



Cérémonies de mariage en changement dans le Grand Agadir (Sous, Maroc)

Souad Azizi

► **To cite this version:**

Souad Azizi. Cérémonies de mariage en changement dans le Grand Agadir (Sous, Maroc). Anthropologie sociale et ethnologie. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris, 1998. Français. <tel-01199851>

HAL Id: tel-01199851

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/tel-01199851>

Submitted on 16 Sep 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES

Spécialité : anthropologie sociale et ethnologie

**CÉRÉMONIES DE MARIAGE EN CHANGEMENT DANS LE GRAND AGADIR
(SOUS, MAROC)**

**THÈSE
de Doctorat (Arrêté du 30 mars 1992)**

**présentée par
Souad AZIZI**

Sous la direction de :

Madame Camille LACOSTE-DUJARDIN

Directeur de recherches émérite au C.N.R.S.

Membres du jury :

Madame Sophie FERCHIOU, Directeur de recherches au C.N.R.S.

Madame Marie-Élisabeth HANDMAN, Maître de conférence à l'E.H.E.S.S.

Madame Nicole BELMONT, Directeur d'études à l'E.H.E.S.S.

Monsieur Pierre BONTE, Directeur de recherches au C.N.R.S.

Monsieur Raymond JAMOUS, Directeur de recherches au C.N.R.S.

Année universitaire : 1997-1998

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES

Spécialité : anthropologie sociale et ethnologie

**CÉRÉMONIES DE MARIAGE EN CHANGEMENT DANS LE GRAND AGADIR
(SOUS, MAROC)**

THÈSE
de Doctorat (Arrêté du 30 mars 1992)

présentée par
Souad AZIZI

Sous la direction de :

Madame Camille LACOSTE-DUJARDIN

Directeur de recherches émérite au C.N.R.S.

Membres du jury :

Madame Sophie FERCHIOU, Directeur de recherches au C.N.R.S.

Madame Marie-Élisabeth HANDMAN, Maître de conférence à l'E.H.E.S.S.

Madame Nicole BELMONT, Directeur d'études à l'E.H.E.S.S.

Monsieur Pierre BONTE, Directeur de recherches au C.N.R.S.

Monsieur Raymond JAMOUS, Directeur de recherches au C.N.R.S.

Année universitaire : 1997-1998

REMERCIEMENTS

Je remercie Madame Camille LACOSTE-DUJARDIN d'avoir accepté de diriger ce travail, et de m'avoir prodigué des remarques et des conseils judicieux tout au long de son élaboration.

Je remercie Mesdames Sophie FERCHIOU, Nicole BELMONT et Marie-Élisabeth HANDMAN et Messieurs Pierre BONTE et Raymond JAMOUS qui m'ont honoré en acceptant de faire partie du jury.

Je remercie ma famille et mes amis pour leur soutien indéfectible. Je remercie également tous les informateurs et les informatrices qui ont chaleureusement accepté de participer à l'enquête.

SYSTÈME DE TRANSCRIPTION

Arabe	A.P.I. ¹	Adoptée	Exemples
	h	h	lh adiya
	h	h	ah ayk
	x	X	af rux
		ε	a ε bruq
	R	γ	tam γ ra
	r	r	ar uku
	r	r	ir aman
	q	q	lq imt
	g	g	ag adir
	j	y	r w ays
	w	w	aw al
		∂	tim ∂ zwura
	z	z	al z ihaz
		š	š ura
	s	s	s unna
	s	s	s adaq
	d	d	d fue
	9	d	far id a
	t	t	t afawut
	t	t	t al∂b
	z	z	tam z warut
	z	z	t azult

Le point sous les consonnes d, r, s, t et z note l'emphase. Les consonnes tendues sont distinguées par le redoublement de la lettre. Le « » après les consonnes g, k, γ, q, et X marque la labialisation. Les voyelles pleines i, u et a sont équivalentes au français i (**ami**), ou (**loup**), a (**chat**) et à l'anglais æ (**man**). Le « ^ » marque les voyelles longues. ∂ est une voyelle neutre ou « voyelle zéro » qui permet d'éviter l'entassement des consonnes. La transcription française est maintenue pour tous les noms propres et communs qui sont d'un usage courant dans la littérature sur le Maroc et le Monde musulman (ex : Chleuhs, Fatiha, Makhzen). Les adjectifs composés à partir du nom d'une région ou d'une ville (ex : soussi, gadiri) sont également transcrits à la française. Les termes arabes sont transcrits en gras italique et les termes berbères en italique. La transcription originale des auteurs cités est conservée.

¹. Alphabet Phonétique International. Source : G. HAMIMI, 1997, *Grammaire et conjugaison amazighe*, Paris : L'Harmattan, pp. 14-15.

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS.....	3
SYSTÈME DE TRANSCRIPTION.....	4
INTRODUCTION.....	10
1. Problématique.....	14
2. Méthodologie.....	20
2.1. L'observation participante à des cérémonies.....	20
2.1.1. Difficultés de l'observation.....	22
2.2. L'entretien.....	25
2.2.1. Difficultés de l'entretien.....	27
2.3. Le questionnaire.....	29
2.3.1. Choix des lieux de recrutement.....	29
2.3.2. Modes de recrutement.....	32
2.3.3. Choix de la population enquêtée.....	33
TERRAIN D'ENQUÊTE.....	38
1. Le Sous.....	38
1.1. Situation géographique.....	38
1.2. La population du Sous : Les Chleuhs.....	40
1.3. Groupes soussis couverts par l'enquête.....	42
2. Le Grand Agadir.....	45
2.1. Agadir du XVIème siècle au XIXème siècle.....	45
2.2. Agadir de 1911 à 1960.....	49
2.2.1. Essor économique d'Agadir sous le Protectorat.....	50
2.2.2. La population d'Agadir de 1914 à 1960.....	53
2.2.3. Les quartiers d'Agadir avant le séisme.....	54
2.3. Agadir de 1960 à nos jours.....	57
2.3.1. Le séisme d'Agadir (1960).....	57
2.3.2. Reconstruction d'Agadir et évolution de sa population.....	58
2.4. Les agglomérations méridionales du Grand Agadir.....	63
2.4.1. Inezgane : centre commercial.....	63
2.4.2. Tarrast et Jorf : les satellites d'Inezgane.....	65
2.4.3. Bensergao, Dcheïra et Tikioune : les cités d'ortoirs.....	65
2.4.4. Aït Melloul : centre agro-industriel.....	68
Conclusion.....	69
PREMIÈRE PARTIE : LES CÉRÉMONIES TRADITIONNELLES.....	70
CHAPITRE I : CADRE ET AGENTS DES RITES TRADITIONNELS.....	71
1. Différents degrés de ségrégation sexuelle.....	71
2. Espaces des rituels féminins et masculins.....	75
3. Ségrégation cérémonielle selon l'état civil.....	77
4. Les agents rituels.....	81
Conclusion.....	84

CHAPITRE II : CHOIX DU CONJOINT ET ACCORDAILLES.....85

1. Le choix du conjoint : rôle décisif des parents.....	85
2. Consultation du garçon et de la fille ?.....	88
3. La demande en mariage.....	93
3.1. Rencontre des mères.....	93
3.2. Rencontre des pères.....	94
4. Célébration de l'accord des deux familles.....	96
5. Terme de référence des mariés.....	101
5.1. Fonctions du terme d'appel du marié (Moulay).....	101
6. La période des accordailles.....	106
6.1. Rencontres pré-nuptiales : variantes régionales.....	106
6.2. Initiation du fiancé à l'obligation d'entretien.....	107
Conclusion.....	111

CHAPITRE III : LES CÉRÉMONIES PRÉNUPTIALES.....114

1. Choix de la date de la noce.....	114
2. Ritualisation des céréales de la noce.....	115
2.1. Le tri collectif : rites de protection et de propitiation.....	116
2.2. Infraction rituelle au code de ségrégation (Tiznit).....	117
2.3. Destruction de l'ivraie : rite de pluie et de protection.....	118
2.4. Le tamisage collectif : rites de protection et de propitiation.....	119
3. La remise de la compensation subsidiaire.....	119
Conclusion.....	121

CHAPITRE IV : LES CÉRÉMONIES DE LA VEILLE DE LA NOCE.....123

1. Onction corporelle au henné : rite de purification et de séparation.....	123
2. La cérémonie des jeunes filles.....	125
3. Roulage du couscous d'orge : rites de propitiation.....	126
4. Port et accueil du baluchon nuptial.....	128
5. Cérémonies masculines.....	132
5.1. Rédaction du contrat de mariage.....	132
5.2. Évaluation de l'apport dotal.....	134
5.3. Partage rituel du couscous d'orge.....	135
Conclusion.....	136

CHAPITRE V : INSTRUMENTS COUTUMIERS DE LA DOMINATION MASCULINE.....138

1. Finalité du retardement de l' <i>am̄rwas</i>	139
1.1. La compensation matrimoniale en droit musulman.....	140
1.2. Ambiguïté de l' <i>am̄rwas</i>	145
2. Finalité de l'évaluation de la <i>lqimt</i>	154
2.1. Spécificité des biens de la mariée chleuhe.....	154
2.2. La <i>lqimt</i> : un instrument d'exhérédation des filles.....	156
2.3. La <i>lqimt</i> , facteur de stabilité du mariage.....	162
Conclusion.....	164

CHAPITRE VI : LES CÉRÉMONIES DU JOUR DE LA NOCE.....	166
1. Pétrissage des pains : rites de propitiation.....	166
2. Dressage des roseaux du « signal ».....	166
3. Départ des gens du marié.....	169
4. Tirage et toilette nuptiale de la mariée.....	169
5. Fonctions magico-symboliques de la toilette nuptiale.....	174
5.1. Le voile rouge : indicateur de l'état de l'hymen.....	174
5.2. Les babouches rouges : accessoire de protection.....	175
5.3. La piécette d'argent : accessoire de propitiation.....	176
5.4. Le haïk blanc : vecteur de la baraka de l'« aînée ».....	177
5.5. La coiffe de basilic : accessoire de séparation.....	179
6. Les adieux de la mère.....	181
7. La noce : rogations propitiatoires.....	182
8. Sur le seuil conjugal : rites d'union et de domination.....	184
9. Dans la chambre nuptiale : transfert de l'autorité du père à l'époux.....	191
9.1. Dénouement du turban.....	192
9.2. Mise à l'épreuve de l'hospitalité du marié.....	195
9.3. Rogations autour de l'arganier (Ineda Ouzal) : mise à l'épreuve de la mariée.....	198
Conclusion.....	199
CHAPITRE VII : CÉRÉMONIES POSTÉRIEURES A LA NOCE.....	201
1. Cérémonies du lendemain du transfert.....	201
1.1. L'exposition de la mariée.....	201
1.2. La consommation du mariage.....	203
2. Cérémonies du lendemain des noces.....	205
2.1. Distribution de dattes : infraction rituelle au code de ségrégation.....	206
2.2. Le partage de bouillie : rite d'union des mariés.....	209
2.2.1. Séquestration de l'époux (Ineda Ouzal).....	212
2.3. Exposition du trousseau.....	213
3. Premier marquage des pieds : rite d'agrégation et de fécondité.....	215
4. Les cérémonies du septième jour des noces.....	216
4.1. Première visite de la mère de la mariée.....	216
4.2. Premier puisage dans le puits conjugal : appel à l'abondance.....	217
4.3. Abreuvement/aspersion de la mariée : rite de pluie et de fécondité.....	217
4.4. La cérémonie du henné : initiation à une technique de séduction.....	219
4.5. Premier nettoyage de la chambre nuptiale : rites de protection.....	220
4.6. Dénouement des roseaux du « signal ».....	221
4.7. Dressage de la couche conjugale.....	221
5. Cérémonies post-nuptiales.....	222
5.1. Première visite de la mariée à ses parents.....	222
5.2. La première naissance : traitement différentiel des sexes.....	223
Conclusion.....	224
1. Angoisse de la stérilité, de la pénurie et paranoïa.....	224
2. Rôles rituels et usage des relations de parenté.....	225
3. Rôles rituels et hiérarchie sociale.....	225
4. Rôles rituels et accès au pouvoir.....	226

DEUXIÈME PARTIE : CHANGEMENTS CÉRÉMONIELS DANS L'AIRE D'AGADIR.....	227
CHAPITRE VIII : CHANGEMENTS ANTÉRIEURS AUX ANNÉES 80.....	229
Conclusion.....	238
CHAPITRE IX : CHOIX DU CONJOINT : RÔLE DÉCISIONNEL DES JEUNES ?.....	239
1. Caractéristiques sociologiques des couples enquêtés.....	241
1.1. Relation d'homogamie régionale ?.....	241
1.1.1. Lieu de naissance des conjoints.....	241
1.1.2. Origine géographique des familles.....	242
1.1.3. Une forte homochtonie.....	243
1.2. Relation d'homogamie générationnelle ?.....	243
1.2.1. Moyenne d'âge féminin.....	243
1.2.2. Moyenne d'âge masculin.....	245
1.2.3. Une forte homogamie générationnelle.....	245
1.3. Relation d'homogamie culturelle ?.....	248
1.3.1. Niveau d'instruction féminin.....	248
1.3.2. Niveau d'instruction masculin.....	250
1.3.3. Faible homogamie culturelle.....	251
1.4. Relation d'homogamie sociale ?.....	252
1.4.1. Occupations des parents des conjoints.....	252
1.4.2. Occupations des conjoints.....	253
1.4.3. Une forte homogamie sociale.....	253
2. Processus de formation des couples.....	256
2.1. Types de rencontre.....	257
2.2. Types de décision.....	258
2.3. La demande en mariage : permanence du rôle parental.....	262
Conclusion.....	265
CHAPITRE X : FIANÇAILLES CONTEMPORAINES.....	267
1. Le rite d'union de Malika et Khalid.....	268
2. Fiançailles des autres couples.....	273
3. Les rencontres prénuptiales.....	274
Conclusion.....	278
CHAPITRE XI : NOCES CONTEMPORAINES.....	280
1. Les noces de Noufissa et Jamal.....	281
1.1. Jeudi : la toilette au hammam.....	281
1.2. Vendredi : la teinture au henné.....	283
1.3. Cérémonies du samedi.....	285
1.3.1. Le « rituel des sept toilettes » (<i>l'bas</i>).....	285
1.3.2. La noce : séance de photos sur la plage.....	293
1.3.3. Le rituel de défloration publique.....	294
2. Cérémonies des autres couples.....	296
2.1. Résistances aux changements.....	296

2.2. Cérémonies animées par des <i>nǝggafat</i>	306
2.2.1. Une prise de décision en majorité féminine.....	306
2.2.2. La déségrégation des sexes : une réalité ou un leurre ?.....	310
Conclusion.....	323

CHAPITRE XII : ÉMERGENCE D'UN RITUEL NATIONAL.....325

1. Impact de la geste royale ?.....	325
1.1. Accueil des cortèges nuptiaux par le roi Hassan II.....	327
1.2. Le henné de la princesse Lalla Asmaa.....	328
1.3. La cérémonie d'exposition de Lalla Asmaa.....	336
2. Action des <i>nǝggafat</i>	342
2.1. Coutumes vestimentaires traditionnelles de Fès.....	344
2.2. Changements apportés par les <i>nǝggafat</i>	348
Conclusion.....	351

CHAPITRE XIII : PERMANENCE DES CONFIGURATIONS CULTURELLES FONDAMENTALES.....353

1. Recrudescence des rites de la virginité.....	353
1.1. « Les seuls témoins du crime ».....	357
1.2. « Il faut que le sang coule coûte que coûte ».....	359
2. Réorganisation du thème de la royauté.....	367

CONCLUSION GÉNÉRALE.....373

1. Émergence d'une idéologie de couple ?.....	373
2. Émergence d'une logique individuelle féminine ?.....	374
3. Permanence de la légitimation rituelle du pouvoir monarchique.....	375
4. Manipulation des signes vestimentaires et affirmation rituelle de l'identité nationale.....	376
5. La « magie illusoire du rite de passage ».....	379

DOSSIER DE PHOTOS : TROIS CATÉGORIES DE NOCES.....380

ANNEXES.....	411
1. Le questionnaire.....	411
1.1. Caractéristiques sociologiques des questionnés.....	412
1.2. Participation au volet 2.....	413
2. Caractéristiques sociologiques des interviewés.....	417
3. Parcours des agents cérémoniels enquêtés.....	418
3.1. Mina la marrakchie.....	418
3.2. Halima la chleuhe.....	418
3.3. Abdallah le coiffeur.....	420
4. Chants de mariage contemporains.....	423

GLOSSAIRE INDÉXÉ DES TERMES ARABES ET BERBÈRES.....427

LISTE DES FIGURES.....	439
LISTE DES TABLEAUX.....	439
LISTE DES PHOTOS.....	439
BIBLIOGRAPHIE.....	441

INTRODUCTION GÉNÉRALE

L'approche des rites de mariage proposée dans cette étude se doit forcément d'être diachronique. Premièrement, parce que ces rites sont en cours de transformation. Bien qu'ils soient basés sur un même système de représentation, les rites marocains se caractérisent, dans la « période traditionnelle », par une hypervariabilité des détails, d'une ville à une autre, d'une tribu à une autre, voire d'un village à un autre (E. WESTERMARCK, 1921). Cette notable variation est la conséquence du cloisonnement des communautés rurales et urbaines. Elle est aussi l'expression de la volonté de différenciation et d'autonomie de groupes qui s'inscrivent dans des alternatives de conflit et d'alliance aussi bien avec les groupes limitrophes qu'avec le pouvoir central. Aujourd'hui, l'intensification des interactions entre les villes et les campagnes et entre les différentes régions du pays, ainsi que les mouvements de populations dans tous les sens, sont des facteurs de déperdition des particularismes régionaux. Les cérémonies de mariage accusent une nette tendance à l'uniformisation. En milieu urbain, dans toutes les « classes sociales », les anciennes coutumes propres à chaque localité sont remplacées par un modèle évolué à partir des cérémonies de la grande et petite bourgeoisie des villes « citadines » (*hadariya*)¹ et impériales. En milieu rural, une tendance au mimétisme de ces pratiques urbaines se révèle progressivement dans les villages les plus touchés par l'émigration nationale et internationale.

¹. Marrakech, Rabat, Meknès et Fès sont les quatre villes dites « impériales ». Ce statut leur est conféré par le fait que les monarques et leur suite y font chaque année des séjours fixés par le Protocole. « Quatre villes seulement, Fès, Rabat, Salé et Tétouan [...] sont dites '*hadria*', c'est-à-dire citadines, les autres sont qualifiées de bédouines. Cette distinction est basée sur l'origine du peuplement. Beaucoup des habitants de Fès sont en effet venus autrefois soit de la vieille cité de Kairaouan, fondée par les Arabes en 670, soit des villes musulmanes d'Espagne. De même Tétouan, Rabat et Salé s'enorgueillissent de compter dans leur sein de nombreuses familles originaires de Malaga, de Séville, de Cordoue, de Grenade, qui furent chassées de ces villes après leur conquête par l'Espagne catholique. Les cités '*hadria*' ont de ce fait subi plus que toutes autres, l'influence profonde de la brillante civilisation maure hispanique. Elles doivent à ces émigrés de moeurs policées et raffinées leur caractère bourgeois et lettré ». J. BESANCENOT, 1940, *Costumes et types du Maroc*, Paris : Horizons de France, p. 1.

La deuxième raison pour laquelle je privilégie une approche diachronique des rites de mariage est le fait que - en tant que « *rite de passage* » (A. VAN GENNEP, 1969)¹ - ils sont par essence liés à la notion de changement. Mais que faut-il entendre par changement dans le domaine du rite ? N'y a-t-il pas contradiction à parler de changement dans le bastion de la tradition et de la répétition ? En effet, le rite se caractérise et se définit aussi bien par son caractère répétitif² que par sa « *présumée antiquité* »³. Doit-on en conclure qu'en assurant sa reproduction les actants obéissent à des règles rigoureuses et immuables. Certes, la pérennité du rite est assurée par l'adhésion des actants aux valeurs et symboles qu'il véhicule. Mais toute pratique rituelle n'est répétée que tant qu'elle demeure fonctionnelle dans la société qui l'a héritée des générations passées. Alors, bien souvent les agents de sa perpétuation ne se soucient ni de retracer son origine, ni de vérifier son efficacité. Si cette pratique devient dysfonctionnelle, son usage s'amointrit graduellement jusqu'à sa disparition totale, ou du moins jusqu'à sa réadaptation sous une forme plus conforme à la nouvelle donne.

Parler, en matière de rite de passage, d'observance rigoureuse d'actes séculaires et immuables présuppose qu'on le considère comme une structure monolithique qui ne laisse place ni au libre arbitre des actants, ni aux modifications de son environnement écologique et social. Or, le rite de passage n'est pas un isolat imperméable aux mutations de son contexte. Il est vrai qu'à court terme, il n'est pas « *affecté par l'action des forces sociales contemporaines*⁴ », c'est-à-dire par les modifications

¹. Voir N. BELMONT, 1986, « La notion du rite de passage » in : *Les rites de passage aujourd'hui*, Lausanne : L'Âge d'Homme, pp. 9-19.

². CAZENEUVE J. définit le rite comme « un acte qui se répète et dont l'efficacité est, au moins en partie, d'ordre extra-empirique ». « C'est un acte qui peut être individuel ou collectif mais qui, toujours lors même qu'il est assez souple pour comporter une marge d'improvisation, reste fidèle à certaines règles qui précisément, constituent ce qu'il y a en lui de rituel. Un geste, une parole, qui ne répèterait pas quelque chose d'un autre geste ou d'une autre parole ou dont aucun élément ne serait destiné à être répété, pourrait bien être à la rigueur des actes magiques ou religieux, mais non pas des actes rituels ». J. CAZENEUVE, 1971, *Sociologie du rite*, Paris : P.U.F., pp.12-13, 17.

³. « Ritual is commonly validated partly by its supposed antiquity [...] and the problem facing all who celebrate ritual in a fast changing society is how to combine relevance to changing circumstances with the sancticity of tradition ». M. WILSON, 1972, « The wedding cake : a study of ritual change » in : J. S. LA FONTAINE ed., *The interpretation of ritual. Essays in Honour of A. I. Richards*. Tavistock Publications, p. 188.

⁴. « Les rites 'life crisis' sont moins sensibles aux pressions et aux besoins immédiats de la société car ils sont commandés par les cycles de la vie individuelle. Les anthropologues ont donc raison d'aborder l'étude théorique de ces rites par l'analyse de leur structure culturelle. Celle-ci a de multiples affinités avec la structure sociale,

conséquentes et immédiates de son contexte. Toutefois, à long terme, les capacités intégratives inhérentes à sa structure entrent en jeu pour permettre un réajustement lent mais profond des symboles et des valeurs.

Privilégier une approche synchronique du rituel revient à le considérer comme un conservatoire des vestiges du passé, et à occulter la logique de changement et de réajustement continu qui est au fondement de toute société. Il est indéniable que l'étude des « *fonctions de stockage* » (E. LEACH, 1971, p. 246) des rites est d'une grande utilité dans « *les sociétés de la tradition* »¹ où prévaut un mode de transmission oral du savoir et des savoir-faire, et où la codification des relations sociales est essentiellement verbale et gestuelle, à condition toutefois que ces sociétés soient totalement refermées sur elles-mêmes et ne connaissent pas de changements notoires sur de longues durées. Mais cette approche des rites offre peu d'intérêt dans les sociétés dites de l'écrit, urbaines et contemporaines, qui sont soumises à de profondes mutations de leurs structures socioculturelles. Dans les sociétés complexes, le rite de passage n'est pas à l'abri des évolutions de son environnement (P. CENTLIVRES, 1981, pp. 161-173 ; 1986, pp. 193-205). Les transformations du rite de passage peuvent même servir à évaluer un changement social et/ou culturel global. Autrement dit, le changement rituel permet d'observer les phénomènes sociaux dans leur mouvance.

Le rituel peut être appréhendé comme une représentation théâtrale². Paroles, gestes et rôles y sont préétablis comme dans le jeu théâtral. Mais la performance de chaque groupe d'actants donné est une adaptation originale et unique, dans le sens où

mais ces affinités concernent les caractères sociaux permanents profondément enracinés dans la coutume, et non ceux qui sont dus aux orientations passagères des intérêts économiques et politiques. [...] Les rituels 'life crisis' ne sont pas affectés par l'action des forces sociales contemporaines ». V. W. TURNER, 1972, *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*, trad. de l'américain par M. C. Giraud, Paris : Gallimard, p. 39.

¹. Les critères de définition d'une société de la tradition sont, selon G. BALANDIER, le recours intensif aux ressources de la mémoire collective ; l'absence de coupure tranchée entre le passé et le présent ; le passé y est toujours actualisé et actualisable car il fonde, légitime et valide les pratiques collectives ; la transmission y est d'abord orale, puis fondée sur les systèmes graphiques et tardivement sur l'écriture ; l'usage du symbole et du rite y est aussi important, si ce n'est plus important que l'outil. Voir G. BALANDIER, 1985, *Anthropo-logiques*, 2ème éd. augm., Paris : Le Livre de Poche, p. 9.

². « Les rituels initient les hommes d'une société à leurs cultures non à travers des règles abstraites mais, concrètement, comme sur une scène de théâtre ». R. JAMOUS, 1981, *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Cambridge/London/Paris : Cambridge University Press/M.S.H., p. 10.

elle peut constituer une manipulation des règles établies, pour servir des intérêts immédiats¹. Dans un contexte de changement social, le choix des actants entre un modèle rituel ou un autre, l'abandon de tel acte ancien et/ou l'adoption de telle innovation ou tel emprunt ne sont jamais innocents. Il reflète une manipulation du rituel, un réassortiment des valeurs et des symboles qu'il véhicule.

Le rite de passage opère et visualise le passage des individus d'un état à l'autre, il constitue un discours sur le changement². Il reflète et met en œuvre l'idée que se fait une société donnée du changement d'état de ses membres, du berceau au tombeau. Et, ce qui assure sa pérennité, c'est son ancrage dans le vécu, sa capacité à évoluer dans la longue durée, et à intégrer les transformations de la société. Il possède une marge transformationnelle que n'ont pas d'autres types de rituels qui disparaissent dès que leur contexte subit des changements importants. Si on prend par exemple le rituel religieux, ou tout autre rite basé sur la croyance à un être surnaturel, la perte de la foi en cet être suffit à le rendre caduc et inopérant. Par contre, le rite de passage n'est qu'accessoirement basé sur une référence au surnaturel. Sa principale raison d'être est l'établissement de l'individu dans un réseau de relations sociales. Et, si le Maroc n'échappe pas à la « *désaffection rituelle* » qui frappe les « pays développés » ou « en voie de développement » (P. CENTLIVRES, 1981, pp. 193-194), les rites de mariage y restent un temps fort, aussi bien pour les individus que pour l'ensemble du groupement. Les rites de nomination et de circoncision semblent par contre en déperdition dans les villes. Par ailleurs, leur célébration se fait de plus en plus dans le cadre restreint de la proche parenté. Parce qu'il établit une relation essentielle à la reproduction biologique et symbolique de la société, le premier mariage reste

¹. Voir comme exemple le mariage décrit par C. LACOSTE-DUJARDIN, où une « femme de savoir et d'expérience », maîtresse dans l'art de manipuler les symboles rituels, arrive à détourner à son profit, et au bénéfice de sa propre lignée, les règles patrilinéaires. C. LACOSTE-DUJARDIN, 1996, *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb*, 2ème éd., Paris : La Découverte/Poche, pp. 13-66.

². « C'est le fait même de vivre qui nécessite les passages successifs d'une société spéciale à une autre : en sorte que la vie individuelle consiste en une succession d'étapes dont les fins et commencements forment des ensembles de même ordre : naissance, puberté sociale, mariage, paternité, progression de classe, spécialisation d'occupation, mort, etc.,. Et, à chacun de ces ensembles se rapportent des cérémonies dont l'objet est identique : faire passer l'individu d'une situation déterminée à une autre situation tout aussi déterminée ». A. VAN GENNEP, 1969, pp. 3-4. Voir B. MYERHOFF, 1982, « Rites of passage : process and paradox » in : V. W. TURNER (éd.), *Celebration : studies in festivity and ritual*, Washington D.C. : Smithsonian Institution Press, pp. 109-135.

l'événement le plus ritualisé du cycle de vie. Il demeure une affaire publique qui concerne et affecte toute la communauté, et pas seulement deux individus¹.

1. Problématique

Comme je l'ai signalé plus haut, le changement rituel prend essentiellement la forme d'une généralisation accélérée du modèle des « classes dominantes » des villes septentrionales. Le mimétisme social est le moteur de la diffusion de nombre de pratiques. Mais suffit-il à expliquer la popularité des coutumes de la bourgeoisie citadine auprès des masses populaires de pratiquement toutes les régions du Maroc ? Que signifie, à un niveau local et à l'échelle nationale, l'adoption généralisée d'un modèle cérémoniel unique ?

Ma première hypothèse est que d'une part ce rituel synthétise les configurations culturelles² fondamentales de la société marocaine, ce qui expliquerait pourquoi des Marocains de milieux différents et d'appartenance ethnique différente s'y reconnaissent, et que d'autre part ce rituel est l'instrument de la pérennisation de ces configurations dans la société moderne.

Ma deuxième hypothèse est que la famille royale a joué un rôle essentiel dans la légitimation de cette nouvelle ritualité. N'y a-t-il pas une étroite corrélation entre la

¹. « L'acte charnel qui constitue l'apogée du rite n'est pas seulement un acte personnel : c'est un acte communautaire et religieux. Au travers de l'acte charnel et de la naissance d'une postérité, la famille et la communauté des croyants sera élargie et renouvelée ». M. E. COMBS-SCHILLING, 1996, « La légitimation rituelle du pouvoir au Maroc » in : COLLECTIF, *Femmes, culture et société au Maghreb*, vol. 1, *Culture, femmes et famille*, Casablanca : Afrique Orient, p 76.

². J'utilise ici cette notion dans le sens défini par J. SIRJAMACKI. « Culture configurations are the approved rules or sentiments, existing at a covert level, which motivate the overt behaviour of individuals and which integrate it into meaningful patterns. Such configurations, when applied to the family express its value system. [...] Configurations reach into the most intimate areas of individual and family behaviour ; they furnish the meanings and determine right and wrong behaviour in courting, in husband-wife and parent-child relationship, in heterosexual activity, and in ideas about sex. Thus they supply the moral sentiments by which family members are influenced and make explicable the vagaries of their behaviour. [...] Configurations are usually valid in the sense that they represent, or will tend to become so, for the entire [...] society in the sense that they represent the moral standards by which all behaviour is evaluated, and which exert a social pressure to secure some degree of conformance ». J. SIRJAMACKI, 1947-1948, « Culture configurations in the American family », *A.J.S.*, 53, pp. 464-465.

publication du mariage des princesses¹, notamment celui de Lalla Asmaa, et la rapide diffusion du modèle rituel contemporain ?

Dans la « société traditionnelle », il y a une interaction constante entre la culture de cour et la culture populaire : la première se nourrit de la seconde tout en la façonnant. La figure du sultan chérifien joue un rôle important dans la canonisation des rites domestiques des cités impériales et des communautés tribales faisant partie du *bled el makhzen*². Dans les rites de mariage des communautés acceptant l'autorité politique du détenteur du trône, le marié est soumis à un ensemble de rituels le propulsant au rang de sultan³. Par cette identification du jeune marié au souverain, le rite établit un parallèle entre le pouvoir monarchique et le pouvoir matrimonial, entre l'alliance matrimoniale des familles et l'alliance contractuelle du souverain et de ses sujets, entre la fécondité symbolique du souverain et la fécondité biologique du marié (R. JAMOUS, 1981, pp. 265-284).

L'identification du marié au sultan est également une sorte d'initiation à l'exercice de l'autorité et du pouvoir⁴. L'inscription dans un rapport ritualisé avec les symboles de la royauté constitue le principal mécanisme grâce auquel les jeunes gens entrent en contact avec les représentations collectives de l'autorité et du pouvoir, et grâce auquel ils les intériorisent. Le recours au principe monarchique fonde, en la

¹. Les trois filles du roi Hassan II, Lalla Meriem l'aînée et ses cadettes Lalla Asmaa et Lalla Hasna, se sont mariées respectivement en 1984, 1987 et 1994.

². *bled el makhzen* : littéralement le « pays du Makhzen ». Ce dénominateur désignait les territoires contrôlés par le pouvoir central (le Makhzen), en opposition au *bled siba*, les territoires des tribus dissidentes qui refusaient de payer l'impôt et/ou ne reconnaissaient pas l'autorité politique du sultan régnant. Pour une analyse détaillée des acceptions de la notion de Makhzen, et de l'évolution des modes de fonctionnement de cet appareil d'État, voir R. CHERIFI, 1988, *Le Makhzen politique au Maroc. Hier et aujourd'hui*, Casablanca : Afrique Orient, pp. 13-25 et sq. Voir également D. J. GRANGE, 1997, « La monarchie chérifienne, jeux de pouvoirs et pouvoir du temps » *Géopolitique* 57, print., pp. 19-21.

³. Pour des descriptions détaillées des rituels d'intronisation du marié dans les tribus berbérophones et arabophones au nord du Sous, voir E. WESTERMARCK, 1921, pp. 87-103, 105, 240-241, 246-250; G. SALMON, 1904, « Les mariages musulmans à Tanger » *A.M.*, 1 (2), pp. 279-280 ; E. LAOUST, 1915, « Le mariage chez les Berbères du Maroc » *A.B.*, 1 (1), pp. 61-65, 71 ; H. KACI, 1921, « Les cérémonies de mariage à Bahlil » *Hespéris* (1), pp. 340-341 ; Cne. LE COEUR, 1933, « Les rites de passage d'Azemmour » *Hespéris* 4 (2), pp. 140-141, 144-145 ; C. QUERLEUX, 1915, « Les Zemmours » *A.B.*, 1 (2), pp. 15-16. Pour des analyses anthropologiques de ces rituels voir R. JAMOUS, 1981, pp. 271-275 ; M. E. COMBS-SCHILLING, 1989, *Sacred performances. Islam, sexuality, and sacrifice*, New York : Columbia University Press, pp. 188-220.

⁴. J'utilise ici les notions d'autorité et de pouvoir dans le sens défini par A. RASSAM. « Authority is, in the abstract, the right to make a particular decision and to command obedience. [...] Power [...] is the ability to act effectively on persons and things, to make or secure favorable decisions which are not right allocated to the individuals or their roles ». A. RASSAM, 1980, « Women and domestic power in Morocco » *I.J.M.E.S.*, 12 (2), p. 171.

légitimant, la dissymétrie des rapports sociaux. Un parallèle est tracé entre les rapports sultan/sujets, homme/femme, marié/célibataire et aîné/cadet. L'époux trône au sommet de la pyramide domestique tout comme le souverain trône au sommet de la pyramide nationale. À l'intérieur de son foyer, tout homme est roi. Son domaine familial est une micro reproduction du territoire du sultan. De ce foyer, il est l'autorité suprême. La coutume patriarcale lui donne droit de vie et de mort sur sa (ses) femme(s), ses enfants et tout autre consanguin vivant sous sa coupe, comme le sultan s'octroie un droit de vie et de mort sur ses sujets.

Le recours rituel au thème de la royauté reflète et sanctionne la position essentielle de la monarchie dans la vie sociale. C'est le principe structurel fondamental de l'organisation du pouvoir à tous les niveaux. Ce recours sanctionne également l'enracinement de cette structure de pouvoir « *dans la chair même de l'individu* »¹. Comme l'a souligné M. E. COMBS-SCHILLING, le Maroc est « *un endroit idéal pour étudier les moyens par lesquels un pouvoir politique imprime et régénère dans la conscience et la mémoire populaires une hiérarchie sociale qui devient par là même acceptée* »². L'auteur a observé, dans les années 80, des cérémonies de mariage dans plusieurs régions du Maroc, en milieu urbain comme en milieu rural. Elle témoigne du fait que « *le rite de premier mariage au Maroc est un événement en pleine transformation* »³. Mais, dans cette récente publication sur la légitimation rituelle du pouvoir monarchique, M. E. COMBS-SCHILLING ne prend pas du tout en compte les transformations touchant les rituels d'intronisation du marié. Car, pour conclure que le rituel matrimonial « *reste l'incarnation de l'imagination politico-sexuelle du pouvoir* », elle se base essentiellement sur le rite de défloration publique et sur « *le rite [d'intronisation] comme il fut pratiqué jusqu'à récemment, et comme il est toujours pratiqué dans les campagnes aujourd'hui* »⁴. Ses descriptions des rituels

¹. M. E. COMBS-SCHILLING, 1996, « La légitimation rituelle du pouvoir au Maroc » in : *Femmes, culture et société au Maghreb*, vol. 1, *Culture, femme et famille*, Casablanca : Afrique Orient, pp. 71-72. Voir également M. E. COMBS-SCHILLING, 1989, pp. 188-220.

². M. E. COMBS-SCHILLING, 1996, p. 74

³. Ibid., p. 75

⁴. Ibid.

d'intronisation du marié¹ sont similaires à celles des ethnographes du début du siècle, ou, plus près de nous, à celles de R. JAMOUS (1981, pp. 265-284). Or, si ces rituels masculins traditionnels peuvent se maintenir dans des communautés villageoises qui sont encore à l'écart du processus général de transformation, ils sont en déperdition dans la société urbaine moderne². Les facteurs favorisant leur déperdition sont : la sophistication des insignes de la royauté, la modernisation de l'appareil d'État et de ses modes d'expression, ainsi que la plus grande visibilité du roi³. Mais, malgré la déperdition de ces anciens rituels, le thème de la royauté reste un élément essentiel du rituel contemporain.

Mon objectif est de démontrer que le rituel a évolué de manière à sécréter de nouvelles expressions du principe monarchique, et que c'est grâce à cette réorganisation de la mise en scène du pouvoir politique que se maintient l'expression rituelle du système de domination des femmes en particulier et des individus en général, et ce malgré les changements de tous ordres qu'a connu la société marocaine depuis le début du siècle.

Comment s'effectue à un niveau local le processus d'uniformisation du rituel matrimonial ? Pour tenter de répondre à cette question, une enquête a été menée dans l'aire urbaine et périurbaine d'Agadir. Au départ, le choix de ce terrain s'est fait de manière plutôt subjective. Étant originaire de la région, à chaque retour dans ma famille, j'étais déroutée par les changements que vivait ma propre communauté, et j'étais aiguillonnée par le désir et le besoin de comprendre ces transformations. Mais l'observation du changement rituel dans l'aire d'Agadir s'est avérée intéressante à plus d'un titre.

¹. M. E. COMBS-SCHILLING, 1989, pp. 192-205 ; et 1996, pp. 76-77.

². SALMON G. était, plus que d'autres ethnographes, sensible aux changements qui touchent en permanence les rites de mariage. Au début du siècle, il notait déjà la déperdition des rituels d'intronisation en milieu urbain. « Cette coutume, générale chez les Djebala, où le fiancé, pendant toute la semaine garde le titre de sultan et se fait obéir aveuglément par ses vizirs, commence à disparaître à Tanger, où on tend de plus en plus à simplifier les cérémonies matrimoniales ». 1904, p. 280.

³. Dans le passé, la plupart des sujets marocains avaient très peu de chance de voir le sultan, malgré les nombreux déplacements de ce dernier à travers le pays. La figure du sultan relevait plus de l'imaginaire que du vécu. Aujourd'hui, grâce aux médias audiovisuels et à l'iconographie, la figure du roi est connue même dans les campagnes les plus reculées. En rendant le roi plus « palpable », l'iconographie rend désuètes toutes les légendes populaires qui se tissaient autour de la personne physique du détenteur du trône. Par ailleurs, nous verrons plus loin que la personnalité complexe du roi Hassan II rend difficile l'imitation de sa geste.

D'un point de vue géographique, la ville a accompli depuis les années de sa reconstruction¹ de formidables bonds qui l'ont fait passer du statut de petite ville portuaire et touristique au statut de métropole régionale. Dans son développement accéléré, elle a entraîné dans son sillage tous les villages et les bourgs de sa périphérie. Ceux qui sont situés au sud sont initialement, et en majorité, composés de ressortissants de la tribu berbère Aksimen. Ces anciens bourgs et villages constituent aujourd'hui les plus importants centres urbains du Grand Agadir. Suite aux importants flux migratoires que la région a connus, leur population s'est considérablement élargie depuis les années 60. Cette urbanisation tardive, mais rapide, de la périphérie d'Agadir permet d'observer dans le vif des changements qui sont intervenus beaucoup plus tôt dans les villes littorales au nord du Sous. Le brassage de populations aux origines diverses semble favoriser la déperdition des particularismes régionaux, et l'évolution vers une certaine homogénéisation des pratiques urbaines. Si l'on prend comme exemple le parler utilisé au quotidien dans l'espace public, on observe que l'arabophonie est en train de l'emporter sur la berbérophonie. Alors que, du fait de la berbéricité de la population de souche et des migrants originaires du Sous, la majorité des interactions sociales se faisait principalement en *tašāhit*², jusqu'au début des années 80. Les enfants des premiers migrants arabophones sont en effet bilingues. Ce qui n'est plus le cas aujourd'hui, ni pour les enfants issus de migrations plus récentes, ni même pour nombre d'enfants issus de parents chleuhs.

L'observation de l'intégration des pratiques des villes impériales dans l'aire d'Agadir est également intéressante d'un point de vue géopolitique. Agadir est la capitale du Sous. Sa population est en grande partie composée de ressortissants des tribus de cette région. Or ces tribus ont un lourd passé de fronde (R. MONTAGNE, 1930, pp. 55-116). Leurs territoires ont souvent fait partie du *bled siba*, le pays hors-la-loi qui ne reconnaît pas l'autorité politique du sultan et n'accepte pas de payer l'impôt aux agents du Makhzen. Dans les cérémonies traditionnelles, cette tendance à la dissidence se traduit par l'absence de rituels d'intronisation du marié.

¹. Le 29 Février 1960, la ville d'Agadir a été quasiment rasée par un tremblement de terre. Voir infra p. 57.

². *tašāhit* : dialecte berbère du Sous (le chleuh).

Que signifie donc l'adoption des pratiques cérémonielles des villes impériales par une population dont les ancêtres ont été jaloux de leur autonomie et de leur différence par rapport aux « classes dominantes » de ces villes ? Au niveau de l'ensemble de la région, cette ouverture aux influences du Gharb¹ signe-t-elle le laminage de la spécificité chleuue par des décennies de soumission politique et administrative au pouvoir central ? Au niveau des familles, comment s'effectue l'adoption du modèle septentrional ? Le mimétisme est-il total et parfaitement accepté ou ce modèle est-il au contraire l'objet de conflits intra-familiaux, inter-sexuels et inter-générationnels ?

La deuxième partie de ce travail est consacrée à l'étude du processus d'intégration du rituel dominant au niveau du terrain de l'enquête, ainsi qu'à l'étude de la signification de l'uniformisation des rites de mariage à l'échelle nationale.

Comment estimer à sa juste valeur le changement que constitue l'adoption du modèle septentrional si l'on n'a pas une connaissance approfondie de l'état antérieur des coutumes matrimoniales de la population de la région d'Agadir ? Pour cela, je consacre la première partie de ce travail à la description détaillée des cérémonies traditionnelles de la population autochtone. Le premier objectif de cet exposé est de combler certaines lacunes des monographies existantes. En effet, les descriptions des cérémonies des tribus du Sous sont moins nombreuses, et relativement plus récentes que celles des tribus berbères au nord du Haut-Atlas. Les plus anciennes datent pour la plupart de la première moitié du siècle ; et les coutumes matrimoniales du Sous y sont décrites succinctement². Des descriptions plus récentes et plus détaillées sont en majorité l'œuvre de jeunes chercheurs, qui ont fait des monographies de communautés villageoises ou tribales³. Par le recueil des coutumes de plusieurs localités, j'espère

¹. Dans son sens officiel, Gharb est un toponyme qui désigne toute la zone de plaines fertiles du Nord-Ouest du pays. Pour les gens du Sous, ce terme désigne tout le territoire marocain situé au nord du Haut Atlas. Ils emploient ce terme dans le sens de « l'Étranger ». Dans la récente réorganisation du pays en seize régions économiques, la zone nommée Région Gharb a pour principal centre urbain Kénitra. Voir Figure 2, p. 37.

². E. WESTERMARCK, 1921, pp. 62 sq., 73, 78, 103, 111, 138, 162, 185, 218 sq., 259, 270, 292 ; E. DOUTTÉ, 1905, « L'organisation domestique et sociale chez les Haha. Contribution à la sociologie marocaine » *R.C.D.*, (1), janv., pp. 1-16.

³. M. ALAHYANE, 1983, Structures familiales et mutations socio-culturelles. Cas de la tribu Akhsas : Anti-Atlas Occidental (Maroc), *Thèse de 3ème cycle*, E.H.E.S.S. ; A. AMAHAN, 1975, Étude du mariage dans un village berbère du Maroc (Abaddou des Ghoujdama), *Mémoire de D.E.A.*, E.H.E.S.S. ; N. EL ALAOUI, 1991, Rituels et matières oblatoires au Maroc. Les Idaw Martini de l'Anti-Atlas, *Thèse de 3ème cycle*, E.H.E.S.S. ; P. COATALEN, 1972, Les Chleuhs de Tafraout, *Thèse de 3ème cycle*, Université de Paris V ; L. HSEINE, 1986,

donner un aperçu de la grande variété rituelle qu'a connue la région, et ainsi apporter une contribution à son ethnographie. L'enquête sur les rites traditionnels a couvert plusieurs localités de plaine et de montagne. L'enquête sur les changements cérémoniels ayant été essentiellement menée dans des communes urbaines situées sur le territoire historique de la tribu Aksimen, les rites de cette tribu servent de cadre de référence et de point de comparaison dans l'estimation de la variabilité rituelle. Le deuxième objectif de l'examen de ces rites est d'étudier comment le rite de passage matrimonial exprime le principe de hiérarchie des sexes et des générations dans des communautés tribales où les mariés ne sont pas identifiés au sultan régnant.

2. Méthodologie

Compte tenu de la problématique de ce travail, j'ai eu recours à trois outils de recherche : l'observation participante, l'entretien et le questionnaire.

2.1. L'observation participante à des cérémonies

L'observation de cérémonies s'est déroulée durant la saison estivale des années 1991 à 1994. Sur quatre étés, j'en ai observé une vingtaine. Pour observer quelques unes de ces cérémonies, j'ai eu recours au réseau de relations de mes proches. Nombre de personnes m'ont cordialement invitée dès qu'elles ont eu connaissance de mon enquête. Par ailleurs, j'ai aussi profité de l'invitation d'une tierce personne, sans être personnellement invitée. Hormis dans les milieux aisés où il faut montrer patte blanche¹, il est relativement aisé de s'introduire dans une maison cérémonielle, sans même en connaître les occupants. Simple impolitesse ou survivance du mode de vie rural où une noce est ouverte à tous les voisins, il est courant qu'une invitée s'arroge le droit de se faire accompagner par une, voire deux parentes/amies. Et, en général,

Étude des chants de mariage dans la région de Taфраout (Sud du Maroc), *Thèse de 3ème cycle*, Université de Paris V.

¹. Pour décourager les intrus, certaines familles placent sur le seuil de leur domicile, ou de la salle de location, un planton chargé de vérifier les cartons d'invitation.

l'accueil des maîtres des lieux reste chaleureux tant que le « pique-assiette » reste à sa place, et se comporte selon les convenances. Dans certaines des maisons auxquelles j'ai accédé de cette manière, j'ai eu du mal à atteindre les coulisses stratégiques, c'est-à-dire le vestiaire de la mariée et les fourneaux de la maîtresse de maison. Car, à moins que ma compagne ne soit une parente/intime de la famille célébrante, toute incursion dans ces lieux est ressentie comme une agression. Par mesure de protection contre les sortilèges, les proches de la mariée en barrent le passage à la majorité des invitées. Une fois la raison de ma présence explicitée, il est rare que leur méfiance persiste. Néanmoins, les informations recueillies lors de cette première rencontre restent parfois superficielles.

L'autre mode d'introduction auprès des familles célébrantes que j'ai utilisé est l'accompagnement d'agents cérémoniels. L'objet de ce mode de participation est double : d'une part observer les techniques d'habillage des « maîtresses de cérémonie » (*nəggafat*)¹, et d'autre part observer les rapports de ces agents avec leur clientèle. Comme je l'ai signalé plus haut, en tant qu'invitée, il est difficile d'avoir un accès libre au vestiaire de la mariée. Les « maîtresses de cérémonie » elles-mêmes ne tolèrent pas de va-et-vient dans cet espace. Car elles craignent les voleuses de bijoux ; et elles n'apprécient pas que l'on parle à la mariée pendant certaines opérations délicates, telles que la réalisation de la coiffe du costume nuptial de Fès (photos 48 et 49). Le seul moyen d'assister à un nombre important de mariages, et surtout d'observer ces *nəggafat* dans l'exercice de leurs fonctions, était donc d'intégrer l'équipe de l'une d'entre elles. Il me fallait passer de l'autre côté de la barrière, c'est-à-dire passer de la position d'invitée à celle d'agent cérémoniel.

¹ *nəggafat* (sing. *nəggafa*) : les femmes qui, contre rémunération, parent la mariée. Elles la revêtent de toilettes et de bijoux, qui sont le plus souvent leur propriété ; et elles lui procurent aussi les accessoires servant à son portage. Traditionnellement, ces femmes se chargeaient également des invitations ; et elles jouaient le rôle d'intermédiaires entre les mères des mariés. Elles portaient le trousseau de la mariée au domicile conjugal ; et elles décoraient la chambre nuptiale ainsi que l'espace d'exposition de la mariée. Chanteuses et musiciennes, elles se chargeaient également de l'animation musicale des cérémonies. Aussi, je traduis *nəggafat* par « maîtresses de cérémonie », qui - plus qu'habilleuses - rend compte de la diversité de leurs services. Pour des descriptions des fonctions traditionnelles des « maîtresses de cérémonie », voir G. SALMON, 1904, pp. 282, 283, 284-285 ; A. R. de LENS, 1917-1918, « Un mariage à Meknès dans la petite bourgeoisie », *R.M.M.*, 35, pp. 31-55 ; E. LAOUST, 1915, p.43 ; E. AUBIN, 1904, *Le Maroc d'aujourd'hui*, Paris : Armand Colin, p. 324.

J'ai donc contacté des « maîtresses de cérémonie » pour solliciter leur aide. N'ayant pas de don particulier pour la parure, je n'ai pas demandé à être engagée comme assistante rémunérée. En échange de leur aide, j'ai plutôt proposé des services gracieux tels que la photographie de leur panoplie, le pliage des vêtements et la décoration de l'espace cérémoniel. Ces deux dernières corvées reviennent aux assistantes de la « maîtresse de cérémonie » principale.

2.1.1. Difficultés de l'observation

Ma plus grande difficulté avec les « maîtresses de cérémonie » a été d'en trouver une qui soit matériellement désintéressée d'une part, et intéressée par mon enquête d'autre part. Certaines ont demandé à être payées. D'autres ont refusé de m'aider de crainte que je leur cause des problèmes avec la clientèle, ou que je divulgue leurs techniques à des rivales. Trois agents seulement ont accepté de m'aider gracieusement : deux « maîtresses de cérémonie », Mina la marrakchie (+ 60 ans) et Halima la chleuhe (32 ans), ainsi qu'un coiffeur pour dames, Abdallah (26 ans). Ce dernier est également chleuh et fait office de « maître de cérémonies » (*nəggaf*). Ces trois agents résident à Dcheïra¹.

Au début, je souhaitais accompagner indifféremment Mina, Halima et Abdallah. Mais j'ai vite compris que la corporation des agents cérémoniels est un véritable panier de crabes. Accompagner l'un(e) sans froisser les deux autres était impossible. Car ces trois agents étaient tous dans une relation de rivalité acharnée due à leur proximité. Halima a cordialement accepté de m'aider. J'ai assisté à un mariage en sa compagnie. Elle m'a invitée à son domicile où nous avons eu un long entretien sur son apprentissage du métier et sur ses rapports avec la clientèle. Ensuite, elle a promis de m'appeler à la prochaine occasion. Mais lorsqu'elle a appris que j'accompagnais également Mina, elle ne m'a plus jamais contactée avant d'aller à un mariage. Entre les deux femmes sévit une lutte féroce. Mina accuse Halima d'être une « usurpatrice »,

¹. Voir en annexe le parcours de ces trois agents.

une « intrigante » et une « dévergondée ». Parce qu'elle est chleuhe, Halima ne pourra jamais, à ses yeux, acquérir un statut de *n'aggafa* professionnelle. Pour Mina, seules les femmes originaires des villes impériales peuvent aspirer à ce statut. Car, selon elle, habiller les mariées n'est pas seulement un gagne-pain, mais un art et une vocation, voire une tradition qui se transmet de génération en génération¹. Mina ne manque jamais une occasion de dénigrer en public les capacités professionnelles de Halima. Elle lui refuse toute capacité mentale et toute moralité. Ainsi, elle la surnomme « la folle » ; et elle alimente quotidiennement les ragots qui lui valent sa mauvaise réputation. Lorsqu'elle a su que j'étais en contact avec Halima, elle m'a déconseillé de continuer à l'accompagner aux mariages, spécialement pour des cérémonies nocturnes. Halima n'ayant aucun sens de la diplomatie, il lui arrive souvent de se disputer avec ses employeurs, et de se retrouver à la rue en pleine nuit. Mina a également essayé de m'empêcher de voir Abdallah. Selon elle, seules les filles sans honneur choisissent de se faire habiller par un homme. Accompagner cet homme pourrait donc aussi nuire à ma réputation. En réalité, Mina avait des griefs contre Abdallah non seulement en tant qu'homme s'immisçant dans une activité féminine, mais aussi en tant que représentant de toutes ses collègues coiffeuses qui se sont mises à habiller les mariées. L'essor de cette jeune génération de coiffeuses habilleuses rend désuètes les techniques de coiffure et de maquillage des *n'aggafat* traditionnelles telles que Mina, et signe la mort professionnelle de cette vieille génération.

Mina a donc décrété que je devais l'accompagner elle et personne d'autre. Elle envoyait régulièrement sa fille me communiquer les dates des cérémonies prévues, ou elle se déplaçait en personne pour m'inviter. Elle m'a permis d'observer toutes ses techniques d'habillement, même celle de la coiffe du costume nuptial de Fès. En principe, aucune personne étrangère à la corporation n'est autorisée à voir la réalisation de cette coiffe². Les cheftaines ne laissent leurs assistantes la réaliser que lorsqu'elles sont elles-mêmes près de la retraite. En effet, c'est la technique de cette coiffe qui rend

¹. Mina prétend avoir hérité ses dons et son goût pour la parure d'une grande-tante fassie qui exerçait le métier de *n'aggafa*.

². Halima m'a interdit de la photographier pendant sa réalisation.

difficile la réalisation de la « toilette fassie » (*lāsa lfasiya*). Ce costume étant une pièce fondamentale du « rituel des sept toilettes » (*lābas*)¹, une assistante qui s'installe à son compte sans en maîtriser la technique ne sera jamais reconnue comme une véritable *nāggafa*².

En compagnie des agents, il a été plus facile d'investir des maisons cérémonielles. Mais jouer à l'assistante de la « maîtresse de cérémonie » n'est pas de tout repos, et a aussi ses inconvénients du point de vue de l'enquête. Le premier est que je ne suis pas libre de divulguer mon identité d'enquêtrice, sans l'aval de la « maîtresse de cérémonie ». Avec Abdallah, les choses étaient simples. Lorsqu'il avait une cérémonie en vue, j'assistais à la coiffure de la mariée dans son salon. Je disposais alors d'au moins deux heures pour faire la connaissance de cette dernière. Je lui exposais l'objet de mon enquête ; et je sollicitais l'autorisation d'assister à sa noce.

Par contre, avec Mina, les choses se compliquaient lorsque elle-même ne connaissait pas ses employeurs. En effet, en son absence, sa fille reçoit les clients, négocie le prix de la prestation et prend des arrhes. Lorsque nous partons chez ces gens, nous sommes donc en territoire totalement inconnu. Mina me présente comme une apprentie ; et je ne peux révéler ma véritable identité que si elle m'y autorise. Je dois attendre qu'elle ait tâté le terrain auprès des maîtres des lieux. C'était là notre pacte. Elle commence par dire, sur le ton de la plaisanterie, que je suis « docteur », et qu'il faut pour cela excuser mes lenteurs et mon inexpérience. Croyant que par le terme « docteur » elle entend « agent médical », les femmes sont surprises et me demandent alors pourquoi je travaille avec une *nāggafa* au lieu d'être dans un hôpital ou dans un cabinet. Je leur explique alors que je suis étudiante en France, et que j'étudie les rites de mariage traditionnels et contemporains. J'ai tout de suite senti l'effet magique opéré par le mot France ; et je me gardais bien d'omettre de préciser le lieu de mes études. Cette mention excite tout de suite la curiosité de mes interlocutrices. Je suis assaillie de

¹ *lābas* : littéralement le « vêtement ». Les actants désignent ainsi la cérémonie des changements de toilette au cours de laquelle la mariée revêt successivement jusqu'à sept costumes nuptiaux. Je traduis ce terme par « rituel des sept toilettes ». Voir infra, chapitre XI.

² Les « maîtresses de cérémonie » qui ont initié Abdallah à l'habillage des mariées ne lui ont jamais appris à réaliser cette coiffure. La toilette de Fès ne figure donc pas dans la panoplie qu'il propose à ces clientes. Aussi, les jeunes filles qui tiennent à être photographiées dans ce costume ne s'adressent pas à lui.

questions sur ma vie, mes activités, mon environnement, etc. Le contact établi, il m'est alors permis à mon tour de poser des questions indiscrètes. Lorsque nous sommes confrontées à des connaisseurs exigeants ou à des non connaisseurs pleins de préjugés à l'égard de la profession, Mina me conseille d'observer la cérémonie, sans interroger les maîtres des lieux ou leurs invités. Dans un cas comme dans l'autre, la divulgation de ma véritable identité lui créerait des problèmes. Car, d'une part elle est censée être assistée par des professionnelles, et d'autre part elle est tenue à une grande discrétion. D'ailleurs, il est souvent arrivé que Mina annule à la dernière minute une invitation à l'accompagner. En venant la chercher, certains clients posent comme condition qu'elle n'amène que des assistantes d'âge mûr et professionnelles¹.

J'écarte donc de l'analyse les cérémonies au cours desquelles je n'ai pas pu disposer de suffisamment d'information sur les mariés, leur famille et leur processus matrimonial. Pour l'étude de l'évolution du choix du conjoint et des choix cérémoniels, je ne retiens que quatorze couples observés par participation aux noces. Les caractéristiques sociologiques de ces couples sont considérées dans le même temps que celles des autres couples enquêtés par entretiens, dans la deuxième partie de ce travail.

2.2. L'entretien

L'enquête par entretien (semi-directif) a été menée sur une période de quatre années. Cinquante-six entretiens ont été recueillis de 1992 à 1995. Vingt d'entre eux étaient collectifs : ils regroupaient de deux à quatre personnes.

La majorité des entretiens a été réalisée en 1993, année de mon plus long séjour sur le terrain (6 mois consécutifs). Lors des séjours estivaux des autres années (2 à 3 mois), l'enquête était davantage axée sur l'observation de cérémonies. Quatorze entretiens ont d'ailleurs été réalisés en situation cérémonielle.

¹. Lorsqu'elle a affaire à des non connaisseurs, Mina se fait assister par des jeunes filles débutantes dont le paiement lui revient moins cher que celui des assistantes d'âge mûr et professionnelles.

Le terrain principal de cette enquête a été le Grand Agadir. Mais quelques entretiens ont été réalisés dans d'autres centres urbains et ruraux de la vallée du Sous.

L'enquête par entretien répond à trois objectifs. Le premier est le recueil des rites traditionnels de l'aire d'Agadir et d'autres localités du Sous. Le deuxième est le recueil de descriptions de noces célébrées récemment. Enfin, le troisième est l'observation des représentations des pratiques cérémonielles contemporaines.

Un certain nombre d'interviewés ont été sollicités principalement pour leur connaissance des rites traditionnels. Les autres ont été interrogés essentiellement sur les pratiques cérémonielles contemporaines. Mais la majorité des entretiens a porté à la fois sur les rites traditionnels et sur les pratiques contemporaines. En effet, hormis quelques ruraux qui n'ont jamais observé une « maîtresse de cérémonie » dans l'exercice de ses fonctions et les jeunes citadins qui ne connaissent pas les rites anciens, les autres interviewés connaissent les deux types de cérémoniel. Et, très souvent, les personnes interrogées sur les rites de leur localité d'origine font d'elles-mêmes des comparaisons entre l'ancien et l'actuel. Elles émettent aussi leurs opinions sur les pratiques contemporaines. Des descriptions des rites traditionnels de 22 localités du Sous et de 3 localités du Nord du pays ont ainsi été collectées. Par ailleurs, 21 descriptions des noces de couples jeunes ont été recueillies auprès des époux en personne et/ou auprès de leurs proches.

Pour recruter des volontaires à l'entretien, je ne me suis posé aucune limite d'âge, de sexe ou de catégorie socioprofessionnelle. Il est vrai qu'au départ, pour le recueil des rites traditionnels, je me tournais volontiers vers les personnes d'âge mûr. Mais je me suis vite rendu compte que la connaissance des rites traditionnels n'est pas une question d'âge, mais une question de pratique. En effet, des jeunes filles rurales en savent souvent plus que leurs aînées néocitadines. Au début, j'ai eu du mal à obtenir des descriptions complètes en un seul entretien. Car les néocitadines ont souvent des souvenirs vagues de certaines phases des rites de leur village d'origine. Ceci vaut notamment pour les chants qui accompagnent tous les actes rituels. Je devais donc interroger d'autres personnes originaires de la même localité pour combler les lacunes

et opérer des recoupements. Je n'ai appris à recruter les meilleures informatrices qu'à partir du moment où j'ai compris le concept d'aînesse qui régit le choix des principaux agents féminins du rite de passage : les « aînées » (*timčzwura*)¹. Les services de ces femmes sont toujours sollicités lors de la célébration des mariages. Elles ont une pratique rituelle active et continue ; et elles sont souvent les seules à connaître certaines pratiques magiques accomplies dans la chambre de la mariée. Les aînées ont donc une connaissance intime des rites de passage. Leurs descriptions sont complètes et riches en détails. Par ailleurs, elles sont capables d'explicitier les fonctions empiriques et magiques de leurs actes.

2.2.1. Difficultés de l'entretien

La première difficulté rencontrée lors du recueil des rites traditionnels est la surestimation par certaines interviewées de ma connaissance des coutumes chleuhes. En raison de mon appartenance à la région, elles omettaient souvent de me décrire certains rites accomplis en public. Lorsque je les pressais de me donner plus de détails sur ces rites, certaines perdaient patience, notamment les femmes originaires de la tribu de ma famille paternelle (Aksimen). Elles ne pouvaient pas admettre ma totale ignorance des coutumes les plus courantes et les plus visibles. Toutefois, ces femmes étaient toutes flattées de se voir ainsi désignées comme détentrices d'un savoir précieux. De plus, elles étaient heureuses de me voir porter un tel intérêt à leurs coutumes, d'autant plus que ces coutumes sont aujourd'hui ignorées par la plupart des jeunes citadins, et qu'elles sont en voie de dévalorisation même chez les jeunes ruraux.

La deuxième difficulté rencontrée auprès de ces femmes résulte de mon statut de *tafruXt*, c'est-à-dire de célibataire². Me considérant d'office comme non initiée à la sexualité, la plupart d'entre elles faisaient systématiquement une impasse sur la nuit de

¹. *timčzwura* (sing. *tamzwarut*) : les femmes jouant le rôle des « aînées » doivent être monogames, heureuses en mariage et mères de garçons. Voir infra in chapitre I, section 4.

². Même adulte, une personne célibataire se voit affublée du titre de *tafruXt* qui signifie aussi bien « vierge » que « jeune » ou « petite fille ». Par contre, une femme mariée acquiert aussitôt le titre de *tamyart*, même si elle est encore adolescente.

noces. Et, il était souvent difficile de les amener à en parler sans choquer leur sensibilité, et sans provoquer une réaction de rejet.

Une troisième difficulté est la forte tradition de ségrégation des sexes qui rend problématique toute enquête auprès des hommes d'âge mûr, surtout ceux qui sont d'origine rurale. Je suis partie avec l'illusion que je pourrais interroger autant d'hommes que de femmes, mais je l'ai vite perdue. Car nombreux sont les hommes qui considèrent le mariage soit comme un sujet de femmes (donc futile et indigne de leur intérêt), soit comme un sujet honteux qu'il ne convient pas d'aborder avec une personne de l'autre sexe. La plupart des hommes d'âge mûr que j'ai sollicité (au sujet des aspects coutumiers de la conclusion du mariage) ont refusé de se prêter à l'enquête en prétextant de leur ignorance ; et ils m'ont renvoyée à leur femme. Les jeunes gens que j'ai essayé d'interroger sur leur propre mariage, et en présence de leur épouse, n'ont guère été plus coopératifs. Plusieurs fois, je n'ai pas réussi à réunir les deux conjoints. Soit l'époux refuse dès le départ de participer à l'entretien, soit il s'en va avant même que l'on aborde le sujet qui les fait tous fuir : le rituel de défloration publique¹. Pour cela, les hommes sont minoritaires (13/73) dans la population enquêtée par entretiens. Certaines jeunes femmes ont également eu une attitude très prude lorsque je les interrogeais sur leur nuit de noces. Comme les femmes d'âge mûr, ces jeunes femmes semblaient gênées par mon statut indéfini.

J'ai donc réalisé ces entretiens au gré des rencontres et des opportunités. Ceci vaut à cette population son caractère un peu hétéroclite².

¹. Pour vérifier si les jeunes gens réagissent avec la même pruderie avec une personne de même sexe, j'ai sollicité l'aide d'un ami. Avec un guide d'entretien détaillé, il a réalisé - auprès d'amis d'enfance (un couple et deux jeunes gens célibataires) - des entretiens dont la liberté de ton et de parole contraste avec ceux que j'ai réalisés moi-même auprès de couples et de célibataires, pour lesquels en dehors de la relation d'enquête j'étais une inconnue totale. En ce qui concerne le rituel de défloration publique, ces deux entretiens réalisés avec l'aide de mon ami se sont avérés très intéressants.

². Voir en annexe les caractéristiques sociologiques des interviewés (Tableau 26).

2.3. Le questionnaire

L'enquête par questionnaire s'est déroulée durant l'année scolaire 1993/1994. Elle avait deux objets : le recueil d'autres descriptions de cérémonies de mariage contemporaines, et l'observation des représentations des pratiques septentrionales chez une population jeune et instruite.

Le formulaire soumis aux enquêtés se présente en trois volets (voir l'annexe). Le premier constitue une fiche de renseignements qui permet de situer les enquêtés et leur milieu socioculturel. Le deuxième porte sur leur observation de cérémonies de mariage animées par les agents cérémoniels contemporains. Quant au troisième, il comporte une série de questions sur le métier des « maîtresses de cérémonie », ainsi que sur certains aspects du « rituel des sept toilettes » (*l'ābas*), dont elles sont les principales coordinatrices.

Pour traiter les données de ce questionnaire, j'ai utilisé un logiciel à distribution libre nommé Epi Info (Version 5.01.B.Fr. Avril 1992). Ce logiciel a été conçu pour l'épidémiologie. Mais il peut être appliqué dans d'autres domaines. Ses programmes sont destinés à la création des questionnaires d'enquêtes, au traitement et à l'analyse statistique des données recueillies.

Vers la fin du recrutement, j'ai rajouté au questionnaire principal un formulaire constitué de cinq questions (voir l'annexe). Ce complément d'enquête porte sur le choix du conjoint et les rencontres des fiancés avant la rédaction de l'acte de mariage. Quarante formulaires comportant ce complément d'enquête ont été distribués à quarante représentants des deux sexes. Mais seulement 20 participations ont pu être recueillies.

2.3.1. Choix des lieux de recrutement

Le questionnaire a été administré essentiellement dans le lycée Houman El Fetwaki de Dcheïra, et dans la bibliothèque de la Chambre de Commerce d'Agadir. J'ai choisi de recruter dans un lycée et dans une bibliothèque, plutôt que dans tout autre

espace, parce que ces lieux sont plus propices à amener les individus à participer à une enquête écrite. Les personnes sollicitées se trouvent déjà dans des conditions, matérielles et psychiques, propices à un exercice d'écriture.

Le choix d'une bibliothèque municipale plutôt qu'une bibliothèque universitaire était une nécessité plus qu'un choix. L'accès aux bibliothèques universitaires est réservé aux étudiants locaux, alors que la bibliothèque de la Chambre de Commerce d'Agadir est ouverte à tout individu en possession d'une carte d'étudiant, quel que soit son lieu d'inscription. Le fait de recruter dans une bibliothèque municipale représente pourtant un avantage, par le fait que des étudiants de toutes les facultés la fréquentent. La Chambre de Commerce se situe en plein centre ville, à quelques centaines de mètres de la gare routière qui dessert les agglomérations du Grand Agadir. Son accès est donc plus rapide que celui des bibliothèques universitaires¹. Pendant les périodes de préparation d'examens, des dizaines d'étudiants provenant de ces différentes agglomérations, ou des quartiers périphériques de la métropole, débarquent dans la station avec pour destination la bibliothèque de la Chambre de Commerce. C'est pendant ces « périodes de révisions » que la fréquentation de cette bibliothèque devient importante, au point qu'il est quasiment impossible d'y trouver une place disponible. Sa fréquentation devient aussi plus régulière. Quelle que soit la catégorie sociale de leur famille, la plupart de ces étudiants se plaignent de mauvaises conditions de travail dans leur domicile.

Pour les raisons suivantes, mon choix s'est porté sur un établissement de Dcheïra plutôt que sur un des établissements d'Agadir. Jusque dans les années 60, Dcheïra n'avait d'autres prétentions que celles d'un gros bourg ; et la principale activité d'un grand nombre de ses habitants était l'agriculture (principalement les cultures maraîchères)². Depuis Novembre 1993, Dcheïra a acquis le statut de ville. J'ai choisi de recruter dans cette ville satellite d'Agadir parce que sa population est représentative des flots migratoires les plus récents. En effet, malgré son éclatement et l'intégration

¹. Le trajet de l'université est long, car elle a une situation excentrique. Elle est située sur la route de Marrakech, à proximité de la nouvelle cité nommée Ad-Dakhla. Pour y accéder, les étudiants en provenance des agglomérations du nord ou du sud doivent reprendre un autre bus, à la gare routière d'Agadir.

². Voir infra p. 66 et sq.

des bourgs mitoyens, la ville même d'Agadir est depuis longtemps dans l'incapacité d'accueillir les nouveaux migrants. Aussi, Dcheïra joue-t-elle pour la métropole le rôle de cité dortoir. Elle partage cette fonction avec Tikiouine et Bensergao. Mais, contrairement à ses deux voisines, Dcheïra remplit aussi une fonction commerciale, grâce à l'activité dynamique de son artère principale. Cette particularité de la ville fait que sa population se compose de plusieurs catégories sociales. Dcheïra jouit d'un tissu social diversifié et hétéroclite, aussi bien du point de vue des origines de ses habitants que de leurs activités. Comme les autres villes satellites, elle fait figure de banlieue d'Agadir. La majorité de sa population conserve un côté provincial, si ce n'est rural. Les choses et les idées y bougent toujours avec un certain décalage, non seulement par rapport aux grandes villes du Nord du pays, mais aussi par rapport à la ville d'Agadir même.

Construit sur des terrains de cultures maraîchères¹, le lycée Houman El Fetwaki témoigne du détournement de Dcheïra de son ancienne économie. Il se situe au sud-est de la ville, à proximité de son artère principale et de la route de Ouarzazate. De l'autre côté de cette route, à une centaine de mètres du lycée, se trouve la gare routière d'Inezgane, d'où un important réseau de bus relie les agglomérations du Grand Agadir les unes aux autres². La proximité de cette gare rend le lycée Houman El Fetwaki accessible aux résidents des agglomérations mitoyennes telles que Tikiouine et Aït Melloul, ainsi qu'à ceux de centres ruraux ou urbains plus éloignés³. La population de ce lycée est donc diversifiée du point de vue de son lieu de résidence.

¹. Ces terres étant inondables, le site du lycée s'embourbe très vite à la saison des pluies ; et il devient difficile d'accès aux piétons comme aux automobilistes. Avant que l'on ne goudronne la piste qui y conduit, élèves et enseignants ont goûté aux glissades incontrôlées dans les flaques boueuses. Ce qui a valu à cet établissement le surnom de « hammam sans drap de bain ». Le jeu de mots réside dans l'homonymie presque parfaite entre Houman El Fetwaki (*human aḥḥwaki*), le nom réel du lycée, et son surnom satirique (*hāmmam bla ḥwati*).

². Ce réseau de transport relie également les agglomérations du Grand Agadir aux centres situés au nord d'Anza, sur la R.P. 8, et à ceux qui sont situés à l'est d'Aït Melloul, sur la R.P. 32. Voir Figure 3, p. 43.

³. Voir en annexe la fréquence du lieu résidence des questionnés (Tableau 24).

2.3.2. Modes de recrutement

Un premier groupe d'enquêtés a été recruté par l'intermédiaire de professeurs de français, dans trois classes de terminale. Les enseignants ont présenté l'enquêtrice et spécifié le but de sa recherche. Ils avaient pour consigne de présenter la participation à l'enquête comme une activité ludique sans conséquence sur la moyenne annuelle des élèves, et sans autre objet que celui d'aider l'enquêtrice à mener à bien sa recherche. Pour cela, l'usage du français n'a pas été exigé des volontaires. Ceux et celles qui s'expriment mieux en arabe, littéraire ou dialectal, ont été invités à utiliser ces idiomes¹. Les enseignants avaient également pour mission d'expliquer tout vocabulaire inconnu, et d'inciter les élèves à exprimer leur ignorance plutôt que de copier sur leurs voisins.

Le deuxième recrutement a également été effectué dans l'enceinte du lycée, mais à l'extérieur des salles de cours. Le recours à une distribution informelle a été motivé par le taux de non participation du premier groupe d'enquêtés. En effet, tous les élèves sollicités par l'intermédiaire des professeurs ne se sont pas prêtés au jeu. Sur trois classes de terminale d'une moyenne de trente élèves par classe, 69 participations ont été recueillies. Par ailleurs, le taux de participation partielle est important chez ce premier groupe d'enquêtés. Seize sur 69 remplissent uniquement la fiche d'identification, et omettent toutes les autres questions². Parmi les 53 restants, nombreux sont ceux qui laissent plus d'une question sans réponse, sans préciser leur incapacité à répondre. Et, rares sont ceux qui répondent à la totalité des questions. J'ai mis ces abstentions sur le compte d'une inhibition causée par le cadre académique et la présence du professeur.

¹. Ma soeur aînée est professeur de second cycle dans ce lycée. Avant de réaliser cette enquête écrite, j'ai discuté avec elle du niveau des élèves en français. Elle m'a autorisée à voir des copies d'interrogations. J'ai ainsi pu me rendre compte que beaucoup avaient un niveau au-dessous de la moyenne en expression écrite. Mon premier souci a été que les élèves tombant dans cette catégorie ne ressentent pas la participation à l'enquête comme une corvée. Pour cela, j'ai jugé qu'il était essentiel de laisser le choix de répondre en arabe à tous ceux qui le souhaitaient.

². Seulement quatre sur seize justifient leur incapacité à participer par une méconnaissance totale des cérémonies de mariage.

Aussi ai-je adopté un autre mode de recrutement. J'ai sollicité l'aide de deux élèves pour m'assister dans la distribution et la collecte des formulaires. Comme les professeurs, ces élèves étaient chargées d'expliquer aux volontaires tout vocabulaire inconnu, et de les inciter à utiliser la langue de leur choix. Le passage par des intermédiaires proches des lycéens avait pour objectif de préserver l'anonymat de tous ceux qui pourraient être gênés par le caractère indiscret de certaines questions. Les volontaires de ce deuxième groupe de lycéens ont été autorisés à emmener les formulaires chez eux, et à prendre tout le temps nécessaire pour répondre aux questions. En voyant mes amies distribuer ces formulaires, certains de leurs professeurs ont proposé de participer à l'enquête. Chez tous ceux qui ont remis leur formulaire dûment rempli, le taux de participation au total des questions était bien plus élevé que chez les participants du premier groupe. Mais l'inconvénient de ce mode de recrutement est que moins d'un tiers des sollicités a effectivement participé à l'enquête et rendu leur formulaire.

J'ai parallèlement utilisé ce même mode de distribution pour recruter des étudiants des différentes facultés d'Agadir. Une quarantaine de formulaires a été remise à trois étudiants. Seulement quatre participations ont pu être recueillies de cette manière. J'ai donc opté pour une approche directe, en recrutant moi-même, dans la bibliothèque de la Chambre de Commerce d'Agadir. Pour éviter la perte des formulaires, je demandais aux étudiants volontaires de les remplir sur-le-champ. L'inconvénient de ce troisième mode de recrutement est que, par manque de temps, certains étudiants n'ont pas pu se prêter au jeu. Car, je les ai sollicités pendant une période de préparation des examens. Période à laquelle leur fréquentation de cette bibliothèque devient plus importante et plus régulière.

2.3.3. Choix de la population enquêtée

L'enquête par questionnaires a couvert trois groupes socioprofessionnels: des lycéens, des étudiants et des enseignants du deuxième cycle.

Au départ, seuls les représentants des deux premiers groupes ont été retenus. Les lycéens comme les étudiants sont physiologiquement et juridiquement aptes au mariage. Mais, pour quelque temps encore, leur occupation les tient hors du marché matrimonial. Car, pour la fille comme pour le garçon, le mariage est de plus en plus retardé. Ils sont nés et/ou ont grandi dans un cadre urbain dont les pratiques cérémonielles sont en changement. Ils ne sont pas assez âgés pour avoir observé l'état des coutumes locales, avant l'enclenchement de ce changement. Ils arrivent donc à maturité dans un milieu dont le modèle cérémoniel prédominant est celui des villes septentrionales. Ne connaissant pas d'alternative, ils doivent être, plus que les vieilles générations, perméables aux messages véhiculés par ces pratiques. C'est aussi parce qu'ils sont les clients potentiels des « maîtresses de cérémonie » que j'ai choisi d'enquêter en priorité auprès des lycéens et des étudiants.

Le recrutement de la troisième catégorie socioprofessionnelle, celle des enseignants a été fortuite. Ces derniers ont proposé, de leur propre chef, de participer à l'enquête menée auprès de leurs élèves. Leur nombre (12/108) étant peu important, leur participation ne peut être utilisée qu'à titre indicatif. Mais je les ai retenus parce qu'ils répondent à quelques uns des critères du choix des autres enquêtés. Ils sont nés et/ou ont grandi en milieu urbain. Ils sont jeunes (25 à 35 ans). Deux seulement ne remplissent pas la condition de célibat. J'ai malgré tout retenu les participations de ces deux derniers parce que leur mariage a été animé par des « maîtresses de cérémonie ». Tous ces enseignants sont proches de leurs élèves ; et ils entretiennent avec eux des relations très amicales et souvent informelles.

Près de 200 personnes ont été sollicitées. Seulement 108 ont effectivement participé à l'enquête, soit un taux de participation de 54 %. Il semble que la situation d'anonymat¹ de l'enquête écrite a encouragé la participation masculine. Car les représentants du sexe masculin sont ici majoritaires (66/108)². Ce résultat m'a surpris car, au cours du recrutement pour l'entretien, j'ai eu beaucoup de mal à obtenir la

¹. L'indication des noms et prénoms est facultative, afin de préserver l'anonymat de ceux qui le souhaitent. Le passage par des intermédiaires favorise également la création de cette situation d'anonymat.

². Voir en annexe les caractéristiques sociologiques des questionnés (Tableau 24).

participation des hommes. Devant une feuille, les hommes perdent donc en partie les inhibitions suscitées par un vis-à-vis de l'autre sexe.

Figure 1. - La région et les tribus du Sous [Source : Ministère de l'Agriculture et de la Réforme Agraire, Maroc]¹.

¹. J'ai eu une copie de cette carte, en 1986, par l'intermédiaire d'une personne qui n'a pas pensé à noter l'échelle. Et, à l'époque, je n'ai pas non plus songé à la demander, car mon principal souci [dans le cadre d'un travail académique] était de localiser les tribus du Sous. Agadir se situe à 96 km de Tiznit.

TERRAIN D'ENQUÊTE

L'enquête sur les rites traditionnels a couvert plusieurs localités de plaine et de montagne de la région du Sous. Quant à l'enquête sur les changements cérémoniels, elle a été menée essentiellement dans l'aire urbaine d'Agadir.

1. Le Sous

1.1. Situation géographique

Les limites de la région que désigne le toponyme « Sous » n'ont pas toujours été clairement définies. Selon les époques, la superficie du territoire qu'il désigne s'élargit ou se rétrécit comme une peau de chagrin. Dans son sens le plus large, Sous a été utilisé pour désigner l'ensemble du Maroc. Le pays était alors divisé en deux parties : le Sous El Adna (le Sous Inférieur) qui est constitué de « *l'ensemble des plaines atlantiques, de l'Atlas Occidental jusqu'aux abords de la chaîne côtière de la Méditerranée* » (R. MONTAGNE, 1930, p. 27), et le Sous EL Aqsa (le Sous Extrême), c'est-à-dire l'ensemble du pays situé au sud du Haut-Atlas. Par la suite, l'acception de ce terme a été restreinte au Sud du pays.

Au début du XVI^{ème} siècle, J. LÉON L'AFRICAIN décrit ainsi les limites de la région du Sous : « *Elle commence à l'océan vers l'Ouest et se termine aux sables du désert vers le Sud. Au Nord, elle prend fin à l'Atlas, à la frontière du Hea [Haha]. À l'Est, elle finit au fleuve appelé Sus [Sous] dont cette région tire son nom* ». (1956, p. 87). L'auteur exclut donc toutes les zones montagneuses (le territoire Haha dans le Haut-Atlas Occidental et tout l'Anti-Atlas). Le territoire ainsi délimité recouvre les plaines du Sous, de Chtouka, de Massa et de Tiznit ; et il s'étend jusqu'à l'Oued Draâ.

Plus près de nous, R. MONTAGNE utilise un critère linguistique pour délimiter les limites de la « *province du Sous* ». Selon lui, c'est toute cette région où la *tašāhit* est en usage, c'est-à-dire « *l'ensemble des territoires de montagne du Haut-Atlas, de*

l'Anti-Atlas et du Sirwa, entre le Draâ et l'océan ainsi que la plaine intérieure qui s'y trouve enclavée ». (1930, pp. 6-9). Les limites de cette région sont aussi naturellement définies par « *la disposition du relief* ». La limite sud suit le cours inférieur de l'Oued Draâ, la ligne du Jbel Bani et de Khela Tifernin. La limite nord part de Mogador et longe le pied du Haut-Atlas jusqu'à Demnat. Poussée jusqu'aux confins de l'Atlas Oriental, la limite orientale se situe aux passages de l'Izoughar. Quant à la limite occidentale, elle est naturellement tracée par l'Océan Atlantique.

Dans le premier découpage du pays en 7 régions économiques¹, le dénominateur Sous avait disparu de la terminologie gouvernementale. La région du Sous était comprise dans la région dénommée Région Sud, qui comprend les provinces d'Agadir, Tarfaya et Ouarzazate. Dans l'actuelle réorganisation du territoire en 16 régions², le dénominateur Sous réapparaît dans la terminologie administrative. Ainsi, la région Sous-Massa-Draâ a pour principal centre urbain Agadir. Et, elle recouvre 6 provinces/préfectures : Agadir-Idaw Tanan, Inezgane-Aït Melloul, Chtouka-Aït Baha, Tiznit, Taroudant et Ouarzazate (Figure 2, p. 37).

Dans ce travail, j'utilise le terme Sous dans un sens large pour désigner toute cette région de plaine et de montagne (versants sud du Haut-Atlas Occidental et Anti-

¹. Ces régions ont été créées par le dahir du 16 juin 1971 ; et elles sont « destinées à devenir le cadre obligé pour tous les projets de développement et d'équipement. [...] La région créée en 1971 a [...] une finalité purement économique ; son découpage a été réalisé à la suite des travaux d'un groupe interministériel, le Groupe d'Étude de la Régionalisation (G.E.R.) sur la base de la prise en compte de nombreuses données : bassins versants, démographie, infrastructures, ressources naturelles, activités économiques, armature urbaine, flux commerciaux et financiers, etc. Il s'agissait, en effet, selon les directives du législateur, de grouper un ensemble de provinces qui, sur les plans tant géographique qu'économique et social, entretiennent ou sont susceptibles d'entretenir des relations de nature à stimuler leur développement et, de ce fait, justifient un aménagement d'ensemble ». M. ROUSSET, 1997, pp. 58-59. Voir en annexe l'ancien découpage du territoire marocain en 7 régions économiques (Figure 10).

². Le projet de création de ces 16 régions a été adopté à l'unanimité par la Chambre des Représentants en septembre 1997. Voir A. ALAOUI, 1997, « Couronnement de la démocratie hassanienne : régionalisation, décentralisation et déconcentration » *M.S.M.*, (9727) 8 sept., pp. 1-2. Ce nouveau découpage du territoire résulte du souci du roi Hassan II de doter les institutions régionales de compétences « leur permettant de s'affirmer, de connaître leurs besoins, d'évaluer l'échelle de leurs priorités et d'exprimer collectivement nonobstant la diversité des partis et des courants politiques, leurs aspirations, d'être le porte-parole, le promoteur, le planificateur, l'édificateur et l'exécutant sur leur territoire' [...] Il ne s'agit donc plus seulement de rééquilibrage économique. Le roi souhaite en effet inverser le sens d'une évolution qui, depuis 1912, tend au renforcement et à la centralisation du pouvoir sous toutes ses formes : politique, administrative, économique. [...] La révision constitutionnelle de 1992 transforme la région en collectivité territoriale afin de lui permettre de prendre en charge les intérêts de la population régionale grâce à une autonomie de gestion administrative et financière des institutions issues du suffrage au même titre que la commune ou la province. [...] Ces régions tiennent ainsi un plus grand compte que celles de 1971 des facteurs ethniques, géographiques et historiques ; mais elles doivent aussi jouer le rôle 'd'un espace de développement économique et social' ». M. ROUSSET, 1997, pp. 62-63.

Atlas), où la *tašŒhit* est en usage. J'utilise le terme « plaine du Sous » au singulier lorsque je me réfère uniquement à la vallée drainée par l'oued du même nom, et au pluriel lorsque je me réfère à tout le bassin triangulaire, enclavé entre les monts de l'Atlas et l'Océan Atlantique (Figure 1, p. 36).

1.2. La population du Sous : les Chleuhs

À l'aube du Protectorat, la population du Sous se compose en majorité de tribus berbérophones nommées les Chleuhs¹ ou les Soussis. Le dénominatif « chleuh » a été créé à partir du nom du dialecte commun à tous les habitants de la région, la *tašŒhit*. Il dénote plus une certaine homogénéité linguistique qu'une homogénéité d'origine de ces populations. Car, malgré « *l'existence d'un type ethnique [chleuh] aux caractères assez bien définis, [...] l'uniformité relative qui caractérise la vie humaine dans le Sud du Maroc résulte du mélange intime de familles et de tribus d'origines diverses, du choc renouvelé des envahisseurs et des autochtones, de l'opposition des sédentaires des plaines et des montagnes et des nomades venus du désert par l'Anti-Atlas occidental, la voie des oasis du Draâ et du Zagmouzen ou la zone côtière des Haha* ». (R. MONTAGNE, 1930, p. 24). Ainsi, avant l'arrivée des conquérants musulmans, le Sous est peuplé de ressortissants de plusieurs groupes ethniques. Des tribus sédentaires de la famille des Masmouda occupent l'Atlas Occidental, des sources de l'Oued Draâ jusqu'aux rives de l'Océan Atlantique. Dans la plaine intérieure du Sous se mêlent des agriculteurs Masmouda et des Senhaja du Sud (les Zenaga). Tandis que l'Anti-Atlas et les confins du Sahara sont occupés par les tribus nomades des Gezzoula, des Lamta et d'autres Senhaja. Ces groupes qu'opposent des modes de vie différents ainsi qu'un sentiment d'origines différentes se livrent une lutte incessante pour l'occupation des sols. Une lutte « *compliquée dès le VIII ème siècle, et encore plus à partir du X ème, par l'apparition des Berbères Zénètes, nomades venus de l'Est sur les traces des conquérants musulmans, par la route d'invasion de Taza à Fès* ». (R. MONTAGNE,

¹. En berbère *išŒhiyŒh*, en arabe *šluh*.

1930, p. 28). Au XII^{ème} et XIII^{ème} siècle, le Sous est envahi par des tribus arabes. Ce sont d'abord des tribus des Beni Hilal, nomades de Haute Égypte introduits au Maroc à titre de soldats par les sultans almohades, qui s'installent sur le territoire des Haha. Et, à la fin du XIII^{ème} siècle, c'est toute la région du Sous qui est envahie par les tribus Ma'qil. Les premiers représentants de cette tribu sont également introduits à titre de soldats, vers 1250, par 'Ali Ibn Yedder, un chef almohade de la haute vallée du Sous. « *Imprudente démarche qui attire bientôt [...] d'innombrables familles venues du désert : des tribus entières envahissent le pays ; au nord du fleuve du Sous, se répandent les Chebbanat ; au sud, les Dwi Hassan. [...] La masse des tribus Ma'qil, sans cesse accrue, submerge la plaine du Sous [...] au XIV^{ème} siècle, les Berbères ne sont plus partout que les confédérés des Arabes ; et lorsque les Chebbanat et les Dwi Hassan, établis de part et d'autre du fleuve, mesurent leurs forces, on voit chaque parti entraîner à sa suite les groupes berbères de son territoire* ». (R. MONTAGNE, 1930, p. 32). Mais, au bout de trois siècles, la sédentarisation et leur enclavement dans des zones à majorité berbérophone ont raison de ces tribus arabes qui finissent par adopter le mode de vie des autochtones berbères, si ce n'est leur langue. À l'heure actuelle, une grande partie des sols en amont de l'Oued Sous sont encore occupés par des populations descendantes des Arabes Ma'qil. Ces tribus sont les Rahala, les Oulad Yahya et les El Menahba qui se situent à l'est de Taroudant, et les Houara qui se situent entre Taroudant et Agadir (Figure 1, p. 36).

À l'aube du Protectorat, malgré les groupes étrangers vivant en son sein, la population du Sous a atteint un certain degré d'homogénéisation favorisé par les déplacements intérieurs. En raison d'une pluviométrie capricieuse¹, des groupes entiers sont souvent obligés de quitter leurs terres pour assurer leur survie. Les conditions de vie difficiles ont très tôt favorisé chez les sédentaires du Sous l'élaboration d'une tradition de migration interne. « *Le résultat de ces mouvements intérieurs est [...] d'unifier la culture et de donner aux éléments qui forment le groupe chleuh des*

¹. 200 mm en plaine, 300 mm sur l'Anti-Atlas et jusqu'à 600-800 mm sur le Haut-Atlas.

caractères communs qui le distinguent aisément des autres populations berbères ». (R. MONTAGNE, 1930, p. 14).

1.3. Groupes soussis couverts par l'enquête

Les Aksimen (Ksima), les Imesguin (Mesguina) et les Achtouken (Chtouka) sont les tribus berbérophones les plus proches de la ville d'Agadir (Figure 1, p. 36). Selon R. MONTAGNE, au XII^{ème} siècle, ces tribus vivaient déjà sur le cours inférieur de l'Oued Sous « *en des lieux voisins de ceux qu'ils occupent encore* ». (1930, p. 30). Dans le cadre de ce travail, je n'ai pas pu mener une recherche documentaire sur l'histoire socio-politique de la tribu Aksimen, dont les rites traditionnels constituent le cadre de référence pour l'évaluation des changements cérémoniels. Les enquêtés Aksimen proviennent des localités urbaines et rurales suivantes : Bensergao, Dcheïra, Tikiouine, El Mzar, Kasbah et Tahar (Figure 3, p. 43), Azrou et Bouzoug¹. Le territoire des Achtouken se situe dans la vallée dite de Chtouka. Les limites de cette vallée sont au nord la vallée du Sous, au sud la vallée de Massa, à l'ouest l'océan et à l'est les monts de l'Anti-Atlas. Les enquêtés Achtouken proviennent des tribus suivantes : Inchadene, Aït Belfa', Aït Baha et Aït Milk. Les autres tribus de plaine enquêtées sont les Imesguin, les Houara, les Aït Sihl (Ahl es Sahel, au sud-ouest de Tiznit), les Aït Massa (Ahl Massa dans la vallée de l'oued du même nom), et les citoyens de Tiznit. Les tribus de montagne enquêtées sont, pour le Haut-Atlas Occidental, les Ihahan (Haha) et les Idaw Tanan (Ida ou Tanan) et, pour l'Anti-Atlas, les Aït Souab (sud-est de Achtouken), les Ammeln (environs de Tafraout), les Ineda Ouzal (sud de Taroudant), les Aït 'Abdallah (nord-est de Tafraout), les Aït Lakhsas (sud de Tiznit) et les Idaw Ba'qil (près d'Anezi).

¹. Azrou et Bouzoug sont situés sur la R.P. 32 entre Aït Melloul et Oulad Teïma.

Figure 3. - Les agglomérations du Grand Agadir [Source : Ministère de l'Agriculture et de la Réforme Agraire, Maroc].

Figure 4. - Plan urbain d'Agadir ville [Source : Ministère de l'Agriculture et de la Réforme Agraire, Maroc].

2. Le Grand Agadir

Dans son sens restreint, le terme « Grand Agadir » désigne les huit agglomérations de l'aire urbaine d'Agadir : Agadir municipalité qui inclut le port et la cité industrielle d'Anza, Bensergao, Dcheïra, Tikiouine, Inezgane, Jorf, Tarrast et Aït Melloul (Figure 3, p. 43). L'ensemble recouvre une superficie d'environ vingt kilomètres carrés. Dans un sens plus large, ce toponyme tend à englober les agglomérations situées au sud-est d'Agadir, sur la route principale (R.P.) 32, entre Aït Melloul et Oulad Teïma, ainsi que celles situées au nord-ouest d'Agadir, sur la R.P. 8, entre Anza et Tmanar.

