Paris, Perrin.
- Claudot, H. et M. Hawad** — 1982, « Coups et contre-coups : l'honneur en jeu chez les Touaregs », *Annuaire de l'Afrique du Nord* 21 : 793-808. — 1987, « Le lait nourricier de la société ou la prolongation de soi chez les Touaregs », in M. Gast ed., *Hériter en pays musulman. Ḥabus, lait vivant, manyahuli*. Paris, CNRS : 129-155.
- Conte, É.** — 1991, « Entrer dans le sang. Perceptions arabes des origines », in P. Bonte, É. Conte, C. Hamès et A. Wadoud Ould Cheikh, *Al-Ansâb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*. Paris, MSH : 55-100. — 1994, « Choisir ses parents dans la société arabe. La situation à l'avènement de l'islam », in P. Bonte ed. *op. cit.* : 165-187. — 2000a, « Mariages arabes. La part du féminin », *L'Homme* 154-155 : 279-308. — 2000b, « Énigmes persanes, traditions arabes. Les interdictions matrimoniales dérivées de l'allaitement selon l'Ayatollah Khomeyni », in J.-L. Jamard, E. Terray et M. Xanthakou eds., *En substances. Textes pour Françoise Héritier*. Paris, Fayard : 157-181.
- Djéribi, M.** — 1988, « Le mauvais œil et le lait », *L'Homme* 105 : 35-47.
- Fortier, C.** — 2001, « Le lait, le sperme, le dos. Et le sang? Représentations physiologiques de la filiation et de la parenté de lait en islam malékite et dans la société maure de Mauritanie », *Cahiers d'Études africaines* 161 : 97-137.
- Foucauld, C. de** — 1985, *Reconnaisances au Maroc (1883-1884)*. Paris, Édition d'Aujourd'hui.
- Gast, M. ed.** — 1987, *Hériter en pays musulman. Ḥabus, lait vivant, manyahuli*. Paris, CNRS.
- Gélar, M.-L.** — 2002, « Endogamie et alliance préférentielle : justification et manipulation généalogique. L'implication du mythe d'origine (tribu des Aït Khebbach, Sud-Est marocain) », *Peuples et Monde* (revue électronique : [www.peuplesmonde.com](http://www.peuplesmonde.com)). — 2005, « La fourmi voleuse de lait. Rituels et représentations de la substance lactée dans le Tafilalt », *L'Homme* (à paraître).
- Haddachi, A.** — 2000, *Dictionnaire de tamazight. Parler des Ayt Merghad (Ayt Yaflman)*. Salé, Imprimerie Beni Snassen.

- Hammoudi, A.** — 1974, « Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté. Réflexions sur les thèses de Gellner », *Hespéris-Tamuda* XV : 147-179.
- Hanoteau, A. et A. Letourneux** — 1893, *La Kabylie et les coutumes kabyles*. Paris, Challamen. 3 vol.
- Héritier, F.** — 1978, « Fécondité et stérilité : la traduction de ces notions dans le champ idéologique au stade préscientifique », in E. Sullerat ed., *Le fait féminin*. Paris, Fayard : 387-403. — 1994, « Identité de substance et parenté de lait dans le monde arabe », in P. Bonte ed. *op. cit.* : 149-164. — 1996, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*. Paris, Odile Jacob.
- Herson (général)** — 1904, *Correspondance du 13 février 1904*. Archives d'outre-mer d'Aix-en-Provence (ALG, 22H50).
- Hubert, H. et M. Mauss** — 1968 (1899), « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », in M. Mauss, *Œuvres*. I : *Les fonctions sociales du sacré*. Paris, Éditions de Minuit : 193-354.
- Jacques-Meunié, Denise** — 1982, *Le Maroc saharien des origines à 1670*. Paris, Klincksieck. 2 vol.
- Jacques-Meunié, Djinn** — 1947, « Les oasis des Lektaoua et des Mehamid. Institutions traditionnelles des Draoua », *Hespéris* XXXIV : 397-429.
- Kanafani-Zahar, A.** — 1999, « Du divin à l'humain, du religieux au social : les repas sacrificiels au Liban », in P. Bonte, A.-M. Brisebarre et A. Gokalp eds. *op. cit.* : 199-213.
- Lionetti, R.** — 1988, *Le lait du père*. Paris, Imago.
- Marcy, G.** — 1936, « L'alliance par colactation (*tâd'a*) chez les Berbères du Maroc central », *Revue africaine* 368-369 : 957-973. — 1941, « Les vestiges de la parenté maternelle en droit coutumier berbère et le régime des successions touarègues », *Revue africaine* 388-389 : 187-211.
- Martin, A.G.P.** — 1994 (1923), *Quatre siècles d'histoire marocaine*. Rabat, La Porte.
- Mezzine, L.** — 1987, *Le Tafilalt. Contribution à l'histoire du Maroc aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*. Rabat, Faculté des Lettres et Sciences humaines.
- Rachik, H.** — 1993, « Sacrifice et humiliation. Essai sur le *car* à partir de l'œuvre de Westermarck », in R. Bourquia et M. Al-Harras eds., *Westermarck et la société marocaine*. Rabat, Faculté des Lettres et Sciences humaines : 167-183 (série Colloques et Séminaires 27).
- Roux, J.-P.** — 1967, « Le lait et le sein dans les traditions turques », *L'Homme* VII : 48-63.
- Surdon, G.** — 1936, *Institutions et coutumes des Berbères du Maghreb (Maroc-Algérie-Tunisie-Sahara). Leçons de droits coutumiers berbères*. Tanger et Fès, Édition internationale.
- Turbet (capitaine)** — 1931, « Le droit coutumier des Beni Ouarain Cheraga », *Revue algérienne de législation et de jurisprudence* : 99-110.
- Westermarck, E.** — 1935, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*. Paris, Payot. — 1968, *Ritual and Belief in Morocco*. New York, University Books.

**Résumé**

Marie-Luce Gélard, *Protection par le sang et accord par le lait dans la tribu des Aït Khebbach (Sud-Est marocain)*  
Dans le Sud-Est marocain, les pactes de protection et de colactation se concluent par l'intermédiaire de deux substances corporelles disjointes : le sang (*idamn*) et le lait (*agho*). L'étude de l'usage et des représentations de ces fluides manifeste la surdétermination du lait par rapport au sang. Si le sang versé matérialise l'accord entre individus et/ou entre groupes en instaurant une relation temporaire ou durable de protection, le lait scelle l'entente et l'intégration en établissant un lien de parenté permanent. L'appropriation du lait par les hommes, indispensable au regard de la primauté agnatique, n'occulte cependant pas le rôle et l'influence de la parenté utérine, tant au niveau des représentations qu'au niveau des pratiques.

**Abstract**

Marie-Luce Gélard, *Protection by Blood and Agreement by Milk in the Aït Khebbach Tribe (Southeastern Morocco)*  
In southeastern Morocco, pacts of protection and foster parenthood are sealed with two distinct body substances: blood (*idamn*) and milk (*agho*). This study of the use of these two fluids and of ideas about them shows that milk is "overdetermined" in relation to blood. Whereas blood materializes an alliance between individuals or groups by establishing a temporary or lasting relationship of protection, milk seals an agreement and fosters integration by forming a permanent bond of kinship. The "appropriation" of milk by men, which is indispensable given the primacy of agnatic bonds, does not, however, eclipse the role and influence of uterine bonds in ideas and practices.