2.1. Agadir du XVIème au XIXème siècle

Jusqu'à l'arrivée des Portugais au Maroc au XVème siècle, il n'y avait au pied de la colline (220 m) qui surplombe la baie que le sanctuaire d'un marabout (Sidi Bou Leqnadil), quelques abris de pêcheurs, et un magasin collectif (*agadir*) décrit dans les chroniques portugaises comme « *un château de Maures* » (ANONYME, 1934, p. 20). Il semble qu'il y avait un souk hebdomadaire à cet endroit. Les Portugais qui s'y installèrent en 1505 nommèrent leur colonie d'après ce souk et la source qui coulait près du marabout : Santa-Cruz du Cap de Gué d'Agoa de Narba¹. Ils appelaient cette fontaine Agoa de Narba (l'eau de Narba) parce qu'ils en attribuaient la propriété à quelque seigneur du nom de Narba. En fait, Narba est une déformation de *l'arba* qui signifie mercredi, le jour et le nom du souk hebdomadaire qui se tenait près de l'*agadir*.

« Une lettre des habitants de Massa à Emmanuel Ier de Portugal, datée du 6 juillet 1510, donne la forme arabe de ce nom de lieu : *Agadir l-Arba*'. Elle semble attester la présence d'un marché du mercredi auprès de l'*agadir* [...] qui a donné son nom à la ville actuelle d'Agadir. La source voisine dut prendre également le nom du

¹. Le « Cap de Gué » est le Cap Rhir, situé à 40 km au nord d'Agadir.

marché et les Portugais en firent Agoa de Narba ». (ANONYME, 1934, p. 22)¹. La présence de cette source à quelques mètres de la mer fut une bénédiction pour les Portugais et détermina leur installation en ce lieu. Ils démolirent l'*agadir* des autochtones et construisirent à sa place une forteresse en bois entourée de hautes murailles.

L'installation des Portugais sur le littoral marocain a été facilitée par l'état de faiblesse dans lequel les défaites militaires des sultans Mérinides ont placé le royaume de Fès (R. MONTAGNE, 1930, pp. 71-76). Les Portugais prennent Ceuta en 1415 et attaquent Tanger en 1437. En 1458, ils sont à al-Qsar al-Saghir, sur le Détroit ; et en 1463, ils sont à Anfa, sur la côte Atlantique. Lorsque les Beni Ouattas deviennent les maîtres du royaume de Fès en 1471, ils sont également incapables d'organiser une résistance efficace contre la progression des Portugais. Ces derniers prennent successivement Tanger, Safi, Azemmour, Mazagan et Arzila. Lorsqu'ils arrivent à Agadir en 1505, « *une anarchie complète avait émietté les tribus. Le roi de Fès n'avait plus aucune autorité au sud de l'Oued Oum Rebi* ». *Le pouvoir des émirs de Marrakech ne dépassait pas la banlieue de leur ville. Tout le Sud était aux mains de caïds en lutte les uns contre les autres. Les Portugais profitèrent de ces divisions et de ces inimitiés. Quand João Lopes de Sequeira voulut bâtir son château de Santa-Cruz, en 1505, les Ksima [Aksimen] essayèrent de s'y opposer ; mais les gens de Massa, alliés du roi de Portugal, eurent raison de la résistance des Ksima* ». (ANONYME, 1934, pp. 14-15).

Munis d'artillerie lourde et d'arquebuses, les Portugais s'établirent sans difficulté malgré leur petit nombre. Car les Aksimen et les Imesguin n'avaient pour toutes armes que des sagaies et des lance-pierres. En 1511, le chérif de Tagmaddart (vallée du Draâ) et chef des Bânu Sa'd, Muhamad ben 'Abd al-Rahmân al-Qâ'im, appuyé par les marabouts, dirige la lutte des musulmans contre les Portugais. Ses fils Ahmad al-

¹. « Le nom d'Agoa de Narba apparaît sur les cartes vers 1480, remplaçant l'indication « porto meseguina » ou « porto mesegina » donnée par les cartes antérieures depuis 1325 jusqu'à 1470 ». Ibid., p. 22. Sur les cartes antérieures à l'installation des Portugais dans la baie, le bourg fondé par les autochtones était donc considéré comme appartenant à la tribu Imesguin. LÉON L'AFRICAIN J. (1956) lui donne un nom, Gartguessem, qui laisse entendre qu'il appartenait plutôt à la tribu Aksimen. Gartguessem est, en effet, une déformation de *agard n Ksima* (« la pointe » des Aksimen). Il semble que cet endroit constituait un espace d'échanges entre les deux tribus, car il se trouve au point de rencontre de leurs territoires au pied de la montagne et au bord de la mer.

A'radj et Muhamad al-Chaykh, contrôlent le Maroc méridional. À la mort de Muhamad al-Qâ'im en 1517, les habitants du Sous reconnaissent comme chef son fils aîné, Moulay Ahmad al-'Ardj. Ce dernier s'établit à Taroudant et continue son oeuvre de guerre vers Marrakech qu'il prend en 1524. Le contrôle du Sous revient alors au cadet, Moulay Muhamad al-Chaykh, qui continue à faire la guerre à la fois aux Portugais de Santa-Cruz et aux caïds du Sous qui ne reconnaissent pas son autorité. Supérieurs par leur armement moderne, et forts de l'appui d'un caïd renégat en révolte contre le sultan saadien, les Portugais multiplient leurs incursions dans l'intérieur du pays, razziant sans inquiétude les tribus voisines¹. Santa-Cruz du Cap de Gué devient bientôt un comptoir commercial actif fréquenté par des négociants espagnols, génois et français. Plusieurs sièges de la forteresse échouent, dont celui dirigé en 1533 par Moulay Muhamad al-Chaykh. Échaudé par cet échec, ce dernier mettra à profit une trêve de sept ans pour s'équiper d'armes appropriées auprès des contrebandiers européens. À l'expiration de la trêve en 1540, Moulay Muhamad al-Chaykh refusa de la renouveler. Il fit construire une forteresse sur la colline surplombant Santa-Cruz et y installa des pièces d'artilleries. Le 12 mars 1541, la place est prise aux Portugais après sept mois de siège². La défaite de Santa-Cruz, « *la clef et la porte de l'Afrique* »³, signe pour les Portugais la fin de leur emprise sur le littoral marocain.

La forteresse édifiée par le sultan saadien Moulay Muhamad al-Chaykh, pour vaincre la résistance des assiégés de Santa-Cruz du Cap de Gué, est donc à l'origine de l'actuelle Kasbah surplombant le port ; et le nom de cette forteresse, Agadir-Ighir est à l'origine du nom de la ville d'Agadir. En 1572, Moulay 'Abd Allah el-Ghalib Billah, fils et successeur de Moulay Muhamad al-Chaykh, fit rénover la forteresse et y installa des troupes pour parer à une éventuelle offensive du roi de Portugal. Son alliance avec l'Espagne contre les Turcs lui fait perdre l'appui et l'allégeance des chefs religieux du

¹. « Dans un rayon de six lieues autour du Cap de Gué il ne resta pas de bourgs, villages, hameaux ou lieux habités, en haut ou en bas de la montagne, qu'il [le gouverneur de Santa-Cruz] n'eut pris ou pillés : si bien que tous, jusqu'aux simples habitants du bourg, étaient riches et bien pourvus, avec des esclaves des deux sexes pour les servir, et le Caïd et ses Maures de même, qui avaient aussi leur part, et tout en argent et en marchandises, car ils ne prenaient pas de Maures, ne pouvant les avoir pour esclaves, étant Maures ». ANONYME, 1934, p. 39.

². Ibid., pp. 87-125.

³. Ibid., p. 157.

Sous. À sa mort (1574), les tribus du Sous sont retombées dans l'anarchie et ne reconnaissent plus l'autorité du Makhzen saadien. « *Le sultan Moulay Ahmed el Mansour, dont le règne a été si souvent célébré, fut incapable de changer notablement la situation anarchique du Sud du Maroc* ». (R. MONTAGNE, 1930, pp. 91-92). À la mort de Moulay Ahmed el Mansour (1603) et jusqu'aux années 1660 (avènement de la dynastie alaouite), les chefs religieux sont les véritables maîtres du Sous où ils constituent des principautés maraboutiques. Sous le règne des Saadiens, le port d'Agadir connaît une grande activité. Les objets manufacturés d'Europe s'y échangent contre la canne à sucre produite dans la vallée, et contre les épices, la poudre d'or et l'ivoire rapportés par les caravanes de Tombouctou. Le Sous tombé en dissidence, le port devient, pour les tribus révoltées, un lieu d'approvisionnement en armes et en munitions de contrebande. L'utilisation du port d'Agadir fut d'abord interdite aux négociants européens par le roi de Tazerwalt, Sidi 'Ali (alias Abou Hassoun), petit-fils du puissant marabout Sidi Ahmed ou Moussa, qui établit son port à Massa (R. MONTAGNE, 1930, pp. 99-100). En 1765, le sultan alaouite Moulay Muhamad ben Abdallah fonde Mogador (Essaouira) et ferme définitivement le port d'Agadir pour punir les tribus insoumises. Le nouveau port canalise alors les activités jusque-là assurées par le port d'Agadir et permet ainsi l'affaiblissement économique et logistique des tribus du Sous¹. Son port fermé, la Kasbah du Sous, Agadir-Ighir, tombe dans l'oubli jusqu'au début du XXème siècle. Au pied de la colline, à l'emplacement de l'ancienne Santa-Cruz du Cap de Gué, subsiste un village de pêcheurs nommé Founti, d'après le nom portugais pour fontaine. En visite dans la région le 23 janvier 1884, C. de FOUCAULD décrit ainsi Founti et la Kasbah (Agadir-Ighir) : « *Founti est un*

¹. « Tout le commerce de l'Extrême-Sud se concentra dans le nouveau port ; les caravanes remontèrent en suivant la côte des Haha jusqu'à Mogador ; la présence d'une importante colonie juive en relations avec tous les mellâhs du Sous et de l'Anti-Atlas, permit de fixer définitivement la situation commerciale nouvelle de la ville du Makhzen. Le coup fut à la longue durement ressenti par les populations de l'Anti-Atlas ; les objets manufacturés, de plus en plus nécessaires à la vie, arrivaient dans l'Extrême-Sud à des prix élevés, en raison des intermédiaires et du long transport ; la vente des produits locaux devenait difficile ; l'importation des armes et de la poudre se trouvait entravée. La disparition du commerce maritime sur la côte, contre laquelle les Igezzoulen et les Arabes du Noun essayèrent vainement de réagir au XIXème siècle, eut ainsi pour effet de créer une dépression économique sensible, d'autant plus dangereuse pour le pays qu'il était moins riche et moins fertile. Plus que jamais, l'exode temporaire devint nécessaire pour assurer la subsistance d'une population nombreuse, fixée sur un sol ingrat, dans un climat déjà soumis aux influences du désert. Le Sous s'affaiblit et ses révoltes devinrent, comme le Makhzen l'avait désiré, moins dangereuses pour l'Empire ». R. MONTAGNE, 1930, p. 104.

hameau misérable, quelques cabanes de pêcheurs ; Agadir malgré son enceinte blanche qui lui donne un air de ville, est, me dit-on, une pauvre bourgade, dépeuplée et sans commerce ». (1934, p. 185).

2.2. Agadir de 1911 à 1960

Agadir resurgit sur le front de l'histoire en 1911, à l'occasion de la compétition franco-allemande pour le monopole des échanges économiques avec le Maroc, et le contrôle du pays comme voie d'accès à l'Afrique noire. En avril 1911, le sultan Moulay Hafid, assiégé avec les colonies européennes par les tribus insoumises, sollicite l'aide militaire de la France. En mai, le général Moynier occupe la ville de Fès. L'Allemagne, qui considère l'intervention française comme contraire aux accords de 1909¹, envoie la canonnière *Panther* dans les eaux d'Agadir. Le traité du 4 novembre règle ce différend franco-allemand qui est resté dans l'histoire sous le nom de « *l'affaire d'Agadir* »². Par ce traité, la France a cédé à l'Allemagne un territoire de 275.000 km² au Congo en échange de la reconnaissance de son Protectorat au Maroc. En 1913, les troupes françaises occupent la ville d'Agadir³. En 1930, lorsque la pacification du Sous est quasiment parachevée, la région est ouverte à la colonisation civile. Le dahir du 6 novembre 1930 érige la ville d'Agadir au rang de municipalité. Des lotissements urbains sont créés pour accueillir les commerçants et les industriels français. Aux débuts, le développement de la ville est limité. Après 1945, le boum économique d'après-guerre lui profite. De 1947 à 1953, il y a un afflux de cadres et de capitaux sur la ville et son arrière pays.

¹. Cet accord donnait naissance à une sorte de condominium économique de la France, l'Espagne et l'Allemagne sur le Maroc.

². Au sujet de cette affaire, voir les articles suivants : R. de CAIX, 1911 (a), « La politique française et l'affaire d'Agadir » *A.F.*, 21 (7), juil., pp. 249-255 ; R. de CAIX, 1911 (b), « La crise franco-allemande. L'opinion et les conditions de l'accord » *A.F.*, 21 (9), sept., pp. 312-315 ; R. de CAIX, 1911 (c), « La rançon du Maroc » *A.F.*, 21 (10), oct., pp. 357-360.

³. Voir Commandant V. POULAIN, 1929, « L'occupation d'Agadir. 14 juin 1913 » *L'Armée Française* (1599), pp. 182-187 ; M. EVESQUES, 1939, « Le Sous, de 1909 à 1939 » in : *Agadir, capitale du Sous. M.N.S.*, juil. [revue non paginée].

2.2.1. Essor économique d'Agadir sous le Protectorat

L'essor économique d'Agadir est lié au développement des activités du port, des activités agricoles de la plaine du Sous et de l'exploitation des minerais dans l'arrière-pays. Avant le séisme, la ville remplissait cinq fonctions : industrielle, portuaire, commerciale, administrative et touristique.

- Fonction industrielle. Sur les 95 usines construites au Maroc de 1947 à 1957, 60 usines de transformation et de salaison des poissons sont créées dans l'aire d'Agadir¹. Anza, le site de ces 60 usines, est le premier quartier industriel du Sud du pays. Dans la même période, le tonnage pêché a triplé (M. PÉRÉ, 1976, p. 21). En 1949, la zone industrielle d'Anza est intégrée au périmètre municipal d'Agadir. Et, une seconde zone industrielle, le Quartier Industriel, est créée au sud-est de la ville, sur un lotissement de 180 hectares. En 1952, il existe dans l'aire d'Agadir 70 usines de conserves (traitement des sardines dans l'huile et mises en boîte, fabrication de plats cuisinés) et de transformation des déchets en guano pour l'alimentation du bétail et l'engrais.

- Fonction portuaire. Le développement industriel de la ville accroît ses fonctions portuaires, d'où la nécessité de la construction d'un nouveau port. Le port d'Agadir est naturel jusqu'au Protectorat. En 1917, un petit port (200 mètres de jetée et une petite cale de halage) est aménagé pour « assurer les arrières » des troupes françaises combattant, dans l'arrière-pays et le Haut-Atlas, les tribus non encore soumises. Ce premier port est agrandi une première fois en 1933, pour permettre l'exportation des produits agricoles, des produits de la pêche et des minerais de l'arrière-pays, ainsi que l'importation de matériaux de construction, de machines et de denrées alimentaires. Le trafic portuaire ayant doublé de 1949 au début des années 50, il devient nécessaire d'agrandir le port. En 1953, les travaux du nouveau port sont achevés ; et, il peut accueillir de grands cargos (G. GUIDE, 1952, pp. 257-262 ; M. PÉRÉ, 1976, p. 21).

- Fonction commerciale. Jusqu'au début du XXème siècle, Taroudant, qui a été la capitale politique du sultan saadien Sidi Mohammed Cheikh, monopolise les fonctions

¹. Voir le récit de la création, en 1934, de la première coopérative des pêcheurs et des premières unités de salaison et de transformation des déchets des produits de la pêche in : ANONYME, 1939, « La coopérative des pêcheurs indigènes du Sous » *Agadir, capitale du Sous. M.N.S.*, juil., 5 p. [revue non paginée].

de capitale régionale. Taroudant détient alors le monopole du commerce du Sous avec le reste du pays : exportation du sucre cultivé dans la plaine et traité à Taroudant, exportation de cuivre, de peaux de mouton, de sel, d'amandes et d'huile d'olive; importation d'épices, de bijoux, d'or et d'ivoire de Tombouctou. Sous le Protectorat, l'économie du pays est réorientée vers la mer, d'où un développement des villes côtières au détriment des villes continentales (Marrakech, Fès, Meknès et Taroudant). Dans les années 30, Agadir devient le carrefour du commerce et des transactions entre le Nord et le Sud du pays. Agadir remplit alors une fonction régionale et locale très importante. Le quartier de Talborjt rassemble l'essentiel des activités commerciales de la ville et de la région. Les commerçants de ce quartier détiennent le monopole de la distribution des denrées alimentaires et des produits manufacturés en provenance de Casablanca et de l'Europe.

- Fonction administrative. Les services, techniques, administratifs et militaires sont concentrés dans la ville.

- Fonction touristique. L'administration française envisage cette fonction dès les années 30. Les slogans que les publicitaires de l'époque ont forgés sur le climat particulièrement doux de la ville sont encore en usage aujourd'hui. Ces slogans sont les suivants : « *la ville à 300 jours de soleil* », « *la Nice marocaine* » et « *la perle du Sous* »¹. Et, des médecins vont même jusqu'à conseiller le « *climat curateur* » d'Agadir aux tuberculeux et autres malades. L'un de ces médecins propose même la construction d'un sanatorium dans la ville². La promotion touristique est lancée après les travaux d'urbanisme et d'extension de la ville.

¹. Voir M. GAUTIER, 1939, « 300 jours de soleil par an », *Agadir, capitale du Sous. M.N.S.*, juil., 2 p. [revue non paginée].

². Docteur H. de CAMPREDON, 1939, « Agadir, station climatique », *Agadir, capitale du Sous. M.N.S.*, juil., 3 p. [revue non paginée].

Figure 5. - Les quartiers d'Agadir avant le séisme du 29 février 1960 [Source R. MONTAGNE (dir.), 1951, pl. 52].

2.2.2. La population d'Agadir de 1914 à 1960

Au début du siècle, il y a moins de 1.000 habitants à Agadir ; et à l'aube du séisme (1960), la ville en compte 46.000 (A. EL HJOUJI, 1983, p. 42). La croissance démographique d'Agadir est due à l'implantation des colons français et aux migrations internes. L'afflux des populations du Sous vers la ville d'Agadir provoque le déclin de Taroudant, l'ancienne capitale du Sous. Ainsi, durant la même période (1914-1960), la population d'Agadir s'est multipliée par 45, tandis que celle de Taroudant ne s'est multipliée que par 4 (A. EL HJOUJI, 1983, p. 41). L'exode de ruraux soussis vers Agadir est provoqué, dès les années 30, par leur expropriation et la colonisation des terres riches et cultivables de la plaine. L'exode des tribus arabes du désert est provoqué par une importante sécheresse (1945). En 1955-58, les invasions d'acridiens ravagent les cultures et provoquent un nouvel exode massif de ruraux soussis vers la ville nouvelle. L'accroissement des migrations des populations de l'arrière-pays vers Agadir est aussi dû à l'effet d'attraction des villes côtières où l'emploi et la nourriture sont mieux assurés que dans les campagnes.

En 1931, il y a 1.445 européens à Agadir. La population européenne d'Agadir se compose de Français (la majorité), d'Espagnols, d'Italiens et de diverses autres nationalités. Le rythme d'accroissement de cette population s'est considérablement accéléré après la deuxième guerre mondiale. Ainsi, entre 1946 et 1956, la population européenne s'est multipliée par 6 tandis que la population marocaine ne s'est multipliée que par 3 (A. EL HJOUJI, 1983, p. 42). En 1956, la population européenne compte 12.000 habitants, mais au recensement de 1960, elle n'en compte plus que la moitié. Cette régression est due non seulement au départ d'une partie de la population étrangère après l'Indépendance du Maroc (1956), mais également au séisme qui a décimé la majorité des habitants des quartiers à dominante européenne. La population israélite est intégrée dans les quartiers européens (La Ville Nouvelle) comme dans les quartiers musulmans (Kasbah, Talborjt). Il n'y a pas de mellâh. La plupart des israélites de la ville sont commerçants (laine, ferraille, cuir, etc.) ou courtiers pour le trafic import-export. Ils servent d'intermédiaires entre les commerçants marocains et

leurs clients et fournisseurs européens. Contrairement aux populations européennes et musulmanes, la population israélite d'Agadir enregistre une faible croissance durant le Protectorat. Lors du débarquement des troupes françaises en 1913, Agadir ne compte que 158 israélites. En 1931, leur nombre ne dépasse pas 266 âmes. Les résultats des recensements effectués par l'administration française, en février 1949 et avril 1950, montrent qu'Agadir exerce une faible attraction sur les juifs des mellâhs du Sous et ne constitue même pas une étape de transition vers les villes du Nord du pays¹. La ville compte 1.304 israélites en 1949, et 1.415 en 1950, dont 50% viennent de Mogador. « *Quand Agadir a commencé à grandir, avec une certaine lenteur, et en tout cas sans créer un vif appel de population, ce sont les juifs de Mogador, qui, depuis longtemps, monopolisaient le commerce avec le Sud, et qui avaient déjà leurs représentants à Agadir, qui sont venus s'y installer pour maintenir leurs positions commerciales. Ainsi, le mouvement en boule de neige n'a pas encore réussi à s'amorcer, et le bled [mellâhs du Sous] n'a aucune raison particulière d'être attiré par Agadir* »². Par le jeu de l'immigration et de l'émigration, la population israélite d'Agadir se renouvelle sans vraiment connaître une croissance conséquente. Ainsi, en 1952, le nombre des juifs d'Agadir n'est que de 2.000 ; et, après l'Indépendance du Maroc (1956), leur migration vers Israël tend à s'accélérer (A. EL HJOUJI, 1983, p. 46).

2.2.3. Les quartiers d'Agadir avant le séisme

Le premier plan d'aménagement de la ville, le plan de Zeys, est établi en 1932³. Il prévoit l'édification d'une ville résidence, d'un quartier administratif, d'un quartier industriel, d'une médina et de camps militaires. Ce plan répond à cinq objectifs : le développement de la ville en amphithéâtre (« Fer à cheval ») afin de permettre des vues pittoresques sur la mer et sur les sites montagneux voisins ; l'affectation d'un rôle de

¹. Voir A. de LA PORTE DES VAUX, 1952, « Notes sur le peuplement juif du Sous » *B.E.S.M.*, 15 (55), 3ème trim., pp. 626-632.

². *Ibid.*, p. 627.

³. Voir le plan en projet dès le début des années 20 in : J. RAYMOND, 1923, « Dans le Sous mystérieux, Agadir », *La Géographie* (39), mars, p. 339. Voir aussi la description que fait cet auteur de la ville d'Agadir en 1921, pp. 324-330

médina au quartier de Talborjt, la construction d'un embryon de ville européenne séparé du reste de la ville par l'Oued Tanaout au nord et l'Oued Tildi au sud, et l'édification d'une station balnéaire¹. Avant le séisme, la ville d'Agadir se composait de quatre types de quartier (Figure 5, p. 52).

- Les quartiers populaires. La Kasbah, Founti, Yehchech et Khiam sont denses et insalubres. Ils regroupent 30% de la population sur 10% de la superficie². Founti, le premier quartier d'Agadir, est aménagé sur une pente qui domine le port et la route d'Essaouira. Le quartier de la Kasbah (ou Agadir-Ighir) est situé sur le piton de 220 m qui surplombe Founti et le port. Avant son rattachement au périmètre municipal d'Agadir (1950), le quartier Yehchech n'était qu'un douar. Sa population, en majorité composée de migrants, constitue une réserve de main d'oeuvre. À l'origine, ce douar était formé de cabanes de bergers et de transhumants. Yehchech, le nom de ce quartier, vient du terme berbère *ihšaš* qui signifie « cabanes ». Quant au quartier Khiam, c'était à l'origine un douar de nomades chassés du Sahara par la sécheresse et la famine (1945). Khiam, le nom de ce quartier vient du terme arabe *lǝXyam* qui signifie « tentes ». Sédentarisés, ces nomades ont peu à peu remplacé leurs tentes par des cabanes. Le quartier Khiam constitue également une réserve de main d'oeuvre. Les femmes travaillent dans les usines d'emballage et de conserves ; les hommes dans le commerce et le bâtiment.

- Les quartiers industriels. Anza est le premier quartier industriel du Sud du pays. Il se situe au nord de la ville, sur la route d'Essaouira. Ses quartiers ouvriers sont des bidonvilles plus ou moins organisés. Le Quartier Industriel (Lbatoir³) est la seconde zone industrielle créée dans l'aire d'Agadir et dans le Sud du pays. Il se situe au sud-est de la ville. Ses habitants sont des commerçants et des ouvriers plus favorisés que ceux vivant à Anza, Yehchech ou Khiam. Les cités ouvrières y sont organisées en blocs d'environ 50 logements.

¹. A. EL HJOUJI, 1983, p. 54.

². Ibid., p. 59.

³. La population marocaine a surnommé ce quartier Lbatoir, en raison de la présence des abattoirs dans son périmètre.

- Talborjt est un quartier mixte et commercial. Ses premières constructions datent de 1925. Le nom de ce quartier signifie « la petite tour » ou « la petite forteresse ». Talborjt s'étend sur un plateau entre l'Oued Tildi et le quartier La Ville Nouvelle. Juifs, européens et musulmans y cohabitent en paix. Sa population se compose pour moitié de musulmans et pour moitié de juifs et d'européens. En raison de la concentration de la totalité du commerce de gros et d'une grande partie du commerce de demi-gros dans son périmètre, Talborjt est le quartier le plus animé de la ville ; et il fait figure de médina.

- Le quartier La Ville Nouvelle se compose de trois unités. Le Plateau Administratif abrite des bâtiments européens ultramodernes. Le centre ville, surnommé « Fer à cheval » en raison de la forme de sa voirie, regroupe les commerces de luxe, les agences de voyage, les banques. L'espace résidentiel (le Secteur mixte et l'Extension X) se compose de villas et de petits immeubles de haut standing ; sa population est en majorité européenne. A l'écart des espaces résidentiels, les installations touristiques et balnéaires sont concentrées sur le Front de mer.

Le deuxième plan d'aménagement, le Groupement Urbain d'Agadir Sud-Est (G.U.A.S.E.) est établi par M. Ecochard en 1947. Ce plan prévoit une ville de 100.000 habitants. Il a été établi pour protéger les terres irriguées et les espaces naturels (dunes, forêts, etc.) ; et il réserve des secteurs d'extension d'habitat et d'industries. Les trois principales administrations du G.U.A.S.E. sont Agadir, Inezgane et Aït Melloul. Aït Melloul doit son développement à son emplacement près du pont de l'Oued Sous. C'est le lieu d'approvisionnement des agriculteurs en pièces détachées, engrais et semences. Inezgane a également un rôle commercial en raison de son souk hebdomadaire du mardi (Tlata). Elle a aussi un rôle administratif : c'est le chef lieu de plusieurs tribus, notamment Ksima (Aksimen) et Mesguina (Imesguin)¹. Après le passage d'Agadir sous l'administration civile (1930), le service des Affaires Indigènes et des Renseignements administrant le territoire de ces tribus est resté sous l'autorité militaire. De tous les centres de l'aire d'Agadir, seule Inezgane fait figure de gros

¹. En 1952, la population du Bureau d'Inezgane était de 3.142 habitants pour le centre d'Inezgane, de 16.215 âmes pour la tribu Ksima, et de 14.876 âmes pour la tribu Mesguina (A. EL HJOUJI, 1983, p. 57).

bourg. Les autres centres (Aït Melloul, Tikiouine, Bensergao, Dcheïra, Tarrast et Jorf) n'étaient alors que des douars, mais c'est leur développement « anarchique » qui a rendu nécessaire la mise en place d'un plan de protection des zones agricoles et forestières (A. EL HJOUJI, 1983, p. 53).

2.3. Agadir de 1960 à nos jours

2.3.1. Le séisme d'Agadir (1960)

Dans la nuit du 29 Février 1960, à 23 h 41 mn, en plein mois de Ramadan, une secousse sismique aussi dévastatrice qu'un oued en crue¹ détruit la ville d'Agadir en l'espace de quelques secondes². Le chiffre officiel des victimes est d'environ 16.000 morts. Les quartiers les plus touchés sont les plus proches de la faille de l'Oued Tildi, que les géologues ont défini comme l'épicentre du séisme³. Ainsi, les quartiers de la Kasbah, Yehchech et Founti sont détruits à 100% ; et le quartier de Talborjt est détruit à 90%. C'est dans le périmètre de ces quatre quartiers que l'intensité de la secousse fut la plus forte (X sur l'échelle de Richter)⁴. Au fur et à mesure que l'on s'éloigne de la faille de Tildi, l'intensité de la secousse et les dégâts matériels décroissent. Le taux de destruction est de 70% dans le Plateau Administratif, de 60% sur le Front de mer, et de 50 à 60% dans le centre de La Ville Nouvelle (Fer à cheval). Les quartiers les plus éloignés de la faille de Tildi accusent des dégâts matériels moindres. Le taux de destruction est de 20 à 50% dans le Quartier Industriel, situé à l'extrémité sud-est de la ville, et de 0 à 10% dans le quartier d'Anza, situé à son extrémité nord-ouest. Le rayon de la zone touchée ne dépasse pas 5 kilomètres, mais il y a eu des destructions et des

¹. Voir K. L. BROWN, A. LAKHSASSI, 1987, « La destruction est comme un oued. Le tremblement de terre d'Agadir. Un poème en Tachelhit » *L.O.A.B.*, (18), pp. 43-63.

². « Deux secousses 'prémonitoires' ont été ressenties à Agadir avant la secousse destructive, la première le 23 février à 12 h. 16 mn. (faiblement ressentie) et la seconde, 12 heures avant la secousse principale, le 29 février à 11 h. 45 mn. Cette seconde secousse fut très fortement ressentie par l'ensemble de la population d'Agadir ; elle ne provoqua pas cependant une émotion suffisante pour empêcher les habitants de regagner leurs demeures dans la soirée. La secousse principale fut suivie à un intervalle d'une heure et vingt minutes, par une secousse beaucoup plus faible, mais qui acheva de faire tomber quelques murs et cloisons (1er mars à 1 h 02 mn) ». COLLECTIF, 1962, « Le séisme d'Agadir du 29 février 1960 » *N.M.S.G.*, (154), p. 14.

³. *Ibid.*, pp. 8-19)

⁴. *Ibid.*, figure 2, p. 10.

pertes humaines jusque dans les villages situés au nord-est d'Agadir. Le nombre total des victimes du séisme dans ces villages s'élève à environ 594 personnes¹.

Dès le 1er Mars, « *la ville agonisante devint un rendez-vous des Samaritains de toute l'Europe ; la Croix-Rouge, symbole omniprésent, régnait sur la ville abattue ; les avions atterrissaient et décollaient sans cesse* ». Ces avions-cargos français, allemands et espagnols, convoaient dans la ville sinistrée « *des médicaments, des lits, des outils, des bulldozers et autres matériels pour le déblaiement, des vivres, des produits chimiques pour la désinfection, tout l'équipement pour l'installation immédiate d'ambulances et d'hôpitaux pour les milliers de blessés* ». (J. KANNEGIESSER, 1962, p. 12). Les quartiers détruits sont déclarés périmètre interdit au public jusqu'à la fin de l'opération sanitaire d'assainissement, le 14 avril 1960. Et, des camps d'accueil des réfugiés furent créés à Anza, Inezgane et Aït Melloul. En mai 1960, ces camps abritaient près de 15.264 sinistrés².

2.3.2. Reconstruction d'Agadir et évolution de sa population

- Résurrection et croissance physique de la ville. Suivant les conseils des géologues, tout le périmètre correspondant aux anciens quartiers de la Kasbah, Founti, Talborjt et le Plateau administratif, est déclaré territoire inconstructible à boiser. Et, pour conserver les infrastructures existantes, la ville est reconstruite au même endroit, dans le respect des règles antisismiques conseillées par les spécialistes³. Deux ans après le séisme, la reconstruction d'Agadir commence suivant le plan établi par le Service de l'Urbanisme marocain. Entre-temps, 800.000 mètres cubes de décombres ont été déblayés ; trois mille logements préfabriqués ont été édifiés ; une cité administrative provisoire a été construite ; le réseau électrique a été réinstallé et

¹. COLLECTIF, 1962, p. 11. Dans ce même article, voir la figure 1 en p. 8.

². Voir A. BAROUDI, 1971, Les mouvements de la population lors du séisme d'Agadir en 1960, *Thèse de 3ème cycle*, Université de Paris I, p. 94.

³. « À la lumière des faits qui viennent d'être exposés, et en plein accord avec les conclusions présentées par nos collègues géologues, je considère que dans le plan de reconstruction *toute la partie de la ville située au Nord de l'Oued Tildi devrait être neutralisée et transformée en zone verte*. On remarquera que le port se trouve à proximité immédiate de cette zone : des précautions particulières devront être prises dans les nouvelles constructions portuaires ; la façon dont le bâtiment des douanes a bien résisté aux secousses peut servir d'exemple. Afin de ne pas abandonner une infrastructure considérable, la ville pourrait être reconstruite sur place, à condition de prévoir dans le calcul des constructions un coefficient séismique au moins égal à 0,10 g ». COLLECTIF, 1962, p. 19.

l'alimentation en eau a été rétablie. Le plan de reconstruction est conçu dans le respect des anciennes fonctions de la ville : commerciale, administrative, industrielle et touristique (J. KANNEGIESSER, 1962, pp.12-14). Il prévoit la création de six grands quartiers. Le centre urbain, qui comprend les établissements administratifs, peut accueillir 8.000 à 10.000 habitants. Le nouveau Talborjt compte 2.000 logements familiaux et divers établissements publics (école, marché, mosquée, jardin, etc.)¹. Comme dans l'ancien plan, le front de mer est réservé aux installations touristiques et balnéaires. Le Quartier Industriel méridional est prévu pour le logement de 20.000 habitants dans des maisons individuelles. Il comprend également divers établissements publics (écoles, dispensaire, bureau de poste, centres commerciaux, etc.). Le secteur résidentiel est un quartier de villas qui s'étend sur « 45 hectares de terrain jouissant, en raison de leur situation élevée d'une très belle vue sur la baie et la ville »². Le Secteur Mixte et l'Extension X, deux zones résidentielles de l'ancien Agadir, sont réintégrés dans le nouveau plan, à proximité du nouveau Talborjt. Le quartier d'Anza est déplacé à trois kilomètres de la ville nouvelle pour éloigner les mauvaises odeurs de l'industrie lourde des centres résidentiels et touristiques. Il comprend un secteur industriel et une cité ouvrière. « Dès 1965, la physionomie de la nouvelle ville se dessinait », et, dès 1967, « les entreprises de construction qui avaient afflué quittent les lieux. Les seuls chantiers à ouvrir restent ceux des hôtels, le Secteur Touristique et Balnéaire auquel on avait réservé tous les terrains bordant la baie rencontrait un vif succès auprès des investisseurs »³.

Depuis la fin des années 70, le périmètre urbain d'Agadir s'est considérablement élargi (Figure 4, p. 44). Dans sa croissance physique vers le sud-est et le nord-est, la ville a englobé les anciens douars de sa périphérie, tel que Bouargane, Amsernat et Douar Rja Fellah (bidonville). Plusieurs nouveaux lotissements ont été créés et construits. Le lotissement Founti se situe au sud-ouest de la ville, au sud du Secteur

¹. « Les urbanistes ont tenté, par le site, un promontoire qui rappelle un peu l'ancien, et par l'architecture de recréer sinon la forme, du moins l'esprit de ce qu'était le quartier de Talborjt avant le séisme, c'est-à-dire le centre commercial le plus populaire de la ville avec des rues assez étroites où l'échelle reste plus humaine ». M. PÉRE, 1976, p. 49.

². Ibid.

³. Ibid., p. 43.

Balnéaire et Touristique, et à droite de la R.P. 32 en allant vers Inezgane. Les lotissements Al-Massira et Ad-Dakhla se situent au sud-est de la ville, respectivement à droite de et à cheval sur la R.P. 40. Dans le même secteur, à quelques mètres du lotissement Ad-Dakhla se trouve le campus. Les Facultés des Lettres et des Sciences d'Agadir accueillent les étudiants de la Région Sud et des provinces sahariennes depuis 1985. Le lotissement An-Najah se situe au nord du quartier Khiam et en bordure de la R.P. 40. Ce dernier quartier a largement débordé du cadre qui lui était réservé initialement. Il existe maintenant un Khiam I et un Khiam II. Le lotissement Les Amicales se situe au nord de l'Extension X et s'étend également jusqu'à la R.P. 40. Enfin, le dernier lotissement d'importance construit dans les années 80 est le lotissement Charaf, qui se situe sur des petites collines entre l'Extension X et l'hôpital Hassan II.

- Évolution de la population d'Agadir. Pendant la période de reconstruction, la ville d'Agadir est devenue un vaste chantier qui attire des chercheurs d'emplois de toutes les régions du Maroc. Grâce à l'implantation de ces nouveaux migrants, la population de la ville est renouvelée. « *16.695 personnes sont recensées en été 61 dans les camps de tentes, les cités préfabriquées, les abris de fortune du bidonville, et les logements du Quartier Industriel rapidement réparés près desquels s'étaient repliées toutes les activités commerciales* ». (M. PÉRÉ, 1976, p. 43). La population d'Agadir est aussi diversifiée du point de vue de l'origine géographique et ethnique de ses nouveaux immigrants. Avant le séisme, la population marocaine de l'ancienne ville est en majorité composée de Soussis berbérophones¹. Depuis la période de reconstruction, la zone d'attraction de la ville s'est élargie aux villes du Nord et aux plaines de Doukkala, Abda, Chiadma et Gharb (Figure 6, p. 62)². Avant le séisme, 70% des chefs de foyer proviennent du Sous, notamment de la région d'Agadir et du Sud du pays, tandis que 30% proviennent des environs de Safi et Essaouira, de Marrakech et sa région et du Nord du pays. Après le séisme, le phénomène s'inverse. Dans la décennie

¹. Avant le séisme, Le centre d'Inezgane et le territoire de Tiznit contribuaient respectivement à 34% et 22% au peuplement musulman d'Agadir (A. de LA PORTE DES VAUX, 1952, p. 627).

². Pour le détail des structures démographiques d'Agadir par origines ethniques, avant et après le séisme, voir A. BAROUDI, 1971, tableau 16, p. 133.

60, seulement 40% des chefs de foyer proviennent du Sous et du Sud du pays, tandis que le pourcentage de ceux provenant des régions de Safi et Essaouira, de Marrakech et sa région et du Nord du pays, s'élève à 60%. L'enquête faite, en 1978, dans le cadre du Schéma Directeur du Grand Agadir confirme la constance de l'extension du pôle d'attraction de l'aire urbaine aux régions et villes au nord du Sous. 59% des chefs de foyer proviennent de cette partie du pays¹. EL HJOUJI A. explique la baisse tendancielle des apports du Sud du Maroc, et en particulier du Sous, par le développement hydro-agricole des plaines Sous-Massa et Chtouka, et par l'action de l'État qui vise, depuis 1974, à renforcer le potentiel administratif de la région et à endiguer l'exode des ruraux². Quant à l'accroissement de la population migrante originaire du nord du Sous, elle s'explique, dans la décennie 60, par l'attrait d'une ville chantier où l'offre d'emplois excède la demande. La persistance de l'attrait d'Agadir sur les populations du nord du Sous s'explique par la restauration de sa position de capitale régionale avant même 1970, et par la croissance constante de son économie (industrielle, commerciale et touristique). « *Le développement économique, social et urbain de l'aire d'Agadir reste le principal élément d'explication du changement de la texture ethnique du contenu humain d'Agadir d'une part, et de l'extension de la zone d'attraction de l'espace gadiri d'autre part. [...] La ville d'Agadir qui était naguère exclusivement soussie est désormais hétérogène à l'image de son économie et de son urbanisation. L'aire urbaine d'Agadir est la ville cosmopolite du Maroc* »³.

¹. A. EL HJOUJI, 1983, pp. 293 et sq.

². Ibid., p. 294.

³. Ibid., pp. 297, 299.

Figure 6. - Origine des chefs de foyer migrants de l'aire urbaine d'Agadir [Source : A. BAROUDI, 1971, p. 133].

2.4. Les agglomérations méridionales du Grand Agadir

Durant les années de reconstruction, les immigrants s'installent dans les centres au sud d'Agadir : Bensergao, Dcheïra, Tikiouine, Inezgane, Jorf, Tarrast et Aït Melloul (Figure 3, p. 43). Mais, même après la reconstruction, ces centres continuent à recevoir la majeure partie de la population immigrante¹. Car les quartiers de la ville nouvelle sont vite saturés. Par ailleurs, les nouveaux arrivants sont souvent démunis et ne peuvent assumer un loyer à Agadir, où le coût de la vie est très élevé. Petits douars avant 1960, les centres au sud d'Agadir « ont bâti leur potentiel économique et leur structure urbaine en se détachant complètement de leur ancien espace social et ethnique (la tribu, la confédération et quelques fois même la commune). Par conséquent, on ne parle plus aujourd'hui des tribus Ksima et Mesguina, mais du Grand Agadir. On ne dit plus le douar de Tikiouine, de Dcheïra ou d'Inezgane, mais on parle de villes ou d'agglomérations de l'aire urbaine d'Agadir ou du Grand Agadir. En un mot, l'intégration de ces centres urbains dans l'économie moderne s'est faite tellement vite qu'on n'a pas eu le temps de restructurer l'organisation administrative et politique du territoire gadiri ». (A. EL HJOUJI, 1983, pp. 256-257). En l'espace d'une vingtaine d'années, ces centres vont connaître une croissance démographique et urbaine spectaculaire. De 1960 à 1982, la population totale de l'aire urbaine d'Agadir se multiplie près de sept fois, passant de 33.926 à 234.916 (A. EL HJOUJI, 1983, p. 259 ; M. ANEFLOUSS, 1987, p. 19).

2.4.1. Inezgane : centre commercial

Inezgane se situe à 10 km au sud d'Agadir, à droite de la R.P.32 (Figure 3, p. 43). A l'arrivée des Français (1913) dans la région, Inezgane n'est qu'un douar rural. Pendant le Protectorat, il devient le chef lieu de plusieurs tribus, notamment Ksima et Mesguina. Après le passage d'Agadir sous l'administration civile (1930), le Bureau d'Inezgane abrite le service des Affaires Indigènes et des Renseignements. Sa

¹. Pour les effectifs totaux des migrants dans chacune des agglomérations du Grand Agadir (avant 1960, 1960-71 et 1971-78), voir M. ANEFLOUSS, 1987, tableau 18, p. 106.

population compte environ 1.000 habitants en 1936 et 4.800 vingt années plus tard (A. EL HJOUJI, 1983, p. 96). Grâce à son souk hebdomadaire, Tlata, le centre d'Inezgane a déjà un certain rôle commercial dans la région. La période décisive pour sa croissance urbaine et économique est la période de reconstruction d'Agadir. Au lendemain du séisme, Inezgane est devenu l'État Major de toutes les opérations de secourisme, et le principal refuge des sinistrés (6.020 réfugiés de 1960 à 1965). La Croix Rouge internationale y a installé du matériel et créé des dispensaires. Pendant la période de reconstruction, Inezgane a également hérité des fonctions commerciales du quartier détruit de Talborjt. Les commerçants de gros et de demi-gros s'y installent et beaucoup d'entre eux choisissent de ne pas regagner les locaux du nouveau Talborjt¹. Le souk Tlata gagne en importance et devient le point de rencontre et d'approvisionnement de tout le Sous. Car la gare routière d'Agadir a également été déplacée à Inezgane. Jusqu'à aujourd'hui, la majorité des agences de transports routiers régionales, nationales et internationales, est concentrée près du souk Tlata, qui est devenu permanent depuis quelques années. Aujourd'hui, Inezgane est le deuxième centre urbain après Agadir, la médina de l'aire urbaine gadirie et le centre régional du commerce traditionnel², tandis que le commerce de luxe est concentré à Agadir ville.

En 1952, Inezgane n'est qu'un gros bourg de 3.142 habitants. Au recensement de 1960, sa population compte 6.917 habitants (Tarrast et Jorf inclus). Avant le séisme, Inezgane fait déjà figure de ville pour les pauvres. Elle constitue un refuge pour les migrants démunis découragés par la cherté des loyers et de la vie à Agadir ville. C'est également un espace de transition pour les migrants vers le Nord du pays. L'espace constructible y est depuis longtemps saturé. Aux débuts des années 80, la ville a une superficie de 184,7 hectares ; et la densité y est de 77,8 habitants à l'hectare (A. EL

¹. « En l'espace de quelques années, Inezgane s'est transformée en un marché permanent, grâce aux nouveaux arrivants. En effet, les commerçants et les artisans, bien établis dans leur nouvel espace, ont désormais fait un choix : la nouvelle Agadir avec ses plans figés et ses contraintes bureaucratiques ne leur convient pas ». A. EL HJOUJI, 1983, p. 193.

². « La médina [Inezgane] est devenue, en peu de temps, un centre urbain très populaire et attractif, grâce à son souk de gros, à sa place dynamique et à sa gare routière bien desservie. En réalité, les fonctions de la ville dépassent largement les capacités apparentes de sa taille. Son rayonnement commercial dépasse celui de la ville d'Agadir et occupe actuellement une bonne position dans la collecte et la distribution des fruits et légumes ». M. ANEFLOUSS, 1987, pp. 24-25.

HJOUJI, 1983, p. 190). Son espace urbain saturé, la croissance d'Inezgane ralentit intra-muros, mais elle continue sur Tarrast et Jorf. Ces deux centres voisins constituent une extension de l'espace urbain d'Inezgane et absorbent l'excédent de sa population.

2.4.2. Tarrast et Jorf : les satellites d'Inezgane

Jorf et Tarrast se situent sur la rive droite de l'Oued Sous, respectivement au sud et au sud-ouest d'Inezgane (Figure 3, p. 43). Ce sont à l'origine de tout petits douars ruraux. En moins de deux décennies, ils enregistrent une croissance démographique spectaculaire. En 1982, leurs populations additionnées (27.105 habitants) dépassent largement celle d'Inezgane¹. Les infrastructures urbaines de ces deux centres sont sous-développées. Ils n'ont aucune artère commerciale et constituent essentiellement des cités dortoirs pour Inezgane et Agadir. Bien qu'ils constituent des excroissances d'Inezgane, Jorf et Tarrast relèvent non pas de la municipalité de la ville, mais de la commune rurale d'Aït Melloul. C'est donc à cette commune que revient l'aménagement et l'entretien de ces deux cités alors que c'est principalement Agadir et Inezgane qui profitent de leur réserve de main d'oeuvre. Par ailleurs, en raison de sa proximité, Inezgane est le centre d'approvisionnement privilégié des habitants de Jorf et Tarrast.

2.4.3. Bensergao, Dcheïra et Tikiouine : les cités dortoirs

Jusqu'aux années 60, Bensergao, Dcheïra et Tikiouine ne sont également que des petits douars ruraux, dont l'économie est essentiellement agricole. La principale activité de leurs habitants autochtones est la culture maraîchère des légumes et des primeurs sur la rive droite de l'Oued Sous. La croissance rapide et soutenue de leur espace bâti depuis les années de reconstruction d'Agadir a quasiment fait disparaître les espaces agricoles de Dcheïra et Bensergao. Les exploitations de maraîchage ne subsistent plus qu'à Tikiouine (A. EL HJOUJI, 1983, p. 198).

¹. M. ANEFLOUSS, 1987, p. 19. À la fin des années 80, « alors qu'Inezgane ne compte que 20.000 habitants, ces deux cités réunis comptent plus de 2 fois ce chiffre (plus exactement près de 45.900 habitants) ». Ibid., p. 25.

Bensergao se situe à 4 km d'Agadir, à gauche de la R.P. 32 (Figure 3, p. 43) en allant vers Inezgane. Sa proximité avec la métropole en fait un lieu de résidence convoité par les employés qui ne peuvent assumer un loyer à Agadir. Car Bensergao est dépendant d'Agadir pour l'emploi. Aux débuts des années 80, 55% de ses actifs y travaillent (A. EL HJOUJI, 1983, p. 19). Bensergao est avant tout une cité dortoir. De 1960 à 1982, sa population s'est multipliée par 67¹, mais aucune politique d'aménagement conséquente n'a été mise en oeuvre pour accueillir les flots de migrants. L'espace bâti de Bensergao s'est étendu d'une manière plutôt anarchique². Il « couvre une superficie de 46,7 hectares ; avec une population de 13.517 habitants en 1982, la densité du peuplement atteint 288,9 habitants à l'hectare ». (M. ANEFLOUSS, 1987, p. 27). Malgré la taille de sa population, Bensergao n'abrite aucun marché. Il n'y a que quelques épiceries de quartier à l'intérieur du centre et quelques galeries marchandes en bordure de la R.P. 32. Aussi ses habitants font régulièrement la navette pour s'approvisionner dans les espaces marchands d'Inezgane. Peu d'entre eux fréquentent le souk d'Agadir (Lhed)³, pourtant plus proche, car les prix y sont généralement plus élevés que dans le souk d'Inezgane (Tlata).

Dcheïra se situe à 10 km d'Agadir, à gauche de la R.P. 32, et fait face à Inezgane. Avant le séisme, c'est un douar d'environ 350 habitants. En deux décennies, Dcheïra devient le deuxième centre après Agadir ville, par la taille de son espace bâti⁴ et de sa population. En 1982, cette agglomération compte 39.760 habitants⁵. Aujourd'hui, elle en compte plus de 60.000. Comme celui de Bensergao, l'espace bâti de Dcheïra est plutôt sous-équipé et s'est développé en grande partie grâce aux opérations de lotissements privés et de constructions de logements. Dcheïra est la plus grande cité

¹. A. EL HJOUJI, 1983, p. 259 ; M. ANEFLOUSS, 1987, p. 19.

². « Le parc à logements de Bensergao est très mal équipé. Si 70% des logements disposent de l'électricité, seulement un logement sur 100 dispose de l'eau courante ». 89% de l'habitat de Bensergao est marocain, dont beaucoup de type traditionnel. A. EL HJOUJI, 1983, p. 199.

³. Comme le Souk d'Inezgane, le souk d'Agadir est devenu permanent depuis quelques années.

⁴. L'espace bâti de Dcheïra est dense et étendu, Son développement se fait à la fois en suivant l'axe nord-sud passant à l'est de l'agglomération, et vers l'ouest en se rapprochant de la R.P. 32 et d'Inezgane. Les constructions de Dcheïra sont homogènes. 94,5% de son habitat est marocain. « Les parcellaires sont d'une telle intensité que les petites places ou espaces intérieurs restent étroits et étouffés par la construction. Les constructions assez denses ont une hauteur très basse, ne dépassant jamais un étage. Les normes du confort et des dispositions intérieures des maisons sont généralement mal respectées ». M. ANEFLOUSS, 1987, p. 28.

⁵. Ibid., p. 19.

dortoir de l'aire urbaine d'Agadir. Comme Bensergao, elle dépend d'Agadir du point de vue de l'emploi. Aux débuts des années 80, Dcheïra monopolise plus de 43% des emplois de la ville d'Agadir, 28% de ceux offerts par les autres agglomérations du sud d'Agadir, et 1/3 de ceux offerts par Anza et le port (A. EL HJOUJI, 1983, p. 200). Contrairement à Bensergao, Dcheïra n'est pas complètement dépourvue d'espaces marchands, bien que le souk d'Inezgane (Tlata) soit le lieu d'approvisionnement privilégié de ses habitants pauvres. Il existe des galeries marchandes très actives le long de l'artère principale, et aussi en divers autres points de la ville. Surtout l'après-midi, les femmes de Dcheïra fréquentent beaucoup ces galeries marchandes, qui constituent pour elles un lieu de promenade et de rencontre. En son centre, il existe un souk permanent, le « Petit Marché » (*talmaršit*). En fin d'après-midi, des vendeurs ambulants installent des étals de fruits, de légumes et autres marchandises qu'ils vendent, à des prix défiant toute concurrence, à une clientèle composée essentiellement de familles d'ouvriers. La présence de ce commerce bon marché autour du Petit Marché (dont les prix sont plus élevés) suscite une affluence d'acheteurs et de promeneurs digne du souk d'Inezgane les mardis après-midi¹.

Tikiouine se situe à un kilomètre d'Inezgane et dans le proche voisinage de Dcheïra (Figure 3, p. 43). Comme les autres agglomérations du sud d'Agadir, jusqu'au séisme, Tikiouine n'est qu'un petit douar à l'économie tournée essentiellement vers l'exploitation maraîchère. Dans le recensement de 1960, ce centre n'est même pas répertorié comme douar. Sa population de l'époque est estimée à 200 âmes (A. EL HJOUJI, 1983, p. 261). À l'instar de Dcheïra et Bensergao, Tikiouine connaît une croissance démographique spectaculaire en raison de l'afflux des migrants de toutes les régions du Maroc, à la recherche d'un emploi dans la ville chantier. 22 années après le séisme d'Agadir, la population de Tikiouine s'est multipliée par 41 (A. EL HJOUJI, 1983, p. 259 ; M. ANEFLOUSS, 1987, p. 19). La progression de son espace bâti se fait vers l'est, au-delà de l'axe de liaison des R.P. 32 et 40. L'ancien Tikiouine se trouve à

¹. Dans la matinée, les souks sont fréquentés surtout par les hommes, tandis que les femmes préfèrent s'y rendre dans l'après-midi. Dans l'aire urbaine d'Agadir, la fréquentation des souks par les femmes s'est généralisée depuis la fin des années 80, alors qu'auparavant les courses du ménage étaient assumées par les membres masculins de la famille.

l'ouest de cet axe routier ; et le nouveau s'étend sur sa partie orientale. En comparaison avec la densité des constructions de Dcheïra, sa voisine, l'éclatement du tissu urbain de Tikiouine est frappant. Cet éclatement de son tissu urbain semble être dû au fait que la ville a conservé une certaine fonction agricole, parallèlement à sa fonction de cité dortoir pour Aït Melloul et Agadir. En effet, Tikiouine est encore entouré d'une ceinture d'espace agricole qui continue à procurer de l'emploi et des revenus à une partie de sa population. Les installations industrielles qui y ont été implantées constituent également une source d'emplois pour ses habitants.

2.4.4. Aït Melloul : le centre agro-industriel

Aït Melloul se situe à l'extrémité sud de l'aire urbaine d'Agadir (Figure 3, p. 43). Avant le séisme, ce centre n'est qu'un douar comme tous les autres centres de la région. Pendant la reconstruction d'Agadir, il abrite un camp de sinistrés. En 1960, 1.606 habitants y sont recensés. Au recensement de 1982, sa population s'est multipliée par 11 (A. EL HJOUJI, 1983, p. 259 ; M. ANEFLOUSS, 1987, p. 19). Aït Melloul doit son développement à sa situation géographique privilégiée, qui en fait un passage obligé du trafic routier. La ville se situe près du pont de l'Oued Sous, au carrefour de trois axes routiers reliant le nord et le sud de la région : la R.P. 30 qui relie Agadir à Tarhijjt en passant par Tiznit, la R.P. 32 qui relie Agadir à Ouarzazate en passant par Taroudant, et la route secondaire 509 qui mène à Biougra et à l'Anti-Atlas. Le développement de l'espace bâti d'Aït Melloul s'est fait surtout le long de ces trois axes routiers, grâce à des opérations de lotissements privées et publiques.

Aït Melloul est une zone agro-industrielle spécialisée dans les industries légères et non polluantes. Elle abrite des usines de conditionnement des agrumes et des primeurs ainsi que des usines de transformation (textiles, filature, produits ménagers, etc.). Ce centre assume également une fonction commerciale, car c'est une zone de dépôt et de distribution de matériel et de machines agricoles. La ville est par ailleurs connue pour une forte concentration d'ateliers de mécanique (machines et voitures de tourisme) et de soudure le long des axes routiers qui la traversent. Aït Melloul est

également un centre universitaire. Elle abrite les deux premiers établissements de l'enseignement supérieur de la région du Sous : la Faculté de Droit Musulman et l'Institut Agronomique.

Conclusion

En somme, on est en présence d'un terrain qui se caractérise par une urbanisation tardive, mais rapide, et par d'importants mouvements de population. La reconstruction d'Agadir après le séisme marque un tournant décisif dans la configuration humaine et physique de la ville même et des centres de sa périphérie. Les structures tribales des populations autochtones (Aksimen et Imesguin) de ces centres ont subi un processus de déstructuration commencé dès l'époque de Moulay el Hassan et parachevé durant le Protectorat. Les autochtones de l'aire urbaine d'Agadir ne sont plus définies par leur appartenance tribale, mais par leur appartenance à l'économie urbaine et moderne. La population actuelle de cette aire est par ailleurs très hétéroclite du point de vue des origines géographiques et ethniques de ses éléments allogènes. Dans ce travail, nous allons voir comment l'urbanisation physique du territoire favorise la déperdition des rites traditionnels des populations autochtones dont l'économie était essentiellement agricole. Nous allons également voir comment le brassage de populations aux origines diverses favorise une certaine homogénéisation des pratiques matrimoniales et l'adoption d'un modèle cérémoniel unique élaboré dans les nouvelles villes du Nord, notamment Casablanca qui a connu une croissance physique et humaine similaire à celle d'Agadir.

PREMIÈRE PARTIE

LES CÉRÉMONIES TRADITIONNELLES

Comment se déroulaient les cérémonies de mariage dans l'aire d'Agadir avant la pénétration des coutumes des « classes dominantes » des villes impériales ? Le premier objectif de cette première partie est de faire une description détaillée des rites de la tribu Aksimen. Car une telle description n'a pas été faite jusqu'à présent. L'exposé de ces rites traditionnels est basé sur les informations recueillies auprès d'interviewés ruraux et citadins, ainsi que sur mes propres observations. La population de l'aire urbaine d'Agadir s'étant enrichie de ressortissants d'autres tribus du Sous, il est nécessaire de prendre en compte les coutumes traditionnelles de ces migrants chleuhs. Pour cela, j'opère des comparaisons avec les informations recueillies par moi-même et par d'autres chercheurs, auprès des ressortissants de tribus du Sous autre que celle des Aksimen. Je prends également en considération les travaux réalisés sur les coutumes du Nord du pays. En faisant une large place à la comparaison des variétés régionales, cet exposé nous permettra d'évaluer la grande diversité rituelle qu'a connue la région du Sous, de voir comment les coutumes de cette région se différencient de celles des populations du Nord du pays, et enfin d'estimer l'ampleur des déperditions résultant de la diffusion d'un modèle cérémoniel unique, aussi bien au niveau local qu'à l'échelle nationale. Le deuxième objectif de cette partie est l'observation de l'expression rituelle du principe de hiérarchie des sexes et des générations dans ces localités du Sous où les mariés ne sont pas identifiés au sultan régnant.

CHAPITRE I

CADRE ET AGENTS DES RITES TRADITIONNELS

Aujourd'hui, l'espace public du Grand Agadir se caractérise par une notoire déségrégation des sexes. Les femmes, jeunes et âgées, voilées et dévoilées, sont omniprésentes dans la rue et dans les espaces marchands. Tel n'était pas le cas dans le passé. Nous allons voir quel était le rapport des femmes à l'espace public et comment étaient codifiés les rapports entre les sexes et les classes d'âge dans la vie quotidienne et en situation cérémonielle. Dans le présent chapitre, nous allons également voir qui étaient les agents des rites traditionnels et comment ces rôles étaient distribués selon le sexe, l'âge et le statut.

1. Différents degrés de ségrégation sexuelle

Dans le Sous, les sexes sont traditionnellement ségrégués comme dans le reste du Maroc. Toutefois, ce code n'est pas partout appliqué avec la même vigueur. Ainsi, les rapports entre les sexes peuvent aller d'une ségrégation très rigide à une ségrégation modérée. Les Aksimen, les Achtouken, les Idaw Ba'qil et les habitants de la ville de Tiznit appartiennent à la catégorie des groupes qui pratiquent une ségrégation rigide. Leurs femmes entretiennent des relations d'évitement même avec les plus proches parents de l'époux. Tout échange verbal avec un étranger à la famille leur est proscrit. Et, c'est dans ces groupes-là que la pratique du voile est la plus vivace. Même à l'intérieur de leur domicile, les femmes ont toujours sur la tête un châle (*addal*)¹ avec lequel elles se voilent la totalité du visage dès qu'un homme entre dans leur champ visuel.

¹. *addal* : un rectangle de cotonnade, blanche et fine, qui mesure environ un mètre et demi sur quatre vingt dix centimètres, qui sert à la fois de voile et de châle de prière. Le terme *addal* désigne également la partie supérieure du drap de laine que les femmes utilisent comme vêtement d'extérieur. Voir infra les photos 7 et 9.

Par contre, dans les tribus telles que les Ihahan, les Aït Lakhsas (A. ALAHYANE, 1983), les Idaw Martini (N. EL ALAOUI, 1991) et les Ineda Ouzal, la ségrégation des sexes n'est pas aussi drastique. Les femmes ont vis-à-vis de la gent masculine une attitude un peu plus ouverte. Elles entretiennent des échanges amicaux avec leurs co-villageois auxquels elles peuvent parler sur les chemins communautaires. Les jeunes gens sont implicitement autorisés à faire une cour chaste et discrète aux jeunes filles, près des points d'eau et dans les champs.

Le degré de ségrégation qui sévit entre les sexes influe directement sur l'accès des femmes à l'espace public. Dans les centres urbains (Agadir, Inezgane, Tiznit), le souci de protéger les femmes des hommes étrangers au lignage est toujours plus grand que dans les micro-sociétés rurales, où un réseau de parenté et d'alliance unit parfois tous les membres d'un même village. Ainsi, même les rurales originaires de tribus ne pratiquant pas le voile (Ihahan, Idaw Tanan) adoptent le haïk (*lizar*)¹ dès qu'elles s'installent en ville. La claustration des citadines peut être stricte ou modérée selon la position de leur lignage ou le statut social du chef de famille (père, époux, etc.). Mais la plupart d'entre elles sont réduites aux fonctions de ménagères et de procréatrices. Le travail féminin pour un tiers étant un déshonneur pour l'homme², la plupart des citadines chleuhes n'ont aucune activité rémunérée à l'extérieur du foyer³. Celles qui sont cloîtrées ont une vie sociale réduite au strict minimum. Au mieux, leurs visites dans la famille natale sont festives. Au pire, elles sont annuelles. Par contre, les semi-cloîtrées ont un accès contrôlé à l'espace public. Elles sont autorisées à se rendre au hammam, à fréquenter le marabout le plus proche ; et elles ont une vie sociale plus importante (visites ordinaires et festives dans la parenté et dans le voisinage). Les

¹. *lizar* : un grand rectangle de cotonnade blanche, tissé localement ou acheté dans les souks hebdomadaires. Ce vêtement sans coutures est drapé sur le corps. Retenu d'une main au niveau du menton ou du nez, le pan qui recouvre la tête, les épaules et les bras, éclipse pratiquement tout le visage. Surtout en présence d'hommes, la femme ne laisse apparaître qu'un oeil. Lorsqu'il est fait dans une cotonnade noire ou indigo, ce vêtement est appelé *ahayk* ou *amǎhaf*. Pour désigner tous ces types de vêtement sans coutures, j'utilise « haïk », le terme arabe entré dans l'usage français.

². « To be able to take women is proof of strength and high status. Inability to protect and keep women is the mark of the weak and the inferior ; it brings shame to the men for it diminishes their moral credit, resulting in the loss of their public credibility as autonomous and powerful ». A. RASSAM, 1980, p. 173.

³. Des activités productrices telles que le tissage ou la couture sont tolérées tant qu'elles ont pour cadre le domicile familial ou conjugal.

citadines sont toujours voilées qu'elles soient cloîtrées ou semi-cloîtrées. L'espace public citadin n'est pour la gent féminine qu'un lieu de passage rapide, et non un lieu de sociabilité.

En zone rurale, par contre, les hommes ne peuvent faire l'économie de la force de travail des femmes. Celles-ci prennent en charge une bonne partie des tâches agricoles¹. Leur rôle d'agent économique (*amazzal*) est sanctionné par la coutume qui leur donne un droit aux acquêts à partir d'un an de vie commune. Ici, seules les femmes d'extraction maraboutique (*tigurramin*)², ainsi que les épouses et proches parentes des notables et des lettrés sont cloîtrées. Ces femmes d'un rang social élevé ne participent pas aux travaux agricoles. Leurs sorties dans le cercle de la proche parenté sont comptées et étroitement surveillées. En période de labours et de moisson, leur seule participation consiste en la préparation des repas des ouvriers agricoles. Les femmes du commun participent à l'exploitation des terres paternelles ou conjugales. Les épouses et les filles d'hommes sans terres peuvent louer leurs services aux grandes familles dont les femmes sont cloîtrées. Mais les pères et les époux ne le tolèrent que s'ils sont dans une indigence extrême.

La liberté d'évolution des femmes rurales dans l'espace communautaire est très relative. Car le périmètre où il leur est permis de circuler est délimité par l'emplacement des terres cultivées, des points d'eau potable et des réserves de bois de chauffage. L'emplacement des champs détermine la nature du rapport des femmes à la terre. Ce rapport peut être individuel ou collectif. À Aït Milk (Achtouken), par exemple, les maisonnées sont très dispersées. Le domaine agricole de chacune se situe

¹. Chez les Aït Lakhsas, « la femme jouait même un rôle déterminant dans la production économique. Aux travaux qui lui étaient dévolus : cueillette et transformation des noix d'arganiers, travail de la laine, etc., s'ajoutaient des tâches agricoles que les paysannes des autres régions marocaines laissent aux hommes : participation aux labours et aux récoltes, etc. A la suite de ces tâches viennent bien évidemment les autres travaux domestiques allant du ramassage du bois de chauffage à la transformation des produits agricoles en vue de leur consommation : mouture, préparation des repas, ménage, etc. ». M. ALAHYANE, 1988, « Mutations socio-culturelles et statut de la femme » in : COLLECTIF, *Femmes partagées famille-travail*, Casablanca : Le Fennec, p. 34.

². *tigurramin* (sing. *tagurramt*) : femmes d'ascendance maraboutique ou épouses de marabouts. Versées dans la lecture du Coran et des travaux d'exégèse, ces femmes assument souvent une fonction de thérapeute. Voir H. BOUMLIK, 1996, *Igurramn et tigurramin. Une communauté religieuse berbère au Maroc. Transmission du savoir religieux et thérapeutique, Thèse de 3ème cycle*, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, pp. 18, 123-127.

dans sa proximité. Les femmes vont y travailler individuellement ou par petits groupes de parenté. En général, les vergers sont encerclés par des haies de figuiers de barbarie ou par des murets surmontés d'épineux de jujubiers. Ils constituent une prolongation du « domaine de l'interdit » (*haram*)¹. Aucun homme étranger n'est autorisé à y pénétrer. L'existence de puits à l'intérieur des demeures, et/ou sur le domaine agricole familial, limite encore plus les déplacements de ces femmes hors de l'espace lignager. La situation des terres et des points d'eau fait qu'elles ne peuvent pas échapper au contrôle social.

Par contre, dans l'Anti-Atlas, les maisonnées sont regroupées en terrasse sur les flancs des montagnes ; et les terres cultivées sont situées dans les vallées. Ces vallées fertiles sont parfois très éloignées de l'espace résidentiel. Par exemple à Tinguilcht (Ammeln) ou à La'youn (Idaw Ba'qil), les champs sont travaillés collectivement. Les femmes du village s'y rendent en groupe. De même, les filles accomplissent collectivement les corvées d'eau et de bois de chauffage. Si les femmes rencontrent des co-villageois, elles peuvent les saluer, voire s'arrêter pour un brin de discussion. Car il s'agit souvent de parents ou d'alliés². Mais, en théorie, elles doivent éviter tout contact avec les étrangers. De manière tacite, les hommes évitent d'emprunter le chemin des champs et des points d'eau à l'heure des passages féminins³. Quand ces dernières croisent des étrangers, elles s'écartent sur le bas côté, pour leur céder le passage⁴. Face

¹. *haram* : l'« interdit », l'« illicite ». Les domaines dits du *haram* de l'homme sont le territoire, la femme, la maison et la terre. Voir R. JAMOUS, 1981, pp. 65-67.

². « Sans la cloîtrer ni même l'empêcher de communiquer avec les hommes de son village ou avec ceux du village de ses parents, la morale collective va tout de même dans le sens du maintien de la femme aussi loin que possible de tout contact avec les hommes étrangers à son [lignage]. La morale sociale se trouve ainsi devant une contradiction qui se résume de la sorte : un désir de claustre la femme qui relève plutôt d'un idéal à atteindre et une pratique quotidienne dictée par la vie communautaire villageoise qui met constamment la femme en contact avec ces hommes ». M. ALAHYANE, 1983, p. 147.

³. « Le plus gros scandale serait de voir un homme toucher une femme en public. Dans les fêtes, les musiciens s'approchent des filles, mais à aucun moment il n'y a contact. Le proverbe pour décrire les rapports entre les hommes et les femmes est le suivant : 'Le feu et la poudre ne vont pas ensemble'. Dans les maisons, il y a une porte pour les hommes et une porte pour les femmes. Dans le village, les femmes ont leurs sentiers et leur lieu de réunion. Chaque sexe passe sa vie dans son groupe sexuel et l'on peut penser la société chleuue comme formée de deux collèges ou deux casernes. Cette opposition homme/femme est la grande opposition de cette société. Il existe un antagonisme de classe ; la femme c'est l'ennemi ». P. COATALEN, 1972, p. 88.

⁴. « ... à l'approche d'un homme, qu'il soit chrétien ou musulman, les femmes ramènent précipitamment leur voile sur leur visage, celles qui se trouvent près de chez elles courent jusqu'à la porte de leur maison, les autres se blottissent dans une encoignure ou se tournent contre le mur jusqu'à ce que l'homme soit hors de vue ». A. ADAM, 1950, « La maison et le village dans quelques tribus de l'Anti-Atlas » *Hespéris* 13 (3-4), p. 303.

à un groupe de femmes important, l'homme peut avoir le premier ce réflexe. Quant aux jeunes filles, leurs rencontres avec des jeunes gens d'autres villages sont tolérées. Ils les rejoignent quasi quotidiennement à la source, dans les bois ou aux champs. Leurs corvées finies, ils les raccompagnent jusqu'aux abords du village. Ces rencontres permettent aux jeunes de faire l'apprentissage de la relation homme/femme¹.

Le degré de ségrégation sexuelle détermine donc le rapport des femmes à l'espace public dans la vie quotidienne. Il détermine également la sexualisation des espaces domestique et public en situation cérémonielle.

2. Espaces des rituels féminins et masculins

En zone urbaine (Agadir, Inezgane, Tiznit) où la claustration féminine est de rigueur, les lieux des rituels et des festivités des deux sexes sont rigoureusement distincts. Pratiquement toutes les activités rituelles des femmes ont lieu dans l'espace domestique. Dans les deux maisons cérémonielles, les hommes sont confinés dans la chambre d'hôte masculine (*tadwayrit*)². Cette pièce est le cadre de la conclusion juridique du mariage. C'est également là que sont servis les banquets masculins. Pendant les cérémonies féminines, voire pour toute la durée des noces, l'intérieur de la maison est interdit aux hommes. Seuls le marié, sa suite et ses proches parents y sont admis pour l'accomplissement de certains rites³. Les festivités masculines (danses et fantasia) ont lieu sur la place publique ou devant le domicile du marié. Pour les femmes, la rue n'est qu'un lieu de passage. Il leur est interdit d'y stationner, pendant les festivités comme dans la vie quotidienne. Perchées sur les terrasses ou dissimulées derrière des persiennes, elles observent le spectacle de loin. De plus, les festivités masculines ne commencent pas avant la tombée de la nuit. À cette heure, la circulation

¹. Voir infra pp. 90 et 106.

². *tadwayrit* : emprunt arabe, dérivé de *ddwira*. Salle de réception réservée aux invités masculins. Elle a deux portes, dont l'une donne directement sur la rue, pour éviter que les étrangers pénètrent dans l'espace intime réservé aux femmes de la maisonnée. Dans l'Anti-Atlas, cette chambre d'hôte est désigné par le terme *tamḍrit*, qui est également un emprunt arabe. ADAM A., qui a fait une description détaillée de cette pièce, observe qu'il est « significatif que les Chleuhs aient choisi pour désigner leur 'salon' un mot arabe s'appliquant à une pièce qui se caractérise par son isolement et son indépendance ». 1950, pp. 302-304.

³. Voir infra pp. 192, 206, 209, 213, et 221.

féminine est quasiment nulle. Car les femmes quittent toujours la maison cérémonielle assez tôt pour atteindre leur domicile avant le crépuscule.

Dans les zones rurales où sévit une ségrégation rigide (Aksimen et Achtouken), les lieux des rituels et des festivités des deux sexes sont aussi distincts qu'en zone urbaine. Mais les rituels féminins ne sont pas tous restreints à l'espace domestique. Ainsi, certains rites sont accomplis sur le domaine agricole¹. Chez les Achtouken, seuls les serveurs sont autorisés à circuler parmi les femmes, à l'intérieur des maisons. Ces serveurs sont des parents, des amis du maître de maison ou des domestiques engagés pour la circonstance. Lors de leur passage au milieu des tablées, les femmes et les jeunes filles se voilent la quasi-totalité du visage. Si elles ont connu le serveur enfant ou s'il a l'âge de leur propre progéniture, les femmes adultes ne prennent pas la peine de se voiler. Par contre, les jeunes filles cachent leur visage, même si les serveurs sont beaucoup plus jeunes qu'elles. Car ces derniers essayent toujours de les surprendre. Par la suite, ils monnaient la description de leurs charmes auprès des autres hommes. Comme dans les groupes urbains, les femmes ne participent pas aux festivités masculines. Mais elles peuvent y assister en spectatrices. Elles se rendent en groupe sur la place du village (*asays*) et s'installent à l'écart, agglutinées en essaim contre un mur.

Par contre, dans les tribus de montagne (Aït Lakhsas, Ammeln, Ineda Ouzal), le code de ségrégation souffre quelques entorses lors des célébrations. Le lieu des festivités est partagé par les deux sexes qui dansent alternativement ou face à face, sur l'aire à battre (*anrar*) ou sur la place du village. Par exemple, dans la vallée d'Ammeln où les femmes et les filles pubères sont strictement voilées, seules les filles à marier sont autorisées à danser en présence des hommes². De jeunes musiciens jouent près des danseuses qui se tiennent en file face à l'assistance. Mais « *il n'y a aucun dialogue entre garçons et filles, ni aucun contact. On leur demande seulement si elles sont*

¹. Par exemple le rite du premier puisage dans le Sihl et chez les Achtouken.

². « Lors de la visite de Mohammed V, on avait demandé (ce qui d'ailleurs ne se fait jamais) aux femmes mariées de danser *ahwas* pour le Roi. Quand les maris, qui travaillaient dans le Nord, apprirent que leurs femmes avaient dansé pour le Roi, ils divorcèrent tous ». P. COATALEN, 1972, p. 92. Sans doute, ces époux ont-ils soupçonnés les agents du Makhzen d'avoir abusé de leurs femmes en leur absence, comme ce fut le cas dans la région de l'Unayn. Voir N. E. ARRIF, 1987, « Condition de la femme rurale : cas de l'Unayn » in : COLLECTIF, *Portraits de femmes*, Casablanca : Le Fennec, p. 169.

fatiguées ou si elles ont soif. Le seul contact c'est la réponse poétique que les filles font au chanteur ou encore c'est de danser au son des [tambours] ». (P. COATALEN, 1972, pp. 130-132). Leur tête et leurs épaules sont recouvertes d'un drap qui cache totalement leur visage¹. Juste après le rituel de défloration, la mariée quitte la chambre nuptiale pour rejoindre les danseuses. Elle arbore son haïk souillé du sang de l'hymen ; et elle participe pour la dernière fois de sa vie à la danse des filles célibataires. Bien que le code de ségrégation souffre cette entorse dans l'espace communautaire, les hommes de la maisonnée n'ont accès à l'espace domestique que pour l'accomplissement de certains rites. La maison reste le domaine exclusif des femmes. De même, aucune femme n'a accès au salon masculin (*tadwayrit*), lors des cérémonies masculines.

3. Ségrégation cérémonielle selon l'état civil

Dans la « période traditionnelle », ce ne sont pas seulement les sexes qui sont ségrégués pendant la célébration des mariages. Chaque classe de sexe se subdivise en deux groupes distincts. D'un côté, il y a la classe des enfants et des célibataires, de l'autre, celle des mariés de tout âge. Car cette distinction est plus fondée sur le critère du statut que sur celui de l'âge. Dès qu'ils sont mariés, les adolescents et les petites filles à peine nubiles sont encouragés à cesser de fréquenter leurs camarades célibataires, dont ils ne peuvent plus partager l'insouciance. Dans l'Anti-Atlas (Aït Lakhsas, Idaw Martini, Ineda Ouzal, Ammeln, etc.), les jeunes mariés ne participent plus aux rassemblements des jeunes des deux sexes. Malgré leur âge tendre, ils sont intégrés à la classe des adultes responsables. De leur côté, les célibataires évitent les assemblées d'adultes auxquelles ils ne sont pas admis. En présence de leurs aînés, ils

¹. ADAM A., qui a assisté à des danses de ce type chez les Ammeln, dans les années 40-50, avoue avoir ressenti une grande frustration du fait de ne pouvoir voir ni les visages, ni les parures des danseuses. « Les femmes se forment en cercle, étroitement serrées les unes contre les autres, le visage tourné vers l'intérieur et, tout en battant des mains, elles retiennent les pans de leurs voiles entre deux doigts de chaque main. Elles sont, dit-on, parées de leur plus beaux bijoux, mais elles sont seules à en jouir, le spectateur ne voit que des dos. J'ai assisté à un *ahwaš* où deux ou trois chèches, mis bout à bout, recouvraient les têtes de toutes les danseuses, par surcroît de précaution ». (1950, p. 303).

restent modestes et le plus possible silencieux. Ils ne doivent ni les contredire ouvertement, ni émettre des opinions personnelles. Par ailleurs, ils doivent éviter les sujets « honteux » et interdits, tels que la sexualité et le mariage.

Durant les noces, les très jeunes mariées ne participent plus aux festivités des jeunes filles célébrées au domicile de la mariée. Elles doivent rester dans les espaces réservés aux femmes mariées et participer ou assister aux rituels et festivités de ces dernières. De leur côté, les filles célibataires ne sont pas admises à toutes les cérémonies féminines. Elles n'assistent aux autres rites accomplis dans la chambre nuptiale que si elles font partie de la « maisonnée » de l'un ou l'autre des mariés. La seule cérémonie à laquelle les jeunes filles (parentes et étrangères) sont toutes spécialement conviées est celle qui a lieu chez la mariée, la veille de sa conduite au domicile conjugal. Cette cérémonie est justement nommée « la réunion des jeunes filles » (*almuqqar n tifârXin*)¹. Dans les communautés villageoises, il est d'usage que toutes les jeunes filles du village de l'époux viennent souhaiter la bienvenue à la mariée, le lendemain de la consommation du mariage. Par contre, dans les centres urbains (Agadir, Inezgane, Tiznit), les jeunes filles ne sont pas autorisées à se rendre au domicile du marié. Seules les proches parentes de ce dernier sont présentes. Lors des banquets féminins, les filles célibataires se regroupent d'elles-mêmes en tablées distinctes, même si elles sont servies dans la même pièce que les femmes mariées.

Par contre, les groupes de célibataires et de mariés masculins sont moins étanches que les groupes féminins. Ainsi, la suite du marié peut regrouper des jeunes gens de la catégorie d'âge du marié, quel que soit leur état civil. De manière passive ou active, les jeunes gens célibataires assistent pratiquement à toutes les cérémonies masculines. Lors de la conclusion du mariage, leur présence est tolérée tant qu'ils ne perturbent pas le déroulement des négociations. Car, seuls les hommes mariés et adultes ont droit à la parole, en tant que détenteurs des pouvoirs économique, politique et juridique.

Examinons à présent la structure traditionnelle des rôles rituels .

¹. Voir infra p. 125 et sq.

Figure 7. - Relation de parenté des « aînées » (*timôzwura*) avec les sujets du rite

Figure 8. - Relation de parenté des « agnats » (*islan*) avec le marié

Figure 9. - Relation de parenté du « garçon non orphelin » (*afruX itafân ibb as d innas*) avec les sujets du rite

4. Les agents rituels

Les agents masculins des rites de mariage sont les « agnats » du marié (*islan*), ses « compagnons » (*ifârXan*), le « frère de la mariée » (*g mas n tâslit*), le « garçon non orphelin » (*afruX itafân ibb as d innas*) et le « domestique noir » (*isâm*g). Les agents féminins sont les parentes des deux mariés (*timâzwura*) et la « domestique noire » (*tawaya*).

Le terme *islan* est le pluriel de *isli* qui signifie « le fiancé » ou « le marié »¹. *islan* désigne soit des hommes mariés et d'âge mûr, soit les jeunes amis du marié. La délégation des mariés d'âge mûr se compose essentiellement des consanguins patrilinéaires du marié (Figure 8, p. 79). Pour cela, je traduis ce terme par « agnats », bien que des parents maternels, voire des amis et des voisins, puissent également faire partie de la délégation. Il faut que le cortège des *islan* soit important, car leur nombre manifeste l'importance du lignage du marié. Ce dernier et particulièrement son père tirent un grand bénéfice symbolique du soutien que leur apportent leurs parents lors de ces cérémonies. La richesse d'un lignage se compte aussi bien en hommes qu'en arpents de terres possédées. Quand le mariage a lieu entre des co-villageois, seuls les parents du marié constituent la délégation masculine. Par contre, si la mariée appartient à un groupe rival (village limitrophe ou autre fraction), tous les hommes du village du marié se joignent à la délégation des « agnats ». Leur participation est une manifestation de solidarité.

Selon les séquences rituelles, la suite du marié se compose uniquement de trois célibataires ou accueille même des jeunes gens mariés. Les trois célibataires sont désignés par le terme *ifârXan*, qui signifie « garçons » et connote leur état civil. Le terme *islan* désigne une suite regroupant un nombre plus important de jeunes gens, mariés et célibataires. Ce dernier terme est attribué à ces jeunes gens surtout lorsqu'ils parodient les actions des hommes d'âge mûr. En parlant de la suite du marié, je traduis

¹. Voir infra p. 101.

donc le terme *islan* par « compagnons », suivi entre parenthèses de *ifɔrXan* s'il s'agit uniquement des célibataires.

Le jeune « frère de la mariée » (*g mas n tɔslit*) n'assume ses rôles rituels que si ses deux parents sont vivants, sinon il est remplacé par un consanguin impubère, choisi de préférence dans la lignée patrilinéaire. Le titre rituel de ce petit garçon, *afruX itafɔn ibb as d innas*, signifie littéralement un « garçon qui a son père et sa mère » (Figure 9, p. 80). Cet agent remplit des fonctions qui lui sont spécifiques. Mais il peut également remplir certains rôles du marié, si ce dernier est orphelin de père et/ou de mère.

Les principaux agents féminins sont des parentes mariées des deux jeunes gens. À chacune de ces femmes est attribué le titre *tamzwarut* (plur. *timɔzwura*). Ce terme dérive du verbe *zwur* qui signifie « précéder » et « devancer ». Le pluriel masculin, *imɔzwura*, désigne les « vieux », les « anciens », les « aïeux ». En parlant de son premier enfant, une mère (ou un père) le désignera comme étant son *amzwaru* ou sa *tamzwarut*. On peut donc traduire le mot *tamzwarut* par « aînée », dans le sens où la femme à laquelle il s'applique a précédé la mariée dans la vie, ou du moins dans l'initiation à la sexualité, puisqu'une tante peut très bien être la cadette de sa nièce. Mais, dans les rites de mariage, le terme *tamzwarut* ne désigne pas uniquement la femme âgée ou la femme mariée. Dans l'Anti-Atlas et à Achtouken, il arrive que les jeunes vierges remplissent certains rôles rituels. Le titre *timɔzwura* leur est alors également attribué. La traduction « aînée » est donc inadéquate lorsqu'il s'agit d'une jeune fille. Aussi, je traduis *tamzwarut* par « aînée » quand l'agent ainsi désigné est une femme mariée, et par « précédente » quand il s'agit d'une jeune vierge. En général, les compagnes de la mariée sont désignées par le terme *tifɔrXin* (filles) qui connote leur célibat.

Les services rituels des « aînées » sont gracieux. Elles sont choisies de préférence dans la proche parenté (grand-mères, tantes, sœurs) (Figure 7, p. 79). On a rarement recours à l'aide des parentes lointaines. Encore plus rare est le recours aux services d'amies ou de domestiques pour cause de brouille totale avec les femmes de la famille. Mais il ne suffit pas d'être une proche consanguine de l'un ou l'autre des mariées pour

prétendre à la position d'aînesse. Les femmes qui jouent le rôle d'« aînée » sont souvent, si ce n'est toujours, des femmes qui occupent une très haute position dans leur famille et dans leur communauté. Ce statut peut leur être en partie conféré par la position de leurs époux, mais il tient avant tout à leur réussite personnelle en tant qu'épouses et mères. En effet, pour être choisies, les parentes des mariés doivent répondre à des critères bien précis. Premièrement, leur ménage doit être monogame. Deuxièmement, ni elles ni leur époux ne doivent avoir connu un veuvage ou un divorce. Pour les deux époux, ce mariage doit être le premier et l'unique. Troisièmement, elles doivent être mères d'une progéniture nombreuse et de préférence masculine. Quatrièmement, leur ménage doit être heureux et prospère. Une femme qui a la réputation d'être battue par son époux n'est pas éligible à la fonction d'« aînée » même si elle remplit les trois premières conditions.

Le terme générique désignant les « aînées » est donc *timɔzwura*. Mais, selon la nature des actes qu'elles accomplissent et la position séquentielle de ces actes, d'autres dénominatifs peuvent être employés. Ainsi, les parentes du marié qui portent le baluchon nuptial sont appelées *id-muwkris*¹. Les « aînées » des deux familles peuvent également être désignées par le terme *tingafin* (sing. *tangaft*). L'ensemble des chants nuptiaux est dénommé *tangift*; et, toute séquence rituelle accompagnée de ces chants est également ainsi dénommée². Ces deux noms, *tangift* et *tangaft*, dérivent du verbe *sɔngf* qui qualifie l'action de ritualiser le passage d'un individu à l'état de marié par un certain nombre d'actes répétitifs, verbaux et non verbaux. Le terme *tangaft* peut donc être traduit par « chanteuse » et « agent rituel ». Tandis que *tangift* peut être entendu aussi bien au sens de « chant » qu'au sens de « rite ».

Traditionnellement, les termes *isɔng* et *tawaya* désignaient respectivement l'homme et la femme esclaves et originaires d'Afrique noire. Dans les lignages où subsistent des descendants des esclaves affranchis, les corvées rituelles de l'*isɔng* et de la *tawaya* sont confiées de préférence à ces domestiques noirs. Si les familles des mariés ne disposent pas de domestiques de couleur, ces corvées sont prises en charge

¹. Voir infra p. 128 et sq.

². Voir infra pp. 126, 130, 166, 171, 184, 191 et 214.

par des domestiques blancs. Mais l'homme qui assume les tâches de l'*isǎng* ne se voit jamais appliqué ce titre. Tandis que la domestique blanche est appelée *tawaya* même si elle a un teint de lys. Pour cela, je traduis les titres *isǎng* et *tawaya* par « domestique », bien que leurs acceptions initiales soient respectivement « nègre » et « négresse », dans les sens d'esclave et de personne de couleur noire¹.

Conclusion

Dans la période traditionnelle, la tribu Aksimen se caractérise donc, comme les autres tribus de plaine, par une forte tradition de ségrégation des sexes aussi bien dans la vie quotidienne qu'en situation cérémonielle. Tandis que les tribus de montagne (Anti-Atlas) connaissent un degré de ségrégation relativement plus modéré. Ici, la coutume autorise un minimum d'échange entre les filles et les garçons célibataires. De même, elle permet le partage de l'espace des festivités par les danseurs des deux sexes. C'est donc sur le territoire des Aksimen, une des tribus chleuhes les plus ségrégationnistes, que sont observés des changements cérémoniels qui, comme nous le verrons plus loin, induisent une violation de la tradition de ségrégation cérémonielle des classes de sexe et d'état civil.

La structure des rôles rituels commune à toutes les tribus du Sous dénote une hiérarchie sociale selon l'âge, le sexe, le statut, voire selon la couleur de la peau. Dans le cours de la description des cérémonies, nous verrons quelles fonctions échoient à chacun de ces agents rituels.

¹. Je ne conserve leur acception initiale que dans la traduction des chants rituels. Voir infra p. 184.

CHAPITRE II

CHOIX DU CONJOINT ET ACCORDAILLES

Comment s'effectuait le choix du conjoint dans la période traditionnelle ? La différence dans le degré de ségrégation, la diversité du rapport des femmes à l'espace public d'un groupe à l'autre, avaient-elles un quelconque retentissement sur le processus de formation des couples et sur les rapports des fiancés pendant la période pré-nuptiale ? En cas de mariage arrangé, ces derniers étaient-ils consultés ; et étaient-ils autorisés à se rencontrer avant la célébration du mariage ?

1. Le choix du conjoint : rôle décisif des parents

Chez les Aksimen, la mère joue un rôle actif dans la recherche d'une épouse pour son fils¹. Dès que ce dernier est pubère, elle commence à explorer les partis possibles. Mais sa capacité à faire ce choix dépend étroitement de sa liberté de circulation. Si elle est cloîtrée, son rayon de sélection est réduit à la parenté et au proche voisinage. Quand elle ne trouve pas de bru à son goût dans son entourage, elle ne peut battre campagne et aller la chercher dans d'autres villages. Elle peut à la rigueur faire part de son projet à des parentes ou amies vivant dans des villages limitrophes. Par contre, le père a toute latitude pour circuler dans les souks, d'un village à l'autre, voire d'une tribu à l'autre. Dans ses nombreux déplacements, il aura souvent l'occasion de traiter avec des pères de filles pubères.

¹. L'étude des stratégies matrimoniales n'entrant pas dans la problématique de ce travail, je n'ai pas examiné la fréquence du mariage endogame chez les Aksimen. Cette omission est également due à l'indisponibilité de données statistiques. Dans le discours des informateurs, le mariage strictement endogame, c'est-à-dire le mariage avec la cousine parallèle patrilinéaire, la *bint el sam*, n'est présenté ni comme une règle, ni comme une préférence. Le mariage est possible avec toutes les catégories de cousines, à un degré rapproché comme à un degré lointain. Le mariage avec la *bint el sam* est « un coup parmi d'autres » (C. LACOSTE-DUJARDIN, 1981 (a), p. 235). Il semble faire l'objet d'une préférence et d'une pratique marquée surtout chez les familles maraboutiques et chez les grandes familles. Voir C. LEFÉBURE, 1981, « Le choix du conjoint dans une communauté berbérophone du Maroc présaharien (éléments pour une étude) » in : COLLECTIF, *Production, pouvoir et parenté dans le monde méditerranéen de Sumer à nos jours*, Paris : L.O.P.G., pp. 281-292.

Les critères de sélection sont sexuellement différenciés. Si, pour le père comme pour la mère, la réputation et le statut de la famille de la fille sont de première importance, les mobiles qui guident leurs choix sont néanmoins différents. La femme accorde beaucoup d'importance aux qualités physiques et morales de sa future bru. Les filles étant voilées dès les premiers signes de puberté et les sexes séparés dès la petite enfance, la mère se substitue en quelque sorte à son fils pour lui trouver une épouse répondant au « canon » de beauté local¹. À l'encontre de son mari et de son fils, elle sera en contact quasi permanent avec sa bru. Pour cela, elle choisira une fille très jeune et inexpérimentée qu'il lui sera facile de modeler, une fille à la personnalité timide et effacée plutôt qu'une fille au caractère trop affirmé.

Si elle privilégie la relation endogame², la mère circonscrit sa recherche aux cercles de la parenté proche et de la parenté relationnelle. Sa préférence ira à la fille du frère ou de la sœur. Les liens affectifs les unissant sont supposés aplanir les rivalités inhérentes à la relation belle-mère/bru. De ses nièces, la belle-mère s'attend à recevoir des attentions filiales, et non seulement le respect et l'obéissance dus à la mère de l'époux. Si ces premières tentatives échouent ou si elle privilégie la relation exogame, son champ d'investigation s'élargit aux autres familles du village dans un premier temps, puis à celles des villages limitrophes traditionnellement alliés. Quand l'alliance dépasse le cadre du village résidentiel, elle est rarement le fait de la mère. Au fur et à mesure que le cercle de sa recherche s'élargit, le nombre d'agents y participant s'accroît. Tou(te)s les parent(e)s du jeune homme se sentent directement concerné(e)s par son établissement.

¹. Les attributs de la femme idéale sont ainsi décrits par Oudaden, un orchestre local : « Que dis-tu de moi/ Ô cousin Mohammed ?/Ma taille [est fine] comme le roseau/Ma jambe [est galbée comme] le pain de sucre/Mon bras [est galbé comme] le pain de thé/Mes cheveux tombent jusqu'à terre/Mes yeux [sont larges] comme des verres/Ma bouche [est petite] comme un sou ». Messaouda (une *tawaya*) : « Même si elle [la mère] lui choisit une ogresse, il [le fils] est obligé de l'accepter ».

². « Loin d'obéir à une norme qui désignerait, dans l'ensemble de la parenté officielle, tel ou tel conjoint obligé, la conclusion des mariages dépend directement de l'état des relations de parenté pratiques, relations par les hommes utilisables par les hommes, relations par les femmes utilisables par les femmes, et de l'état des rapports de force à l'intérieur de la « maison », c'est-à-dire entre les lignées unies par le mariage conclu à la génération précédente, qui inclinent et autorisent à cultiver l'un ou l'autre champ de relations ». P. BOURDIEU, 1980, *Le sens pratique*, Paris : Minuit, p. 298.

Quand le père est le principal agent du choix de la bru, c'est d'abord en tant que fille d'un tel qu'il la choisit, et non pour ses qualités personnelles. Des qualités dont il ne peut d'ailleurs juger à moins qu'elle ne soit une proche parente. Contrairement à la mère qui obéit dans ses choix endogames à des mobiles d'ordre affectif et domestique, le père a plutôt des mobiles d'ordre économique et politique. Son principal critère de sélection de la fille du frère est la préservation de l'indivision du patrimoine lignager¹. Par ailleurs, les choix exogames de l'homme ont souvent pour objet l'établissement ou la consolidation d'une relation de patronage ou de clientélisme.

On a tendance à croire que les femmes font les mariages et que les hommes les entérinent. Ceci est vrai dans le cadre de l'endogamie et/ou de l'homochtonie. Mais, dans le cas d'un « *mariage extra-ordinaire* »², lorsque l'alliance dépasse le cadre de la parenté et du proche voisinage, ce sont les hommes qui prennent en charge tout le processus matrimonial. Dans le cadre d'un « *mariage ordinaire* »³, même si la mère joue un rôle primordial dans la sélection de la bru, son choix reste soumis à l'approbation du père qui détient l'autorité absolue en ce domaine⁴. Et, même si elle est l'agent de la première démarche, la vraie parole (*awal*) revient en dernier ressort au père du jeune homme. Car les femmes n'ont ni le pouvoir de négocier les termes économiques d'un contrat, ni celui de conclure le mariage de leurs enfants⁵.

¹. Voir infra comment les filles étaient lésées de leur part d'héritage, pp. 156-162.

². BOURDIEU P. définit ainsi « le mariage unissant les grands de deux tribus ou de deux clans différents », en opposition au « mariage ordinaire » qui est conclu « dans la parenté pratique, c'est-à-dire dans le champ des relations *sans cesse* utilisées et ainsi réactivées pour de nouvelles utilisations ». « Conclues entre familles unies par des échanges fréquents et anciens, ces mariages ordinaires sont ceux dont on n'a rien à dire, comme de tout ce qui a toujours été ainsi de tout temps, ceux qui n'ont pas d'autre fonction, hors la reproduction biologique, que la reproduction des relations sociales qui les rendent possibles. Ces mariages qui sont généralement célébrés sans cérémonie, sont aux mariages extra-ordinaires, conclus par les hommes entre villages ou tribus différents ou, plus simplement, hors de la parenté usuelle, et toujours scellés de ce fait par des cérémonies solennelles, ce que les échanges de la vie ordinaire sont aux échanges extra-ordinaires des occasions extra-ordinaires qui incombent à la parenté de représentation ». 1980, pp. 299-301 et sq.

³. Ibid.

⁴. « It is the males who negotiate and finalize the payment of the *sdaq* (bridewealth) and whose word is binding in marriage arrangements and contracts. Although women try their best to manipulate men to their own advantage, the final decisions almost always reflect the desires and needs of the males ». A. RASSAM, 1980, p. 173.

⁵. « La structure du système des catégories de pensée collective pose, à titre d'axiome, que la concurrence pour le pouvoir officiel ne peut s'inscrire qu'entre les hommes tandis que les femmes peuvent entrer dans la concurrence pour un pouvoir par définition voué à rester *officieux* ou même clandestin et occulte [...] lors même qu'elles détiennent le pouvoir réel, et c'est souvent le cas, en matière de mariage au moins, les femmes ne peuvent l'exercer complètement qu'à condition d'en laisser aux hommes toutes les apparences, c'est-à-dire la manifestation officielle et de se contenter du pouvoir officieux de l'éminence grise, *pouvoir dominé* qui s'oppose au pouvoir officiel, en ce qu'il ne peut s'exercer que par procuration, sous couvert d'une autorité officielle, aussi

Conscientes des limites et du caractère officieux de leur pouvoir dans le domaine, les mères de garçons occultent complètement leurs propres rôles de sélection et de consultation en disant : « Ce sont les hommes qui demandent » (*irgazān a y-siggilān*).

2. Consultation du garçon et de la fille ?

Qu'il soit endogame ou exogame, le mariage arrangé est la norme chez les Aksimen, comme chez la plupart des tribus chleuhas (Tableau 1, p. 92). Le jeune homme, aussi bien que la jeune fille, sont totalement soumis à l'autorité parentale. Impubères, le garçon comme la fille peuvent être forcés au mariage par le père, en vertu de son droit de contrainte (*zabā*). En droit malékite¹, seul le fils pubère échappe à la contrainte matrimoniale. Tant qu'elle n'a pas été mariée, la fille pubère vierge reste contraignable ; seul le mariage la libère de cette tutelle paternelle².

Cependant, pour le jeune homme, il existe trois cas de figure. Le premier est celui où le choix parental lui est annoncé plus qu'il ne lui est proposé, et où toute velléité d'opposition de sa part est mal vue, voire considérée comme un motif de « malédiction » (*saXt*)³. Le jeune homme est souvent marié avant même d'en avoir manifesté le désir, à un âge où il vit encore sous la tutelle du père dont il dépend financièrement pour son établissement.

bien qu'au refus subversif du briseur de jeu, en ce qu'il sert encore l'autorité dont il se sert ». P. BOURDIEU, 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris/Genève : Droz, p. 92.

¹. Dans les premiers temps, les sources du droit musulman (*šari'a*) se limitait au Coran et à la geste du Prophète (*sunna*). Après la mort de ce dernier et avec l'expansion de l'Islam, une seconde source de droit est apparue avec les efforts déployés par les juristes pour résoudre des cas non traités par les premières sources, et pour adapter ses premières sources aux besoins des populations conquises. La division des juristes musulmans en plusieurs écoles a commencé aux temps des Omeyyades (661-750). Il existe quatre grandes écoles sunnites. L'école malékite, dont se réclame la législation marocaine, a été fondée par Malik Ibn Anas à Médine, au 8ème siècle.

². Voir I. A. Z. KAYRAWANI, 1914, *Risala ou Traité abrégé de Droit malékite et Morale musulmane*, trad. de l'arabe par E. Fagnan, Paris : L.O.P.G., pp. 116-117 ; L. MILLIOT, 1953, *Introduction à l'étude du Droit musulman*, Paris : Recueil Sirey, pp. 295-300.

³. *saXt* : le terme littéraire dont ce terme dialectal dérive signifie « mécontentement », particulièrement le mécontentement des parents envers un enfant désobéissant. En arabe dialectal, il qualifie également l'action (ou toute action susceptible) de mécontenter les parents, ainsi que la malédiction résultant du retrait de la bénédiction parentale. Il faut noter que la simple contestation d'une décision parentale est en soi considérée comme un manque de respect. Un proverbe marocain dit : « Celui que ses parents ont cassé (maudit), même les saints ne peuvent le soigner. Celui que les saints ont cassé sera soigné par ses parents ». E. WESTERMARCK, 1930, *Wit and wisdom in Morocco. A study of native proverbs*, London : George Routledge and Sons, p. 95.

Le deuxième cas de figure est celui où un rôle consultatif est concédé au jeune homme. Le mariage arrangé par les parents est toujours privilégié, mais ces derniers lui font part de leur choix. Ils n'engagent la procédure de demande que s'il l'accepte. Quand le jeune homme est financièrement indépendant, et surtout s'il exerce un métier plus valorisé que celui du père, son avis est pris en considération. Dans le Sous, comme dans le reste du pays, il n'est pas rare que le fils quitte le foyer après un conflit avec le père. Nombreux sont les migrants, temporaires ou définitifs, qui ont pris le chemin de la ville pour un tel motif. Cependant, la coutume prévalant au Moyen Atlas qui permet au fils de réclamer au père sa part du patrimoine familial n'a pas cours ici¹.

Le troisième cas de figure est celui où le jeune homme porte son choix sur une jeune fille de sa famille ou sur une voisine. Par l'intermédiaire d'un(e) parent(e) avec lequel (laquelle) il est en relation de plaisanterie il dirige l'attention de ses parents sur son élue. Ainsi, les parents arrangent le mariage dans l'illusion d'être les agents du choix de la bru.

Quant à la jeune fille, elle n'a pas d'alternative. Elle ne peut que se soumettre aux décisions paternelles. Le plus souvent, elle n'est pas du tout consultée². Son mariage peut même lui être annoncé après l'entérinement de l'accord et la fixation de la date de la noce. Certaines de mes informatrices ont été données à l'âge de douze ans. L'une d'entre elles m'a avoué que ce n'est que le jour de la conclusion du mariage qu'elle a réalisé être l'objet principal de l'effervescence cérémonielle. Quand on met la jeune fille au courant d'une demande en mariage, il ne s'agit pas vraiment d'une « consultation » au sens où les juristes l'entendent. On ne lui soumet pas le projet en vue d'avoir son opinion et d'en tenir compte. En jeune fille bien élevée, elle est censée se soumettre au choix paternel, qu'il soit bon ou mauvais. Dans le rite malékite, le

¹. Voir A. BERTRAND, 1977, La famille berbère au Maroc Central : une introduction aux droits coutumiers nord-africains, *Thèse de 3ème cycle*, E.H.E.S.S., p. 57 ; R. ASPINION, 1937, *Contribution à l'étude du droit coutumier berbère marocain. Étude sur les coutumes des tribus zayanes*, Casablanca-Fès : Moynier, p. 110.

². Alors que l'un des principaux changements que le Prophète Mohammed a essayé d'apporter aux coutumes matrimoniales est l'exigence du consentement de la mariée. « Abou-Horaïra a rapporté que le Prophète a dit : 'La femme ayant déjà été mariée ne peut être donnée en mariage que sur son ordre ; la vierge ne peut être donnée en mariage qu'après qu'on lui a demandé son consentement' ». EL BOKHARI, 1977, *Les traditions islamiques*, t. 3, trad. de l'arabe par O. Houdas, Paris : L.A.O./Adrien Maisonneuve, p. 569.

consentement de la fille est considéré comme acquis si elle garde le silence¹. Or, dans une société où la relation père/enfant est une relation d'évitement et de pudeur, le mutisme filial voile bien souvent une incapacité à affronter le père. La tradition ne leur permet donc pas de s'opposer ouvertement aux décisions paternelles. Mais elle leur offre d'autres moyens d'expression, à savoir la grève de la faim ou la simulation de la folie en présence des parentes du prétendant. La jeune fille peut également laisser le mariage se faire, se soumettre aux agents du rituel, pour ne se rebeller qu'au moment de la consommation du mariage. Ainsi, elle joue sciemment sur la croyance qu'une mariée qui se refuse la nuit de ses noces est forcément ensorcelée. L'échec ou la réussite du mariage dépend alors de la patience du marié et de sa famille. Un jeune homme impatient et coléreux renvoie l'épouse rebelle au bout de quelques jours. De son côté, sa famille fait appel à un « scribe » magicien (*talāb*)² pour la désenvoûter. Dans les cas extrêmes, si le marié retient sa jeune épouse contre son gré, il arrive qu'elle se laisse dépérir de faim, voire qu'elle choisisse une solution radicale : se jeter dans un puits ou ingérer une substance délétère. Les fugues et les suicides par empoisonnement ou noyade étaient fréquents chez les filles ayant fait un mariage forcé.

Dans d'autres localités, notamment chez certaines tribus de l'Anti-Atlas (Lakhsas, Ineda Ouzal, Ammeln), le code de ségrégation sexuelle est moins rigoureux que chez les Aksimen. Les jeunes gens rencontrent quasi quotidiennement les jeunes filles qu'ils accompagnent, ou rejoignent dans les champs et près des points d'eau potable. Ces rencontres ont lieu au vu et au su de tout le monde. Mais il existe une règle tacite qui veut que les rencontres aient lieu uniquement entre garçons et filles de villages

¹. « Le silence est un signe de consentement » (*asukutu salamatu aridâ*).

². *talāb* (plur. *tāba*) : littéralement le « demandeur » de savoir, « l'étudiant ». Les *tāba* sont des lettrés qui ont mémorisé la totalité du Coran. Certains ont étudié les travaux d'exégèse dans une école traditionnelle de théologie. Dans les campagnes reculées où la majorité de la population est analphabète, le *talāb* occupe une position importante dans sa communauté. Il peut remplir et cumuler plusieurs fonctions : maître d'école coranique, rédacteur de contrats, sorcier/thérapeute et récitant de Coran lors des funérailles et des commémorations de morts. « Peu importe que le personnage soit inculte, garde la tête nue, ne porte qu'une chemise, laisse ses femmes vaquer à des travaux plus ou moins décents : l'utilitarisme malékite le tolère quand même, car, sans lui, le village ne prierait plus, et ne passerait plus de contrat ». J. BERQUE, 1955, *Structures sociales du Haut Atlas*, Paris : P.U.F., pp. 335-336.

différents (M. ALAHYANE, 1983, p. 130). Ici le « flirt chaste » (*saqâr*)¹ est toléré, et par suite les mariages d'inclination sont fréquents. Il est donc rare qu'un jeune homme envoie sa mère demander la main d'une jeune fille, avant de s'être au préalable entendu avec elle. Le don et l'acceptation de quelque menu cadeau suffisent à créer entre eux un lien reconnu et respecté par le groupe des célibataires des deux sexes (*lεâmt*)². Si la jeune fille ne connaît pas ou n'apprécie pas le prétendant (et surtout si elle a un amoureux) elle s'arroge le droit de le refuser³. Si elle a le courage d'exprimer son opinion, elle est entendue. Les mariages forcés sont rares dans ces groupes.

Cette variété des rapports entre les célibataires des deux sexes semble déterminée par le type d'alliance privilégié. Les groupes qui ne tolèrent aucun contact entre les célibataires sont ceux qui manifestent une certaine préférence pour le mariage endogame. Tandis que les groupes qui ont officiellement institué des rencontres chastes dans l'espace communautaire sont ceux où existent « *le souci de ne pas compromettre l'unité tribale en instaurant, par le mariage endogame, la discorde entre les fractions de la tribu concernée par ce mariage* », et « *la nécessité d'avoir des appuis à l'extérieur pour affronter un éventuel échange de violence avec les fractions rivales, voire même éviter et décourager celui-ci* ». (M. ALAHYANE, 1988, p. 34).

¹. Le terme *saqâr* signifie « flirt » et « propos amoureux ». Par extension, il désigne les rencontres des jeunes célibataires des deux sexes.

². Ce terme désigne également l'ensemble de la communauté villageoise et peut par conséquent être entendu au sens de « groupement » ou « communauté ».

³. « Lorsque le choix du conjoint est fixé par le père, la jeune fille peut le refuser par cette parole : 'Je ne veux pas aller là-bas.' (*ur riX yinna*), mais on dit de la jeune fille récalcitrante qu'elle n'a pas de respect pour ses parents ». N. EL ALAOUI, 1991, p. 155.

Tableau 1. - Choix du conjoint et consultation des jeunes gens. Variantes régionales

Localités (Sources)	Rôle des parents	Consultation du garçon	Consultation de la fille	Rapports entre les sexes
Lakhsas (Alahyane, 1983, pp. 130, 131, 134)	décisionnel pour le garçon et la fille	souvent agent principal ; fils dépensier ou frivole non consulté	non mentionnée	ségrégation modérée, rencontres des jeunes célibataires
Idaw Martini (El Alaoui, 1991, pp. 154-155)	décisionnel pour le garçon et la fille	souvent agent principal	variable selon les familles, rébellion possible	ségrégation modérée, rencontres des jeunes célibataires
Aït Waryaghar (Hart, 1976, p 129)	décisionnel pour le garçon et la fille	non consulté	non consultée	ségrégation rigide
Aksimen (Azizi)	décisionnel pour le garçon et la fille	consultation formelle, soumission totale aux parents	non consultée	ségrégation rigide, relation endogame possible
Achtouken (Azizi)	décisionnel pour le garçon et la fille	consultation effective, refus du choix parental mal vu	non consultée	ségrégation rigide, relation endogame possible
Ineda Ouzal (Azizi)	décisionnel pour la fille, consultatif pour le garçon	souvent agent principal	variable selon les familles, l'âge ; rébellion possible	ségrégation modérée, femmes non voilées, rencontres des jeunes célibataires
Tiznit (Azizi)	décisionnel pour le garçon et la fille	consultation effective, soumission au choix parental bien vue	non consultée	ségrégation rigide, relation endogame possible
Houara (Azizi)	décisionnel pour le garçon et la fille	consultation formelle, soumission totale aux parents	non consultée	ségrégation rigide, relation endogame possible
Sihl (Azizi)	décisionnel pour le garçon et la fille	consultation effective, soumission au choix parental bien vue	non consultée	ségrégation rigide, relation endogame possible

3. La demande en mariage

3.1. Rencontre des mères

L'acte de faire une demande en mariage est dénommé *asiggā*¹. Accompagnée de quelques parentes, la mère du jeune homme se rend au domicile des parents de la jeune fille. Au moment d'entrer, elle prononce la parole d'usage : « Les invité(e)s de Dieu » (*ingbiwān n rābi*)². Ce à quoi la maîtresse de maison répond : « Soyez les bienvenues à ce que Dieu donnera » (*bārkaṁt s inna d yiwi rābi*)³. La formule des « solliciteuses » (*timsiggāin*) expriment d'emblée et implicitement le but de leur visite. La formule de politesse de l'hôtesse sous-entend que l'issue de leur démarche ne dépend pas d'elle, mais de la volonté divine. Elle prononce cette phrase en prenant leur cadeau qui consiste en deux pains de sucre placés dans un panier. Ce sucre est soigneusement conservé, tant que l'accord n'a pas été conclu.

Après le partage d'un repas ou d'une simple collation, la mère du jeune homme se rapproche de son hôtesse pour lui adresser de manière explicite sa requête. Même si elle n'apprécie pas le jeune homme et/ou sa famille, la mère de la jeune fille n'exprime jamais son refus directement⁴. Quelle que soit sa position, sa réponse est : « Elle est à vous. Nous vous la donnons, si Dieu vous l'a donnée ». Elle ne peut se prononcer à la place de son époux qui détient le pouvoir décisionnel de refuser ou d'agréer une demande. Conformément au hadith qui dit que « *la femme ne peut marier la femme* » et qu'elle « *ne peut se marier elle-même* », la mère n'est pas habilitée à conclure le mariage de sa fille⁵. Seul le père (ou tout autre substitut masculin) peut remplir la

¹. *asiggā* : ce terme est dérivé du verbe *siggā* qui recouvre les sens suivants : « chercher » (un conjoint) et « faire une demande en mariage ». *asiggā* prend plusieurs sens. Il désigne, selon les contextes, la recherche d'un conjoint, la demande en mariage, la célébration des accordailles et le lot de cadeaux remis à cette occasion aux parents de la fiancée.

². « *ingbiwān n rābi* » : littéralement « invitées (croyantes en/ envoyées par) de Dieu ». Par cette formule est demandée l'hospitalité que Dieu (par la bouche de son Émissaire) a recommandé entre croyants. Le Prophète a, en effet, recommandé d'accorder le gîte et le couvert au moins trois jours. D'où la fameuse formule, « l'invité du Prophète trois jours », qui est prononcée par l'hôte souffrant d'un abus d'hospitalité.

³. C'est-à-dire « Soyez les bienvenues (pour partager) ce que Dieu donnera ».

⁴. Dans le Sous, le refus de l'alliance ne constitue pas une atteinte à l'honneur des demandeurs, comme dans le Nord du pays.

⁵. Voir O. PESLE, 1946, *La femme musulmane dans le droit, la religion et les moeurs*, Rabat : La Porte, p. 109 ; et L. MILLIOT, 1953, pp. 297-298. Ce principe patriarcal souffre une entorse dans le Moyen Atlas, notamment

fonction de tuteur matrimonial (*wâli*)¹. Pour le mariage du fils, la mère joue un rôle actif dans la recherche de la bru et peut influencer le père en faveur de son choix. Par contre, en ce qui concerne le mariage de la fille, elle n'a aucun pouvoir décisionnel ; et elle limite volontairement son rôle consultatif. En effet, de peur d'avoir à subir les reproches de l'époux en cas d'échec de l'union, les femmes se gardent bien de se prononcer trop ouvertement en faveur d'un parti.

3.2. Rencontre des pères

Un certain laps de temps s'écoule avant que n'ait lieu la rencontre officielle des pères. Pendant cette période, le père de la jeune fille fait une enquête poussée sur le prétendant et sa famille. Il tient à s'assurer des bonnes mœurs du jeune homme², de sa capacité à endosser les responsabilités d'un foyer, de la réputation et du statut de sa famille. Si les renseignements recueillis ne le satisfont pas, il exprime son refus par le renvoi des deux pains de sucre. La restitution du sucre de l'*asiggâ* est une coutume spécifique aux tribus du Sous. Tandis que dans le Nord du pays, les parents de la jeune fille le consomment même s'ils refusent l'alliance (D. M. HART, 1976, p. 130). Dans le Sous, l'offre de sucre à l'occasion d'une demande d'alliance matrimoniale a une finalité différente de celle qui a lieu en d'autres occasions, cérémonielles et ordinaires. Le sucre de l'*asiggâ* n'est gardé et consommé que si les sollicités consentent à donner leur fille. Il sert à tester leur appréciation de la demande³. En d'autres occasions, l'offre de

chez la tribu Zayan, où la femme peut, en certaines circonstances, devenir chef de tente, et jouir des mêmes droits qu'un homme. « Le père, ou à défaut le chef de tente, a le droit de marier à qui il l'entend la jeune fille sur laquelle il exerce son autorité. Si du fait de la mort du père de la jeune fille, et en l'absence de parents mâles, la direction de la tente a été prise par une femme (mère, soeur, tante, etc.), celle-ci a, pour le mariage, et en ce qui concerne le choix du mari de la jeune fille, les mêmes droits que le père ». R. ASPINION, 1937, p. 111.

¹. « Le *wâli* du mariage est l'agnat par lui-même selon l'ordre prévu par l'héritage, à condition d'être un parent au degré prohibé, et à condition aussi que ce *wâli* soit sain d'esprit, pubère [...] et majeur [...]. Le *wâli* du mineur est le père de celui-ci ou celui qui le remplace. Le juge est le *wâli* de quiconque n'a pas de *wâli* ». M. BORRMANS, 1977, *Statut personnel et famille au Maghreb de 1940 à nos jours*, Paris/La Haye : Mouton, pp. 201, 202. Pour les modifications apportées au chapitre de la tutelle matrimoniale en 1993, voir MAROC (a), 1996, *Moudawana*. Code de Statut Personnel et des Successions, éd. synoptique franco-arabe établie par F. P. Blanc et R. Zeidguy, Rabat : Sochepress-Université, pp. 47-51.

². Le tabagisme constituait un motif suffisant de refus.

³. « Accepter un présent de la part de celui qui vous prie de lui accorder quelque chose, c'est signe de bonne disposition à l'égard du demandeur, c'est presque la marque d'un engagement à lui accorder ce qu'il demande ».

pains de sucre, dénommée *laqdam*¹, permet de maintenir et réguler l'échange de visites entre les familles.

Les solliciteurs peuvent également retarder l'officialisation de leur demande. Ainsi, ils peuvent juger si l'union projetée s'annonce de bon ou de mauvais augure. Si durant cette période il arrivait quelque malheur au prétendant et/ou à sa famille, ce coup du sort est interprété comme un mauvais présage. Par ailleurs, il peut arriver que des personnes connaissant bien la famille de la jeune fille viennent, pour une raison ou une autre, déconseiller à celle du jeune homme de mener à terme le projet d'union.

La rencontre des pères a généralement lieu à la mosquée, au souk, ou dans tout autre espace public. L'homme réitère de manière officielle la requête déjà formulée par sa femme. Les deux pères négocient alors les termes de l'accord. Il est d'usage que le père du prétendant offre à celui de la jeune fille un ensemble de biens de consommation à titre d'aide ou de compensation pour les frais de noces. Le terme *dfuε* qui désigne cette compensation subsidiaire dérive de l'arabe *dafε* qui signifie « versement » ou « paiement ». Il est en usage dans toutes les tribus berbérophones et arabophones du Sous². Le père de la jeune fille peut émettre des exigences particulières quant à la valeur du *dfuε*. Mais, en général, ses composants sont fixés par la coutume de chaque groupe villageois ou citadin. Par ailleurs, dans le Sous, il est très mal vu que le père de la jeune fille réclame des biens pour lui-même.

Dans toutes les localités du Sous, où le droit coutumier (*azzɔrf* ou *lɔrf*) coexiste avec le droit musulman (*šraε*), le prix de la compensation matrimoniale (*amɔrwas*³ ou *sadaq*⁴) de la femme est fixé par la coutume locale. Aussi, la valeur de cette

E. RANC, 1987, Le sens contre la puissance. Logiques de pouvoir et dynamique sociale : Le mariage Malinke, Thèse de 3ème cycle, E.H.E.S.S., p. 235.

¹. *laqdam* : ce terme dérive de l'arabe *al aqdam* qui signifie « pieds ». En *tašɔhit*, *laqdam* désigne à la fois l'action de rendre visite à quelqu'un, et l'offre de sucre faite à cette occasion. Ce don en appelle un autre de nature - ou du moins de valeur - équivalente. La personne qui a reçu un *laqdam* (une visite et un don) se doit de rendre et la visite et le don. Tant que le « contre-don » n'est pas fait, l'initiateur ne « remettra pas les pieds » chez son hôte. L'expression « *itfar iyi laqdam* » signifie à la fois « je lui dois une visite » et « je lui dois un don ».

². Voir infra p. 119 et sq.

³. *amɔrwas* : dénominateur berbère de la compensation matrimoniale (*sadaq*) que le Coran prescrit au prétendant de verser à sa future. Nous verrons plus loin qu'en pays chleuh les modalités de versement de cette compensation sont différentes de celles prescrites par le droit musulman. Voir infra p 132 et sq.

⁴. *sadaq* : la compensation que le Coran prescrit au prétendant de verser à sa future avant la consommation du mariage. Je traduis ce terme par « compensation matrimoniale », plutôt que par « dot » ou « douaire » comme il est d'usage dans la littérature sur le mariage musulman, car aucun de ces deux derniers termes ne rend vraiment

compensation n'est discutée que dans les régions où seul le droit coranique est appliqué, notamment dans les villes d'Agadir et Taroudant, chez les Ihahan et chez les tribus arabophones de Houara et Oulad Jerrar¹. Ainsi, il y a deux générations, l'*am̄rwas* des femmes Aksimen était fixé à 10 réaux (*ryal*)².

Au terme de l'entretien des pères, une date est fixée pour la célébration des accordailles au domicile des parents de la jeune fille. Cette cérémonie a généralement lieu une semaine après leurs négociations. À présent, les deux hommes sont liés par leur mutuelle promesse d'alliance.

4. Célébration de l'accord des deux familles

En pays chleuh, contrairement à d'autres régions du Maroc, cette séquence cérémonielle ne consacre pas la conclusion juridique du mariage (Tableau 3, p. 104)³. Même si des adouls (*l̄adul*)⁴ ou des « scribes » (*t̄aba*) sont invités à y participer, l'acte du contrat de mariage n'est pas rédigé, la Fatiha (*lfatiha*)⁵ n'est pas récitée, et la

compte de la nature de la compensation islamique. En Occident, le terme « dot » s'applique aux biens que la femme apporte en se mariant. Tandis que « douaire » s'applique au droit de la veuve sur les biens de son mari. Je réserve donc le terme « dot » pour les biens que la mariée chleuhe apporte du domicile paternel. Voir infra p. 134.

¹. La carte du régime juridique des tribus du Sous, dressée par R. MONTAGNE au début du siècle, révèle que les seules tribus qui ont pu préserver leur droit coutumier, jusqu'à la pénétration française, sont celles vivant à l'abri des monts du Haut-Atlas et de l'Anti-Atlas. Les tribus de plaine (Aksimen, Achtouken, Aït Massa, etc.) continuent à faire usage de leur droit coutumier dans certains aspects de la vie communautaire, mais celui-ci est très concurrencé par le droit musulman, notamment pour tout ce qui touche au droit familial. Voir R. MONTAGNE, 1924, « Le régime juridique des tribus du Sud marocain » *Hespéris* (3), pp. 313-331.

². Pour la valeur marchande de cette somme dans le passé, voir infra p. 145.

³. Chez les tribus arabophones et berbérophones au nord du Sous, accomplis lors de la célébration de l'accord, des actes tels que la remise de la compensation subsidiaire et/ ou de la compensation matrimoniale, ainsi que la récitation de la Fatiha ont souvent une force exécutoire. Ils consacrent la passation orale du contrat de mariage. Par exemple, chez les Aït Sadden (ou Benni Sadden) des environs de Fès, une partie de la compensation matrimoniale est payée le jour même de la célébration de l'accord, et la Fatiha est récitée. Ces deux actes tiennent lieu de contrat, car le mariage n'est jamais porté à l'écrit dans cette tribu. Voir G. TRENGA, 1917, « Contribution à l'étude des coutumes berbères » *A.B.*, 2 (3), pp. 226-229.

⁴. *l̄adul* (sing. *lad̄al*) : littéralement « les justes », notaires musulmans. Les adouls sont des « témoins » assermentés par le tribunal, qui assistent aux transactions matrimoniales et commerciales et rédigent les actes de mariage/divorce, vente, succession, etc.

⁵. *lfatiha* : la Fatiha est la sourate liminaire du Coran. BLACHERE R. définit cette sourate comme une simple prière (*Le Coran*, 1980, p. 29). Pourtant sa récitation a fonctionné comme un acte juridique consacrant la relation conjugale, dans maintes régions où le contrat n'était pratiquement jamais porté à l'écrit. Ce type de mariage était appelé *zwaz b lfatha*. La récitation de cette sourate donne une certaine dimension religieuse à un contrat purement civil. Bien que le rite malékite la conseille plus qu'il ne l'impose, cette pratique a acquis valeur d'obligation dans les régions au fort taux d'analphabétisme. Si la conclusion du mariage sans rédaction du contrat

compensation matrimoniale n'est pas payée. Les principaux actes accomplis sont la remise d'un lot de cadeaux aux parents de la jeune fille, les you-you (*taγrit*) et le partage d'un repas.

Tableau 2. - Fonctions de la Fatiha selon sa position séquentielle

Position séquentielle	Finalité
Après la négociation des termes du contrat	Prière de bénédiction Sacralisation de l'engagement des deux pères
Après la fixation du montant des compensations, le jour des accordailles	Formule exécutoire : la preuve (par témoignage) de son accomplissement permet le recours à l'assemblée du village pour l'exécution des termes du contrat
Après la remise de la compensation subsidiaire (et le versement d'une partie de la compensation matrimoniale)	Formule exécutoire : elle valide la passation du contrat qui n'est pas porté à l'écrit (<i>zwaz b lfatha</i> , le mariage à la Fatiha)
Après le paiement des compensations et la rédaction du contrat.	Acte de propitiation et de protection

Avant de se rendre chez leurs futurs alliés (*idg alĉn*), les parents du jeune homme sacrifient un bélier. En général, ce sacrifice est une pratique facultative dans la majeure partie du Sous. Mais il peut faire figure d'obligation dans certains groupes, notamment chez les Aït Lakhsas (M. ALAHYANE, 1986, p. 80). En effet, à cette phase du processus matrimonial, le sacrifice sanglant (*tiγĉsi*) est déterminé plus par la coutume locale que par les moyens financiers réels des parties contractantes. Ainsi, lorsque la tradition n'exige pas que le repas communautaire soit à base de viande sacrificielle, ce sacrifice peut être omis même dans les milieux aisés. Par contre, dans les tribus arabophones et berbérophones au nord du Sous, il est rarement omis, car il a une finalité magique. Ce sacrifice est accompli par le père du prétendant sur le seuil du domicile de la jeune fille, le jour de la demande pour contraindre son père à accorder sa main, ou le jour de l'officialisation des accordailles pour l'empêcher de revenir sur sa parole. Ce sacrifice agit comme un ***sur***, c'est-à-dire « *un moyen de contrainte (qui)*

est possible et effective, un mariage sans récitation de la Fatiha est, par contre, perçu comme incomplet. Voir Tableau 2, p. 97.

transfère une malédiction conditionnelle sur la personne contre laquelle on en a usé¹ ». Le père ne peut refuser de donner sa fille sous peine de la condamner au célibat, ou de voir un malheur s'abattre sur sa personne et/ou son foyer.

Les parents du jeune homme se rendent chez leurs futurs alliés accompagnés de tous les membres de leur parentèle. Lorsqu'ils arrivent sur le seuil, les parentes de la jeune fille poussent des you-you. Les cadeaux qui ont été transportés à dos de mulet sont alors déchargés. Ce lot de cadeaux est dénommé *asiggā*, comme la cérémonie à laquelle sa remise donne lieu (Tableau 4, p. 105). Sa composition peut également varier, car la nature et la quantité de ses constituants sont déterminées par la coutume locale. Les éléments permanents de l'*asiggā* sont les pains de sucre, les farines d'orge et de maïs, le henné et les dattes. Des pièces de vêtements sont également offertes à la fiancée. Si la remise de la compensation subsidiaire (*dfuε*)² est associée à la célébration de l'accord, le lot comprend également des jarres d'huiles (d'argan, d'olive et d'arachide), du beurre cuit salé (*udi*), du savon, un bélier vif et une paire de babouches pour chacun des membres de la famille.

L'offre et l'acceptation de ces cadeaux signent l'engagement moral des deux pères³. Celui qui revient sur sa parole, sans raison probante, est désavoué par tout le

¹. E. WESTERMARCK, 1921, pp. 37. Voir également Cne. LE COEUR, 1933, p. 145 ; G. TRENGA, 1917, pp. 226-227 ; H. RACHIK, 1993, « Sacrifice et humiliation. Essai sur le *'ār* à partir de l'oeuvre de Westermarck » in : COLLECTIF, *Westermarck et la société marocaine*, Rabat : Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, pp. 167-183. Lorsque le sacrifice sanglant est accompli dans le but d'arracher son consentement au père de la jeune fille, la viande n'est consommée par aucune des deux parties. Elle est portée à la mosquée, ou au marabout local, où elle est distribuée aux pauvres. Cette dépouille est considérée comme impropre à la consommation pour les deux familles. Car le nom de Dieu n'est pas invoqué avant l'égorgement ; et le sacrifiant tourne le dos à la Mecque.

². L'offre du *dfuε* a généralement lieu trois jours avant la noce ; et elle fait l'objet d'une cérémonie distincte. Mais, si la date fixée pour la noce est très proche (moins d'un mois), une grande partie du *dfuε* est systématiquement remise le jour des accordailles. Voir infra p. 119 et sq.

³. Chez les Idaw Martini, ce don « a valeur de contrat moral entre les deux pères mais aussi entre les futurs époux puisque à ce jour ils ne doivent plus rencontrer ni discuter avec d'autres jeunes. Ils s'engagent par la parole des pères à s'épouser ». N. EL ALAOUÏ, 1991, p. 155. Ici, le refus de l'alliance est exprimé par l'abandon des cadeaux sur le chemin, à l'endroit même où les ont déposés les solliciteurs. Chez les Aït Nder (Beni M'Tir), l'acceptation de ces cadeaux (appelé le henné) scelle la conclusion du mariage. Pour échapper à une union non désirée, la jeune fille doit fuir le domicile familial avant leur réception. « La jeune fille peut refuser d'être mariée à l'homme que lui ont choisi ses parents, contre son gré. Elle manifeste d'abord son refus au moment de la demande en mariage et si les parents passent outre, elle s'enfuit de la tente avant de recevoir le 'henné'. Après le 'henné', le mariage est définitif et la femme est tenu de suivre son mari. Pour que le mariage soit parfait, il faut trois choses obligatoires : la *debiha*, le henné avec les you-you, la *fatha* en présence de la *djemâa*. La jeune fille qui n'accepte pas le candidat de ses parents s'enfuit de la tente au moment de la cérémonie, avant le henné, et se réfugie chez le fiancé de son choix. Le candidat évincé n'a rien à réclamer aux parents qui lui ont promis leur fille ». P. MARTY, 1928, « L'Orf des Beni M'Tir » *R.E.I.*, 2 (4), p. 510.

groupe. De plus, si la rupture a lieu sur l'initiative de la famille de la jeune fille, tous les biens offerts doivent être restitués.

Les deux familles partagent un repas qui peut être une simple collation ou des mets à base de viande sacrificielle. Si elles ne se connaissent pas, elles vont partager le sel pour la première fois. Dans ce contexte cérémoniel, comme dans le contexte quotidien, le partage d'aliments salés crée une relation « sacrée » entre les commensaux. L'expression « nous avons partagé le sel » (*nšark tischt*) veut dire non seulement « nous sommes des commensaux », mais aussi « nous sommes alliés ». Le partage d'aliments salés est considéré comme « *un gage d'amitié et d'alliance* ». (LEMONNIER, 1991, p. 659). Il crée une relation d'entraide et de loyauté entre les individus et les groupes¹. Les aliments qui vont établir cette relation entre les deux familles sont protégés de la souillure des djinns, du mauvais oeil (*tit*) et des sortilèges (*iskirān*), par des aspersion de sel sur les solides et sur les endroits où vont prendre place les convives. Par ailleurs, dans le même but de protection, la rupture des pains est précédée de trois you-you.

Les you-you (*tayrit*) jouent un rôle important dans cette séquence cérémonielle. Une importance dénotée par le fait qu'en maintes régions (rurales et urbaines), le terme local désignant les you-you désigne également la cérémonie, voire le lot de cadeaux offert à cette occasion (Tableau 4, p. 105). L'acte en lui-même consiste à émettre un son plus ou moins aigu et long selon les capacités vocales de l'agent, et modulé par un mouvement rapide de la langue. C'est un acte élémentaire qui ne nécessite aucune manipulation d'objets. L'actant se borne à mettre sa main en auvent au-dessus de sa bouche, l'index sur l'arête du nez et le pouce sur la joue. Elle voile ainsi l'intérieur de sa bouche pour se protéger du mauvais oeil.

La poussée de you-you est un « *comportement de communication* » ; c'est-à-dire « *un comportement inclus dans un système de signalisation qui sert à transmettre des informations non pas grâce à quelque enchaînement mécanique des moyens et des fins,*

¹. Dans le Sous, il existe une méfiance tenace à l'égard des gens qui ne consomment pas de sel, et donc qui ne mangent pas du plat commun. Ces personnes sont soupçonnées de sorcellerie, car il est notoire que les « scribes » (*tāba*) magiciens suivent un régime sans sel, pour faciliter l'entrée en contact avec les esprits.

mais en vertu de l'existence d'un code de communication culturellement déterminé ». (E. LEACH, 1971, p. 242). Sa fonction est de prévenir tout le voisinage que la fille d'un tel a été demandée en mariage pour le fils d'un tel, et que les deux parties ont procédé à un échange de promesses. Contrairement aux noces, les accordailles n'impliquent généralement que les parents proches et les amis intimes. Aussi la publicité donnée à l'événement par les you-you place en position de témoins auditifs toutes les familles du voisinage¹. La poussée de you-you est également « *un comportement magique* » ; c'est-à-dire « *un comportement efficace en soi aux termes des conventions culturelles de ceux qui le pratiquent, mais qui ne l'est pas du tout du point de vue technique rationnel [...] un comportement visant à l'évocation de forces occultes même si l'on ne croit pas à son efficacité en soi* ». (E. LEACH, 1971, p. 242). Car les actants l'accomplissent souvent pour faire fuir les djinns².

Ainsi, aucun des actes à caractère juridique (tel que la Fatiha, la remise de la compensation matrimoniale et la rédaction de l'acte) n'est accompli lors de la célébration traditionnelle des accordailles. La prière de bénédiction (*dduʿa*) qui est récitée à la fin du repas communautaire est parfois erronément appelée *lfatiha* (la Fatiha). Mais elle n'a pas valeur d'acte juridique. Sous l'égide d'un vieil homme respectable, les hommes assemblés bénissent le projet d'union. La bénédiction de l'accord des deux familles est précédée par une prière pour le Prophète, ses disciples et toute la communauté musulmane. Toutefois, les deux parties sont considérées comme moralement engagées ; et, bien que chacune reste libre de se désister à tout moment, aucune ne peut le faire sans s'attirer la désapprobation publique. Tous les actes accomplis lors de cette séquence concourent à tisser entre les deux familles un lien que viendra consolider la conclusion du mariage.

¹. La nécessité de publier un projet de mariage découle d'un hadith qui dit : « Le Prophète a interdit de vendre à quelqu'un qui est en marché avec autrui et de demander la main demandée déjà par un fidèle, tant que la première demande n'aura pas été abandonnée ou que le premier demandeur n'aura pas autorisé le second ». EL BOKHARI, 1977, p. 571.

². À Tiznit, le jour de l'Achoura, les femmes vont en procession bruyante de la porte nord à la porte sud, puis de la porte est à la porte ouest. Elles tapent sur des tambourins, poussent des you-you et chantent les paroles suivantes : « Nous traduisons (en justice) le moineau, le rat et tous les monstres qui nous nuisent (*nsʿrd i yzikki, nsʿrd uwγʿrda ulla kullu lawhaš ah dʿrranin*) ». Les pendants masculins de cette pratique sont les tirs de coups de fusils, et le martelage du sol avec des gourdins pendant les rogations autour du feu de l'Achoura (fête carnavalesque du dixième jour du mois de Muharram).

5. Termes de référence des fiancés

Les principaux intéressés par la célébration du projet d'union, les fiancés, en sont également les grands absents. En effet, ni le jeune homme, ni la jeune fille ne participent au repas de l'*asiggā*. Le fiancé reste chez lui, ou du moins évite les abords du domicile de sa future. Quant à cette dernière, elle se cache dans quelque recoin de la maison. Car la coutume veut qu'elle ne rencontre pas ses futures belles-parentes, même si elle les connaît.

À partir de ce jour, les termes de référence *tislit* et *isli* seront respectivement appliqués à la jeune fille et au jeune homme. Ce titre est attribué à la jeune fille jusqu'à la clôture des cérémonies nuptiales. Au-delà, seuls ses beaux-parents continuent à l'utiliser comme terme de référence. Il signifie donc à la fois « fiancée », « mariée » et « bru ». Son masculin, *isli*, est le terme de référence du jeune homme uniquement pendant les accordailles et durant les festivités. Après la noce, le terme de référence utilisé par ses beaux-parents est *adg al(nāh)*, « (notre) genre ».

5.1. Fonctions du terme d'appel du marié (Moulay)

Depuis la veille de la noce jusqu'à la clôture des festivités, le terme d'appel du marié est Moulay (*Mulay*). Ce terme est un titre de noblesse qui précède toujours les prénoms des chérifs (*išrifān*)¹ et des hommes d'ascendance maraboutique (*igurramān*).

Pendant les rites de mariage, le titre Moulay a une fonction protectrice. Il protège le marié contre d'éventuelles tentatives d'ensorcellement (*tqaf*)² visant à nuire à sa

¹. *išrifān* (sing. *šrif* ou *ašrif*) : de l'arabe *šorfa*, les chérifs. Personnes se réclamant d'un lien de parenté avec le Prophète, par sa fille Lalla Fatima Zohra et son gendre Moulay Ali. Voir H. BOUMLIK, 1996, pp. 69-71. Les noms des femmes d'ascendance chérifienne ou maraboutique sont précédés du titre Lalla.

². *tqaf* : pratiques magiques visant entre autres à prévenir la défloration des filles avant leur mariage, à empêcher un exercice normal de la sexualité chez l'homme ou la femme adultes, à stopper la grossesse d'une tierce personne, etc. Pour le *tqaf* visant à préserver la virginité féminine jusqu'à la nuit de noces, voir H. BOUMLIK, 1996, pp. 304-306 ; F. SKHIRI, 1977, « Le mariage au Sahel. Le rite du *tasfih* » *C.A.T.P.*, (6), pp. 53-73. Pour le *tqaf* pratiqué par la jeune mariée sur son époux, dans le but de l'empêcher d'avoir toute activité sexuelle en dehors du couple, voir N. KFITA-AYAT, 1988, Les rites de mariage à travers deux générations de femmes kénitriennes : enquête sur quelques aspects du changement social au Maroc, *Thèse de 3ème cycle*, Université de Toulouse, pp. 384-388.

virilité. La méthode de nouement de l'aiguillette la plus répandue consiste à appeler le jeune homme par son prénom, et à fermer prestement un cadenas ou un canif au moment où il répond « oui ». Pour cela, dès la veille de la noce, le marié ne sort plus de son domicile ; et il ne doit plus répondre « oui » aux personnes qui l'appellent par son prénom. Surtout si les personnes qui l'interpellent sont susceptibles de jalouser son mariage. Seuls ses fidèles « compagnons » (*ifṭāḫan*) et ses parentes sont autorisés à l'approcher et à faire usage de son vrai nom.

Le titre Moulay assume une deuxième fonction qui est une fonction de séparation. En l'identifiant à une personne d'ascendance noble, ce titre confère au marié une certaine distance et le distingue aussi bien des célibataires que des mariés. Il le marginalise momentanément, en l'élevant au-dessus de la condition des hommes ordinaires. Enfin, ce titre a une troisième fonction qui est de propitiation. Car on lui attribue une influence bénéfique sur la personne du marié.

Dans les tribus au nord du Sous, le titre « Moulay le sultan » (*mulay sātān*) est attribué au marié. Ce titre dénote une identification du jeune homme au sultan régnant, qui se vérifie par des simulacres d'intronisation et des parodies de la geste du souverain. Dans les tribus du Sous, qui ont souvent été en dissidence par rapport au gouvernement central, l'identification du marié au sultan régnant est inexistante. C'est plutôt Moulay Ali, le gendre du Prophète, qui est pris comme exemple. Car dans les chants nuptiaux (voir infra p. 130), « la rencontre » (l'alliance) des donneurs et des preneurs de femmes est comparée à « la rencontre » du Prophète et de Moulay Ali. Décrivant au début du siècle les coutumes matrimoniales des Ihahan, E. DOUTTÉ écrivait ce qui suit : « *il n'y a pas pour lui [le marié] de cérémonie du henné ; ses amis l'entourent, mais il ne prend pas le titre de Sultan et n'appelle pas ses amis vizirs, comme cela se fait en maints pays de l'Afrique Mineure* ». (1905, p. 5). Pourtant, le titre « Moulay Mohammed le sultan » apparaît dans les chants nuptiaux recueillis par L. HSEINE (1986) dans la vallée d'Ammeln. Sans mettre en question la véracité de ce recueil, il me semble plus qu'étrange que ce titre ne soit guère utilisé chez les Ihahan qui ont été les mercenaires des sultans chérifiens (R. MONTAGNE, 1924, pp. 8-9 ;

1930, pp. 103-106 ; L. JUSTINARD, 1926, pp. 333-356), et qu'il soit au contraire présent dans les chants des Ammeln, qui, comme tous les habitants de l'Anti-Atlas, se sont distingués dans l'histoire par leurs fréquentes rébellions contre le Makhzen. Par ailleurs, ces tribus montagnardes sont réputées pour avoir su préserver leurs chants nuptiaux, dans leur intégralité, jusqu'à aujourd'hui. Aussi, je présume que cette appellation était un ajout actuel et individuel d'un agent contemporain de l'enquête de L. HSEINE.

Tableau 3. - Principaux actes de la cérémonie des accordailles dans diverses localités

Localités (Sources)	Récitation de la Fatiha	Paiement de la compensation matrimoniale	Remise de la compensation subsidaire	Offre de cadeaux
El Qsar El Kébir (Michaux-Bellaire & Salmon, 1904, pp. 67-68)	+	+	non mentionné	+
Tanger (Salmon, 1904, p. 277)	-	+/-	+/-	
Aït Intift et Izayan (Laoust, 1915, p 53)	non mentionné	-	+	
Azemmour (Le Coeur, 1933, p. 139)	-	-	-	+
Aït Nder (Westermarck, 1921, pp. 41-42)	+	-	+	
Aït Waraïn (Westermarck, 1921, p. 43)	+/-	-	+	
Aït Tameldu (Westermarck, 1921, pp. 48-49)	+	+		
Aït Ubahti (Westermarck, 1921, pp. 44-45)	+	+	+	
Aït Sadden (Westermarck, 1921, pp. 37-40 ; Trenga, 1917, p 229)	+	+	+	
Fès (Westermarck, 1921, pp. 23-25)	+	-	-	+
Iqar'iyen (Jamous, 1981, p 265)	+	+	+	
Bahlil (Kaci, 1921, p. 338)	+	-	-	-
Settat (Hmani, 1990, pp. 287- 295)	+	+		+
Haut-Atlas (Berque, 1955, p. 341)	-	-	-	+
Plaine du Sous (Azizi)	-	-	-	+

Tableau 4. - Termes désignant la cérémonie et le don des accordailles¹

Localités (Sources)	La cérémonie	Le don
Fès (Westermarck, 1921, p. 24)	<i>kémlet l-‘aīya</i>	non mentionné
Ulad Bu ‘Aziz (Westermarck, 1921, pp. 32-34)	<i>zgârit*</i>	<i>zgârit*</i>
Aït Sadden (Westermarck, 1921, pp. 37-40) Seksawa (Berque, 1955, p 341)	<i>asgurt*</i>	<i>asgurt*</i>
At Ubahti (Westermarck, 1921, pp. 45-46)	<i>timušit*</i>	<i>timušit*</i>
Aït Waraïn (Westermarck, 1921, p. 43)	<i>tililau*</i>	<i>tililau*</i>
Tanger (Salmon, 1904, p. 277)	<i>lmlak</i>	non mentionné
Abaddou, Haut Atlas (Amahan, 1975, p. 18)	<i>llfal</i>	<i>llfal</i>
Lakhsas (Alahyane, 1986, p. 80)	<i>taghrit* ou isiggl</i>	<i>isiggl</i>
Idaw Martini (El Alaoui, 1991, pp. 144-145)	<i>asiggl</i>	<i>lhena</i>
Tiznit (Azizi)	<i>ass n taryalt</i>	<i>taryalt</i>
Ineda Ouzal (Azizi)	<i>ass n ukris</i>	<i>ukris</i>
Houara (Azizi)	<i>lXutba</i>	<i>lhadiya</i>
Timguilcht (Ammeln) (Azizi)	<i>asigglā</i>	<i>lhāna ou ufud</i>
Sihl/Aksimen/Achtouken (Azizi)	<i>asigglā</i>	<i>asigglā</i>

¹. La transcription originale des auteurs cités est ici conservée. Les termes marqués d'un astérisque sont ceux qui signifient « you-you ».

6. La période des accordailles

6.1. Rencontres pré-nuptiales : variantes régionales

Dans les tribus très ségrégationnistes telles que celles des Aksimen et des Achtouken, la jeune fille cesse toute activité à l'extérieur du domicile paternel dès qu'elle a été promise. On dit « *tɔʒab zzin* », littéralement, « elle a fait disparaître la beauté ». Ce qui signifie qu'elle s'est cloîtrée, mais aussi qu'elle éclipse sa beauté en évitant le port de tout ornement mettant en valeur la finesse de ses traits ou la grâce de sa taille.

Toute rencontre entre fiancés est prohibée et rendue impossible par la claustration de la fiancée. Par ailleurs, la coutume veut que le jeune homme ne se rende jamais chez ses futurs beaux-parents durant la période des accordailles. Si les fiancés vivent sous le même toit - ce qui est souvent le cas pour des cousins germains - une relation d'évitement et de pudeur s'installe entre eux. Hormis ses très proches consanguins, aucun homme ne peut voir la promise. Elle évite son père durant toute cette période, et surtout dans les jours qui précèdent la noce. Le mariage est un sujet « honteux » qui n'est jamais abordé par le père en présence de sa fille. Lorsque les parentes de son futur rendent visite à sa mère, la fiancée se cache pour qu'elles ne la voient pas.

Par contre, dans les régions de montagne où la ségrégation des jeunes gens est moins rigide, la jeune fille continue à vaquer à ses corvées à l'extérieur de la maison. Dans l'Anti-Atlas, on dit « *ar tfaɣ aɣaras* », littéralement « elle quitte le chemin ». Ce qui ne veut pas dire qu'elle se cloître, mais qu'elle n'a plus le droit de discuter avec d'autres jeunes gens sur le chemin. S'ils se connaissaient déjà, les fiancés continuent à se rencontrer discrètement aux champs et près des points d'eau. S'ils ne se sont pas choisis, ces rencontres sont pour eux l'occasion d'un apprentissage de la relation homme/femme. Les relations des fiancés restent en principe chastes. Tout aparté est sévèrement réprimé par les adultes. Malgré cela, les couples (fiancés et non fiancés) réussissent toujours à voler quelques moments d'intimité. Dans de rares cas, il arrive que le mariage soit consommé avant l'heure.

6.2. Initiation du fiancé à l'obligation d'entretien

Les rites de mariage offrent un terrain d'observation privilégié de l'établissement de la relation homme/femme propre à chaque société. Dans les sociétés musulmanes, cette relation est fondée sur le souhait d'une totale dépendance économique de l'épouse. L'un des principaux effets du mariage est l'obligation faite au mari de subvenir aux besoins matériels de sa conjointe. Dénommé *nafaqa*¹, le devoir d'entretien de l'épouse est une « obligation » (*farida*) de source coranique. Au verset 233 de la sourate II, il est dit : « *Au père de l'enfant incombe la subsistance et la vêtue (des mères), de la manière reconnue (convenable)* ». (*Le Coran*, 1980, p. 64). Des hadiths étendent ce droit à toutes les épouses, qu'elles soient mères ou non. « *Vous devez aux femmes les aliments et l'habillement selon le bon usage* ». (COLLECTIF, 1988, p. 140). Les dépenses en faveur de l'épouse (et de la famille en général) sont recommandées comme des aumônes assurant à l'homme la bénédiction divine². Au Maroc, le Code de Statut Personnel et des Successions, la *Moudawana*³, définit l'épouse comme la seule personne qui n'ait pas à subvenir à ses besoins par ses propres ressources. Juridiquement, l'entretien de l'épouse constitue une prestation « *en contrepartie de la jouissance que l'époux tire d'elle* » (M. LAPANNE-JOINVILLE, 1949, p. 166)⁴, et une compensation pour le « *préjudice qu'il lui fait subir. Préjudice qui consiste en ce que l'épouse est privée des moyens d'existence qu'elle pouvait obtenir hors du cadre du mariage, soit par son travail hors du domicile conjugal, soit*

¹. *nafaqa* : ce terme vient « des mots *nafaqa* et *anfaqa* qui signifient dépenser sa fortune au point de se dépouiller de son patrimoine ». COLLECTIF, 1988, *L'obligation alimentaire. Étude de Droit interne comparé*, Paris : C.N.R.S., p. 13.

². « Tout ce que tu dépenses (pour les tiens) t'est compté comme aumône, même la bouchée que tu portes à la bouche de ta femme ». « La meilleure aumône est la fortune qu'on laisse (à ses héritiers). La main la plus haute (celle qui donne) vaut mieux que la main la plus basse (celle qui reçoit). Commence par ceux qui sont à ta charge. La femme dit : Ou donne-moi à manger ou répudie-moi. L'esclave dit : Donne-moi à manger et fais-moi travailler. Le fils dit : Donne-moi à manger chez qui tu m'auras laissé ». EL BOKHARI, 1977, pp. 644-645.

³. « Art. 115. - Toute personne subvient à ses besoins par ses propres ressources à l'exception de l'épouse, dont l'entretien incombe à son époux ». MAROC (a), 1996, p. 97. Voir également M. BORRMANS, 1977, pp. 167-273 ; 1979, *Documents sur la famille au Maghreb de 1940 à nos jours*, Rome : I.P.O., pp. 220-271

⁴. Voir également M. LAPANNE-JOINVILLE, 1951, « L'obligation d'entretien de l'épouse en droit malékite » *R.M.D.*, (3), pp. 102-114.

par une pension alimentaire de ses proches parents à laquelle elle aurait eu droit en tant que célibataire ». (Y. MEROU, 1971, p. 230).

Le vêtement et les produits cosmétiques sont classés par tous les auteurs parmi les composants obligatoires de l'objet de l'entretien. Selon KHALIL, « *la femme a droit à (un minimum de) deux vêtements par an : un vêtement d'hiver et un vêtement d'été* » ; et il incombe également au mari « *de [lui] fournir le cosmétique, la pommade, le kôhl, les parfums, l'huile, le henné, les objets nécessaires à l'entretien de la chevelure, etc.* ». (L. MILLIOT, 1953, p. 334). Or, tous ces accessoires de la toilette féminine sont les composants essentiels des dons pré-nuptiaux du fiancé. Aussi, nous allons voir comment par ces prestations matérielles s'ébauche la trame de la relation d'entretien (*nafaqa*) entre les deux futurs époux.

Durant la période pré-nuptiale, il s'établit entre les deux familles un cycle d'échange de visites qui est toujours enclenché, ou renouvelé, sur l'initiative des parents du fiancé. Chaque visite est l'occasion d'un don composé de denrées alimentaires (sucre, farine, beurre, miel, fruits secs, etc.). Le jour de la fête du mouton, la dépouille d'un bélier sacrifié par le fiancé pour sa future est adjointe à ces produits de bouche. Si la famille du fiancé venait à manquer à ces visites, leur négligence est considérée par la famille de la jeune fille comme un motif suffisant de rupture. Ils s'estiment dégagés de leur promesse et libres de donner leur fille à tout autre prétendant. Les rencontres entre les deux parties servent, donc, à consolider leur promesse d'alliance mutuelle.

Quant au fiancé, il fait parvenir son « cadeau » à sa future, par l'intermédiaire de sa mère. Car il ne participe jamais aux visites à ses futurs beaux-parents. Son « cadeau de fête » se compose essentiellement de pièces de vêtements (*timāsit l-laid*¹), de produits cosmétiques (henné, écorce de noyer, etc.) et de fruits secs (dattes, figues, amandes, etc.). L'offre de bijoux de valeur est très rare durant cette période. Si le fiancé travaille, les frais du « vêtement de fête » (*timāsit l-laid*) sont à sa charge.

¹. *timāsit l-laid* : littéralement le « vêtement de fête ». Pour les différents termes désignant les cadeaux du fiancé, dans le Sous et dans d'autres régions, voir Tableau 5, p. 111.

La locution chleuhe qui exprime l'envoi des dons pré-nuptiaux indique qu'il s'agit là d'une prestation obligatoire, et non d'une simple libéralité. « Il faut qu'il lui envoie » (*iXsa a y-s is̄ɔf*). Dans ce contexte, le verbe envoyer (*s̄ɔf*) est utilisé comme synonyme d'acheter (*s̄ɔ*). À chaque fête religieuse, le fiancé doit faire une dépense en faveur de sa promise. Par cette prestation, il se rappelle à son bon souvenir¹ ; et il lui signifie sa fidélité à l'engagement. Tout manquement à cette coutume est interprété comme un signe d'irresponsabilité et/ou de désintérêt pour l'union.

Dans la plupart des tribus du Sous, la coutume prescrit également au fiancé l'envoi d'un panier de provisions chaque jour de marché (c'est-à-dire une fois par semaine). Cette pratique n'est pas spécifique au pays chleuh. Dans le Moyen Atlas, le fiancé doit participer à l'entretien de sa future dès la célébration des accordailles (A. BERTRAND, 1977, p. 76 ; R. ASPINION, 1937, p. 115). A Tanger et à Fès, un cycle d'échanges matériels s'établit entre les fiancés (G. SALMON, 1904, p. 277 ; E. WESTERMARCK, 1921, pp. 25-26 ; A. LAHLOU, 1970, p. 327). Ce cycle est enclenché par le cadeau d'engagement du fiancé. En retour, la jeune fille lui envoie un plat cuisiné ou des pâtisseries qu'elle a confectionnées de ses propres mains. L'ustensile qui a contenu ces aliments ne devant jamais être renvoyé vide, le jeune homme y place une petite somme d'argent et un fichu. Cet échange est renouvelé sur l'initiative du fiancé à chaque fête religieuse, et lors des visites de sa mère. Il envoie un panier de provisions dont la jeune fille prépare un repas. Elle lui en fait parvenir la moitié et consomme le reste. En échange, elle reçoit une pièce de vêtement et des produits cosmétiques. La nature des plats cuisinés et des cadeaux est fixée par la coutume. Elle ne relève pas d'une initiative ou d'un choix personnel. S'ils ne sont pas cousins ou voisins, les fiancés sont, l'un pour l'autre, de parfaits étrangers. Leurs actes ne sont donc pas des manifestations d'affection.

En raison de l'aspect coutumier de ces pratiques, le terme « cadeaux » est totalement impropre. Les termes « prestation » et « contre-prestation » sont bien plus

¹. En remettant ces objets à la fiancée, sa mère lui dit « Vois, le fiancé ne t'a pas oublié ». À Fès, le terme désignant les dons du fiancé est *tafkira* qui signifie « souvenir ». Voir A. LAHLOU, 1970, « Étude sur la famille traditionnelle au Maroc. Le mariage à Fès » *I.B.L.A.*, 2 (126), p. 327.

adéquats, car l'échange pré-nuptial ressemble en tout point à l'échange de prestations conjugales¹. A Tanger (G. SALMON, 1904, p. 277), l'usage de *nǧqa*, un dérivé dialectal de *nafaqa*, pour désigner les cadeaux de fête, montre que pour les actants les prestations du fiancé sont identiques ou similaires à celles de l'époux. D'un côté, l'échange pré-nuptial permet de maintenir et de consolider l'engagement des deux familles ; et, d'un autre côté, il crée une relation à distance entre les fiancés. Cette institution permet l'initiation des deux individus à l'exercice de leurs devoirs respectifs. En se rendant au souk pour acheter le « vêtement de fête » (*timǧsit l-leid*), le fiancé chleuh apprend à prendre en charge les besoins de sa future en vêtements et en produits cosmétiques. Par l'achat hebdomadaire de denrées alimentaires, il participe à son entretien. En théorie, la subvention de vêtements et d'aliments ne lui incombe qu'après la consommation du mariage². Mais l'application précoce de l'obligation d'entretien permet à sa belle famille, et à sa propre famille, de tester ses capacités d'agent économique et son sens des responsabilités. Un autre moyen de tester le sérieux de ses intentions est l'intérêt qu'il porte à sa fiancée en cas de maladie. Il doit, selon ses moyens, participer aux frais de son traitement. S'il ne le fait pas, ou s'il l'abandonne, il se déconsidère aux yeux de tous les pères, dont aucun ne l'acceptera comme gendre. Les accordailles constituent, donc, pour le fiancé chleuh une période de mise à l'épreuve et d'initiation à l'exercice de son devoir d'entretien.

De son côté, la fiancée chleuhe n'est tenue à aucune contre-prestation durant cette période. Selon une vieille femme issue d'un milieu très ségrégationniste (Aït Baha, Achtouken), ce serait là une marque de soumission avant l'heure. Mais, dans les localités de l'Anti-Atlas où les rencontres entre fiancés sont tolérées, le jeune homme peut demander à sa future de menus services : laver son linge, puiser de l'eau, ramasser de l'herbe et du bois pour sa mère. Ainsi, il teste sa disposition à son égard, et surtout à

¹. Si le mari doit pourvoir sa femme en nourriture, cette dernière a « la charge de veiller à la bonne marche du foyer et à son organisation ». M. BORRMANS, 1979, p. 227. Au cas où son époux n'a pas les moyens de payer les services d'une domestique, l'épouse doit, entre autres tâches ménagères, s'acquitter de la préparation des repas du ménage.

². « Dans le rite malékite, l'entretien n'incombe au mari qu'à compter de la consommation. Kkalil dit expressément : 'Le mari doit l'entretien lorsque le mariage a été consommé, ou lorsque la femme, pouvant supporter la consommation, s'est offerte à lui' ». L. MILLIOT, 1953, p. 331.

l'égard de sa famille. Par exemple, si elle refuse d'aider sa future belle-mère, ou si elle ne lave que le linge de son fiancé et délaisse celui de ses futurs beaux-parents, la jeune fille trahit un caractère individualiste qui ne peut être accommodé aux nécessités de la vie communautaire. Or, une bonne épouse doit avant tout être une bonne bru. La femme est non seulement au service de son époux, mais aussi à celui de tous les membres de sa famille, notamment ses vieux parents et ses frères célibataires.

Tableau 5. - Dénominatifs des prestations festives du fiancé dans différentes localités¹

Localités (Sources)	Les cadeaux de fête
Fez (Lahlou, 1970, p 327)	<i>tafkira</i>
Ulad Bu 'Aziz (Westermarck, 1921, p 33-34)	<i>t-tabiêda</i>
Tanger (Salmon, 1904, p 277)	<i>nefqa</i>
Aksimen et Achtouken (Azizi)	<i>timçsit l-léid</i>
Tiznit (Azizi)	<i>taéiyat</i>
Ihahan (Azizi)	<i>asis</i>

Conclusion

Dans les groupes (Aksimen, Achtouken, Tiznit) où les jeunes filles sont cloîtrées et/ou strictement voilées, la mère joue un rôle primordial dans le choix de la bru. Tandis que dans les groupes (Anti-Atlas) où la ségrégation est moins drastique, la tolérance des rencontres des groupes de célibataires dans l'espace communautaire permet aux jeunes gens une relative liberté de choix. Mais, même ici, le choix individuel reste en définitive soumis à l'approbation des parents, dont le rôle est prépondérant dans le processus matrimonial, de la demande en mariage à la célébration de son acceptation. Quels que soient son âge, son sexe et la part qu'il a pris dans le choix de son futur, l'individu est totalement écarté de la cérémonie des accordailles.

¹. La transcription originale donnée par les auteurs cités est ici conservée.

Car cette cérémonie constitue plus une célébration de l'alliance des deux familles que la célébration de l'union de deux individus.

Le degré de ségrégation des sexes a une incidence certaine sur la nature des rapports entre les fiancés pendant la période pré-nuptiale. Ainsi, la tribu Aksimen fait partie des groupes qui interdisent toute rencontre des fiancés et instaurent une distance même entre deux proches parents. Tandis que dans les sociétés les moins ségrégationnistes de l'Anti-Atlas, la période pré-nuptiale est l'occasion de rencontres publiques dans l'espace communautaire, et l'occasion de l'apprentissage de la relation homme/femme. Mais, que les fiancés soient ou non autorisés à se rencontrer, la coutume des prestations pré-nuptiales du jeune homme instaure entre eux une relation dissymétrique avant même la conclusion du mariage. Dans l'idéal social, l'homme est le supérieur de la femme ; et il a autorité sur elle en vertu des dépenses qu'il fait en sa faveur. Cet idéal est commun à la plupart des sociétés patriarcales où l'occultation du travail féminin donne de l'épouse une image de femme entretenue. Dans les sociétés musulmanes, cet idéal est conforté par le passage coranique qui dit : « *Les hommes ont autorité sur les femmes du fait qu'Allah a préféré certains d'entre vous à certains autres, et du fait que [les hommes] font dépense sur leurs biens [en faveur de leurs femmes]* ». (Le Coran, 1980, p. 110-111). En théorie, l'institution de la *nafaqa* pose l'homme en unique agent économique du ménage. Il doit pourvoir à tous les besoins matériels de son épouse et n'a pas le droit de la forcer à travailler. Mais, dans la pratique, hormis les femmes cloîtrées, la plupart des femmes marocaines sont loin d'être des femmes oisives et entretenues¹. Ainsi, les rurales chleuhes jouent un rôle prépondérant dans la production agricole. Tandis que les citadines participent également à la production de biens de consommation par leurs activités artisanales. Les

¹. « La femme improductive et recluse n'a existé dans la réalité historique marocaine que comme un cas très exceptionnel. Il ne faudrait pas oublier que l'histoire du Maroc jusqu'à très récemment est l'histoire d'un pays miné par les famines, les épidémies et les dissensions intestines. Les femmes dans le Maroc historique réel n'ont jamais pu être nourries par leurs époux sans avoir à travailler très dur parmi les masses paysannes qui constituaient la majorité de la population. L'article 115 de la *Muduwana* [...] reflète non la réalité mais le fossé qui sépare le vécu féminin et les principes inspirant cet article. Il est intéressant de noter à cet égard que la *Muduwana* a été élaborée par des hommes seulement. À l'aube de l'Indépendance, le leadership nationaliste qui s'est fait torturer dans les prisons pour que règnent l'égalité et la démocratie a dessiné la future famille marocaine en l'absence de l'élément central de cette famille, la femme ». F. MERNISSI, 1991, *Le monde n'est pas un harem. Paroles de femmes du Maroc*, 2ème éd. remaniée et complétée, Paris : Albin Michel, p. 19.

femmes n'ayant pas accès à la plupart des marchés, le numéraire est monopolisé par les hommes qui sont les seuls à pouvoir monnayer les produits de leur travail agricole ou artisanal. Les hommes sont aussi les intermédiaires obligés des femmes pour l'achat de vêtements et de produits cosmétiques¹. Et, même si l'argent qui a servi à l'achat de ces articles est le juste fruit du travail de la femme, il est porté au débit de l'homme et considéré comme un acte d'entretien.

¹. Les vendeurs ambulants (*istarān*) qui venaient proposer aux femmes ces articles à domicile étaient le plus souvent payés en nature. Car très peu de numéraire passe entre les mains des femmes. Aujourd'hui, la plupart des citadines ayant un accès plus libre aux espaces marchands, le colportage a pratiquement disparu de l'aire périurbaine d'Agadir. Mais cette tradition subsiste en milieu rural où les marchés restent interdits aux femmes.

CHAPITRE III

LES CÉRÉMONIES PRÉNUPTIALES

1. Choix de la date de la noce

Dans la plaine du Sous et dans l'Anti-Atlas, les préparatifs et les festivités débutent toujours soit un jeudi, soit un dimanche. Dans le Haut-Atlas, les jours favorables pour la consommation du mariage sont le lundi, le mardi, le jeudi et le samedi. AMAHAN A. a noté qu'elle a rarement lieu le mercredi, et jamais un vendredi ou un dimanche (1975, p. 22)¹. Ces deux jours traditionnellement réservés à la visite des saints sont prohibés pour les voyages et pour la consommation du mariage. Les femmes du Haut-Atlas croient que la violation de cet interdit peut porter malheur au ménage. C'est sans doute une telle croyance qui a déterminé le choix des jours sur l'ensemble du Sous. Mais une croyance oubliée, car mes informatrices n'ont pas su expliquer cette préférence pour le jeudi et le dimanche². Si les noces débutent un jeudi, la consommation a lieu le samedi soir ; et si elles débutent un dimanche, elle a lieu le mardi soir. Ainsi, le vendredi et le dimanche sont évités comme jours de consommation.

Il est courant que l'union soit conclue dans un laps de temps très court. Si les deux familles sont prêtes, il ne s'écoule pas plus d'un mois entre les accordailles et la noce. Il arrive rarement que la célébration soit reportée de plusieurs mois, voire d'une année, ceci pour diverses raisons. Par exemple, si l'une des familles n'est pas prête matériellement, ou si la mère rechigne à laisser partir une fille trop jeune. Le mariage peut également être reporté pour la simple raison que les accordailles ont eu lieu au cours d'une saison défavorable. Sont particulièrement évités les mois de Muharram et

¹. Pour le choix des jours dans le Rif, voir D. M. HART, 1976, p. 130.

². Selon N. EL ALAOUI, le choix de ces jours est en rapport avec la valeur bénéfique attribuée à leur position dans la semaine : « La noce, comme les cérémonies sacrificielles, a lieu jeudi ou dimanche, cinquième et septième jours de la semaine, chiffres fastes ». (1991, p. 135).

de Ramadan durant lesquels le premier mariage est déconseillé¹, les périodes de moisson et de labours pendant lesquelles le travail agricole laisse peu de loisirs à l'ensemble de la communauté paysanne², et les saisons pluvieuses car les averses (ou les chutes de neige) peuvent gâcher les danses et la conduite de la mariée. Ainsi, un mariage célébré en hiver, et gâté par les intempéries, est appelé « fausse couche » (*asrig*). Les mois les plus propices à la célébration sont les mois d'août et de septembre qui correspondent à une période de farniente collectif et d'aisance matérielle.

En ville, il semble qu'il n'y a pas de préférence marquée pour telle ou telle période. Dans les milieux salariés et commerçants, les ressources matérielles des familles sont à peu près identiques toute l'année. Toutefois, les mêmes jours et les mêmes mois y sont privilégiés. Comme à la campagne, on évite de célébrer les mariages pendant la saison froide. Une de mes informatrices remarque malicieusement que l'hiver est évité surtout parce que les invités sont plus « voraces » qu'en été, et parce qu'il faut prévoir des piles de nattes et de couvertures, pour tous ceux qui restent dormir.

2. Ritualisation des céréales de la noce

Les préparatifs de la noce se font collectivement. L'aide du groupe aux familles des mariés se manifeste premièrement par le prêt d'ustensiles de cuisine, de meubles, et par le don de certains produits de bouche (céréales, sucre, œufs, etc.) ; deuxièmement par la participation active à l'accomplissement des corvées cérémonielles. Ce travail collectif est sexuellement divisé.

Les jeunes gens collectent du bois de chauffage³, des ustensiles de cuisine et des meubles (nattes, tapis, coussins, tables). Aux jeunes filles revient l'approvisionnement de la noce en eau potable. Les femmes, quant à elles, lavent et trient les céréales. Elles tamisent la farine, roulent la semoule et pétrissent les pains. Avant l'introduction de

¹. Ce sont respectivement le mois anniversaire de la mort du Prophète, et le mois de jeûne collectif. Pendant le Ramadan, seuls les mariages des veuves et des divorcées sont conclus.

². Un proverbe chleuh dit : « La récolte précède la noce » (*tčward tamgra tamčgra*).

³. Dans l'Anti-Atlas, cette tâche revient aux « précédentes ». Voir N. EL ALAOUI, 1991, p. 156.

moulins, le dur labeur de la mouture était également à leur charge. Si la famille de la mariée est aisée, ses parentes ne font pas la cuisine pendant les cérémonies. Cette corvée est à la charge de domestiques engagées pour la circonstance. À Achtouken, la cuisson des tajines, la vaisselle et le service des repas sont entièrement pris en charge par des hommes. Les femmes ne s'occupent que de la cuisson du couscous et des pains.

2.1. Le tri collectif : rites de protection et de propitiation

La cérémonie du tri des céréales, *afran*¹, a lieu au domicile du jeune homme. La maîtresse de maison étend une grande natte le long du mur droit de la cour intérieure (*asarag*)². Sur cette natte, elle verse l'orge de la noce. Toutes les femmes invitées au mariage (parentes et voisines) apportent un panier d'orge. Au fur et à mesure qu'elles arrivent, leurs paniers sont vidés sur les céréales du marié jusqu'à former un grand monticule. Lorsqu'elles sont toutes réunies, des dattes et un bracelet (en argent) ouvert (*abčzğ bi-yimi*) sont cachés dans l'orge. Avec quelques poignées de sel, trois « aînées » (*timčwura*) saupoudrent les céréales et les invitées. Elles poussent trois you-you et débutent le tri en chantant le chant (*tangift*) suivant :

bčsm lah u salli əala Muhmad
 Au nom de Dieu et prions pour Mohammed [le Prophète]
nčzwur isčm n rčbi
 Nous commençons par le nom de Dieu
g ma hčna a yid iγran
 C'est mon frère chéri qui m'a appelé
azal ihman ihrrard kuyan
 À l'heure chaude, chacun s'est libéré
g ma hčna a yid iγran
 C'est mon frère chéri qui m'a appelé
a lluz ih ifsa tizwa a d isawal
 Quand l'amandier est en fleurs, c'est avec les abeilles qu'il converse
abčrrah s ubčrrah
 D'un crieur à l'autre

¹. *afran* : *stricto sensu*, ce terme signifie « triage » ; *lato sensu*, il désigne les céréales, ainsi que toutes les opérations de préparation à la consommation. Il désigne également la cérémonie du triage. À Tiznit, c'est le terme *izid* (mouture) qui recouvre tous ces sens. L'expression tiznitoise « ils ont tiré les céréales » (*ksčnd izid*) signifie « ils sont prêts pour la célébration du mariage ».

². *asarag* : cour intérieure à ciel ouvert sur laquelle donnent toutes les pièces de la maison. Cette cour est l'espace de tous les rituels publics.

ma mu ših tamɣrans a d šin ti ywi

Ceux dont j'ai mangé le mariage, qu'ils mangent celui de mon fils

Ce rite accompli, les autres femmes se mettent au travail. Quelques-unes chantent et dansent, pour les divertir et les encourager. Celle qui trouve le bracelet le garde jusqu'au jour de la noce. Elle aura l'honneur de le passer au bras de la mariée, sur le seuil du domicile conjugal. À Ineda Ouzal, tous les bijoux des femmes de la maisonnée du marié sont cachés dans le tas de céréales. Au fur et à mesure qu'elles les trouvent, les trieuses s'en parent. À la fin de la journée, elles les rendent à leurs propriétaires. L'enfouissement d'objets en argent dans les céréales a pour objectif de les protéger de la souillure¹.

Leur corvée terminée, les trieuses se réunissent dans une grande pièce où elles se divertissent en chantant et en dansant. Bien qu'elles soient réunies pour l'accomplissement d'une tâche salissante, ces femmes sont revêtues de leurs plus beaux atours et parées de tous leurs lourds bijoux. Elles sont également maquillées et teintes au henné. La mère du marié leur offre un repas composé des mets suivants : de la bouillie de maïs (*tagulla*), du beurre cuit, de la pâte d'amandes (*amlu*), du miel, du pain et du thé. Des tajines d'agneau leur sont également offerts, si la famille du marié est aisée.

Pendant le tri des céréales, les jeunes gens sont allés de leur côté ramasser du bois de chauffage. À leur retour, ils placent les céréales dans les bâts de leurs mulets ; et ils les portent aussitôt au moulin. L'orge de la noce ne doit pas être mondée. Cet interdit est fondé sur la croyance que son émondage rend le mari physiquement violent envers sa conjointe.

2.2. Infraction rituelle au code de ségrégation (Tiznit)

À Tiznit, les rites du tri donnent lieu à l'élection de la plus belle trieuse, suivie du marquage de la chambre nuptiale au henné. À leur retour de la forêt, les jeunes

¹. Chez les Idaw Martini, où ce sont les « précédentes » qui trient les céréales, celle qui trouve le bracelet ouvert a l'honneur de ramasser le plus important fagot pour la noce. Voir N. EL ALAOUI, 1991, p. 156.

célibataires entrent dans la pièce où se tiennent les trieuses. Dès qu'ils arrivent, les femmes cessent leurs chants et leurs danses. Elles s'adosent aux murs et rabattent modestement leur voile (*addal*). Le jeune homme qui entre en premier porte un grand seau en cuivre contenant une pâte de henné préparée par une « aînée » du marié. Les jeunes gens saluent les femmes une par une ; et ils s'attardent auprès de celles qui leur semblent jolies. Si elles sont timides, ils prennent un malin plaisir à les chahuter. Pour les amener à se dévoiler, ils leur demandent de leur faire les yeux à l'antimoine (*tazult*). C'est le porteur du seau qui désigne la plus belle en lui demandant un bracelet. La « miss » ainsi élue retire son plus beau bracelet ; elle le plonge dans le henné et fait une onction sur la paume droite de tous les jeunes gens. Le porteur du seau garde ce bracelet et quitte la pièce, suivi de ses camarades. Il se dirige vers la chambre qui a été réservée pour la consommation du mariage, et qui deviendra l'appartement privé du jeune couple. À l'aide du bracelet enduit de henné, il trace une croix sur le mur juste au-dessus du linteau. Ce marquage au henné a une fonction de signalisation comme le dressage de deux roseaux qui est accompli chez les Aksimen et les Achtouken¹.

L'entrée des jeunes gens dans l'espace féminin constitue une violation du code de ségrégation qui interdit à la femme tiznitaise de se dévoiler et de parler à tout homme étranger à sa parenté. Mais cette infraction est tolérée, d'une part parce qu'elle est accomplie dans un but rituel, et d'autre part parce que les agents sont de très jeunes garçons qui ont souvent l'âge des fils des femmes qu'ils chahutent.

2.3. Destruction de l'ivraie : rite de pluie et de protection

Les gravillons et les grains non comestibles que les trieuses ont séparé de l'orge sont appelés *izg ayân*, « ivraie »². Ils sont placés dans un panier, avec les dattes et du henné en feuilles. À la tombée de la nuit, les trieuses se rendent près du point d'eau le plus proche. Le cortège est ouvert par une « aînée » (*tamzwarut*) qui porte le panier sur

¹. Voir infra p. 166 et sq.

². *izg ayân* (sing. *azg i*) : ce terme signifie « balayures ». Son singulier, *azg i*, désigne la pelle qui sert à ramasser les balayures et les cendres du foyer. Dans ce contexte, je traduis le terme *izg ayân* par « ivraie », car les déchets séparés des céréales sont composés essentiellement des graines de cette plante ou de plantes similaires.

sa tête. En poussant trois you-you, elle jette l'ivraie dans l'eau et verse le henné et les dattes sur le sol. Les dattes sont glanées et offertes aux jeunes filles. Parce qu'elles sont entrées en contact avec les céréales de la noce, on attribue à ces dattes la faculté de hâter le mariage des vierges. Le henné en feuilles est ici utilisé en raison de ses propriétés purificatrices et protectrices¹. Quant à la destruction de l'ivraie, elle a deux fonctions essentielles. Premièrement, elle met les déchets des céréales de la noce hors de portée des personnes malfaisantes. Car ils peuvent être utilisés pour nuire au jeune couple. Deuxièmement, la destruction de l'ivraie constitue un appel à l'abondance des pluies (E. WESTERMARCK, 1921, p. 85).

2.4. Le tamisage collectif : rites de protection et de propitiation

Le surlendemain, les femmes se rassemblent pour un tamisage collectif de la farine de la noce. Avant de débiter le travail, les « aînées » accomplissent de nouveau des actes de propitiation et de protection similaires à ceux du tri. À Aït 'Abdellah (Anti-Atlas), ce sont les jeunes vierges qui sont chargées du tamisage. Douze « précédentes » (*timâzwura*) sont assises en deux rangées de six. Entre elles est étendu le haïk blanc dans lequel la mariée sera drapée lors de sa conduite au domicile conjugal. Les douze jeunes filles tamisent la farine de la noce sur ce vêtement. Tandis qu'un petit « garçon non orphelin » (*afruX itafân ibb as d innas*) va et vient entre elles pour remplir les tamis. Autour d'elles d'autres jeunes filles dansent et chantent pour les encourager. Si l'une des tamiseuses ralentit la cadence, une danseuse la remplace aussitôt.

3. La remise de la compensation subsidiaire

Trois jours avant la noce, tous les adultes de la parenté du marié se rendent chez la mariée pour la remise cérémonielle des biens de consommation (*dfuε*) offerts par le

¹. Voir infra p. 124 et sq.

père du jeune homme à celui de la jeune fille. Cette compensation matérielle subsidiaire constitue une participation du premier aux frais de noces du second. Elle reste du domaine du coutumier ; et elle représente une libéralité sans aucune incidence sur la conclusion du mariage. Ce qui n'est pas le cas dans certaines tribus au nord du Sous, chez lesquelles elle constitue une sorte de paiement obligatoire du père de la jeune fille. Par ailleurs, cette compensation y a force exécutoire et consacre la passation du contrat comme la récitation de la Fatiha (Tableau 2, p. 97)¹. À partir du moment où il en a pris possession, le père ne peut plus refuser de livrer sa fille, même si la compensation matrimoniale de cette dernière n'a pas encore été payée.

La composition du *dfuε* varie selon les éléments constitutifs de la richesse des groupes. Sa valeur totale peut être l'objet de discussion entre les deux pères. Mais, en pays chleuh, on considère comme honteux d'émettre des exigences matérielles. Chez les Aksimen, le *dfuε* est composé d'un bélier vif, de la dépouille d'un bélier égorgé, de bâts de farine/semoule d'orge et de maïs, de jarres d'huiles (argan, olive, tournesol), de beurre cuit, d'œufs, d'une dizaine de pains de sucre, de dattes et autres fruits secs, de henné, d'écorce de noyer, de plantes capillaires odoriférantes, de savon, d'eau de Cologne, d'encens, et d'une paire de babouches pour chacun des parents de la jeune fille. Si la famille du marié est aisée, ce sont tous les membres de sa proche parenté - des enfants aux vieillards - qui sont chaussés de neuf.

Le fiancé ne participe jamais à cette cérémonie. Quant à la jeune fille, elle se cache dans une petite pièce (*tahanut n tčslit*)². Elle ne doit pas être vue par les parentes de son promis. Entre elle, son père, ses frères aînés et ses autres parents masculins s'installent une relation d'évitement. Ils ne pénètrent jamais dans son lieu de retraite. Durant ces trois jours, elle ne participe plus aux corvées ménagères. Des jeunes filles de sa famille et du voisinage viennent lui tenir compagnie et la distraire.

¹. Pour cela, les législateurs marocains ont jugé bon de rappeler que « les fiançailles ne constituent qu'une promesse de mariage. Il en est de même de la récitation de la Fatiha et des pratiques admises par l'usage en fait d'échange de cadeaux ». MAROC (a), 1996, p. 41.

². *tahanut n tčslit* : « la chambre de la mariée ». Cette petite pièce est le lieu de retraite de la jeune fille chez ses parents, et l'espace des rites privés qui ont lieu avant son départ au domicile conjugal. Tandis que la cour intérieure (*asarag*) est le lieu des rites publics.

Conclusion

Les corvées collectives accomplies pendant les préparatifs de la noce sont donc une occasion de réjouissances et de réaffirmation de la solidarité communautaire. Elles sont également un moment d'atténuation des conflits inhérents aux relations sociales. La peur toujours présente de l'autre se traduit par les actes de protection magique tels que les you-you et les aspersion de sel. Ces actes sont accomplis sous le prétexte de faire fuir les djinns, mais ils ont en fait pour première cible les mauvaises intentions des jaloux. Les céréales qui vont être consommées chez le marié et chez la mariée doivent être protégées de toute tentative de sortilèges visant à faire échouer l'union. Les dattes entrées en contact avec les céréales de la noce n'ont-elles pas aussi pour fonction d'apaiser l'éventuel ressentiment des jeunes filles qui n'ont pas été choisies ?

Dans des groupes dont les terres arables sont souvent sinistrées par des sécheresses, toute consommation massive d'orge, l'élément vital de la survie, est ressentie comme un gaspillage. Ainsi, Dieu aussi bien que les génies des eaux sont sollicités pour préserver la baraka (*ibaraka*)¹ des céréales qui vont être consommées et pour augmenter celle des futures récoltes.

Ces corvées collectives sont aussi le lieu d'expression de l'adhésion collective à un certain nombre de valeurs, notamment la monogamie et la préférence de la progéniture masculine. Ces deux valeurs sont exprimées par le choix des « aînées » comme agents des rites. En tant qu'épouses monogames, heureuses en ménage et comblées d'une progéniture masculine, les « aînées » sont distinguées comme les seules femmes dignes de toucher les céréales sans en amoindrir la baraka. En débutant

¹. Le terme baraka est communément traduit par « chance ». Mais cette traduction reste trop limitée pour une notion vaste qui recouvre aussi bien l'abondance et la prospérité dans les éléments, les choses et les animaux que le charisme, la force physique et morale, et la possession de pouvoirs surnaturels chez les humains. Pour différentes interprétations de la notion de baraka, voir C. GEERTZ, 1992, *Observer l'Islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*, trad. de l'anglais [*Islam observed*] par J-B. Grasset, Paris : La Découverte, pp. 58-59 ; C. GEERTZ, 1983, *Local Knowledge*, Basic Books Inc., p. 136 ; J. CHELHOD, 1986, *Les structures du sacré chez les Arabes*, Paris : Maisonneuve et Larose, pp. 60-62 ; R. JAMOUS, 1981, pp. 202-219, 221-239. Pour une synthèse du travail de E. WESTERMARCK sur la question, voir M. SABOUR, 1993, « La baraka : capital et pouvoir symbolique » in : COLLECTIF, *Westermarck et la société marocaine*, Rabat : Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, pp. 125-129.

les corvées de triage et de tamisage, elles sont également censées transmettre leur chance matrimoniale au jeune couple.

CHAPITRE IV

LES CÉRÉMONIES DE LA VEILLE DE LA NOCE

1. Onction corporelle au henné : rite de purification et de séparation

La veille de sa conduite au domicile conjugal (*id n tamôyra*)¹, la mariée est réveillée à l'aube par ses parentes maternelles. Elles la conduisent dans la cuisine (*anwal*) et l'installent sur la peau du bélier sacrifié lors de la dernière Grande Fête (*tafaska*)². Le visage de la jeune fille est orienté vers le levant. Les « aînées » (*timôzwura*) poussent trois you-you et la déshabillent complètement.

En invoquant Dieu³, elles trempent leur main droite dans une pâte de henné semi-liquide et la passent délicatement sur tout le corps de la jeune fille, y compris son visage et sa chevelure. Cette onction corporelle est nommée *asôf*⁴. Le henné est aussitôt essuyé avec de la cotonnade blanche et neuve. Ce linge souillé est récupéré par la mère qui le met en lieu sûr, car il peut servir à jeter des sorts à la mariée. Si le corps de cette dernière est calleux, il est enduit de henné et gommé chaque jour de la semaine qui précède la noce. Au cours de ces onctions antérieures, le henné est éliminé avec de l'eau et non avec de la cotonnade.

Le henné essuyé, les « aînées » baignent la mariée et la drapent dans un lainage fin (*tafawut*). Jusqu'au lendemain, cette couverture est son unique appareil. Un nouet (*tawmist*) est attaché autour de son cou ou à son bras droit. Ce talisman contre les djinns et le mauvais oeil est confectionné avec une chute de tissu rouge dans laquelle

¹. *id n tamôyra* : la « veille de la noce », dénominateur de l'ensemble des cérémonies accomplies la veille de la conduite de la mariée au domicile conjugal. *tamôyra* est un terme polysémique. Il désigne l'ensemble des cérémonies de mariage, la conduite de la mariée, le cortège nuptial, ainsi que la consommation du mariage.

². Chez les tribus arabophones de Houara, le père sacrifie spécialement pour sa fille une brebis qui n'a jamais mis bas (*rôkila*). C'est sur sa peau encore tiède que la mariée s'assoit jusqu'à l'arrivée des parents du marié.

³. « Au nom de Dieu et prions pour Mohammed [le Prophète]/Nous commençons par le nom de Dieu » (*bôsm lah u salli éala Muhmad/nôzwur isôm n rôbi*).

⁴. *asôf* : ce terme dérive du verbe *sôf* qui signifie « balayer » et « caresser ». Je le traduis ici par « onction », car l'application de henné qu'il désigne consiste en un simple « balayage » du corps, sans finalité tinctoriale.

sont noués du sel, du sucre et du *harmā*¹. La mariée est ensuite reconduite dans sa chambre. À partir de ce moment, elle s'assoit dans l'angle droit (*taymirt tafasit*), le visage orienté vers le levant. Elle ne doit plus bouger de sa place avant l'arrivée des parents de son futur.

Comme toutes les plantes recommandées par le Prophète², le henné est investi de qualités dépassant de loin ses propriétés empiriquement vérifiables. Ainsi, outre ses qualités tinctoriales, on lui attribue des propriétés magiques, prophylactiques et thérapeutiques³. Il est considéré comme une herbe du paradis et un véhicule de la baraka. C'est un accessoire important et omniprésent des rites de passage, à toutes les étapes du cycle de vie. En feuilles ou en pâte, il est utilisé comme accessoire de protection, de purification et de propitiation. Ainsi, on croit qu'il a la faculté d'éloigner les djinns et de neutraliser le mauvais oeil. On croit également qu'il éradique le « mal indéfini » (*ibas*)⁴, favorise la réussite matrimoniale et efface les péchés⁵. C'est en vertu de toutes ses propriétés magiques que le henné est appliqué sur le corps de la mariée,

¹. Une sorte d'encens (*peganum harmal*).

². Bien que la plante soit connue en Afrique du Nord avant la conquête islamique, et bien qu'elle soit largement utilisée par les israélites maghrébins, la teinture au henné fait figure de « *pratique musulmane* » (A. BOUHDIBA, 1975). Car, le Prophète aurait recommandé aux croyants des deux sexes de se teindre, afin de se distinguer des Juifs et des Chrétiens. Avant même la Révélation, le henné était utilisé indifféremment par les hommes et les femmes. Pendant les guerres saintes, la geste mahométane en a fait un marqueur de l'appartenance à la communauté musulmane (l'Umma). Mais, par la suite, ces teintures pigmentaires sont délaissées par les hommes qui ne sont plus marqués que de façon légère, lors des rituels du cycle de vie (naissance, première coupe de cheveux, circoncision et mariage). Délaissé par les hommes, le henné devient l'apanage des femmes et le symbole même de la féminité. Voir N. KFITA-AYAT, 1988, p. 142 et sq. Pour l'usage rituel du henné chez les juifs marocains, voir E. MALKA, 1976, *Essai de folklore des Israélites du Maroc. Rites, cérémonies et thérapeutiques d'autrefois*, Paris : CIPAC, pp. 55, 57-59 ; R. TADJOURI, 1923, « Le mariage juif à Salé » *Hespéris* 3 (3), pp. 393-420.

³. Pour ces différents usages en médecine traditionnelle, voir *Encyclopédie de l'Islam*, t. 3, 1975-1986, Paris/Leiden : Maisonneuve et Larose, p. 477 ; R. CLAISSE-DAUCHY, 1996, *Médecine traditionnelle du Maghreb*, Paris : L'Harmattan, pp. 103-108.

⁴. Le *ibas*, le « mal » à l'origine indéfinie, c'est le contraire de la baraka. Il se manifeste chez les humains par des maladies aux sources organiques indéfinies, par des revers de fortune imprévus et inexplicables. Dans leurs possessions matérielles (choses et animaux), il se manifeste par l'infertilité et une décroissance de leur quantité. Voir E. WESTERMARCK, 1921, pp. 299, 315-316.

⁵. Chez les Aït Waryaghal, à partir du moment où il est teint au henné, le marié ne doit plus se laver à l'eau avant la consommation du mariage. « On prétend que la teinture au henné lui tient lieu de toilette. S'il prie pendant ce temps, il fait ses ablutions sans eau [...] c'est seulement lorsqu'il va prier pour la première fois en présence de la mariée qu'il refait une ablution avec de l'eau ». « Le but de l'application du henné au marié est de le purifier et de le protéger contre les influences néfastes, car on considère le henné comme contenant beaucoup de baraka, et c'est pour cela qu'on l'emploie comme moyen de purification et de protection dans les occasions où les gens se croient exposés à des dangers surnaturels, par exemple aux solennités religieuses ». E. WESTERMARCK, 1921, pp. 102, 104-105.

dans la matinée du jour de la rédaction du contrat de mariage. Par cette onction, les « aînées » prétendent rendre licite le passage de la jeune fille à l'état de femme mariée.

L'onction corporelle au henné est à la fois un rite de purification et un rite de séparation. La mariée n'a pas encore quitté la catégorie des jeunes filles. Mais, par cette onction, les femmes la préparent au passage au statut de femme mariée. Passage qui sera consacré dans la soirée par la rédaction du contrat de mariage. À partir du moment où elle est ointe au henné, la mariée se distingue des autres jeunes filles par son costume, par son mutisme et par sa position marginale dans l'angle droit.

2. La cérémonie des jeunes filles

Vers la fin de la matinée, toutes les jeunes filles du voisinage se regroupent chez la mariée. Leur rassemblement, et les festivités auxquelles il donne lieu, sont appelés *almuqqar n tifɔrxin*¹. Le lendemain de la remise de la compensation subsidiaire (*dfuε*), une poignée de henné et quelques dattes ont été envoyées à chacune d'elles. Ce don fait office de « carte » d'invitation à la cérémonie. Toute jeune fille qui ne l'a pas reçu se considère comme non invitée. Elle refuse de se rendre chez la mariée, même si cette dernière envoie un émissaire excuser l'oubli de sa mère.

Les jeunes filles déjeunent avec la mariée. Entre autres mets, la tête de la bête sacrificielle leur est servie. À Houara, la tête de la jeune brebis (*rɔXla*) est consommée par la mariée seule. Avec une fibule, sa principale « aînée » (*luzira*)² lui donne un morceau de chaque partie de la tête : un bout de langue, un oeil, un bout de cervelle, une oreille, un bout de joue, etc. À Tiznit, le mets rituel préparé spécialement pour les jeunes filles est nommé *tibɔrkuksin*³. Ce plat est à base de pâte d'orge roulée en petites

¹. *almuqqar n tifɔrxin* : littéralement « rassemblement des jeunes filles ». *almuqqar* signifie « réunion », « rassemblement ». Les rassemblements annuels des pèlerins, dans le sanctuaire d'un saint, sont également appelés *almuqqar* ou *almuggar*.

². La *luzira* est la principale « aînée » de la mariée de Houara. Elle l'assiste durant les huit jours que durent les noces. Elle est notamment chargée de la préparer à la défloration et de porter le linge souillé de sang à sa mère.

³. *tibɔrkuksin* est le diminutif de *bɔrkuks*, terme qui désigne le couscous rituel préparé dans l'après-midi par les aînées, et consommé par les hommes le soir même après la rédaction du contrat de mariage. Voir infra p. 126 et sq.

boulettes que l'on fait cuire dans un bouillon épicé. Les *tibârkuksin* sont consommées à la cuillère comme un potage aux vermicelles.

Après le repas, la mère de la mariée apporte une pâte de henné aux jeunes filles qui passent l'après-midi à se teindre les mains et à se divertir. Les mains de la mariée sont également teintes¹. Emmittouflée dans sa couverture et emmurée dans son silence, elle regarde ses compagnes chanter et danser. Une des jeunes filles lui ôte sa babouche droite et fait le tour de la pièce en donnant une tape à toutes les assistantes². Le contact avec la babouche de la mariée est supposé hâter leur mariage, en leur transmettant sa baraka. La même vertu est attribuée au henné et aux dattes de la compensation subsidiaire (*dfuε*) qui leur sont distribués, la veille de la cérémonie. Mais ce simulacre de bastonnade et le don des composants du *dfuε* ne sont-ils pas également accomplis - comme le don des dattes du triage - dans le but d'apaiser le ressentiment de celles d'entre elles qui pourraient être jalouses de ne pas avoir été choisies ?

3. Roulage du couscous d'orge : rites de propitiation

De leur côté, les femmes se sont réunies dans la cour intérieure où va avoir lieu le roulage de la semoule du repas communautaire. Cette corvée rituelle est appelée *tangift n bârkuks*³. Les « aînées » s'assoient autour d'un pétrin (*tazlaft*), sur une natte étendue le long du mur droit et saupoudrée de sel. Elles rabattent un pan de leur voile sur leur visage, poussent trois you-you et entonnent le chant du couscous qui accompagne tous leurs actes. En voici une version recueillie dans une noce observée à Achtouken (photos 1 à 18).

bismi lah u rāhman u rhim
Au nom de Dieu le Clément et Miséricordieux
a y-g lfal umlil
Qu'il soit un blanc présage

¹. Telle est la coutume des tribus de la plaine du Sous. À Tiznit et chez certaines tribus de l'Anti-Atlas (Ineda Ouzal), les mains de la mariée ne sont jamais teintes, la veille de sa conduite au domicile conjugal.

². La babouche est considérée comme le siège de la baraka de l'individu. Voir D. M. HART, 1966, « A customary law document from the Aït Atta of the Jbil Saghrū » *R.O.M.M.*, 1 (1), p. 96.

³. *tangift n bârkuks* : ce dénominateur désigne à la fois le chant qui accompagne les actes rituels des « aînées » et ces mêmes actes rituels. On peut le traduire par « rite » ou « chant du couscous ».

bismi lah u rāḥman u rhim
 Au nom de Dieu le Clément et Miséricordieux
isufy uglif tama izwarni
 L'essaim a fini la première cire
rābi Xtir as ma fa y-tgawar
 Ô Dieu choisis-lui un siège
abārrah s ubārrah
 D'un crieur à l'autre
ma mu ših tamāḥrans
 Ceux dont j'ai mangé le mariage
a d šin ti yāli
 Qu'ils mangent celui de ma fille
a k namāš a bārkus
 Nous te roulons ô couscous
namāšk a lXir
 Et nous te roulons ô abondance
salamu əalaykumi
 Le salut sur vous
is imagar umumān d waya
 Le croyant en a rencontré un autre
ass li ha isudum ugfař aman
 C'est par un jour pluvieux
tāmšd illi tawunza, tāgāř timiwa
 Que ma fille a lissé sa frange sur ses sourcils
amin s amin, allah uma amin
 Amen et puis amen, ô Dieu amen
amin s amin, a y-saəd rābi
 Amen et puis amen, que Dieu bénisse [ce mariage]

Avant de rouler la semoule, les « aînées » préparent d'abord une pâte d'orge (*lāšis*) (photo 1). Ce mets est à base de farine d'orge cuite, pétrie avec du miel et du beurre cuit (*udi*). L'orge qui sert à faire du *lāšis* a subi un traitement spécial. Les épis sont fauchés encore verts et cuits à la vapeur. On les laisse sécher à l'ombre avant de les dépiquer. Les grains sont grillés sur un feu de bois, dans un plat en terre cuite. Ensuite, ils sont moulus sur une meule de pierre. L'orge étant précuite, la farine (*aggurn uwzānbu*) est prête à la consommation. Elle peut être consommée sous forme de *lāšis*, sous forme de bouillie chaude ou délayée dans du lait froid. De couleur brune, elle a une odeur agréable qui fait qu'elle est aussi appelée la « farine qui sent bon ». Il semble que c'est là une ingénieuse technique qui permet la récupération de récoltes gâtées par la grêle ou des pluies trop fortes.

Une « aînée » offre une boulette de pâte d'orge (*lābsis*) à toutes les personnes présentes dans la maison. Les enfants sont les premiers servis (photo 2). Cependant, les autres « aînées » débutent le roulage du couscous en continuant à chanter le visage voilé. Elles versent de la semoule dans le pétrin, la saupoudrent de farine, l'arrosent légèrement et la roulent avec la paume de leur main droite. De leur main gauche, elles maintiennent leur voile rabattu sur le visage (photo 3)¹.

Le chant du couscous terminé, d'autres parentes ou une « domestique » (*tawaya*) sont chargées de finir le roulage de la semoule. Le rôle des « aînées » consiste uniquement à le débiter, pour transmettre aux aliments leur baraka de femmes heureuses en ménage. La préparation de la pâte d'orge (*lābsis*) dans le pétrin où va être roulée la semoule de la noce est considérée comme un « blanc présage », c'est-à-dire un acte de propitiation. Dans l'eau de cuisson du couscous, une des « aînées » jette quelques poignées de blé. Au coucher du soleil, ces grains de blé sont enduits de beurre et de miel. Une « aînée » en offre une cuillerée à toutes les personnes présentes (photo 4).

4. Port et accueil du baluchon nuptial

Chez le marié se prépare le départ de la délégation (*islan*) qui se rend le soir même chez les parents de sa promise, pour la rédaction du contrat de mariage et l'évaluation des biens de la mariée. Dans la chambre d'hôte masculine (*tadwayrit*), le maître de maison reçoit les parents et les amis qui vont l'accompagner chez ses futurs alliés. Les hommes qui participent à la délégation des *islan* doivent être des pères de famille jouissant d'une bonne réputation. Ils sont choisis pour leur éloquence et leur bonne connaissance des usages. Le jeune homme ne participe jamais à ces cérémonies masculines. Son père conclut le mariage en son nom. En cas de décès du père, un de ses agnats lui sert de *wâli*.

¹. Pendant l'accomplissement de ce rite, les aînées se voilent le visage même en l'absence d'un appareil photo.

Dans la cour intérieure, les femmes sont réunies pour la cérémonie de nouement du baluchon nuptial (*ukris*)¹. Dans ce baluchon sont portés les vêtements dont la mariée doit impérativement être vêtue lors de sa conduite au domicile conjugal. Les vêtements constituant la toilette nuptiale sont un drap de laine ou de cotonnade, un fichu (*tasčbnit* ou *lčqdib*), une écharpe (*ačbruq*), des babouches (*idukan*) et une piécette d'argent (*tag rišt* ou *adinar*).

Les parentes du marié commencent à préparer le baluchon en fin de journée. Sa mère étend une natte le long du mur droit ; et elle la saupoudre de sel et de henné en feuilles. Ensuite, elle y dépose les vases contenant les accessoires du baluchon. En chantant², les femmes demandent la constitution du trio d'« aînées » qui vont le nouer. Les « aînées » du marié sont choisies de préférence dans sa parentèle paternelle. Mais si les parentes paternelles du jeune homme ne répondent pas aux critères d'aïnesse, sa mère peut choisir des agents dans sa propre parenté. Deux des trois « aînées » choisies pour nouer le baluchon le porteront à la mariée et la revêtiront de ces effets, le jour de la noce³.

Les « aînées » s'accroupissent sur la natte et étalent le drap sur lequel elles versent des poignées de henné en feuilles en poussant trois you-you. Elles y placent une par une les pièces de vêtements, les produits cosmétiques (henné, clous de girofle, écorce de noyer, antimoine, etc.), les accessoires de toilette (peignes, miroirs, etc.), la piécette d'argent et une branche de basilic (*lčhbaq*). Si la branche de basilic est omise, cela signifie que la coutume des gens du marié n'exige pas de la mariée le port de cette plante, pendant la noce⁴. L'offre de ce baluchon a un caractère coutumier. Si un seul de

¹. *ukris* : ce terme dérive du verbe *kčrs* qui signifie « nouer », « attacher ». Les cadeaux du marié sont noués en baluchon dans un grand drap de laine ou de cotonnade, d'où le terme les désignant.

². « Apportez-moi trois « aînées » pour nouer le henné de notre frère » (*awi yamt iyi d krat tčnzwura a nnas lhčnna i g matčnh*). Le terme *lhčna* qui signifie « henné » désigne, ici, le cadeau nuptial du marié. Dans le « chant du baluchon », son homonyme, *lhčna(nu)* (mes) chéri(s), désigne les « agnats » du marié.

³. Dans les localités où le femmes ne font pas partie de la délégation, le baluchon est porté par un « garçon non orphelin » (*afruX itafčn ibb as d innas*). Ce garçon est également choisi de préférence dans la parentèle paternelle du marié.

⁴. C'est le cas dans la ville de Tiznit et dans certains villages de Achtouken. La mariée de Aït Milk (Achtouken) figurant sur les photos 12, 15 et 16 n'est pas coiffée de basilic parce que la coutume du village de son époux ne l'exige pas.

ses composants est omis, les parentes de la mariée renouent aussitôt le baluchon ; et elles renvoient les parents du marié le compléter.

Le drap noué autour de tous ces accessoires, une des « aînées » place le baluchon sur sa tête. Suivie des autres femmes, elle se dirige vers la porte. Les hommes qui vont les accompagner sont réunis dans le vestibule. Le « chant du baluchon » (*tangift uwkris*) est chanté par les « aînées », avant la sortie de la délégation. Voici deux versions de ce chant rituel : la première est celle de la plaine du Sous et la deuxième a été recueillie auprès d'une femme originaire de Ineda Ouzal.

Plaine du Sous

dan islan a dah d awin

Les « agnats » sont allés nous ramener

tuXsin d'ôrsnin d wal'ôn dsanin.

(Celle aux) dents égales et (aux) yeux rieurs

Ineda Ouzal

ida lh'ônanu a daɣd awin

Mes (parents) chéris sont partis nous ramener

tuXsin d'ôrsnin d imi y-dsan

(Celle aux) dents égales, et (à la) bouche rieuse

nudɛakum i r'ôbi a y'ômsalan

Adieu ô « agnats »

awi yat aɣd ma d n'ôgiwir

Ramenez-nous de la compagnie

Les porteurs du baluchon (*id-buwkris*) prennent la route au coucher du soleil, car la coutume veut que le baluchon arrive au domicile de la promise à la nuit tombée. À son annonce, le « frère de la mariée » (*g mas n t'ôlit*) verrouille la porte. Entre les « aînées » positionnées de chaque côté de la porte s'établit un dialogue chanté. J'ai recueilli la version suivante lors de la noce observée à Achtouken. La coutume du groupe du marié interdisant à ces parentes de participer à la délégation, ce sont trois « aînées » de la jeune fille qui sont sorties réceptionner le baluchon et jouer le rôle des femmes absentes (photo 5).

Parentes du marié

amin s amin a dah didun ist'ôr r'ôbi

Amen et puis amen, que Dieu nous préserve

almuqqar didunt, almuqqar

La rencontre avec vous, la rencontre
almuqqar n Mulay eli d Rsuli
 (Est telle que) la rencontre de Moulay Ali et du Prophète

isufy uglif tama izwarni
 L'essaim a fini la première cire
i rabi Xtir as ma fa y-tgawar
 Ô Dieu choisis-lui un siège

Parentes de la mariée

barkamt, barkamt a tis ediyin
 Soyez les bienvenues ô bienheureuses
nswa lhrir ar ayumi
 Nous avons étendu la soie jusqu'au vestibule

tfulki yalli, taršd illi
 Ma fille est belle, ma fille est responsable
luh ad tisura u waydanun
 Confiez-lui les clefs de vos biens

salam u ealikum
 Le salut sur vous
a dah didun istar rabi
 Que Dieu nous préserve

isufy uglif tama izwarni
 L'essaim a fini la première cire
i rabi Xtir as ma fa itgawar
 Ô Dieu choisis-lui un siège

Au début, les porteuses du baluchon (*id-muwkris*) toquent timidement tout en chantant. Mais, l'attente se faisant trop longue, l'un des « agnats » du marié assène des coups impérieux sur la lourde porte. Dès qu'elle est déverrouillée, les you-you fusent de part et d'autre. En signe de bienvenue, la délégation est abondamment aspergée d'eau de Cologne. Le père de la mariée conduit les hommes dans la salle de réception (*tadwayrit*). Les femmes, quant à elles, se dirigent vers l'intérieur de la maison. Entourée des jeunes filles, la mariée quitte sa chambre pour jeter une poignée de sel sur le baluchon¹. Ensuite, elle court se cacher. Les parentes de son fiancé s'assoient sur la natte étendue le long du mur droit de la cour intérieure. Exposées à la fraîcheur nocturne, au vent et au soleil, elles vont y passer cette nuit et la matinée du lendemain. Quel que soit le degré d'intempérie, la coutume leur interdit de se mettre à l'abri. Pour

¹. Chez les Ammeln, c'est un « garçon non orphelin » qui porte le baluchon. S'il est autorisé à pénétrer à l'intérieur de la maison, il frappe la mariée sur la tête avec son fardeau. Voir P. COATALEN, 1972, p. 136.

la porteuse du baluchon, c'est une nuit blanche qui s'annonce. Le baluchon serré entre ses genoux et sa poitrine, elle veille à ce que des personnes espiègles ou malveillantes ne le dénouent. Car les éléments du baluchon peuvent être utilisés pour jeter un sort à la mariée¹.

5. Cérémonies masculines

Après le partage du repas offert par le père de la jeune fille ont lieu deux cérémonies exclusivement masculines : la rédaction du contrat de mariage et l'évaluation des biens de la mariée. Les hommes qui assistent à ces cérémonies sont les agnats des deux jeunes gens, les voisins et les amis conviés par le maître des lieux, ainsi que deux adouls ou deux « scribes » (*tāba*).

5.1. Rédaction du contrat de mariage

La cérémonie de rédaction du contrat de mariage est dénommée *azgār*. Ce terme signifie littéralement le « passage ». Il dérive du verbe *zgār* qui recouvre les sens suivants : « traverser », « passer un cours d'eau » et « enjambrer (un obstacle) ». Son usage dans ce contexte indique une identification du passage à l'état de marié à un passage matériel dangereux². L'expression « ils l'ont fait passer » est utilisée surtout en parlant du mariage de la fille. Ceci n'a rien d'étonnant dans des sociétés où la résidence du couple est patrilocale, et où le mariage ne signifie un déplacement spatial et une rupture avec la famille natale que pour la femme. Le parcours de cette dernière d'un domicile à l'autre est perçu comme parsemé d'obstacles, naturels et surnaturels.

¹. Dans la noce observée à Aït Milk (Achtouken), le baluchon est mis à l'abri sur la terrasse, près de la chambre de la mariée (photo 6). Car aucune parente du marié n'a accompagné les « porteurs du baluchon ».

². « [...] les rites de passage ont pour modèle [les] passages matériels, sont calqués sur eux. [...] les rites de passage en plus de leur caractère temporel évident dans leur forme - la succession des trois stades -, et dans leur fonction - la scansion de l'écoulement du temps -, possèdent aussi une dimension spatiale moins manifeste au premier abord. Ils sont, grâce à ce double caractère, véritablement co-extensifs à la nature humaine qui s'inscrit à la fois dans le temps et dans l'espace. [...] On pourrait [...] dire, à titre de complément à la théorie des rites de passage, que tout rite de passage s'identifie à un passage matériel et que tout passage matériel s'identifie à la naissance dans sa réalité la plus anatomique. Il y aurait derrière tous les rites de passage, même les moins matérialisés, le modèle du passage premier, originel, du passage natal ». N. BELMONT, 1986, pp. 12, 16. Voir A. VAN GENNEP, 1955, pp. 275-276.

La rédaction du contrat de mariage (*azgâr*) se déroule ainsi. Un van, contenant de la farine d'orge et un bracelet en argent, est placé devant les adouls. Ce plateau a été préparé par la mère de la mariée ; et le bracelet lui appartient. Si la mère ne remplit pas les critères d'aïnesse, elle délègue une autre parente de la mariée qui place un de ses bracelets sur la farine. Les adouls demandent à chacun des deux pères d'exprimer à haute voix et de manière explicite son désir de contracter mariage au nom de son enfant¹, le montant de la compensation matrimoniale (*amârwas*), ainsi que toute autre condition ou exigence. En pays chleuh, la compensation matrimoniale n'est pas versée à cette phase du processus matrimonial, mais uniquement en cas de répudiation. Cette disposition est coutumière, car le droit musulman stipule que la femme doit toucher au moins une partie de sa compensation avant la consommation du mariage².

L'un des deux adouls prend des notes sur un cahier d'écolier ou sur tout autre support d'écriture. Le contrat rédigé ultérieurement sur papier administratif, contresigné par le second adoul et par le cadi, est nommé *lkaed n nâkah*, le « papier du mariage ». Dans les campagnes reculées où les « scribes » ne disposent pas de papier, le contrat de mariage est rédigé sur une planchette d'écolier, d'où son dénominateur : *taluh* (N. EL ALAOUI, 1991, p. 158).

Les adouls établissent deux exemplaires du contrat de mariage. Une copie est donnée à l'époux ; et la seconde est conservée par le père de la mariée. Les actes sur papier (*arratân*) sont roulés et glissés dans des étuis en roseaux, puis rangés dans une boîte cylindrique en vannerie. Cette boîte est nommée *akafu warratân*. Pour protéger les actes des rongeurs et des intempéries, elle est suspendue à une solive. À Tiznit, où les papiers de famille sont conservés avec un soin quasi religieux, les actes (quelle que soit leur nature) sont appelés « les lumières » (*tifawin*)³.

¹. « La validité de l'acte de mariage est subordonnée à la présence de deux témoins honorables qui entendent simultanément en une même séance, l'offre et l'acceptation formulées par les deux futurs conjoints, et l'accord du tuteur (*walî*) donné à la femme qui n'a pas encore atteint l'âge de la majorité légale, lesquels témoins comprennent la signification de cette offre et de cette acceptation, ainsi que la fixation du montant de la dot attribuée à l'épouse ». M. BORRMANS, 1979, p. 221. Voir également MAROC (a), 1996, p. 43.

². Voir infra p. 139 et sq.

³. En cas de litige les preuves écrites sont bien plus fiables que mille témoignages, et plus irréfutables que mille serments. Elles font « la lumière » sur les droits et les torts de chacun.

Le contrat établi, la Fatiha puis une prière de bénédiction (*ddu sa*) sont récitées par l'ensemble des hommes présents. La cérémonie est conduite par la personne la plus respectable par son âge, sa piété, sa position sociale et/ou sa richesse. Un agnat de la jeune fille s'éclipse pour annoncer aux femmes la conclusion du mariage. Les « aînées » qui guettent son apparition poussent des you-you. Le van contenant le bracelet et la farine est remis à la mère de la mariée. Avec cette farine, qui est à présent appelée la « farine du passage » (*aggurn uwzgâr*), elle préparera une galette que les jeunes époux partageront le septième jour des noces¹. Le partage de cette galette est censé susciter l'affection entre eux et rendre leur union aussi stable que celle de la propriétaire du bracelet.

5.2. Évaluation de l'apport dotal

La cérémonie d'évaluation des biens que la mariée emporte en se mariant est dénommée *lqimt*. Ce terme dérive de l'arabe *qima* qui signifie « prix », « valeur (d'une chose) ». Il désigne également l'ensemble de ces biens, ainsi que leur valeur totale. Je traduis donc *lqimt* par « dot » lorsqu'il désigne l'apport de la mariée, et par « évaluation de la dot » lorsqu'il désigne la cérémonie.

Les agnats de la jeune fille apportent devant les adouls le coffre dans lequel sont rangés (tout ou partie de) ses biens (photo 7). La *lqimt* est composée des accessoires suivants : des vêtements (draps, robes, foulards), des bijoux en argent, des colliers de corail et d'ambre, une sacoche en cuir (*tawulkt*)², une boîte en vannerie (*talg irart*)³, des peignes, des miroirs, un étui d'antimoine et son bâtonnet, des pièces de literie et d'ameublement (couvertures, nattes, tapis, coussins), un petit seau en cuivre (*tasdât*)⁴,

¹. Si la mère ne répond pas aux critères d'aïnesse, elle délègue de nouveau une parente de la jeune mariée.

². *tawulkt* : ce sac en peau de chevreau teinte en jaune, à franges rouges et jaunes, est exposé sur le mur de la chambre nuptiale juste au-dessus de la tête de la mariée. Chez les tribus de Houara, l'« aînée » principale (*luzira*) le remplit d'écorce de noyer qu'elle distribue à toutes les personnes qui viennent saluer la mariée, le lendemain des noces.

³. *talg irart* : cette boîte à filetage, dans laquelle la mariée range ses accessoires de maquillage, est exposée à ses pieds, le lendemain des noces. Les personnes qui viennent la saluer y déposent des dons liquides. Les célibataires (filles et garçons) lui demandent de leur faire les yeux avec son antimoine. Voir infra p. 206 et sq.

⁴. *tasdât* : ce seau, qui servira aux ablutions rituelles de la jeune mariée, est un accessoire rituel. Il est utilisé pour le partage de lait sur le seuil du domicile conjugal, et pour la préparation de la pâte d'orge (*l'absis*). Voir infra, p. 186 et sq.

des cardes, un fuseau, une quenouille, un métier à tisser (*asta*), un coffre en bois sculpté ou peint (*sʕnduq n tʕslit*)¹ et une cruche en étain. La *lqimt* des filles issues de familles aisées peut également comprendre une génisse, voire un bien immeuble ou une domestique noire (*tawayya*).

Pendant l'évaluation, les « aînées » chantent les vers suivants dans la cour intérieure :

wa yahʕzam hʕzm illik
Ô pareur ceinture ta fille
qimayt ibʕzgan d lʕXwatim
Évaluez les bracelets et les bagues
qimayt iwzdidʕn k lanin
Évaluez les (vêtements) neufs chamarrés

Tous les biens que la jeune fille va emporter du domicile paternel sont exposés un par un devant les adouls. Ses agnats proposent un prix que ceux du marié contestent aussitôt s'ils le trouvent exagéré. Les adouls établissent un répertoire dans lequel ils classent les objets d'après leur nature, avec en vis-à-vis les prix convenus par les deux parties. Ensuite, ils calculent et notent leur valeur totale. Ultérieurement, ils rédigent un acte qui est enregistré au tribunal et contresigné par le cadî. Cet acte, officiellement intitulé *al zihaz*², est dénommé *lkaʕd l-lkimt* en *tašʕhit*.

5.3. Partage rituel du couscous d'orge

La cérémonie d'évaluation terminée, le couscous d'orge (*bʕrkuks*) ritualisé par les « aînées » est servi aux hommes. Le dôme de semoule est surmonté d'un bol rempli d'huile d'argan et de miel de thym (photo 8). Le serveur (un « domestique » ou un parent) présente le plat aux hommes un par un, en commençant par la droite. Chacun trempe trois doigts dans le bol, arrose la semoule devant lui et roule une boulette dans

¹ *sʕnduq n tʕslit* : le « coffre de la mariée » sert au rangement (d'une partie) de ses biens et à leur transfert au domicile conjugal. Jusqu'à son mariage, la jeune fille n'utilise pour ranger ses affaires personnelles que les niches murales. Le coffre offert par le père lui servira toute sa vie d'armoire. En cas de déplacement, il lui servira de valise.

² *al zihaz* : terme littéraire signifiant « trousseau ». Plusieurs dérivés dialectaux de *al zihaz* sont utilisés, dans différentes localités du Maroc, pour désigner les biens de la mariée quelle que soit l'identité de leur débiteur. Voir Tableau 7, p. 153.

sa paume. Ce même plat est ensuite porté aux femmes qui le consomment de la même manière. Les « agnats » (*islan*) retournent chez le marié en emportant tous les biens évalués. Ils reviendront le lendemain chercher leur propriétaire pour la conduire au domicile conjugal.

Conclusion

Avec les rites de cette séquence, la fonction rituelle des « aînées » devient de plus en plus précise. Ces femmes monopolisent l'accès au sacré profane. En vertu de leur réussite en tant qu'épouses et en tant que mères, elles sont les seules habilitées à accomplir les rites de passage. Mais, si leur activité rituelle traduit leur très haut statut social, il trahit également leur position de femmes soumises à l'ordre masculin. Un ordre dont elles n'ont qu'une ombre de pouvoir en qualité de mandataires de sa perpétuation. Toutes leurs actions sont de l'ordre du magico-symbolique alors que celles de leurs homologues masculins sont plutôt de l'ordre du pratico-juridique. En enduisant le corps de la jeune fille de henné, les « aînées » prétendent rendre licite le mariage, c'est-à-dire qu'elles prétendent réaliser la finalité même de la rédaction du contrat de mariage et de la récitation de la Fatiha. De même, en touchant les céréales partagées par les deux parties (farine et semoule) et par le couple (farine du passage), elles prétendent consolider l'union célébrée et la rendre aussi stable que la leur. Ce faisant, elles prétendent réaliser de façon magique la finalité même des institutions masculines que je vais considérer dans le chapitre qui suit.

En effet, avant de continuer la description des cérémonies, j'aimerais faire le point sur la raison du retardement de la compensation matrimoniale jusqu'à la répudiation, ainsi que sur la finalité de l'évaluation des biens apportés par la femme au mariage. Car nul rituel ne montre mieux que les cérémonies masculines la soumission des femmes à l'ordre masculin. Et, le recours des « aînées » à la magie est un palliatif de leur manque d'autorité juridique, politique et économique. Comme les autres femmes, elles ne maîtrisent pas les institutions, concrètes et masculines, qui régissent

le mariage. Par des actes magiques, elles essayent de contrôler leur devenir et ceux de leurs proches et se donnent ainsi une illusion de pouvoir.

CHAPITRE V

INSTRUMENTS COUTUMIERS DE LA DOMINATION MASCULINE

Mieux que les autres groupes berbérophones du Maroc, les tribus du Sous, notamment celles vivant à l'abri des montagnes, ont réussi à perpétuer leur droit coutumier (*azzârf*) jusqu'à l'aube de l'Indépendance. En matière de droit familial, ces tribus prêchent une obédience de principe au droit musulman (*šraʿ*) (R. MONTAGNE, M. BEN DAOUD, 1927, p. 440). Mais, dans la réalité, leur pratique des prescriptions coraniques, en matière de mariage et de succession, est souvent teintée de dispositions coutumières. Droit musulman et droit coutumier coexistent. La mise en vigueur de l'un ou l'autre modèle juridique dépend et sert, en premier lieu, des intérêts masculins. Car, qu'il soit musulman ou coutumier, le droit est le domaine exclusif des hommes et l'instrument de leur autorité sur les femmes. Les femmes n'ont qu'une vague idée des règles musulmanes et coutumières qui régissent l'institution du mariage. Et ceci se traduit dans les descriptions succinctes qu'elles font de la cérémonie de rédaction du contrat. À l'exception des femmes d'extraction maraboutique (*tigurramin*), la plupart des femmes du commun ne savent pas lire le Coran. Elles ne connaissent que le minimum de sourates requises pour prier. Certaines n'en comprennent même pas le sens. Orale ou écrite, la coutume (*azzârf*) n'est pas enseignée aux femmes. C'est là un savoir qui se transmet de bouche d'homme à oreille d'homme, dans l'enceinte de l'assemblée villageoise (*lâzmaʿt*).

Dans les tribus du Moyen Atlas, la coutume donne à la femme le droit de fuir le foyer conjugal (A. BERTRAND, 1977, pp. 96-110). Combinée au droit de répudiation de l'homme, cette disposition fragilise l'union conjugale. Aussi les divorces, sur l'initiative de l'homme ou de la femme, sont-ils très fréquents dans le Moyen Atlas. Chez les Aït Hadiddou (Haut-Atlas), le premier mariage de la femme « *est presque immédiatement suivi d'un divorce* ». (M. KASRIEL, 1989, p. 132). Les tribus chleuhes sont, par contre, réputées pour leur faible taux de divorce.

La répudiation (*uluf* ou *talaq*) est ici, plus qu'ailleurs, regardée comme un « mal licite » qu'il faut à tout prix éviter. Car une femme répudiée est une femme qui a subi l'épreuve du sang, une femme dont on ne peut plus contrôler le comportement sexuel, à moins de la cloîtrer. Par conséquent, elle constitue une perturbation potentielle de l'ordre social. Le statut hautement positif des « aînées », le réseau de rites propitiatoires dans lequel elles enserrent la jeune mariée, révèlent la forte valorisation de la monogamie primaire des deux conjoints. Comme le choix des « aînées », le choix de « garçons non orphelins » pour l'accomplissement de rites nécessitant un contact avec la mariée révèle la peur de la transmission du malheur. Les divorcés, les veufs et les orphelins sont traités exactement comme des malades contagieux. La polygamie est ici exceptionnelle. Elle reste le privilège de quelques notables, et l'ultime recours en cas de stérilité ou de maladie de l'épouse.

Le jour de la conclusion du mariage, les femmes déploient tout leur savoir magique pour protéger les mariés de tout contact avec la souillure des djinns, les sortilèges des jaloux ou la contagion des malchanceux. De leur côté, les hommes mettent en œuvre des stratégies d'ordre plus pratique que magique, pour consolider l'union célébrée. Mon hypothèse est que le retardement de la compensation matrimoniale (*am̄was*) et la dotation (*lqimt*) de la femme sont des facteurs déterminants de la stabilité du mariage chleuh, mais aussi des instruments de la domination masculine.

1. Finalité du retardement de l'*am̄was*

Dans la plupart des régions du Maroc, le terme le plus couramment utilisé pour désigner la compensation matrimoniale est un dérivé dialectal (arabe ou berbère) du terme juridique *sadaq*. Dans le Sous, le terme *sadaq* est cantonné à l'écrit. Il est connu surtout des lettrés qui établissent les contrats de mariage. Dans le dialecte chleuh, seul le terme autochtone, *am̄was*¹, désigne la compensation qui est consignée sur le

¹. Ce terme est également utilisé par quelques groupes berbérophones du nord du Sous. Voir Tableau 6, p. 152.

contrat. Au-delà d'une simple différence lexicale, la compensation matrimoniale chleuhe se distingue par des modalités de constitution et de paiement différentes de celles fixées par le droit musulman (*šraʿ*). Pour bien saisir ce qui différencie l'*amḥrawas* du *sadaq* orthodoxe, il est nécessaire de faire un bref historique de cette institution islamique. En faisant le point sur la nature et la fonction du *sadaq*, nous serons plus à même d'une part de saisir la spécificité de l'*amḥrawas*, et d'autre part de comprendre comment cette compensation constitue un facteur de stabilité de la relation conjugale et l'instrument de la soumission de la femme.

1.1. La compensation matrimoniale en droit musulman

Avant l'avènement de l'Islam, le prétendant (ou sa famille) versait au père de la jeune fille une compensation (en nature ou en espèces) appelée *mahr* ; et il remettait à cette dernière un « cadeau » (facultatif) nommé *sadaq*. Nombreux sont les auteurs qui ont considéré le *mahr* comme le « prix d'achat » de la personne de la mariée et assimilé le mariage arabe à une « vente » pure et simple¹. Il est vrai que dans la société préislamique la femme jouissait d'une condition très précaire, aussi bien sous le toit paternel que sous le toit conjugal. Jeune fille, son père avait droit de vie et de mort sur elle. Ainsi, il pouvait spéculer sur son mariage en la livrant au plus offrant. Veuve, l'institution du lévirat² permettait à l'héritier de son défunt de la garder comme épouse, de la céder à un consanguin, ou de la marier à un prétendant de son choix moyennant une compensation (F. MERNISSI, 1987, p. 152). Néanmoins, si la conclusion du mariage prenait effectivement la tournure d'une transaction commerciale, ce n'est pas la femme qui était échangée contre des biens matériels. Les travaux anthropologiques

¹. « Dans l'Arabie préislamique, la dot était offerte par le mari au père ou à l'ayant-cause de la femme, comme prix de celle-ci ». M. FAHMY, 1990, *La condition de la femme dans l'Islam*, 2ème éd., Belgique : Allia, p. 141. Voir également D. JACQUES-MEUNIE, 1944, *Le prix du sang chez les Berbères de l'Atlas*, Paris : Imprimerie Nationale, pp. 78-79 ; G. SALMON, 1904, p. 276.

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

sur cette prestation, communément appelée le « prix de la mariée » (*bride price*), ont montré qu'elle constitue pour l'époux le paiement de certains droits qu'il acquiert sur la femme et sa progéniture, tandis que pour le père elle représente un dédommagement pour les frais d'entretien de la fille, pour la perte de son potentiel de procréation, voire sa force de travail (L. MAIR, 1974, pp. 53-55).

Les principaux changements apportés par l'Islam à cette forme de mariage sont l'exigence du consentement de la mariée (EL BOKHARI, 1977, p. 569), et sa consécration comme bénéficiaire de la compensation matrimoniale¹. Suite à cette modification du système contractuel du mariage, les termes *mahr* et *sadaq* vont, dans un premier temps, tendre à se confondre du fait que la mariée est devenue l'unique bénéficiaire des prestations du marié. 'ABD al 'AFI H. note judicieusement que le terme *mahr*, qui connote la commercialisation du mariage, n'est jamais utilisé dans la Révélation et rarement dans les hadiths (1977, p. 69). Les termes coraniques désignant la compensation versée à la femme sont *farida* et *sadaq*. Leur usage implique la volonté de donner une connotation morale et charitable au mariage. En effet, le terme *sadaq* est dérivé d'une racine qui couvre les acceptions suivantes : « fidélité », « vérité », « amitié », « charité » et « cadeau de mariage ». Quant au terme *farida*, il signifie « obligation » et « imposition de source divine ». Dans un deuxième temps, *mahr* est cantonné à l'écrit et désigne la somme totale stipulée, ainsi que la partie payable à terme. Quant au terme *sadaq*, il englobe aussi bien la partie payée au comptant que le cadeau du prétendant à sa future. Les juristes du Maghreb médiéval utilisent *sadaq* pour désigner la totalité de la compensation, *naqd* pour la partie payable au comptant, et *mahr* pour le reliquat (H. R. IDRIS, 1970, p. 161).

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

¹. Pour les passages coraniques prescrivant le versement d'une compensation à la femme, voir *Le Coran*, 1980, pp. 63, 65-66, 104, 107, 109.

personne (G. ASCHA, 1989, pp. 185-203), et du droit de recevoir une compensation conséquente au moment du mariage.

Les docteurs de la loi ont proposé deux interprétations de la désignation de la femme comme bénéficiaire de la compensation matrimoniale (C. DIB-MAROUF, 1984, pp. 31-115). Pour ceux qui s'appuient principalement sur les prescriptions coraniques, il a pour finalité de libérer la femme de la spéculation des siens, et de lui assurer une source de revenu par le mariage. Par conséquent, elle est en droit de fixer elle-même le prix des services qu'elle accepte de rendre à l'époux, dont le plus important est la disponibilité de son corps comme instrument de jouissance et de procréation. Il semble que, dans les premiers temps de l'Islam, les femmes de Médine ont profité de ce droit nouvellement acquis pour exiger des sommes très importantes. Car, devant l'inflation exorbitante des compensations, Omar Ibn al Khattab¹ essaya de fixer un plafond maximum (M. FAHMY, 1990, pp.142-143). La tradition rapporte qu'une femme lui fit abandonner ce projet par la simple récitation d'un passage coranique. Le verset en question laisse, en effet, entendre que la valeur du *sadaq* peut s'élever jusqu'à un quintal (d'or ou d'argent)².

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

Selon l'interprétation faite de la Révélation et de la geste mahométane, la compensation est donc considérée soit comme une garantie économique pour la femme, soit comme le versement symbolique d'une somme symbolique. Mais les deux

¹. Disciple du Prophète et second calife (634-644).

². « Si vous voulez changer une épouse pour une autre et (si) vous avez donné à l'une de (ces épouses) un *qintâr*, ne retenez rien de celui-ci (lors du divorce)! Pourriez-vous retenir cela (commettant ainsi) infamie [...] et pêché avéré? » *Le Coran*, 1980, p. 107.

approches concordent pour dire que la fonction du *sadaq* est de consacrer la passation du contrat, et de constituer un paiement du droit d'usage du corps de la femme qui rend licite l'acte sexuel initial (*nikah*). Aussi, en ce qui concerne le prix de la compensation, la plupart des juristes s'accordent-ils pour laisser sa valeur à la discrétion des actants. Seules les écoles malékite et hanéfite¹ permettent la fixation d'un minimum, tout en stipulant que la compensation « doit être en rapport avec la condition de la femme et avec la situation de fortune du mari ». (L. MILLIOT, 1953, p. 302). Quant à la *Moudawana*, elle stipule que « le *sadaq* ne comporte ni maximum, ni minimum ». (MAROC (a), 1996, p. 51).

Par ailleurs, le silence de la Révélation sur un point essentiel tel que les modalités du versement du *sadaq* laisse aux actants une marge d'interprétation. Ceci a donné lieu à de notables variations d'application. Selon la geste mahométane, la femme est en droit d'exiger la fixation de son *sadaq* lors de la conclusion du mariage, et son versement avant la consommation². Mais certains passages coraniques impliquent qu'un contrat est valide même sans stipulation du montant de la compensation, et que la consommation peut avoir lieu avant tout paiement³. Cette apparente contradiction avec la geste mahométane donne lieu à deux interprétations de la nature de la compensation. Les Hanéfites la considèrent comme un « effet » (*hukm*) du mariage (J. J. NASIR, 1986, p. 43), tandis que les Malékites y voient une « condition » (*rukn*) de sa formation (I. A. Z. KAYRAWANI, 1914, pp. 116-118). Sans nous étendre sur les variations d'application que suscitent - en cas de rupture de contrat (J. J. NASIR, 1986, pp. 48-49) - cette différence d'approche, retenons seulement que, quelle que soit l'école dont ils se réclament, les juristes considèrent comme vicié un contrat stipulant qu'aucune compensation ne sera versée⁴. Si, dans les premiers temps de l'Islam, il n'était pas permis de différer le paiement, par la suite, des modalités de versement plus

¹. L'école juridique hanéfite a été fondée par le perse Abu Hanifa Nu'man ibn Thabit. Cette école est prédominante dans l'État ottoman.

². Dans les premiers temps de l'Islam, la compensation « était, en totalité, exigible à compter du moment même de la conclusion du mariage, et il était interdit au mari de stipuler un terme, pour le paiement de la dot ». L. MILLIOT, 1953, p. 304.

³. Voir les sourates II (versets 237/238 et 238/237) et IV (verset 28) in : *Le Coran*, 1980, pp. 65-66, 109.

⁴. « La fixation d'une dot (*sadaq*) donnée par l'époux à l'épouse est obligatoire. Tout accord impliquant la suppression de cette dot est interdit ». MAROC (a), 1996, p. 43.

souples ont été adoptées pour faciliter le mariage. Ainsi, dans tous les pays d'obédience malékite, dont le Maroc, il est admis que la moitié de la compensation ou sa totalité soit différée jusqu'à un terme fixé et stipulé sur le contrat¹. Toutefois, les premiers rédacteurs de la *Moudawana* ont réaffirmé la fonction de purification du *sadaq* en stipulant qu'un versement total ou partiel est exigible avant toute cohabitation du couple². En cas de répudiation, la consommation du mariage donne à la femme le droit à la totalité de la somme stipulée. Si la rupture a lieu avant toute cohabitation, elle n'en reçoit que la moitié, mais en cas de pré-décès de l'un des conjoints, la femme garde le droit à la totalité du *sadaq* (M. BORRMANS, 1979, p. 224 ; J. J. NASIR, 1986, pp. 49, 52-54). Ainsi, la compensation orthodoxe est étroitement liée à la consommation du mariage, du fait qu'elle est considérée comme le purificateur de l'acte sexuel initial.

Pour récapituler donc, selon l'école malékite et la *Moudawana*, le *sadaq* reste contractuel ; et son montant varie en fonction de la condition des deux parties. La fixation de sa valeur est une condition de validité du contrat de mariage ; et le versement d'une partie si infime soit-elle est requis avant la consommation du mariage. Aussi, dans la majeure partie du Maroc (Tableau 6, p. 152), le montant du *sadaq* est négocié avant la conclusion du mariage. Les facteurs de sa variabilité sont la condition sociale des deux familles, la beauté de la promise, son habileté pour les tâches ménagères et/ou artisanales et l'état de son hymen. Une partie de la somme stipulée est remise au père de la jeune fille avant la noce.

¹. « Il est permis de prévoir lors de la rédaction du contrat de mariage que tout ou partie de la dot (*mahr*) sera payable d'avance, ou à un terme fixé au préalable ». M. BORRMANS, 1979, p. 224.

². Ancien texte : « Le paiement de la dot en partie ou en totalité est dû au moment où la consommation va avoir lieu. [...] L'époux ne peut exiger de son épouse la consommation du mariage, avant de lui avoir versé la partie échue de la dot (*sadaq*) ». M. BORRMANS, 1979, p. 224. Nouveau texte : « L'époux ne peut exiger de son épouse la consommation du mariage, avant de lui avoir versé la partie échue du *sadaq*. Celle-ci ne pourra être réclamée qu'à titre de créance et sans qu'il y ait lieu à dissolution du mariage par défaut de paiement lorsque la consommation aura eu lieu avant tout versement ». MAROC (a), 1996, p. 51.

1.2. Ambiguïté de l'*am̄rwas*

Ce qui différencie l'*am̄rwas* chleuh du *sadaq* orthodoxe est premièrement la fixation de son prix et deuxièmement le retardement du versement de la totalité de son prix jusqu'à la répudiation. La coutume de chaque tribu ou fraction fixe un prix valable pour tous, indépendamment des différences de niveau de vie¹.

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

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

¹. Une exception à cet usage a été notée chez les chérifs du Tazerwalt, dans l'Anti-Atlas. Ici, la compensation est dénommée *šrod*, les « conditions ». Son montant est négocié par les deux parties et son versement a lieu avant la célébration du mariage. Voir K. MODISK-TOUITI, 1987, « Femmes, mariage et héritage chez les Sorfa du Tazerwalt (Maroc) » in : COLLECTIF, *Hériter en pays musulman. Habus, lait vivant, manyahuli*, Paris : C.N.R.S., pp. 98-99.

fréquente dissidence où se tenaient les tribus du Sous, et qui les isolait par conséquent des réseaux de circulation de la monnaie du sultan. Même s'il n'est pas excessif, pour des paysans sans activité à rendement numéraire, l'*am̄rwas* coutumier représente une somme difficile à réunir.

Plus que l'invariabilité de l'*am̄rwas*, ce sont ses modalités de versement qui le différencient du *sadaq*. La compensation chleuhe semble complètement dissociée de la consommation du mariage. Lors de la rédaction du contrat, son paiement n'est exigé ni en partie, ni en totalité. L'*am̄rwas* est une dette¹ dont le remboursement ne devient exigible qu'en cas de répudiation, mais jamais en cas de veuvage. Or, le droit successoral musulman classe le reliquat du *sadaq* de la veuve dans le passif du de cujus, au même titre que ses autres dettes. En cas de veuvage, la totalité de la compensation est due à la femme même si le mariage n'a pas été consommé. Si c'est l'époux qui est décédé, le reliquat est remis à la veuve avant la liquidation de la succession. Si c'est la femme qui est décédée, il est déduit de la part du veuf et remis à ses héritiers (J. J. NASIR, 1986, p. 49). Dans le Sous, le non respect de cette règle découle d'un accord tacite entre donneurs et preneurs de femmes. Dans certaines tribus, son rejet est même explicitement notifié noir sur blanc. Ainsi, le droit coutumier (*azz̄rf*) des Ida Ou Mout (Aït Massa) stipule que « *la femme ne peut demander le reliquat de sa dot, ni à son époux, ni à ses enfants après la mort de celui-ci* ». (M. BEN DAOUD, 1924, p. 54). Cela signifie, qu'à moins d'être sous le coup de la répudiation, la femme n'entre jamais en possession de sa compensation qui reste purement nominale. Ceci est contraire à l'esprit du droit musulman, où la compensation de la femme est considérée comme un purificateur de l'acte sexuel initial.

¹. Dans le contexte quotidien, le terme signifiant « dette » est *tam̄rwast*, qui n'est autre que le féminin de *am̄rwas*. *tam̄rwast* désigne n'importe quel type de dette exceptée la compensation matrimoniale que seul le terme technique *am̄rwas* désigne. Toutefois, dans d'autres groupes berbérophones où le terme *sadaq* est en usage, c'est *am̄rwas* qui est utilisé dans le contexte des échanges matériels. C'est le cas chez les oasiens berbérophones de Figuig. Cette information m'a été fournie par A. SAA. Le montant de la compensation matrimoniale est encore jusqu'à aujourd'hui fixé par la coutume dans cette oasis du sud du Maroc oriental. « Le montant actuel du *sadaq* à Figuig est de 100 Dh., soit environ 60 F. Il s'agit en fait d'une somme symbolique. » A. SAA, 1997, Parenté et émigration externe des oasiens de Figuig (sud du Maroc oriental), *Thèse de 3ème cycle*, E.H.E.S.S., p. 85.

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

Que l'*am̄rwas* ne soit pas versé avant la consommation du mariage ne veut aucunement dire, comme l'affirme J. BERQUE, qu'il est dissocié de l'acte sexuel¹. Même si elle reste nominale, cette compensation garantit à l'homme l'exclusivité d'usage du corps de la femme. La preuve en est que la coutume fixe une somme inférieure pour la veuve et la divorcée. En cas de répudiation pour non virginité ou adultère, l'*am̄rwas* est purement et simplement annulé. Par ailleurs, la femme qui prend l'initiative de rompre l'union perd également tout droit à compensation. Seule la femme sous le coup de la répudiation unilatérale, et dont le comportement sexuel est irréprochable, entre en possession de son *am̄rwas*.

Pour expliquer le paiement différé de l'*am̄rwas*, on peut avancer comme première raison la rareté du numéraire. Dans ces micro-sociétés à économie d'autosubsistance, les échanges se font plus en nature qu'en numéraire ; et les activités assurant un revenu liquide sont rares. Les jeunes gens sont mariés à un âge tendre,

¹. « Le fait que le versement de l'*am̄rwas* y soit pour totalité différé jusqu'à dissolution du mariage [...] le dissocie nettement de la compensation du mariage, et l'éloigne par là même de son rôle orthodoxe de purificateur canonique de l'acte sexuel ». J. BERQUE, 1955, p. 334.

alors qu'ils sont encore sous tutelle, tant morale que matérielle, et ne disposent d'aucune fortune personnelle. Les frais de leurs noces sont totalement pris en charge par les pères. Les dépenses en faveur de l'établissement des enfants sont considérées comme des aumônes. En droit musulman¹, le père ne peut demander à un fils enrichi de lui rembourser les frais de sa noce. Mais certains droits coutumiers chleuhs prévoient que, si le père a fait dresser un acte de dépense le jour du mariage, à sa mort, les cohéritiers du marié peuvent lui en réclamer le remboursement².

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

La deuxième raison du retardement de l'*amḍrawas* est justement l'exercice d'un certain contrôle sur le pouvoir unilatéral de répudiation de l'époux³. Ce dernier peut à tout moment rompre l'union sans justifications, sans témoins et sans recours à la justice. La répudiation est un acte privé qui ne nécessite que la prononciation de certaines formules. Mais l'époux désargenté qui a, sous le feu de la colère, prononcé la formule de répudiation et renvoyé sa femme, reprend ses esprits et cette dernière, dès que son beau-père exige le versement immédiat de l'*amḍrawas*. Cette dette matrimoniale

¹. « Le don fait à un parent au degré prohibé ou à un pauvre est traité comme l'aumône et ne peut être révoqué ; celui (donc) qui a fait l'aumône à son fils ne peut la révoquer, mais il peut reprendre le don consenti à son fils, soit mineur, soit adulte, pourvu que ce don n'ait pas provoqué le mariage ou la constitution d'une dette, ou que le donataire n'y ait pas introduit un élément nouveau ». I. A. Z. KAYRAWANI, 1914, p. 169.

². « Si un père, en mariant son fils, fait des dépenses de dot et autres frais occasionnés par le mariage, et que plus tard, par un changement de fortune, il se trouve dans le besoin, il ne peut en demander le remboursement à son fils ; il n'a qu'à s'en remettre à Dieu qui le récompensera pour sa bonne action et son geste vis-à-vis de son fils. Mais, si un acte de dépense a été dressé le jour du mariage, le père ne saurait en bénéficier de son vivant ; ce n'est qu'après sa mort que ses héritiers en demanderont le remboursement à leur frère et eux seuls y auront droit ». M. BEN DAOUD, 1924, p. 78.

³. « La répudiation unilatérale de l'épouse par le mari, sans qu'aucune motivation ne soit fournie par lui et sans qu'aucune autorité n'en contrôle la conformité aux réglementations de la loi, a toujours été reconnue par le *fiqh* bien qu'il s'agisse là de 'la plus détestable des choses permises aux yeux de Dieu' selon le hadith ». M. BORRMANS, 1977, p. 208. Voir également E. AMAR, 1908, « La pierre de touche des fétwas de Ahmad Al-Wanscharîsi. Choix de consultations juridiques des Faqîh du Maghreb » *A.M.*, 12, pp. 399-401.

fonctionne donc comme une garantie contre l'usage arbitraire et abusif de la répudiation unilatérale.

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

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

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

que la créance liquide, l'*amḍwas* immeuble constitue pour la femme une solide assurance contre la répudiation.

Si la coutume n'exige le paiement de l'*amḍwas* qu'en cas de répudiation, l'époux peut - s'il le désire et s'il en a les moyens - s'acquitter de cette dette dans le cours de la vie conjugale. Le versement se fait le plus souvent en nature selon les moyens de l'intéressé (bijoux, bête à cornes ou bien immeuble). Un tel acte est considéré d'une part, comme une manifestation de tendresse et d'autre part, comme une preuve de piété et de virilité. L'acquiescement de l'*amḍwas* sans répudiation est surtout le fait d'hommes plaçant le respect des prescriptions du droit musulman au-dessus des dispositions coutumières de leur groupe. C'est une preuve de tendresse dans le sens où l'homme est sensible à l'injustice faite à la femme qui ne reçoit pas sa compensation en cas de prédécès de l'époux. C'est donc pour prévenir une telle injustice qu'il s'en acquitte de son vivant. Cet acte est également une preuve de piété dans le sens où il est une reconnaissance et un respect d'un droit accordé à la femme par la Révélation. Enfin, il est une preuve de virilité, car l'homme vrai est celui qui ne « mange » pas des biens de sa femme, et qui est respectueux de ses devoirs envers elle. On dit de l'homme qui s'est acquitté de l'*amḍwas* : « Il l'a ôté de son cou ». Cette expression révèle que la dette matrimoniale est ressentie par l'homme comme un joug ou un fardeau pesant. Il faut aussi relier cette formule à la notion de péché. On croit qu'au jour du Jugement les dettes du questionné pèsent comme autant de poids sur sa nuque. Il flotte donc une aura d'illicite autour de l'*amḍwas* perpétuellement différé.

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

mari lui ait dévoilé ses intentions verbalement. Or, le droit islamique exige la formulation de l'intention de répudiation pour valider la dissolution du mariage. De tels abus ne sont plus aujourd'hui possibles grâce à la modification apportée à l'article 48 de la *Moudawana* par le dahir du 10 septembre 1993. L'article amendé stipule que « *la répudiation doit être reçue par deux adouls en fonction dans le ressort territorial de la compétence du juge où se trouve le domicile conjugal* » et que « *la répudiation ne sera enregistrée qu'en la présence simultanée des deux parties et après autorisation du juge* ». Toutefois, « *si l'épouse reçoit la convocation et qu'elle ne se présente pas, il est passé outre à sa présence au cas où le mari maintient sa décision de répudier* ». (MAROC (a), 1996, p. 71).

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

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

Voyons à présent quelles sont les finalités de l'évaluation des biens de la mariée chleuhe.

Tableau 6. - La compensation matrimoniale dans quelques localités

Localités (Sources)	Terminologie	Variabilité	Date du versement	Mode de paiement
Andjra (Westermarck, 1921, pp. 30-31, 64)	<i>sadaq</i>	oui	avant les noces	accessoires féminins
Hiaïna (Westermarck, 1921, pp. 64-65)	<i>sadaq</i>	non	avant les noces	espèces
Aït Waraïn (Westermarck, 1921, pp. 65-66)	<i>sadaq</i>	oui	avant les noces	espèces
Ulad Bu Aziz (Westermarck, 1921, p. 61)	<i>sadaq</i>	non	avant les noces	espèces
Aït Sadden (a) Westermarck, 1921, p. 37-40, 65 ; (b) Trenga, 1917, p. 229	a) <i>sadaq</i> b) <i>atig</i>	oui	avant les noces	espèces
Aït Ubahti (Westermarck, 1921, p. 63)	<i>sadaq</i>	non	avant les noces	accessoires féminins
Aït Nder (Marty, 1928, pp. 301, 487, 511)	<i>frah</i>	oui	avant ou après la consommation	espèces
Aït Waryaghal (Hart, 1976, pp. 128-129)	<i>sadaq</i>	oui	avant les noces	espèces/accessoires féminins/produits de bouche
Fez (Westermarck, 1921, p. 63-64)	<i>sadaq</i>	oui	avant les noces	espèces accessoires féminins/produits de bouche
Amzmuz & Aït Tameldu (Westermarck, 1921, pp. 61-62)	<i>am̄rwas</i>	non	non mentionnée	espèces/accessoires féminins/produits de bouche
Igliwa (Westermarck, 1921, p. 62)	<i>am̄rwas</i>	non	avant les noces	produits de bouche
Aglu (Westermarck, 1921, p. 62-63)	<i>am̄rwas</i>	non	répudiation	espèces
Aït Intift & Zaïan (Laoust, 1915, pp. 55-56)	<i>sadaq</i>	oui	avant les noces	espèces/accessoires féminins/produits de bouche
Azemmour (Le Coeur, 1933, p 139)	<i>sadaq</i>	oui	non mentionnée	espèces/accessoires féminins/produits de bouche
Tanger (Salmon, 1904, p 275-276)	<i>sadaq</i>	oui	avant les noces	espèces/accessoires féminins
Tazerwalt (Modisk-Touiti, 1987, p 98)	<i>šrod</i>	oui	avant les noces	espèces
Aksimen, Imesguin (Azizi)	<i>am̄rwas</i>	non	répudiation	espèces
Aït Massa, Aït Milk (Azizi)	<i>am̄rwas</i>	non	répudiation	espèces/bien immobilier

Tableau 7. - Les biens de la mariée dans diverses localités¹

Localités (Sources)	Biens de l'épousée	Fournisseurs	Débiteurs
Aït Haddidou (Bertrand, 1977, p 79)	<i>tazuzift</i>	père de la fiancée	père de la fiancée
Aït Atta & Aït Morrhad (Bertrand, 1977, p 79)	non mentionné	père de la fiancée	père de la fiancée
Zaïan (Bertrand, 1977, p 78 ; Aspinion, 1937, p 115)	<i>aruku</i>	père de la fiancée	père de la fiancée ²
Iqar'iyen (Jamous, 1981, p 246)	non mentionné	père de la fiancée	fiancé
Ulad Bu 'Aziz (Westermarck, 1921, pp. 74-75)	<i>dhaz</i>	fiancé	fiancé
Aït Tameldu (Westermarck, 1921, pp. 75, 76)	<i>nnoqra liqqâma</i>	fiancé père de la fiancée	fiancé père de la fiancée
Andjra (Westermarck, 1921, p. 76)	<i>šwar</i>	père de la fiancée	père de la fiancée
Habt (Michaux-Bellaire, 1911, p 128)	<i>chouar</i>	père de la fiancée	fiancé
Seksawa (Berque, 1955, pp. 341-342)	<i>aruku</i>	père de la fiancée	père de la fiancée
Fez (Westermarck, 1921, pp. 75-76)	<i>šwar</i>	père de la fiancée	fiancé et père de la fiancée
Aït Waryaghar (Hart, 1976, p 129)	<i>ajhaj</i>	père de la fiancée	fiancé et père de la fiancée
Tanger (Salmon, 1904, pp. 276, 278, 283)	<i>chouâr</i>	père de la fiancée	fiancé, père de la fiancée et autres parents
Marrakech (Azizi)	<i>šura</i>	père de la fiancée	fiancé et père de la fiancée
Idaw Martini (El Alaoui, 1991, pp. 158-159)	<i>lqimt</i>	père de la fiancée (mère ou frère)	père de la fiancée (mère ou frère)
Tazerwalt (Modisk-Touiti, 1987, pp. 98-99)	non mentionné	père de la fiancée	fiancé et père de la fiancée
Plaine du Sous et Anti-Atlas (Azizi)	<i>lqimt</i>	père de la fiancée	père de la fiancée et autres parents

¹. La transcription originale des auteurs cités est conservée.

². En cas d'indigence du père, le trousseau est fourni et payé par le fiancé.

2. Finalité de l'évaluation de la *lqimt*

Avant d'examiner le rôle que jouent les biens (*lqimt*) apportés par la mariée chleuhe au mariage, il est nécessaire au préalable de considérer en quoi la coutume du Sous se distingue, en ce domaine, de celle d'autres régions.

2.1. Spécificité des biens de la mariée chleuhe

Dans tout le Maroc, en zone urbaine comme en zone rurale, dans les milieux aisés comme dans les milieux modestes, le père se doit de pourvoir sa fille de quelques biens¹. Mais l'évaluation de ces biens, et l'établissement d'un acte adoulaire certifiant leur valeur totale et individuelle, ne sont pas des coutumes générales. Ces pratiques sont en usage surtout dans les milieux bourgeois des villes du Nord du pays², ainsi que chez les Israélites marocains (S. LEIBOVICI, 1986, pp. 231-232). Peu de tribus berbérophones la pratiquent de façon aussi systématique que celles du Sous. La plupart des groupes berbérophones et arabophones du nord du Sous utilisent une terminologie qui ne dénote pas l'idée d'évaluation (Tableau 7, p. 153). Dans les groupes arabophones, ces biens sont le plus souvent désignés par un dérivé dialectal du terme littéraire *al zihaz*, « trousseau », ou par le terme *šwar* (ou *šura*) qui désigne plus spécifiquement le mobilier. Quant aux groupes berbérophones, ils utilisent soit un dérivé de *al zihaz*, soit un terme berbère.

Les ethnographes traduisent par « trousseau » les dérivés dialectaux de *al zihaz* ainsi que les autres termes locaux, indépendamment de toute considération de l'identité du débiteur des biens que ces termes désignent. Si l'on se réfère à son acception littéraire, *al zihaz* ne peut s'appliquer qu'aux biens constitués avec la fortune de la famille de la fiancée. Or, si l'on considère l'identité du débiteur des biens auxquels

¹. « Bien qu'auprès des tribunaux, trousseau et mobilier soient réputés des libéralités, dont l'opportunité et le montant sont laissés à la discrétion des parents de la femme et auxquels le mari est tout à fait étranger, en fait des usages immémoriaux font une obligation morale aux parents de la femme de lui fournir un trousseau ». Y. LINANT DE BELLEFONDS, 1965, *Traité de Droit musulman comparé*, t. 1, Paris/La Haye : Mouton et Cie, p. 247.

². Voir B. MEAKIN, 1902, p. 368 ; G. SALMON, 1904, pp. 278, 283.

s'appliquent ses dérivés dialectaux, on s'aperçoit qu'ils sont souvent, en partie ou en totalité, constitués avec la compensation matrimoniale (Tableau 7, p. 153).

Dans les localités où l'époux est l'unique débiteur des biens de la mariée, la compensation payée au comptant est remise en liquide à son père. Ce dernier l'investit, totalement ou partiellement, dans l'achat d'accessoires féminins et/ou d'articles d'ameublement (L. MILLIOT, 1953, p. 334). Pour prévenir, le détournement du *sadaq* par le père à son propre profit, la famille de l'époux peut le payer directement en nature. Dans d'autres localités, notamment dans les villes du Nord du pays, la coutume veut que le père de la fiancée adjoigne son propre argent à la compensation de sa fille, et investisse le tout dans la constitution de son trousseau (Y. LINANT DE BELLEFONDS, 1965, p. 247 ; E. WESTERMARCK, 1921, p. 75-76). Désignés par un dérivé de *al zihaz*, les biens de la mariée sont erronément dénommés dans le premier cas, puisqu'ils sont payés avec le *sadaq* et non avec l'argent du père. Lors que dans le deuxième cas, la prestation de l'époux et la donation du père se confondent¹.

Le premier trait qui distingue donc les biens de la mariée chleuhe de ceux des mariées de la plupart des autres régions du Maroc est le fait qu'ils ne sont pas payés avec la compensation matrimoniale². Nous avons vu plus haut que l'*am̄rwas* n'est jamais versé à l'épouse, sauf en cas de répudiation abusive. Le père de cette dernière reste le principal débiteur de sa *lqimt*, même si des parents et des amis peuvent participer à sa constitution³.

Le deuxième trait distinctif de la *lqimt* est sa différenciation du cadeau nuptial de l'époux. En général, ce dernier n'est pas tenu d'offrir des bijoux à sa promise, à moins

¹. L'exigence par le marié et sa famille de l'investissement du *sadaq* dans des articles d'ameublement était également une manière de récupérer l'argent versé, et d'empêcher la femme de jouir librement de sa compensation. C'est pour prévenir un tel abus que les premiers rédacteurs de la *Moudawana* ont stipulé que « le *sadaq* est la propriété exclusive de la femme ; elle en a la libre disposition et l'époux n'est pas fondé à exiger de sa future un apport quelconque de meubles, literies, effets vestimentaires en contrepartie du *sadaq* convenu ». MAROC (a), 1996, p. 51.

². La seule exception à la règle, dans l'Anti-Atlas, a été notée chez les chérifs de Tazerwalt. La compensation matrimoniale (*šrod*) est versée avant la noce ; et elle sert à payer une partie du trousseau de la mariée. Voir K. MODISK-TOUITI, 1987, pp. 98-99.

³. « À La naissance d'une fille, le père s'écrie : 'la cuisine s'écroule' par allusion à la coutume de pourvoir la fille avec des ustensiles domestiques. La fille n'est pas seulement une perte humaine pour la lignée, elle est également une perte économique, à la différence du mariage chez les arabes où le père de la mariée reçoit de l'argent de son gendre ». P. COATALEN, 1972, p. 144.

que son père ne pose cette condition au moment des négociations. Ce cadeau est alors désigné par le terme *šrod*, « les conditions », comme la compensation des chérifs de Tazerwalt. Cette prestation matérielle n'est ni générale, ni obligatoire. Les composants, et la valeur du *šrod* sont également notés par les adouls. En cas de répudiation, l'épouse en reste propriétaire. Si l'époux est responsable de la vente de ces bijoux, il doit lui en restituer la juste valeur. Ainsi, les biens offerts par le père à sa fille ne sont jamais confondus avec ceux offerts par l'époux. La *lqimt* du Sous mérite donc bien mieux que la *al zihaz* des autres régions d'être considérée comme un trousseau. Mais ce qui m'a amenée à traduire le terme *lqimt* par « dot » plutôt que par « trousseau » est le fait qu'elle constitue plus qu'une simple libéralité de père à fille. En effet, la *lqimt* présente des caractéristiques qui la rapprochent beaucoup de la dot occidentale.

2.2. La *lqimt* : un instrument d'exhérédation des filles

Comme la dot occidentale, la *lqimt* est un moyen de faire valoir pour la jeune fille sur le marché matrimonial. Quel que soit le nombre de ses filles, le père doit pourvoir chacune d'elle d'une parure complète (*lqāšt*)¹. La valeur de ces parures d'argent est un indicateur de la richesse des tribus. Les bijoux les plus somptueux sont portés par les femmes appartenant à des tribus commerçantes et/ou à grande tradition d'orfèvrerie. Dans les tribus où peu de numéraire circule, les hommes ont plus de difficulté à assumer ces dépenses somptuaires². L'achat des bijoux commence avant même que la fille soit nubile, voire dès sa naissance. Cette constitution précoce de la partie la plus onéreuse de la *lqimt* évite au père de faire face à des lourdes dépenses lorsqu'un prétendant se présente. Elle repose également sur une stratégie d'établissement de la jeune fille.

Dans les tribus de l'Anti-Atlas où les deux sexes dansent alternativement dans un même espace, les jeunes filles portent leurs somptueuses parures pour participer aux

¹. *lqāšt* : l'ensemble des bijoux en argent portés, ou possédés, par une femme. Ces bijoux sont un marqueur de son appartenance tribale.

². Les bijoux sont souvent confectionnés avec des pièces de monnaie fondues ou utilisées telles quelles.

danses villageoises (*ihwaysšān*). En général, au quotidien, elles sont mal habillées et mal chaussées. Car les pères ne délient guère leurs bourses pour des dépenses vestimentaires. Les filles comme les garçons reçoivent rarement des effets neufs en dehors des fêtes religieuses. Mais à l'occasion des danses cérémonielles, on prend soin d'habiller proprement les premières. À ces danses assistent non seulement les jeunes gens du village, mais aussi tous ceux des villages limitrophes et des tribus alliées. Ces festivités permettent aux filles d'apparaître dans leurs plus beaux atours et d'exposer leur capital argent¹. Elles leur offrent ainsi l'occasion de se faire remarquer par d'éventuels prétendants et/ou d'éventuelles belles-mères. La somptuosité de leurs bijoux détermine leur valeur sur le marché matrimonial. La constitution de leur parure (*lqāšt*) est une nécessité qui conditionne leur mariage. Sous peine de les condamner au célibat, le père ne peut en faire l'économie. Au besoin, il s'endette pour satisfaire à cette exigence coutumière.

Un autre point commun entre la *lqimt* et certaines pratiques de la dot en Occident est son rapport avec le système de transmission des biens (E. FRIEDL, 1986, p. 151 et sq. ; M.-E. HANDMAN, 1983, pp. 94-100). En pays chleuh, le régime des successions est, en théorie, conforme aux règles du Droit musulman. Contrairement aux autres groupes berbères du Nord du Maroc ou de Kabylie², les tribus du Sous ne refusent pas ouvertement le droit des femmes à l'héritage. Certains coutumiers incluent même une clause rappelant explicitement le respect de la loi musulmane pour tout ce qui touche aux droits de la femme. Ainsi, la coutume des Erguita (Haut-Atlas Occidental) stipule que « *pour l'héritage d'une femme tant en ce qui concerne ses droits qu'en ce qui concerne la tutelle de son fils, l'affaire sera réglée par le [šraε] auquel nous devons*

¹. « L'*ahwaš*, ce sont les filles du village, toutes parées de leurs bijoux et bien dissimulées par leur *amelhaf* et un drap supplémentaire, c'est en quelque sorte la parade des filles à marier. [...] Pendant la danse, et à aucun moment d'ailleurs, on ne voit leur visage. Par contre, on voit très bien les parures qui se présentent comme un réseau de pierres rouges ou vertes entourées de petits disques d'argent et reliées entre elles par des petits segments d'argent. Ces parures sont suspendues par des fibules et piquées en haut de la poitrine et la parure descend à peu près jusqu'au milieu du corps ». P. COATALEN, 1972, pp. 142, 130.

². Voir P. MARTY, 1928, pp. 502-503 ; R. ASPINION, 1937, pp. 163-166 ; G. SURDON, 1936, *Institutions et coutumes des Berbères du Maghreb*. Tanger/Fès : Les Éditions Internationales, pp. 325-326 ; L. MILLIOT, 1922, « Le qānoun des M'Ātqa » *Hespéris* 2 (3), p. 197 ; ABES, 1917, « Monographie d'une tribu berbère. Les Aith Nahir » *A.B.*, 2 (2), pp. 62, 323 ; R. GROMAND, 1931, « La coutume de la 'Bezra' dans les ksours de Figuig » *R.E.I.*, (3), pp. 279-280.

obédience ». (R. MONTAGNE, M. BEN DAOUD, 1927, p. 440). Mais, si en théorie les droits successoraux des femmes sont reconnus, dans la pratique ils sont souvent bafoués. Dans la plaine du Sous, le Haut-Atlas Occidental (Ihahan) et l'Anti-Atlas, R. MONTAGNE a observé « *une tendance très marquée à écarter les femmes du partage des biens immobiliers. Dans les tribus moins pénétrées du Grand-Atlas, les femmes n'ont plus qu'une part inférieure à celle que leur accorderait le cadi. Encore la pression de l'opinion publique est-elle suffisante pour les amener à renoncer le plus souvent à leur part d'héritage* ». (1924, p. 328)¹. En contrepartie de leur renonciation aux biens fonciers, elles reçoivent souvent une compensation mobilière ou une rente viagère. Dans de nombreuses tribus du Sous, la *lqimt* semble fonctionner comme une indemnité d'exhérédation, voire comme une donation par anticipation de la part d'héritage de la fille².

Au regard du Droit musulman, de telles pratiques sont illicites, car elles vont à l'encontre des commandements coraniques. En effet, le Coran interdit l'exhérédation ou l'éviction indirecte de tout ayant droit, quel que soit son sexe. L'ordre de succession des héritiers, ainsi que la portion revenant à chacun d'eux, sont déterminés et ne peuvent être modifiés (*Le Coran*, 1980, pp. 105, 110, 130-131). Le legs en faveur d'un héritier est également interdit. Aucun des héritiers présomptifs ne peut être favorisé au détriment des autres. De plus, pour éviter tout lèse héritier, il est stipulé que le testament en faveur d'un étranger ne peut disposer de plus du tiers de la fortune du de cujus (J. F. RYCX, 1987, p. 32). Par contre, le propriétaire est libre de disposer d'une partie ou de l'intégralité de ses biens par donation entre vifs, sous réserve qu'il y ait dessaisissement immédiat du donateur au profit du donataire³. La donation est une institution qui peut être utilisée pour modifier l'ordre légal des successions, voire pour

¹. Voir également M. ALAHYANE, 1987, « Le mariage chez les Akhsassi. Jeux et stratégies » in : COLLECTIF, *Portraits de femmes*, Casablanca : Le Fennec, pp. 148-151 ; K. MODISK-TOUITI, 1987, p. 101 ; A. BERTRAND, 1977, p. 143 ; D. JACQUES-MEUNIÉ, 1944, p. 74.

². Chez les Aït Massa, la constitution de la *lqimt* de la soeur donne au frère droit à la part de cette dernière sur l'usufruit des biens familiaux indivis. « Si plus tard sa soeur désire rentrer en possession de ses biens, elle ne peut prétendre à une indemnité quelconque en ce qui concerne la période au cours de laquelle son frère a eu la jouissance de la part lui revenant ». M. BEN DAOUD, 1924, p. 54.

³. « La femme cependant ne peut toujours disposer que du tiers de ses biens, aussi bien entre vifs que par testament ». E. AMAR, 1909, « La pierre de touche des fétwas de Ahmad Al-Wanscharisi. Choix de consultations juridiques des Faqîh du Maghreb » *A.M.*, 13, p. 442.

exhérer certains (ou tous les) ayants droits. Mais elle reste une libéralité qui ne peut en aucun cas être considérée comme un avancement d'hoirie. Le donataire héritier garde tous ses droits à la succession de son donateur.

Dans le Sous, l'éviction des femmes se fait de la manière « la plus légale », à savoir par le détournement d'une institution islamique nommé le *habus*¹. L'institution du *habus* repose sur un hadith qui dit : « *Immobilise et distribue le fruit* ». (E. AMAR, 1909, p. 388). Elle a pour vocation la donation de l'usufruit d'un bien à une œuvre pieuse ou d'utilité publique. Selon la volonté du constituant, le *habus* peut être définitif ou temporaire ; et l'attribution de l'usufruit à la fondation pieuse peut être reportée. Il peut choisir de garder l'usufruit de son vivant, voire désigner des bénéficiaires intermédiaires. Ainsi, cette institution qui, au départ, avait des finalités pieuses et civiques a pu être détournée pour servir des intérêts personnels et/ou familiaux².

Dans le Sous, le *habus ahli* (*habus* « privé » ou « familial ») est utilisé comme un procédé d'exhérédation des filles³. Le fondateur d'un *habus* peut désigner sa descendance masculine comme unique bénéficiaire des biens immobilisés, et ainsi exclure sa descendance féminine. En théorie, le rite malékite - dont se réclame la législation marocaine - interdit l'exclusion des filles au profit des fils⁴. Mais la grande flexibilité de l'institution permet aux actants de choisir le rite qui dessert le mieux leurs intérêts. KHALIL classe, au nombre des clauses licites qui doivent être « *strictement* » observées, la désignation par le fondateur du « *rite auquel il entend se soumettre* ».

¹. Le *habus* est « la donation de l'usufruit d'une chose, pour une durée égale à celle de la chose ; la nue-propriété reste au donateur, réellement pendant sa vie, et fictivement après sa mort. [...] Toute chose susceptible d'être possédée peut être irrévocablement constituée *habus* par son possesseur, ne serait-elle qu'un droit d'usage acquis moyennant loyer, et même un animal ou un esclave ». KHALIL, 1911, *Code musulman par Khalil. Rite malékite. Statut réel*, trad. de l'arabe par N. Seignette, Paris : Augustin Challamel, p. 397. Voir également S. FERCHIOU, 1987, « Le système Habus en Tunisie : logique de transmission et idéologie agnatique » in : COLLECTIF, *Hériter en pays musulman. Habus, lait vivant, manyahuli*, Paris : C.N.R.S., p. 59 ; L. MILLIOT, 1953, pp. 537-567 ; J. LUCCIONI, 1928, *Les Habous au Maroc*, Casablanca : I.R.V.M.P.M., p. 3 et sq.

². « Elle a d'une part servi à mettre les fortunes à l'abri des pouvoirs temporels (et) permettait également d'éviter que ne se dilapident ou ne se parcellisent certaines grandes fortunes. Elles offraient enfin la possibilité de détourner l'ordre légal des successions ou des règles relatives aux legs ». J. F. RYCX, 1987, p. 397.

³. Ce procédé d'exhérédation des filles était également en usage dans les ksours de Figuig. Voir R. GROMAND, 1931, p. 279 ; A. SAA, 1997, p. 92.

⁴. « La fondation est nulle si elle est faite au profit du fils du donateur, à l'exclusion de ses filles ». KHALIL, 1911, p. 314.

(1911, p. 397). Au chapitre concernant le sexe des bénéficiaires, le fondateur qui désire exclure, dès la première génération, sa descendance féminine se réfère au rite hanéfite plutôt qu'au rite malékite. Ainsi, seuls ses héritiers masculins et leur descendance masculine sont constitués propriétaires indivis, bénéficiaires de l'usufruit, et agents de transmission du patrimoine immobilisé. Le recours au rite hanéfite permet d'évincer non seulement les filles, mais aussi toute leur postérité. Pour ce faire, le fondateur doit recourir à une formule qui ne laisse douter de ses intentions. La descendance de la fille est exclue par les expressions suivantes : « *ma lignée* », « *ma race* », « *mon enfant et l'enfant de mon enfant* », « *mes enfants et les enfants de mes enfants* », « *mes fils et les fils de mes fils* ». Par contre, les suivantes comprennent aussi bien la descendance de la fille que celle du fils : « *ma postérité* », « *mes enfants, un tel, une telle et leurs enfants* », « *mes garçons, mes filles et leurs enfants* ». (KHALIL, 1911, p. 400).

Dans la tribu Aït Souab (Anti-Atlas), dont le territoire se caractérise par la pauvreté des sols et la rareté des terres arables, le *habus* est ouvertement utilisé comme un moyen de conserver les biens fonciers dans la lignée agnatique. Ici, « *le habus au profit d'une fondation pieuse est totalement inconnu* ». (Cne. de LEYRIS, s.d., p. 18). La coutume de cette tribu reconnaît deux types de *habus* : le *habus* au profit des petits enfants masculins et le *habus* au profit d'un fils, d'un parent ou d'un étranger. Le *habus* au profit d'une fille est inexistant. L'immobilisation la plus usitée est celle dont bénéficient les petits enfants masculins. Ce type de *habus* est appelé *wasiya mohabasa*, « héritage immobilisé ». Pour protéger les droits successoraux des héritiers directs, la coutume de la tribu Aït Souab stipule que le fondateur ne peut disposer de plus d'un tiers de ses biens, en faveur de ses petits enfants masculins. Une limite que n'impose pas le Droit musulman qui permet, au contraire, au fondateur d'immobiliser la totalité. La clause malékite qui interdit d'exclure la fille de la première génération est donc ici respectée. Mais toutes les filles de la descendance masculine sont exclues de la jouissance des biens du fondateur. Elles ne peuvent accéder ni au statut de propriétaire indivis, ni à celui d'agent de transmission du droit d'usufruit. Le seul droit qu'elle garde est un droit d'usufruit sous réserve de célibat (veuvage ou répudiation).

Cette condition de célibat est toujours explicitement stipulée lors de la rédaction de l'acte d'immobilisation (*waqf*). En voici la version la plus courante recueillie par le Capitaine de LEYRIS :

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

En théorie, les biens immobilisés ne peuvent être ni partagés, ni vendus. Car « *la caractéristique du **habus**, c'est l'immobilité, l'inaliénabilité, dont le bien haboussé se trouve frappé tant entre les mains du constituant que du bénéficiaire* ». (E. AMAR, 1909, p 314). Selon mes informateurs, l'inaliénabilité du **habus** peut être révoquée si le fondateur a inclu une clause permettant aux bénéficiaires de voter le partage à l'unanimité¹. Il est très rare qu'une telle clause figure sur l'acte d'immobilisation, car le but primordial du **habus** est justement la protection de l'indivision du patrimoine lignager. En effet, tout partage replacerait aussitôt, les filles, les épouses et autres parentes en position d'ayants droit. Selon N. SEIGNETTE, l'immobilisation perpétuelle du patrimoine permet de maîtriser « *le trouble apporté dans la propriété familiale* » par l'hérédité féminine. (in : KHALIL, 1911, p. XXXIV). Si l'un des bénéficiaires meurt sans postérité masculine, sa part est aussitôt transmise à ses frères. Si c'est toute la fratrie qui s'éteint sans postérité masculine, la succession est dévolue aux collatéraux. Ainsi, le patrimoine circule d'homme(s) à homme(s) « jusqu'au jour du Jugement dernier » ou jusqu'à l'extinction de toutes les branches masculines du lignage du fondateur.

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

¹. Comme cela a été noté par R. GROMAND à Figuig, l'institution du **habus** est largement modifiée pour servir les besoins des actants (1931, p. 279).

femme émette une telle revendication, soit parce qu'elle ignore totalement ses droits, soit parce qu'elle y a volontairement renoncé. D'une part, la femme ne peut compter sur l'appui de son époux, car bien souvent il vient lui-même d'un milieu pratiquant l'exhérédation féminine. D'autre part, elle n'a aucun intérêt à se brouiller avec ses frères dont le domicile est son unique refuge en cas de répudiation (K. MODISK-TOUITI, 1987, pp. 100-101 ; A. BERTRAND, 1977, p. 143).

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

2.3. La *lqimt*, facteur de stabilité du mariage

Bien qu'elle soit une donation irrévocable¹, le père a un droit de regard sur la *lqimt* de sa fille. Cette dernière en est l'unique propriétaire, mais son époux est tenu pour responsable de sa conservation et de sa fructification. Si la *lqimt* est volée, vendue ou endommagée, il doit la rembourser. Avec l'accord de sa femme, il peut jouir de ces biens en usufruit. Les bijoux sont une source de capital non négligeable qu'il peut vendre au lendemain du mariage pour financer l'achat de terres, un fonds de commerce ou une migration de travail. Mais, en cas de répudiation, il doit restituer les biens qui sont en bon état, et payer la valeur de ceux qu'il a vendus et celle des éléments

¹. « En principe, le droit de révocation [...] n'existe pas dans toute son étendue au profit du donateur. Seuls le père et la mère, du vivant de celui-ci, peuvent révoquer, sans motifs, les donations par eux faites à leurs enfants ». Toutefois, « la révocation est impossible [...] lorsque le bénéficiaire s'est marié après la donation ». Par ailleurs, la donation aumônière de bijoux et d'objets de trousseau « faite par le père en état de santé, à ses filles non encore mariées, est valable (à sa mort), lorsqu'il a pris soin de décrire ces objets ». E. AMAR, 1909, pp. 397-398, 412-413.

fongibles. La *lqimt* est restituée non pas à la femme répudiée, mais à son père. Ce dernier la lui redonne dès qu'un nouveau prétendant se présente¹.

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

À Tiznit, pour éviter de tels désagréments, le père de la mariée invite des spécialistes à participer à l'évaluation : un bijoutier/orfèvre, un boutiquier, un artisan, un cordonnier, un éleveur de bétail, etc. Ces personnes sont choisies selon la nature des composants de la *lqimt*. Mais, dans la majeure partie du Sous, la valeur de ces biens est déterminée par le marchandage. Les agnats de la jeune fille font tout pour gonfler la valeur de la *lqimt*. D'une part, ils peuvent contribuer à sa constitution par l'offre de bijoux et de pièces de vêtements. Et, d'autre part, ils essaient d'imposer aux agnats du marié le prix le plus fort pour chaque article. La raison de ce marchandage est le fait que la valeur de la *lqimt* est un déterminant du statut de la femme au sein du couple.

L'époux est tenu pour responsable de la conservation de la *lqimt* ; et l'acte dressé par les adouls garantit à l'épouse la récupération de l'intégralité de sa valeur en cas de répudiation. Une *lqimt* élevée est pour l'homme une arme à double tranchant. D'une part, les biens vendables ou exploitables sont une bénédiction, car ils lui permettent d'élargir son patrimoine. D'autre part, la *lqimt* dépensée est un couteau planté dans sa gorge. S'il ne peut la restituer dans son intégralité, il ne peut répudier sa femme, même si cette dernière a tous les torts². Aussi, pour lui éviter de tomber en quenouille, ses agnats essaient de réduire la valeur totale de la *lqimt* en chipotant sur le prix de chaque article, du plus important au plus insignifiant.

¹. Chez les Idaw Martini, la *lqimt* de la femme divorcée ou veuve est réduite de moitié. Voir N. EL ALAOUI, 1991, pp. 182-183.

². Contrairement à l'*am̄rwas*, la *lqimt* est toujours restituée au père de l'épouse quel que soit le motif de la dissolution du mariage.

Pour la femme, une *lqimt* élevée est une assurance contre la répudiation. Elle lui garantit un équilibre des forces au sein du couple ; et elle permet - comme l'*am̄rwas* - de freiner l'usage abusif du pouvoir unilatéral de répudiation. Par ailleurs, elle détermine son statut dans la communauté féminine de la maisonnée conjugale, dans le sens où elle lui garantit une parité avec ses belles-parentes et lui assure leur respect. Une *lqimt* insignifiante est toujours motif à raillerie à la moindre dispute¹. Par contre, si la femme est créancière de son époux, les parentes de ce dernier se gardent bien de lui manquer d'égards.

Conclusion

Comme l'*am̄rwas*, la *lqimt* est une institution très ambiguë. D'une part, sa constitution semble témoigner de la tendresse du père, et d'une réelle volonté de ce dernier d'assurer le bonheur matrimonial de sa fille. En la dotant d'une forte *lqimt*, non seulement il lui assure une garantie économique en cas de faillite de l'époux, mais il la protège aussi de tout abus de ce dernier. Puisqu'en cas de répudiation l'acte de dotation lui permet de récupérer tous ses biens. D'autre part, l'institution de la *lqimt* témoigne de la volonté masculine de léser les femmes de leur droit à l'héritage des biens immeubles. Car, par l'établissement d'un acte de dotation, le père permet à ses héritiers masculins de faire compter la valeur de la *lqimt* à titre d'avancement d'hoirie, au moment de la succession. La *lqimt* est donc à la fois l'instrument d'exhérédation de la fille et une garantie économique la protégeant d'une répudiation abusive. Et, en définitive, elle sert en premier lieu des intérêts masculins, à savoir la préservation de l'indivision du patrimoine lignager, et la protection du groupe des perturbations qui pourraient résulter de la fragilité de l'union conjugale. Comme l'*am̄rwas*, elle permet de maintenir la femme sous la tutelle de l'époux en plaçant ce dernier dans une position de dépendance économique vis-à-vis de son beau-père.

¹. Dans les chants nuptiaux (*tangift*), la mariée qui apporte une *lqimt* insignifiante est ainsi raillée par les parentes du marié : « C'est une vieille fille que l'on a placé sur le cheval/Elle n'apporte ni bracelet, ni anneau de cheville ». Voir supra p. 190.

Reprenons à présent le fil de notre observation des cérémonies, et voyons quels rites sont accomplis le jour de la noce.

CHAPITRE VI

LES CÉRÉMONIES DU JOUR DE LA NOCE

1. Pétrissage des pains : rites de propitiation

La ritualisation des pains de la noce (*tangift l-lɔɛzin*)¹ a lieu à l'aube, dans les deux familles. Comme le roulage de la semoule, cette corvée est commencée par les « aînées » (*timɔ̂zwura*). Les trois femmes s'accroupissent autour d'un pétrin et poussent trois you-you. En invoquant Dieu, elles préparent une pâte d'orge (*lɔ̂sis*), dont elles offrent une boulette à toutes les personnes présentes. Ensuite, elles versent la farine dans le pétrin ; elles l'arrosent d'eau et la malaxent de leur main droite en chantant. Leur chant fini, elles laissent aux autres femmes le soin de finir le pétrissage et de cuire les galettes.

2. Dressage des roseaux du « signal »

Chez le marié, la cérémonie dite du « signal », *lɔ̂lam*, a lieu en fin de matinée. En *tašɔ̂hit*, *lɔ̂lam* s'entend au sens de « signal ». Ce terme dérive de l'arabe *lɔ̂lam* qui signifie « drapeau », « bannière » ou « étendard ». Mais ce qu'on appelle ici *lɔ̂lam* ne ressemble en rien à un drapeau. Il s'agit de deux roseaux très longs érigés sur le côté droit de l'entrée de la chambre nuptiale. Cette coutume est accomplie par les tribus berbérophones et arabophones des plaines du Sous. J'ai observé la cérémonie décrite ci-après dans une famille arabophone et néocitadine, à Oulad Teïma (photos 19 à 36).

Les parentes paternelles du marié sont arrivées de son village natal, vers onze heures. Debout à l'arrière de la camionnette, elles jouent, chantent et dansent une dizaine de minutes avant d'entrer dans la maison. Après une collation (thé, pain, beurre

¹. *tangift l-lɔɛzin* : le terme *lɔɛzin* désigne la pâte à pain ou l'action de pétrir. On peut traduire le dénominateur *tangift l-lɔɛzin* par « rite » ou « chant du pétrissage ».

et miel), deux d'entre elles s'installent sur la gauche de la chambre nuptiale. Ce sont les « aînées » (*māwarat*)¹ chargées de dresser les roseaux. La mère du marié leur apporte deux chutes de tissu blanc et rouge, une bande de cotonnade blanche et neuve, un pot de henné moulu, du sel, du sucre, du *harmā*, une datte, une assiette et une meule en pierre. Quant au « vizir » (*luzir*)² du jeune homme, il leur apporte les deux roseaux qu'il a arrachés près de la source, au lever du jour.

Après s'être assurée qu'aucun accessoire ne manque, l'une des « aînées » effeuille les roseaux, en leur laissant une petite couronne au sommet. Elle les adosse au mur du côté droit du seuil et retourne s'accroupir sur la natte. Elle va à présent procéder à la coiffure de la mère. Elle dénoue sa chevelure et la peigne en ramenant tous les cheveux sur la poitrine. De chaque côté de la tête, elle tresse quatre nattes à deux mèches, en laissant deux mèches temporales dénouées. Les mèches tressées sont nommées *lāftayl*, et les non tressées *swalāf*. De la chute de tissu rouge, la mère déchire deux rubans avec lesquels l'« aînée » noue ses nattes (photo 19).

Cependant, l'autre « aînée » prépare la bande de cotonnade blanche. Dans l'assiette, elle délaye le henné. Avec un bâtonnet, elle trace un nombre pair de raies sur le bandeau qui est ensuite mis à sécher au soleil, sur un tambourin (photo 20).

La coiffeuse de la mère prépare un nouet. Elle superpose les deux chutes de tissu en plaçant la blanche à l'intérieur. En leur centre, elle met du *harmā*, un morceau de sucre et une pincée de gros sel. Elle noue le tout avec un ruban identique à celui qui a servi pour les tresses de la mère. Ensuite, elle remet à cette dernière son fichu rouge (*lāqdib*) et ceint son front avec le bandeau marqué au henné. Ce bandeau est appelé *lāsaba* (photo 26). La mère, qui s'est changée juste avant la cérémonie, est toute vêtue de blanc. Pendant les sept jours que vont durer les noces, elle ne doit ni changer de

¹ *māwarat* (sing. *māwara*) : forme arabisée du terme berbère *timāzwura*. *māwarat* désigne les « aînées » dans toutes les zones arabophones du Maroc.

² *luzir* : Le « vizir ». Chez les tribus arabophones du Sous, le *luzir* est le pendant masculin de la *luzira*. Il s'agit d'un parent ou d'un ami intime du marié qui est déjà initié à la sexualité. Il seconde le marié pendant toute la durée des noces, et particulièrement pendant le rituel de défloration publique. Avec son homologue féminin (*luzira*), il se tient sur le seuil de la chambre nuptiale. En cas de problème, tous deux prodiguent aux mariés soutien et conseils. Si le jeune marié est puceau, le rôle du « vizir » est également de lui montrer comment il doit procéder pour déflorer la mariée.

vêtements, ni dénouer son bandeau. Elle le garde même pendant les ablutions rituelles ; et elle évite de se mouiller la tête.

La coiffure terminée, les « aînées » s'occupent du dressage des roseaux. L'une d'elles attache le nouet à leur extrémité supérieure (photo 21), tandis que l'autre lime leur base avec un couteau, pour en faciliter la pénétration dans l'oeil du moulin (photo 22). La corde qui enserme les deux roseaux sur toute leur longueur est attachée à une poutre de la terrasse (photo 23 et 24). Le marié est monté en personne sur une échelle pour l'attacher. Son initiative est une entorse à la coutume, car cette tâche échoit à son « vizir ». Pendant le nouement des roseaux, les « aînées » poussent trois you-you.

Avec le reste de henné, une tante maternelle du marié oint légèrement la tête ou la paume droite de toutes les jeunes filles présentes. Il est de coutume qu'elle oint en premier la paume droite du jeune homme. Dans la cérémonie que j'ai observée, l'onction du marié a été omise, car ses maternelles, néocitadines par leur mariage, ne connaissent plus toutes les coutumes de leur tribu d'origine. L'onction des jeunes vierges après le toucher du marié avec le henné a pour objectif la captation de la baraka du jeune homme. Cette pratique aurait pour vertu de hâter le mariage des vierges.

Les roseaux restent érigés et la mère ainsi vêtue et coiffée, jusqu'au septième jour des noces, qui est le jour de visite de la mère de la mariée¹. Chez les Aksimen et les Achtouken, le dressage et le démontage des roseaux du « signal » (*l'elam*) se déroulent de la même manière que chez les arabophones de Houara, à la seule différence que la mère du marié ne porte pas une toilette et une coiffure qui la distinguent des autres femmes.

L'érection de ces deux roseaux a une fonction de signalisation de la chambre réservée à la consommation du mariage (*ahanu n tamɔyra*)². Cette pratique est similaire au marquage au henné qui est accompli à Tiznit, juste après le tri des céréales de la noce³. La chambre nuptiale est ainsi indiquée à toute personne étrangère à la maisonnée. Dans l'effervescence cérémonielle, ce marquage prévient l'incursion des

¹. Voir infra p. 221.

². *ahanu n tamɔyra* : littéralement la « chambre de la consommation [du mariage] ».

³. Voir supra p. 116.

invitées auprès de la mariée que seules les « aînées » ont le droit d'approcher avant la consommation du mariage. Par ailleurs, ces roseaux désignent la chambre nuptiale comme le « domaine de l'interdit » (*haram*) du marié. Après l'arrivée de la mariée, la chambre nuptiale devient le cœur vital de l'activité rituelle, mais aussi l'espace domestique le plus interdit aux hommes. Et de fait, c'est dès le dressage du « signal » qu'elle est interdite à tout autre homme, même aux plus proches parents des mariés¹. Les accessoires du « signal » et leur combinaison dénotent la fonction sexuelle qui est dévolue à cet appartement, pendant les noces et dans la vie quotidienne. Car les deux roseaux fichés dans l'oeil du moulin symbolisent l'union charnelle des deux mariés.

3. Départ des gens du marié

Après le dressage des roseaux, les gens du marié se préparent à aller chercher la mariée. Le jeune homme, son père et sa mère ne participent jamais à cette cérémonie. Ce sont les mêmes hommes (*islan*) qui l'ont accompagné la veille que le père charge de superviser la conduite de sa bru. Ils sont accompagnés par les « aînées » que la mère a désigné pour habiller la mariée². Les gens du marié (*imângfân*)³ apportent la monture que va chevaucher la jeune fille. C'est soit une jument (*tag mart*), soit un chameau femelle (*tagziyt*). Cette bête est montée par un jeune « garçon non orphelin » (*afruX itafân ibb as d innas*) de la proche parenté du marié.

4. Tirage et toilette nuptiale de la mariée

Quand approche l'heure de la conduite au domicile conjugal, les porteuses du baluchon (*id-muwkris*) réclament la mariée en chantant. Ce moment est très pénible

¹. Dans la vie quotidienne, l'époux chleuh reçoit ses visiteurs de préférence dans la salle de réception masculine (*tadwayrit*), même s'ils sont de proches parents. L'usage d'aménager une partie de l'appartement privé du couple en lieu de réception est plus courant dans d'autres régions berbérophones et arabophones du Maroc. Voir R. JAMOUS, 1981, p. 280.

². Si ces dernières n'ont pas porté le baluchon la veille et passé la nuit au domicile de la mariée.

³. Les gens du marié qui viennent chercher la jeune fille sont ainsi appelés par les gens de cette dernière.

pour la mère. Bien que les parentes du marié lui demandent de leur remettre sa fille, en réalité, ce sont elles qui vont la chercher. La formule utilisée pour décrire ce rite est la suivante : « On va tirer la mariée » (*a d nādi tislit*). Cette formule connote l'idée d'une répugnance de la jeune fille à les suivre. Le verbe *ldi* signifie à la fois « débusquer », « séparer de quelque chose », et « tirer » dans le sens d'« amener vers soi ». La mariée est tapie depuis l'aube dans la cuisine (*anwal*)¹. Les porteuses du baluchon doivent la séparer des jeunes filles qui essaient de la dissimuler. Pour la faire sortir de son refuge, elles doivent user de la force physique. Car il est d'usage qu'elle leur oppose une résistance farouche.

Sur le seuil de la cache, la porteuse du baluchon (*muwkris*) pousse trois you-you et jette une poignée de sel vers la mariée. Ensuite, elle la tire du groupe des jeunes filles. Les autres « aînées » l'entourent et la couvrent d'un drap. En invoquant Dieu, elles la conduisent vers la cour intérieure. Elles étendent une natte neuve et la saupoudrent de sel et de henné en feuilles, en poussant trois you-you. La mariée en pleurs est installée sur cette natte, le visage orienté vers le levant. Les parentes du marié s'assoient autour d'elle. Tandis que ses parentes se tiennent debout pour maintenir le drap qui les dissimule complètement aux regards des autres femmes. Les premières dénouent le baluchon, sortent les effets un par un et les disposent en trois tas. Elles remettent le henné aux parentes de la mariée ; et elles réclament en chantant la constitution du trio d'agents qui vont le piler. Ce sont de préférence des parentes maternelles de la jeune fille qui s'assoient autour du mortier. Elles entonnent un autre chant pour demander à la mère les plantes capillaires odoriférantes (*izzuzzutān*)² qu'elles vont adjoindre au henné. En continuant à chanter le même vers, elles pilent toutes ces plantes et les arrosent avec de l'eau pour obtenir une pâte semi-liquide. Les parentes du marié dénouent alors la chevelure de la mariée en poussant trois you-you. Ce rite est appelé le « dénouement de la chevelure » (*afsay uwšaka*). Les longs cheveux de la jeune fille sont ramenés sur sa poitrine, de part et d'autre du visage. Une

¹. Dans le Sihl, elle se cache dans l'étable.

². Ces plantes font partie de la compensation subsidiaire (*dfuε*) apportée par les parents du marié quelques jours plus tôt.

des « aînées » trempe sa main droite dans la pâte. Elle la passe délicatement sur la chevelure, de la racine aux pointes et la coiffe avec le peigne du baluchon¹. Le reste de henné est utilisé pour oindre la tête (ou la main droite) de toutes les jeunes filles présentes. Les dattes du baluchon leur sont également distribuées. Ces deux actes sont accomplis dans le but de hâter leur mariage en leur transmettant la baraka de la mariée.

Lorsque les « aînées » du marié prennent possession du corps de la mariée pour le revêtir du contenu du baluchon, il est vierge de toute empreinte de son milieu familial. Depuis l'onction au henné (*asāf*), la jeune fille est vêtue du cocon de laine (*tafawut*) qui matérialise sa séparation du groupe des célibataires. Sous le voile, les « aînées » lui ôtent ce vêtement pour l'habiller avec les effets envoyés par le marié. La jeune fille est revêtue à même la peau du haïk (*lizar*) qui est noué au niveau des épaules. Dans chaque nœud est placée une datte que le couple partagera, juste avant la consommation du mariage. La mariée ne porte pas de ceinture avant le septième jour des noces². Sa tête est ceinte du fichu en soie rouge (*lāqdib* ou *tasābnit*) ; et son visage est voilé avec l'écharpe en soie rouge (*aēbruq*). Les « aînées » invitent le « frère de la mariée » (*g mas n tāslit*) à nouer le pied de basilic avec le turban (*rāzza*)³ de leur père. Ensuite, elles l'invitent à placer le sou (*tag rišt* ou *adinar*) dans sa babouche droite et à en lever le contrefort (photo 11).

L'ensemble des actes du tirage et de la toilette de la mariée et les chants qui les accompagnent sont appelés *tangift n tāslit*. Les chants de cette séquence sont les suivants :

RÉCLAMATION DE LA MARIÉE

Parentes du marié

mas unir sufyanāh d anir

Mère de l'étoile [la mariée] fait sortir l'étoile

a t nāklū s lāhrir d wurḡi

Nous allons la parer de soie et d'or

gat lāzwad a yidulannāh

¹. À Tiznit, c'est avec les cardes offertes par le père que la jeune fille est coiffée.

². Dans l'Anti-Atlas, par contre, c'est avant la noce que la mariée est ceinturée par son frère avec un cordon de laine rouge. Cette ceinture est un élément du baluchon nuptial de la tribu des Ineda Ouzal. Voir également EL ALAOUI, 1991, p. 163.

³. *rāzza* : longue écharpe de cotonnade blanche et fine que les hommes enroulent autour de leur tête en guise de turban.

Soyez généreux ô nos alliés

Parentes de la mariée

gat l'zward tafimd wiya

Soyez généreux et nous le serons

Parentes du marié

fat ah i r'abi lamantn'ah

Donnez-nous s'il vous plaît notre bien

fat ah i r'abi aydan'ah

Donnez-nous s'il vous plaît notre propriété

sifdat ah a yidulan'ah

Dites-nous adieu ô nos alliés

sifdat ah yagug u'aras

Dites-nous adieu la route est longue

Parentes de la mariée

ih yagug t'ansim h darn'ah

Si elle [la route] est longue couchez chez nous

PENDANT LE PILAGE DU HENNÉ

awiyamd krat t'amzwura a n'ayd lh'anan'as i tgimit

Apportez-moi trois « aînées » pour piler le henné de la mariée

awid, awid a mas n t'aslit izzuzzut'ah a d illin h lh'aha

Apporte, apporte ô mère de la mariée les parfums du henné

PENDANT LA COIFFURE

n'akramd a id-mu-ikurm-lhal

Levez-vous ô frileuses

a t'azrimt azzar ur ya'yl'ar

Venez voir cette belle chevelure

ass li itfi igin'ah aman

C'est le jour où notre toit gouttait

a d rbih azar i y'ali

Que j'ai soigné la chevelure de ma fille

ar yadli t'arbuh ayis lhur m'asdyas azar

J'ai pris soin du pur-sang et lissé sa crinière

alih d izri umsayawint

Jusqu'à ce que l'acheteur passe et l'emmène

PENDANT L'HABILLAGE

b'asm lah u salli 'ala Muhmad

Au nom de Dieu et prions pour Mohammed [le Prophète]

n'azwur is'm n r'abi

Nous commençons par le nom de Dieu

b'asm lah, a d k's'mh tim'asa uwhudig

Au nom de Dieu, je vais mettre les vêtements de l'époux

nǝɣtink a baba
 Et ôter les tiens ô père
Xiyt a yaXiyat timǝsa
 Coud ô tailleur les vêtements
susɛu ya rǝbi larzaq i yǝli
 Accrois ô Dieu les biens de ma fille
a yǝlinwǝa dak ur talati
 Ô ma fille ne pleure pas
istmam ka dam isutǝni
 Seules tes sœurs t'entourent
a yǝlinwǝa dak ur talati
 Ô ma fille ne pleure pas
istmam ɣid ulla ɣin trit
 Tes sœurs ici et là où tu vas
a yǝmi kk tid iwa tarumit
 Ô mère ingrate, souviens-toi
ass li hǝn luh tagg atin h usarag
 Le jour où j'ai jeté les fagots dans la cour
a yǝmi ma dam n sul innan
 Ô mère, qui te dira désormais
nkǝrd a tudat aman rɣan
 Viens faire tes ablutions, l'eau est chaude
inna yam babam a tasiyalt
 Ton père te dit, ô jeune fille
inna yam : mah tgit tisura ?
 Il te dit : O[~] as-tu mis les clefs ?
tisura n baba ur tǝnt usih
 Je n'ai pas pris les clefs de mon père
iggi lastubat a h nit llant
 Elles sont sur le linteau

PENDANT LE NOUEMENT DU BASILIC

bǝsm lah u salli ɛala Muhmad
 Au nom de Dieu et prions pour Mohammed [le Prophète]
nǝzwur isǝm n rǝbi
 Nous commençons par le nom de Dieu
innamt iwati bismi lah
 Dites donc au nom de Dieu
a nnas tagtušt i yǝli
 Et nouons la coiffe de ma fille
 (ou encore)
a timusasin n tgǝtušt
 Ô noueuses de la coiffe
assamt ɣayna ar d iruh
 Nouez cela [la mariée] jusqu'à ce qu'il entre [au domicile conjugal]

PENDANT LE LEVER DU CONTREFORT

a g mas n tōslit qōn as aduku
 Ô « frère de la mariée » ferme sa babouche
tawid adinar ma gis itillin
 Et mets-y un dinar
a yālli gād adarnām afasi
 Ô ma fille, avance ton pied droit
a tādut, a dam iērd lXir
 Pour partir, que le bien vienne à ta rencontre

Il est d'usage que la jeune fille pleure, hurle, se débâte et manifeste une répugnance - réelle ou simulée - à porter les vêtements de l'époux. Qu'il fasse chaud ou froid, les vêtements du baluchon constituent son unique appareil, depuis son départ du domicile paternel jusqu'au moment de la consommation du mariage. Elle ne change pas de toilette tant que sa défloration n'a pas eu lieu.

Pourquoi l'époux doit-il faire parvenir des effets à sa future avant la noce ? Et, pourquoi cette dernière n'est-elle pas plutôt revêtue avec l'une des nombreuses toilettes neuves offertes par son père ? Considérons les fonctions magico-symboliques des différents composants de la toilette nuptiale.

5. Fonctions magico-symboliques de la toilette nuptiale

Le baluchon nuptial ne doit pas être confondu avec un trousseau, car l'époux chleuh n'est pas tenu d'en fournir un. Il ne peut non plus être considéré comme un versement en nature d'une partie de la compensation matrimoniale. Nous avons vu que l'*amārwas* est en totalité différé jusqu'à la répudiation. Par ailleurs, l'offre de ces effets ayant un aspect coutumier, ils ne peuvent être considérés comme des cadeaux.

5.1. Le voile rouge : indicateur de l'état de l'hymen

L'usage de l'écharpe de soie rouge (*aēbruq*) comme voile est étroitement lié à la croyance au mauvais oeil (*tit*). L'*aēbruq* soustrait le visage de la mariée au mauvais flux du regard des autres. On croit qu'une personne jalouse de sa beauté, ou hostile à son mariage, peut réciter des formules incantatoires en la fixant, et ainsi rendre son visage noir aux yeux du marié. Le dégoût qu'elle lui inspire peut alors être si fort qu'il

le rend inapte à consommer le mariage. Pour cela, seules les « aînées » (des deux familles) sont autorisées à la toucher et à voir son visage nu. Même la mère du marié ne peut approcher sa bru avant le lendemain des noces. Par ailleurs, la mariée étant considérée comme une porteuse du « mal indéfini » (*ibas*) qu'elle peut communiquer par l'intermédiaire de son regard, son voile rouge sert à protéger les humains, les animaux et les choses qui se trouvent sur son passage, lors de sa pérégrination. Plus que l'homme, et dans cette marginalité passagère plus qu'en toute autre circonstance, la femme a le mauvais oeil.

L'*aεbruq* est également un indicateur de l'état de l'hymen de la mariée. La divorcée et la veuve ne le portent jamais en cas de remariage. Le rouge sang de l'écharpe signale l'imminent sacrifice de la virginité¹. Dès que son sang a coulé, la jeune mariée peut arborer sans honte le rose de ses joues. Si au lendemain de la rencontre nuptiale, elle n'a toujours pas ôté ce voile rouge, cela signifie que, pour une raison ou une autre, le mariage n'a pas encore été consommé et sa virginité prouvée.

5.2. Les babouches rouges : accessoire de protection

Autre accessoire de protection, les babouches qui sont spécialement fabriquées pour les mariées, par les artisans cordonniers de Marrakech, d'où leur appellation (les babouches de Marrakech). Si le baluchon contient des babouches fabriquées localement, les parentes de la mariée raillent celles du marié en chantant le vers suivant : « Où sont passées les babouches de Marrakech pour qu'ils m'apportent celles du [souk du] Jeudi ? » (*mani kan idukan n Mōrakš alih id iwin win LǾXmis ?*). Les babouches nuptiales sont différentes de celles portées au quotidien. Elles sont uniformément rouges. Leurs semelles sont fines et non dépassantes. On ne peut pas les essayer, car elles sont plaquées l'une contre l'autre et étroitement attachées par de fines lanières de peau. Avec un poignard, le « frère de la mariée » coupe ces lanières au

¹. Le rouge, couleur du sang dont on abreuve les djinns lors des sacrifices est ici la couleur des accessoires qui servent à s'en protéger. Le rouge de l'écharpe et des babouches sont un simulacre du sang sacrificiel sur lequel viennent buter les djinns.

moment de chausser sa soeur. Si elle a de grands pieds, il taillade également les coutures des contreforts pour en faciliter le relèvement. La mariée doit être la première à passer le pied dans ces souliers. Aussi les lanières qui les ferment en garantissent la pureté. Cet usage est fondé sur la peur des sortilèges (*iskirān*) perpétrés par des personnes jalouses. La babouche est considérée comme le siège et le vecteur de la baraka (D. M. HART, 1966, p. 96) et doit être préservée de toute tentative de maléfice. Mais ces chaussures rituelles sont aussi un film protecteur entre le sol et le corps de la mariée. Elle les porte contreforts relevés, depuis sa sortie du domicile familial jusqu'au septième jour des noces. Durant cette période, ses pieds nus ne doivent jamais toucher le sol, même dans la chambre nuptiale. D'une part, parce que plus que toute autre personne elle est vulnérable aux mauvaises influences des esprits chthoniens¹. D'autre part, parce que la poussière entrée en contact avec ses pieds peut être utilisée contre elle dans des actes de magie noire. Aussi, même après la clôture des cérémonies, on fait attention à ce que ses babouches ne tombent pas entre de mauvaises mains. Le septième jour des noces, la mariée donne les babouches de la noce à une femme nécessiteuse en laquelle elle a entièrement confiance. Ce don est considéré comme une aumône. Dans le même temps, les babouches imprégnées de la baraka de la mariée et de la noce sont reçues par la donataire comme un porte-bonheur. Portées jusqu'à l'usure complète, elles ne doivent jamais être réparées, car cela peut porter malheur à la jeune femme.

5.3. La piécette d'argent : accessoire de propitiation

Bien qu'invisible, la piécette d'argent (*tag rišt*) est un élément important du costume nuptial. Ce sou devant être ancien, il date souvent de l'époque de Moulay El Hassan (1873-1894). Pour cela, il est également appelé « le dinar hassanien » (*adinar l-lhasani*). L'oubli de ce sou, qui n'a pourtant pas une grande valeur marchande, cause le refus catégorique du baluchon. Dans la vie quotidienne, les femmes, les jeunes filles

¹. « La mariée est frappée par les djinns » (*tislit at tsab s lzzān*).

et les enfants en bas âge, portent des bijoux où les piécettes d'argent occupent une grande place. Ces sous anciens entrent également dans la composition des nouets du circoncis et du nouveau-né. C'est en vertu des propriétés prophylactiques et protectrices de son métal que la piécette d'argent est utilisée dans le costume nuptial. En effet, avant le transfert, la mariée est dépouillée de tous ses bijoux. Aussi, c'est la piécette qui assume le rôle de repoussoir des esprits maléfiques et du mauvais oeil. Elle est placée sous le pied droit, celui qu'elle avance en premier pour enjamber les seuils qui sont réputés être les lieux de tous les dangers, humains et surnaturels. Les femmes accordent également une vertu propitiatoire à la piécette : celle de favoriser l'entrée bénéfique dans le domicile conjugal, en neutralisant le mal dont la mariée elle-même peut être porteuse.

5.4. Le haïk blanc : vecteur de la baraka de l'« aînée »

Avant l'introduction des cotonnades d'importation¹ et des vêtements manufacturés cousus, le drap de laine blanc (*afaggu*)² était porté aussi bien par les hommes que par les femmes. Ce vêtement sans coutures constituait souvent l'unique appareil des femmes et des fillettes. Les sous-vêtements étaient pratiquement inexistantes. De grossières chemises étaient tissées par les femmes³. Mais elles étaient portées surtout pendant la saison froide. Seuls les hommes portaient un pantalon de laine dont l'usage était également réservé à l'hiver. Après l'introduction des

¹. « Tous les anciens nous ont déclaré qu'au début du siècle les cotonnades étaient inconnues dans le pays et qu'on n'y portait que de la laine. C'est l'installation des Français en Chaouïa, puis l'établissement du Protectorat, qui, en provoquant des importations massives de cotonnades au Maroc et en amplifiant l'émigration commerçante chez les Ammeln, amenèrent peu à peu les habitants de l'Anti-Atlas à renoncer au traditionnel vêtement de laine ». A. ADAM, 1952, « Le costume dans quelques tribus de l'Anti-Atlas » *Hespéris* (3-4), pp. 460-470. Voir également J. L. MIEGE, 1959, « Coton et cotonnades au Maroc au XIXème siècle » *Hespéris* (3-4), pp. 219-238.

². « L'*afaggu* comprenait deux parties séparées : l'*afaggu* proprement dit, appelé quelquefois *tafaggu*, rectangle de laine sans couture, bordé de franges, et drapé autour du corps. La partie couvrant le dos était attachée, sur le devant des épaules, à la partie antérieure par deux agrafes. Les deux extrémités formant jupe se rejoignaient sur le devant et tenaient, serrées l'une sur l'autre sans ceinture ; - et le voile (*addal*, pl. *addalân*), dont le bord replié couvrait la tête et qui pendait dans le dos et sur les épaules. Il était bordé de broderies multicolores et chaque angle orné d'un pompon ». A. ADAM, 1952, p. 468.

³. « Dans les autres tribus du Sous que j'ai traversées, Ksima, Imseggin, Houara, Oulad Iahia, Aït Iggas, Manâba, ainsi que chez les Indaouzal, les hommes portent une chemise blanche, de laine ou de cotonnade, et un haïk de même couleur ; ce dernier se remplace souvent par le *selham* ou le *khenif* ; la tête reste nue, ou s'entoure d'un mince turban blanc ». C. de FOUCAULD, 1934, p. 194.

cotonnades importées, les tissages de laine ont graduellement disparu. L'adoption des vêtements manufacturés et cousus a progressivement relégué le haïk à la fonction de vêtement d'extérieur, surtout en zone urbaine et périurbaine¹.

Malgré l'évolution du costume quotidien, le haïk s'est maintenu comme unique vêtement du transfert jusque dans les années 70, bien que le terme le désignant (*lizar*) et sa matière (le coton) traduisent cette évolution et la disparition du tissage de laine. En effet, le terme berbère désignant le drap traditionnel est *afaggu*, lors que des termes tels que *lizar*, *amāhaf* et *ahayk*, sont des emprunts arabes qui désignent les draps de cotonnade, qui ont fait leur apparition dans le Sous à la fin du XIX^{ème} siècle (A. ADAM, 1952, pp. 469-470 ; E. LAOUST, 1920, pp. 125, 129).

Le haïk du baluchon est rarement neuf. Il est emprunté à une parente du marié : sa mère, sa sœur, sa tante, voire une cousine lointaine. La condition essentielle est que la propriétaire de ce vêtement remplisse les critères d'aïnesse. On croit que le vêtement de l'« aînée » est imprégné de sa baraka. Et, il est ici utilisé comme un vecteur de la chance matrimoniale de sa propriétaire. En en revêtant la mariée, on souhaite que son mariage soit heureux, stable et fécond, c'est-à-dire qu'elle devienne elle-même une « aînée ». Le haïk du baluchon est un accessoire important des rites de la virginité. Lors du rituel de défloration, il sert à recueillir le sang de l'hymen². C'est également le support propitiatoire de rites propitiatoires préliminaires et post-liminaires. Chez les Aït 'Abdellah (Anti-Atlas), il sert à recueillir la farine de la noce qui est tamisée par douze « précédentes » (*timāzwura*). Dans le Sihl, après l'avoir lavé, la mère de la mariée y place la « farine du passage » (*aggurn uwzgār*). Le septième jour, le jeune couple partagera la galette qu'elle a pétrie avec cette farine.

¹. Dans certaines tribus, notamment chez les Achtouken, les femmes ne portent plus le haïk dans la vie quotidienne. Elles portent un pull en coton à col roulé, un pantalon court bouffant, une robe longue colorée par dessus laquelle elles enfilent une jupe également colorée. Leur tête est voilée avec leur châle de prière (*addal*). En toute saison, leurs pieds sont dissimulés par des chaussettes. Dans cette tribu, le port du haïk est réservé aux déplacements hors de l'espace communautaire (villages lointains, ville, etc.). Par contre, dans les autres tribus des plaines, et celles de l'Anti-Atlas, l'adoption des vêtements cousus ne s'est pas accompagnée de la disparition du haïk dans l'enceinte domestique et villageoise. Les femmes ont continué à porter un drap de cotonnade, par dessus les vêtements cousus, même pour aller travailler dans les champs, voire à l'intérieur de leur domicile (région de Tafraout).

². Voir infra pp. 203 et sq. ; 213 et sq.

5.5. La coiffe de basilic : accessoire de séparation

Le basilic (*l'āḥbaq*) est très apprécié, à travers tout le Maroc, pour ses qualités odoriférantes et insecticides. Dans la vie quotidienne, et en situation cérémonielle, les femmes l'intègrent à leur toilette. L'épouse soucieuse de plaire à son mari en porte une petite branche fleurie, dans son sein ou glissée dans son fichu. C'est aussi le cadeau incontournable que la maîtresse de maison offre à ses invitées, au moment des adieux. Dans le Sous, il est explicitement considéré comme une plante du paradis, au même titre que le henné. Dans le chant invitant le marié à dénouer la coiffe de son épouse, le basilic est appelé « l'herbe du paradis »¹.

Dans la plaine du Sous, à Achtouken et sur les versants sud du Haut-Atlas Occidental, la coiffe de basilic est appelée *tagtušt l-l'āḥbaq*, littéralement « la touffe de basilic ». Dans d'autres régions, notamment la plaine de Massa, le Sihl et l'Anti-Atlas, elle est nommée *lqubt* ou *talqubit*². La pose d'un pied de basilic sur la tête de la mariée est une coutume largement répandue dans tout le pays chleuh. Mais il existe des villages où elle n'est pas en pratique³. Aussi le souhait de recevoir la jeune épousée ainsi coiffée est-il exprimé par l'adjonction d'une branche de basilic aux effets du baluchon.

Mais ce n'est pas cette branche qui est utilisée. Peu de temps avant le tirage de la mariée, une « aînée » arrose abondamment un plant de basilic dans le jardinet intérieur du domicile de la mariée. Le choix de la plante obéit à une règle scrupuleusement respectée. L'« aînée » évite de prendre un pied issu d'un repiquage. Le basilic de la coiffe nuptiale doit impérativement être issu de graine. L'« aînée » l'arrache avec ses racines qu'elle prend soin de ne pas endommager. Elle les enveloppe, encore terreuses,

¹. « Dénouez l'herbe du paradis (*fsiyat f'ālah tuga l-lzānat*) ». Voir infra p. 197.

². *lqubt* (diminutif *talqubit*) est un emprunt arabe. Il dérive de l'arabe *quba* qui signifie « coupole », « voûte », « tourelle » ou « palanquin ». À Marrakech, l'alcôve où est consommé le mariage est appelée *lquba*. En *tašāhit*, *lqubt* désigne, hors du contexte matrimonial, une tombe de saint ou tout objet de forme conique.

³. La coiffe est alors composée uniquement du turban (*rāzza*) du père, comme pour la mariée de Aït Milk (photos 12 et 15). La mariée rurale des environs de la ville de Oulad Teïma qui se marie dans un milieu néocitadin est voilée « à l'occidentale » lors de son transfert (photo 25). Mais, si elle n'a pas pu lui placer du basilic sur la tête, son aînée n'a pas oublié de lui en faire porter une branche à la main (photo 28).

dans un linge ou dans l'emballage d'un pain de sucre. Dans le trou béant, elle sème aussitôt un noyau de datte (ou une amande).

Le basilic du transfert doit être une première pousse pour que la jeune fille ne connaisse qu'un seul mariage¹. Utiliser un plant repiqué équivaut à lui prédire un remariage, donc l'échec de l'union en cours. Le déracinement du basilic a pour fonction de favoriser son départ définitif du domicile paternel. Comme la plante, la jeune fille est arrachée à son premier milieu². Par ailleurs, la plantation d'un noyau de datte favorise son attachement à son nouveau milieu. Tout comme le noyau va prendre racine et fructifier, la jeune femme va s'intégrer à la maisonnée de son époux et procréer³.

Les explications données par les « aînées » montrent clairement que la mariée est identifiée au basilic (et au végétal en général). Cette plante représente sa sexualité et sa fécondité. L'usage de la coiffe de basilic n'est pas spécifique au pays chleuh. Il est également en usage en Kabylie, dont le chant nuptial exprime plus explicitement cette identification de la mariée au basilic⁴.

« Ici, ce basilic-épouse est placé dans le capuchon du burnous, ce vêtement spécifiquement berbère et masculin ; uqelmun : le capuchon en est la cache, la poche secrète où l'homme place ses objets précieux, à connotation sexuelle très nette [...] (c'est l'équivalent de l'iciw féminin : le giron) (v. 149). Il est aussi placé sur le coffre (v. 155) : sans doute celui que la mariée emporte avec elle et où se trouvent toutes ses richesses. Là, elle dénoue, libère sa chevelure (v. 150), geste d'intimité interdit en public, s'épanouit au point de porter de l'ombre (v. 156), belle métaphore qui évoque pudiquement les effets souhaités du mariage. Enfin, après une invocation au patron de la confrérie la plus célèbre en Kabylie, la Rahmaniya : à Sidi Abderahman (v. 151 et 157), la finalité du mariage est précisée (v. 152 et 158). Il s'agit encore une fois de la fécondité en hommes

¹. « Pour qu'elle ne connaisse qu'un seul mariage, pour qu'elle s'accroche à son mariage » (*baša a tōg hir yan zman, baša a tšōr h zmanōs*).

². « Pour que la mariée vienne avec toutes ses racines, s'en aille chez elle et s'y plaise » (*baša d kullu tmun tislit d izzurranōs, tbalak s tgāminōs a n gis timyur*).

³. « Pour que la fille pousse comme pousse la datte et prenne racine » (*baša a tōmī tōfruXt yikli tōmī tiyni tōskōr izzurran*).

⁴. « J'ai planté une touffe de basilic/sarclé-là, ô jeune homme sage/je l'ai placé dans le capuchon (du burnous)/elle a détaché sa chevelure/ô Sidi Abderahman/qu'il prospère comme ceux de son âge/j'ai planté une touffe de basilic/sarclé-là ô saint/je l'ai placée sur le coffre/elle s'est épanouie, elle a donné de l'ombre ». M. AÏT AHMED, C. LACOSTE-DUJARDIN, 1981, « Chant de mariage kabyle. Texte et traduction » *L.O.A.B.*, (12), pp. 112-113.

indispensable à la puissance économique, sociale et politique de ce qui est ici l'unité sociale concernée par ce mariage, l'unité principale : l'adrum, la lignée ». (C. LACOSTE-DUJARDIN, 1981 (b), pp. 149-150).

Dans le chant kabyle, l'union féconde des époux est donc représentée par le contact du basilic-femme avec le vêtement-homme. La connotation sexuelle n'est pas non plus absente du rite chleuh¹, où c'est un symbole phallique par excellence, le turban (*râzza*), qui enlace le basilic sur la tête de la jeune mariée².

La coiffe de basilic a donc pour fonction de favoriser le départ définitif du domicile paternel, la réussite de l'intégration au domicile conjugal et la fécondité de la jeune mariée. Mais, comme tout accessoire des rites de propitiation, il peut servir à produire des effets contraires. Aussi doit-il être manipulé avec prudence. Les « aînées » de la mariée veillent à ce qu'il ne tombe pas entre de mauvaises mains. Dès que la coiffe est dénouée, le basilic est suspendu dans l'angle droit, bien en évidence au-dessus de la tête de la mariée. Le septième jour des noces, sa mère le fourre dans l'oreiller. Ainsi, le basilic de la noce est mis à l'abri et, dans le même temps, sa baraka est conservée dans la couche conjugale³.

6. Les adieux de la mère

Sa toilette finie, la mariée est conduite dans le vestibule. Son frère (*g mas n tâslit*) a précédé le cortège et verrouillé la porte. La mère s'avance alors pour lui faire ses adieux. Dans sa paume droite, elle lui donne à boire trois fois. Après chaque gorgée, elle lui dit : « Emporte ton bien et laisse le nôtre » (*awi râzqnâm tfât winh*). Ensuite, elle lui donne sa bénédiction, en partageant une datte dont elle place une moitié dans son sein et l'autre dans son propre sein. Il est d'usage qu'elle lui offre également les fils de laine qui lui servent habituellement à nouer ses tresses. Ses fils et des plantes

¹. Pendant une noce observée par M. E. COMBS-SCHILLING (Haut-Atlas), les habilleuses de la mariée ont chanté le vers suivant : « Met du basilic pour exciter (ou ensorceler) ton mari ». (1996, p 79).

². Voir infra p. 192 et sq.

³. Nous verrons plus loin la signification rituelle du turban paternel qui ceint la tête de la jeune mariée pendant la noce. Voir infra p. 192 et sq.

odoriférantes (*sʕnbl*)¹ sont placés dans le petit seau en cuivre (*tasdāt*) offert par le père. Tant que les parentes du marié ne lui ont pas remis une compensation satisfaisante, le « frère de la mariée » refuse d'ouvrir la porte. Elles lui offrent de dix à cinquante dirhams (6 à 30 F.). Si le marié est riche, il peut exiger plus de cent dirhams (60 F.)².

En tant qu'être potentiellement maléfique, la jeune vierge peut causer du mal aux gens du domicile qu'elle quitte, à ceux du domicile qu'elle va intégrer et à ceux qu'elle rencontre sur son passage de l'un à l'autre. Son départ du domicile paternel peut résulter en une perte de baraka, si elle en part mécontente. Aussi, les rites d'adieux accomplis par sa mère juste avant sa sortie ont-ils pour fonction de neutraliser ses rancunes et protéger la maisonnée de sa malédiction.

7. La noce : rogations propitiatoires

La mariée est portée jusqu'à la jument par l'un de ses parents³. Son portage lors de la sortie du domicile conjugal lui évite d'entrer en contact avec les esprits chthoniens habitant le seuil, ou avec des sortilèges dissimulés là par des humains. Le « frère de la mariée » monte avec sa soeur qui s'agrippe à lui pour ne pas tomber. Si la jeune fille n'a pas de frère plus jeune qu'elle, ou si elle est orpheline de père ou de mère, son frère est remplacé par un « garçon non orphelin ». En chantant, les « aînées » se substituent à elle pour demander pardon à tous les membres de son groupe et les inviter à l'accompagner.

Les agnats des deux mariés ouvrent le cortège. Le « domestique noir » (*isʕmg*), ou un agnat de la jeune fille, tient la bride de la jument. La « domestique » (*tawaya*) porte sur sa tête la natte neuve (*tagʕrtilt n tʕslit*) que la mariée doit impérativement

¹. *sʕnbl* : un mélange de plantes odoriférantes pilées qui sert à parfumer l'huile capillaire des femmes, et dont les hommes aiment à se frotter les mains et le visage.

². « [...] ces présents répondent à un sentiment de solidarité familiale. Ils prouvent que le père ou les parents de la jeune fille ne sont pas seuls à avoir voix au chapitre et qu'en particulier le frère aîné, qui est son tuteur reconnu lorsque le père est mort, a de l'autorité du vivant même de celui-ci ». E. WESTERMARCK, 1921, p. 74.

³. Aujourd'hui, même les mariées rurales sont conduites au domicile conjugal en voiture (photo 12). La jument et la mule ne sont plus utilisées que dans les régions montagneuses les plus inaccessibles aux véhicules.

apporter de chez ses parents. Elle marche derrière la monture, dont elle tient la queue pour empêcher toute simulation malveillante de la défloration de la mariée. Les « aînées » des deux parties se tiennent sur les flancs de la bête. Elles sont immédiatement suivies par les autres femmes. Le cortège est fermé par les jeunes gens qui chahutent et tirent des salves saluées par les you-you féminins. Si la jeune fille se marie hors de son village, la « domestique » s'arrête à chaque fois que la noce arrive à hauteur d'un obstacle naturel (ravin, oued, etc.). Elle refuse d'avancer tant que les « agnats » du marié ne lui ont pas offert une compensation.

Avant d'être conduite au domicile conjugal, la mariée est d'abord conduite à la mosquée (*timzgida*) et à l'aire à battre (*anrar*). Le cortège fait trois rogations autour de chacun de ces deux lieux. La mariée est présentée à la mosquée, un espace vital de la vie spirituelle du groupe, pour qu'elle en capte la baraka et que son union soit féconde et bénéfique. L'aire à battre est le symbole de la richesse matérielle du groupe, le lieu de la transformation d'un aliment essentiel à sa survie. La mariée est présentée à cet espace vital parce qu'en tant que procréatrice elle va assurer la reproduction des acteurs de sa richesse. En même temps, sa fécondité est un danger car elle peut déstabiliser l'autosuffisance du groupe. Les chants accompagnant les différents actes rituels de la noce sont les suivants :

INVITATION À LA NOCE

t̄na yaw n t̄slit a l̄ima :

La mariée vous dit ô groupe :

b̄qayt l̄zihad a n̄nsimah

Restez hardis et pardonnons-nous

wana igan g ma idfurany

Que (celui qui est) mon frère me suive

CHANT DE PARCOURS

tigmi l-lazwad a sa y-tilli uyaras

C'est vers la maison des généreux que mène le chemin

ih llan lazwad illint tiyawsiwin

Quand il y a des généreux, il y a des biens

PRÈS DES OBSTACLES NATURELS

s̄ndudi s̄nduq a yadg al

Dénoue ta bourse ô gendre

a y-f̄rh is̄mg ulla tawaya

Que le nègre et la nègresse soient joyeux

À PROXIMITÉ DU VILLAGE DU MARIÉ

nuɣlid, nuɣlid

Nous sommes montés, nous sommes montés

aɣlay u wayur id l-lɛid

Comme s'élève la lune une veille de fête

ar nit nsufu

Nous scintillons

ROGATIONS AUTOUR DE LA MOSQUÉE

lalla timzgida dɛu yah

Dame Mosquée prie pour nous

tɛdɛut i tɛrbit ad niwi

Et prie pour cette jeune fille que nous accompagnons

ROGATIONS AUTOUR DE L'AIRE À BATTRE

anrar ayad, a yanrar

Voilà l'aire à battre, ô aire à battre

anrar a tɛsg it l-lmal

Aire à battre, ô van de richesse

8. Sur le seuil conjugal : rites d'union et de domination

L'ensemble des actes rituels accomplis sur le seuil conjugal avant l'entrée de la mariée est appelé *tangift l-lɛstɛbt*¹, les « rites/chants du seuil ». À l'annonce du cortège, tous les gens du marié sortent de la maison. Ce dernier et ses trois « compagnons » (*ifɛrXan*) se retirent du parapet de la terrasse d'où ils ont épié l'arrivée du cortège. Avec les « aînées » qui se tiennent dans le vestibule, ils sont les seules personnes de l'autre côté du seuil à l'arrivée de la mariée. Les rites de réception accomplis, ils doivent sortir avant qu'elle n'enjambe le seuil. On croit qu'une personne « sur laquelle la mariée est entrée » tombera gravement malade ou essuiera des revers de fortune. Les enfants en bas âge sont menacés de mort. Pour cela, s'il se trouve un nourrisson dans la famille du marié, on le présente à la mariée pour qu'elle lui crache dans la bouche. Cette pratique a pour fonction de lui insuffler sa baraka et de le protéger contre son mal². Quant aux

¹. Le terme *lɛstɛbt* désigne à la fois le seuil et le linteau de la porte. Le dénominateur *tangift l-lɛstɛbt* désigne l'ensemble des actes accomplis sur le seuil du marié, ainsi que l'ensemble des chants qui les introduisent et/ou les accompagnent. On peut donc le traduire par « rites » ou « chants du seuil ».

². Le crachat dans la bouche du pèlerin, malade ou ensorcelé, est une pratique courante chez les marabouts marocains.

vierges, elles sont menacées de célibat si elles ne quittent pas la maison, à l'arrivée de la mariée. Par contre, le fait de marcher sur ses traces peut hâter leur mariage. Seules les personnes très âgées sont « immunisées » contre le potentiel maléfique de la nouvelle venue.

La jeune fille est descendue de cheval par un de ses parents. Les « aînées » et elle sont recouvertes d'un drap (*ihizab*) qui les voile complètement (photo 13). Elles entonnent alors les chants du seuil qui annoncent et accompagnent les différents rites qui y sont accomplis, à savoir le jet de fruits secs, le partage de lait, le lavage du pied droit et l'onction du linteau avec du beurre.

Après les salutations d'usage et les souhaits de bienvenue, les parentes de la jeune fille réclament le marié. Pourquoi tarde-t-il à se présenter ? N'est-il pas heureux d'accueillir sa femme ? Pour excuser son retard, ses parentes répondent qu'il est en train d'étendre des tapis dans les galeries de l'étage. Le jeune homme apparaît bientôt au-dessus de la porte (photo 14), entouré de ses « compagnons ». Il est vêtu d'une djellaba et d'une cape immaculées. Son visage est partiellement voilé avec son capuchon. Il porte un poignard en bandoulière ; et ses babouches sont fermées comme celles de la mariée.

Les parentes de la mariée l'invitent à jeter le *zbib*¹, un mélange de dattes, d'amandes et de glands d'arganier². Ses « compagnons » posent deux vans sur le parapet. Il plonge sa main dans celui qui contient du gros sel et en prend une pleine poignée. Avant de le jeter sur la mariée et sa suite, il porte son poing à sa bouche comme pour le baiser. Ensuite, il lance successivement trois poignées de fruits secs. Ses « compagnons » renversent d'un coup le reste sur la noce, ou s'en servent pour frapper les gens de la mariée qui le raillent. Le jet de sel qui précède toujours le jet de fruits secs a pour fonction de neutraliser les djinns, mais aussi le mauvais oeil de la mariée. Le jet de fruits secs est un appel à l'abondance des récoltes futures. Car, même

¹. Au quotidien, le terme *zbib* désigne les raisins secs. Ici, les fruits secs ainsi désignés ne sont pas des raisins secs, mais un mélange de dattes, d'amandes non décortiquées et de glands d'arganier. L'appellation *zbib* fait ici référence à la pleine maturité de ces fruits.

². Aujourd'hui, dans les zones urbaines et périurbaines, ce rite a subi un changement organisationnel. Le marié ne jette plus les fruits secs de la terrasse, qu'il participe ou non au cortège nuptial. C'est sa mère ou une autre parente qui présentent des dattes et du lait à la mariée sur le seuil (photos 26 et 27).

si elle est souhaitée, la fécondité de la nouvelle venue est crainte du fait qu'elle peut déstabiliser l'autosuffisance de la famille du marié.

Chez les Aksimen, le marié reçoit son épouse à coups de bâton, pour bien lui signifier qu'il est le maître. À trois reprises, il la tape sur l'épaule avec un long roseau. Pour le moment, elle subit ces coups sans broncher. Mais, par la suite, elle va également tenter de le soumettre à sa volonté.

Lorsque les « chanteuses » (*tingafin*) réclament le lait (*ayu*), le marié déroule un turban auquel elles attachent le petit seau en cuivre (*tasdāt*) de la mariée. Il remonte ce seau ; il y place un pot de lait et le redescend. La jeune fille prend une gorgée qu'elle peut soit avaler, soit recracher dans le pot. Le marié remonte de nouveau le seau et fait de même. Ce breuvage alternatif est répété trois fois. À la quatrième descente du lait, la mariée prend une gorgée qu'elle garde en bouche jusqu'à la chambre nuptiale¹. Les « aînées » détachent le seau et conserve le pot de lait, qui sera ultérieurement présenté aux femmes et aux jeunes filles qui désirent en boire. On attribue au lait des mariés la vertu de hâter le mariage des vierges et la fécondité des femmes.

L'origine de ce lait n'est pas indifférente. Il doit provenir de la vache élevée à domicile par les parentes du marié. Après la clôture des cérémonies, l'une des corvées de la jeune épousée sera la traite et la sustentation de cette vache et des autres animaux domestiques. Si la mariée était la seule à prendre de ce lait, et si elle l'avalait systématiquement, on pourrait penser qu'il est ici utilisé comme l'équivalent de la première tétée d'un nourrisson. Il signifierait alors le retour à la vie de la jeune fille dont le passage à l'état d'épouse est vécu comme une mort à toute sa vie antérieure. Tel qu'il est accompli, le partage de lait est un rite d'union qui a pour finalité de favoriser l'affection entre deux êtres qui sont - en cas d'exogamie - totalement étrangers l'un à l'autre.

¹. À Achtouken, le rite du lait n'a pas été accompli de cette manière. Le marié a pris de son côté le pot de lait dans lequel il a pris puis recraché trois gorgées. Ce pot n'a été présenté à la mariée qu'une fois qu'elle est installée dans l'angle droit de la chambre nuptiale (photo 16). Comme le marié, elle en a pris trois gorgées qu'elle n'a pas avalé. Le pot a ensuite été présenté à toutes les femmes et jeunes filles désireuses d'en boire. Assoiffée par deux heures de piste sous le soleil ardent du mois d'août, et ne connaissant pas le sens de cette coutume, j'ai bu de ce lait sans poser de questions. Deux minutes plus tard, ma voisine me confie que les mariés n'avalent pas le lait qu'ils prennent en bouche. J'en étais quitte pour une nausée permanente jusqu'à la fin de la noce.

Après le partage de lait, le marié et sa suite quittent la terrasse pour rejoindre ses parentes dans le vestibule. À présent, les « aînées » de la mariée réclament le beurre (*udi*) pour l'onction du linteau (*lɔɛtɔbt*). La belle-mère (*tafqirt*) ouvre la porte et apparaît une cruche d'eau à la main¹. Les « chanteuses » invitent la jeune fille à présenter son pied droit. Sa belle-mère la déchausse, verse un peu d'eau sur son pied et la rechausse aussitôt. Ce lavage rituel a pour finalité de l'attacher au foyer conjugal². Ensuite, les « aînées » du marié présentent à la mariée un pot de beurre. Une de ses parentes l'aide à y plonger les doigts de la main droite, tandis que deux autres la soulèvent vers le linteau qu'elle effleure. Le marié racle aussitôt l'endroit oint avec son poignard. Cette onction/raclage est répétée trois fois. Après chaque raclage, la mère du jeune homme essuie soigneusement le poignard de son fils avec un morceau de cotonnade blanche et neuve³. L'onction/raclage du linteau étant une simulation propitiatoire de la défloration, elle met cette cotonnade à l'abri, pour empêcher toute personne malveillante de nuire à la sexualité du couple.

Les volontés des deux jeunes époux s'affrontent aussitôt après ce rite d'union. Au moment où la mariée enjambe le seuil pour entrer, le marié doit l'enjamber dans le sens contraire pour sortir. Les « aînées » de la jeune fille forment un bloc autour d'elle pour obliger le marié à passer sur sa droite. Soutenu par ses « compagnons », ce dernier essaye de se frayer un passage sur sa gauche. En obligeant l'homme à sortir par la droite, les « aînées » pensent assurer la prééminence à la mariée. S'il échoue à passer sur la gauche, le marié tente de reprendre l'avantage en piétinant le pied de son épouse. Mais il n'y arrive pas toujours, car il est à moitié aveuglé par le capuchon de sa djellaba. Le plus souvent, c'est le pied d'une « aînée » que le sien rencontre.

À Ineda Ouzal, le seuil du domicile conjugal est également le cadre d'un rite d'union des mariés qui peut dégénérer en compétition pour le pouvoir. Après le jet de fruits secs, le marié s'avance vers son épouse et la descend de sa monture. Ils se

¹. La mère du marié ne peut accomplir les actes rituels qui lui sont réservés dans cette séquence que si elle remplit les critères d'aïnesse. Sinon, elle délègue une autre parente du jeune homme.

². Pour empêcher le départ d'un membre de la famille qui a fugué, ou s'est absenté très longtemps, la maîtresse de maison lui lave le pied au-dessus du foyer.

³. Chez les Aït Sadden (environs de Fès), c'est la mariée seule qui oint les bois de la tente conjugale avec le beurre frais que lui présentent ses belles-parentes. Voir G. TRENGA, 1917, p. 234.

positionnent de chaque côté de la tête de la jument, la main droite sur le mors. Au signal d'une « aînée », ils l'enlèvent en même temps. Pour s'assurer la prédominance, l'un d'eux peut prendre l'autre de vitesse et rabattre le mors avant le signal¹.

Les chants de cette séquence établissent un dialogue entre les représentantes des deux familles (ou groupes). Ils annoncent et accompagnent les différents actes qui sont ici accomplis. Ce dialogue, courtois au début, dégénère souvent, si ce n'est toujours en une joute oratoire appelée *lāmeṣyar*². Les couplets satiriques chantés par les « aînées » des deux parties reflètent la rivalité des preneurs et des donneurs de femmes. Une rivalité qui trouve ici un exutoire dans la violence du verbe³. Dans la version des chants du seuil qui suit, les railleries sont marquées d'un astérisque.

SALUTATIONS

Parentes de la mariée

ayt tg̃mi salam u ṣalaykum

Gens de la maison le salut sur vous

a dah didun ist̃r r̃bi

Que Dieu nous préserve

Parentes du marié

wa b̃rkamt a tis̃diyīn

Soyez les bienvenues ô bienheureuses

ñṣwa l̃hrir ar aṣgumi

Nous avons étendu la soie jusqu'au vestibule

Parentes de la mariée

*nih nit m̃rhba idrus ah**

Les « bienvenues » sont bien rares*

Parentes du marié

ih idrus nzayd waya

S'ils sont rares, nous en rajoutons

RÉCLAMATION DU MARIÉ

¹. Quand les mariés appartiennent à des fractions rivales, ce rite dégénère en rixe générale, voire en tuerie, si les règles ne sont pas respectées. Ainsi, dans un village de Ineda Ouzal, pour enlever le mors tout seul, un marié a fait entrer la jument sans faire descendre la mariée, tandis que ses gens refermaient la porte au nez des gens de cette dernière. Comprenant la trahison, le frère de la mariée s'est penché pour enlever le mors. Mais un parent du marié lui a aussitôt asséné un coup de gourdin mortel sur la nuque. La noce s'est terminée dans un combat général entre les hommes des deux fractions.

². *lāmeṣyar* : ce terme est un emprunt arabe. Il signifie « insultes » ou « moqueries ».

³. Du côté des hommes, cette rivalité s'exprime par les tirs de coups de fusils, voire par des violences physiques.

Parentes de la mariée*manza Mulay ur d ugin ?**

Pourquoi Moulay [le marié] n'est pas apparu ?*

*izd is ur ifḥr i tgḥmins ?**

N'est-il pas content de sa maison [sa femme] ?*

Parentes du marié*ifḥr nit g ma i tgḥmins*

Mon frère est bien content de sa maison [sa femme]

isa ka iswa tigdifin h ida lastwan zuzwanin

Il étend des tapis dans les frais corridors

Parentes de la mariée*allah uḥlam is idḥš isli !**

Par Dieu, le marié est apeuré !*

Parentes du marié*allah uḥlam ur idḥš isli !*

Par Dieu, le marié n'est pas apeuré !

Parentes de la mariée*mani ka Mulay ur d ugan ?**

Pourquoi Moulay [le marié] n'est pas apparu ?*

*isa izad imḥsi ?**

Est-il en train de « moudre » le dîner ?*

Parentes de la mariée*asgg as u wadan a nzad**

Cela fait une année que nous moulons*

*a neḥmr babam ar taqamut**

Pour te gaver jusqu'au bec*

RÉCLAMATION DES FRUITS SECSParentes de la mariée*luh zbib a yadg alnḥ*

Jette les fruits secs ô notre gendre

Parentes du marié*ih idrus nzayd wayad*

S'il y en a peu, nous en rajoutons

Parentes de la mariée*ifsi dah, ifsi n lluz a yḥli**

La floraison de nouveau, la floraison de l'amandier ô marié*

*ih lah lluz a yaraw n tiyni**

S'il n'y a pas d'amandes, alors le fruit du dattier*

Parentes du marié*ih idrus nzayd wayad*

S'il n'y en a pas assez, nous en rajoutons

Parentes de la mariée*luhat aḥyaš a lguman**

Ô gens, jetez les glands d'arganier*

*imma busk ri ur darun**Car des *busk ri* [dattes]¹ vous n'en avez point*RÉCLAMATION DU LAITParentes de la mariée*aḡu n tmḍlli a d izggur yan*

C'est le lait de la blancheur que l'on présente en premier

Parentes du marié*illa nit ḡid ira m tin awih*

Il est bien là, je te l'apporte

RÉCLAMATION DU BEURREParentes de la mariée*isura wudi d tamḍnt a d rih*

Je veux que des canaux de beurre et de miel

a yid migirn h imawn

Viennent m'accueillir aux portes

Parentes du marié*ih llant ida-mas h usarag*

Quand ses parentes maternelles seront dans la cour

LAVAGE DU PIED*a yḍlli gḍd adarnḍm aḥasi*

Ô ma fille, avance ton pied droit

a tḍšḍmt tigminḍm s lXir

Fais entrer le bien dans ta maison

RAILLERIES DE LA MARIÉE*anabur a d illan f ukitar**

C'est une vieille fille que l'on a placé sur le cheval*

*ur d yiwi abḍḡg ulla aX llal**

Elle n'apporte ni bracelet, ni anneau de cheville*

*ur a k nḍsn babam ur a k nḍsn mam**

Nous ne connaissons ni ton père ni ta mère*

*ur nḍsn izd aḡrab a kḍm yurun**

Nous ne savons pas si c'est l'Arabe qui t'a enfanté*

¹. Un type de datte dure, très appréciée dans le Sous.

*ur nʕn izd aʕrab a y-tasin awulk**
 Nous ne savon pas si c'est l'Arabe qui t'a élevé*

RAILLERIES MUTUELLES DES AÎNÉES

*mʕ rʕbi s ulgmad u waman/i y-rufan**
 Ô Dieu, fait que le serpent d'eau/du désert*
*a d šin afud n mas n usli/tʕslit**
 Morde le genou de la mère du marié/de la mariée*
*mani kant ist-dars usli/n tʕslit**
 Où sont donc passées les parentes du marié/de la mariée*
*lih tid iwint tbuk adin ?**
 Pourquoi est-ce des aveugles qui l'accompagnent ?*
*awi yamd iyil n tsʕlibin**
 Apportez une brassée de verges*
*ma sa kath izan i tbuk adin**
 Que je chasse les mouches aux aveugles*
 (ou encore)
*iyil n tsʕlibin a d nit usih**
 C'est une brassée de verges que j'apporte*
*ma sa kath izan i tbuk adin**
 Pour chasser les mouches aux aveugles*

RAILLERIES DES PARENTES DU MARIÉ

*bismi lah a d kšʕmh s lmʕllah**
 Au nom de Dieu, je vais entrer au mellâh*
*a d nluh tudayin yat s yat**
 Et faire tomber les juives une par une*

RÉCLAMATION DE L'OUVERTURE DE LA PORTE

rmih, tʕrmi yʕlli
 Je suis fatiguée, ma fille est fatiguée
rmin aytma, rʕzmat ah
 Mes frères sont fatigués, ouvrez-nous
*truh tafukt, ruhʕnt tʕhray**
 Le soleil s'est couché, les brebis sont rentrées*
*a yʕmi hʕna, urta zzu kšʕmh**
 Ô mère chérie, je ne suis pas encore entrée*

9. Dans la chambre nuptiale : transfert de l'autorité du père à l'époux

L'ensemble des actes accomplis au moment de l'entrée de la mariée dans la chambre nuptiale est appelé *tangift h uhanu*, les « rites dans la chambre ». Plus spécifiquement, ce dénominateur s'applique aux chants de cette séquence (voir infra p. 195). Les « aînées » conduisent la jeune fille vers la chambre nuptiale (*ahanu n*

tamôyra) en chantant des louanges. Sur le seuil, elles poussent trois you-you. La « domestique » qui porte la natte de la mariée (*tagôrtilt n tôslit*) les précède dans la pièce. Son fardeau sur la tête, elle refuse de le déposer tant que le marié ne lui a pas envoyé une compensation satisfaisante. Contentée, elle étend la natte dans l'angle situé sur la droite de l'entrée. Cet angle est appelé l'« angle droit » (*taymirt tafasit*) ou la « place de la mariée » (*lôblast n tôslit*)¹. La pièce doit être vide de tout mobilier. Après l'installation de la jeune fille, d'autres nattes y sont étendues. Avant de s'asseoir, cette dernière soulève sa natte et crache la gorgée de lait qu'elle a gardée en bouche. Les deux « aînées » désignées par sa mère pour l'assister jusqu'au septième jour des noces s'assoient à ses côtés. Ces deux femmes veillent à ce qu'aucune personne du groupe du marié ne l'approche avant la consommation du mariage. À ce stade du rituel, même sa belle-mère ne peut la voir². Le rôle des « aînées » est de protéger la mariée de toute pratique malveillante visant à nuire à sa sexualité.

9.1. Dénouement du turban

Une fois que toutes les femmes sont installées, les « chanteuses » invitent le marié à dénouer la coiffe de basilic (*tagtušt l-lôhbaq*). Entouré de ses « compagnons », il avance le capuchon de sa djellaba à moitié rabattu sur son visage. Une babouche en main, les « aînées » le guettent. Dès qu'il a dénoué le turban (*rôzza*) et enlevé le pied de basilic de la tête de la mariée, elles se jettent sur lui pour le frapper. Si ses

¹. Les photos 15 et 16 illustrent l'entrée de la mariée dans la chambre nuptiale, et son installation dans l'angle droit de cette pièce. Ici, le bol de lait a été présenté à la mariée dans l'angle droit.

². À Gumanuz (Aït Milk, Achtouken), la belle-mère entre à l'appel des aînées de la mariée qui chantent le couplet suivant : « Belle-mère, ô belle-mère viens me voir/Et apporte l'abondance dans mon giron » (*εδmti, wa εδmti kôh dari/tawid lXir s ukbanu*). La belle-mère verse un van de dattes dans le giron de sa bru et quitte aussitôt la pièce. Elle ne l'approche plus avant le lendemain des noces. Le terme d'appel et de référence de la belle-mère, *εδmti*, signifie tante paternelle et dénote la tendance endogamique de ce groupe. Chez les Aksimen, pour ego féminin, le terme de référence de la belle-mère est *tafqirt*, littéralement la « vieille ». Toujours pour ego féminin, le terme d'appel de la belle-mère est *lalla*, littéralement « maîtresse ». Nous avons vu plus haut que *lalla* [Lalla] est un « titre de noblesse » précédant les noms des femmes d'ascendance maraboutique ou chérifienne. C'est également un terme de respect attribué par ego à toute femme plus âgée, la soeur aînée incluse. Pour ego féminin, le terme de référence du beau-père est *afqir*, littéralement le « vieux » ; et son terme d'appel est *dadda*. Ce dernier terme est le terme d'appel du frère aîné et un terme de respect attribué par ego à tout aîné masculin. *afqir* et *tafqirt* sont également utilisés par ego adulte comme terme de référence pour le père et la mère.

« compagnons » sont vigilants, ils prennent les femmes de vitesse, soulèvent le marié et l'emportent avant même qu'elles n'aient eu le temps de l'effleurer¹.

Pourquoi utilise-t-on un vêtement masculin dans le costume nuptial féminin ? Et, pourquoi ce vêtement est-il fourni par le père, et non par l'époux comme c'est le cas pour le reste de la toilette ?

Les femmes interrogées sur la signification de ce turban ne lui attribuent aucune vertu magique. Selon elles, le turban paternel n'a d'autre finalité que le maintien du pied de basilic. Or, ce vêtement constitue un composant obligatoire du costume du transfert. La mariée est enturbannée même dans les localités où le basilic n'est pas en usage. La permanence de l'usage du turban prouve qu'il ne peut être réduit à sa fonction pratique ; et que c'est là même où, en apparence, il n'a aucun sens qu'il est le plus signifiant².

Considérons tout d'abord les sens dont le turban est investi dans la vie quotidienne. La première remarque que l'on peut faire c'est qu'il n'est pas utilisé par tous les hommes³. Traditionnellement, cette pièce vestimentaire n'est portée ni par les jeunes célibataires, ni par les hommes sans terres qui exercent un métier négativement marqué, tels que le colportage, la forge ou le chant. Les célibataires (*ifârXan*), les colporteurs (*istarrân*) et les forgerons (*imzilân*) vont le plus souvent tête nue, ou recouverte d'une calotte en laine ou en coton (*tagya*). Quant aux chanteurs (*rways*), ils portent les cheveux longs et se ceignent le front avec une écharpe en soie jaune, importée du Moyen Orient comme son nom l'indique (*ašârqawi*).

¹. A Ineda Ouzal, le rite nommé le « nouement de la tête » (*asas n iXf*) est aussitôt accompli par les porteuses du baluchon. Derrière un voile, elles coiffent la jeune fille à la manière des femmes ; et elles ceignent sa tête avec un fichu à pompons colorés. Ce fichu, et les grosses tresses nouées de chaque côté du visage, signalent désormais son statut d'épouse.

². « Il y a toujours un sens qui déborde le sens de l'objet [...] Tous les objets qui font partie d'une société ont un sens ; pour trouver des objets privés de sens, il faudrait imaginer des objets parfaitement improvisés [...] pour trouver des objets absolument improvisés, il faudrait arriver à des états complètement asociaux [...] la fonction d'un objet devient toujours, au moins, le signe même de cette fonction : il n'y a jamais d'objets [...] sans une sorte de supplément de fonction, une légère emphase qui fait que les objets pour le moins se signifient eux-mêmes ». R. BARTHES, 1994, « Sémantique de l'objet » *Oeuvres Complètes*, t. 2, Paris : Seuil, pp. 67-68.

³. « D'une manière générale, le Chleuh va tête nue. L'usage du *hit* (corde en poils de dromadaire) ne lui est pas familier. Par dérision même, il désigne les Bédouins d'un terme *izakaren*, litt. 'les cordes' à cause du fil qu'ils enroulent autour de la tête. On rencontre néanmoins des individus revêtus du turban *rrezit* ». E. LAOUST, 1920, p. 130. Voir supra C. de FOUCAULD (1934), p. 177.

Seuls « *les hommes d'honneur* »¹, c'est-à-dire les hommes en possession de femme(s) et de terres, portent le turban. La couleur blanche de ce vêtement n'est pas indifférente. Le blanc est un symbole de bonheur, de pureté et de droiture. Dans la vie quotidienne, il est l'apanage des hommes d'un statut social élevé : les notables et les lettrés que le rang, la richesse et/ou le savoir préservent de l'exercice de tâches pénibles et salissantes. Le turban blanc est un indicateur du statut social de l'homme ; et son volume peut traduire l'importance de la position qu'il occupe dans son groupe. Celle-ci est mesurée à l'aune de sa postérité masculine, de sa richesse matérielle et/ou du prestige de la fonction dont il est investi. Ainsi, les chefs de village (*imɣarɕn*) portent des turbans plus volumineux que ceux des autres hommes du village. Un homme qui porte un turban dont la proportion n'est pas à la mesure de son statut est aussitôt raillé (B. MEAKIN, 1902, p. 58).

Le turban est donc le symbole de l'homme, de son honneur qui dépend étroitement de la protection de celui des femmes de sa famille (épouse et consanguines) et de l'intégrité de son patrimoine. Ce turban est investi de la quintessence de sa virilité (*tirrukza*). Dans les périodes de troubles, le turban est souvent utilisé par l'homme puissant comme signe et gage de sa protection envers des otages ou des prisonniers. L'anecdote rapportée par l'un des assiégés de Santa-Cruz du Cap de Gué illustre bien le sort réservé par le protecteur à ceux qui ne respectent pas le signe de son engagement².

Le turban est également l'accessoire du pacte de concubinage (*tiddukla*) des amants zemmours (G. MARCY, 1930, pp. 80-81 et sq.). L'homme remet son turban à sa compagne, en gage de fidélité et de protection. Cette dernière lui remet son fichu rouge (*tasɕbnit*), comme garantie de sa constance. Cet échange donne une certaine épaisseur, et une certaine solidité, à une union qui n'est pas reconnue par le droit

¹. R. JAMOUS, 1981, p. 66.

². « Comme nous étions ainsi offerts aux souffrances de la mort, le caïd Moumen arriva [...]. Il dit [...] qu'il fallait nous rendre [...]. Il nous donna son turban au lieu de sa lance, parce que c'est la meilleure sauvegarde qu'ils puissent donner et ils la respectent grandement. [...] Lorsque le premier sortit, il y avait deux *Iboudraren* tout près de la porte : ils tirèrent leurs poignards, le poignardèrent et le tuèrent. Quant il vit cela, le caïd Moumen tira son cimenterre, se jeta sur eux et les tua à coups de cimenterre et il attaqua tous ceux qui étaient là, frappant tous ceux qu'il rencontrait, jusqu'à ce qu'il ne restât plus personne [...] il frappait les Maures aussi brutalement que s'ils avaient été ses ennemis ». ANONYME, 1934, p. 121.

musulman, mais qui est tolérée par la coutume locale. Elle peut à tout moment être rompue unilatéralement ou bilatéralement (Cne. S. GUENNOUN, 1933, pp. 143-144). Mais la possession du turban garantit à la femme la fidélité de son amant. En cas de violation du pacte, elle peut l'utiliser dans des rites noirs visant à le rendre fou et/ou impuissant.

Symbole phallique, à l'occasion du rite de passage chleuh, le turban s'avère être le signe de l'autorité masculine sur le corps féminin. Le père ne participe jamais au transfert de sa fille. Pourtant, ce grand absent a bien plus de présence que tous les hommes du cortège réunis. Le turban qui ceint la tête de sa fille matérialise la pérennité de sa protection et de son autorité jusqu'au domicile conjugal. Quand le marié dénoue la coiffe de basilic, il signe son entrée en possession de la femme et l'établissement de son autorité. Le dénouement du turban signale l'extinction des devoirs d'entretien (*nafaqa*) et de protection du père. En revêtant le turban de son beau-père, le marié s'investit de ces devoirs¹. Il n'est pas indifférent que ce soit juste au moment où il entre en possession du symbole de leur soumission à l'ordre masculin que les « aînées » se jettent sur le marié comme des furies. Réussie ou avortée, leur tentative de bastonnade est révélatrice de l'antagonisme des sexes, et du ressentiment des femmes à l'égard de l'autorité masculine.

9.2. Mise à l'épreuve de l'hospitalité du marié

Le mets qui est servi en premier aux parentes de la mariée est un couscous (*bârkuks*) identique à celui qui a été servi aux hommes après la conclusion juridique du mariage (photo 17). Un repas plus substantiel est ensuite servi. Avant de manger, les

¹. Chez les Chaouïa (Algérie), c'est le burnous qui matérialise l'autorité masculine et donne à voir son transfert du père à l'époux. Aussi, il n'est pas étonnant de retrouver ce vêtement comme principal accessoire du mariage par rapt. Quand un jeune homme s'est entendu avec une jeune fille pour l'enlever, il l'enveloppe de son burnous sur le seuil de son domicile, c'est-à-dire à l'endroit même où, dans un mariage ordinaire, le père couvre sa fille en signe de bénédiction. Avant de la faire entrer dans le domicile de ses propres parents, il lui fait traverser le village, pour que tout le monde la voie. Ainsi, les deux familles sont contraintes d'accepter leur union. Voir M. GAUDRY, 1929, *La femme Chaouïa de l'Aurès. Étude de sociologie berbère*, Paris : L.O.P.G., pp. 80-81. En accomplissant cet acte, le jeune Chaoui reproduit, peut-être inconsciemment, une coutume arabe préislamique, dont la geste du Prophète a assuré la diffusion dans les autres groupes ethniques du monde musulman. Voir F. MERNISSI, 1987, p. 223.

parentes de la jeune fille chantent le « chant de la chambre » (*tangift h uhanu*). Dans ce chant, elles émettent toutes sortes d'exigences. Elles se plaignent tout d'abord d'avoir reçu un accueil tiède et réclament la présence des « agnats » (*islan*). Ces derniers apparaissent sur le seuil avec des vases de fruits secs et un panier de pains de sucre. Ils saluent les parentes de la mariée et leur souhaitent la bienvenue à plusieurs reprises. Les « chanteuses » exigent alors qu'ils aillent accueillir leurs parents de la même manière. Vient le tour du marié auquel elles demandent toutes sortes de produits cosmétiques et alimentaires. Lorsqu'il a satisfait à tous leurs désirs, elles refusent encore de manger tant qu'il n'a pas rompu les pains de leurs tablées. La longueur et le contenu de ce chant dépendent de la verve et de l'espièglerie des femmes qui prennent un malin plaisir à embarrasser le marié en lui réclamant des produits rares dans le souk local. Cette pratique constitue non seulement une mise à l'épreuve des capacités économiques du jeune homme (et de sa famille), mais aussi une appréciation de sa disposition à l'égard de sa belle-famille. Les « chanteuses » testent son sens de l'humour et de l'hospitalité. Voici une version des différents chants accompagnant les actes de cette séquence.

ÉLOGES DE LA MARIÉE

tifawt a d nmun s uhanu

C'est la lumière que nous apportons dans la chambre

wa tifawt a d nmun s uhanu

Ô c'est la lumière que nous amenons dans la chambre

niwid yat t̄slit zud ayur

Nous avons amené une mariée [scintillante] comme la lune

γwafa uwzig iēlulan.

Au sommet d'une grande fleur

ÉLOGES DE SA SUITE

iga s̄nbl iguday h uγaras

Les parfums sont en tas sur le chemin

a t igan d aytma li d nmun

Ce sont nos frères qui nous ont accompagnés

COMPENSATION DE LA DOMESTIQUE

s̄ndudi s̄nduq a yadg al

Délie ta bourse ô gendre

a y-f̄r̄h is̄m̄g ulla tawaya

Que le nègre et la nègresse soient joyeux

DÉNOUEMENT DU TURBAN

fsiyat f'Allah tuga lz'nat
Dénouez l'herbe du paradis

RÉCLAMATIONS AUX AGNATS ET AU MARIÉ

nih nit m'arhba idrus ah
Les « bienvenues » sont bien rares
n'aki urra štah ar d anih mraw n aytma
Moi, je ne mange pas tant que je ne vois pas dix de mes frères
n'ah aqa n busk ri a dah d lk'āmn
Ou tant que des *busk ri* [dattes] ne nous sont pas parvenues
asiyat l'Xir tag im'ah b'arra
Prenez l'abondance et allez voir dehors
is a k rdan yilli d nmun
Si tous nos compagnons sont contentés
awiyad a star
Apportez le colporteur
han sabun urta yahd lk'āmn
Le savon ne nous est pas encore parvenu

Après le repas, les femmes des deux parties chantent et dansent, tandis que les jeunes filles de la parenté du marié se divertissent de leur côté dans une autre pièce. Au coucher du soleil, les gens de la mariée rentrent chez eux. Juste avant de partir, ses parentes lui recommandent de ne jamais manquer de respect à ses beaux-parents ou à son époux, de ne pas être gourmande et coléreuse, d'être propre et travailleuse, d'approvisionner régulièrement sa réserve de bois de chauffage, et de bien recevoir les invités de son époux. Aux parentes de ce dernier, elles recommandent d'aider la jeune mariée à s'habituer à sa nouvelle demeure, et à remplir ses responsabilités d'épouse et de mère.

Dans l'Anti-Atlas, ces recommandations sont l'objet d'un chant nommé *lusiyt*¹. En voici une version recueillie auprès d'une femme originaire de Ineda Ouzal.

RECOMMANDATIONS À LA MARIÉE

lusiyt a y'āli
Je te recommande ô ma fille
nsam n ifqirn a yilli yiminunt
L'obéissance à tes beaux-parents
lusiyt a y'āli

¹. *lusiyt* : ce terme dérive de l'arabe *wasiya* qui signifie « recommandation », « ordre » et « testament ».

Je te recommande ô ma fille

nεam i wada kōm nit illan

L'obéissance à ton époux

lusiyt a yāli

Je te recommande ô ma fille

d ufagunōm d udγarnōm a d ur rkun

De tenir propre ta couche et ton vêtement

lusiyt a yāli

Je te recommande ô ma fille

a taydit a tamušat

De n'être ni coléreuse ni gourmande

lusiyt a yāli

Je te recommande ô ma fille

tagg at n ikššudōn a tilli γisiki

D'approvisionner ta réserve de fagots

RECOMMANDATIONS AUX PARENTES DU MARIÉ

a tinudin a tadzarin

Ô belles-sœurs, ô voisines

ma mi fāyilli γdarunt

Vous à qui je confie ma fille

Parentes du marié

ra das rbayar as zruγ

Je vais lui porter son enfant, je vais l'épouiller

ar dids tmunγs igrani

Je vais l'accompagner aux champs

9.3. Rogations autour de l'arganier (Ineda Ouzal) : mise à l'épreuve de la mariée

À Ineda Ouzal, une coutume très particulière est accomplie juste après le départ des parents de la mariée. Cette dernière est conduite à un grand arganier nommé « l'arganier des mariées » (*targant n tōslatin*). Cet arganier est situé sur la place du village (*asays*). Hommes, femmes et enfants escortent la mariée et forment un grand cercle autour de l'arbre. La jeune fille porte les effets du baluchon (*ukris*) ; et son visage est toujours voilé. Elle est guidée et soutenue par l'une de ses « aînées ». Des dattes et des amandes ont été placées dans les plis de son haïk, au niveau de son giron. En courant, les deux femmes font trois rogations autour de l'arganier. Elles observent une pause de quelques secondes entre chaque tour. Pendant leur course, l'« aînée » pousse des you-you. Ensuite, la mariée court vers la maison en dénouant légèrement

son haïk. Les enfants et les adolescents la suivent pour glaner les fruits secs qu'elle laisse ainsi tomber. Toute chute de la mariée pendant ces rogations est interprétée comme un mauvais augure. On dit qu'elle ne va pas être bénéfique. L'arganier choisi pour accomplir ces rogations prémonitoires est toujours celui au pied duquel sont accomplis des rites privés (offrandes aux « habitants » de l'arbre) ou collectifs (sacrifices sanglants à l'occasion des fêtes communautaires). Sans doute ce rite est-il un appel à l'abondance, comme tous les rites dont les fruits secs constituent l'accessoire principal. Dans le même temps, il peut être interprété comme un rite favorisant la fécondité de la mariée. Les fruits secs qu'elle laisse tomber symboliseraient alors les enfants que l'on attend d'elle. Mais, comme les rogations Aksimen autour de l'aire à battre, il me semble traduire le désir et la peur simultanés suscités par une trop grande fécondité féminine.

Conclusion

Les effets du baluchon sont donc les accessoires par excellence du passage, matériel et symbolique. À partir du moment où elle en est revêtue, la mariée entre dans un état de transition, un stade de marge¹. Le couplet chanté par les « aînées » dénote une évidente assimilation de ce changement de toilette au passage matériel. Le port des effets du baluchon signale le départ imminent du domicile paternel, et l'intégration prochaine à celui de l'époux. Le mariage étant conclu depuis la veille, juridiquement la jeune fille n'appartient déjà plus au groupe des célibataires. Mais, n'ayant pas encore subi le rituel de la défloration, elle n'appartient pas encore à la catégorie des femmes. Cette suspension de statut durant le stade de marge fait d'elle un être vulnérable au mal des autres et aux dangers surnaturels du passage. Dans le même temps, elle devient

¹. « [...] les changements brusques, les discontinuités de la vie humaine ne fournissent pas naturellement de stade de marge. Aussi est-il nécessaire d'en créer un - d'où l'intervention du rituel dont la fonction est de donner une épaisseur temporelle au passage, d'élargir le seuil entre séparation et agrégation. Ce sont en effet l'entre-deux, le ni l'un ni l'autre, ou ce qui est à la fois l'un et l'autre, ce que l'anglais appelle *betwixt and between*, qui sont dangereux. La marge permet de séparer de manière appréciable ce qui était auparavant de ce qui va advenir. La marge colmate la béance ouverte par le passage. Elle est éminemment marge de sécurité ». N. BELMONT, 1986, p. 17. Voir également V. W. TURNER, 1967, « *Betwixt and between : the liminal period in rites of passage* », in : *The forest of symbols. Aspects of Ndembu ritual*. New York : Cornell University Press, pp. 93-111.

potentiellement dangereuse pour tout ce qui se trouve sur son passage. Aussi la toilette nuptiale, qui signale sa marginalité temporaire, est-elle dans le même temps un écrin qui la protège des agressions du dehors, et un écran qui protège le dehors de ses agressions.

Tous les déplacements de la mariée ultérieurs au port des effets du baluchon sont hautement ritualisés. Cette ritualisation est déterminée par les représentations ambivalentes du corps féminin virginal. Une ambivalence qui se traduit par la contradiction entre l'extrême impuissance physique dans laquelle la jeune vierge est tenue et l'ampleur des facultés tant bénéfiques que maléfiques qui lui sont attribuées. Tous les rites qui l'entourent, dans son immobilité comme dans ses déplacements, ont plusieurs finalités simultanées : la protéger des forces nuisibles (empiriques et extra-empiriques), se protéger de son potentiel maléfique (*ibas*), et user à bon escient de son potentiel bénéfique (*ibaraka*).

Les rites accomplis lors de la réunion des deux sexes, et notamment les rites de rencontre des mariés, révèlent l'antagonisme latent des deux sexes. Ces derniers rites reflètent la rivalité pour le pouvoir domestique qui caractérise les rapports conjugaux. Dans l'idéal, l'homme détient une autorité absolue sur son épouse. Dans la réalité, le pouvoir à l'intérieur de la sphère domestique ne lui est jamais acquis d'avance. La compétition pour la prédominance commence dès le premier contact des mariés. Chacun d'eux essaye d'établir, de façon magique, sa suprématie sur l'autre.

Le fait que le marié doit sortir au moment même où son épouse enjambe le seuil de son domicile explicite rituellement la vocation idéale de chacun des deux sexes. L'homme appartient à la sphère publique, tandis que la femme est théoriquement confinée dans la sphère domestique.

CHAPITRE VII

CÉRÉMONIES POSTÉRIEURES À LA NOCE

1. Cérémonies du lendemain du transfert

En pays chleuh, la consommation du mariage n'a jamais lieu le soir même de l'arrivée de la mariée au domicile conjugal. Cette nuit-là est une nuit de repos et de préparation psychologique à l'épreuve de la défloration, qui aura lieu le lendemain soir. La jeune fille est entourée de ses parentes maternelles qui lui prodiguent soins et conseils.

1.1. L'exposition de la mariée

La cérémonie féminine qui a lieu dans la journée du lendemain du transfert est dénommée *abraz*¹, littéralement l'« exposition ». Toutes les femmes du voisinage du marié sont invitées à venir voir la mariée, qui est exposée dans ses plus beaux atours. Mais, en réalité, elles ne peuvent découvrir son visage avant le lendemain de la consommation du mariage.

À l'aube, les « aînées » (*timǝzwura*) de la jeune fille l'habillent sous le voile d'un drap, en chantant ses louanges. Celles du marié leur répondent que le temps des éloges viendra quand elle aura fait ses preuves. Premièrement, quand elle aura enfanté et pris soin de la génisse jusqu'à ce qu'elle vèle. Deuxièmement, quand elle aura bien reçu et servi les invités de son époux. Troisièmement, quand elle aura tissé des pièces de vêtement et de literie pour sa belle-famille. Quatrièmement, quand elle aura établi une

¹. *abraz* : ce terme dérive du verbe arabe *baraza* qui signifie « apparaître », « être évident », « paraître », « surgir », et « germer (plante) ». Dans les villes du Nord, le terme arabe, *lbǝza*, désigne la cérémonie d'exposition de la jeune mariée, au domicile de ses parents, avant la conduite au domicile conjugal. À Marrakech, la version berbère, *abraz*, est utilisée même par les arabophones. Pour le sens initial du terme *barza* en arabe littéraire, voir F. MERNISSI, 1987, p. 242.

relation d'amitié et d'entraide avec les voisines. Et, cinquièmement, quand elle aura régulièrement rempli la réserve de bois de chauffage. Voici une version de ce chant.

Parentes de la mariée

iffu lhal, iγ lid umanar

Le jour s'est levé, l'étoile du matin est montée

nikrat a tǎba a tǎlmi

Réveillez-vous ô lettrés pour la prière

iffu lhal, urunt tǎrǎmin

Le jour s'est levé, les chamelles ont mis bas

tigayzin kullu mlulnin

Des chamelons tous blancs

sbah kǎm a lalla ǎzuna

Bonjour ô Dame 'Azuna

sbah kǎm a mu-dlal-izalin

Bonjour à celle-à-la-mèche-lisse

tfulki yǎli, tǎrǎd illi

Ma fille est belle, ma fille est responsable

sǎrsat tisura u waydanun

Confiez-lui les clefs de vos biens

Parentes du marié

urta nǎsn ma tǎg illim

Nous ne savons pas encore ce que vaut ta fille

ih ur turu taru tǎfunast

Tant qu'elle n'a pas enfanté, tant que la vache n'a pas vêlé

illin ingbiwǎn h tadwayrit

Tant que les invités ne sont pas dans le salon

ibid usta h uγǎmi

Le métier à tisser dressé dans le vestibule

yillin uγǎnza dar wadzarǎn

La louche chez les voisins

illin ikǎsudǎn zǎgǎzawnin

Et la réserve pleine de bois vert

La mariée est maquillée et parée de tous les bijoux qui lui ont été offerts par ses parents. Pour exposer un maximum de bagues, elle en porte plusieurs à chaque doigt, y compris les pouces. Elle est toujours vêtue des effets du baluchon qu'elle ne quitte pas avant la consommation du mariage. Les « aînées » la coiffent à la manière du groupe de son époux et remettent son voile rouge (*aǎbruaq*) en place¹. Derrière cet écran, la

¹. L'usage de l'*aǎbruaq* étant en déperdition même dans les campagnes, la mariée de Aït Milk (Achtouken) est voilée uniquement avec un *addal* (photo 17).

jeune fille distingue à peine les formes de ses compagnes. Lovée dans son recoin, elle va passer cette journée dans une immobilité et un mutisme complets. Elle ne participe pas aux repas offerts aux invitées de sa belle-mère. Les galeries de l'étage et la cour intérieure sont également aménagées, car les pièces ne suffisent plus à contenir toutes les invitées. Ces dernières chantent et dansent à tour de rôle jusqu'à épuisement. Avant le coucher du soleil, elles rentrent chez elles par petits groupes.

1.2. La consommation du mariage

Depuis la veille, le marié est confiné dans une petite pièce à l'écart des espaces cérémoniels. Après l'entrée de la mariée, le jeune homme regagne cette pièce qu'il n'a plus le droit de quitter jusqu'à l'heure de la consommation du mariage. Il porte au bras droit un nouet identique à celui de la mariée. Ses trois « compagnons » (*ifârXan*) l'entourent pour le distraire et satisfaire à tous ses besoins. Ils ont également pour fonction de le protéger de toute tentative d'ensorcellement (*tqaf*).

Quand la maison s'est vidée de toutes les personnes étrangères à sa famille, les « aînées » le conduisent auprès de son épouse. Les volontés des deux époux s'affrontent de nouveau juste avant le rituel de la défloration. Au moment où le marié pénètre dans la pièce, la jeune fille lance une poignée de sel sur lui. Bien informé du sens de cette pratique par ses parentes, le marié ne manque pas de la frapper aussitôt avec sa babouche, pour bien lui signifier qu'il n'est prêt à lui concéder aucune prérogative, serait-ce une illusion de pouvoir¹. Car on croit que si le jeune homme est pris de trac et ne riposte pas, c'est l'épouse qui prédominera.

Quand il arrive à sa hauteur, elle se lève pour lui baiser la tête. Il lui baise l'épaule droite, l'aide à se rasseoir et soulève son voile. Les « aînées » leur apportent un repas et les ustensiles du thé. Le jeune homme essaye d'apprivoiser sa jeune compagne en lui donnant à manger. Après le dîner, il lui tourne le dos pour faire une courte prière.

¹. MEAKIN B. rapporte un rite d'intimidation plus violent, qui me semble tout droit sorti des fantasmes de son informateur. Le marié « se tient sur le seuil de sa chambre, le bras ou son épée étendus afin que la mariée passe en dessous en signe de soumission à sa volonté. [...] On m'informe que dans le Sous il tire un coup de fusil au dessus de sa tête dans la même intention, la balle étant laissée dans le mur en guise de rappel ». 1902, p. 371.

Ensuite, il retourne auprès d'elle, défait son haïk (*lizar*) et l'étend sur la natte neuve qui va servir de couche nuptiale. Il partage avec elle les dattes nouées dans son vêtement. Dès qu'il a réussi à déflorer sa compagne, le marié quitte la pièce en tirant un coup de fusil sur le pas de la porte. Les « aînées » et sa mère entrent aussitôt. Elles constatent la présence de sang sur le haïk et poussent des you-you. Le marié fait prévenir la mère de son épouse qu'elle peut préparer la *tagulla*, une bouillie de maïs arrosée d'huile d'argan et sucrée au miel. Les « aînées » réconfortent la mariée, l'aident à faire ses ablutions et la rhabillent. Cette nuit-là, le marié ne retourne pas dans la chambre nuptiale. Ce sont ses « aînées » qui dorment près elle.

Le coup de fusil du marié et les you-you des femmes annoncent à tout le voisinage l'heureuse issue de la rencontre des mariés, c'est-à-dire la consommation du mariage et la preuve de la virginité de la jeune fille. Dans le groupe des parents de la mariée, ce sont l'arrivée de l'émissaire du marié et le port festif de la bouillie qui remplissent cette fonction de publication. Si le marié ne demande pas à sa belle-mère d'envoyer la bouillie, cela signifie au mieux qu'il n'a pas encore consommé le mariage, et au pire qu'il doute de la virginité de son épouse. Dans certaines tribus de l'Anti-Atlas, notamment chez les Ammeln, la mariée publie en personne sa virginité en sortant rejoindre les danseuses célibataires¹. Toujours vêtue de son linge souillé de sang, elle participe pour la dernière fois de sa vie à la danse (*ahwaš*) des jeunes filles. À Ineda Ouzal, la mariée sort à l'aube inviter toutes les femmes du village de son époux à participer à la consommation de la bouillie. Dans le Sihl et dans certaines localités de Achtouken, la mariée, vêtue de son linge souillé, rend visite à sa mère le lendemain soir de la nuit de noces. Mais c'est le fait même que son époux la conduise chez ses parents ce jour-là qui publie et prouve sa virginité.

Si le marié doute de la virginité de sa femme, le rôle de ses « aînées » est d'apaiser sa colère et de l'empêcher de faire un scandale. Ainsi, il est rare qu'une mariée non vierge soit renvoyée le soir même de ses noces. Dans pratiquement tout le Maroc, l'époux est autorisé par la coutume à battre l'épouse non vierge, à la couvrir de

¹. C'est le cas également chez les Idaw Martini. Voir N. EL ALAOU, 1991, p. 177.

cesendres et à la revêtir d'un bât d'âne avant de la chasser de son domicile¹. Pour éviter cette déchéance publique à la jeune fille, ses parentes convainquent le marié de la garder quelques jours, avant de la répudier discrètement. Mais, dans ce type de cas, le motif de la répudiation n'est un secret pour personne. Premièrement, parce que les parentes paternelles du marié sont présentes, au moment de la vérification du linge. Et, deuxièmement, parce que l'*amârwas* est annulé. L'absence de virginité ou l'épanchement d'un sang autre que celui de l'hymen ne passent inaperçus que si le marié, en entente avec la mariée, arrive à le cacher aux « aînées » des deux familles.

2. Cérémonies du lendemain des noces

Le lendemain de la nuit de noces est appelé le « jour de la bouillie » (*ass n tagulla*), car la consommation de ce mets est l'acte rituel le plus important de cette séquence. À l'aube, les « aînées » réveillent la mariée et lui font faire ses ablutions rituelles. Elles la coiffent, la maquillent, la revêtent de ses plus beaux vêtements et la parent de tous ses bijoux. La jeune femme est prête pour rencontrer les parents de son époux, dont elle doit baiser la tête en signe de soumission et de respect. Son visage n'est plus dissimulé par l'écharpe rouge (*aébruq*). À présent, elle porte comme toutes les autres femmes un fichu rouge (*lâqdib*) et un châle de prière (*addal*). Le seul dévoilement du visage de la mariée signale la perte et la preuve de sa virginité. On dit de la jeune fille qui a passé avec succès l'épreuve de la défloration qu'« elle a apporté son visage » (*tiwid udmâns*) ou qu'« elle a apporté son honneur » (*tiwid šarafnâs*). Ces expressions signifient qu'elle a sauvé la face. Les termes « visage » (*udm*) et « honneur » (*šaraf*) sont des euphémismes désignant l'innommable dans une société puritaine : l'hymen de la jeune mariée. Une étroite corrélation est établie entre le visage et l'hymen. Le premier devient le signifiant et le miroir de l'état du second². Par

¹. Une de mes informatrices (chanteuse de son état) a observé une telle scène dans un village des Imesguin, en 1990.

². En arabe dialectal, le sang de l'hymen est appelé « le rose du visage » (*tâmirâ d luwzâh*). Un visage rose est un visage dont l'honneur est sauf.

ailleurs, le visage de la jeune femme représente son honneur, et par extension celui de sa famille.

2.1. Distribution de dattes : infraction rituelle au code de ségrégation

La cérémonie de distribution de dattes, les « dromadaires » (*iraman*)¹ a lieu avant l'arrivée des porteurs de la bouillie. Deux vans sont placés à côté de la mariée qui est toujours confinée dans l'angle droit de la chambre nuptiale. Celui qui est placé en retrait sur sa droite contient son linge souillé de sang. Ce linge est disposé de manière à ce que le sang ne soit pas visible aux hommes qui vont venir la saluer. Le second van est placé devant elle. Il contient des dattes et des petits paquets de parfums (*sānbl*). Tous les membres de la maisonnée de son époux viennent la voir : les hommes mariés et les jeunes gens, les femmes et les jeunes filles. Ils lui souhaitent la bienvenue et lui présentent leurs vœux de bonheur. À chacun, elle offre un paquet de parfums et quelques dattes (les « dromadaires »). En retour, les adultes déposent une petite somme d'argent dans sa boîte à maquillage (*talg irart*).

La cérémonie de remise de dattes peut donner lieu à un simulacre de violation du « domaine de l'interdit » (*haram*) du marié. En théorie, le but de cette cérémonie est de présenter la mariée aux parents masculins de son époux. Selon les localités et surtout selon le degré de ségrégation, le nombre d'hommes autorisés à saluer la mariée peut être restreint ou large. Dans les groupes très ségrégationnistes, seuls les ascendants et collatéraux vivant sous le toit de l'époux sont autorisés à entrer dans la chambre nuptiale. C'est le cas chez les Aksimen, où la rencontre entre la mariée et ses beaux-parents se réduit à un échange très rapide. Dans les groupes relativement moins ségrégationnistes, des co-villageois peuvent se joindre aux consanguins du marié. Ce sont surtout les jeunes amis du marié, célibataires et mariés (*islan*), qui ont à cœur de prendre part à cette cérémonie. Les hommes d'un certain âge lui accordent moins d'intérêt ; et ils remettent souvent leur don à la mariée par l'intermédiaire de leur

¹. *iraman* (sing. *aram* ou *arēdm*) : littéralement les « dromadaires ». Ce terme désigne ici le don de dattes fait par la mariée à ses visiteurs et la cérémonie elle-même.

épouse. Voyons comment cette cérémonie se déroule dans la ville de Tiznit et dans le village de La'youn (Idaw Ba'qil). En situation ordinaire, ces deux communautés sont aussi ségrégationnistes que les Aksimen.

À Tiznit, les jeunes gens se donnent le mot en prononçant la formule suivante : « On va manger le van de la mariée » (*a d nč̣ tišiṣ̌t n tč̣lit*). Le van symbolise son contenu : les dattes. Mais cette expression fait aussi allusion au van qui contient le linge souillé de sang, que le code de pudeur chleuh interdit de nommer et de regarder. À tour de rôle, les jeunes gens viennent s'accroupir devant la mariée. Les timides se contentent de la saluer en lui baisant l'épaule. Ils déposent leur don dans sa boîte à maquillage (*talg irart*) ; et elle leur remet des « dromadaires » (*iraman*). Durant ce bref échange, ils essayent de deviner ses traits derrière ses voiles. Les plus hardis lui demandent de leur faire les yeux à l'antimoine (*tazult*)¹, ou de leur appliquer du henné sur la paume de la main droite. Ils vont même jusqu'à surenchérir pour lui soutirer son accord. Pour accomplir ces opérations délicates, la mariée est obligée de lâcher son châle (*addal*), offrant ainsi son visage au regard avide du jeune homme. C'est certainement la première et la dernière fois qu'il aura l'occasion de la voir visage nu. Car les femmes de Tiznit sortent toujours complètement voilées dans leurs lourds draps de laine ; et elles ne laissent apparaître qu'un oeil. À l'intérieur de leur domicile, elle se voile le visage avec leur châle de prière même en présence de leurs beaux-parents.

Cette scène est similaire à celle qui a eu lieu quelques jours plus tôt entre ces mêmes jeunes gens et les trieuses des céréales de la noce². Le code de ségrégation qui veut que la femme ne parle pas et ne se dévoile pas, en présence d'hommes étrangers est enfreint dans ces deux cérémonies. Durant la cérémonie de remise des dattes, les jeunes gens qui chahutent la mariée remettent en question l'exclusivité de la jouissance de son visage par le marié. Leur offre d'argent constitue une sorte de parodie de la

¹. Comme le henné entré en contact avec le corps de la mariée, l'antimoine avec lequel elle s'est fardé les yeux au lendemain de sa défloration est considéré comme un véhicule de sa baraka.

². Voir infra p. 117 et sq.

compensation matrimoniale (*amḍrawas*) que le marié offre pour obtenir cette exclusivité¹.

À La‘youn, par contre, la séparation des sexes est rigoureusement respectée. Elle ne souffre aucune entorse, même en situation cérémonielle. Les hommes mariés et les jeunes gens ne peuvent pas approcher la mariée. Seuls les garçons impubères sont admis dans la chambre nuptiale. Pour se faire une image de la nouvelle venue, les hommes doivent donc recourir à un subterfuge. Sept parents du marié participent à la cérémonie de remise de dattes. Chacun d’eux choisit un petit garçon qui va servir d’intermédiaire entre lui et la mariée. Le temps de ce rite, l’enfant est appelé « dromadaire » (*arεḍm*) et l’adulte « chamelier » (*bu-arεḍm*). Chaque « chamelier » confie à son « dromadaire » l’argent qu’il va remettre en son nom à la mariée. Les critères du choix du garçon sont très précis. Premièrement, il doit être non orphelin de père et de mère pour ne pas porter malheur au jeune couple. Deuxièmement, il doit être impubère pour que son intrusion dans l’assemblée féminine ne soit pas ressentie comme une violation du code de ségrégation. Troisièmement, il faut qu’il soit éveillé, observateur et capable - malgré son jeune âge - de décrire avec précision les charmes d’une femme.

L’échange de dattes et d’argent entre la mariée et les sept parents du marié se déroule ainsi. Les « chameliers » et leurs « dromadaires » se tiennent à l’extérieur de la chambre nuptiale. Chaque « chamelier » conduit son « dromadaire » vers la porte en le tenant par les épaules. Les couples « chameliers/dromadaires » pénètrent à tour de rôle dans la chambre. Le « chamelier » reste près de la porte, à bonne distance de la mariée, tandis que le « dromadaire » va s’accroupir devant elle. Les « aînées » forment une haie pour voiler la mariée aux regards du « chamelier ». Cette dernière couvre le « dromadaire » avec un pan de son voile. Elle lui donne une poignée de dattes qu’il lui restitue aussitôt. Cet échange est répété trois fois. La quatrième fois, le « dromadaire » garde les dattes ; et il se retire après avoir déposé l’argent dans la boîte à maquillage.

¹. Dans le Rif, les amis du marié accomplissent dans la chambre nuptiale, mais en l’absence de la mariée, un rituel de rachat du voile du lit conjugal et de fruits secs cachés dans cette couche, dont la finalité est comparable à celle du rituel chleuh. Voir R. JAMOUS, 1981, pp. 279-280.

Dès qu'il reçoit les dattes, le « chamelier » quitte la pièce. Le marié qui attend sur le seuil lui assène au passage des coups de babouche sur le dos. Le « chamelier » s'enfuit, poursuivi par les autres hommes qui essayent de lui voler ses dattes. Le même rituel est accompli par les six autres couples « chameliers/dromadaires ». À la fin de la cérémonie, les hommes adultes assaillent les « dromadaires » de questions. Comment est faite la mariée ? Est-elle forte ou maigre ? Ses yeux sont-ils grands ou petits. Son nez est-il fin ou épais ? A-t-elle une petite bouche, des mains fines ? Comme les fragments d'un puzzle, les différents renseignements fournis par les petits garçons permettent aux hommes de dresser un « portrait-robot » de la nouvelle venue. Cette dernière ne leur donnera peut-être jamais l'occasion de voir son visage nu. Dans ce groupe très ségrégationniste, le rite de remise des dattes constitue à la fois un simulacre d'inversion et une réitération de la ségrégation sexuelle. Il constitue également une tentative de transgression du « domaine de l'interdit » du marié et une délimitation de ce domaine. En frappant ses propres parents, le marié avertit tous les autres hommes qu'ils ne doivent ni essayer de voir sa femme, ni essayer d'obtenir ses faveurs. Faveurs sexuelles qui sont symbolisées ici par les dattes.

2.2. Le partage de bouillie : rite d'union des mariés

Les gens de la mariée qui apportent le plat de bouillie (*tagulla*) arrivent dans la matinée. Chez les Aksimen, la bouillie est en principe portée par une « domestique » (*tawaya*), accompagnées par les parentes de la mariée. Mais, si ces dernières sont cloîtrées ou si le village du marié est très éloigné, c'est le « frère de la mariée » (*g mas n tʕslit*) qui la porte¹. Le plat posé sur sa tête, le jeune garçon est escorté de parents et de co-villageois. Comme le plat est très lourd, les jeunes gens se relaient le long du trajet. À proximité du domicile du marié, le « frère de la mariée » reprend la bouillie. Car c'est à lui que revient l'honneur de lui faire passer le seuil de la chambre nuptiale. Le plat sur sa tête ou sur ses genoux, il s'accroupit devant sa sœur. Il ne le pose pas tant

¹. S'il est orphelin, il est remplacé par un cousin patrilinéaire.

que son beau-frère ne lui a pas remis une compensation satisfaisante. Si c'est la « domestique » qui a porté la bouillie, elle recevra sa compensation le septième jour des noces.

La consommation rituelle de la bouillie du lendemain des noces se déroule ainsi. Deux femmes maintiennent un drap voilant les mariés et l'« aînée » qui va leur donner à manger de ce mets. La mariée se penche pour se mirer dans le bol de miel et d'huile d'argan qui est fiché au centre de la bouillie. En regardant son reflet elle dit : « Le blé est bon, l'orge est bonne, notre mariée est belle » (*fulkin irdān, fulkint tāmzin, tfulki tāsilitnāh*). L'« aînée » trempe trois doigts dans le bol, arrose la bouillie et forme des boulettes dans le creux de sa paume. Elle en dépose une à trois reprises sur le dos de la main de chacun des mariés. Ces derniers se donnent alternativement à manger. Les boulettes ne sont pas entièrement consommées. Ils en mordent un bout ; et, d'un revers de la main, ils font tomber le reste hors du plat. La formule prononcée par la mariée, ainsi que l'acte de faire tomber le surplus de bouillie par terre, sont des appels à l'abondance des futures récoltes de céréales.

La consommation rituelle de bouillie connaît quelques variantes d'une tribu à l'autre. Ainsi, dans des familles originaires d'autres localités, respectivement Idaw Tanan et Houara, j'ai vu ce rite réunir les épouses de frères mariés le même jour ou la belle-mère et sa bru (photos 31, 32 et 33). Ce rite peut également être accompli entre la mariée et une sœur célibataire de son époux. Selon mes informatrices, la mariée partage la bouillie avec la personne avec laquelle elle risque d'entretenir des relations conflictuelles. Ainsi, selon les localités, l'accent est mis soit sur la relation hétérosexuelle (époux/épouse), soit sur les relations féminines (belle-mère/bru, belle-sœur/épouse, épouses de frères)¹. Accompli avec les belles-parentes de la nouvelle venue, il a pour fonction d'apaiser toute agressivité de leur part à son égard, et de la

¹. Lorsque deux frères se marient le même jour, leurs épouses sont reçues simultanément sur le seuil. À Aït Baha, avant de les faire entrer, leur belle-mère casse une cruche pleine d'eau entre leurs montures. Chez les Aït Ifran, la belle-mère leur présente un plateau contenant de la farine d'orge et un bol rempli de miel et d'huile d'argan. Les deux jeunes femmes se mirent dans le bol avant de se regarder dans les yeux pour la première fois. La belle-mère porte à la ceinture un bracelet en argent que ses deux brus tiennent, au moment où elle leur fait enjamber le seuil. De même, chez les Idaw Tanan, le lendemain de leur nuit de noces, chacune des deux belles-soeurs doit regarder le reflet de l'autre dans le bol de la bouillie avant de la regarder dans les yeux.

leur rendre chère. Accompli entre les épouses de frères, il a pour fonction de les rendre amies. Accompli avec le marié, le partage de bouillie a pour fonction de favoriser l'affection entre eux, et d'atténuer l'antagonisme inhérent aux rapports homme/femme. D'ailleurs, chez les Aït Milk (Achtouken), le partage de bouillie donne lieu à un simulacre de bataille entre les deux mariés. Pour s'assurer la prédominance dans le couple, chacun d'eux essaye de plonger la main de l'autre dans le bol d'huile d'argan.

La consommation de cette bouillie a aussi une valeur contractuelle entre les mariés en premier lieu, et entre tous les commensaux et la mariée en second lieu. Ainsi, à Ineda Ouzal, si le marié n'est pas satisfait de l'état de l'hymen de son épouse, il ne participe pas au partage de bouillie. Alors que sa participation constitue un certificat de virginité. Toutes les personnes présentes dans la maisonnée en consomment une boulette après le rite d'union des mariés. Pour servir les personnes qui se tiennent à l'extérieur de la chambre nuptiale, on la transvase dans d'autres assiettes. Car les ustensiles de la mère de la mariée ne doivent pas être sortis de la chambre nuptiale, avant le septième jour des noces. Les « aînées » qui présentent les assiettes de bouillie sont suivies par une autre « aînée » portant un seau d'eau. Tous les commensaux se rincent la main dans ce même seau, qui est conservé dans un recoin de la chambre nuptiale jusqu'au septième jour (photo 34). La jeune mariée se servira alors de cette eau pour asperger le sol de l'étable, et favoriser ainsi l'accroissement du cheptel de son époux.

La participation à ce rituel engage tous les commensaux à porter témoignage de la consommation du mariage et de son issue positive. Ceci est parfaitement explicite dans le rituel d'Ineda Ouzal où la mariée prévient les femmes du village de son époux que l'ingestion de sa bouillie les engage à ne pas proférer de calomnies sur l'état de son hymen. En effet, il est d'usage qu'elle les invite à exprimer leur réserve quant à sa virginité avant de manger du plat. Et, elle les avertit solennellement que toute critique proférée ultérieurement n'aura aucune valeur, et se retournera contre son auteur. Par ailleurs, c'est devant toutes ces femmes réunies qu'elle lave, de ses propres mains, son

linge souillé. Dans cette tribu, le marié est séquestré par ses co-villageois, juste après la consommation de la bouillie.

2.2.1. Séquestration de l'époux (Ineda Ouzal)

Comme nous l'avons vu plus haut, les Ineda Ouzal sont relativement moins ségrégationnistes que les Aksimen. Leurs femmes ne se voilent pas le visage ; et l'échange avec les co-villageois masculins leur est autorisé dans les limites fixées par le code de bienséance. Ici, les amis de l'époux ne viennent pas saluer la mariée dans la chambre nuptiale, et recevoir des dattes de ses mains. Si elle est étrangère au village, ils emploient un tout autre stratagème pour la voir. Après le partage de bouillie, le marié quitte aussitôt son domicile. Derrière la porte sont embusqués plusieurs jeunes gens, mariés et célibataires (*islan*). Dès qu'il enjambe le seuil, ils s'emparent de lui et le portent jusqu'à l'aire à battre. Là, ils l'attachent solidement au piquet avec leurs turbans. Et ils envoient un émissaire prévenir la mariée que son époux est retenu en otage, jusqu'à ce qu'elle vienne, en personne, le délivrer.

Accompagnée de ses « aînées », et de toutes les femmes du village, la jeune mariée se rend sur l'aire à battre. Les « aînées » portent un van et un panier, respectivement remplis de dattes et de pains de sucre. La jeune femme dépose cette « rançon » aux pieds des ravisseurs. Elle se dirige ensuite vers son époux ; et elle essaye de dénouer ses liens. Les hommes forment aussitôt un cercle serré autour d'elle. Ils la chahutent et lui donnent de faux conseils sur le sens de dénouement des liens. Et, dès qu'elle parvient à défaire un nœud, ils en font de plus serrés. Certains vont même jusqu'à la bousculer. Quand les femmes voient que la mariée est complètement débordée, elles volent à son secours. Quelques-unes entrent dans la mêlée pour défaire les nœuds, tandis que les autres repoussent les hommes.

Ce simulacre de rapt a pour objectif d'amener la nouvelle venue à faire la connaissance de tous les co-villageois de son époux dans une ambiance détendue et joyeuse. Elle rencontrera désormais tous ces hommes quotidiennement, en vaquant à

ses corvées dans les espaces communautaires. Dès le premier jour, la glace est ainsi brisée ; et une relation de plaisanterie est établie entre la nouvelle venue et les amis de son époux. Dans le même temps, ce simulacre de rapt rappelle au jeune marié que son épouse ne sera respectée par tous les autres hommes du village que parce qu'il existe un code d'honneur qui interdit de toucher à la femme d'autrui. Toutefois, ce rituel reste la preuve de la possibilité d'échange qui existe entre ces hommes et ces femmes. Il reste un moment de joie et d'insouciance partagée. Tandis que la majorité des autres rites faisant entrer en jeu les deux sexes reflètent plutôt leur inévitable compétition pour le pouvoir.

2.3. Exposition du trousseau

Après le partage de bouillie a lieu la cérémonie d'exposition du trousseau qui est dénommée *aruku*. Par le terme *aruku*, les femmes désignent pudiquement l'ensemble formé par les vêtements neufs de la mariée, et le « support » (*ahmal*)¹ de cordes et de roseaux sur lequel ils sont suspendus. Mais *stricto sensu*, *aruku* désigne le linge souillé de sang, qui peut également être suspendu sur le support du trousseau, lors de cette cérémonie. Au singulier, ce terme n'est utilisé que dans le contexte matrimonial. Il connote une idée de souillure, car il dérive du verbe *salir* (*sârku*). Son pluriel (*irukutân*) désigne uniquement des ustensiles de cuisine sales.

L'ouverture de la cérémonie est annoncée par le chant répété du vers suivant : « Des cordes qui ne soient pas faites de fil » (*izakarân ur anin win l'Xyut*). À cet appel, les « compagnons » (*islan*) du marié viennent aider les « aînées » à dresser le support du trousseau. Ils apportent des cordes neuves et deux roseaux longs et solides. En poussant trois you-you, une des « aînées » plante un gros clou à chaque angle du mur droit. Le coffre de la mariée (*sânduq n t'âslit*) est posé au centre de la pièce. Les « aînées » sortent un par un les vêtements et les disposent sur les roseaux. Elles les trient de manière à mettre en évidence les plus belles pièces. Les jeunes gens soulèvent

¹ *ahmal* : ce terme est un emprunt arabe et signifie « ce qui porte » ou le « porteur ». Je le traduis ici par « support ».

alors les roseaux, pour les attacher aux clous avec les cordes. Sans leur aide, les « aînées » seraient bien incapables de soulever ces kilos de vêtements qui font la fierté de la mariée et de ses parentes.

Dès que les jeunes gens ont quitté la pièce, le linge souillé de sang est jeté par-dessus le support du trousseau, juste au-dessus de la tête de la mariée. Chez les Aït Baha (Achtouken), il est suspendu à un gros clou planté dans l'angle où est assise la mariée. Tandis que chez les Aït Milk (Achtouken), le linge souillé est placé à ses côtés dans un van. Dans les deux cas, le linge de la mariée est disposé de manière à ce que le sang ne soit pas visible. Dans le Sihl, le linge souillé n'est pas suspendu dans la chambre nuptiale. La mariée le porte encore lorsqu'elle se rend le soir même chez ses parents. Sa mère le lui retire et lui offre une toilette neuve. Après le départ de sa fille, elle le nettoie et y place la « farine du passage » (*aggurn uwzgâr*). Le septième jour des noces elle préparera une galette avec cette farine ; et elle la portera au jeune couple.

À Tiznit, après l'exposition des vêtements de la mariée, les femmes dansent et chantent le chant suivant, qui est nommé le « chant du trousseau » (*tangift uwruku*) :

a lfal umlil, a tiɣawsiwin saɛdnin
 Ô blanc présage, ô choses bienheureuses
a lfal umlil a dam izwur a tawunza
 Que le blanc présage te précède ô Frange [la mariée]
izwur aw n a tǎba izwur i lhǎzazi
 Qu'il vous précède ô lettrés et pèlerins
arkih d izwur uduku n Mǎrakš i lizar
 Jusqu'à ce que la babouche de Marrakech précède le haïk
a d fǎak isaɛd Mulay Muhmad a yani
 Que Moulay Mohammed [le Prophète] te bénisse ô toi
ikfan aydanǎ yawid ma t isthǎnani
 Qui a dépensé ton bien et ramené une épouse

En début d'après-midi, les invitées de la mère du marié viennent présenter leurs vœux à la jeune mariée. Cette dernière leur donne des dattes (*iraman*) ; et les visiteuses lui offrent une petite somme d'argent. Rentrées chez elles, elles offriront ces dattes à leurs parentes célibataires, pour favoriser leur mariage. Les jeunes filles ne participent pas aux cérémonies du lendemain des noces. Même les proches parentes du marié n'assistent pas à la consommation rituelle de la bouillie. Leur part leur est servie dans

la petite pièce où elles se divertissent à l'écart des femmes mariées. Le trousseau reste ainsi exposé jusqu'au septième jour des noces, jour de visite de la mère de la mariée.

3. Premier marquage des pieds : rite d'agrégation et de fécondité

Trois ou quatre jours après la consommation du mariage est accompli le premier contact des pieds de la mariée avec du henné. La teinture des pieds étant un marqueur de l'état civil, ceux des célibataires ne sont jamais teints. Ce rite est appelé le « présage » (*lfal*) ou le « henné sur l'ensouple » (*lhôna h ifgig*), en référence à l'accessoire utilisé.

Le premier marquage des pieds est ainsi accompli. Les parentes de la jeune femme apportent les ensouples d'un métier à tisser (*asta*). La mariée et deux « aînées » s'assoient et étendent leurs jambes sur ces ensouples. Avec un bracelet ou une bague en argent appartenant à une « aînée », un « garçon non orphelin » (*afruX itafôn ibb as d innas*) applique du henné sur le pourtour des pieds de la jeune mariée. Dès qu'il a fini, l'« aînée » qui se tient debout derrière elle la saisit aux aisselles. Elle s'empresse de la remettre sur pied avant que les deux autres « aînées » ne se relèvent. L'« aînée » qui soulève la mariée est une de ses parentes, tandis que celles qui sont assises sont celles du marié. On croit que, si la mariée est la première debout, elle va vite donner naissance à un enfant masculin. D'ailleurs, la participation du « garçon non orphelin », à ce rite en particulier et aux rites précédents et subséquents, a pour finalité de favoriser cet événement attendu dès la première année de cohabitation. Le henné est essuyé avec un morceau de cotonnade blanche et neuve. Et, on remet aussitôt à la mariée ses babouches, dont on relève de nouveau les contreforts¹. Ce premier marquage des pieds est donc à la fois un rite de fécondité et un rite d'agrégation de la jeune mariée à la catégorie des femmes mariées.

¹. Dans le Sihl, la jeune femme est aussitôt conduite au puits de son époux. Tandis que chez les Aksimen, les rites du premier puisage sont accomplis le septième jour des noces. Voir infra p. 217 et sq.

4. Les cérémonies du septième jour des noces

4.1. Première visite de la mère de la mariée

Le septième jour des noces est le jour de la première visite de la mère à sa fille, dans son domicile conjugal. Pour cela, l'ensemble des actes cérémoniels de ce jour peut être appelé la « visite de la mère de la mariée » (*tarzift n mas n ṭ̣lit*). Le dénominatif coutumier de cette séquence post-nuptiale est *targ a waman*, qui signifie littéralement la « source » ou le « canal d'eau [d'irrigation] ». Ce dénominatif fait référence au rite central de cette séquence : la conduite de la mariée près d'un point d'eau, son abreuvement et son aspersion. Le septième jour des noces est ainsi appelé dans la plaine du Sous (Aksimen) et dans le Haut Atlas Occidental (Imesguin, Ihahan et Idaw Tanan). Les Aït Milk (Achtouken) l'appellent le « jour du lit » (*ass iysyan*), tandis que les Aït Baha (Achtouken) le nomme le « jour mouillé » (*ass guḍ̣m*). Le dénominatif des Aït Milk fait référence à un autre acte important de cette séquence, à savoir le dressage de la couche conjugale. Celui des Aït Baha, comme celui des Aksimen, fait référence au rite aquatique. Quant aux gens du Sihl, ils l'appellent le « déliement du pied » (*anurẓ̣m uwdar*), en référence à la fin du confinement de la mariée dans l'angle droit et à sa liberté de circulation retrouvée.

La mère de la jeune mariée est accompagnée par tous les hommes et les femmes de son groupe. Son père doit pourvoir la nourriture de toute sa suite. Sur une mule, montée par le « frère de la mariée » ou un « garçon non orphelin », sont chargés la dépouille d'un bélier, des pains de sucre, des galettes de pain, de la farine d'orge cuite, des œufs durs, des jarres d'huiles (argan, tournesol, olive), du thé, des légumes, des fruits secs, du miel, du beurre cuit, du sel, du charbon, etc. La mère de la mariée ne doit oublier aucun des ingrédients nécessaires à la préparation du repas de sa suite. Car la coutume lui interdit de prendre même une pincée de sel dans la cuisine du marié. Elle amène également les domestiques qui vont prendre en charge la cuisson du repas et le service. De leur côté, les parents du marié prennent en charge le repas de leurs propres invités.

Sur le seuil du domicile du marié, le jeune garçon refuse de descendre de la mule et réclame une compensation. Un ou deux billets de dix dirhams (6 ou 12 F.) lui sont remis pour qu'il permette le déchargement de la mule. La mère est alors introduite auprès de sa fille. Cette dernière est toujours confinée dans l'angle droit de la pièce. Dans le petit seau en cuivre (*tasdāt*), la mère prépare une pâte d'orge (*lābsis*) et la distribue en personne à toutes les assistantes. Si elle ne remplit pas les critères d'aïnesse, elle ne peut accomplir aucun des actes rituels de cette séquence. Une autre parente de la mariée se substitue à elle. En attendant la cuisson des tajines, les « aînées » distribuent les œufs durs arrosés de miel et d'huile d'argan (photo 36).

4.2. Premier puisage dans le puits conjugal : appel à l'abondance

En zone urbaine comme en zone rurale, le premier puisage de la mariée dans le puits de son époux est toujours ritualisé. Elle porte le petit seau (*tasdāt*) offert par son père. Ce seau contient de la pâte d'orge (*lābsis*) préparée par sa mère. La jeune mariée en offre une boulette à toutes les personnes présentes sur son parcours vers le puits conjugal. Arrivée sur la margelle, elle se mire dans l'eau. Et, en contemplant son reflet, elle dit : « Le blé est bon, l'orge est bonne, notre mariée est belle » (*fulkin irdān, fulkint tāmzin, tfulki tāslitnāh*). Elle jette une boulette d'orge dans l'eau et pousse trois you-you. Ensuite, elle puise de l'eau avec une corde et un seau offerts par son époux. La formule prononcée par la jeune femme et le jet d'orge dans le puits constituent des appels à l'abondance des prochaines récoltes de céréales¹.

4.3. Abreuvement/aspersion de la mariée : rite de pluie et de fécondité

Depuis la veille de la noce, la mariée ne porte pas de ceinture. Son premier ceinturage et son abreuvement/aspersion ont lieu dans l'après-midi du septième jour

¹. Chez les Aït Sadden (environs de Fès), la mariée doit puiser sept outres, et en porter une sur son dos jusqu'au domicile conjugal. Le puisage et le port de l'outre est interprété comme un acte de soumission à l'époux. Voir G. TRENGA, 1917, p. 235.

des noces. La jeune femme est debout dans la cour intérieure, le visage orienté vers le levant et voilé avec un fichu rouge (*lʿaḡdib*). À ses pieds est déposé un pétrin (*tazlaft*). Une des « aînées » y verse l'eau puisée dans la matinée ; et elle y place un gros galet provenant du lit de l'Oued Sous (*azru wasif*). Ensuite, elle aide la jeune femme à poser son pied droit sur le galet qui n'est pas complètement immergé. Un « garçon non orphelin », choisi de préférence dans la parentèle paternelle du marié, s'approche alors pour ceindre les reins de la mariée avec une branche de vigne (*adil*), qui doit provenir du verger de l'époux. Ensuite, il prend à mains jointes de l'eau du pétrin et donne à boire à la mariée. La jeune femme lui donne à boire de la même manière. Ils répètent cet abreuvement mutuel et alternatif trois fois. Ensuite, chacun d'eux essaye de prendre l'autre de vitesse pour l'asperger. La mariée court vers la chambre nuptiale pour se protéger. Car les jeunes filles et les enfants la pourchassent en jetant sur elle des babouches et des seaux d'eau. Lorsque le « garçon non orphelin » la rejoint dans la chambre nuptiale, elle lui fait manger du miel ou du beurre cuit (*udi*) avec son index droit. Et, comme compensation pour ses services rituels, elle lui donne une petite somme d'argent.

Le ceinturage de la mariée est un rite de fécondité. La vigne, qui lui sert de première ceinture quelques jours après sa défloration, symbolise ce que l'on attend d'elle : beaucoup d'enfants et de préférence des garçons. Car le choix de l'agent du ceinturage, un garçon, a pour objet de favoriser la mise au monde rapide d'un enfant masculin. En donnant au « garçon non orphelin » du miel ou du beurre avec son index, la jeune mariée accomplit le premier geste d'une parturiente sur son nourrisson.

Ce rite peut également être interprété comme un rite d'agrégation et un rite de pluie. La vigne, plante vivace qui fructifie et prolifère dans les terres irriguées, est ici également utilisée dans le but d'attacher la jeune femme à son nouveau foyer. Quant à son abreuvement et son aspersion, ils ont pour finalité de favoriser l'abondance des pluies¹. La corrélation entre la vigne et l'eau est illustrée par le proverbe chleuh qui

¹. En période de sécheresse, pour solliciter la clémence des cieux, les femmes parent une grande louche comme une mariée et la promènent dans le village, où elle est aspergée par les personnes visitées. Ce rite de pluie est appelé « celui-à-la-louche » (*bʿayunza*) ; et la louche parée est appelée la « mariée de la pluie » (*tislit uwnzar*). En berbère, *anzar*, la pluie, est masculin et déifié. Il semble qu'à l'origine le support de ce rite était le corps d'une

dit : « La vigne que n'avoisine pas le canal [d'irrigation] se dessèche » (*adil ih t ur ihada usaru sar iqr*). Le nom même de ce rite Aksimen (*targ a waman*) et l'usage d'un galet de rivière laissent penser qu'à l'origine l'abreuvement et l'aspersion de la mariée avaient lieu près d'un point d'eau courante comme il est d'usage dans la région de Gabès (Tunis)¹.

4.4. La cérémonie du henné : initiation à une technique de séduction

La teinture élaborée des mains et des pieds de la mariée a lieu le jour même. Cette application est publique ; et elle est accomplie de la manière suivante. La mariée est assise dans la cour intérieure sur une natte étendue le long du mur droit. Ses jambes et ses bras sont surélevés avec des coussins. Une « aînée » lui applique une couche épaisse de henné sur les pieds jusqu'aux chevilles, et sur les mains jusqu'aux poignets. Un brasero est placé sous ses pieds pour les sécher. Cette technique tinctoriale est appelée *lhāna n twurida*. Les autres femmes se teignent également les mains.

Durant les jours précédents, les « aînées » ont appris à la mariée les techniques de maquillage et de coiffure. Lors de la cérémonie du henné, elle lui montre comment se teindre les pieds et les mains pour plaire à son époux. À partir de ce jour, la jeune femme acquiert non seulement le droit, mais aussi le devoir de se teindre fréquemment et en dehors de toute occasion cérémonielle. Le henné est un symbole festif, mais aussi un signe de féminité. La fréquence avec laquelle une femme renouvelle ses teintures est un indice de l'ardeur qu'elle met à plaire à son époux. Et, si les femmes apprécient tant le henné, c'est parce qu'il augmente leur pouvoir de séduction sur les hommes. Appliqué en couche épaisse, il permet de camoufler les imperfections causées par les intempéries, les corvées ménagères et/ou le travail agricole. Ainsi, le henné embellit les

vierge qui était conduite à une source ou un oued ; et qui était en quelque sorte sacrifiée au Dieu *anzar* par une immersion totale dans l'eau. Cette pratique païenne a été interdite par l'Islam. Mais elle a subsisté dans les rites de mariage. Voir H. GENEVOIS, 1978, « Un rite d'obtention de la pluie : 'la fiancée d'Anzar' », in : *Actes du deuxième congrès international d'étude des cultures de la Méditerranée occidentale II*, publié par M. Galley, Alger : S.N.E.D., pp. 393-401. Voir également R. BOUALEM, J. LANFRY, 1979, « A propos de 'La fiancée d'Anzar', rite d'obtention de la pluie », *L.O.A.B.*, (10), pp. 119-123.

¹. Voir N. BAKLOUTI, 1977, « Le l'hâh, rite de fécondité » *C.A.P.*, (6), pp. 11-17.

seules parties du corps féminin qui ne soient pas cachées par les voiles. Les femmes taisent souvent la fonction érogène du henné sous un voile de pudeur. Tandis qu'elles citent volontiers ses fonctions esthétiques et magiques.

4.5. Premier nettoyage de la chambre nuptiale : rites de protection

En fin de journée, lorsque toutes les invitées sont parties, la mère de la mariée commence à nettoyer la chambre nuptiale. Elle plie tous les vêtements suspendus (*aruku*) ; elle défait leur support et range le tout dans le coffre de sa fille. Ensuite, elle brise les brindilles du basilic de la coiffe nuptiale (*tagtušt l-lāhbaq*) et les fourre dans l'oreiller de sa fille. Elle procède de la même manière avec les cheveux que cette dernière a perdus lors des coiffures des sept derniers jours. Elle lave le linge souillé de sang. Elle roule la natte nuptiale et la bat sur le sol pour la dépoussiérer. Ensuite, elle balaye la chambre avec le balai neuf qu'elle a apporté. Elle ramasse les balayures (*izg ayān*) et les place dans le giron de sa fille. Cette dernière va les verser dans l'étable. Si elle ne remplit pas les critères d'aïnesse, seule une parente digne de la plus haute confiance peut se substituer à elle. Car tout vêtement ou cheveu subtilisés ce jour-là à la mariée peut être utilisé dans des rites noirs visant à briser son mariage. Les femmes interrogées sur le sens du placement des balayures dans le giron de la mariée avancent deux explications. La première est d'ordre didactique. La mère montre à sa fille comment nettoyer et ranger sa chambre, pour plaire à son époux et à sa belle-famille. La deuxième explication est d'ordre magique. Au contact du giron de la mariée, les balayures de la chambre nuptiale s'imprègnent de sa baraka. Versées sur le sol de l'étable, elles ont la vertu d'accroître la fécondité du bétail de l'époux. En réalité, la dispersion de ces balayures dans l'étable a pour fonction première de les mettre hors de portée des personnes malveillantes. Car comme les vêtements et les cheveux de la mariée, ils peuvent être utilisés dans des rites noirs visant à nuire à son ménage. La plupart des actes de la mère sont donc préventifs contre des tentatives d'ensorcellement.

4.6. Dénouement des roseaux du « signal »

C'est également la mère de la mariée qui défait le « signal » (*l'elam*) érigé par les parentes du marié la veille de la noce. Elle descend les roseaux et en détache le nouet qu'elle remet à la mère du marié. Cette dernière le conserve soigneusement, car il peut également servir à jeter un sort au jeune couple. Quelque temps après les noces, les composants de ce nouet sont utilisés comme accessoires d'un rite réunissant les jeunes époux. Le sucre et le sel du nouet sont ajoutés en cours de cuisson au bouillon d'un couscous ; et la datte est placée dans la semoule. Pendant le repas, celui des deux jeunes mariés qui trouve la datte en donne la moitié à l'autre. À cette pratique est attribuée la vertu de susciter l'affection entre eux. Les roseaux sont jetés sur la terrasse où ils finissent de sécher. Après la clôture des cérémonies, le marié les ramène à l'endroit d'où ils ont été arrachés.

4.7. Dressage de la couche conjugale

Une fois que la chambre nuptiale est bien nettoyée, les parents du marié apportent les accessoires qui vont leur servir à dresser la couche des nouveaux mariés. Ce lit traditionnel est appelé *isyan*. Il est fabriqué avec de grosses poutres en bois d'arganier et des branches de dattier. Les branches de dattier sont effeuillées et grattées avec un couteau pour éliminer les épines. Les poutres d'arganier sont fichées dans des trous creusés dans le mur. Ensuite, elles sont recouvertes d'un entrelacs de branches de dattier qui forme un sommier souple et solide. Les nattes et les épaisses couvertures du trousseau de la mariée sont étendues sur ce sommier. La couche est dressée à plus d'un mètre du sol, à l'endroit même où a été consommé le mariage. Cette nuit-là, la mère couche chez sa fille. Le lendemain, son gendre lui offre un vêtement neuf.

5. Cérémonies post-nuptiales

5.1. Première visite de la mariée à ses parents

La date de la première visite de la jeune épousée à sa famille natale varie d'un groupe à l'autre. Dans certaines localités, notamment à Achtouken et dans le Sihl, il est d'usage que la mariée rende visite à ses parents dès le lendemain soir des noces. À Tiznit, où la visite de la mère a lieu le troisième jour des noces, la mariée fait sa première visite post-nuptiale le septième jour. Par contre, chez les Aksimen, cette visite ne peut avoir lieu que quarante jours, voire une année après la noce. En général, elle coïncide avec la première fête religieuse qui suit le mariage. Dans les familles où la claustration féminine est très rigide, l'époux n'autorise sa femme à se rendre chez ses parents que les jours de fête religieuse. Ce qui veut dire que la femme cloîtrée ne se rend dans sa famille natale que trois fois dans l'année. Cette coutume est établie dès la première année de mariage.

La mariée est accompagnée par l'ensemble du groupe de son époux. Ce dernier doit pourvoir à la nourriture de toute sa suite. Il apporte la dépouille d'un bélier, des pains de sucre, du thé, des galettes de pain, des fruits secs, etc. Bref, tout ce qui est nécessaire à la préparation d'un repas cérémoniel. De son côté, la mère de la mariée a invité toutes les femmes de son groupe à venir voir sa fille.

Après le repas a lieu une cérémonie du henné. Les pieds de la jeune femme sont de nouveau teints par les « aînées ». Si elle le désire, elle peut teindre elle-même ses mains. Cette fois, les plantes des pieds et les paumes seulement sont recouvertes d'une couche épaisse (*timzizāt*). À l'aide d'un bâtonnet, des motifs géométriques (*ik lan*) sont peints sur le dessus des mains et des doigts, ainsi que sur les orteils et le pourtour des pieds. Les autres femmes peuvent aussi se teindre si elles le désirent.

La jeune mariée peut rester un à trois jours avec ses parents. Ces derniers lui font de nouveau des dons. Dans les familles aisées, le père offre à sa fille une génisse ou un veau. Mais quelle que soit l'importance des dons reçus ce jour-là, la jeune femme est incitée par les « aînées » à voler à ses parents un objet quelconque. Ce vol rituel

exprime le ressentiment que l'on attribue à la jeune fille au moment de son départ du domicile paternel. On dit que quelle que soit la valeur de sa dot (*lqimt*), la mariée n'est jamais contentée et souhaite emporter au domicile conjugal même la suie du foyer paternel. Si la jeune femme n'est pas déjà enceinte, sa mère lui verse une poignée de blé dans son sein. De retour au domicile conjugal, elle défait son haïk dans l'angle droit de la chambre conjugale pour y verser ces grains. Cet acte est un appel à la fécondité de son couple.

5.2. La première naissance : traitement différentiel des sexes

Lorsque la jeune femme met au monde son premier enfant, il est d'usage que son père prenne en charge une grande partie, si ce n'est la totalité des frais de sa fête de nomination. C'est lui qui fournit la bête à cornes (veau ou bélier) qui est sacrifiée ce jour-là, au domicile de son gendre. De son côté, la grand-mère maternelle du nouveau-né se charge de lui constituer un collier prophylactique.

La fête du premier-né d'une jeune mariée est appelée *sibε izwarān*, la première [fête de] nomination. La veille de cette fête, la mère de la parturiente invite chez elle les femmes de sa parenté et du voisinage. Elle prépare une pâte d'orge (*lāsis*) qu'elle leur distribue. Ensuite, elle étend un fichu rouge au centre de la pièce et elle y dépose un cadeau pour son petit enfant. Ses invitées déposent alors leurs dons. Chacune, selon ses moyens, offre au nouveau-né une piécette d'argent (*tag rišt*), une boule d'ambre ou une perle de corail. Tous ces accessoires servent à la confection du collier prophylactique appelé *tazāumt*. Si le nouveau-né est un garçon, son collier comporte huit boules d'ambre. Si c'est une fille, il n'en comporte que quatre. La *tazāumt* protège l'enfant des djinns et du mauvais oeil. Si la mère de la parturiente répond aux critères d'aïnesse, elle confectionne le collier de ses propres mains. Sinon, elle confie cette tâche à une parente. Le lendemain, c'est-à-dire le jour de la nomination, la mère se rend chez sa fille, accompagnée de toutes les femmes qui ont participé à la constitution du collier du premier-né. La *tazāumt* peut être très lourde. La parturiente l'expose à la

tête du berceau ou la porte à son cou. Car, toutes ses invitées demandent à la voir. Ce collier sert à protéger tous les futurs enfants de la jeune mère. Les femmes qui ont donné naissance en premier à un garçon exhibent avec beaucoup de fierté leur collier à huit boules d'ambre.

Conclusion

Les rites traditionnels traduisent les principales préoccupations de la société chleuhe : sa reproduction biologique, la reproduction de ses ressources matérielles (fertilité de la terre et suffisance des pluies) et la reproduction des valeurs régulant les relations sociales.

1. Angoisse de la stérilité, de la pénurie et paranoïa

Il y a une forte relation de réciprocité et de dépendance entre la fécondité du végétal et celle de la femme. Toute nouvelle union est à la fois nécessaire à la reproduction biologique du groupe et dangereuse pour l'équilibre de ses ressources matérielles. Nombre de ces rites peuvent être interprétés comme l'expression de l'angoisse suscitée par le mystère de la vie et l'incapacité de l'homme à contrôler son potentiel de procréation. La plupart des rites ayant pour support des (aliments) végétaux sont accomplis dans le but explicite et déterminé de favoriser la fertilité du couple et d'accroître, dans le même temps, les ressources matérielles du groupe. Dans une société où les femmes n'acquièrent une position qu'en tant que procréatrices, il n'est guère étonnant que cette ritualité, qui est en grande partie féminine, exprime une certaine angoisse de la stérilité. De même, dans une région où les pluies sont très irrégulières, voire inexistantes, il n'est guère étonnant que cette ritualité, qui consacre la mise en place d'une nouvelle unité de reproduction, exprime également une certaine angoisse de la pénurie. Par ailleurs, le réseau d'actes de protection dans lequel sont pris les sujets du rituel révèle une peur de l'autre qui confine à la paranoïa. Quant à la structure des rôles rituels, elle nous renseigne sur les valeurs de cette société.

2. Rôles rituels et usage des relations de parenté

La distribution des rôles rituels reflète une survalorisation des relations de consanguinité aux dépens des relations d'alliance. Les joutes oratoires entre les preneurs et les donneurs de femmes traduisent l'antagonisme toujours latent entre ces deux groupes. Ainsi, ces joutes, qui sont souvent omises lorsque les mariés sont consanguins, peuvent atteindre à un paroxysme de violence lorsque les preneurs et les donneurs appartiennent à des groupes rivaux.

Le choix des agents révèle également une survalorisation de la parenté par les hommes aux dépens de la parenté par les femmes. Les enfants jouant le rôle du « garçon non orphelin » (*afruX itafân ibb as d innas*) sont choisis de préférence dans la lignée patrilinéaire des sujets du rituel. Mais, si les « aînées » (*timôzwura*) doivent être des parentes consanguines des mariés, la préférence va toujours à la parentèle paternelle lorsqu'il s'agit du mariage d'un garçon. Par contre, lorsqu'il s'agit du mariage d'une fille, la préférence va à la parentèle maternelle à certaines phases du rituel. Notamment pour s'occuper de la toilette de sa fille et l'accompagner au domicile conjugal, la mère choisit de préférence ses propres parentes (sa mère ou ses sœurs). Ces parentes maternelles sont considérées comme les plus fiables substituts de la mère à qui la coutume interdit d'accompagner sa fille au domicile conjugal. Ainsi, lorsque les « aînées » des deux mariés s'affrontent, ce sont non seulement les donneurs et les preneurs qui s'affrontent à travers elles, mais également la lignée patrilinéaire et la lignée matrilinéaire, et par extension le masculin et le féminin.

3. Rôles rituels et hiérarchie sociale

La distribution des rôles rituels révèle la dissymétrie des rapports sociaux. En tant qu'adultes mariés et géniteurs, les « agnats » (*islan*) et les « aînées » jouissent d'un statut social élevé. Ils se tiennent au sommet de la hiérarchie sociale. À eux reviennent les tâches les plus nobles dans le rite de passage. Tandis que les tâches les moins valorisantes reviennent aux « domestiques » des deux sexes (*isâmng* et *tawaya*) qui se

trouvent au plus bas de la hiérarchie sociale. Les agents dont le statut social est encore indéfini se positionnent entre ses deux pôles. Ce sont les cadets célibataires : les « compagnons » du marié (*ifârXan*), les « garçons non orphelins », les compagnes de la mariée (*tifârXin*) et le « frère de la mariée » (*gmas n tâlit*). La plupart des actes accomplis par les cadets leur sont dictés par les « aînées » qui sont les principales ordonnatrices des cérémonies. Et, bien souvent, ils n'en comprennent même pas la finalité.

4. Rôles rituels et accès au pouvoir

La distribution des rôles rituels traduit la dissymétrie de l'accès au pouvoir selon le sexe. Les « agnats » monopolisent les pouvoirs politique, juridique et économique. Tandis que la magie est pour les « aînées » le palliatif de leur manque d'autorité dans ces domaines. Les hommes peuvent remplir leurs fonctions rituelles qu'ils soient veufs, divorcés ou polygames. Par contre, les critères du choix des « aînées » excluent toutes les femmes tombant dans ces trois catégories. Les femmes expliquent l'exclusion de cette partie de la communauté féminine de l'exercice du pouvoir magique par la peur de la contagion du malheur. L'exclusion des femmes dont l'époux est polygame peut être interprétée comme une contestation symbolique du droit donné aux hommes de prendre plus d'une femme à la fois. Malgré cela, les « aînées » sont moins des contestataires de l'ordre masculin que les agents de sa perpétuation. Elles sont les gardiennes de la tradition et les agents de la transmission des valeurs discriminatoires à l'égard de leur sexe. Ainsi, la survalorisation de la progéniture masculine est exprimée non seulement par leur choix en tant que mères de garçons, mais aussi par leur propre choix de petits garçons pour accomplir les rites de fécondité. De même, les agents des rites de la naissance qui expriment un traitement différentiel des sexes ne sont pas des hommes mais des femmes qui ne remettent pas du tout en question leur position d'assujetties.

DEUXIÈME PARTIE

CHANGEMENTS CÉRÉMONIELS DANS L'AIRE D'AGADIR

Le changement le plus spectaculaire que l'on observe, non seulement dans la région d'Agadir mais aussi dans d'autres villes du Maroc (M. DERNOUNY, 1983 ; N. KFITA-AYAT, 1989), est un engouement quasi général pour les pratiques cérémonielles des villes impériales. Mais, dans l'aire urbaine d'Agadir, ces coutumes allogènes n'ont pas été adoptées du jour au lendemain. Des changements préalables ont favorisé leur pénétration. La plupart des rites traditionnels décrits plus haut étaient encore d'actualité jusqu'aux années 60. Le processus de leur déperdition s'est engagé dès les années 70, pour s'accélérer dans les années 80 avec la pénétration des coutumes allogènes. Le chapitre VIII est donc consacré à l'examen des changements intervenus dans l'aire d'Agadir, avant l'adoption des coutumes septentrionales. Nous verrons comment les rites traditionnels Aksimen ont évolué en conséquence de la rapide urbanisation du territoire, et de la diversification de la population.

Nous avons vu que le rituel traditionnel constitue une promotion de la logique patrilignagère qui vise à soumettre l'individu - surtout la femme en tant que « pièce rapportée » - à la loi du groupe. Une loi qui est essentiellement masculine. Les « aînées » (*timčzwura*) et les « agnats » (*islan*) des mariés sont les principaux agents de l'intégration de l'individu dans le schéma collectif. Aujourd'hui, le rôle de ces agents dans l'ordonnement des cérémonies s'est affaibli, en conséquence de l'engagement d'agents professionnels et étrangers à la parenté des sujets du rituel. Mais l'affaiblissement du rôle cérémoniel des « agnats » et des « aînées » signifie-t-il pour autant un amoindrissement de leur rôle en tant qu'agents du système de domination masculine ?

Dans le cérémonial traditionnel Aksimen, les sexes sont rigoureusement ségrégués. La ritualisation des rencontres des époux exprime l'antagonisme latent entre les sexes, et leur perpétuelle compétition pour le pouvoir domestique. La ritualité vestimentaire donne à voir l'autorité masculine sur le corps féminin. Dans le modèle cérémoniel contemporain, la tradition de ségrégation sexuelle ne semble plus respectée. Par ailleurs, la ritualisation du couple paraît mettre l'accent sur la complémentarité des conjoints plus que sur leur antagonisme. Son accessoire principal, le vêtement, apparaît comme le support de l'expression des aspirations des jeunes femmes au changement.

Que peuvent nous apprendre ces changements cérémoniels sur la condition actuelle des femmes, dans la société chleuhe en particulier et dans la société marocaine en général ? Le rituel contemporain exprime-t-il l'émergence d'une logique individuelle féminine en opposition à la traditionnelle logique masculine et patrilignagère ? Que peut nous apprendre la nouvelle mise en scène de l'union des mariés ? Exprime-t-elle l'émergence d'une idéologie de couple ?

Pour répondre à ces questions, je vais procéder par l'examen des résultats du questionnaire et du processus matrimonial des 35 couples enquêtés par entretiens et observation participante. L'évolution du choix du conjoint sera étudiée dans le chapitre IX. Nous verrons si les jeunes réussissent ou non à s'émanciper de la tutelle parentale pour former leur couple. Les ritualités contemporaines, ainsi que leur processus d'intégration dans l'aire d'Agadir, seront étudiées dans les chapitres X et XI. Enfin, les chapitres XII et XIII sont consacrés à l'examen de la signification de l'uniformisation des rites de mariage, à l'échelle nationale.

CHAPITRE VIII

CHANGEMENTS ANTÉRIEURS AUX ANNÉES 80

Jusqu'à la fin des années 70, on ne peut parler de profonde transformation des cérémonies Aksimen. Le changement prend surtout la forme de déperditions totales ou partielles de certains rites, et de changements « *organisationnels* »¹ des principales séquences cérémonielles. Les déperditions des rites locaux sont involontaires, dans le sens où elles ne résultent pas d'une intention réfléchie des actants de cesser d'accomplir tel ou tel rite. Ces déperditions sont la conséquence du dysfonctionnement des anciens rites, dans un contexte de changement social. En effet, si elles résultent d'un changement subi du mode de vie, elles ne signifient pas toujours un réel changement du mode de pensée. Quant aux changements organisationnels, ce sont des changements dans la manière d'accomplir les rites qui se maintiennent. Ces changements résultent d'une adaptation de l'activité rituelle à son nouveau contexte écologique et humain.

L'objectif ici n'est pas de dresser un inventaire des rites en déperdition, mais de mettre en relief l'intime dépendance des rites à leur contexte socioculturel et de voir pourquoi ces rites ne peuvent se perpétuer en milieu urbain, dans un contexte de changement social.

Les rites tributaires de l'activité agricole familiale, du mode de vie rural et des coutumes vestimentaires locales, sont les premiers touchés par les transformations de

¹. J'emprunte ce terme à J. BEATTIE qui a systématisé une typologie permettant de classer les changements sociaux. Trois types de changement y sont définis : les changements ordinaires, les changements organisationnels et les changements radicaux ou structureaux. Les changements ordinaires sont les changements prévisibles qui ne remettent pas en cause la structure du fait social examiné. Si l'on prend comme exemple la structure des rôles rituels, on peut considérer comme changement ordinaire le remplacement d'« aînées » (*timčzwura*) trop âgées ou décédées par d'autres. Par contre, le recrutement de ces agents sur des critères autres que les critères d'âge constituerait un changement extraordinaire de la structure des rôles. Contrairement aux changements ordinaires et organisationnels, les changements radicaux modifient la structure elle-même, et en font quelque chose de totalement différent. Dans le contexte du rite de passage, on ne peut évidemment pas constater de changements radicaux. Car la modification de la structure tripartite du rite signifierait l'annihilation pure et simple du rite même. Nous avons donc le plus souvent affaire à des changements des deux premiers types : ordinaires et organisationnels. Voir J. BEATTIE, 1964. *Other cultures. Aims, methods and achievements in social anthropology*, London : Cohen and West, pp. 246-247.

l'environnement. Dans la catégorie des rites tributaires de l'activité agricole familiale entrent les rites accompagnant des corvées collectives telles que le tri des céréales (*afran*), le roulage de la semoule (*tangift n b̄arkuks*) et le pétrissage des pains (*tangift l-l̄ezin*), ainsi que les rites de partage de mets à base de céréales (*b̄arkuks*, *l̄absis* et *tagulla*). Dans la catégorie des rites tributaires d'un mode de vie rural ou semi-rural entrent les rites tels que le dressage des roseaux du « signal » (*l̄elam*), le premier marquage des pieds au henné (*lh̄ana h ifgig*), ainsi que le premier puisage et le premier ceinturage de la mariée (*targ a waman*). Dans la catégorie des rites tributaires des coutumes vestimentaires locales entrent les rites du baluchon (*tangift uwkris*), l'évaluation publique de la dot (*lqimt*) et l'exposition du trousseau (*aruku*).

Dans la « société traditionnelle », la préparation collective des céréales n'est pas une activité extraordinaire. En effet, le recours à l'aide des parentes et des voisines pour l'accomplissement de ces corvées n'est pas circonscrit au contexte cérémoniel. C'est une pratique ordinaire chez toutes les familles exploitant des terres, que leur résidence soit située en milieu rural ou en milieu urbain. Lorsqu'une maîtresse de maison a beaucoup de céréales à préparer à la consommation, elle sollicite l'aide des femmes de son voisinage. Leur réunion a lieu en début d'après-midi. Pour les remercier, elle leur offre un repas à la mesure de ses moyens.

Dans la vie quotidienne, le roulage de la semoule et le pétrissage des pains sont accomplis par les seules femmes de la maisonnée, dont le travail suffit à satisfaire les besoins de la famille. Dans un contexte cérémoniel, de plus grandes quantités de semoule et de pain devant être produites pour nourrir les nombreux invités, l'aide des parentes et des voisines est sollicitée. Nous avons vu que les « aînées » (*tim̄z̄wura*) débudent ces corvées pour transmettre leur chance au jeune couple.

On pourrait hâtivement imputer la déperdition de ces corvées collectives à une atténuation de la solidarité communautaire¹, consécutive à l'affaiblissement des lignages Aksimen et à la présence de populations allogènes. En réalité, elle résulte de la conjugaison de plusieurs facteurs. La raison la plus évidente étant que beaucoup de

¹. La plupart des femmes Aksimen interviewées affirment que depuis la déperdition de ces corvées collectives leurs rencontres avec les femmes de leur voisinage se sont beaucoup espacées.

maîtresses de maison ne disposent plus de céréales brutes. La plupart des chefs de famille Aksimen ne sont plus engagés dans l'activité agricole, soit parce que leurs terres ont été confisquées par le Makhzen¹, soit parce qu'ils les ont vendues ou loties, pendant des périodes de sécheresse. Au début, ces familles ont perpétué la transformation domestique des céréales en s'approvisionnant sur les marchés locaux. La réduction de l'activité agricole des familles Aksimen est allée de pair avec l'installation à Aït Melloul et à Anza de grandes minoteries. L'attrait de la facilité et la monétarisation croissante ont fait que l'habitude d'acheter le produit fini s'est peu à peu installée. Aujourd'hui, la semoule et les pains de la noce ne sont plus préparés au domicile cérémoniel, mais achetés par le maître de maison sur le marché local. La disponibilité de ces produits finis facilitant les choses, la sollicitation de l'aide des voisines et parentes pour ce type de corvée s'est progressivement amoindrie jusqu'à devenir nulle. Mais le recours à l'aide collective s'est reporté sur un nouveau type de corvée, à savoir la préparation de petits fours. Tandis que la préparation des plats de viande et du couscous est confiée à des cuisinières (*tiyabat*) professionnelles. L'urbanisation physique du territoire et l'industrialisation des produits céréaliers ont donc contribué à la déperdition des corvées traditionnelles. Dans le contexte cérémoniel, les rites associés à ces corvées ne peuvent se perpétuer avec des céréales achetées. Leur accomplissement nécessite la disponibilité de céréales récoltées par les familles des mariés, car une de leurs finalités est d'influer positivement sur leurs futures récoltes et de favoriser la suffisance des pluies.

Les mets rituels (*bârkuks*, *lâbsis* et *tagulla*) sont préparés avec les produits de la récolte des familles des mariés. Le partage de ces aliments remplit une fonction contractuelle entre les individus et entre les groupes. Ils servent à établir, consolider et/ou publier l'alliance des deux parties, à publier l'événement célébré et à engager ses témoins auditifs et oculaires. Ces partages rituels d'aliments ont aussi pour objet l'établissement d'une relation d'amitié et d'entraide entre tous les commensaux. Ainsi,

¹. Plusieurs familles ont été dépossédées de leurs terres lors de la construction d'établissements publics tels que l'aéroport, des établissements scolaires, des dispensaires, etc.

le partage de pâte d'orge (*lābsis*) n'est pas spécifique aux rites de passage¹. La consommation rituelle de ce mets a également lieu avant l'accomplissement de corvées collectives telles que les labours, les moissons et le battage, ou encore la construction d'une maison. Comme les rites du tri des céréales, les partages de couscous et de pâte d'orge perdent toute leur signification dans un groupe qui n'est plus engagé dans une activité agricole, car ils ne peuvent être accomplis avec des céréales achetées.

Le rite de commensalité du lendemain des noces (*tagulla*) se maintient, mais en subissant quelques changements organisationnels. Ainsi, s'il est toujours d'usage que la mère de la mariée envoie un mets chez son gendre, ce mets n'a plus de bouillie que le nom. Le maïs n'entre plus du tout dans la préparation de la *tagulla*. Elle est à présent à base de riz cuit à la vapeur, richement décoré d'œufs, de fruits secs et de friandises (photos 31 et 32). Par ailleurs, il est de plus en plus rare que le marié participe à la consommation de ce mets, dont les fonctions contractuelles et magico-symboliques décrites plus haut sont en déperdition.

Les déperditions involontaires de certains rites résultent également de l'affaiblissement de certaines activités artisanales. Ainsi le rite de premier marquage des pieds au henné (*lhāna h ifgig*) dont le support principal est l'ensouple du métier à tisser. Dans la « société traditionnelle », l'essentiel du vêtement (féminin et masculin) est fabriqué par les femmes. La matière brute en est la laine. Les femmes sont responsables de toutes les étapes de sa transformation, du lavage au tissage, en passant par le cardage. Le tissage est une activité familiale, pour une consommation essentiellement familiale. Après l'adoption généralisée des cotonnades européennes et des vêtements manufacturés (A. ADAM, 1952, pp. 459-485), peu de familles ont conservé cette activité artisanale. La cessation du tissage dans la tribu Aksimen remonte au début du siècle². Lorsque l'usage utilitaire du métier à tisser s'est perdu, sa

¹. « Aliment de base, l'orge est de bon augure. Toutes les activités agraires se concentrent autour de son entretien jusqu'à sa maturité ; la circulation de cette denrée, fruit sacrée et du travail souvent pénible des hommes, se fait à travers toutes les cérémonies de quelque nature qu'elles soient. La seule vue de la cuisson publique de [la bouillie d'orge] est signe qu'une cérémonie sacrificielle se prépare. Offrir, recevoir et partager l'orge, c'est reconnaître un lien de dépendance formel à l'égard d'autrui, y compris des saints et des génies ». N. EL ALAOUÏ, 1991, p. 143.

². L'abandon du tissage a été noté par A. ADAM chez les Ammeln (Anti-Atlas) dans les années 50. « On trouve parfois dans un coin les montants vermoulus d'un métier à tisser [...], un peigne en fer [...]. Il y a longtemps qu'ils

fonction rituelle s'est amoindrie graduellement jusqu'à disparaître totalement. L'indisponibilité même de ce support rend l'accomplissement du rite de marquage difficile. Comme nous l'avons vu, ce rite a pour finalité non seulement d'agréger la jeune mariée au groupe des femmes, mais aussi de favoriser sa fécondité. Le métier à tisser ne peut être remplacé par un autre objet, car il entre dans tout un cycle de rites ayant pour finalité d'agir sur la sexualité féminine. Ainsi, c'est ce même accessoire qui sert pour le rite de protection de la virginité (*tqaf*) de la fille, et pour le rite d'ouverture au moment de son mariage.

L'urbanisation physique du territoire rend difficile la perpétuation de rites tels que les rogations autour de la mosquée (*timzgida*) et de l'aire à battre (*anrar*), ou encore le dressage des roseaux du « signal » (*l'elam*). La disparition des aires à battre des lignages Aksimen est consécutive non seulement à la diminution de leur engagement dans la culture céréalière, mais aussi à la mécanisation du battage. Aujourd'hui, les emplacements des anciennes aires à battre sont tous construits. Par ailleurs, les rogations de la noce autour de la mosquée sont rendues difficiles par la construction de bâtiments dans son périmètre. Dans l'habitat traditionnel, en milieu urbain comme en milieu rural, la mosquée occupe un espace distinct des résidences. La mécanisation du cortège (voitures) est également un facteur de déperdition de ces rogations.

Par ailleurs, depuis les années 70, la conduite de la mariée n'a plus lieu de jour, mais vers minuit si ce n'est beaucoup plus tard. Quels que soient le point de départ et la destination de la noce, l'usage actuel veut que la mariée soit promenée à travers la Ville Nouvelle (Agadir) et que le cortège fasse un détour par la Rue de la Plage, dans une cacophonie de coups de klaxons, de you-you et de chants. Si les coups de klaxons ont remplacé les coups de fusils, en outre ces bruits produits par les hommes sont toujours l'expression de « *l'émulation et des rivalités rituelles* » (M. DERNOUNY, 1983, p. 215-216) des donneurs et des preneurs de femmes. Le détour du cortège par la côte est une innovation qui semble avoir vu le jour dans les villes septentrionales,

sont délaissés et que les gens de nos tribus achètent vêtements et couvertures sur le souk, à des marchands de Marrakech ou de Tiznit, quand ils ne les rapportent pas eux-mêmes de Casablanca ». 1952, p. 318.

notamment à Casablanca. DERNOUNY M. interprète cette innovation comme « *une réactualisation du pèlerinage traditionnel au saint local. L'eau et la nature se trouvent ici investies de la même symbolique : la baraka liée à la fécondité* ». Il en conclut que « *comme on allait demander la baraka au saint local, on va désormais la solliciter aux génies de la mer* ». (1983, p. 216).

Ce parallélisme entre le traditionnel pèlerinage au saint local et l'actuelle tournée du cortège sur la côte me paraît inadéquat. Car la pratique contemporaine n'a aucune visée magique. Elle n'a d'autre finalité que la photographie des mariés dans un cadre agréable. Aucun acte verbal ou non verbal qui pourrait être interprété comme une sollicitation des génies de la mer n'est accompli. De même, dans la région d'Agadir, on ne peut considérer l'adoption de la tournée sur la côte comme une réactualisation des traditionnelles rogations autour de la mosquée et de l'aire à battre. Ici, les chauffeurs du cortège se contentaient jusqu'au début des années 80 de longer la baie. Ce n'est que dans la dernière décennie que s'est installée l'habitude de faire descendre les mariés de voiture, pour les photographier sur le sable et sur le plateau du *big couscous*¹. Ce grand plateau en ciment est appelé *tazlaft*, comme l'ustensile servant à pétrir le pain, à rouler la semoule et à servir un couscous. C'est le même ustensile qui était utilisé comme accessoire du rite d'abreuvement et d'aspersion de la mariée, le septième jour des noces. L'usage actuel du plat en ciment qui a servi au *big couscous* révèle la permanence de la valeur symbolique de tout objet (pétrin) ou espace (aire) entrant en contact avec l'élément de base de l'alimentation du groupe (les céréales brutes ou transformées). Mais on ne peut pour autant en conclure que la séance de photographies sur la côte est une réactualisation des rogations autour de l'aire à battre ou du rite d'abreuvement/aspersion de la mariée.

Le dressage de roseaux du « signal » (*lôelam*) sur le seuil de la chambre nuptiale se perpétue encore de nos jours dans certaines zones rurales et dans certains milieux périurbains. Mais, dans l'aire d'Agadir, cette pratique a disparu depuis longtemps. Les roseaux poussaient en abondance sur les terres maraîchères des lignages Aksimen. Et,

¹. La confection de ce *big couscous* a fait entrer la ville d'Agadir dans le livre des Guinness Record.

chaque famille choisissait de préférence des roseaux ayant poussé sur son domaine. Aujourd'hui, pour accomplir ce rite, il faudrait aller chercher cette plante à l'embouchure de l'Oued Sous. L'accomplissement de cette coutume est tributaire non seulement de la disponibilité des roseaux, mais également d'un habitat de type traditionnel. À l'intérieur de la maison, ils signalaient l'entrée de la chambre nuptiale. De l'extérieur, ils signalaient de loin la maison cérémonielle. Car les constructions étaient en général basses et à un seul étage. Depuis l'Indépendance, toute famille célébrant un mariage doit solliciter des autorités locales l'autorisation de faire du bruit au-delà de 22 h et hisser un ou deux drapeaux nationaux sur la façade de sa résidence. En milieu urbain, ces drapeaux ont depuis longtemps remplacé les roseaux comme marqueurs du domicile cérémoniel.

L'urbanisation physique du territoire rend également inutile la ritualisation des premières corvées telles que le premier puisage et le premier fagot. La disponibilité de l'eau courante et l'usage de bonbonnes de gaz ont depuis longtemps soulagé les femmes de ces corvées pénibles. Le rite d'abreuvement/aspersion et de ceinturage de la mariée avec une branche de vigne (*targ a waman*) est également en déperdition depuis que les vergers des familles Aksimen ont été lotis. Ici, la vigne n'a pas été remplacée par une ceinture comme dans les localités au nord du Sous¹.

La déperdition des coutumes vestimentaires locales résulte notamment de l'abandon du droit coutumier au profit du droit musulman. Ainsi des dispositions coutumières telles que la fixation de la compensation matrimoniale (*am̄rwas*) et le retardement de son paiement n'ont plus cours chez les Aksimen depuis la période du Protectorat. On constate également un recul de l'exhérédation des filles. L'annulation de la fixation de la compensation matrimoniale et l'exigence d'un paiement partiel ont pour conséquence une inflation de cette compensation². Le plus grand respect des droits héréditaires féminins et la diversification des biens d'héritage ont favorisé la

¹. Voir G. SALMON, 1904, p. 288 ; A. R. de LENS, 1917-18, p. 51 ; E. WESTERMARCK, 1921, pp. 255-258.

². Une enquête sur l'impact de l'annulation du retardement de la compensation matrimoniale (*am̄rwas*) sur la stabilité des mariages n'a pu être menée dans le cadre de ce travail. Aussi la question de savoir si l'abandon des coutumes matrimoniales locales a favorisé un accroissement du taux des divorces reste posée. Et, j'espère pouvoir traiter de ce sujet dans un proche avenir.

déperdition de la dotation de la fille. La *lqimt* ne pouvant plus être comptée comme un avancement d'hoirie, la plupart des pères ne prennent plus sur leur fortune personnelle pour constituer la dot de leur fille. Comme dans les autres régions du Maroc, la compensation matrimoniale payée par l'époux sert, à présent, à payer une partie du trousseau. Par ailleurs, les jeunes filles actives participent de leurs propres deniers à la constitution de leur trousseau. La cérémonie publique d'évaluation des biens de la mariée est ainsi tombée en désuétude. En zone urbaine, les familles qui perpétuent cette tradition sont rares. Lorsqu'elle est maintenue, l'évaluation est le plus souvent dissociée de la cérémonie de rédaction du contrat de mariage. Elle devient une cérémonie privée n'engageant que les parents masculins des deux conjoints. Les seuls étrangers qui y sont admis sont les spécialistes des cours du marché. Suite à la déperdition de la dotation de la fille, l'exposition rituelle de son trousseau (*aruku*) est aussi tombée en désuétude. Cette coutume dont la finalité est d'accroître le prestige de la lignée de la jeune mariée n'a plus de sens lorsque ses biens sont en partie constitués avec la compensation matrimoniale.

Si les « rites du baluchon » (*tangift uwkris*) sont tombés en désuétude, le marié est toujours tenu de fournir le costume nuptial de sa promise. La démission de la plupart des pères en ce qui concerne la dotation de la fille s'est accompagnée d'une inflation des dépenses vestimentaires du marié. Alors que dans la « période traditionnelle », une seule toilette est exigible, il est à présent d'usage de réclamer et de recevoir une paire de chacune des pièces composant le costume féminin, ainsi que des accessoires de toilette. Ces effets ne sont plus portés dans un baluchon, mais rangés dans une valise (*lbaliza*). Ainsi, le terme *lbaliza* tend à remplacer le terme *ukris* pour la désignation des vêtements portés à la mariée avant son transfert. Le contenu de la valise est très diversifié selon le niveau social des familles, tandis que le contenu du baluchon est fixé par la coutume indépendamment des moyens financiers de l'époux. Par ailleurs, la remise de ces vêtements est dissociée de la conduite de la mariée. Cette remise, qui peut être discrète ou festive selon les familles, a souvent lieu plusieurs jours, si ce n'est plusieurs mois avant la noce. Le haïk blanc (*lizar*) n'est plus utilisé

que dans de rares familles néocitadines, ou dans les familles Aksimen « conservatrices » qui rejettent en bloc les pratiques vestimentaires contemporaines. Ainsi, l'usage de la robe blanche occidentale (*la job*) comme costume de sortie a fait son apparition à Agadir à la fin des années 70. Les mariées qui n'en disposent pas sont revêtues d'une robe marocaine (*tākšita*)¹ et voilées avec une pièce de tulle blanche (*lbring* ou *lāwal*), (photos 25 et 28).

L'accueil de la noce a également subi quelques changements organisationnels. S'il ne faisait pas partie du cortège, le marié accueille son épouse sur le pas de la porte. Le jet de fruits secs (*zbib*), qui constituait un appel à l'abondance, n'est plus accompli. Car il est devenu dysfonctionnel dans des groupes qui ne sont plus engagés dans une activité agricole. Des dattes et du lait sont présentés à la mariée sur le seuil par une parente du jeune homme (photos 26 et 27). Par ailleurs, le seuil n'est plus le lieu de chants et de joutes oratoires. Ces rites verbaux sont en déperdition, d'une part, parce qu'ils sont tributaires du monolinguisme et d'une certaine communauté de penser et d'agir, et, d'autre part, parce que certains chefs de famille interdisent aux femmes de stationner sur le seuil. Aussi, lorsque même les chauffeurs ont interdiction formelle de klaxonner, la mariée fait une entrée rapide et discrète au domicile conjugal. Surtout chez les familles Aksimen « conservatrices » et chez les familles originaires de Idaw Tanan, on note un durcissement de la ségrégation des sexes, ainsi qu'une volonté de gommer toute manifestation féminine dans l'espace public. Le durcissement de la claustration féminine dans ces familles est en grande partie causée par la présence, dans leur proche voisinage, de familles allogènes (migrants arabophones du nord du Sous). Ainsi, certains chefs de famille chleuhs interdisent formellement à leurs parentes et épouses de pousser des you-you dans la rue. Nous avons vu que cet acte remplit des fonctions de protection et de publication. Dans les groupes où un réseau de parenté et d'alliance unit la plupart des familles, les you-you des femmes sont tolérés lors des festivités. Par contre, dans les groupes dont la population est hétéroclite, ils sont regardés comme une source de perturbation entre les sexes, voire condamnés

¹ *tākšita* : toilette citadine composée de deux robes en soie superposées.

comme un acte illicite. Car les you-you ont « *une fonction cachée* » qui est « *de lier un sexe à l'autre en éludant le séparatisme rigoureux établi entre eux depuis des lustres. Leur fonction est sexuelle* ». (M. CHEBEL, 1995, p. 158). Et, ils peuvent être accomplis dans une intention séductrice. Aussi, les époux qui cloîtent leur femme et leurs filles leur interdisent non seulement d'adresser la parole à des étrangers à leur parenté, mais également de produire ces sons qui produisent des « *effets érotiques* » sur les hommes. (M. CHEBEL, 1995, p. 161).

Conclusion

Avant la généralisation des coutumes des villes impériales, les rites de la région d'Agadir se caractérisaient déjà par un certain affaiblissement consécutif aux transformations de l'environnement et du mode de vie de la population locale¹, et à la déperdition de l'usage quotidien de certains accessoires des rituels. Par ailleurs, chez les familles les plus conservatrices, la présence de populations allogènes a provoqué un certain repli des rites dans la sphère domestique, et la suppression de toute activité rituelle féminine dans l'espace public. Nous verrons plus loin que ce sont ces mêmes familles qui manifesteront le plus de résistance aux coutumes allogènes. Tandis que dans les familles les plus ouvertes au changement, l'affaiblissement des rites locaux va favoriser une rapide intégration de ces coutumes allogènes.

Voyons à présent si la déségrégation des sexes dans l'espace urbain, ainsi que la scolarisation et l'activité féminines, ont apporté quelques changements dans le choix du conjoint et le processus de formation des jeunes couples.

¹. « Pour s'épanouir, la coutume rituelle semble avoir besoin d'une matrice formée d'un complexe de manières d'être, de penser et de sentir instaurées par une coutume immémoriale ». V. W. TURNER, 1972, p. 35.

CHAPITRE IX

CHOIX DU CONJOINT : RÔLE DÉCISIONNEL DES JEUNES ?

Lors d'une enquête menée au Maroc, en 1971, sur l'impact de la déségrégation sexuelle sur les rapports hommes/femmes et les rapports intra-familiaux, F. MERNISSI note que le choix du conjoint est une importante source de conflit dans la famille actuelle¹. Une vingtaine d'années plus tard, la déségrégation des sexes a pris une ampleur encore plus grande dans l'espace public. Nous verrons plus loin qu'elle gagne même l'intimité des foyers, en situation cérémonielle. Les jeunes célibataires ont apparemment plus de possibilité de rencontre que par le passé. Cette multiplication des opportunités facilite-t-elle le choix individuel du conjoint ? Les jeunes ont-ils réussi à dépasser les principes traditionnels de leurs aînés, et à imposer leurs aspirations et leurs désirs ? Les données recueillies auprès de 20 lycéens² tendent à démontrer que le conflit inter-générationnel autour du choix du conjoint reste d'actualité.

Ainsi, la majorité (18/20) de ces questionnés est contre le mariage arrangé par les parents ; et ils souhaitent épouser une personne de leur choix. Ils considèrent le choix individuel comme une condition essentielle de l'entente conjugale ; et ils revendiquent la liberté de choisir leur futur conjoint, au risque de se tromper. Les rares timorés qui préfèrent s'en remettre à leurs parents avancent la raison suivante : en cas d'échec d'un mariage arrangé, l'individu peut toujours compter sur le soutien de sa famille, voire l'exiger comme un dû.

Questionnés sur un éventuel âge limite pour l'émancipation de la tutelle parentale, la majorité (17/20) de ces lycéens répond que le rôle décisionnel des parents n'est pas pérenne. Ils affirment que ces derniers ne devraient plus s'opposer aux choix matrimoniaux de leurs enfants. À l'émancipation de leur tutelle matrimoniale, certains

¹. « Qui choisit le conjoint ? [...] les parents pensent qu'il est encore et toujours de leur droit de choisir le conjoint pour leurs enfants, alors que les enfants estiment que le choix du partenaire est leur prérogative. Les principes qui ont régi la famille traditionnelle pendant des siècles sont directement en conflit avec les aspirations et les désirs des jeunes générations ». F. MERNISSI, 1983, *Sexe, idéologie, islam*, trad. de l'américain par D. Brower et A-M Pelletier, Paris : Tierce, p. 96.

². Pour l'énoncé des questions posées à ce groupe de lycéens, voir l'annexe (complément d'enquête).

fixent un âge variant de 18 à 30 ans. Tandis que les autres déclarent que cette émancipation s'acquiert par l'indépendance économique.

La majorité de ces jeunes célibataires remet donc en question la pérennité de l'autorité parentale ; et ils refusent à leurs parents le droit de leur choisir un conjoint. Mais, en cas d'opposition, sont-ils prêts à conclure une union sans leur accord ?

Quatre seulement affirment qu'ils abandonneront leur projet sans même questionner les motifs du veto parental. Tandis que les autres affirment qu'ils essayeront de comprendre les raisons de l'opposition de leurs parents. Ceux-là essayeront par ailleurs de les convaincre de la justesse de leur choix. Mais, si les parents persistent dans leur refus, la majorité (13/16) d'entre eux déclare être prêts à mener à terme leur projet d'union sans leur accord.

Dans le passé, la menace de « malédiction » (*saXt*) suffisait à remettre les enfants désobéissants dans le « droit chemin ». (P. PASCON, M. BENTAHAR, 1969, pp. 106-107). Les jeunes d'aujourd'hui sont-ils toujours sensibles à ce pouvoir quasi magique des parents sur leur progéniture ? À l'unanimité, les questionnés condamnent le recours à la malédiction comme moyen de coercition. La majorité (15/20) d'entre eux affirme que les parents qui menacent de proférer, ou profèrent effectivement la malédiction, ne se soucient guère de comprendre leurs enfants et de servir leurs intérêts. Par leur recours à la malédiction, ils font preuve d'ignorance, d'égoïsme et d'autoritarisme. Et, dans la mesure où ils souhaitent du mal à leur progéniture, ils ne peuvent être des parents « normaux ». Tous ces individus manifestent une croyance indéfectible en l'efficacité de la malédiction parentale. La persistance de cette croyance explique l'attitude frileuse de ceux qui avouent être incapables de mener à terme un projet refusé par les parents, alors même qu'ils questionnent leur autorité et revendiquent le droit de choisir leur conjoint par eux-mêmes.

En théorie, les célibataires sont donc très critiques sur l'ingérence des parents dans leurs choix matrimoniaux, mais qu'advient-il dans la réalité, au moment crucial de la formation d'un couple ? Les jeunes réussissent-ils à s'émanciper de la tutelle

parentale ? Arrivent-ils à imposer leurs choix matrimoniaux, ou continuent-ils à subir des mariages arrangés par leurs parents ?

1. Caractéristiques sociologiques des couples

Pour répondre à ces questions, nous allons examiner les circonstances de formation des 35 jeunes couples enquêtés. Les noces de quatorze d'entre eux ont fait l'objet d'une observation participante. Pour les autres, j'ai procédé par entretiens pour obtenir des descriptions détaillées du processus matrimonial et de la célébration de l'union. Une lecture de la vidéo des cérémonies a parfois accompagné ou précédé l'entretien. Les dates des mariages que j'ai directement observés s'échelonnent de l'été 1992 à l'été 1994. Quant à celles des mariages décrits par les interviewés, elles s'échelonnent de 1980 à 1993. En examinant leurs caractéristiques sociologiques, nous allons voir dans un premier temps s'il existe une quelconque relation d'homogamie entre les conjoints. Dans un deuxième temps, nous examinerons les circonstances de leur rencontre et l'identité des agents de leur union.

1.1. Relation d'homogamie régionale ?

1.1.1. Lieu de naissance des conjoints

À l'exception de deux épouses¹, les autres conjoints résident en zone urbaine, au moment de l'enquête. Mais ils n'y sont pas tous nés (Tableau 8, p. 242). En effet, 8 épouses et 11 époux sont nés en zone rurale. Pratiquement tous les hommes d'origine rurale résidaient déjà en ville au moment de leur mariage. Un seul d'entre eux a migré vers la ville natale de son épouse après deux années de cohabitation au village. Par contre, le déplacement de la majorité des femmes rurales a eu lieu le jour même de leur

¹. Les parents de l'une d'entre elles résident par intermittence en ville et à la campagne ; et son époux travaille en ville. Quant à la seconde, elle a rejoint son époux en ville peu de temps après l'entretien réalisé avec ce dernier.

noce. Les couples dont les deux conjoints sont nés en zone urbaine sont majoritaires (22/35). La plupart de ces mariages ont donc été entièrement célébrés en ville.

Tableau 8. - Lieu de naissance des conjoints

	Femmes	Rurales	Citadines	Total
Hommes				
Ruraux		6	5	11
Citadins		2	22	24
Total		8	27	35

1.1.2. Origine géographique des familles

La majorité (56/70) des familles des conjoints résident en zone urbaine. Mais si l'on considère le lieu de naissance des pères et des mères, on constate que les néocitadins sont nombreux parmi eux. Ainsi, 57 conjoints ont au moins un parent né en zone rurale. Par ailleurs, il faut aussi noter que la majorité des parents nés dans le Grand Agadir sont issus de familles migrantes (Tableau 9, p. 243). Par l'origine des parents et grands-parents de ses membres, ce groupe d'enquêtés reflète la composition hétéroclite de la population du Grand Agadir. En effet, les parents autochtones (Aksimen) sont largement minoritaires (27/140) par rapport aux parents originaires du Sous et d'autres régions. Les migrants du Sous, qui sont majoritaires (96/140), proviennent des tribus suivantes : Idaw Tanan, Ihahan, Achtouken, Houara, Aït Ba'mran, Aït Ifran, Ineda Ouzal et Ammeln. Une seule tribu saharienne est représentée. Les ruraux du nord du Sous viennent des régions suivantes : Rehamna, Qel'at Sraghna, Chiadma et Doukkala. Quant aux citadins, ils ont migré à partir de Marrakech, Rabat, Tanger et Fès. Une seule conjointe est issue d'une mère de nationalité française.

Tableau 9. - Origine géographique des parents des conjoints

Origine géographique des parents	Observés
Autochtones (Aksimen)	27
Migrants du Sous	96
Migrants d'autres régions	17
Total	140

1.1.3. Une forte homochtonie

Malgré la diversité d'origine des familles, un grand nombre de ces couples se caractérise par la similitude des origines géographiques de leurs parents. Ainsi, dans la majorité des cas (21/35), les deux mères proviennent de la même localité (village ou ville). De même, dans la majorité des cas (23/35) les localités des pères sont identiques. Si l'on considère la similitude des origines des alliés non plus en termes de localités, mais en termes d'appartenance à un groupe régional ou tribal, on constate que 29 couples sur 35 peuvent être considérés comme homochtones.

1.2. Relation d'homogamie générationnelle ?

1.2.1. Moyenne d'âge féminin

Dans le groupe féminin, la moyenne d'âge au mariage est d'environ 22 ans¹. Cette moyenne varie sensiblement selon le lieu de naissance et le niveau d'instruction des épouses. L'âge moyen des femmes d'origine rurale est de 19 ans, tandis qu'il s'élève à 23 ans chez les citadines². Considéré selon le niveau d'instruction, l'âge moyen est de 19 ans chez les analphabètes, de 22 ans chez les faiblement instruites, et de 25 ans chez les diplômées actives. Cette dernière moyenne est équivalente à celle enregistrée par N. BARKALLIL et R. NACIRI auprès d'un groupe de diplômées du supérieur (1994, p.

¹. Bien que la *Moudawana* fixe l'aptitude féminine à quinze ans révolus, le mariage de fillettes de moins de quinze ans s'est perpétuée dans certains milieux, grâce au laxisme de certains adouls. Ainsi deux des jeunes femmes de cet échantillon ont été mariées à quatorze ans.

². Ces chiffres restent néanmoins inférieurs aux moyennes recensées à l'échelle nationale. L'âge moyen des rurales est de 21,5 ans en 1987 et de 24,2 en 1994. Tandis que l'âge moyen des citadines est de 25,4 ans en 1987 et de 26,9 ans en 1994. Voir MAROC (b), 1996, *Annuaire statistique 1996*, Ministère chargé de la Population. Direction de la Statistique. Rabat, p. 34.

86). Nous verrons plus loin que les femmes du présent échantillon ont en majorité un niveau d'instruction inférieur à celui des enquêtées de N. BARKALLIL et R. NACIRI. Mais l'élévation de la moyenne d'âge chez les diplômées actives semble confirmer les observations de ces auteurs, à savoir une nette corrélation entre le recul de l'âge au mariage et l'évolution de l'instruction et de l'activité des citadines. Toutefois, si le mariage qui suit immédiatement la puberté est inexistant chez les femmes diplômées, il n'en constitue pas moins une norme révolue et une pratique en net recul même chez les analphabètes et les faiblement instruites, quelle que soit leur origine. Le recul de l'âge au mariage féminin est, en effet, observable en zone rurale comme en zone urbaine, chez les femmes inactives comme chez les actives¹. Chez les femmes diplômées et actives, le retardement du mariage résulte d'un choix. Par contre, il est involontaire et mal vécu par celles qui ont un niveau d'instruction faible ou nul. En effet, dans les familles refusant la scolarisation des filles, toute la socialisation de ces dernières n'est qu'un long conditionnement au mariage. Par ailleurs, la plupart des femmes faiblement instruites ont arrêté leurs études, d'une part parce qu'elles proviennent de milieux encourageant très peu l'instruction et l'activité féminines, et d'autre part parce qu'elles souhaitent se marier le plus tôt possible. Or, c'est dans cette dernière catégorie que l'on observe l'âge au mariage le plus élevé (35 ans), et la durée d'inactivité la plus importante (17 ans) entre l'arrêt des études et le mariage. Ces femmes ont été victimes de la dévalorisation du mariage avec une jeune fille analphabète ou faiblement instruite, et de surcroît inactive².

¹. « La proportion des femmes rurales célibataires âgées de 15 ans et plus est passée de 6% en 1960 à 13% en 1971 et à 22% en 1987. Pour les femmes urbaines, ces proportions sont respectivement 8%, 24% et 32%. L'augmentation du poids des célibataires a été beaucoup plus importante dans les villes que dans les campagnes. Mais il reste que les filles se marient moins jeunes qu'auparavant ». N. GHEMIRE, 1995, « La femme rurale. Caractéristiques démographiques » in : COLLECTIF, *Femmes rurales*, Casablanca : Le Fennec, p. 48.

². Les cours d'alphabétisation dispensés par le Croissant Rouge marocain sont en majorité suivis par des jeunes filles souhaitant améliorer leur valeur matrimoniale. Cette information m'a été fournie par une jeune femme qui travaille bénévolement dans une de ces structures gouvernementales.

1.2.2. Moyenne d'âge masculin

Chez les époux, la moyenne d'âge est d'environ 28 ans¹. Cette moyenne accuse également une variation selon le lieu de naissance et le niveau d'instruction. Ainsi, elle est de 26 ans chez les individus d'origine rurale. Et, elle s'élève à 29 ans chez les citadins. Chez les époux dont le niveau d'instruction est faible, la moyenne d'âge est la plus basse (26 ans). Tandis que chez les diplômés, elle atteint 31 ans.

Plus que le lieu de naissance ou le niveau d'instruction, c'est sa capacité d'agent économique qui détermine en premier lieu l'entrée en mariage de l'homme. Hormis l'unique étudiant de cet échantillon, tous les époux étaient actifs au moment de leur mariage. Traditionnellement, dans le Sous rural, le mariage précoce des fils était aussi courant que celui des filles. Les jeunes couples restaient sous la tutelle du père de l'époux ; et ils contribuaient aux ressources de la famille par leur force de travail. Pour se marier, les jeunes gens n'avaient pas besoin d'avoir des revenus ou des biens individuels. Aujourd'hui, avec la dévalorisation du travail agricole et la monétarisation des échanges matrimoniaux même dans les campagnes les plus reculées, le mariage des ruraux est retardé jusqu'à l'établissement individuel. À l'instar des citadines, les jeunes filles rurales commencent à exiger une certaine autonomie matérielle du prétendant, pour ne pas tomber entièrement sous la férule de la belle-mère. Ainsi, dans le présent échantillon, les jeunes gens qui se sont mariés tardivement sont non seulement ceux dont l'entrée dans la vie active a été retardée par les études, mais aussi ceux qui ont dû travailler plusieurs années afin de réunir les fonds nécessaires à leur établissement matrimonial.

1.2.3. Une forte homogamie générationnelle

L'écart d'âge entre tous ces conjoints varie de 2 à 12 ans. À l'exception d'un couple dont la différence d'âge de 11 ans est en faveur de la femme², un écart d'âge

¹. La *Moudawana* fixe l'aptitude masculine au mariage à 18 ans révolus (MAROC (a), 1996, p. 45).

². Lamia et Mehdi sont cousins parallèles patrilinéaires. Leur famille est originaire de l'Anti-Atlas. Au jour de leur mariage, Mehdi est âgé de 24 ans et Lamia de 35 ans. Depuis qu'il a arrêté ses études (6ème année

moyen de 7 ans est en faveur de l'homme. La différence d'âge est donc en régression très nette par rapport à la génération de leurs parents, où la moyenne est au minimum de 10 ans. Ce phénomène a été observé à Casablanca, dans le cadre d'une enquête quantitative menée par M. ABOUMALEK (1994). Dans un échantillon regroupant plusieurs générations, M. ABOUMALEK « constate que le nombre de couples relevant de la même classe d'âge diminue au fur et à mesure qu'on avance dans l'âge ». (1994, p. 94). Ceci confirme son hypothèse, à savoir que « plus le mari est âgé au moment du mariage, plus la différence d'âge est grande en moyenne entre lui et sa jeune femme ». Car le mariage féminin reste toujours plus précoce que le mariage masculin. Chez les jeunes gens, M. ABOUMALEK observe un phénomène inverse. Ces derniers « ont tendance à se marier dans leur classe d'âge dans la mesure où un peu plus du tiers des conjoints appartenant à la même classe d'âge ont moins de 30 ans ». (1994, p. 94). Pour définir le taux d'homogamie générationnelle de son échantillon, M. ABOUMALEK a réparti et croisé ses couples par classes de dix ans. J'ai appliqué cette grille à mon groupe de conjoints. Mais la petite taille de ce groupe a justement permis de détecter les limites de l'usage d'une telle grille à un échantillon composé uniquement de couples jeunes. Le classement des individus par décennies amène, en effet, à produire des aberrations telles que la classification d'un couple de 29 et 32 ans dans la catégorie des hétérogames, ou encore la classification d'un couple de 20 et 30 ans dans la catégorie des homogames. Dans le premier cas, l'écart d'âge des conjoints n'est que de 3 ans. Alors que dans le deuxième cas, il s'élève à 10 ans. Il serait donc plus judicieux de quantifier l'homogamie générationnelle des conjoints enquêtés en considérant les écarts d'âge réels observés.

L'écart moyen observé étant de 7 ans, je pars du principe qu'avec une différence inférieure à 7 ans, deux individus peuvent être considérés comme homogames. Quant aux individus accusant une différence égale ou supérieure à 7 ans, je les considère

secondaire), le jeune homme gère une bijouterie familiale. Quant à Lamia, elle est sans occupation depuis qu'elle a quitté le collège (4ème année secondaire). Contrairement à ce que l'on pourrait penser, cette union n'est ni un mariage arrangé par les parents, ni un mariage d'intérêt, mais un mariage d'inclination. C'est Mehdi qui a décidé seul d'épouser Lamia. Cette dernière l'a d'abord refusé à cause de leur trop grand écart d'âge. Mais le jeune homme a fini par vaincre ses réticences.

comme hétérogames. Toutefois, si l'on s'en tient au comportement des actants, ce mode de classification reste arbitraire. Car j'ai noté chez deux époux, qui avaient respectivement 5 et 6 ans de plus que leur conjointe, une nette conscience d'appartenir à une autre génération. Ils traitaient leurs épouses comme des benjamines (et non comme des cadettes). Ils les appelaient à tout bout de champ le « nourrisson d'hier »¹.

En répertoriant les conjoints selon le principe défini plus haut, on observe que les conjoints en situation d'homogamie générationnelle sont majoritaires (20/35). Par ailleurs, 9 couples seulement sont franchement hétérogames (10 à 12 ans d'écart).

Après avoir déterminé le taux d'homogamie générationnelle de son échantillon, M. ABOUMALEK s'attache à définir l'incidence des variables suivantes sur la régression de l'écart d'âge : le lieu d'origine (rural ou urbain), le niveau d'instruction et le statut socioprofessionnel des conjoints. De ses observations, il déduit que « *le degré d'homogamie selon l'âge est fortement lié au lieu de naissance, au niveau d'instruction et au statut économique* ». (1994, p. 99). Ainsi, l'homogamie générationnelle serait plus importante chez les citadins que chez les natifs de la campagne. Et, elle serait également plus importante chez les conjoints jouissant d'un niveau d'instruction élevé, et chez les cadres moyens et supérieurs.

Pour ma part, et malgré la petite taille de la population enquêtée, j'ai observé une incidence du niveau d'instruction et de l'activité de l'épouse sur la régression de l'écart d'âge. Parmi les 9 épouses diplômées et actives, 6 ont avec leur époux un écart d'âge inférieur à 7 ans. Tandis que 11 des 25 épouses inactives (analphabètes et faiblement instruites) ont avec leur époux un écart d'âge égal ou supérieur à 7 ans². Dans leur enquête auprès des femmes diplômées du supérieur, N. BARKALLIL et R. NACIRI ont également observé que l'instruction et l'activité féminines sont un facteur d'amenuisement de la différence d'âge³.

¹. Il est hors de doute que ce type d'appellation rentre dans le cadre du rituel masculin de domination et de soumission de l'épouse, surtout si cette dernière a un niveau d'instruction et un statut socioprofessionnel équivalent à celui de l'époux. C'était le cas de ces deux jeunes femmes dont les maris n'avaient d'autre matière à supériorité que l'âge. J'ai pourtant bien observé une attitude similaire chez les maris beaucoup plus âgés (7 à 12 ans), mais jamais chez ceux dont l'écart d'âge avec l'épouse ne dépasse pas 4 ans.

². Nous avons signalé plus haut que dans un de ces 35 couples, l'écart d'âge est en faveur de la femme.

³. Seulement 22.3% de leur échantillon de 100 femmes ont des conjoints plus âgés (7 ans et plus). Tandis que la norme est une différence de 0 à 6 ans pour 66.8% d'entre elles, 4% sont même plus âgées que leurs conjoints.

Dans l'ancienne génération, « un écart important d'âge entre les conjoints, au profit du mari plus âgé, était perçu comme un moyen pour l'époux, plus mûr, d'asseoir sa suprématie sur une épouse beaucoup plus jeune et donc plus innocente et plus malléable ». (N. BARKALLIL, R. NACIRI, 1994, p. 87). Dans la société contemporaine, le recul d'âge au mariage féminin corrélé à un recul d'âge masculin moins important empêche la réalisation de cet idéal traditionnel. Mais une différence d'âge importante, en faveur du mari, est encore un idéal très présent dans les attentes conjugales de la plupart des jeunes filles. Ainsi, pour la majorité des interviewées célibataires, le mari idéal doit être leur aîné de 7 à 10 ans.

1.3. Relation d'homogamie culturelle ?

1.3.1. Niveau d'instruction féminin

Onze conjointes sur 35 n'ont jamais été scolarisées, tandis que tous les époux l'ont été. Le lieu de naissance des femmes influe sur leur scolarisation. Ainsi, la majorité (7/8) des épouses d'origine rurale est analphabète contre une minorité (4/27) chez les citadines¹.

Si 11 épouses sont analphabètes, 15 ont connu un arrêt précoce de leur scolarité au niveau 1 ou 2². Cinq ont arrêté leurs études au niveau 3 ; et 4 seulement ont fait des

Barkallil et Naciri en déduisent que « non seulement le mariage tardif n'entame en rien la valeur des femmes diplômées occupées, mais de plus, il ne les empêche pas d'épouser des hommes plus jeunes et, de surcroît aussi dotés scolairement ». N. BARKALLIL, R. NACIRI, 1994, p. 88.

¹. Au sujet de la sous scolarisation des filles rurales et ses raisons, voir C. ALAOUI, 1994, « Obstacle à la scolarisation des filles en milieu rural » in : COLLECTIF, *Femmes et éducation. État des lieux*, Casablanca : Le Fennec, pp. 85-94. Au sujet de l'éducation féminine en général, voir dans le même collectif B. KADMIRI, 1994, « Bilan de la scolarisation des filles », pp. 23-61.

². Pour définir les niveaux des diplômes, je me suis servi de la nomenclature de l'I.N.S.E.E., sans toutefois l'appliquer à la lettre. Car nombre de diplômes répertoriés en France n'existent pas dans le système marocain. Dans la nomenclature de l'I.N.S.E.E., les titulaires du B.E.P.C. seul sont classés dans le niveau 1. Pour éviter de confondre les personnes ayant eu accès au secondaire avec celles qui n'ont guère dépassé le primaire, j'ai préféré les classer plutôt dans le niveau 2. Ainsi, dans le présent travail, les individus classés dans le niveau 1 n'ont aucun diplôme ou sont titulaires uniquement du certificat d'études primaires (C.E.P.). Ceux qui sont classés dans le niveau 2 sont titulaires du C.E.P., et ont atteint ou dépassé le niveau du B.E.P.C. Titulaires ou non du baccalauréat, les individus classés dans le niveau 3 ont suivi une formation professionnelle dans une école privée. Le diplôme qu'ils y ont obtenu leur a permis l'accès direct au marché du travail. Le niveau 4 correspond au 1er cycle universitaire (D.E.U.G.). Le niveau 5 inclut le 2ème cycle (maîtrise), le 3ème cycle (doctorat), ainsi que les grandes écoles et le diplôme d'ingénieur. Voir F. de SINGLY, 1992, *L'enquête et ses méthodes : le questionnaire*, Paris : Nathan, pp. 55-56. Dans le système marocain, les classes du primaire et du secondaire sont numérotées dans un ordre croissant. La 1ère et la 5ème année du primaire correspondent respectivement au C.P. et

études supérieures (niveaux 4 et 5). Les femmes ayant le niveau 3 sont titulaires d'un brevet professionnel. Tandis que les diplômées du supérieur sont titulaires d'un D.E.U.G. (niveau 4), d'une maîtrise ou d'un diplôme équivalent (niveau 5). Une seule des conjointes était encore étudiante au moment de son mariage.

L'origine des parents semble avoir une incidence non seulement sur la scolarisation de la fille au départ, mais également sur son évolution vers un abandon précoce ou vers un diplôme (mineur ou supérieur). Ainsi, parmi les 21 conjointes dont les deux parents sont nés à la campagne, 10 sont analphabètes ; 7 ont arrêté leurs études aux niveaux 1 à 2 ; et, 4 seulement ont atteint le niveau 3. Aucune de ces femmes n'a donc accédé aux études supérieures.

Parmi les 7 conjointes dont un seul parent est né à la campagne, une seule n'a jamais été scolarisée. Quatre ont arrêté leurs études aux niveaux 1 à 2. Et deux seulement ont atteint les niveaux 3 et 4. Dans ce groupe également, aucune femme n'a accédé au niveau 5.

Parmi les 7 épouses dont les deux parents sont citadins, l'analphabétisme est inexistant. Trois d'entre elles ont fait des études supérieures (niveau 5). Les femmes nées de parents citadins sont donc celles qui ont, au départ, le plus de chance d'être scolarisées. Elles sont aussi les seules dans ce groupe à mener à terme des études supérieures. Mais elles non plus ne sont pas à l'abri d'une scolarité chaotique. Ainsi, les quatre restantes ont arrêté précocement leurs études aux niveaux 1 à 2.

Une autre variable qui semble avoir également agi sur la scolarisation de ces femmes est le niveau d'instruction du chef de famille. La majorité (24/35) des pères des conjointes est illettrée¹. Parmi les pères instruits (niveau 1 ou 2), six sont titulaires d'un diplôme (C.E.P. ou B.E.P.C.). Il faut rappeler que du temps de la jeunesse de ces pères, le C.E.P. conférait un statut important à son titulaire. Ce diplôme donnait accès à de nombreux postes de la fonction publique (enseignement, administration, etc.). Ainsi, à titre d'exemple, seul le C.E.P. était requis pour un poste d'instituteur. Alors

au C.M.2 dans le système français, tandis que la 1^{ère} et la 7^{ème} année du secondaire correspondent respectivement à la 6^{ème} et à la terminale.

¹. Sont considérés comme illettrés même les pères qui ont bénéficié d'une instruction fondamentale à l'école coranique et n'ont pas su ou pu conserver cet acquis.

qu'aujourd'hui, le niveau maîtrise, voire le diplôme même, sont exigés des candidats au concours d'entrée à l'école de formation des instituteurs.

Parmi les 24 conjointes dont les pères sont analphabètes ou illettrés, 11 n'ont jamais été scolarisées. Onze n'ont pas dépassé les niveaux 1 ou 2. Et, seulement 2 ont atteint le niveau 3.

Parmi les 11 femmes dont les pères sont instruits, l'analphabétisme est inexistant. Quatre d'entre elles ont arrêté précocement leur scolarité aux deux premiers niveaux. Trois ont le niveau 3 ; une a le niveau 4 et les trois restantes ont atteint le niveau 5. Toutes les épouses diplômées du supérieur ont donc un père instruit.

1.3.2. Niveau d'instruction masculin

Contrairement à leurs conjointes, les hommes ont tous été scolarisés. Mais la majorité (21/35) n'a pas dépassé les niveaux 1 à 2. Trois ont accédé au niveau 3, tandis que 11 ont atteint le niveau 5. Si les hommes sont privilégiés par rapport à leurs épouses par une scolarisation systématique au départ, par la suite l'évolution de leur scolarité n'en est pas moins chaotique. Nous allons donc utiliser les variables tests appliquées précédemment au groupe féminin (à savoir le lieu de naissance, l'origine des parents et le niveau d'instruction des pères) pour voir si elles influent sur l'évolution de la scolarité masculine.

On constate que le lieu de naissance a une incidence nette sur l'évolution de la scolarité des hommes. En effet, la majorité (8/11) des natifs de la campagne a connu un arrêt précoce aux niveaux 1 et 2. Un seul a accédé au niveau 3 et deux ont atteint le niveau 5. Chez les natifs de la ville, le nombre des diplômés du supérieur est de 9 sur 24. Par ailleurs, leur taux d'arrêt aux niveaux 1 et 2 (13/24) est relativement moins important que celui des natifs de la campagne.

Les deux parents de la majorité des époux (25/35) sont nés à la campagne. Et, comme chez les épouses, l'origine rurale des parents semble constituer un facteur de blocage de la scolarité. En effet, on constate que chez les hommes dont les deux

parents sont nés à la campagne, un effectif important (17/25) a connu un arrêt précoce. Les diplômés du supérieur sont ici minoritaires (5/25). Tandis que les 3 époux dont un seul parent est né à la campagne sont tous diplômés du supérieur. Chez ceux dont les deux parents sont natifs de la ville, 4 sur 7 ont arrêté précocement leurs études aux niveaux 1 et 2. Et, les 3 restants sont diplômés du supérieur (niveau 5).

Si l'on considère l'effectif global des époux ayant connu un arrêt d'études précoce, on constate qu'il est en majorité (17/21) constitué des individus dont les deux parents sont nés à la campagne.

Le niveau d'instruction des pères ne semble avoir aucune incidence sur l'évolution de la scolarité masculine. Si, dans le groupe féminin, le nombre de pères lettrés n'est guère important (11/35), dans le groupe masculin, ce nombre est encore plus bas (2/35). Et, si toutes les femmes diplômées du supérieur ont un père instruit, par contre, dans le groupe masculin, la majorité (10/11) des hommes diplômés du supérieur a un père analphabète.

1.3.3. Faible homogamie culturelle

Avec dans le groupe féminin un nombre d'illettrées égal au nombre des diplômés du supérieur dans le groupe masculin (11/35), il est évident que peu de conjoints sont susceptibles d'avoir des niveaux d'instruction équivalents (Tableau 10, p. 252). Ainsi, 12 couples seulement sont dans une situation d'homogamie culturelle. Toutefois, il est intéressant de noter que toutes les femmes diplômées du supérieur (niveaux 4 et 5) ont des conjoints également diplômés du supérieur (niveau 5). Par contre, deux des 5 femmes ayant un niveau 3, et l'une des femmes ayant un niveau 2, ont épousé un homme d'un niveau inférieur¹. Mais, comparées aux hommes, les femmes font moins souvent des mariages hypogamiques du point de vue du niveau d'instruction. Car, quel que soit leur niveau d'instruction, la majorité (20/35) des époux sont en état d'hypogamie du fait qu'ils ont épousé une analphabète ou une femme d'un niveau

¹. Voir infra la description de la noce d'un de ces couples hétérogames, p. 315 et sq.

d'instruction inférieur au leur. Selon M. CHERKAOUI, le fait que les femmes aient en général un niveau d'instruction et un statut plus bas que celui des hommes « *ne tient pas à une volonté délibérée des époux d'avoir des épouses de statut plus bas, mais au fait que sur le marché matrimonial, des déséquilibres existent qui renvoient à des distorsions entre les distributions sociales des hommes et des femmes* ». (in : M. ABOUMALEK, 1994, p. 15). Or l'enquête a révélé que la majorité des hommes a délibérément choisi ou accepté une conjointe dont le niveau d'instruction est inférieur au leur. Par ailleurs, la majorité des célibataires interviewées aspire à épouser un homme supérieur par le niveau d'instruction.

Tableau 10. - Similitude des niveaux d'instruction des conjoints

Hommes	Niveau 1	Niveau 2	Niveau 3	Niveau 5	Total
Femmes					
Alphabètes	4	4	1	2	11
Niveau 1	4	3		2	9
Niveau 2	1	3		2	6
Niveau 3		2	2	1	5
Niveau 4				1	1
Niveau 5				3	3
Total	9	12	3	11	35

1.4. Relation d'homogamie sociale ?

1.4.1. Occupations des parents des conjoints

Les conjoints sont tous issus des classes moyennes et modestes. Comme nous l'avons vu plus haut, l'effectif des pères alphabétisés est faible (13/70). Parmi les pères instruits, les seuls diplômes déclarés sont le C.E.P. ou le B.E.P.C. Aussi, les petits employés/fonctionnaires sont faiblement représentés (9/70) ; et aucun des pères n'a une occupation nécessitant un plus haut niveau d'instruction (cadre moyen et supérieur ou haut fonctionnaire). Malgré l'origine rurale de la majorité des pères, une minorité (13/70) est engagée dans l'exploitation agricole. Les pères ouvriers sont également peu nombreux (12/70). De plus, la moitié d'entre eux sont des travailleurs émigrés (France et Belgique). Ces pères migrants ont un statut social supérieur à celui des ouvriers

locaux, et relativement équivalent à celui des commerçants locaux. La catégorie des commerçants artisans est la plus représentée (36/70).

Dans le groupe des mères, l'effectif des inactives est égal à celui des analphabètes (2/70). Les deux mères alphabétisées ont le niveau de la 5^{ème} année du primaire, mais elles sont inactives. Quant aux deux mères actives, elles sont ouvrières et analphabètes.

1.4.2. Occupations des conjoints

Dans le groupe des époux, les catégories les plus représentées sont celles des commerçants artisans (13/35) et des petits employés/fonctionnaires (13/35). Les cadres moyens et supérieurs sont largement minoritaires avec respectivement 5/35 et 2/35. Dans le groupe des épouses, c'est l'inactivité qui prime (26/35). Ces femmes au foyer sont analphabètes ou faiblement instruites (niveaux 1 et 2). De plus, la socialisation de toutes n'a été qu'un long conditionnement à la fonction de femme d'intérieur. Par contre, les femmes actives sont toutes titulaires d'un diplôme mineur (5/9) ou supérieur (4/9). Toutes ces femmes diplômées ont privilégié leur établissement professionnel avant leur établissement matrimonial. Elles ont dû trouver en elles-mêmes assez de ressort pour résister au modèle dominant¹. Ces femmes actives ont également bénéficié, au sein de leur famille, d'un soutien moral et financier jusqu'à l'obtention d'un diplôme. Ainsi, la majorité (7/9) d'entre elles a un père instruit.

1.4.3. Une forte homogamie sociale

Au moment de leur mariage, les femmes inactives n'ont d'autre statut que celui que leur confère la position de leur père. Étant donné leur prédominance (26/35) dans la population enquêtée, un croisement global des activités des individus est de peu

¹. Beaucoup de familles chleuhs restent réfractaires à l'activité féminine hors du domicile paternel ou conjugal.

d'intérêt¹. Aussi, pour observer la similitude des statuts sociaux des conjoints, je distingue les couples des femmes inactives de ceux des femmes actives. Pour les premières, je croise les occupations de leurs pères avec celles de leurs beaux-pères (Tableau 11, p. 254) et avec celles de leurs époux (Tableau 12, p. 254). Quant aux femmes actives, je croise également les occupations de leurs pères avec celles de leurs beaux-pères (Tableau 13, p. 255) et avec celles de leurs époux (Tableau 14, p. 255), avant de croiser leurs propres activités avec celles de leurs époux (Tableau 15, p. 255).

Tableau 11. - Femmes inactives. Similitude des occupations des pères et des beaux-pères

Pères des hommes Pères des femmes	Agriculteurs	Artisans Commerçants	Petits employés Fonctionnaires	Ouvriers	Total
Agriculteurs	2	3		1	6
Artisans Commerçants	3	10		1	14
Petits employés Fonctionnaires		1	1		2
Ouvriers	1	1		2	4
Total	6	15	1	4	26

Tableau 12. - Femmes inactives. Similitude des occupations des pères et des époux

Époux Pères des femmes	Artisans Commerçants	Petits employés Fonctionnaires	Cadres moyens	Cadres supérieurs	Ouvriers	Total
Agriculteurs		3	1	1	1	6
Artisans Commerçants	8	4	2			14
Petits employés Fonctionnaires	1	1				2
Ouvriers	2	2				4
Total	11	10	3	1	1	26

Dans le groupe des femmes inactives, on observe que dans la majorité (26/35) des cas les pères et les beaux-pères appartiennent à la même catégorie socioprofessionnelle. Tandis que dans 9 cas seulement les gendres appartiennent à la catégorie socioprofessionnelle de leurs beaux-pères. L'homogamie

¹. Globalement, les catégories socioprofessionnelles des pères sont similaires dans 17 cas sur 35 ; et celles des conjoints le sont dans 12 cas sur 35.

socioprofessionnelle se situe donc plus au niveau des couples pères/beaux-pères qu'au niveau des couples gendres/beaux-pères.

Tableau 13. - Femmes actives. Similitude des occupations des pères et des beaux-pères

Pères des hommes Pères des femmes	Agriculteurs	Artisans Commerçants	Petits employés Fonctionnaires	Ouvriers	Total
Artisans Commerçants		2			2
Petits employés Fonctionnaires		3		2	5
Ouvriers	1		1		2
Total	1	5	1	2	9

Tableau 14. - Femmes actives. Similitude des occupations des pères et des époux

Époux Pères des femmes	Étudiants	Artisans Commerçants	Petits employés Fonctionnaires	Cadres moyens	Cadres supérieurs	Total
Artisans Commerçants			1		1	2
Petits employés Fonctionnaires	1		2	2		5
Ouvriers		1	1			2
Total	1	1	4	2	1	9

Tableau 15. - Femmes actives. Similitude des occupations des conjoints

Époux Épouses	Étudiants	Artisans Commerçants	Petits Employés Fonctionnaires	Cadres moyens	Cadres supérieurs	Total
Étudiantes	1					1
Artisanes			1			1
Petites Employées Fonctionnaires		1	3	1	1	6
Cadres moyens				1		1
Total	1	1	4	2	1	9

Dans le groupe des femmes actives, la similitude des occupations des pères et des beaux-pères est faible (2/9) et égale à la similitude des occupations des gendres et des beaux-pères. Par contre, la similitude des occupations des conjoints est plus élevée (5/9). Dans ces couples, l'homogamie socioprofessionnelle se situe plus au niveau du

couple conjugal qu'au niveau des couples pères/beaux-pères et gendres/beaux-pères. Le retardement du mariage des femmes diplômées et actives n'a donc pas empêché la plupart d'entre elles d'épouser des hommes jouissant d'un niveau d'instruction et/ou d'un statut socioprofessionnel équivalent. Enfin, la majorité des femmes inactives ayant épousé un homme dont le père appartient à la catégorie socioprofessionnelle de leur propre père, on peut conclure que la majorité des conjoints est dans une situation d'homogamie sociale.

La population enquêtée se caractérise donc par des degrés d'homogamie régionale et sociale plus importants que le degré d'homogamie culturelle. Excepté les femmes diplômées et actives, la similitude se situe plus au niveau des familles qu'au niveau des individus. Ces résultats laissent présager que bon nombre de ces ménages sont le fruit d'une décision parentale. Pour le vérifier, nous allons à présent considérer les circonstances de la rencontre des conjoints et l'identité des agents de leur union.

2. Processus de formation des couples

Afin de déterminer les circonstances de la formation de ces couples, il faut tout d'abord distinguer le type de rencontre et le type de décision qui régissent le processus matrimonial¹. Par type de rencontre, j'entends la nature de la relation unissant les familles et/ou les jeunes gens avant le déclenchement du processus matrimonial, ainsi que les circonstances de leur union. On peut distinguer deux grands types de rencontre : les rencontres qui ont lieu dans une sphère directement contrôlée par les parents, et celles qui ont lieu dans un espace public échappant totalement au contrôle familial. Les rencontres sous contrôle familial sont les relations de parenté, les relations de voisinage et les relations familiales. Dans la catégorie des relations familiales sont regroupées toutes les familles qui se connaissaient avant le déclenchement du processus matrimonial. Sans être voisines, ces familles entretenaient des relations d'amitié. Leur interconnaissance pouvait se limiter aux chefs de famille,

¹. J'emprunte cette classification des types de rencontre et de décision à M. ABOUMALEK, 1994, pp. 47-48.

lorsque les deux hommes entretenaient uniquement une relation de travail. Les types de rencontre échappant au contrôle familial sont celles qui ont lieu dans des circonstances fortuites (rue, plage, etc.) et sur le lieu de travail/d'études des conjoints.

Selon l'identité des agents du choix du conjoint, on peut distinguer trois types de décision. La décision de mariage est parentale, lorsque la famille du jeune homme seule ou les deux familles conjointement décident d'unir deux jeunes gens qui ne se sont pas choisis. Lorsque le jeune homme choisit sa future, sans intervention de sa famille et sans concertation avec l'intéressée, on parlera de décision masculine unilatérale. Enfin, si les deux jeunes gens se sont mutuellement choisis ; et s'ils se sont concertés avant la demande officielle, on peut considérer que leur décision de mariage est bilatérale.

2.1. Types de rencontre

La majorité (24/35) des conjoints a pris femme dans une sphère n'échappant pas au contrôle familial. Les autres ont connu leur épouse dans des circonstances fortuites, dans l'espace public (8/35) ou sur leur lieu de travail/d'études (3/35). Parmi les 24 couples qui se sont rencontrés dans la sphère de contrôle familial, 11 sont liés par une relation de parenté ; les familles de 11 entretiennent une relation d'amitié ou de travail ; et celles des 2 restants sont voisines.

La prédominance des mariages dans la parenté, et dans le cercle des relations familiales, explique les effectifs importants d'homogamie sociale et d'homochtonie que nous avons observé plus haut (Tableau 16, p. 262). Mais on observe que la relation d'homogamie sociale prédomine même parmi les conjoints qui se sont rencontrés hors de la sphère de contrôle familial. La majorité (8/11) des couples ainsi constitués est socialement homogames. Car la rencontre de l'époux dans un espace public est surtout le fait des femmes actives. Comme nous l'avons vu, la plupart de ces femmes sont personnellement dans une relation d'homogamie socioprofessionnelle avec leur époux. Par ailleurs, l'homogamie culturelle est plus importante chez les couples qui se sont

rencontrés dans l'espace public (6/11) que chez ceux qui se sont constitués dans la sphère de contrôle familial (6/24), du fait que le premier type de rencontre est surtout le fait de ces mêmes femmes actives et diplômées. Quant à l'effectif d'homogamie générationnelle, il n'enregistre pas de différence significative d'un groupe à l'autre. Les couples constitués dans la sphère de contrôle familial se caractérisent donc par un degré d'homochtonie plus important. Tandis que les couples qui se sont rencontrés dans l'espace public se caractérisent par un degré d'homogamie culturelle plus important. Voyons à présent quels sont les agents décisionnels de l'union des uns et des autres.

2.2. Types de décision

La majorité (20/35) des époux ont décidé individuellement de leur mariage et choisi leur conjointe sans intervention directe de leur famille. Ce résultat confirme l'affaiblissement du rôle de sélection de la mère du jeune homme. En ville, la déségrégation sexuelle dans l'espace public, la scolarisation et l'activité féminines permettent aux jeunes gens de voir, si ce n'est de fréquenter des jeunes filles. Les temps où ils devaient s'en remettre au goût et à la volonté de leurs mères pour le choix d'une compagne semblent révolus.

Pour le mariage du garçon, le rôle des parents est en train de se réduire à un rôle consultatif. Mais leur accord reste décisif dans les cas où le fils a l'intention d'installer sa future sous leur toit. Cette dépendance matérielle oblige le jeune homme à composer et à choisir sa future en fonction des critères d'éligibilité de ses parents. Voyons à titre d'exemple la longue recherche de Ali, qui est né dans une famille chleuhe originaire de Idaw Tanan.

Ce jeune homme vit sous le toit paternel et travaille avec son père. À trois reprises, il a dû annuler un projet de mariage à cause de l'opposition de sa mère. Dans le premier cas, elle a refusé son choix à cause des origines des parents de la jeune fille. Ces derniers sont des migrants exclusivement arabophones, originaires de Chiadma.

Dans le deuxième cas, la jeune fille refusée est issue d'une famille chleuhe. Mais son père est serveur dans un café, alors que le père de Ali est un commerçant prospère. Enfin, dans le troisième cas, c'est le caractère de la fille elle-même qui est la cause du refus. Contrairement aux soeurs d'Ali, cette jeune fille n'est pas habituée à vivre dans une semi-claustration. Et, au goût de la mère du jeune homme, elle apprécie trop les rues commerçantes d'Inezgane. Ali a finalement épousé Aïcha, dont la famille est, pour ainsi dire, une copie de sa propre famille. La famille de Aïcha est originaire de Idaw Tanan ; son père est commerçant et les femmes de sa famille vivent dans une semi-claustration. Comme toutes ses jeunes parentes, Aïcha a été retirée de l'école dès les premiers signes de puberté, et n'a plus été autorisée à sortir que pour de rares visites chaperonnées dans le cercle de la proche parenté. C'est au cours d'une de ces sorties hautement surveillées que Ali l'a aperçue s'engouffrant dans la voiture de son père. Il connaissait ce dernier de vue pour l'avoir croisé plusieurs fois dans le magasin familial. Mais il ne connaissait même pas le prénom de la jeune fille, au moment où il a prié sa mère de la demander en mariage. Après avoir consulté son époux, cette dernière a accepté avant même de voir la fille.

Si la majorité des hommes ont choisi individuellement leur future, ce n'est pas le cas pour les femmes. La plupart d'entre elles ont conservé un rôle passif dans la formation de leur couple. En effet, la décision de mariage a été unilatérale pour 9 des 20 jeunes gens qui ont choisi individuellement leur conjointe. C'est-à-dire qu'ils ont déclenché le processus matrimonial sans solliciter l'avis de leur élue. Car la plupart d'entre eux ne connaissaient leur élue que de vue ; et aucune rencontre n'était possible avant l'officialisation de leur projet, voire la célébration de l'union. Toutes les unions conclues sur décision masculine unilatérale ont pris l'allure d'un mariage arrangé par les parents. Car, que la jeune fille connaisse ou non son prétendant, elle se trouve dans la même situation de passivité que sa consœur choisie par la famille du jeune homme.

Donc, parmi les 35 épouses de cet échantillon, 11 seulement se sont mariées sur décision bilatérale et ont effectivement choisi leur conjoint. Le niveau d'instruction et l'activité des femmes influent sur leur capacité à participer à la formation de leur

ménage. Ainsi, les femmes diplômées et actives ont en majorité (7/9) choisi leur conjoint. Tandis que 4 seulement des 26 femmes inactives se sont mariées sur décision bilatérale.

Mais quel que soit leur niveau d'instruction, les jeunes filles qui ont choisi leur futur s'effacent souvent pendant le processus matrimonial. Pour sauver les apparences d'un mariage traditionnel et décidé par l'homme seul, elles font semblant de ne pas connaître leur prétendant, surtout devant leur future belle-famille¹. Car tout soupçon de fréquentation pré-nuptiale jette le doute sur la vertu de la jeune fille. Ainsi deux couples n'ont pas reçu l'aval de la famille du jeune homme pour cette raison. Nadia et Samir, dont l'union a été précipitée par une grossesse, se sont mariés dans le bureau d'un adoul contre le gré de leurs parents. Leur union n'a jamais été célébrée. Les deux familles ont mis le couple en quarantaine pendant plus de deux ans. Fouzia et Mounir se sont également ouvertement fréquentés avant de décider de se marier. La jeune fille était élève dans une école de coiffure, au moment de leur rencontre dans un bus. Les parents du jeune homme se sont opposés à son union avec une fille rencontrée dans la rue. Car ils projetaient de le marier à une cousine illettrée et inactive. La rédaction du contrat de mariage de Mounir et Fouzia a eu lieu le jour même de leurs fiançailles, contre le gré de la famille du jeune homme. Leurs fiançailles ont duré trois ans. Trois années pendant lesquelles Mounir a attendu en vain un adoucissement de ses parents vis-à-vis de sa fiancée. Mais il n'a jamais obtenu leur bénédiction. Les beaux-parents de Fouzia ont boycotté même ses noces.

Les 15 couples unis sur décision parentale se sont tous rencontrés dans la sphère de contrôle familial (relation de parenté et relation familiale). Tandis que plus de la moitié (11/20) des couples unis sur décision unilatérale et bilatérale s'est constituée dans l'espace public. Si l'on considère les degrés d'homogamie selon le type de décision (Tableau 17, p. 262), on observe que les couples qui se sont formés sur décision individuelle (unilatérale et bilatérale) sont liés par une relation d'homochtonie

¹. À Casablanca, M. DERNOUNY a également remarqué que les fréquentations antérieures du jeune couple sont complètement occultées par les deux familles. « Les choses sont présentées et argumentées de telle sorte que la demande de la main de la jeune fille ne puisse s'inscrire hors de la norme ». 1983, p. 187.

dans 12 cas sur 20, et par une relation d'homogamie sociale dans 13 cas sur 20. Ces résultats démontrent que même lorsqu'ils choisissent leur conjoint hors de la sphère de contrôle familial, la plupart des jeunes orientent leur choix de manière à satisfaire aux critères de leurs aînés, tout en répondant à leurs propres critères du conjoint idéal. Par ailleurs, il faut signaler que nombreux sont les jeunes gens pour qui le mariage sur décision parentale résulte d'un choix. En effet, l'acceptation d'un mariage arrangé avec une parente ou une totale inconnue n'est pas toujours, chez les hommes de cette population, un signe de soumission totale à l'autorité parentale. Un seul d'entre eux a réellement été contraint par sa mère à cesser de fréquenter une collègue de bureau, pour épouser une cousine parallèle patrilinéaire¹. Tous les autres ont ratifié le choix de leur mère soit parce que, timides ou fondamentalistes, ils n'ont fréquenté aucune jeune fille, soit au contraire parce qu'ils ont en beaucoup fréquenté et préfèrent épouser la blanche colombe semi-cloîtrée qui n'a jamais adressé la parole à d'autres hommes que ceux de sa parenté. Le choix du mariage arrangé par la mère signifie souvent le rejet des filles scolarisées et/ou actives, et leur classification dans la catégorie des filles sans honneur.

¹. Tlaït, la mère de Lahcen est originaire de l'Anti-Atlas ; et elle a grandi à Casablanca. Le père du jeune homme est, quant à lui, originaire de Achtouken. Le couple s'est séparé dans des circonstances dramatiques, avant la naissance de Lahcen. Après leur mariage, l'époux de Tlaït l'a conduite dans son village où il a voulu l'installer contre son gré. Comme elle a insisté pour retourner vivre avec lui en ville, il l'a abandonné sur une piste déserte après l'avoir dépouillée de tous ses bijoux. Tlaït était alors enceinte de neuf mois. Elle a réussi à regagner le village de ses beaux-parents grâce à l'aide d'un berger. Après son accouchement, elle a repris la route seule ; et elle s'est installée chez ses parents à Casablanca. Elle a alors travaillé comme femme de ménage dans des familles françaises, puis comme femme de chambre dans un grand hôtel. Elle a élevé son fils seule, à la force du poignet. Car, après l'avoir spoliée de ses biens et délaissée sur la route, le père de Lahcen n'a jamais demandé des nouvelles de son fils. Ce dernier n'a jamais vu son père, jusqu'au jour où adulte il a fait la démarche de partir à sa rencontre. Mais sa mère a su préserver des liens privilégiés avec sa famille paternelle malgré ses démêlés avec le père. Aussi, pour elle, le mariage de Lahcen avec Fadma est une double revanche sur un mari et un père indigne, dont elle n'a obtenu divorce et réparation qu'après vingt années de procès. Elle a pris sa revanche sur la vie aussi, en réussissant à construire une maison à Agadir où elle consomme sa retraite en paix, entourée de son fils, de sa bru et de ses petits-enfants.

Tableau 16. - Relation d'homogamie selon l'espace des rencontres

Espace des rencontres	Sphère de contrôle familial	Espace public	Total
Types d'homogamie			
Homogamie régionale	19	6	25
Hétérogamie	5	5	10
Total	24	11	35
Homogamie sociale	13	8	21
Hétérogamie	11	3	14
Total	24	11	35
Homogamie culturelle	6	6	12
Hétérogamie	18	5	23
Total	24	11	35
Homogamie générationnelle	14	6	20
Hétérogamie	10	5	15
Total	24	11	35

Tableau 17. - Relation d'homogamie selon le type de décision

Types de décision	Parentale	Individuelle	Total
Types d'homogamie			
Homogamie régionale	13	12	25
Hétérogamie	2	8	10
Total	15	20	35
Homogamie sociale	8	13	21
Hétérogamie	7	7	14
Total	15	20	35
Homogamie culturelle	2	10	12
Hétérogamie	13	10	23
Total	15	20	35
Homogamie générationnelle	9	11	20
Hétérogamie	6	9	15
Total	15	20	35

2.3. La demande en mariage : permanence du rôle parental

En permettant aux jeunes gens de choisir par eux-mêmes leur future, la visibilité des jeunes filles dans l'espace public réduit considérablement le rôle de sélection de la mère. Mais il est un domaine où le fils ne peut se passer de sa famille : la demande en mariage et la négociation des termes du contrat. À l'exception des deux époux qui se sont mariés dans des conditions exceptionnelles sans l'accord de leur famille, les conjoints qui ont choisi individuellement leur conjointe ont en majorité suivi une procédure traditionnelle pour réaliser leur projet. Deux hommes seulement ont essayé,

à leurs dépens, de léser leur mère de son rôle traditionnel d'intermédiaire et d'initiatrice des pourparlers.

Le premier, Hamid, est issu d'une famille migrante, arabophone et originaire de Chiadma. Il a décidé d'épouser Farida, après l'avoir simplement aperçue dans la rue. La jeune fille est issue d'une famille chleuhe. Son père est originaire d'un lignage Aksimen, dont les femmes sont traditionnellement cloîtrées. Sa mère est originaire d'un lignage maraboutique de la région de Taliouine ; et elle a également vécu une forte tradition de claustration dans sa jeunesse. Sans être cloîtrée, Farida sort rarement depuis que son père l'a retirée de l'école, après l'obtention du certificat d'études primaires. Elle revenait du hammam lorsque Hamid l'a vu pour la première fois. Il l'a suivi jusque chez elle, sans essayer de lui parler. Les jours suivants, il s'est posté au coin de la rue, attendant en vain une éventuelle sortie de Farida. Pour obtenir des renseignements sur la jeune fille, il s'est alors adressé à l'épicier du coin. Le rapport élogieux du commerçant sur la jeune fille et ses parents ont décidé Hamid à la demander en mariage.

Quelques jours plus tard, accompagné de son oncle maternel, il s'est présenté chez le père de Farida. Cette première demande n'a pas abouti. Les motifs du refus du père sont les suivants. Premièrement, il n'aurait pas du tout apprécié que Hamid se présente directement à lui sans son père, ou du moins sans envoyer d'abord sa mère parler à son épouse. Loin de constituer une garantie, l'oncle maternel du jeune homme, volubile et immodeste, a en partie provoqué la méfiance du père de Farida. Deuxièmement, ce dernier répugnait à avoir pour gendre le fils de migrants arabophones. Dans son lignage fortement endogame, les hommes ne prennent femme hors de la parenté consanguine que si aucune cousine n'est disponible. De même, le lignage maraboutique de son épouse est également marqué par une forte tradition d'endogamie.

La première demande du jeune homme n'a donc pas abouti à cause de son irrespect des usages, et aussi à cause des différences d'origine des deux familles. Mais le jeune homme n'a pas perdu espoir. Les prétendants ne se pressaient guère à la porte

de Farida, alors qu'elle était déjà dans sa vingt-sixième année. Hamid a continué à hanter son quartier. Et, son heure est venue un an plus tard, lorsque les parents de Farida ont perdu tout espoir de la voir épouser le neveu sur lequel ils fondaient en secret tous leurs espoirs. Divorçant avec la tradition d'endogamie, le cousin de Farida venait de demander en mariage une collègue de bureau. Bien informé par son ami épiciier, Hamid s'est alors représenté en faisant les choses dans les règles. C'est-à-dire qu'il a envoyé sa mère formuler sa proposition de mariage. Cette seconde demande a été acceptée aussitôt. Le refus initial du père de Farida est un cas exemplaire des réticences des autochtones chleuhs envers toute alliance avec les migrants arabes. L'ouverture sur l'exogamie est moins un choix qu'une nécessité imposée par la conjoncture négative du marché matrimonial. À vingt-sept ans, Farida faisait figure de vieille fille ; et il devenait urgent de la marier.

Jamal, le deuxième époux qui a essayé de contourner la procédure de demande traditionnelle, n'a même pas eu le loisir de se présenter devant le père de son élue. Il a demandé à un ami de l'accompagner chez Noufissa, une cousine lointaine qu'il a l'intention d'épouser¹. Avant la date convenue pour la demande, cet ami évente son projet en en parlant à un jeune parent de Noufissa. Ce dernier est vexé par le fait que Jamal sollicite comme intermédiaire un étranger à la famille. Il se précipite chez la mère de Noufissa pour l'avertir. Encore plus vexée, cette dernière fait aussitôt mander son cousin, le père de Jamal, pour lui faire part de l'impair de son fils. Le père est lui doublement vexé, par le fait que Jamal entretient en secret un projet de mariage, et par le fait qu'il prend un étranger comme intermédiaire. Il a donc vertement sermonné son fils, en lui reprochant de leur faire perdre la face, à sa mère et à lui. Jamal, qui est indépendant financièrement et vit seul depuis plus de cinq ans, n'en revient pas de se voir traité comme un gamin qui a essayé de prendre des bonbons sans demander la permission aux adultes. À partir de là, son destin lui a complètement échappé. Non mécontents que Jamal exprime enfin un désir de mariage à 32 ans passés, ses parents

¹. Jamal et Noufissa sont tous deux issus de parents originaires du Sous. L'installation des deux familles à Agadir est antérieure au séisme (1960). Les deux parents de Jamal sont originaires de l'Anti-Atlas. La mère de Noufissa est une cousine lointaine du père de Jamal. Quant à son père, il est originaire de la plaine de Achtouken. Jamal est cadre moyen (banque), et Noufissa est secrétaire (société d'import-export).

ont récupéré son projet. Ils l'ont tant et si bien écarté de leurs pourparlers avec les parents de Noufissa qu'il a eu l'impression d'épouser une fille inconnue et choisie par eux.

Conclusion

Ces deux exemples illustrent, donc, le rôle prépondérant qui reste celui des parents dans le processus matrimonial. Bien que la majorité des conjoints enquêtés ait fait un choix individuel, la plupart d'entre eux ont orienté leur choix en fonction des critères d'éligibilité de leurs parents. Car un projet individuel ne peut se réaliser, dans de bonnes conditions, que s'il trouve l'accord et l'appui des parents du jeune homme. Ces derniers entendent conserver leur droit de regard sur les « origines » de la jeune fille choisie. Avant de donner leur accord, ils font comme par le passé une enquête autant sur la réputation de l'élue que sur le statut et l'origine de sa famille. Si les résultats de l'enquête sont satisfaisants, la mère du jeune homme prend alors totalement les choses en main. Son rôle d'intermédiaire reste prépondérant dans le déclenchement du processus matrimonial ; et sa présence reste nécessaire pour la mise en confiance de la famille de la jeune fille. Car les parents des jeunes filles ne sont prêts à traiter ni avec le prétendant, ni avec des étrangers à sa famille. Ils donnent leur fille non à un individu, mais « dans une famille » dont le statut et l'origine doivent être le plus possible proches des leurs.

Aujourd'hui, les prétendants assistent à ces pourparlers parce qu'ils participent de plus en plus aux frais de leurs noces. Mais, même si le fils est indépendant financièrement, et même s'il est à même d'assumer seul la compensation matrimoniale et tous les frais de la noce, son père reste son plus sûr garant pour mettre en confiance le père de la jeune fille. En cas de désaccord sur le montant des compensations (matrimoniale et subsidiaire), ce sont les deux pères qui discutent. Car le père de la jeune fille ne reconnaît pas en son futur gendre un interlocuteur à sa mesure (à moins qu'il n'appartienne à sa génération, ce qui n'est jamais le cas dans la population

enquêtée). Quoi qu'en dise M. DERNOUNY¹, s'il arrive que les parents démissionnent de leur rôle de débiteurs, ils n'entendent pas être démis de leur rôle de décideurs. Et, même en cas de mariage d'inclination, le mariage reste l'alliance de deux familles avant d'être l'union de deux individus. Comme nous l'avons vu plus haut, ceux qui ne souscrivent pas à cette règle sont mis en quarantaine par leur famille.

¹. Selon M. DERNOUNY, à Casablanca, les pourparlers concernant le montant de la compensation matrimoniale reviennent au prétendant. Et, il y a démission des parents qui n'entendent plus prendre en charge une partie des frais de la noce. « Si autrefois les différentes étapes qui ponctuaient la formulation de la demande et la réalisation du mariage inscrivait cette alliance comme étant celle de deux groupes, aujourd'hui le garçon parle non au nom de sa famille mais au singulier, autrement dit, discute son propre engagement (financier mais aussi symbolique). Le ton ainsi donné aux pourparlers finals amène la famille ou plus précisément le père de la fille à parler comme lui au singulier ». 1983, p. 188.

CHAPITRE X

FIANÇAILLES CONTEMPORAINES

Aujourd'hui, seuls les aînés utilisent encore le dénominatif berbère *asiggā* pour désigner la célébration de l'acceptation de la demande en mariage. La plupart des jeunes chleuhs n'utilisent d'autre terme que le dénominatif arabe *IXutuba*. Nous avons vu que traditionnellement aucun des deux fiancés ne participe à cette cérémonie. La jeune fille se cache pour ne pas être vue de ses futures belles-parentes. Tandis que le jeune homme évite le domicile de ses futurs beaux-parents. S'ils sont cousins ou voisins, les deux jeunes gens doivent éviter toute rencontre ce jour-là, mais aussi durant toute la période des accordailles. De même, un jeune homme qui se marie hors de sa parenté et de son cercle de connaissances n'est pas autorisé à voir sa promise avant la nuit de noces. Pour désigner la cérémonie traditionnelle et la période pré-nuptiale, j'ai utilisé le terme « accordailles », car le terme « fiançailles » est inadéquat dans un contexte où le principal objectif de la célébration n'est pas de réunir les fiancés, mais de publier et consolider l'accord de deux familles. Ainsi, la cérémonie traditionnelle constitue un rite d'agrégation des deux familles, une consécration de leur engagement mutuel, et non un rite d'union des deux futurs conjoints. Quant au modèle cérémoniel contemporain, il semble mieux mériter le dénominatif « fiançailles ».

Dans un premier temps, en décrivant les fiançailles de l'un des 35 couples enquêtés, nous allons voir comment la réunion des fiancés en constitue le temps fort et l'acte rituel principal. Dans un deuxième temps, en examinant le déroulement des fiançailles des autres conjoints, nous verrons comment ce cérémoniel contemporain est intégré dans l'aire d'Agadir. Les conjoints enquêtés ont-ils tous été réunis le jour de la célébration de leurs fiançailles ? Par la suite, ont-ils été autorisés à se voir avant leur nuit de noces. Sinon, pourquoi et comment leurs aînés se sont-ils opposés à l'accomplissement des coutumes contemporaines ?

1. Le rite d'union de Malika et Khalid

Les parents de Khalid sont originaires de la tribu Aït Ba‘mran. Leur installation à Dcheïra date des années 50. Au jour de ses fiançailles, Khalid est âgé de 25 ans. Il a arrêté ses études en 5^{ème} année secondaire. Depuis, il tient une librairie dans un local du domicile familial. Pénétré des idées islamistes, il s’est spécialisé dans la littérature religieuse. Deux de ses frères aînés mariés résident sous le toit paternel. Leurs épouses sont toutes deux originaires de régions rurales au nord du Sous (Chiadma et Doukkala). La *tašǧhit* et l’arabe sont indifféremment utilisés dans la famille de Khalid, non seulement à cause de ses belles-sœurs arabophones, mais aussi parce que les ressortissants de la tribu Aït Ba‘mran sont bilingues.

La mère de Malika est originaire de la tribu arabophone Houara ; et son père est issu d’une famille Aksimen de Dcheïra. Seule la *tašǧhit* est parlée dans cette famille. Car la mère de Malika a très vite appris la *tašǧhit* aux côtés de belles-parentes exclusivement berbérophones. En échec scolaire, Malika a quitté l’école de son plein gré (4^{ème} année du primaire). Elle a fréquenté une école de couture à Inezgane pendant quelques mois. L’ayant vue en compagnie de filles « peu recommandables », son père l’en a retiré. Avant de l’autoriser à fréquenter une autre école à Dcheïra, il a posé comme condition qu’elle porte une djellaba et se voile les cheveux avec un foulard. C’est dans cet appareil que Khalid la voyait passer sur son chemin vers l’école de couture. Les deux jeunes gens ont fait un mariage d’inclination. Ils ont été mis en contact par une jeune parente de Khalid qui chaperonnait Malika lors de ses visites à la librairie. Au moment de ses fiançailles, la jeune fille est âgée de 15 ans. Trois actes principaux sont accomplis le jour des fiançailles de Malika et Khalid : la remise de la compensation subsidiaire (*dfuε*), la rédaction du contrat de mariage et le rite d’union des fiancés. Traditionnellement, la remise de la compensation subsidiaire a lieu trois jours avant le début des festivités ; et la rédaction du contrat n’a lieu que la veille de la noce. Aujourd’hui, la remise du *dfuε* peut se faire plus tôt parce que la farine de la noce ne fait plus l’objet d’une préparation collective et rituelle. Par ailleurs, il arrive

souvent que cette compensation soit en grande partie payée en espèces. Quant à la rédaction du contrat de mariage dès le jour des fiançailles, c'est là une pratique qui n'est pas encore acceptée par toutes les familles, pour des raisons que nous examinerons par la suite¹. Mais elle a la faveur des jeunes et tend à se généraliser.

Dans la matinée, les parentes maternelles de Malika la conduisent discrètement au hammam. Les « aînées » (*timčzwura*) la baignent en l'entourant des précautions traditionnelles contre le mauvais œil et les sortilèges (aspersions de sel et you-you). À sa sortie du bain, Malika est revêtue d'une toilette blanche offerte par Khalid quelques jours plus tôt. L'usage contemporain veut que la fiancée soit immédiatement conduite dans un salon de coiffure. Mais Malika sera coiffée et maquillée à domicile par une dilettante. Car son père et son fiancé n'ont pas accepté qu'elle circule dans la rue, la tête nue et le visage fardé. Quand Malika rentre du hammam, la « teinturière » (*nčqaša*)² est là prête à lui tatouer les mains avec des entrelacs de henné. Les honoraires de la « teinturière » et de la coiffeuse sont payés par Khalid, qui a tenu à faire ce cadeau à sa promise.

Lorsque ses futurs beaux-parents arrivent en début de soirée, Malika ne se tient pas dans l'espace cérémoniel où vont être reçues les invitées. Elle ne participera pas au banquet féminin aux côtés de ses futures belles-parentes. Elle s'est réfugiée dans la chambre de ses parents, où ses amies célibataires lui tiennent compagnie. Khalid et ses « agnats » (*islan*) sont conduits dans le salon réservé aux invités masculins (*sala*)³. C'est dans cette pièce que le banquet des hommes et la rédaction du contrat de mariage vont avoir lieu. Les sexes restent donc ségrégués pendant le dîner et pendant la rédaction du contrat de mariage.

¹. Voir infra p. 276 et sq.

². *nčqaša* : femme spécialisée dans la technique tinctoriale au henné (*nčqš*) des villes du Nord, qui contre rémunération teint les mains et les pieds des mariées et d'autres femmes. Je traduis ce terme par « teinturière ».

³. Le terme chleuh *tadwayrit*, qui désigne traditionnellement la chambre d'hôte masculine, n'est plus utilisé en zone urbaine et périurbaine. Il est remplacé par *sala* (salon) qui a été emprunté au français, via l'arabe dialectal. Dans les habitations urbaines, le salon réservé à la réception des hommes est toujours situé de préférence le plus près possible de la porte principale, pour éviter que des étrangers ne traversent l'espace intime réservé aux femmes de la maison. Mais, aujourd'hui, cette pièce n'est plus réservée exclusivement aux réceptions masculines. Elle peut servir même pour des cérémonies féminines. Et, comme nous le verrons plus loin, elle peut être le cadre de la réunion cérémonielle des deux sexes.

Aujourd'hui, les adouls sont tenus de vérifier le consentement de la jeune fille¹. Pour cela, ils demandent à son père de la convier à les rejoindre. Malika se présente sur le seuil de la pièce masculine pour exprimer son consentement de vive voix et signer le registre des mariages. Le jeune homme est également invité à signer ce registre, après avoir exprimé son acceptation de tous les termes du contrat.

La jeune fiancée est ensuite conduite dans l'espace cérémoniel féminin. Ses deux tantes maternelles qui l'encadrent l'introduisent dans la pièce, en poussant des you-you et en priant pour le Prophète². En commençant par la droite, Malika fait le tour de la pièce pour saluer toutes les femmes présentes. Les parentes de la jeune fille ont aménagé, au centre du mur principal de la pièce, un siège pour deux surélevé grâce à des matelas et des coussins. Avec des pièces de son trousseau, elles ont réalisé une décoration murale (photo 55). Malika s'installe sur ce trône improvisé, en prenant une pose hiératique. Les invitées reprennent leurs chants et leurs danses, tandis que les parentes de la fiancée s'affairent pour installer les derniers éléments du décor avant l'entrée du fiancé. Sur la table disposée devant Malika, elle dépose un plateau contenant deux bols vides, une grande carafe de lait parfumé à l'eau de rose et une assiette de dattes fourrées à la pâte d'amandes. Trois autres plateaux contiennent respectivement du henné en feuilles, un mélange de fruits secs (dattes, amandes, noix et raisins) et un mélange de friandises (bonbons, dragées et chewing-gum). Ces aliments et le henné ont été apportés par les parentes du jeune homme.

Lorsque tous les éléments du décor sont en place, les femmes vont chercher Khalid. Le jeune homme quitte alors le salon masculin pour rejoindre l'espace cérémoniel féminin. Il apparaît bientôt sur le seuil, entouré de ses parentes et de celles de sa promise. Il est vêtu d'un costume occidental de couleur sombre et porte un nœud

¹. L'article 5 de la *Moudawana* (modifié par le dahir du 10 sept. 1993) stipule que « le mariage ne peut être conclu qu'avec le consentement et l'accord de l'épouse, ainsi que par l'apposition de la signature de cette dernière sur l'extrait de l'acte de mariage dressé par deux adouls ; en aucun cas, le *wali* ne dispose de pouvoir de contrainte, sous réserve des dispositions des articles 12 et 13 ci-dessous ». MAROC (a), 1996, p. 43.

². La formule rituelle de salut (sur) et de prière pour le Prophète Mohammed est la suivante : « Le salut et la prière sur l'Envoyé de Dieu, nulle Puissance que la Puissance de notre Seigneur Mohammed, Dieu soit avec le Haut Puissant » (*sla u slam ɛla rsul llah, lla zah illa zah sidna Mohmed, allah m ɛa zah lɛali*). Dans ce travail, à chaque fois qu'il est fait mention de prières pour le Prophète, il faut comprendre que les actants, notamment les « maîtresses de cérémonie », prononcent cette formule rituelle.

papillon de même couleur. Le port de la djellaba et des babouches blanches est de plus en plus rare le jour des fiançailles. En introduisant le fiancé, les femmes poussent des you-you et prient pour le Prophète. Elles le conduisent directement vers Malika ; et elles l'installent à ses côtés sur le siège surélevé. Aussitôt, les flashes des appareils photos commencent à crépiter. Ce sont les jeunes parents (frère et cousins) de la fiancée qui jouent le rôle de photographes. Dans les familles plus aisées, un cameraman professionnel (*lmuswir*) est engagé pour immortaliser le rite d'union des fiancés. Khalid se soumet docilement à ce rituel, bien qu'il ait au départ refusé de se rendre chez les parents de sa fiancée. Fondamentaliste, le jeune homme est contre la déségrégation des sexes en situation ordinaire, comme en situation cérémonielle. Par ailleurs, il considère la photographie comme une invention « satanique »¹. Il n'a accepté de participer à ce rituel que pour faire plaisir à sa fiancée.

Le rite d'union des fiancés se déroule ainsi. Une « aînée » (*tamzwarut*) de Malika verse du lait dans les bols. Elle en remet un à Khalid qui le porte aux lèvres de sa promise. L'« aînée » présente alors le deuxième bol à Malika qui le porte également aux lèvres de son fiancé. Ensuite, l'« aînée » leur présente l'assiette de dattes. Le jeune homme en prend une ; et il la donne à sa fiancée qui en mord la moitié. Cette dernière lui donne également une datte dont il mord la moitié. Des dattes et le reste de lait sont distribués à toutes les personnes présentes².

Après ce partage d'aliments, Khalid sort de sa poche des bagues et un bracelet montre. Il passe à l'annulaire gauche de Malika une bague de fiançailles et une alliance en or. Il attache le bracelet montre à son poignet et lui baise le front en prenant la pose pour les photographes. À son tour, Malika lui passe une alliance au doigt. La bague que Khalid a choisie pour lui-même est en argent, car il tient à respecter le verset coranique qui interdit aux hommes de porter de l'or et des pierres précieuses. Ensuite, les jeunes fiancés sont photographiés avec tous les assistants. Leurs parentes viennent

¹. Le jour de leurs noces, il n'a pas accepté de participer aux changements de toilette de Malika. Il a demandé à voir les négatifs des photos que j'ai prises de son épouse et les a tous détruits. Lors des cérémonies célébrées à son domicile, il a interdit l'usage de tout appareil photo et de tout magnétophone. Car il considère également la télévision, la radio et le magnétophone comme des inventions sataniques.

². Les dattes entamées sont conservées par la mère de la fiancée pour un usage qu'elle n'a pas voulu me divulguer.

poser à leur côté. Puis vient le tour des hommes adultes que l'on va quérir dans le salon masculin. Les hommes posent également par paire aux côtés des fiancés. Le rite d'union des fiancés ayant débuté très tard dans la soirée, ces séances de photographies ont duré jusqu'à l'aube.

La remise de la compensation subsidiaire et la rédaction du contrat font donc des fiançailles contemporaines une petite noce. La réunion des deux promis annule la traditionnelle distance maintenue entre eux jusqu'à la nuit de noces. Les principaux accessoires de ce rite d'union sont des aliments (lait et dattes) et des anneaux d'alliance. Nous avons vu que, traditionnellement le lait est partagé par les mariés sur le seuil, à l'arrivée de la noce. Quant au partage des dattes nouées dans le haïk nuptial (*lizar*), il n'a lieu que le lendemain soir, juste avant la consommation du mariage. Dans les fiançailles contemporaines, en cas de rédaction du contrat, l'usage précoce de ces deux aliments semble exprimer la reconnaissance par le groupe du lien juridique unissant désormais les deux individus, ainsi que leur capacité à cohabiter. L'échange d'alliance est une pratique récente au Maroc. Elle a commencé à se généraliser dans les milieux bourgeois des cités septentrionales, dans les années 70. Mais elle n'a été adoptée dans les milieux populaires, comme dans la région d'Agadir, qu'à la fin des années 80. Au départ, l'échange d'alliance avait lieu juste avant la noce. Aujourd'hui, avec le changement de la position séquentielle de la rédaction du contrat, son accomplissement dès les fiançailles tend à se généraliser. Ces alliances semblent également matérialiser sur le corps des deux jeunes promis le lien juridique les unissant.

Pour vérifier si les fiançailles contemporaines établissent réellement entre les deux jeunes promis un lien reconnu par le groupe, voyons comment se sont déroulées celles des autres couples enquêtés¹.

¹. N'ont pas été célébrées les fiançailles et les noces de Samir et Nadia, dont l'union a été précipitée par une grossesse. Car les deux familles étaient formellement opposées à ce mariage. Par contre, les fiançailles et les noces de Fouzia et Mounir ont été célébrées malgré l'opposition de la famille du jeune homme, qui n'a assisté à aucune cérémonie.

2. Fiançailles des autres couples

Considérons tout d'abord quand a eu lieu la première entrevue des conjoints. Se connaissaient-ils tous avant le déclenchement du processus matrimonial ?

Quatorze époux sur 34 ne connaissaient pas leur conjointe avant le déclenchement du processus matrimonial. La majorité (8/14) d'entre eux a été mariée dans le cercle de leurs relations familiales, avec une fille inconnue choisie par leurs parents. Les autres ont pris une décision unilatérale, après avoir simplement aperçu leur future dans l'espace public. Ils n'ont guère pu approcher leur élue et faire sa connaissance avant la demande. Globalement et quel que soit leur type de rencontre ou de décision, la majorité (9/14) des couples qui n'étaient pas en relation de connaissance ont été tenus à distance l'un de l'autre jusqu'à la nuit de leurs noces. Pour les autres, une rencontre officielle et chaperonnée a été organisée avant la célébration des fiançailles, le jour des fiançailles ou peu de temps avant la célébration du mariage. On peut donc déjà conclure que la majorité de ces conjoints n'a pas été réunie le jour des fiançailles. En effet, seulement 2 de ces couples ont sacrifié à ce rituel. Mais une certaine distance peut être maintenue même parmi les fiancés qui se connaissent. Car, dans 7 cas sur 20, ceux-là n'ont également pas été réunis le jour de leurs fiançailles.

Voyons à présent ce qui détermine l'accomplissement ou le non-accomplissement du rite d'union. Il semble que le type de décision qui a régi le choix du conjoint soit un facteur déterminant. Car les couples qui n'ont pas été réunis se sont en majorité (12/19) mariés sur décision parentale. Tandis que ceux qui l'ont été se sont en majorité (12/15) mariés sur décision unilatérale ou bilatérale.

Si l'on considère l'accomplissement du rite d'union selon l'origine géographique des parents des conjoints, on observe que ce sont les familles chleuhs qui ont le plus de mal à intégrer cette nouvelle ritualité. En effet, ce rite n'a pas été accompli chez la plupart des femmes (18/28) dont les deux parents sont chleuhs (Aksimen et migrants berbérophones du Sous). Tandis qu'il a été accompli chez la majorité des femmes (5/6) dont au moins un parent est originaire du nord du Sous. Enfin, si l'on considère l'origine géographique des parents des hommes, on observe que le rite d'union n'a pas

été accompli pour la moitié (15/30) des époux dont les deux parents sont chleuhs. Tandis qu'il a été accompli pour tous les époux (4/4) dont au moins un parent est originaire du nord du Sous.

Si l'on considère le rite d'union selon le niveau d'instruction et l'activité des épouses, on observe que ces deux variables sont également des facteurs déterminants dans le choix de cette nouvelle ritualité. La majorité (17/19) des femmes chez lesquelles le rite d'union n'a pas été accompli est inactive, analphabète ou faiblement instruite. Tandis qu'il a été accompli chez la majorité (7/9) des diplômées actives. Comme nous l'avons vu, aucune de ces femmes n'a été mariée sur décision parentale. Il n'est donc pas étonnant qu'elles jouent également un rôle important dans l'ordonnement de leurs fiançailles, et qu'elles arrivent à imposer le modèle cérémoniel auquel aspirent la plupart des citadines de leur génération.

3. Les rencontres pré-nuptiales

Nous avons vu que, dans les tribus très ségrégationnistes comme celle des Aksimen, la jeune fille est cloîtrée dès qu'elle est promise. Par ailleurs, toute rencontre avec son futur lui est prohibée. S'ils habitent sous le même toit, ils sont tenus de s'éviter ; et leurs aînés veillent à ce qu'ils le fassent. Or, les jeunes d'aujourd'hui aspirent à ce que la période des fiançailles soit une occasion de rencontres et de découverte. Ainsi, la majorité (14/20) des lycéens questionnés sur la légitimité des rencontres de fiancés, dont l'acte de mariage n'est pas encore établi, affirme que ces rencontres ne sont pas contraires à l'esprit de la religion musulmane, à condition qu'elles soient chaperonnées par les adultes. L'interdiction religieuse et sociale des relations sexuelles extra-conjugales est donc bien intériorisée. Aucun de ces jeunes ne la remet ouvertement en question. Ils ne réclament rien de plus qu'une connaissance préalable à la conclusion du mariage et à sa célébration. Tous s'appuient sur la geste du Prophète pour affirmer que l'interdiction traditionnelle de toute rencontre des fiancés n'a aucun fondement religieux.

Si certains jeunes gens acceptent un mariage arrangé, c'est souvent à la condition de voir la jeune fille avant de donner leur consentement. Bien qu'elles aspirent également à connaître leur futur, les jeunes filles ont comme à l'accoutumée une attitude passive en ce domaine. Le problème des rencontres pré-nuptiales ne se pose que si le jeune homme exprime le souhait de voir sa future.

L'aspiration des jeunes à des rencontres pré-nuptiales est révélée par la popularité du rite d'union parmi eux. Car, dans les villes au nord du Sous, l'accomplissement de ce rite consacre la reconnaissance, par les deux familles, du lien unissant désormais les deux individus. Le jeune homme a dorénavant le droit et le devoir de rendre visite à sa promise, voire de la sortir¹. Dans un contexte où les fiancés sont traditionnellement tenus à distance jusqu'à la nuit de noces, comment est accueillie cette nouvelle coutume urbaine ?

La première constatation que l'on peut faire, c'est que la durée des fiançailles tend à s'étaler, comme dans les villes du Nord. Nous avons vu que, dans la « période traditionnelle », la prolongation des accordailles n'avait d'autre objectif que de permettre aux familles de se préparer matériellement. Si les deux familles sont prêtes, et à moins d'un empêchement d'importance, la noce peut être célébrée dans la semaine qui suit la publication des accordailles. La création d'une durée dans l'objectif de permettre aux deux jeunes gens de se connaître ne rentre pas du tout dans les mœurs locales. Aujourd'hui encore, la prolongation des fiançailles au-delà de deux mois est souvent motivée par l'inflation des dépenses occasionnées par une noce. Ainsi, les fiançailles de la plupart (18/34) des conjoints enquêtés ont duré plus de trois mois pour des raisons matérielles. Si le contrat de mariage a été établi, la prolongation de la durée des fiançailles crée souvent une situation conflictuelle entre le jeune homme et sa

¹. Selon M. DERNOUNY, à Casablanca, le droit et le devoir du jeune homme à rendre visite à sa fiancée et à l'inviter à sortir est un « signe de reconnaissance par sa future belle famille », voire par la communauté de quartier. Mais certains jeunes gens préfèrent éviter ces fréquentations, car cette autorisation est « fondée sur un calcul subtil ». Le fiancé est dans l'obligation d'apporter des cadeaux à la famille à chaque visite, et d'offrir quelque chose à la fille à chaque sortie. Le couple est chaperonné par la belle-mère qui pousse son gendre à acheter toutes sortes de choses à sa fille. Cette stratégie parentale permet de garder l'emprise sur la fille, et de réduire au minimum les rencontres des futurs mariés. « Par ce biais, la famille entend manifester son respect du code ancestral des relations sociales dans un contexte où le contrôle social, exercé hier par toute la communauté, affiche sa faiblesse, compte tenu de la multiplication des points de fuite, et l'anonymat qui caractérise ceux-ci ». 1983, p. 189.

belle-famille. Car, juridiquement, la rédaction du contrat et le paiement d'une partie de la compensation matrimoniale donnent au fiancé le droit non seulement de voir sa promise, mais aussi de consommer le mariage¹. Or, le principal motif du rejet des rencontres pré-nuptiales par les aînés est justement la volonté de préserver la virginité de la jeune fille jusqu'au rituel de défloration publique. Pour éviter que le fiancé n'argue de son droit de voir sa future, certains parents refusent que le contrat soit établi le jour même des fiançailles, longtemps avant la célébration du mariage. Ainsi, chez les couples enquêtés, la rédaction du contrat n'a eu lieu le jour des fiançailles que dans 7 cas sur 34. Tandis que dans la majorité (19/34) des cas, la conclusion juridique du mariage n'a eu lieu que la veille de la noce, ainsi que le veut la coutume.

Toutefois, il n'est pas sûr que le retardement du contrat de mariage jusqu'à la veille de la noce soit le moyen le plus sûr dont disposent les aînés pour empêcher toute rencontre pré-nuptiale. En effet, la majorité (21/34) des conjoints s'est rencontrée durant les fiançailles, dont quelques-uns (6/19) de ceux-là même dont l'acte a été retardé jusqu'à la veille de la noce. Le retardement de la conclusion juridique permet tout au plus aux aînés de contrôler étroitement les rencontres des fiancés, et de leur interdire toute sortie dans l'espace public. Ainsi le père de Noufissa a interdit à Jamal de la sortir, alors que les deux jeunes gens sont cousins. Leurs fiançailles ont duré trois mois ; et leur acte a été établi la veille même de la noce sur décision des parents de la jeune fille.

Au départ, les rencontres de Noufissa et Jamal ont été limitées à des rencontres platoniques, sur l'initiative du jeune homme qui voulait faire « *un mariage plus ou moins traditionnel* »². Ce qui signifie, pour lui, ne pas avoir de relations sexuelles avec

¹. « La coutume veut [...] que le fiancé ne goûte à sa bien-aimée qu'à la nuit de noces, même quand l'acte de mariage a été établi. Nous assistons ici à un conflit entre la tradition, la religion et la loi : l'Islam autorise les rapports sexuels dès la lecture du premier verset du Coran et la remise du douaire à la mariée ; la loi autorise ces rapports dès l'établissement de l'acte. Mais encore une fois, la tradition est plus forte que le reste ». S. NAAMANE-GUESSOUS, 1991, *Au-delà de toute pudeur. La sexualité féminine au Maroc*, 7ème éd. revue et corrigée, Paris/Casablanca : Karthala/EDDIF, p. 85.

². Dans cet extrait d'entretien, les interviewés s'expriment dans un mélange de berbère (*tašāhit*), d'arabe et de français. Les passages exprimés en français sont transcrits en caractère italiques.

Jamal : Alors... *en ce qui concerne moi et Noufissa, j'ai décidé* soit-disant de ne pas la fréquenter [c'est-à-dire de ne pas avoir des relations sexuelles] *parce que j'aimerais faire un mariage plus ou moins traditionnel.*

Noufissa : *Plus ou moins traditionnel.* Mais comment est-ce que tu m'avais expliqué ça avant? Je ne sais pas si tu m'a menti ou si c'est vrai.

elle avant la nuit de noces. Premièrement, il tenait à ce que Noufissa reste vierge jusqu'à la nuit de noces ; et, deuxièmement, il avait peur de se lasser d'elle comme il s'est lassé de ses anciennes conquêtes. Il a beaucoup insisté sur son souci de laisser les choses prendre un cours sérieux, et de ne pas jouer à « étudier » le caractère de sa future (comme il faisait avec les autres filles). Aussi a-t-il gardé une certaine distance dans ses relations avec Noufissa. Cette attitude est aussi en grande partie déterminée par le lien de parenté qui les unit. Par ailleurs, son choix s'est porté sur cette cousine parce qu'elle a reçu une éducation stricte, parce qu'elle n'a pas fréquenté d'autres garçons et n'a par conséquent aucune expérience sexuelle.

La limitation de leurs rencontres à des rencontres platoniques est donc le résultat d'un choix individuel. Mais, le confinement de ces rencontres à l'espace familial est en grande partie le résultat de la pression des oncles paternels de la jeune fille. Jamal étant un cousin lointain du côté maternel, les agnats de Noufissa ne le connaissaient pas du tout. Après les avoir rencontrés ensemble dans la rue, ils ont demandé des comptes à son père. Et, tous lui ont reproché de la laisser s'exhiber avec un homme qui, aux yeux

Jamal : Non! Ce n'est pas... *Non! L'ennui!*

Noufissa : *L'ennui voilà.* Tu m'as dit : 'Moi, je me lasse vite des filles'.

Jamal : Oui! Non! *Non parce que* ce dont je me lasse vite c'est *les expériences* que j'ai eu avec certaines filles. *Ouai c'est vrai parce que tu penses pas au sérieux.* Tu sors avec elle aujourd'hui et demain, après ça y est *tu t'ennuies.* C'est-à-dire que *facilement* tu veux la jeter. *Tu cherches à la jeter... (...) Mais quand il s'agit de quelque chose de sérieux,* non. *Ca m'étonnes que tu vas t'ennuyer.* L'essentiel c'est que moi aussi... c'est-à-dire *j'ai opté de ne pas la voir, et de laisser les choses être un peu sérieuses. C'est tout.* Que cette histoire de *l'étudier* n'entre pas en jeu. *L'étude.* [...] Que je lui fasse *l'étude,* que je vois quelles sont *les pensées* qu'elle a, quelles... [rires]. Tu parles! Quelles *pensées!* La voilà! *Etudie la!* C'est les djinns que tu vas *étudier!* [rires]. Tu veux les djinns? Les voilà! Je te disais que *j'ai opté pour* laisser *les choses* être un *petit peu sérieuses,* dans le sens de *ne pas fréquenter* soit-disant... parce que *c'est vrai* même trop de *fréquentation* crée des problèmes. [...]. Ca crée des problèmes aussi bien entre la fille et toi, et *les gens... Et c'est vrai, il ya avait un petit peu de...* c'est-à-dire *ton père il était contre en quelque sorte. Dans les derniers jours, il était contre...*

Noufissa : *Les derniers jours,* comme on sortait...

Jamal : On sortait. *Parce que les gens aussi* ils parlent.

Noufissa : Il [son père] lui [à sa mère] a dit : 'Qu'ils ne sortent plus'.

Jamal : Qu'ils ne sortent plus *parce que les gens parlent.* 'Qui est ce monsieur?' 'Ah, il l'a demandé en mariage'. 'Est-ce qu'il a fait *l'acte* avec elle?' 'Non.' 'Alors pourquoi est-ce qu'il sort avec elle?' Tu me comprends? Pour *les gens* qu'est-ce que ça veut dire de sortir avec la fille? C'est les écritures [le contrat]. Ecris avec elle, et sortez ensemble.

Noufissa : *Surtout* qu'il est de la famille de ma mère, et que mes oncles paternels ne le connaissaient pas. Maintenant si mon oncle rencontre mon père, il lui dit 'J'ai vu une telle en compagnie d'un tel', et ça le vexe.

Jamal : Oui. C'est-à-dire *pour quelle raison,* pour quelle *raison* est-ce qu'il l'accompagne? Qu'est-ce qu'il est pour elle? *Son mari?* D'accord *son mari.* Mais est-ce qu'il a fait avec elle un papier ou quelque chose? *Non.* *Alors c'est pas son mari. Vis-à-vis de la religion, c'est pas ça.* Par la suite... *on s'est mis d'accord, après un téléphone de Noufissa, on s'est mis d'accord de se revoir.* [...] Je te dis *on se voyait une fois par semaine. Le samedi, de six heures ou cinq heures jusqu'à huit heures, neuf heures, parfois dix heures, onze heures même. On se voyait pour parler de tout et de rien.*

de la loi, n'est pas encore son mari. C'est donc sous la pression de ses proches que le père de Noufissa leur a interdit de s'afficher dans la rue. Les jeunes gens ont donc cessé de se voir pendant un certain temps. Le contact a été rétabli sur l'initiative de Noufissa qui a invité Jamal à venir la voir chez ses parents. Là, ils se sont mis d'accord pour une rencontre hebdomadaire à domicile.

La majorité des conjoints enquêtés s'est donc rencontrée durant la période pré-nuptiale. Mais leurs rencontres sont le plus souvent chaperonnées. Pour préserver la réputation de la jeune fille en cas de rupture de fiançailles, elles ont pour cadre privilégié son domicile familial. Les sorties dans l'espace public ne sont autorisées qu'à ceux dont l'acte de mariage est déjà établi. Toutefois, que l'acte de mariage soit établi ou non établi, les deux familles conservent une forte emprise sur les fiancés.

Conclusion

L'ordonnance de la cérémonie des fiançailles est donc devenue un motif de conflit entre les générations et entre les sexes. Le modèle cérémoniel contemporain n'a pas acquis la faveur de tous les aînés parce qu'il nécessite l'introduction du fiancé et d'autres hommes dans l'espace féminin, et parce qu'il annule la distance traditionnellement maintenue entre les fiancés jusqu'à la nuit de noces. Ses principaux opposants sont les pères et les fiancés les plus traditionalistes, notamment les berbérophones originaires de groupes à forte tradition de ségrégation. Cette réorganisation des fiançailles répond plus aux attentes des jeunes qui aspirent à faire connaissance ou à mieux se connaître avant la célébration du mariage. Les couples qui arrivent à faire accepter ce choix cérémoniel sans heurts sont en majorité ceux des jeunes gens qui ont choisi leur conjointe individuellement, et notamment ceux des filles actives qui ont acquis au sein de leur famille une certaine autonomie et un certain pouvoir de décision.

Toutefois, le rite d'union ne constitue pas la reconnaissance par le groupe d'un lien unissant les fiancés et légitimant des fréquentations pré-nuptiales. Par ailleurs,

même la conclusion juridique du mariage ne légitime pas la cohabitation des deux jeunes gens. Nous verrons plus loin que seul le rituel de défloration publique constitue une légitimation du couple et lui procure la reconnaissance de l'ensemble de la communauté dans laquelle il s'inscrit.

CHAPITRE XI

NOCES CONTEMPORAINES

Selon la nature des choix cérémoniels des familles des mariés, on peut distinguer trois catégories de noce. La première catégorie est le cérémonial contemporain que les actants qualifient de « moderne » (*lasri*)¹. Toutes les pratiques urbaines qui ont la faveur de la jeunesse citadine y sont accomplies : la toilette de la mariée dans un hammam, sa mise en beauté dans un salon de coiffure, la teinture de ses pieds et de ses mains selon la technique tinctoriale du Nord (*nâš*), son habillage par des « maîtresses de cérémonie » (*nâggafat*), l'animation de la cérémonie par un orchestre masculin (*lâgrup*), et la prise d'images par un cameraman (*lmuswir*). Ces professionnels de la parure, de l'animation musicale et de la vidéo, sont les principaux agents du rituel contemporain. Leur participation à tous est considérée comme un ingrédient nécessaire pour la réussite de la noce. Dans les cas où les « aînées » (*timâzwura*) conservent un certain rôle dans le cérémoniel, leur activité rituelle est confinée à la sphère intime.

La deuxième catégorie de noce est qualifiée par les actants de « semi-traditionnelle et semi-moderne » (*nâ tâqlidi nâ lasri*). Ces cérémonies ne sont pas animées par (tous) les agents contemporains. Et, les « aînées » jouent encore un rôle prépondérant dans leur ordonnancement. Certaines concessions sont faites à la modernité, mais les pratiques septentrionales adoptées coexistent avec des rites traditionnels locaux².

La troisième catégorie de noce est l'ancien cérémoniel local que les actants qualifient de « traditionnel » (*tâqlidi*) ou de « paysan » (*baladi*). Ce modèle est encore d'actualité dans les localités rurales qui ne se sont pas ouvertes aux pratiques

¹. Les photos 37 à 58 illustrent ce type de noce.

². Les photos 19 à 36 illustrent ce type de noce.

citadines¹. En zone urbaine, les tentatives de perpétuation de ce modèle résultent, chez certaines familles chleuhes (Aksimen et néocitadines), d'un rejet total des pratiques septentrionales.

Car l'intégration du modèle cérémoniel contemporain (*lausri*) ne se fait pas d'une manière uniforme, dans tous les milieux. Le changement est à double vitesse. Selon leur parcours et selon leur origine, les familles ont des perceptions différentes des coutumes septentrionales. Leur position vis-à-vis de ces critères de modernité détermine leur ouverture ou leur résistance au modèle cérémoniel contemporain. Dans un premier temps, je décris le cérémoniel contemporain en prenant comme exemple les noces de Jamal et Noufissa², l'un des couples enquêtés. Dans un deuxième temps, j'examine les noces des autres conjoints pour déterminer les motifs de résistance aux pratiques septentrionales. Les résultats obtenus par questionnaires seront également examinés dans ce chapitre.

1. Les noces de Noufissa et Jamal

1.1. Jeudi : la toilette au hammam

Les cérémonies débutent chez Noufissa le jeudi. Elle est réveillée à l'aube par une de ses parentes maternelles. Elle la dénude complètement ; et elle l'installe sur la peau du bélier de la dernière fête du mouton. Elle pose un petit miroir devant elle et lui enduit tout le corps avec du henné, en poussant des you-you. Tandis que ses autres parentes chantent des invocations à Dieu³. Le henné est aussitôt essuyé ; et la jeune fille est rhabillée. À présent, Noufissa va être conduite au hammam que son père a loué pour l'occasion. Les jeunes filles de sa parenté et ses amies (voisines et collègues) ont passé la nuit chez elle, afin d'être présentes au moment de sa conduite au hammam. Les parentes de Noufissa portent des bougies allumées. Elles poussent des you-you

¹. Les photos 1 à 18 représentent une noce célébrée en milieu rural (Achtouken). Malgré la déperdition de certains rites, cette noce est représentative du mariage traditionnel, car aucune coutume urbaine n'y a été accomplie.

². Le processus matrimonial de ce couple a été décrit plus haut. Voir supra pp. 264-265.

³. Pour les finalités de cette onction corporelle au henné (*asʿaf*), voir supra chapitre IV, section 1.

depuis sa sortie de la maison jusqu'à la porte du hammam. Quant à ses jeunes compagnes, elles chantent ses louanges et prient pour le Prophète, en tapant sur des petits tambours.

Arrivées à l'intérieur du hammam, les « aînées » (*timɔwura*) dénudent la jeune fille. Sa grand-mère lui remet une poignée de gros sel qu'elle lui recommande de saupoudrer sur le sol depuis l'entrée de la pièce froide jusqu'à la pièce la plus chaude. Avant le franchissement du seuil de chacune des trois pièces du hammam, les femmes poussent des you-you, tandis que les jeunes filles prient pour le Prophète. Arrivée à la pièce la plus chaude, Noufissa est installée dans son angle droit. Sa grand-mère lui recommande de ne plus bouger de cette place, quel que soit le degré de chaleur du sol. Des bougies allumées sont placées dans tous les coins de la pièce. Elles ne doivent pas être éteintes même si elles n'ont pas fini de se consumer à la fin de la toilette de la mariée. Une des « aînées » de la jeune fille veille à ce que personne ne touche à ces bougies.

La toilette de Noufissa est complètement prise en charge par ses « aînées ». Elle ne doit pas lever le petit doigt. Ce sont elles qui poncent son corps à plusieurs reprises, jusqu'à l'élimination complète des peaux mortes et de la moindre callosité. Ce sont encore elles qui lui lavent les cheveux, en lui reprochant de les avoir coupés courts. Tout en procédant à leur propre toilette, les jeunes filles les approvisionnent en eau.

Sa toilette finie, Noufissa est conduite dans le vestiaire. Ses « aînées » commencent alors à déballer son linge avec fierté. Tous les accessoires de toilette de la jeune fille sont flambant neufs. Elle est enveloppée dans un peignoir blanc brodé de fils d'or. La grande serviette qui enveloppe sa chevelure et les mules qui protègent ses pieds sont assortis au peignoir. Avant de procéder à son habillage, ses « aînées » lui servent une collation : du lait parfumé à la fleur d'oranger, des œufs durs et du jus d'orange. Ensuite, sa toilette et ses bijoux en or sont exposés avec un brin d'ostentation devant ses compagnes. La toilette de sortie du bain est composée de pièces d'un blanc immaculé, où seules les riches broderies en fils d'or apportent une note de couleur : une robe en soie (*lɔqmis*), des babouches brodées (*šɔbil*), une djellaba et un foulard en

soie. Revêtue de cette toilette, et parée de tous les bijoux offerts par son père et son fiancé, la jeune fille est reconduite à son domicile. Comme à l'aller, you-you et chants l'accompagnent sur son trajet.

Arrivée à son domicile, Noufissa se retire avec ses compagnes dans le salon. Elle ne s'assoit pas dans l'angle droit, mais trône sur un siège surélevé que ses parentes ont décoré avec les pièces de son trousseau (photo 55). Dans l'après-midi a lieu la cérémonie du henné des femmes. Ses parentes se teignent elles-mêmes les mains ; et elles s'entraident pour la teinture de leurs pieds. Cette cérémonie est privée et familiale. Les « aînées » de la jeune mariée chantent en *tašāhit* des chants de leur terroir (Anti-Atlas).

1.2. Vendredi : la teinture au henné

La teinture des mains et des pieds de Noufissa a lieu dans l'après-midi du vendredi. Selon la coutume, la teinture des femmes mariées a précédé celle de la jeune mariée. Seules les jeunes filles partagent son henné. Ainsi, la règle de distinguer le henné des femmes de celui des célibataires est respectée, même si aujourd'hui les pieds de la mariée ne sont plus teints après la consommation du mariage, mais avant sa conduite au domicile conjugal.

Une « teinturière » (*nāyaša*) a été engagée par la mère de la jeune fille. Cet agent fait aussi office de pourvoyeuse d'accessoires de parure et de décor. Elle a revêtu Noufissa de la « toilette du henné » (*lāsa d lhāna*). Cette toilette est composée d'une *tākšita* verte et d'une grande étole en soie brochée de même couleur. Cette étole est drapée sur les épaules de la jeune fille. La *nāyaša* a également décoré le siège de Noufissa avec une pièce de tissu vert et des coussins en panne de velours verte brodée de fil d'or. De chaque côté de la jeune fille, elle a disposé deux grands cierges enveloppés dans des étuis, également en panne de velours verte brodée de fil d'or (photo 41). Devant elle est placé un plateau fourni par la mère de Noufissa. Ce plateau contient un pain de sucre, deux bols de lait, deux soucoupes de dattes et deux

soucoupes de friandises. C'est le plateau sur lequel les parentes et les amies de la mariée déposent des dons liquides (*lāyrama*) (photo 38).

Avant de commencer à teindre Noufissa, la *nāyaša* a réclamé deux œufs crus. Elle les a placés sur la pâte de henné ; et elle a recommandé à la mère de les porter à sa fille après la consommation du mariage¹. Avec une seringue en verre remplie de henné, la « teinturière » tatouent les membres de la mariée (photos 37, 39 et 40). Elle dessine de fins entrelacs sur les pieds jusqu'aux chevilles et sur les mains jusqu'aux poignets. Cette opération délicate a duré plusieurs heures. Ensuite, la « teinturière » enduit les motifs avec un jus de citron additionné d'ail râpé. Elle enveloppe les membres de Noufissa avec du coton sec, pour protéger les entrelacs de henné des frottements et ainsi optimiser la prise du henné. Sa teinture finie, Noufissa trône jusqu'au séchage complet de ses membres. Pendant ce temps, la *nāyaša* teint les mains de ses jeunes amies et parentes.

Aujourd'hui, la plupart des citadines célibataires se maquillent, se coiffent et s'habillent de la même manière que les femmes². Surtout en situation cérémonielle, il est devenu difficile de distinguer les célibataires des jeunes femmes mariées. Mais les premières ne se teignent pas les pieds. Car ce marquage reste un indicateur du changement de statut de la femme.

Le vendredi soir a lieu la cérémonie de rédaction du contrat de mariage. Tous les parents masculins de Noufissa, tous les amis de son père, ainsi que tous les hommes du proche voisinage sont conviés à participer à cette cérémonie. Juste avant de prendre la route vers le domicile de Noufissa, la mère de Jamal accomplit un rite pour le protéger du nouement de l'aiguillette (*tqaf*). Elle tient un fichu blanc dont un bout est noué dans une de ses bagues en argent. Jamal tient l'autre bout du fichu et l'enjambe trois fois. Le matin même, elle lui a préparé un nouet (*tawmist*) qu'elle lui a recommandé de garder à son cou jusqu'au lendemain de sa nuit de noces.

¹. Dans les villes du Nord du pays, il est d'usage que les mariés partagent les deux œufs qui sont entrés en contact avec le henné au cours du rite de commensalité qui les réunit le lendemain des noces. La mère de Noufissa ne connaissant pas cette coutume, elle a oublié les œufs dans leur cache pendant plusieurs semaines. Lorsqu'elle les a retrouvés, ils n'étaient plus comestibles.

². Dans la société traditionnelle, les filles célibataires ne se maquillent les yeux à l'antimoine qu'en des circonstances bien précises : lors de la fête de l'Achoura et le vingt-septième jour du mois de Ramadan.

La cérémonie de rédaction du contrat de mariage est exclusivement masculine. Seules les parentes des deux mariés et les plus proches voisines de Noufissa sont présentes à son domicile. Les femmes étrangères n'assistent pas aux festivités du vendredi. Elles sont invitées pour le lendemain, le jour de la conduite de Noufissa au domicile conjugal.

Après le départ des adouls et des hommes étrangers, Noufissa et Jamal sont réunis pour un nouveau partage de lait et de dattes et un échange d'alliances. Cette cérémonie a lieu devant tous leurs parents réunis, hommes et femmes, jeunes et adultes. La séance de photographies avec le jeune couple dure très tard dans la nuit.

1.3. Les cérémonies du samedi

Après le petit-déjeuner, Noufissa est conduite dans un salon de coiffure. Elle est accompagnée de ses amies célibataires, qui seront toutes coiffées aux frais de sa famille. Le passage de la mariée par un salon public a revêtu depuis la fin des années 80 un caractère « obligatoire ». Les techniques d'embellissement traditionnelles ne sont plus appréciées par la plupart des jeunes citadines contemporaines qui tiennent à être coiffées et maquillées « à l'occidentale ». Aussi, les « aînées » ne maîtrisant pas ces nouvelles techniques ont perdu leur rôle d'esthéticienne. Sa coiffure terminée, Noufissa a attendu dans le salon que toutes ses amies soient coiffées.

1.3.1. Le « rituel des sept toilettes » (*l̥bas*)

Lors du retour de Noufissa au domicile familial, vers 15 h, les « maîtresses de cérémonies » (*n̥ggafat*)¹ engagées pour l'habiller sont déjà arrivées. Le salon n'étant pas assez grand pour accueillir les nombreuses invitées attendues, une tente caïdale² est

¹. Tous les costumes et le matériel utilisés sont la propriété de la « maîtresse de cérémonie » principale. Elle est toujours secondée par deux assistantes, professionnelles ou en apprentissage. J'utilise le singulier « maîtresse de cérémonie » (*n̥ggafa*) lorsque je décris les actes de la principale seule, et le pluriel maîtresses de cérémonie » (*n̥ggafat*) lorsque je décris des actes accomplis par la principale et ses assistantes.

². caïdale (adj.) : de caïd (représentant du Makhzen au niveau local dont les fonctions premières sont la collecte des impôts ; cadre au niveau d'une circonscription administrative). Les tentes dites caïdales sont la propriété du

dressée juste devant la maison. Les « maîtresses de cérémonie » y ont installé les sièges des mariés ; et elles les ont décorés avec une pièce de brocart vert et des coussins de même couleur. Juste derrière les sièges, elles ont tendu une pièce d'étoffe verte et rectangulaire, sur laquelle la mention « joyeuses noces » est brodée en fils d'or (photo 56). Les sièges sont disposés de manière à ce que le visage des mariés soit orienté vers le levant. Selon Noufissa, ce sont ses « aînées » qui ont donné cette directive aux « maîtresses de cérémonie »¹. Les sièges occupent une position centrale dans le mur du fond de la tente. Ils font face à l'estrade où les musiciens (*l'āgrup*) ont déjà installé leur matériel. Ces derniers, le cameraman (*l'muswir*) et son assistant, se tiennent pour le moment dans le salon des hommes, où ils se sont restaurés en compagnie des parents masculins de Noufissa.

Lorsque des invitées arrivent, elles sont reçues sur le seuil de la tente par deux jeunes parentes de Noufissa, qui leur offrent des dattes et du lait. L'une des deux jeunes femmes réceptionne les cadeaux de la mariée qu'elle entrepose dans la chambre de ses parents. Tandis que l'autre conduit les invitées à l'intérieur de la maison, dans les pièces qui servent de salles à manger. Lorsque les invitées sont assez nombreuses pour former une tablée, les garçons serveurs (*s'ābaya*) leur servent les mets suivants : un plat d'agneau aux pruneaux, un plat de poulets rôtis aux citrons confits, puis un plat de fruits. Les plats de viande sont accompagnés de limonades et d'eau gazeuse. Les invitées restaurées sont conduites sous la tente, où les musiciens ont déjà commencé à chanter. Les parents masculins de Noufissa occupent les sofas les plus proches de l'orchestre. Durant toute la cérémonie, cette aile de la tente est tacitement laissée aux hommes.

Cinq grands plats sont exposés sur des tables rondes près des sofas des femmes. Ces plats contiennent trois à quatre variétés de petits fours². Ils sont enveloppés d'une

Makhzen et sont utilisées par ses agents lors des festivités officielles. À l'occasion de fêtes familiales telles que le mariage, elles sont depuis quelques années louées aux particuliers.

¹. Nous avons vu que, dans le cérémoniel traditionnel, la mariée doit toujours avoir le visage orienté vers le levant.

². La confection de ces petits fours fait l'objet d'une véritable émulation entre les femmes. Chaque famille célébrante essaye d'en produire des variétés plus importantes et plus raffinées que celles produites lors d'une noce précédente, dans le voisinage. Les familles les plus aisées ont recours aux services d'un traiteur. Les moins

feuille de cellophane nouée en corolle avec un ruban de couleur. Au niveau de chaque variété de gâteaux, une fente permet de se servir sans défaire l’emballage des plats. Au cours de la cérémonie des changements de toilette, les serveurs distribuent aux invitées des petites assiettes en carton et des serviettes en papier. Et, à deux reprises ils font circuler des plateaux de verres de thé et de petits fours.

Dans la chambre des parents de Noufissa, qui sert de vestiaire, les « maîtresses de cérémonie » s’affairent autour de la jeune fille. Elles la revêtent de la « toilette du Nord » (*l’aḅsa ššamaliya*) (photo 43). Cette toilette se compose d’un lourd caftan en velours vert, richement brodé de fils d’or, dont la coupe est traditionnelle. Il se porte très long et ses manches sont très larges. Le front de Noufissa est ceint d’un diadème en or ; et sa poitrine est complètement recouverte de plusieurs rangées de colliers de perles, tous fournis par la « maîtresse de cérémonie ». En plus de ces bijoux de location, Noufissa a gardé tous ceux que son père et Jamal lui ont offerts¹. Ainsi parée, elle attend l’arrivée du marié pour faire son apparition dans l’espace cérémoniel. Ce dernier arrive bientôt accompagné par ses parentes et ses plus proches amis. À l’annonce de Jamal, la « maîtresse de cérémonie » envoie ses assistantes prier les porteurs d’amener le « palanquin » (*l’ə̣mariya*)² sur le seuil de la maison. Quant aux cameramen, ils sont priés de venir attendre la sortie de la mariée, à la porte de son vestiaire³.

La « maîtresse de cérémonie » recouvre la tête de Noufissa avec une mousseline verte, brodée de fils d’or. Et, secondée par ses assistantes, elle la conduit sur le seuil en

aisées engagent les cuisinières professionnelles (*tiyabat*) qui ont vite saisi l’intérêt de cette nouvelle dépense ostentatoire.

¹. Nous avons vu que, dans la période traditionnelle, le marié n’est pas tenu d’offrir des bijoux à sa promise, et que le père prend totalement en charge la parure de sa fille. Aujourd’hui, le jeune homme est tenu de fournir à son épouse au moins un bijou en or et deux toilettes.

². *l’ə̣mariya* : traditionnellement, cet accessoire servait à porter la mariée du domicile paternel au domicile conjugal. Il n’était en usage que dans les provinces au nord de Fès, notamment à Tanger, Ksar El Kébir et chez les Andjra. A Tétouan, l’accessoire de la noce était une sorte de « chaise à porteurs » nommée *lbuza*. Une « chaise à porteurs » était également en usage à Fès, Rabat et Salé, mais elle y était nommée *lquba*. Cette appellation fait référence à la forme conique de son toit et aussi sans doute à sa provenance (le mausolée d’un saint homme ou une zaouïa). Voir G. SALMON, 1904, pp. 281-283 ; E. MICHAUX-BELLAIRE, 1911, p. 70 ; E. WESTERMARCK, 1921, pp. 147, 168-170 ; J. JOUIN, 1931, « Iconographie de la mariée citadine dans l’Islam nord-africain », *R.E.I.*, (4), p. 339.

³. Les cameramen filment la mariée à chacune de ses apparitions dans une nouvelle toilette. De même qu’ils filment ses déplacements entre l’espace cérémoniel et le vestiaire.

priant pour le Prophète. Elle la fait asseoir sur le « palanquin » et demande au marié de s'approcher. Suivant les instructions de la « maîtresse de cérémonie » à la lettre, Jamal soulève le voile de son épouse et lui baise le front. Ensuite, il va se placer devant le « palanquin » et précède Noufissa qui est ainsi portée jusqu'à la tente (photo 44)¹. Sous la tente, les porteurs promènent le « palanquin » le long des sofas, devant tous les assistants. Puis, ils se positionnent au centre de la tente et balancent leur fardeau de haut en bas jusqu'à épuisement. Ensuite, ils se dirigent vers les sièges des mariés et déposent le « palanquin ». Les « maîtresses de cérémonie » aident Noufissa à en descendre ; et elles l'installent sur son siège. Jamal est alors installé à ses côtés. Le jeune homme est vêtu à l'occidentale. Il porte une chemise blanche, un costume noir, un nœud papillon noir et des chaussures également noires.

Les mariés trônent ainsi côte-à-côte pendant une vingtaine de minutes. Leurs amis et leurs parents des deux sexes viennent à tour de rôle poser à leurs côtés, pendant que les cameramen les filment et les photographient. Lorsque la « maîtresse de cérémonie » décide qu'il est temps de changer la toilette de Noufissa, elle invite Jamal à lui donner le bras pour la reconduire au vestiaire. Les « maîtresses de cérémonie » raccompagnent les mariés en poussant des you-you et en priant pour le Prophète. Sur le seuil du vestiaire, Jamal est prié d'attendre dans le salon des hommes la prochaine sortie de Noufissa.

La seconde toilette revêtue par Noufissa est celle dite la « toilette de la princesse » (*l'āsa d l'amira*) (photo 45). Ce costume se compose d'une *tākšita* en soie blanche, brodée de fils d'or. Une grande pièce en soie blanche est drapée sur les épaules. Tous les bijoux (diadème, colliers, fibules, pendeloques, etc..) qui accompagnent cette toilette sont incrustés de pierres blanches ou de perles. Avant de faire sortir la jeune fille du vestiaire, la « maîtresse de cérémonie » fait venir Jamal. Elle donne aux mariés des directives sur la manière dont ils doivent se tenir et marcher jusqu'à leurs sièges. Elle conseille à Noufissa de marcher les bras écartés, pour bien déployer les pans de son étole. À Jamal, elle recommande de tenir la main de son

¹. Voir dans l'annexe les chants contemporains qui sont chantés par les musiciens lors de l'apparition de la mariée sur le « palanquin ».

épouse, et de lui faire faire le tour de la tente avant de la conduire aux sièges. Arrivés à ces sièges, les mariés doivent poser debout quelques minutes, afin que les cameramen les filment et les photographient. Lorsque la mariée s'assoit, les « maîtresses de cérémonie » déploient son étole vers l'arrière ; et elle la fixe à la pièce murale avec des épingles. Ainsi épinglée au mur et le visage abondamment fardé, Noufissa fait penser à un papillon exotique aux ailes déployées. Les mariés trônent quelque temps dans cette tenue, pendant que les assistants continuent à poser à leurs côtés à tour de rôle. Ensuite, Noufissa est reconduite au vestiaire pour un nouveau changement de toilette.

Elle est revêtue d'une troisième toilette dite la « toilette marrakchie » (*lāsa lm̄rakšiya*) (photo 46). Ce costume se compose d'une *tākšita* verte ou bleue et d'une étole de même couleur, drapée à la manière marrakchie (c'est-à-dire nouée en corolle au niveau des épaules). Ce changement de costume s'accompagne d'un réassortiment des bijoux et du maquillage. Lorsque Noufissa est prête, Jamal vient la chercher et l'emmène jusqu'au siège en suivant à la lettre les instructions de la « maîtresse de cérémonie ». L'étole de Noufissa est de nouveau étalée et épinglée sur la pièce murale. Elle trône dans cette tenue aux côtés de son époux ; et ils sont de nouveau filmés et photographiés avec leurs proches. Lorsque la « maîtresse de cérémonie » décide qu'il est l'heure de changer de toilette, ils sont reconduits à l'intérieur du domicile. Il en sera ainsi à chaque exposition dans une nouvelle toilette.

Noufissa est revêtue d'une quatrième toilette dite la « toilette tunisienne » (*lāsa tunsiya*) (photo 47). Cette toilette se compose d'un caftan et d'une calotte en velours grenat, richement brodés de fils d'or. Comme le caftan des villes du Nord, le caftan dit « tunisien » a des manches très larges et se porte très long.

Les « maîtresses de cérémonie » revêtent Noufissa d'une cinquième toilette nommée la « toilette fassie » (*lāsa lfasiya*) ou la « grande toilette » (*lāsa lākbara*) (photos 48 et 49). Ce costume est ainsi nommé parce que c'est le plus élaboré et le plus difficile à réaliser, mais aussi parce que c'est le costume nuptial le plus somptueux de la ville de Fès. Il se compose de deux pièces principales : un lourd caftan en brocart vert et une épaisse étole en soie verte, à rayures en fils d'or. Cette lourde étole

(*lânsâka*), à laquelle la « maîtresse de cérémonie » donne la forme d'une coiffe pharaonique, recouvre pratiquement tout le corps de la mariée.

La coiffe de la « toilette fassie » est réalisée avec les accessoires suivants. Un coussinet (*lânXida*), bourré d'ouate (2 à 3 cm d'épaisseur) et recouvert de feutrine verte, est attaché au front avec deux lanières. Un coussinet plus grand, auquel est cousu un boudin d'ouate, est posé sur la tête et fixé au premier coussinet avec des épingles à nourrice. Le boudin est placé vers l'avant ; et le coussinet est à plat sur le sommet du crâne. C'est cet accessoire qui donne une forme pharaonique à l'étole (photo 50). Les *nwasâr* sont deux rectangles de tissu broché de couleur verte, complètement recouverts de perles blanches et vertes. Ces deux rectangles sont fixés sur une longue lanière en feutrine verte, à une trentaine de centimètres l'un de l'autre. Ils sont noués sur le front par-dessus le petit coussinet (*lânXida*). Deux petits boudins placés entre leurs lanières et les tempes protègent la peau de la mariée des frottements. Les *lânnak* sont, comme les *nwasâr*, deux rectangles de tissu incrustés de perles. Mais ils sont plus petits et décorés de perles blanches sur leurs deux faces. Ils sont également attachés sur une lanière en feutrine verte. La distance les séparant est moindre pour qu'ils ne chevauchent pas les *nwasâr*, et pour qu'ils couvrent les joues de la mariée.

Les bijoux entrant dans la composition de cette toilette sont les suivants : un grand diadème en or (*taz lâkbir*), un autre bijou frontal (*lânsar*) et des sortes de pendeloques en perles (*zrayâr*). Le grand diadème est posé sur le front, contre le coussinet (*lânXida*). Des épingles à cheveux le fixent au foulard qui protège les cheveux de la mariée. Le *lânsar* (littéralement « celui qui arrête ») empêche le grand diadème de glisser sur le front. Il est composé de perles fines blanches et d'une grosse perle verte cousues sur une lanière en feutrine verte. Cette lanière sert à l'attacher sur le front. Les *zrayâr* sont de longues grappes de perles vertes et blanches, fixées dans la chevelure de part et d'autre du diadème avec des épingles.

Les autres accessoires composant la « toilette fassie » recouvrent le torse de la mariée. Le *sdâr* est une sorte de plastron matelassé de couleur verte, brodé de fils d'or. Les colliers de perles sont très abondants. Un seul, le plus petit, se porte autour du cou.

Tous les autres sont fixés les uns au-dessus des autres sur le *sd̂ar*, de manière à recouvrir complètement la poitrine de la mariée.

Le dernier bijou entrant dans la composition de ce costume est la *twizra*. Ce bijou est constitué de plusieurs anneaux reliés les uns aux autres par des chaînettes. Ces anneaux sont rectangulaires, ovales, en forme d'étoile et de losange. Les pierres qui y sont enchâssées sont de couleur mauve. La *twizra* se fixe au *sd̂ar* avec des épingles à nourrice ; et elle recouvre le ventre de la mariée.

Pendant que les « maîtresses de cérémonie » habillent Noufissa, Jamal est prié de troquer son costume occidental contre un costume marocain. Il revêt une djellaba, des babouches blanches et une calotte rouge.

Les deux mariés sont conduits jusqu'au seuil de la tente. Noufissa est installée sur la « table » (*lmida*)¹ (photo 57). Tandis que Jamal est installé sur le « palanquin » (*l̂amariya*) qui a été débarrassé de son toit². Les deux mariés sont ainsi portés au centre de l'espace cérémoniel par les assistants de la « maîtresse de cérémonie » (photo 51). Et, la plupart des assistants se mettent à danser autour des mariés. Le portage des mariés est un moment d'euphorie générale.

Noufissa trône très peu de temps dans la « toilette fassie », car le poids de la coiffe est difficile à supporter. Elle s'est même évanouie avant que les « maîtresses de cérémonie » aient eu le temps de défaire les multiples lanières serrant sa tête.

Après quelques minutes de repos, la jeune mariée est revêtue d'un sixième costume, la « toilette indienne » (*l̂asa lhindiya*) (photo 52). Cette toilette se compose d'une robe rouge et d'un sari de même couleur. Les accessoires l'accompagnant sont des imitations de bijoux indiens. En revêtant Noufissa de la « toilette indienne », la « maîtresse de cérémonie » lui recommande de se prosterner devant son époux, les

¹. *lmida* : littéralement la « table ». À l'origine, dans les milieux bourgeois des villes impériales, l'accessoire du portage de la mariée dans l'espace domestique est une grande table ronde à rebords (*lmida*) sur laquelle les hommes portent les repas de charité à la mosquée. Dans les familles aisées, cet accessoire usuel a été très tôt remplacé par un accessoire fourni par les « maîtresses de cérémonie ». Cet accessoire en bois est constitué d'un plateau rond à rebords, capitonné de velours et fixé sur deux longues poutres. Bien qu'il ne serve à d'autre usage que le portage des mariées, l'accessoire fourni par les maîtresses de cérémonie a conservé le nom de « table ».

². La « maîtresse de cérémonie » n'utilise la partie basse du « palanquin » pour faire porter le marié que si elle ne possède pas de seconde « table », ou si la location de cette seconde « table » n'a pas été payée par la famille célébrante.

mains jointes à la manière indienne¹. Devant les assistants, Noufissa a accompli ce geste avant de s'asseoir aux côtés de Jamal.

La septième toilette revêtue par Noufissa est la « toilette chleuhe » (*lǝsa ššǝha*) (photo 53). Ce costume imite le costume traditionnel chleuh. Il se compose d'une robe blanche (ou rouge) et d'une étole blanche, drapée comme un haïk (*lizar.*) La tête de la mariée est serrée dans un carré de soie rouge (*lǝqǝdib*). La plupart des bijoux portés avec cette toilette sont en argent : un bijou frontal, des fibules, des colliers sertis de corail et de turquoise et de lourds bracelets. Quant à Jamal, il a de nouveau troqué son costume occidental contre une djellaba. A présent, sa tête est ceinte dans un turban en soie jaune (*ašǝrqawi*). Et, il porte un poignard (*lkumit*) en bandoulière. Avant que le couple ne fasse son entrée dans l'espace cérémoniel, la « maîtresse de cérémonie » envoie une de ses assistantes prévenir les musiciens. Ces derniers entonnent alors les chants nuptiaux chleuhs sur un rythme lent avant l'apparition des mariés, puis sur un rythme dansant dès qu'ils se trouvent au centre de la tente. Les amies de Noufissa ont ordre de faire asseoir toutes les personnes qui se trouvent sur la piste. Car, à présent, c'est le tour des mariés de danser. Leurs parents forment un cercle autour d'eux et battent des mains d'un même accord. Des billets de banque sont glissés dans la ceinture de Noufissa et dans le turban de Jamal². Comme le portage des mariés, leur danse en costume chleuh est un moment d'euphorie générale où les assistants des deux sexes dansent autour d'eux (photo 54).

Lorsque la mariée est reconduite au vestiaire, il est près de trois heures du matin. Les « maîtresses de cérémonie » commencent à ranger leur matériel. Enveloppée dans une robe de chambre, Noufissa attend le signal du départ pour le domicile de Jamal. Sur le lit est étalée la robe de mariée occidentale (*laɣob*) que lui a loué la « maîtresse

¹. Certaines « maîtresses de cérémonie » poussent le mimétisme des « noces indiennes » jusqu'à demander à la mariée de faire semblant de baiser les pieds de son époux.

². Dans le Sous traditionnel, du temps où le numéraire était rare, les assistantes ôtaient leurs bijoux et en paraient une danseuse, pour exprimer leur appréciation de sa prestation. Cette pratique est également accomplie dans le but de protéger la danseuse du mauvais oeil. À la fin de la danse, les bijoux sont rendus à leurs propriétaires. Actuellement, dans les familles chleuhs rurales et urbaines, les billets de banque ont remplacé les bijoux en argent. Mais cette exhibition de billets de banque n'est souvent que pure ostentation de la part des assistantes. Car il est rare que cet argent soit gardé par les mariés. Par contre, dans les familles originaires du nord du Sous, l'argent ainsi collecté par les mariés peut constituer une *lǝɣrama*, et servir à payer tout ou partie des émoluments des agents cérémoniels, comme l'argent collecté pendant la cérémonie du henné.

de cérémonie ». Ses parentes maternelles et ses amies l'entourent pour la distraire de son angoisse.

1.3.2. La noce : séance de photos sur la plage

Lorsque les parentes de Jamal viennent lui annoncer le désir du marié de partir, la « maîtresse de cérémonie » la revêt de la robe blanche (*la job*) et la voile avec une pièce de tulle (*l'awal*). La mission de la « maîtresse de cérémonie » est à présent terminée. Elle s'apprête à quitter le domicile cérémoniel. Ses assistantes portent son matériel dans le pick-up de son chauffeur attitré. Jamal donne le bras à Noufissa jusqu'au vestibule où sa mère vient lui faire ses « adieux »¹. Elle lui donne à boire de l'eau dans sa main et lui offre une moitié de dattes. À son gendre, elle recommande de prendre soin de sa fille. Après ces adieux pénibles pour la fille et la mère, les deux époux prennent place dans une voiture blanche, décorée de rubans et de coton blanc et rose. Leur véhicule est suivi d'un important cortège regroupant tous leurs parents et amis communs. La noce fait un tour dans la Ville Nouvelle avant de prendre le chemin de la côte. Les mariés descendent de voiture pour prendre des photos sur la plage. Ils sont également photographiés et filmés debout sur le grand plat en ciment du *big couscous* qui a fait entrer la ville d'Agadir dans le livre des Guinness Record.

Après cette séance de photos, le cortège reprend sa route vers le domicile de Jamal. Sur le seuil les attendent les parentes du jeune homme qui n'ont pas participé à la tournée sur la plage. La belle-mère offre à sa bru du lait et des dattes avant de la faire entrer.

¹. La gorge nouée par l'émotion, la mère de Noufissa a été incapable de prononcer la formule ternaire des adieux : « Emmène ton bien et laisse le nôtre » (*awi r'azq'um tf'at winh*).

1.3.3. Le rituel de défloration publique

Le couple est immédiatement conduit à la chambre nuptiale. Il est plus de quatre heures du matin. Les deux jeunes gens sont tellement épuisés par les cérémonies des deux derniers jours qu'ils n'ont qu'une envie : dormir. Mais ils n'ont pas encore le droit de se reposer. Derrière la porte de leur chambre se tiennent leurs parentes respectives. Les « aînées » de Noufissa et celles de Jamal attendent l'issue de la consommation du mariage. Comme Jamal tarde à leur remettre le linge souillé de sang, les parentes de Noufissa toquent à la porte. Le jeune homme sort pour leur expliquer que la jeune fille est trop fatiguée pour se soumettre à ce rituel. Tous deux souhaitent remettre la consommation du mariage à plus tard. Vexées, les parentes maternelles de la jeune fille entrent dans la chambre pour la sermonner et lui rappeler que l'honneur de sa famille dépend de la preuve immédiate de sa virginité. Lorsque Jamal leur remet enfin le pantalon souillé (*sârwal*), l'une d'elles le place sur un plateau contenant un pain de sucre dépaqueté. Ce plateau sur la tête, elle danse en poussant des you-you. Les autres femmes chantent en arabe les chants de la virginité suivants.

a Nufisa, a lmârdiya, a hâzi ras âk rah dâti l b ak mziya
 Ô Noufissa, ô bénie [par ses parents], lève la tête tu as fait honneur à ton père
haka ikunu bnat rzal lâmhdiya
 Ainsi sont les filles des hommes, les protégées/pures
kaka ikunu lâmhâmrin šašiya
 Ainsi sont celles qui font rosir le turban
ha huwa dak sbah, ha huwa baqi Xdâr
 Le voilà ce matin [sang], le voilà encore frais
ha huwa zabtu bâda, la tgullu fâmasi
 Le voilà elle l'a bien apporté, n'allez pas dire il est pharmaceutique
ha huwa zabtu bâda, la tgullu hâzalla
 Le voilà elle l'a bien apporté, n'allez pas dire c'est une divorcée [déflorée]

Dans cet état de surexcitation, les parentes de Noufissa quittent le domicile de Jamal pour porter le linge à la mère de Noufissa. Malgré l'heure tardive, elles continuent à pousser des you-you et à chanter même dans la rue. Chez Noufissa, elles reçoivent un accueil tout aussi exubérant. Les parentes de la jeune fille tambourinent

sur tout ce qui leur tombe sous la main : les portes, les tables, etc. Toutes ces manifestations ont lieu en présence des hommes qui les ont accompagnées chez Jamal.

Les noces de Noufissa et Jamal sont représentatives de l'idéal qu'aspirent à réaliser la plupart des jeunes citadines. Si des rites traditionnels y ont coexisté avec les coutumes allogènes, ils ne sont pas accomplis durant les cérémonies publiques, mais en privé dans le cercle restreint de la parenté.

Dans ce cérémoniel contemporain, on assiste donc à une professionnalisation de certains rôles cérémoniels et à l'apparition de nouveaux rôles, tel que celui de photographe. Les agents de la toilette de la mariée ne sont plus choisis exclusivement dans sa parenté consanguine. Ainsi, l'identité des personnes qui la teignent, la coiffent et l'habillent n'a plus aucune importance. On n'exige pas des agents rémunérés de remplir les critères d'aïnesse¹. Mais la « teinturière » et les « maîtresses de cérémonie » ont autant d'ascendant sur la mariée que les « aînées ». Les « maîtresses de cérémonie » sont particulièrement autoritaires avec les mariés qui doivent se soumettre à leurs directives sans discussion. Les « aînées » semblent donc avoir perdu non seulement leurs fonctions d'esthéticiennes, mais aussi leur rôle d'agents du passage. Toutefois, si elles s'effacent en public devant les agents rémunérés, elles conservent leur rôle de propitiation et de protection des mariés contre le mauvais œil et les sortilèges. Par ailleurs, il est un domaine où les agents rémunérés ne peuvent se substituer à elles : la ritualisation de la première rencontre charnelle du couple. Nous verrons plus loin qu'en conservant leur fonction de contrôle sur la virginité de la nouvelle arrivée, les « aînées » restent non seulement les agents du passage féminin à l'état matrimonial, mais également les mandataires de l'ordre masculin et patrilignager.

Voyons à présent comment se sont déroulées les noces des autres couples enquêtés. Ces couples ont-ils tous été soumis au « rituel des sept toilettes » (*l'abas*) ? Sinon quelles sont les raisons du non-accomplissement de ce rituel ?

¹. « Qu'importe le fait qu'elle [la « teinturière »] soit heureuse ou malheureuse avec son mari, qu'elle soit mariée plusieurs fois ou divorcée. Elle est surtout une femme spécialisée dans la technique du tatouage avec le henné [...] le henné n'est plus préparé selon le rite de sept femmes *māzwarat*, au milieu de tout un cérémonial emprunt d'émotion. La [teinturière] peut l'amener avec elle, déjà prêt, et sa préparation, sans être pour autant uniforme, est simplifiée au maximum ». N. KFITA-AYAT, 1988, p. 155.

2. Cérémonies des autres couples

Dans cette section, j'expose les résultats obtenus par questionnaires, par entretiens et par l'observation participante à des cérémonies. En ce qui concerne les observations par questionnaires, je ne considère que les réponses des descripteurs de cérémonies animées par des « maîtresses de cérémonie » (*nâggafat*). Ceci réduit la taille de cet échantillon à 59 cérémonies¹.

En ce qui concerne les observations par entretiens et par observation participante, je ne considère que les noces des 27 couples dont le mariage a été célébré après 1986 et dont l'union a été consommée en milieu urbain. Pour déterminer les motifs de résistance aux pratiques septentrionales, j'ai conservé les cérémonies des conjointes qui n'ont pas été habillées par une « maîtresse de cérémonie ». Si j'ai écarté les cérémonies célébrées avant 1986, c'est parce que tous les agents interviewés m'ont confirmé que les premières cérémonies des changement de toilette (*lâbas*) accomplies à Agadir datent des années 80. Les familles résidant dans les autres agglomérations du Grand Agadir n'ont commencé à solliciter leurs services qu'à partir de 1986. Par ailleurs, la généralisation de ce modèle cérémoniel n'a commencé qu'à l'aube des années 90, après le mariage de Lalla Asmaa, la seconde fille du roi Hassan II (juin 1987). Ceci se traduit nettement dans les dates fournies par les questionnés. Ainsi, la majorité (36/67) des participants au volet 3 du questionnaire (Tableau 19, p. 305) a observé une « maîtresse de cérémonie », pour la première fois, après 1986. Parmi ceux qui l'ont observé avant cette date, plusieurs indiquent que leur première observation de cet agent a eu lieu dans une ville du Nord du pays.

2.1. Résistances au changement

Parmi les 27 couples dont les cérémonies ont été observées par participation et entretiens, 11 n'ont pas engagé des « maîtresses de cérémonie ». Dans les deux domiciles, les principaux opposants à l'introduction de ces agents sont les hommes : le

¹. Voir l'annexe.

père et/ou les frères chez la mariée, le père et/ou le marié lui-même chez ce dernier. Le principal motif invoqué pour le rejet du modèle cérémoniel contemporain est « *la pollution sonore* »¹ qu'induit son accomplissement. Quelles que soient leur génération, leur catégorie socioprofessionnelle et leur origine, les personnes qui s'opposent à l'intégration des pratiques septentrionales se définissent, et sont définies, comme des « personnes qui n'aiment pas le bruit ». C'est-à-dire des personnes pudiques et réservées, qui n'aiment pas se faire remarquer en faisant des choses sortant de la norme de leur milieu. Écoutons Naïma expliquer les raisons pour lesquelles le père de son cousin Ali et le beau-père de ce dernier ont refusé d'engager des « maîtresses de cérémonies » et un orchestre masculin.

« Ni coups de klaxons ni rien du tout. [...] Mon oncle n'a pas voulu ; il n'a pas voulu de ce bruit. Ils sont traditionnels, c'est-à-dire qu'ils ne veulent pas de coups de klaxons ni rien. Deux ou trois voitures sont parties, c'est tout [...] Rien ! Il a dit : Non, les gens vont nous entendre. Même chez les autres [parents de la mariée Aïcha], même eux non ; ils n'ont pas voulu ça. Ils ont dit : Non c'est honteux (*hšuma*). Tu sais comment sont les traditionnels. [...] Ils n'ont même pas ramené une « maîtresse de cérémonie » (*nəggafa*) et des musiciens (*ləgrup*). Mon oncle n'a pas voulu d'eux. Le bruit, elle [la mariée] ne l'a même pas beaucoup fait. Même la bache [sur la terrasse], il [son oncle] l'a mise de manière à ce qu'on ne la voie pas de l'extérieur. Mon oncle ne voulait pas que les gens entendent le bruit, comme ils habitent cette ville [Inezgane]. Mon oncle est Frère musulman. [...] Non ! Ce n'est pas qu'il est Frère musulman. C'est qu'il est lui aussi... Il n'aime pas le bruit, il n'aime pas *ləgrup*, il n'aime pas ça. Alors c'est très dur chez lui. Une noce chez lui est vraiment bizarre. C'est tout, c'est comme ça qu'a été leur noce [Ali et Aïcha] Chez elle aussi, ils n'ont pas engagé une *nəggafa*, parce que - tu connais les traditionnels - le père ne veut pas de la *nəggafa* et de tout ça. Ni musiciens, ni rien du tout ».

Le jour de la noce, le père de cette mariée a engagé des récitateurs de Coran (*tāba*). Ainsi, à cause de la présence de ces hommes, les femmes n'ont pas pu chanter et jouer de la musique. Même les parentes d'Ali ont eu pour consigne de se taire, à leur arrivée comme lors de la sortie de la mariée.

Les agents tels que les « maîtresses de cérémonie » et les musiciens (*ləgrup*) sont rejetés parce qu'ils sont considérés comme des générateurs de bruit et de désordre. La perturbation sonore causée par les noces est, en effet, amplifiée par l'usage des instruments de musique modernes (batterie, guitares, banjos électriques, etc.), et

¹. Exprimé en français dans le discours de Hafid, un jeune interviewé qui était opposé à l'engagement des « maîtresses de cérémonie », lors du mariage de sa soeur.

surtout par l'usage abusif de la sono par les jeunes musiciens. Les « maîtresses de cérémonie » quant à elles poussent des you-you ; et elles crient des prières pour le Prophète dans le microphone. Elles chantent également les louanges de la mariée pour collecter des dons (*lôrama*) auprès des assistants (photo 58). Ces femmes ont souvent une voix rauque et tonitruante. Ce qui ne plaît guère aux hommes chleuhs qui apprécient, chez la femme, une voix fluette et une attitude modeste.

Par les préjugés dont elles sont les victimes, les « maîtresses de cérémonie » constituent parfois à elles seules le principal motif de rejet du cérémonial contemporain. Ainsi, la réponse immédiate, et récurrente, des aînés chleuhs interrogés sur les pratiques septentrionales est la suivante : « Quoi ? La *nôggafa* c'est le déshonneur (*ššmutit*) ». Les « maîtresses de cérémonie » ont un statut négatif dans la région. Car la majorité des membres des vieilles générations perçoit comme déshonorant tout travail féminin pour un tiers, hors du domicile paternel et conjugal. Surtout lorsqu'il s'agit d'une activité qui, comme le *tôngaf*, amène la femme à rentrer chez elle très tard dans la nuit, voire à découcher. Encore plus que les coiffeuses¹, les « maîtresses de cérémonies » sont souvent assimilées à des prostituées potentielles. Il semble que le regard des jeunes sur l'exercice de ce métier se démarque de celui de leurs aînés. Car la plupart (38/67) des questionnés pensent que le *tôngaf* est un métier honorable (Tableau 19, p. 305). Ils considèrent qu'il est équivalent à tout autre métier permettant à la femme de gagner honnêtement sa vie. Certains d'entre eux affirment que cette activité ne peut en aucun cas être entachée par les mauvaises mœurs de quelques pratiquantes. Ce qui prouve que quelque part, ils pensent également que le mode de vie des « maîtresses de cérémonie » offre des possibilités de déviance. Ainsi, les jeunes questionnés (13/67) qui jugent ce métier non honorable affirment qu'il induit chez la femme un manque de respect et de pudeur. Et, nombreux sont ceux d'entre eux

¹ L'ouverture de salons de coiffure féminins est un phénomène récent dans la ville d'Agadir (fin des années 70). Et, les femmes tenant ces salons sont pour la plupart originaires du nord du Sous. L'ouverture d'écoles de coiffure pour des élèves des deux sexes a permis dans la dernière décennie l'augmentation des jeunes femmes chleuhs exerçant ce métier, sans pour autant lever les préjugés des vieilles générations vis-à-vis des coiffeuses en général.

qui prétendent même que la plupart des « maîtresses de cérémonies » sont des ex-prostituées.

Lors du mariage de la sœur aînée de Nabil, leur père s'est formellement opposé à l'engagement d'une « maîtresse de cérémonie » et d'un orchestre masculin. Pour expliquer la position négative de son père, Nabil le définit comme une personne qui n'aime pas « tout ce bruit ». Interrogé sur les raisons de l'opposition de son père à l'engagement de la « maîtresse de cérémonie », il répond : « Je ne sais pas pourquoi il n'en a pas voulu, mais... Je ne sais pas... Il en a peut-être une opinion ». À demi-mot, Nabil me fait comprendre que son père considère les « maîtresses de cérémonie » comme des femmes de mauvaise vie.

Il arrive que ce soit le frère aîné de la mariée et non son père qui s'oppose à l'engagement d'une « maîtresse de cérémonie ». Ainsi, Hafid¹ dit qu'il a « *subi* » la présence des « maîtresses de cérémonie », le jour du mariage de sa sœur Maryam². Sa cadette a, en effet, réussi à imposer ce choix cérémoniel avec l'appui de leur mère et de ses sœurs aînées, contre le gré de ses agnats. Interrogé sur les qualifications requises pour l'exercice du *tângaf*³, Hafid répond sans sourciller : « Les p... ! Quelles *qualifications* tu veux qu'elles aient ? *Les qualifications* de p... [rires] ».

La troisième raison, et à mon avis la source du rejet des pratiques septentrionales, est la mixité cérémonielle et le désordre (*fitna*) que l'on pense qu'elle peut engendrer. C'est là la véritable raison qui se dissimule sous une prétendue intolérance au bruit, et sous cette fixation sur la personne de la « maîtresse de cérémonie ». Traditionnellement, même dans les villes au nord du Sous, la cérémonie au cours de laquelle la mariée est exposée dans plusieurs toilettes est une cérémonie exclusivement féminine. Depuis quelques années, le code de ségrégation des sexes s'est beaucoup assoupli dans les contextes cérémoniels. Le phénomène est d'abord apparu dans les

¹. Au moment de l'entretien (1993), Hafid est âgé de 32 ans. Il a abandonné ses études au niveau du doctorat. Sans occupation officielle, il seconde son père dans l'ébénisterie familiale. Sa mère est issue d'une famille Aksimen. Quant à son père, il est né à Agadir dans une famille originaire du Sahara. Malgré l'origine arabe du père, la *taš'ahit* est l'idiome le plus couramment utilisé dans la famille de Hafid.

². Les mots transcrits en caractères italiques sont exprimés en français dans le discours de l'interviewé.

³. La majorité (39/67) des questionnés déclarent que le *tângaf* nécessite certaines qualifications. Parmi eux 19 affirment que la qualification principale requise est une parfaite maîtrise des techniques d'habillement et d'embellissement. Voir Tableau 19, p. 305.

milieux bourgeois des villes du Nord, où les assistants sont invités, non pas individuellement et par catégorie de sexe, mais en couple. Aujourd'hui, la mixité cérémonielle gagne même les milieux où les hommes et les femmes continuent à être conviés séparément à des cérémonies distinctes. Car l'accomplissement du modèle cérémoniel contemporain nécessite l'introduction du marié et d'autres hommes dans l'espace cérémoniel féminin. Les autres hommes sont les musiciens et les cameramen. Une fois que l'accès à l'espace féminin est accordé à ces étrangers, il devient difficile de le refuser aux parents masculins des mariés, voire aux voisins les plus proches. Ainsi, le refus d'accomplir une cérémonie des changements de toilette repose souvent sur la volonté de préserver la ségrégation des sexes.

Tableau 18. - Cérémonies non animées par des *nāggafat*

Types de variables	Chez la mariée	Chez le marié	Total
<u>Imitation du <i>lābas</i></u>			
Oui	7	8	15
Non	4	3	7
Total	11	11	22
<u>Participation du marié</u>			
Oui	0	4	4
Non	11	7	18
Total	11	11	22
<u>Sexe des musiciens</u>			
Masculin	1	2	3
Féminin	1	3	4
Aucun orchestre	9	6	15
Total	11	11	22
<u>Hommes présents</u>			
Aucun homme adulte	9	7	16
Adolescents + Parents adultes	2	4	6
Total	11	11	22

Sur les 11 cérémonies non animées par des « maîtresses de cérémonie », 9 sont exclusivement féminines au domicile de la mariée ; et 7 le sont au domicile du marié. Les seuls représentants du sexe masculin qui sont autorisés à pénétrer dans l'espace cérémoniel féminin sont les plus jeunes frères et cousins des mariés. Ces adolescents sont chargés de photographier la mariée. Ils servent également d'intermédiaires entre les hommes de la maisonnée et leurs parentes. Dans les cérémonies restantes, seuls des

parents et alliés adultes sont admis dans l'espace cérémoniel féminin (Tableau 18, p. 300).

Traditionnellement, le marié ne participe ni aux festivités célébrées chez sa promise, ni à la noce dont il attend l'arrivée chez lui. Aujourd'hui, sa participation au cortège est de plus en plus courante. Tandis que sa participation à l'exposition de sa promise a revêtu un caractère quasi obligatoire. Sa figuration aux côtés de la mariée, sur la cassette vidéo (*lkasita*) et sur les photos, est de plus en plus exigée par la mariée et ses parentes, voire par ses propres parentes. Mais sa présence au domicile de la mariée avant l'heure de la noce n'est pas encore unanimement acceptée par les chefs de famille. Par ailleurs, certains mariés eux-mêmes expriment leur rejet des pratiques contemporaines en refusant de se rendre chez la mariée. Ainsi aucun des époux des 11 jeunes femmes qui n'ont pas été habillées par des « maîtresses de cérémonie » n'a participé aux festivités célébrées chez elles. La plupart (6/11) d'entre eux n'ont même pas participé au cortège nuptial ; et seulement 4 ont accepté de poser un court instant aux côtés de la mariée, lors de la cérémonie du lendemain des noces (Tableau 18, p. 300).

Le recours à un orchestre masculin (*lôgrup*) se généralise et tend à faire figure de condition de réussite de la cérémonie, au même titre que la participation du marié¹. Dans la « période traditionnelle », l'animation musicale des cérémonies féminines est assurée par les parentes et les invitées des mariés. Des chanteurs (*rways*) peuvent être engagés pour les cérémonies masculines. Mais, en général, les assistants assurent par eux-mêmes l'animation musicale. Hommes et femmes apprennent dès l'enfance à jouer des instruments traditionnels, et à chanter les poèmes des *rways* les plus populaires. Actuellement, le recours aux services de musicien(ne)s rémunéré(e)s est devenu quasiment une obligation. Premièrement, parce que l'engagement de musicien(ne)s professionnel(le)s est un phénomène de mode, et fait partie des dépenses ostentatoires. Deuxièmement, parce que les citoyen(ne)s ont perdu l'habitude de chanter et de jouer des instruments traditionnels. Contrairement aux ruraux, les jeunes citoyens scolarisés

¹. La phrase suivante est récurrente dans le discours des jeunes filles interviewées : « S'il n'y a pas de *nôgafa*, s'il n'y a pas d'orchestre masculin et si le marié ne pose pas avec elle [la mariée], alors il n'y a rien ».

ont de moins en moins d'occasions de développer une aptitude au chant. Par ailleurs, la majorité des femmes citadines ne daigne plus participer aux chants et aux danses. L'attitude hiératique des bourgeoises du Nord est ici aussi devenue un signe de distinction et d'importance. Les lourds bijoux en argent des rurales ne les empêchaient pas de danser. Par contre, les bijoux en or des citadines s'exposent dans une immobilité compassée.

Les musiciennes professionnelles (*l'ḍabat*) ont fait leur apparition dans l'aire d'Agadir dès les années 70. Les orchestres féminins sont pour la plupart constitués de migrantes arabophones et berbérophones. Il s'agit souvent d'ouvrières des usines de sardines et d'agrumes. Ces femmes sont chefs de famille lorsqu'elles sont divorcées ou veuves. Les musiciennes professionnelles sont mieux tolérées par les aînés que leurs homologues masculins, bien qu'elles jouissent d'un statut à peu près aussi négatif que celui des « maîtresses de cérémonie ». Contrairement à ces dernières, elles travaillent rarement la nuit. Le plus souvent, elles sont engagées pour des cérémonies diurnes qui ne durent pas au-delà de l'appel à la prière du crépuscule. Elles sont tolérées d'une part parce que leur présence ne viole pas le code de ségrégation, et d'autre part parce qu'elles n'ont ni micro ni sono. Comme elles jouent d'instruments traditionnels, elles ne génèrent pas une perturbation sonore plus grande, ou distincte, de celle produite en leur absence par les parentes et amies des mariés. Leur présence est même facile à dissimuler au chef de famille, s'il n'y est pas favorable. Par ailleurs, elles sont beaucoup moins chères que les orchestres masculins. Mais, si elles ont la faveur des aînés, ces musiciennes ne sont guère appréciées des jeunes citadins. Car leurs chants et leur musique puisent dans le répertoire traditionnel. Par contre, la musique des jeunes orchestres masculins est plus moderne ; et leur répertoire comprend toutes les chansons marocaines contemporaines (berbérophones et arabophones), des chansons orientales, voire occidentales. Ces orchestres masculins ont également fait leur apparition dans les années 70.

Dans les cérémonies non animées par des « maîtresses de cérémonie », un orchestre masculin n'a été engagé que dans 3 cas ; et dans 2 cas sur 3 c'est chez le

marié. Dans la majorité (15/22) des cas, des musiciens professionnels (*l'agrup* comme *l'ababat*) n'ont pas été engagés, dans les deux domiciles (Tableau 18, p.300).

L'engagement d'un cameraman est également un phénomène de mode en passe de devenir une « obligation », depuis la fin des années 80. Le recours aux services d'un professionnel de l'image est allé de pair avec la généralisation du modèle cérémoniel contemporain. L'enregistrement vidéo (*lkasita*) des cérémonies et les photographies sont, pour ainsi dire, un « certificat de modernité ». Les mariées tiennent à la cassette de leurs noces comme à la prunelle de leurs yeux, car cet enregistrement constitue la preuve qu'elles se sont mariées selon les coutumes contemporaines. Le *must* est d'obtenir les services de l'un des photographes les plus populaires d'Agadir. La cassette des noces est visionnée en compagnie des parents et amis qui n'y ont pas participé. Et, des copies sont envoyées aux parents qui ne peuvent pas se déplacer. Ses cassettes sont l'instrument de la diffusion des pratiques citadines dans les villages du Sous les plus touchés par l'émigration. Ainsi, les services des agents enquêtés sont sollicités à Achtouken et jusque dans l'Anti-Atlas.

L'introduction des cameramen professionnels est très problématique dans les familles conservatrices. Car les hommes ne tolèrent pas que leurs femmes soient filmées par des étrangers alors qu'elles sont dévoilées, fardées et parées de leurs plus beaux atours. Par ailleurs, la peur que les cameramen fassent un commerce frauduleux des images prises est toujours présente. Mais comme peu de personnes savent se servir d'une caméra, et comme peu de familles ont les moyens d'en avoir une, la présence des cameramen est ressentie par la majorité des actants comme une nécessité plus qu'un luxe. Nul cameraman n'a été engagé dans les cérémonies non animées par des « maîtresses de cérémonie ». Dans toutes ces cérémonies, ce sont les jeunes parents masculins des mariés qui se sont chargés de la prise d'images.

Au domicile de la mariée dans 7 cas sur 11, et au domicile du marié dans 8 cas sur 11, les jeunes mariées ont été exposées au milieu de l'espace cérémoniel. Elles ont été soumises par leurs parentes et belles-parentes à une imitation du « rituel des sept toilettes » (Tableau 18, p. 300). Malgré le veto du chef de famille contre les nouvelles

pratiques, les femmes arrivent à donner une tonalité moderne à la cérémonie. Pour imiter les riches étoles qui accompagnent les costumes de location, elles utilisent des coupons de soie. La mariée porte les toilettes de son trousseau et des toilettes prêtées par ses parentes. Lorsque ces dernières ne maîtrisent pas les techniques modernes de coiffure et de maquillage, on fait venir à domicile une jeune coiffeuse (*lǎkwafura*). Ainsi, pour déjouer le veto de son fils et de son mari contre la coiffure de sa bru dans un salon public, et contre son habillage par une « maîtresse de cérémonie », la mère d'Ali a engagé une coiffeuse en apprentissage. Par l'intermédiaire de cette jeune fille chleuhe, elle a loué quelques accessoires (étoles et diadèmes) à une « maîtresse de cérémonie » professionnelle. Les jeunes filles qui coiffent les mariées à domicile sont soit des élèves coiffeuses, soit des apprenties des « maîtresses de cérémonie », ou encore des jeunes filles nécessiteuses n'ayant aucun contact avec les professionnelles de la parure. Leur présence passe totalement inaperçue des hommes de la maison. Car elles sont vocalement discrètes. Elles ne prononcent pas les paroles rituelles des « maîtresses de cérémonie » ; et elles n'ont pas la voix rauque et tonitruante spécifique à ces dernières. Lors des déplacements de la mariée, la voix de la *lǎkwafura* se mêle sans distinction à celles des parentes des mariés.

Comment le « rituel des sept toilettes » est-il intégré dans l'aire d'Agadir, malgré le statut négatif de ses principaux agents (*nǎggafat*) et malgré la tradition de ségrégation encore très présente chez la plupart des familles chleuhes (Aksimen et migrants du Sous) ? Qui sont les agents de l'intégration de ce rituel allogène ? Et, comment la présence d'hommes dans l'espace d'exposition de la mariée est-elle conciliée avec la tradition de ségrégation ? Pour répondre à ces questions, nous allons examiner les 75 cérémonies animées par des « maîtresses de cérémonie ».

Tableau 19. - La « maîtresse de cérémonie » (*nɔ̃gafa*)

Types de variables	Effectifs
<u>1ère observation d'une <i>nɔ̃gafa</i></u> : Années 70	5
Début des années 80	8
Fin des années 80	18
Années 90	18
Ne se souviennent pas	5
Ne répondent pas	13
Total	67
<u>Fonctions de la <i>nɔ̃gafa</i></u> : Teindre/habiller/maquiller/coiffer	40
Préparer la mariée à la défloration	6
Procurer les accessoires cérémoniels	5
Présenter les coutumes régionales	4
Prononcer les chants rituels	4
Présenter le couple	3
Ne savent pas	1
Ne répondent pas	4
Total	67
<u>Métier non qualifié</u>	13
<u>Qualifications Requises</u> : Maîtrise des techniques d'embellissement	19
Beaucoup de caractère/Une voix forte	8
Possession des accessoires cérémoniels	7
Connaissance des chants coutumiers	1
Connaissance des coutumes régionales	2
Le célibat	2
Ne savent pas	5
Ne répondent pas	10
Total	67
<u>Métier honorable</u> : Oui	38
Non	13
Ne savent pas	6
Ne répondent pas	10
Total	67
<u>Métier rentable</u> : Oui	43
Non	2
Ne savent pas	6
Ne répondent pas	16
Total	67
<u>Valeur du matériel cérémoniel</u> : Importante	34
Peu importante	8
Ne savent pas	10
Ne répondent pas	15
Total	67
<u>Métier fatigant ou divertissant</u> : Fatigant	20
Divertissant	17
Fatigant et divertissant	15
Ne savent pas	1
Ne répondent pas	14
Total	67
<u>Observation d'un <i>nɔ̃gaf</i></u> : Oui	7
Non	48
Ne répondent pas	12
Total	67
<u>Opinion sur les <i>nɔ̃gaf</i></u> : Des hommes fous/efféminés/ridicules	8
Pour le maintien de la ségrégation	12
Un métier de femme	13
Opinion favorable	13
Sans opinion	6
Ne répondent pas	15
Total	67

2.2. Cérémonies animées par des *nāggafat*

2.2.1. Une prise de décision en majorité féminine

Le choix de l'ordonnancement des cérémonies est un moment de fortes tensions dans les deux familles. L'engagement des agents contemporains est souvent un motif de conflits entre les générations et surtout entre les sexes. Dans la majorité (50/75) des cas observés, le « rituel des sept toilettes » (*lābas*) a lieu chez la mariée. Et, les agents de ce choix cérémoniel sont, dans plus de la moitié des cas (38/75), la mariée et/ou des membres de sa famille (Tableau 20, p. 308). Les agents contemporains sont donc le plus souvent introduits au domicile des parents de la jeune fille. Les précisions données par les questionnés sur l'identité des agents décisionnels révèlent que, dans les deux familles, ce choix cérémoniel est fréquemment l'œuvre des parentes des mariés et/ou des sujets eux-mêmes. Les questionnés citent rarement le père de la mariée comme décideur de l'engagement des agents contemporains.

De même, dans les cérémonies observées par participation et entretiens, les pères apparaissent rarement comme des agents décisionnels. La plupart sont plutôt des opposants auxquels il faut arracher un consentement résigné. Il arrive même que les « maîtresses de cérémonie » (*nāggafat*) soient introduites à l'insu du maître de maison. Ainsi, malgré l'opposition de son père à l'engagement des agents contemporains, Rachida a réussi à se faire habiller par une « maîtresse de cérémonie » professionnelle, grâce à la complicité de sa mère et de ses frères cadets, et grâce à l'aide financière de ses oncles maternels. Ces deux oncles, jeunes et instruits (niveau 5), sont plus ouverts aux nouvelles coutumes que le père analphabète et très conservateur. Rachida est elle-même analphabète alors qu'elle est née et a grandi en ville, à deux cents mètres d'une école primaire, et à moins de cent mètres d'une école coranique.

Pour ne pas attirer l'attention du père, la « maîtresse de cérémonie » engagée avait pour consigne de ne pas crier pendant les déplacements de la mariée du vestiaire à l'espace cérémoniel, et de ne pas collecter d'argent auprès des invitées (*lāyrama*).

L'assistance était exclusivement féminine. En début d'après-midi, seuls les deux frères cadets de Rachida étaient présents pour prendre des photographies. Pour introduire un cameraman, ses oncles maternels ont attendu que son père ait quitté la maison pour aller prier à la mosquée, vers 16 h. De plus, ils ont choisi le plus jeune assistant d'un photographe établi. Ce jeune homme a été secondé par les frères de la mariée. À aucun moment, les oncles maternels de Rachida n'ont pénétré dans l'espace féminin. Lorsque le père est rentré chez lui au crépuscule, la « maîtresse de cérémonie », comme le cameraman, avait déjà quitté les lieux.

Si les pères des jeunes filles sont rarement les initiateurs de l'engagement des agents contemporains, ils sont pourtant fréquemment les débiteurs de leurs émoluments, par le fait que le « rituel des sept toilettes » a le plus souvent lieu sous leur toit. Ainsi, la famille de la mariée est débitrice des frais de ce rituel dans la plupart (37/75) des cas observés (Tableau 20, p. 308). Interrogé sur l'identité du débiteur des émoluments des « maîtresses de cérémonie » qui ont habillé sa sœur Maryam, Hafid répond : « Le magasin ! [rires]. [...] Le magasin, je te dis ! Le magasin ! Le vieux [mon père] ! L'essentiel, lui, il a déposé l'argent, mais il ne sait pas ce qu'il a payé. [rires]. Ça aussi c'est un problème. [rires]. [...] Tu comprends ? Nous voilà maintenant, Lhaj Lahcen a déposé l'argent à *la disposition* de la vieille [ma mère]. [rires]. Qu'est-ce qui manque ? Tiens. [Il imite son père remettant de l'argent à sa mère]. C'est *sûrement* elle qui a donné l'argent à la *n'ggafa*. [...] *La maman* mais *c'est le père indirectement*¹ ».

¹. Les passages en caractères italiques sont exprimés en français dans le discours de l'interviewé. « Le vieux » (*afqir*) et « la vieille » (*tafqirt*) sont des termes de parenté par lesquelles ego adulte fait référence à ses parents. Ces deux termes sont également, pour la femme, les termes de référence du beau-père et de la belle-mère.

Tableau 20. - Cérémonies animées par des *nāggafat*

Types de variables	Observation par questionnaires	Observation par participation et entretiens	Total
<u>Lieu de la cérémonie</u>			
Domicile de la mariée	41	9	50
Domicile du marié	11	2	13
Les deux domiciles	0	4	4
Salle de location	2	1	3
Ne répondent pas	5	0	5
Total	59	16	75
<u>Identité des décideurs</u>			
La mariée et/ou sa famille	29	9	38
Le marié et/ou sa famille	15	2	17
Les deux familles	6	5	11
Ne savent pas	4	0	4
Ne répondent pas	5	0	5
Total	59	16	75
<u>Identité des débiteurs</u>			
Famille de la mariée	29	8	37
Famille du marié	11	2	3
Le marié seul	11	1	12
Les deux familles	3	5	8
Ne savent pas	2	0	2
Ne répondent pas	3	0	3
Total	59	16	75
<u>Participation du marié</u>			
Oui	27	14	41
Non	18	2	20
Ne répondent pas	14	0	14
Total	59	16	75
<u>Sexe des musiciens</u>			
Masculin	46	14	60
Féminin	8	1	9
Musiciens des deux sexes	4	0	4
Aucun orchestre	0	1	1
Ne répondent pas	1	0	1
Total	59	16	75
<u>Sexe de l'assistance</u>			
Mixte	42	16	58
Féminin	6	0	6
Ne répondent pas	11	0	11
Total	59	16	75

Pourquoi le « rituel des sept toilettes » (*lābas*) exerce-t-il tant d'attrait sur les jeunes femmes ? De toute la panoplie des accessoires rituels, pourquoi est-ce le vêtement dont l'usage prend une ampleur telle qu'il devient un motif de conflit entre les sexes et entre les générations ?

Tel qu'il est manipulé dans le cérémoniel contemporain, le vêtement est perçu par les jeunes femmes chleuhs comme un instrument de libération de traditions sclérosées qui ne rendent plus compte de leur position actuelle dans la société. Nous avons vu que, dans les rites traditionnels du Sous, le vêtement visualise l'autorité masculine sur le corps féminin, et que toute la ritualisation du passage de la femme à l'état matrimonial traduit sa position subalterne. Aujourd'hui, en milieu urbain comme en milieu rural, de plus en plus de jeunes mariées chleuhs refusent de porter les effets du baluchon (*ukris*). J'ai assisté à des noces qui ont été perturbées par le refus catégorique de la jeune fille de quitter le domicile paternel autrement que vêtue d'une robe occidentale (*laʔob*), ou du moins voilée de tulle blanche. Et, les agents cérémoniels enquêtés m'ont rapporté plusieurs cas similaires. Ces jeunes mariées se rebellent à une phase du rituel où traditionnellement elles sont censées être totalement soumises aux représentantes de l'ordre patrilignager, à savoir les « aînées » (*timōzwura*). Plus que la nature de leurs exigences, c'est le fait même que les mariées émettent des exigences qui est ressenti par les vieilles générations comme un bouleversement profond des traditions locales. Dans leur refus des coutumes vestimentaires de leurs aînées, les jeunes mariées trouvent l'appui des tentatrices, les « maîtresses de cérémonie » qui étalent la robe blanche convoitée dès qu'approche l'heure de la conduite au domicile conjugal. Mais elles ne gagnent gain de cause que si elles ont un appui solide dans leur propre famille. En rejetant les coutumes vestimentaires de leurs aînées, c'est du même coup la position d'assujetties de leurs mères que les jeunes femmes chleuhs aspirent confusément à dépasser. Par son origine (l'Occident), la robe blanche est un symbole de l'émancipation féminine. De plus, les mariées qui refusent de porter les effets du baluchon refusent également d'être confinées dans l'angle droit. Cette position traditionnelle de la mariée chleuhs est devenue pour les jeunes générations un symbole

de claustration. Tandis que la position centrale de la mariée des villes du Nord, ses va-et-vient répétés du vestiaire à l'espace cérémoniel, et le dévoilement de son visage, sont perçus comme le symbole de la liberté de circulation des citadines instruites et/ou actives.

Une autre exigence des jeunes femmes est la participation du marié à leurs changements de toilette. La première raison invoquée par les interviewées est « la nécessité » de se faire photographier et filmer côte-à-côte pour garder des souvenirs des noces. La deuxième est « la nécessité » de présenter le marié à tous les invités qui ne le connaissent pas. Enfin, la raison principale invoquée par la majorité d'entre elles est que la participation du marié est une preuve d'amour de la part de ce dernier, et une reconnaissance du couple par les aînés. Si tant est qu'on puisse parler d'amour et de relation de couple lorsqu'il s'agit de jeunes gens dont l'union a été arrangée, et dont les rencontres pré-nuptiales ont été hautement surveillées. De plus, la participation du marié au « rituel des sept toilettes » est bien plus difficile à obtenir qu'une pièce de tulle blanche. Car la mixité cérémonielle reste fort problématique dans une société marquée par une forte tradition de ségrégation. Ce qui va de soi aujourd'hui dans les villes du Nord est encore ici souvent acquis à l'arraché.

2.2.2. La déségrégation des sexes : une réalité ou un leurre ?

Un orchestre masculin a animé la majorité (46/59) des cérémonies observées par questionnaires (Tableau 20, p. 308). Et, les questionnés définissent l'assistance comme mixte dans la majorité (42/59) des cas. Mais le marié a participé aux changements de toilette seulement dans 27 cas sur 59. Ces résultats montrent que le recours aux orchestres masculins est de plus en plus courant, et que des hommes sont de plus en plus admis à assister au *l'abas* de la mariée. Si l'on considère que la seule présence des musiciens est suffisante pour déterminer la mixité de l'espace cérémoniel, on se rend compte que le nombre de cérémonies mixtes est bien plus important que celui défini par les questionnés. En effet, un orchestre masculin a animé la moitié des cérémonies

dont l'assistance est définie comme féminine et la plupart de celles dont le sexe de l'assistance n'a pas été précisé. Des hommes adultes ont donc assisté au *lābas* dans la majorité (51/59) des cérémonies décrites par les questionnés.

De même, pour définir la mixité des cérémonies observées par participation et par entretiens, j'ai pris comme critère la présence des musiciens, des cameramen, du marié et de parents masculins des conjoints. Selon ce critère, toutes ces cérémonies peuvent être considérées comme mixtes.

A l'échelle de l'échantillon global des cérémonies animées par des « maîtresses de cérémonie », des hommes adultes parents et/ou étrangers ont été introduits dans l'espace d'exposition de la mariée dans la majorité des cas (67/75). Mais la réunion des deux sexes a-t-elle réellement constitué une violation de la tradition de ségrégation ? Y a-t-il vraiment eu des échanges entre les hommes et les femmes que ne lie aucun lien de parenté ?

Si l'on prend en considération la distribution temporelle et spatiale des invitations, on constate que dans la majorité des cas les cérémonies officielles des deux sexes sont distinctes. Les hommes sont conviés à dîner au domicile de la mariée le vendredi soir ; et ils assistent à la rédaction du contrat de mariage. Les femmes y sont conviées à déjeuner ou à dîner le samedi. Elles assistent à l'exposition de la mariée dans sept toilettes ; et la plupart d'entre elles peuvent même participer à la noce, si la cérémonie est nocturne. Les hommes sont conviés à dîner au domicile du marié le samedi soir. Et, les femmes y sont conviées à déjeuner le dimanche, pour la célébration du lendemain des noces¹. Dans ce type de cérémonies, les hommes adultes qui assistent au « rituel des sept toilettes » n'y sont donc pas officiellement conviés. Le plus souvent, il s'agit de parents et d'alliés qui s'arrogent le droit de pénétrer dans l'espace cérémoniel féminin, parce que des hommes étrangers (musiciens, cameramen et serveurs) s'y trouvent. Ils ne se mêlent pas aux invitées. Dans toutes les cérémonies que j'ai observées, ils se tiennent sur les sofas les plus proches des musiciens, comme

¹. Le « rituel des sept toilettes » peut être répété ou accompli pour la première fois lors de cette cérémonie.

s'ils s'investissaient officieusement d'une fonction de contrôle sur les agissements de ces derniers, et sur la conduite de leurs parentes et épouses.

Les cas où les hommes et les femmes sont effectivement conviés à assister communément à la cérémonie d'exposition du couple restent donc minoritaires. Le plus souvent, il s'agit d'une célébration unique réunissant les deux familles de conjoints dont l'acte de mariage a été rédigé plusieurs mois, voire plus d'un an avant les noces. L'invitation des deux sexes à une cérémonie commune répond souvent à un souci d'économie. Pour déterminer dans quelle mesure la tradition de ségrégation est enfreinte dans ce type de cérémonie, je vais décrire et examiner trois cas observés par participation aux cérémonies. Dans le premier cas, ce choix cérémoniel a été fait par le marié et sa famille, dans le deuxième par la mariée et sa famille et dans le troisième par les deux familles d'un commun accord. Considérons le premier cas. Tlaït¹, la mère de Lahcen, a convié à la cérémonie d'accueil de sa bru ses amies et voisines, ses parents et alliés masculins et féminins, ainsi que tous les amis et collègues de son fils. L'époux de la demi-sœur de Lahcen étant haut fonctionnaire, le jeune homme compte sur sa liste d'invités plusieurs hommes influents de la ville. Fadma, la mariée, arrive de Achtouken. Bien que sa famille habite une villa cossue à La Pergola (Inezgane), son père a tenu à célébrer ce premier mariage dans leur village natal, afin que tous leurs parents et amis ruraux puissent y assister. Pour que sa bru fasse son entrée parée à la manière citadine, Tlaït a dépêché avec le cortège une coiffeuse (*l'akwafura*). Cette maîtresse femme avait projeté de louer une luxueuse salle des fêtes. Mais, n'ayant pas fait sa réservation dans les temps, elle n'a pas pu en disposer. Sa maison étant trop étroite pour accueillir les nombreux invités attendus, elle a obtenu l'autorisation de planter une tente caïdale dans un terrain vague appartenant à la municipalité d'Agadir. Ce terrain se trouve juste en bas de sa ruelle. Dans cette même ruelle, elle a obtenu d'un voisin le prêt de sa maison, pour y installer les cuisinières et leurs fourneaux. Car sa cuisine est trop étroite pour accueillir les grandes marmites cérémonielles. Pour

¹. Voir supra la note en page 261.

habiller sa bru, elle a engagé l'une des « maîtresses de cérémonie » les plus recherchées de la région.

Lorsque Fadma arrive sur le seuil de la tente, au bras de Lahcen, elle est toute rougissante sous ses fards et son léger voile de tulle, à la vue des nombreux invités masculins de son époux. Les cameramen la suivent jusque dans la chambre de Lahcen. C'est cette chambre qui servira de vestiaire aux « maîtresses de cérémonie ». À la fin de la cérémonie, le couple sera conduit dans la suite d'un grand hôtel, pour la consommation du mariage. Pour l'instant, le marié demande aux « aînées » de son épouse et aux « maîtresses de cérémonie » de les laisser se reposer un moment. Les mariés ont les os rompus par les deux heures de piste qui séparent le domicile rural de Fadma de la route nationale. D'une main ferme, Tlaït nous conduit hors de la chambre ; et elle ferme la porte à clef. Cette chambre se trouve à l'étage, juste à côté du salon où sont servis les banquets masculins. Les banquets féminins sont servis dans la petite cour intérieure et le salon du rez-de-chaussée. Les employés (*s'arbaya*) d'un ami restaurateur assurent le service des hommes et des femmes. En attendant que les mariés soient prêts, les « maîtresses de cérémonie » sont conduites dans la maison qui sert de cuisine¹. Les sièges des mariés étant déjà installés sous la tente, elles dînent tranquillement. Lorsque Tlaït les fait mander, il est déjà plus de minuit, et les invités commencent à s'impatienter devant les sièges vides.

Les « maîtresses de cérémonie » revêtent Fadma de la « toilette du Nord » (*l'āsa ššamaliya*). Ensuite, elles la conduisent sur le seuil de la maison où les porteurs ont avancé le « palanquin » (*l'ēnariya*). Terrifiée, Fadma refuse de monter sur le « palanquin ». Il faut au marié et à sa mère plus d'un quart d'heure pour la rassurer et la convaincre de se laisser faire. Lorsque les porteurs secouent de bas en haut le « palanquin », Fadma ne peut s'empêcher de crier. Le marié est à son tour porté de force sur la « table » (*l'mida*). Car lui aussi avait au départ refusé de monter sur cet

¹. Étant venue à ce mariage en leur compagnie, j'ai participé à la décoration des sièges des mariés et j'ai pris part à leur dîner. Ceci a fortement déplu à l'épouse d'un de mes cousins qui assistait à ce mariage en invitée d'honneur, avec toute sa famille. De même, cette belle-parente n'a pas du tout apprécié que je rentre chez moi dans le pick-up des « maîtresses de cérémonies », au lieu de profiter de la voiture de mon cousin. J'ai compris par la suite que, comme beaucoup de personnes chleuhes, elle a une très mauvaise opinion des « maîtresses de cérémonie ». En m'affichant avec ces femmes, je lui ai fait perdre la face devant ses parentes et ses amies.

accessoire. Les porteurs le secouent violemment de bas en haut. Tandis que ses amis et collègues des deux sexes dansent autour de lui. L'excitation générale tombée, Lahcen est installé sur son siège, aux côtés de Fadma. Au bout de quelques minutes d'exposition, cette dernière supplie sa tante maternelle de la faire ramener à l'intérieur. Fadma a honte d'apparaître en cheveux et abondamment fardée, devant ses oncles, ses frères et tous ces hommes étrangers. Au quotidien, lors de ses rares sorties dans l'espace public, elle porte une djellaba ; et un grand foulard dissimule toujours sa chevelure.

De retour dans le vestiaire, Fadma déclare qu'elle ne veut plus porter aucune toilette et refuse de retourner dans l'espace cérémoniel. La « maîtresse de cérémonie » est catastrophée. Jamais elle n'a eu affaire à ce type de mariée. Elle est plutôt habituée à des jeunes filles qui la supplient d'augmenter, pour le même prix, le nombre de costumes. Ici, c'est sa réputation de *nəggafa* qui est en jeu. Si Fadma ne porte pas plus d'une toilette, les personnes médisantes iront raconter qu'elle se déplace pour des sommes modiques¹. Le prestige de la famille du marié est également en jeu. Car les gens vont croire que, par avarice ou par manque de moyens, Tlaït a choisi une seule toilette pour sa bru. Secondée par la tante maternelle de Fadma², la « maîtresse de cérémonie » essaye en vain de faire entendre raison à la jeune fille. Fadma a peur de la réaction de son père et de ses oncles. Sa belle-mère a beau lui répéter qu'à présent elle est sous l'autorité de Lahcen, et que ses agnats n'ont plus rien à dire, Fadma se cabre dès que la « maîtresse de cérémonie » s'approche d'elle. À bout d'arguments, les femmes font alors appel au marié. Lahcen demande à ce qu'on les laisse seuls. Au bout d'un quart d'heure, il réussit enfin à la convaincre à se soumettre au « rituel des sept toilettes ». Mais elle accepte à la condition de ne plus s'asseoir sur les sièges, en face des hommes. Lorsqu'elle réapparaît sous la tente, Lahcen lui tient la main. Il la fait défiler lentement le long des sofas et la ramène au vestiaire. Fadma apparaît ainsi dans trois costumes. Puis, elle se braque de nouveau contre la « maîtresse de cérémonie »,

¹. La location de la « toilette du Nord » plus le tour en « palanquin » sont tarifés au minimum à 300 dirhams (à peu près 180 francs).

². Cette femme, qui est également née à Achtouken, réside à Rabat depuis son mariage (1979). Le lendemain de sa nuit de noces, elle a été habillée par une *nəggafa*.

avant que cette dernière ait eu le temps de lui faire porter la « toilette fassie ». Cette fois, personne n'a plus insisté pour qu'elle continue à jouer le jeu. Les « maîtresses de cérémonie » rangent alors leur matériel ; et elles quittent l'espace cérémoniel avant la fin des festivités. Les assistants de la « maîtresse de cérémonie » reviendront le lendemain récupérer ses sièges et les accessoires de leur décoration.

Durant toute la durée de cette cérémonie, les invités masculins sont restés regroupés d'un côté de la tente. Tandis que les femmes se sont regroupées de l'autre côté. Ce sont surtout les jeunes filles qui dansent devant les sièges des mariés. Quant aux adolescents masculins, ils se sont accaparés l'espace le plus proche de l'estrade des musiciens ; et ils n'arrêtent pas de danser. Par contre, la plupart des hommes et des femmes adultes ne s'approchent pas de la piste de danse. Seuls quelques-uns des jeunes collègues de Lahcen viennent de temps en temps danser avec leur épouse, lorsque ces dernières sont seules sur la piste.

Le deuxième cas de cérémonie où les invités des deux sexes sont simultanément conviés à assister aux changements de toilette a lieu chez Khadija. La cérémonie est unique. Aucune célébration n'aura lieu chez les parents de Mustapha, son époux. Les deux jeunes gens sont cousins parallèles patrilinéaires. Ils se sont mariés sur décision bilatérale. Au jour de son mariage, Khadija est âgée de 21 ans. Après l'obtention du baccalauréat, elle a suivi une formation professionnelle dans une école privée. Depuis un an, elle travaille comme secrétaire (société d'assurance). Son père est travailleur émigré en France. Il vient de terminer la construction d'une seconde maison, dans un nouveau quartier d'Agadir. Après la clôture des noces de Khadija, sa famille va y déménager et laisser au jeune couple l'ancienne maison et tous ses meubles.

Le jour de son mariage, Mustapha est âgé de 25 ans (et il en paraît 35). Il a arrêté ses études en 4^{ème} année secondaire pour travailler sur des bateaux de pêche, puis dans la marine marchande¹. Ses séjours en mer peuvent durer plusieurs mois. Depuis la rédaction de l'acte de mariage, il s'est pratiquement installé au domicile de ses beaux-parents. Les parents de Mustapha vivent toujours dans leur village, à Achtouken. Le

¹. Mustapha est l'un des rares époux à avoir fait un mariage hypergamique. Voir supra p 251.

jeune homme a épousé Khadija avec l'appui de son père. Car sa mère aurait préféré le marier à une parente vivant au village.

Khadija et sa mère (Zineb) ont toutes deux décidé de l'ordonnancement de la cérémonie, en l'absence de son père et de Mustapha. Pour la coiffer et l'habiller, la jeune fille a choisi Abdallah, le jeune coiffeur *nəggaf* (« maître de cérémonie »)¹. Lorsque le maître de maison est revenu de France, Zineb n'a eu aucune peine à vaincre ses réticences contre l'introduction d'un « maître de cérémonie » dans la maison. Il lui a suffi de réciter la liste des « bonnes familles » du voisinage dont les filles ont été habillées par Abdallah, l'été précédent. Par contre, Mustapha s'est braqué contre le choix de cet agent. Sensible à la propagande des Frères musulmans, il a déjà réussi à changer le mode vestimentaire de Khadija. Depuis la rédaction de leur acte, elle ne sort plus que vêtue d'une ample djellaba, et d'un grand fichu noué à la mode islamiste. Mustapha ressentait l'idée même qu'un homme coiffe et habille son épouse le soir de leur nuit de noces comme une atteinte à son honneur.

Ayant déjà versé des arrhes à Abdallah, Khadija et Zineb ont refusé d'engager un agent féminin (*nəggafa*). Par ailleurs, Khadija tenait absolument à ce que ce soit Abdallah et personne d'autre qui la coiffe et l'habille le soir de ses noces. Ce jeune « maître de cérémonie » étant très populaire, la plupart des jeunes filles d'Agadir considèrent le recours à ses services comme le summum du chic et de la modernité. Elles apprécient ses costumes qui sont plus confortables et plus seyants que ceux proposés par les « maîtresses de cérémonie » traditionnelles. En effet, pour ne pas entraver les mouvements des mariées, le jeune coiffeur a fait diminuer la longueur des caftans et la largeur de leurs manches. Et, il a même fait poser des épaulettes sur des costumes qui se portent traditionnellement les épaules tombantes. Pour ne pas alourdir inutilement les mariées, il n'abuse pas des colliers de perles. Ces diadèmes sont plus fins et plus légers que ceux utilisés par les autres « maîtresses de cérémonie ». Par ailleurs, il fait un grand usage de bijoux fantaisie qu'il assortit avec goût à ses toilettes les plus originales. Conscient des attentes des jeunes filles d'aujourd'hui, Abdallah

¹. Pour le parcours de cet homme exerçant une activité féminine, voir l'annexe.

veut rénover et augmenter la panoplie des costumes cérémoniels. Chaque saison, en plus des costumes régionaux révisés selon son goût, il propose à ses clientes deux à trois toilettes inédites, coupées et brodées à la dernière mode¹. Il propose également des costumes (marocains et occidentaux) pour les hommes qui ont une garde robe réduite. Par ailleurs, en ce qui concerne la coiffure et le maquillage, Abdallah est mieux apprécié que les « maîtresses de cérémonie » de la génération de Mina la marrakchie, ou les dilettantes comme Halima la chleuhe². Les premières, comme les secondes, n'ont aucune expérience des techniques modernes de coiffure et de maquillage. Maître du postiche, Abdallah réalise de superbes chignons à partir des cheveux les plus courts. Maître du fond de teint et de la palette, il redonne perfection et transparence aux peaux les plus abîmées. Après quelques heures de travail méticuleux, les mariées les plus fades se transforment entre ses mains en merveilleux papillons de nuit. Lorsque ses clientes sont revêtues de la « toilette indienne » (*l'ābsa lhindiya*), Abdallah fixe sur leur tête une longue et épaisse natte, faite de vrais cheveux d'un noir ébène. Aux plus audacieuses, il propose une tenue indienne un peu plus véridique, avec le petit haut laissant le nombril à l'air et un large pantalon bouffant. Et, lorsque ses clientes sont revêtues de la « toilette chleuhe » (*l'ābsa ššāha*), le « maître de cérémonie » noue un haïk blanc (*lizar*) sur leurs épaules et fixe une touffe de basilic (*tagtušt l-lāhbaq*) sur leur tête. Ce que je n'ai vu faire par aucune « maîtresse de cérémonie ». Sa tante maternelle qui l'accompagne partout chante alors les chants nuptiaux traditionnels (*tangift n tāslit*).

Pour convaincre Mustapha de l'honnêteté de Abdallah, Khadija et sa mère l'ont invité à le rencontrer. Très chaleureux et d'une courtoisie exquise, le « maître de cérémonie » a réussi à charmer Mustapha en lui expliquant les limites de son rôle dans l'habillage des mariées. Toujours accompagné de ses deux champouineuses, de sa sœur et de sa tante maternelle, Abdallah n'est jamais présent dans le vestiaire de la mariée au moment où elle se déshabille pour revêtir un nouveau costume. Ce sont ses

¹. Il est notamment l'auteur de l'introduction de la « toilette turque » et de la « toilette de Cléopâtre », dans le Grand Agadir.

². Pour le parcours de ces deux agents, voir l'annexe.

assistantes qui la changent. Abdallah ne retourne dans le vestiaire qu'une fois que la mariée est habillée¹. Alors son rôle est de la recoiffer et d'assortir son maquillage à sa toilette. C'est également lui qui drape une étole sur ses épaules, et qui assortit les bijoux et les accessoires à chaque nouvelle toilette. Rassuré par la présence des parentes de Abdallah, et surtout par le fait qu'il ne déshabille pas les mariées lui-même, Mustapha a fini par se laisser convaincre. Après le départ du jeune coiffeur, il se tourne vers Khadija en disant : « Tu m'as cassé les oreilles à dire que tu veux être habillée par un homme ! Ce n'est pas un homme, ce n'est qu'un garçon (*afrouX*) ». Mustapha a la réaction typique de tous les mariés après leur rencontre avec Abdallah. Ce dernier n'est âgé que de 26 ans ; et il en fait 8 de moins. De petite taille et très menu, il a des manières un peu efféminées qui le font paraître totalement inoffensif aux époux les plus récalcitrants et les plus jaloux.

Quant à la mère de Mustapha, elle n'a jamais accepté l'idée que sa bru soit parée par un homme. Aussi, toutes les parentes rurales de Mustapha ont boycotté ses noces. Seuls son père et son plus jeune frère ont fait une brève apparition au domicile de Khadija.

Mustapha a accompagné Khadija et sa sœur au salon de coiffure d'Abdallah. Du shampoing au maquillage, il n'a jamais quitté le jeune coiffeur des yeux. Il a suivi toutes les étapes de la métamorphose d'une jeune fille au visage quelconque en une reine de harem. Il est attentif à tous les détails, allant même jusqu'à reprocher à Abdallah d'avoir dessiné le signe de la croix en disposant des paillettes sur le chignon de sa femme. Par ailleurs, il l'a empêché de lui épiler les sourcils, sous prétexte qu'un passage coranique l'interdit. Quant à Khadija, elle a refusé de se laisser teindre les ongles, sous prétexte que le vernis rend impur pour l'accomplissement des prières. Pendant toute la durée de sa mise en beauté, Khadija et Mustapha n'ont pas arrêté de se taquiner par-dessus l'épaule d'Abdallah.

¹. Lors de notre entretien, il a déclaré être à la recherche d'un vieux caftan en drap de laine que les mariées de Fès portaient traditionnellement sous leurs costumes d'apparat. Grâce à ce sous-vêtement opaque, il n'aurait plus à quitter le vestiaire au moment des changements de toilette.

La mariée est prête vers 18 h. Elle prend place aux côtés de Mustapha, dans leur voiture. Pendant le trajet, elle n'arrête pas de critiquer sa manière de conduire. Madame a le permis et prétend conduire mieux que Monsieur. Dès que la voiture est garée, Abdallah vient couvrir la tête de Khadija avec une mousseline assortie au caftan qu'il lui a loué. Les mariés doivent attendre dans la voiture que les assistants du « maître de cérémonie » aient fini de décharger son matériel du pick-up. L'attente se faisant longue, Khadija et Mustapha passent le temps en se chamaillant.

Comme chez Lahcen, une tente caïdale est dressée devant la maison, dans un terrain appartenant à la municipalité d'Agadir. Les sièges des mariés sont installés hors de la tente qui recouvre les sofas réservés aux femmes et l'estrade des musiciens. Les chaises réservées aux invités masculins sont alignées en trois rangées le long du mur de la maison voisine, sur la droite des sièges des mariés. Ces sièges sont adossés au mur de la maison de Khadija et font face à l'estrade des musiciens. À l'intérieur de la maison le plus grand salon est réservé aux banquets des hommes ; et les autres pièces servent de salles à manger pour les femmes. Des serveurs professionnels (*sâbaya*) servent les invités des deux sexes.

Lorsque le « palanquin » est prêt, Abdallah demande au marié d'aller mettre son costume cérémoniel. Mustapha revient bientôt revêtu d'un costume trois pièces noir, d'une chemise d'un blanc éclatant, d'un nœud papillon à pois et de souliers vernis. Les quatre porteurs de Abdallah ont troqué leur costume de ville contre une robe à mis mollet (*lfaraziya*) et une cape (*sâham*) blanches. Ils sont coiffés d'une calotte rouge et chaussés de babouches jaunes. Leur taille est serrée dans une large ceinture en soie, de même couleur que leur calotte. Le costume des porteurs d'Abdallah imite celui des domestiques noirs du Palais¹. Ces jeunes gens étant également noirs, le mimétisme est encore plus frappant². Ils placent le « palanquin » (*lâmarîya*) sur le trottoir devant la voiture de Mustapha. Abdallah et ses assistantes y installent Khadija. La sœur de cette dernière dépose un panier de pétales de roses sur ses genoux.

¹. Voir infra p. 334

². Plus tard, lorsque Khadija sera revêtue de la « toilette de la princesse » (*lâsa d l'amira*), les porteurs changeront de calotte et de ceinture. Ils revêtiront alors des accessoires de couleur mauve. Et, ils porteront Khadija sur une « table » en forme de paon, entièrement sertie de petits miroirs.

Précédés par le marié, les porteurs du « palanquin » entrent dans l'espace cérémoniel. De leur main libre, ils font d'amples mouvements avec le pan de leur cape, tout en se balançant doucement sur le rythme joué par les musiciens. Dans cet équipage, ils font le tour de la tente. En signe de bienvenue, Khadija jette des poignées de pétales de roses sur les invités¹. Lorsque le « palanquin » est déposé au centre de la tente, Abdallah allume les pétards qu'il a disposés sur son dôme. L'un de ses pétards atterrit malencontreusement sur le corsage d'une invitée qui dansait à proximité de la mariée. Les vociférations et les gesticulations de la femme à la robe brûlée n'empêchent pas Abdallah de continuer à jouer avec ses pétards comme un potache.

Ensuite, Khadija est conduite à sa chambre par ses assistantes. Lorsque ces dernières reviennent le chercher, Abdallah convie le marié à l'accompagner dans le vestiaire de son épouse, pour assister à sa parure. Il en sera ainsi à chaque fois que Khadija sera revêtue d'une nouvelle toilette par ses assistantes. Durant toute la cérémonie, les mariés sont volubiles, très détendus et souriants, en privé comme en public. Ils suivent à la lettre les recommandations de Abdallah sur la façon de marcher et de s'asseoir, et les gestes appropriés à chaque costume. Le père de Khadija est très effacé. Rien dans son comportement ne signale qu'il est le maître des lieux. La plupart du temps, il se tient sur le seuil de la maison ou dans le vestibule. Zineb est la véritable coordinatrice des festivités. Aux femmes qui demandent la mère du marié, elle répond sans sourciller que la pauvre dame est très malade. Zineb va et vient entre ses invitées, bourdonnante comme une abeille, accueillant les unes et les autres avec un large sourire et des propos affables. À plusieurs reprises, elle a entraîné son époux sur la piste de danse. Ce dernier a dansé avec elle de bon coeur et sans se faire prier. Avec les mariés, ils sont les seuls à avoir dansé en couple. Car, comme chez Lahcen, la plupart des hommes et des femmes adultes se tiennent à l'écart de la piste de danse. Ce sont surtout les jeunes qui dansent, en délimitant tacitement une frontière entre les catégories de sexes. Les adultes et les jeunes des deux sexes ne se sont mêlés sur la

¹. Lors de ces déplacements officiels, le roi Hassan II est toujours accueilli par des jeunes filles jetant des pétales de roses sur sa personne et sur son véhicule.

piste de danse qu'à deux reprises : lors du portage simultané des deux mariés et lors de leur danse en costume chleuh.

Le troisième cas où les invités des deux sexes sont simultanément conviés à assister aux changements de toilette a eu lieu dans le Ksar el Andalous, la salle des fêtes de l'hôtel Almouggar. Les familles des mariés, Latifa et Azzedine, ont décidé d'un commun accord de faire une cérémonie unique et d'en partager tous les frais. Les parents de Latifa ont migré à partir de Casablanca. Ils sont originaires d'une tribu des environs de Fès, mais ils ont grandi dans cette dernière ville. Fonctionnaire de police, le père fait partie des agents du Makhzen qui ont été mutés à Agadir dans les premières années de sa reconstruction. La famille de Latifa est exclusivement arabophone ; et elle se présente comme fassie malgré l'origine rurale et berbère des grands-parents maternels et paternels. Au jour de son mariage, Latifa est âgée de 26 ans et travaille comme secrétaire dans un établissement gouvernemental.

La mère de Azzedine est également originaire des environs de Fès. Sa famille a migré à Agadir à partir de cette ville où elle a grandi. Le père d'Azzedine est commerçant. Son grand-père, également commerçant, est originaire d'un village Aksimen. Mais il s'est brouillé avec sa famille et a perdu tout contact avec elle depuis le plus jeune âge du père d'Azzedine. Malgré cette origine chleuhe, le marié et ses frères ne parlent pas la *tašAhit*. Au jour de son mariage, Azzedine est âgé de 32 ans. Titulaire d'une maîtrise, il est professeur de second cycle. Latifa et lui se sont mariés sur décision bilatérale.

Les deux mères de ces mariés ayant grandi à Fès, ils s'inscrivent dans un milieu où l'engagement de « maîtresses de cérémonie » va de soi. Bien que les deux familles soient aisées, le choix d'une célébration unique et commune répond à un souci d'économie. Mais le choix d'une salle de location est dans le même temps une dépense ostentatoire visant à accroître le prestige des deux familles. L'ordonnancement de la cérémonie a été confié à un traiteur qui s'est chargé aussi bien de la restauration, que de l'engagement des « maîtresses de cérémonie » et des musiciens. L'orchestre engagé est l'un des plus populaires et des plus chers de Casablanca. Les parents des mariés

peuvent assister en toute sérénité aux festivités. Car ils n'ont d'autres corvées que l'accueil de leurs invités et la réception des cadeaux des mariés. Toutes les familles parentes, alliées et amies des parents des deux jeunes mariés, ainsi que les jeunes amis et collègues de ces derniers, ont été invités. C'est donc plusieurs générations de citadins qui se côtoient dans cet espace.

La salle des fêtes est meublée uniquement de tables et de chaises disposées de manière à laisser un espace devant l'orchestre. Les invités des deux sexes seront restaurés simultanément dans l'espace même d'exposition des mariés. L'estrade des musiciens est installée au centre du mur principal de la salle. Tandis que les sièges des mariés sont installés au centre du mur de droite, sur la gauche des musiciens. Au fur et à mesure de leur arrivée, les célibataires et les hommes qui ne sont pas accompagnés de leur épouse se sont approprié la partie opposée aux sièges des mariés. Ils ont instinctivement constitué des tablées distinctes et regroupées. Tandis que les femmes et les jeunes filles non accompagnées ont accaparé les tables situées en face de l'orchestre, et les plus proches des sièges des mariés. Les seules tables où les sexes sont mêlés sont celles regroupant un chef de famille, son épouse, ses enfants et de proches parent(e)s. Comme chez les deux couples précédents, les deux sexes occupent rarement la piste de danse en même temps. Ce sont surtout les jeunes filles et les jeunes femmes qui dansent. Dès que les jeunes gens s'approchent de la piste de danse, elles refluent progressivement vers les sièges des mariés. Les plus âgées regagnent très vite leur place. Et, au bout de quelques instants, les jeunes gens se retrouvent seuls sur la piste. Assurément, on ne danse pas dans une noce marocaine comme on danse dans les boîtes de nuit d'Agadir. Les seuls moments où les deux sexes se mêlent sans complexes sont ces moments d'euphorie et d'excitation générale où les mariés sont portés simultanément, et où ils dansent en costume chleuh. Lors de l'exposition de Latifa dans la « toilette fassie » (*l'āsa lfasiya*), son époux, son beau-père et ses parents masculins ont chanté des chants du répertoire classique andalou. Enfin, avant la sortie du couple à destination d'une suite dans un grand hôtel, la « maîtresse de cérémonie »

a revêtu Latifa d'une robe occidentale (*laɣob*) laissant son dos largement dénudé. En bouquet final, les mariés ont alors dansé un slow.

Conclusion

La principale raison du rejet des pratiques septentrionales dans les familles chleuhes les plus conservatrices est la déségrégation des sexes et le désordre qui peut en résulter. Or, les trois cas que nous venons d'examiner montrent que, même lorsque les deux sexes sont invités simultanément et partagent le même espace cérémoniel, le code de ségrégation reste respecté. Car ce sont les actants eux-mêmes qui recréent inconsciemment des territoires masculins et féminins. Les familles qui acceptent d'engager un « maître de cérémonie » (*nəgɣaf*) restent minoritaires, malgré la grande popularité des trois agents en exercice dans le Grand Agadir. De ces trois agents, seul Abdallah pare la mariée en personne. Tandis que les deux autres font surtout office de loueurs d'accessoires cérémoniels, et laissent souvent à leurs assistantes le soin de parer les mariées. Ainsi, une minorité (7/67) de questionnés a eu l'occasion de voir un homme remplissant les fonctions cérémonielles de la *nəgɣafa* (Tableau 19, p. 305). Par ailleurs, la plupart (33/67) d'entre eux expriment une opinion négative sur les hommes qui exercent ce métier. Les plus extrêmes affirment qu'ils ne peuvent être normaux. Selon eux, ce ne peut être que des « fous » ou des « efféminés », voire des hommes « ridicules ». Les plus modérés ne s'expriment pas sur la personnalité de ces hommes. Ils essaient de justifier leur opposition à une masculinisation de ce rôle cérémoniel. Ceux-ci pensent qu'aucun homme ne peut maîtriser les techniques de parure aussi bien que les femmes. Par ailleurs, ils jugent que la présence d'un homme étranger dans le vestiaire de la mariée est impossible et inadmissible. Premièrement, parce que la mariée ne peut se déshabiller devant un étranger. Et, deuxièmement, parce que les mariés ne peuvent admettre qu'un étranger touche leur femme le jour même de leurs noces. Tous ces jeunes questionnés s'opposent donc à l'exercice du *təngaf* par un

homme parce qu'ils pensent que cela induit une violation du code de ségrégation et une certaine promiscuité des sexes.

En dépit de la déségrégation des sexes dans la plupart des espaces publics, les esprits restent donc marqués par des attitudes ségrégationnistes. L'idée que « *seule la sexualité peut réunir des personnes de sexes différents* » persiste même chez les jeunes habitués à la mixité depuis le plus jeune âge¹.

Les résultats de l'enquête révèlent que les filles, souvent avec l'appui des mères, sont les principaux agents de l'introduction des pratiques contemporaines. Malgré la persistance des attitudes ségrégationnistes dans leur milieu, comment les jeunes filles arrivent-elles à convaincre leurs aînés de l'accomplissement d'un cérémonial qui induit la réunion des deux sexes en un même espace, et le dévoilement des femmes devant des étrangers ? N'est-il pas contradictoire qu'un homme qui a exigé de sa fiancée le port du voile islamique durant toute la durée de leurs fiançailles l'autorise le jour de leurs noces à se faire parer par un homme et à trôner en cheveux et en pleine rue, à portée de vue des invités masculins comme des passants ? N'est-il pas contradictoire qu'un chef de famille qui, au quotidien, tient son épouse et ses filles dans un état de semi-claustration les autorise tout à coup le temps d'une noce à apparaître dévoilées et parées devant des étrangers qu'il a lui-même introduits dans son domicile ? Dans le chapitre qui suit, nous allons tenter d'apporter une réponse à ces questions, en examinant comment ce cérémoniel s'est généralisé dans la plupart des villes marocaines.

¹. M. BENNANI-CHRAÏBI, 1994, *Soumis et rebelles. Les jeunes au Maroc*, Préf. de R. Leveau, Paris : du C.N.R.S., p. 97. L'enquête de M. BENNANI-CHRAÏBI révèle que la mixité qui prévaut dans les établissements scolaires est encore une source de malaise pour bien de jeunes marocains, bien que la majorité d'entre eux y soient favorables. Dans le cadre d'une enquête quantitative, menée à Fès, sur les thèmes de l'espace, de la sexualité et de la religion, A. DIALMY observe, au sujet de « la question de la mixité et de l'évitement des sexes dans les lieux publics », que « l'opinion publique est partagée entre deux courants contradictoires. La mixité scolaire et professionnelle l'emporte avec une majorité absolue, sans être suffisamment forte pour ne laisser planer aucune doute. Car l'attitude ségrégationniste et/ou sexiste, n'ayant jamais disparu totalement de la psyché et de la conduite, réanimée par la vague intégriste, est loin d'être faible ». A. DIALMY, 1995, *Logement, sexualité et Islam*, Casablanca : EDDIF, pp. 267-268 et sq.

CHAPITRE XII

ÉMERGENCE D'UN RITUEL NATIONAL

Lors de mes investigations sur l'identité des agents décisionnels, je n'ai guère été étonnée de découvrir que les jeunes filles sont les promotrices du « rituel des sept toilettes » (*l'bas*). Mais deux phrases récurrentes dans le discours des mariées et de leurs proches m'intriguaient au plus haut point. Les jeunes filles qui se butent à l'opposition de leurs parents, ou du marié et sa famille, ont toutes à la bouche les mêmes phrases : « Le roi lui même ne l'a-t-il pas fait ? Les filles du roi ne se sont-elles pas mariées ainsi ? » Ces deux phrases reviennent également chez les parents qui ont dû faire face aux reproches de leurs aînés. À l'heure où j'ai commencé cette enquête, deux des trois filles du roi Hassan II étaient effectivement déjà mariées. L'aînée, Lalla Meriem, avait été mariée en octobre 1984 à Fouad Filali¹. Tandis que la cadette, Lalla Asmaa, avait été mariée en juin 1987 à Khalid Bouchentouf². La geste royale aurait-elle contribué à faire du cérémonial des villes impériales un modèle dominant et la référence pour toutes les autres villes du Maroc ? Si c'est le cas, qui sont les agents de la diffusion de ce cérémoniel à l'échelle nationale ?

1. Impact de la geste royale ?

Ayant à l'époque accordé très peu d'attention à la publication du mariage des princesses, je n'en avais d'autre souvenir que celui des photographies qui ont été diffusées sur le marché. Dans nombre de commerces, notamment dans les boutiques d'habillement et les salons de coiffure, les photographies cérémonielles de Lalla Meriem et de Lalla Asmaa en compagnie de leur père ont détrôné les traditionnelles photographies du roi. Je me suis donc mise en quête d'information sur les noces

¹. Fils de Abdelatif Filali, l'ancien Premier Ministre et Ministre des Affaires Etrangères.

². Fils de Hussein Bouchentouf, un riche homme d'affaires casablancais qui a joué un rôle important dans la Résistance.

royales afin de comprendre pourquoi les actants les prennent comme exemple pour réclamer ou justifier l'engagement de « maîtresses de cérémonie » (*n'aggafat*) et la déségrégation des sexes dans l'espace d'exposition de la mariée.

Des noces de Lalla Meriem, la majorité des enquêtés n'ont conservé d'autre souvenir que celui des photographies officielles la représentant avec son père et ses germains, ou encore celui de la photographie la représentant revêtue de la « toilette fassie » (*l'āsa lfasiya*) et portée sur la « table » (*lmida*)¹. L'événement a bien sûr reçu une large publication dans la presse écrite nationale et internationale. Et, comme le veut la tradition monarchique, les noces de 250 couples ont été célébrées en même temps que celles de Lalla Meriem et Fouad Filali. Mais la Radio Télévision Marocaine (R.T.M.) a diffusé très peu d'images des cérémonies qui ont eu lieu à l'abri des hautes murailles du Palais de Fès. Par contre, les noces de Lalla Asmaa ont reçu une large publication audiovisuelle. La R.T.M. a filmé et diffusé l'essentiel des cérémonies qui ont été accomplies dans la cour intérieure du Palais de Marrakech. Par ailleurs, le roi Hassan II a autorisé l'entrée dans l'enceinte du Palais d'une centaine de journalistes des deux sexes, nationaux et internationaux, représentant la presse écrite et audiovisuelle. Les Marocains ont donc pu assister aux noces de Lalla Asmaa et de 257 filles du peuple par le truchement de leur petit écran. Et quand on sait la place de choix qu'occupe la télévision dans les foyers marocains, du plus luxueux au plus misérable, on peut affirmer que la majorité des Marocains de tous les milieux, et de toutes les classes sociales, n'a pas échappé au matraquage médiatique qui a accompagné la diffusion des cérémonies royales. Au cours de cette enquête, j'ai eu la chance de rencontrer, en 1993, une personne en possession d'un enregistrement vidéo des principales séquences que la R.T.M. a diffusées. Observons de près ces cérémonies royales.

¹. Voir la photographie in : F. MOHA, 1984, « Le mariage dans tous ses rites » *J.A.M.*, (10), nov., pp. 32-33.

1.1. Accueil des cortèges nuptiaux par le roi Hassan II

Dès le début des festivités, des estrades officielles ont été érigées sur les principales places de Marrakech, accueillant des dizaines de troupes de musiciens et de danseurs de toutes les régions du Maroc. Durant trois jours et trois nuits, le traditionnel festival folklorique de Marrakech a débordé de son cadre habituel (Ksar el Bahia) pour descendre dans la rue. D'autres lieux de festivités, non officiels et animés par des amateurs, se sont constitués partout dans la vieille cité impériale. Le tempérament naturellement gai et fêtard des marrakchis a contribué à créer dans la cité rose une ambiance de joie collective.

La première cérémonie diffusée en direct par la R.T.M. est celle de la réception par le roi des 257 couples venus participer aux noces de la princesse Lalla Asmaa. Ces couples ont été choisis par le ministère de l'Intérieur de manière à représenter tous les arpens du royaume et toutes les composantes de la société marocaine. Parmi ces 514 mariées et mariés, 300 sont issus du milieu rural et proviennent de familles d'agriculteurs. Les citadins sont issus de familles d'ouvriers, d'artisans, de commerçants et de fonctionnaires. Les jeunes filles sont âgées de 15 à 20 ans. Et, les jeunes gens sont âgés de 21 à 31 ans. Parmi ces derniers se trouvent des agriculteurs, des ouvriers, des fonctionnaires en début de carrière, des commerçants, des militaires, un médecin et un ingénieur. Parmi les jeunes filles se trouvent des ouvrières, des fonctionnaires en début de carrière, des étudiantes et des élèves. Mais la majorité d'entre elles est inactive.

Une suite composée de 40 à 200 participants des deux sexes a accompagné les couples de chaque province. Aux parents et amis accompagnant les couples s'ajoutent les troupes de danseurs et de musiciens, les porteurs de plateaux de henné et les porteurs de lampions ou de cierges allumés. Les mariés, comme les membres de leur suite, ont revêtu le costume traditionnel de leur tribu ou de leur ville, composant ainsi un tableau visuel et sonore des variétés vestimentaires et musicales du royaume. Certains couples sont en calèche, tandis que d'autres vont à pied. Dans la soirée, le roi

a accueilli ces délégations sur le méchouar¹ du Palais. Vêtu d'un costume occidental blanc, il se tient debout sur une tribune, tandis que les cortèges défilent devant lui. Des deux mains, il envoie des baisers à ses sujets. Les musiciens de chaque délégation n'arrêtent pas de jouer et de chanter, chacun dans son répertoire et chacun dans son parler. Aussi, c'est dans une cacophonie générale que les mariés et leurs suites viennent se prosterner les uns après les autres devant le roi. Ce dernier est entouré de ses invités d'honneur et des princes alaouites. Au premier plan sont assis le prince Abdallah Ibn Abdelaziz, héritier de la couronne du royaume d'Arabie Saoudite, le prince Abdallah Alfaysal, le prince Cheikh Zayd Sultan Anahyan, président des Émirats Arabes Unis et Siwar Adahab, ex-président du Soudan. Le prince héritier Sidi Mohammed, son cadet Moulay Rachid et leurs cousins germains sont assis à l'arrière plan. Ainsi débutent les festivités publiques au Palais. Après avoir salué le roi, chaque délégation rejoint son campement à l'extérieur de l'enceinte des murs de la ville.

1.2. Le henné de Lalla Asmaa

La cérémonie du henné a lieu dans la cour intérieure du Palais où le roi Hassan II a autorisé l'entrée des invités des deux sexes. Mais une porte est réservée à chaque sexe, tout comme est divisée sexuellement la réception des invités. Le roi et ses fils accueillent les invités d'honneur masculins, tandis que les princesses Lalla Meriem et Lalla Hasna accueillent les femmes. Quant à Lalla Asmaa, elle trône sur un siège qui occupe une position centrale du côté du mur du fond de la cour. Elle est revêtue d'une *tākšita* verte. Son corps est entièrement voilé avec une mousseline de même couleur sur laquelle des étoiles à cinq branches (emblème du drapeau national) sont brodées en fils d'or. Les proches parentes de la princesse se tiennent à ses côtés. Tandis que ses autres parentes, les femmes du Palais et ses amies, sont debout derrière son siège.

Le commentateur de la R.T.M. précise que toute la famille du roi est présente. Mais il ne divulgue pas l'identité de deux femmes qui ont jusque-là été tenues à l'abri

¹. Cour du Palais royal.

des regards du grand public. Ces deux femmes sont la mère du roi et sa (première) femme, respectivement Lalla Abla et Lalla Latifa. Au début de la séquence diffusée, l'une et l'autre sont assises sur les marches du siège de Lalla Asmaa, Lalla Abla à droite et Lalla Latifa à gauche. Toutes deux sont vêtues d'une *tākšita* ; et elles ont le visage dévoilé. Leurs cheveux sont serrés dans un chignon strict comme ceux de Lalla Meriem et Lalla Hasna. Hormis les rares privilégiés qui ont accès aux appartements privés du roi, nul dans le royaume ne connaît le visage de ces deux femmes. Ni les commentateurs de la R.T.M., ni la presse écrite nationale, ne divulgueront leur présence sur les lieux. Pour des millions de Marocains, le choc viendra lorsque la presse internationale divulguera l'identité des deux femmes assises aux pieds de Lalla Asmaa¹.

Rien ne différencie le siège de Lalla Asmaa de celui d'une mariée de la bourgeoisie fassie², si ce n'est sa taille gigantesque (quatre marches) et la richesse de sa décoration. Ce siège monumental et ses coussins sont recouverts de velours vert sur lesquels des étoiles à cinq branches sont brodées en fils d'or. Deux grands cierges allumés (au moins 2 m de hauteur) sont dressés de chaque côté de la première marche. Les 257 mariées sont assises sur des sièges plus petits sur les côtés de Lalla Asmaa. Elles sont également vêtues d'une *tākšita* verte et voilées avec une mousseline de même couleur, mais sans étoiles à cinq branches. Quelques-unes sont voilées de blanc. Le spectacle de ces 257 jeunes filles au costume identique, alignées sur des dizaines de rangées, les jambes allongées sur leur banquette comme une queue de sirène sur un rocher, est saisissant.

L'espace d'exposition de Lalla Asmaa et des autres mariées est ouvert aux invités masculins du roi et aux jeunes époux. Mais la ségrégation spatiale des sexes est maintenue. Les rangées des femmes invitées se situent sur les côtés, près des mariées. Les invités masculins et les 257 mariés sont assis de l'autre côté de la cour, en face des

¹. Voir la photographie in : F. SOUDAN, 1987, « Quand Hassan II marie sa fille » *J.A.M.*, (39), juil-août, pp. 38-39.

². Dans le domicile paternel, les mariées de la bourgeoisie fassie s'asseyaient sur une chaire d'imam (*Imunbar*) empruntée à une zaouïa de la ville. Dans le domicile conjugal, elles s'asseyaient sur une pile de matelas faisant partie de leur mobilier. Voir E. WESTERMARCK, 1921, pp. 123, 240 et sq. La chaire d'imam était également utilisée à Rabat. Voir J. JOUIN, 1931, pls. XXIII, XX et XXI.

mariées. Les mariés sont regroupés sur plusieurs rangs. Ils sont également vêtus de manière identique. Tous portent une djellaba immaculée, des babouches jaunes ou blanches, et une calotte rouge. Des dizaines de mètres séparent les rangées des hommes de celles des femmes. Seuls le roi, ses enfants, ses neveux, ses petits enfants, les agents de la sécurité, les cameramen et les domestiques du Palais vont et viennent dans cette espace intermédiaire. Le roi est vêtu d'un costume occidental immaculé. Il est escorté du fils benjamin de Moulay Abdallah (son défunt frère) et de ses petits enfants (le fils et la fille de Lalla Meriem). Les deux petits princes sont vêtus d'une djellaba blanche et d'une calotte rouge, comme les mariés et comme la plupart des personnalités marocaines¹. La petite princesse est vêtue d'une robe marocaine (*lâqmis*) et d'un pantalon assorti. Le roi la prend dans ses bras. Sous l'œil de la caméra, il l'embrasse tendrement et lui donne à boire². Les sexes sont également ségrégués dans les galeries qui surplombent la cour. Des femmes se tiennent debout dans la galerie située derrière Lalla Asmaa. Tandis que les invités d'honneur du roi se tiennent assis dans celle qui fait face à la princesse. On y remarque notamment les princes arabes cités plus haut, Siwar Dahab et ses deux fils. Ainsi, les invités prennent place dans l'espace qui leur a été assigné selon leur sexe et selon leur rang.

Le commentateur de la R.T.M. précise que les familles du prince héritier d'Arabie Saoudite et de l'ex-président soudanais assistent également à cette célébration. Les autres invitées d'honneur sont la reine Nour (épouse du roi de Jordanie), la princesse Raya (fille du roi de Jordanie), la princesse Héléna (fille du roi d'Espagne), Mme Saâd Alkamil (épouse du président de Mauritanie), Mme Élisabeth Diouf (épouse du président du Sénégal), Mme Sassou Nguesso (épouse du président du Congo), Mlle Aïcha Kadhafi (fille du président de Lybie), Milles Albertine et Grace Bongo (filles du président du Gabon). Les invitées étrangères sont reconnaissables à

¹. Ce sont surtout les jeunes gens qui portent des costumes occidentaux, tandis que tous les agents du Makhzen sont revêtus d'une djellaba. Le marié, Khalid Bouchentouf, et son père portent également le costume marocain.

². Commentaire du speaker : « C'est une célébration familiale et nationale, la célébration par le peuple des noces de la fille de Sa Majesté. Et, Sa Majesté le roi est ici le chef du foyer et le père des deux familles, la grande [la nation] et la petite [la famille royale]. L'image de la fête se dessine avec l'affection et la tendresse du père, et avec la finesse et la noblesse du roi. Nul besoin de commentaires ». Traduction personnelle de l'arabe.

leur tenue. Car la plupart des invitées marocaines portent des robes marocaines (*tǎšita*), comme les femmes du Palais.

Le marié, Khalid Bouchentouf, et son père sont assis côte-à-côte au premier rang d'une rangée d'invités nationaux. Les personnalités marocaines qui prennent part à ces festivités sont les princes alaouites, les beaux-parents du roi, le Premier Ministre le Dr. A. Laraki, le président du Parlement M. A. Osman, le Ministre des Palais Royaux et du Protocole le général Moulay A. Alaoui, le conseiller du roi, les plus grands officiers des Forces Armées Royales, les gouverneurs de province, les représentants des Marocains résidant à l'étranger ainsi que les secrétaires généraux des grands partis politiques marocains (y compris ceux de l'opposition).

Les autres invités étrangers sont tous les ambassadeurs résidant au Maroc, des membres des gouvernements arabes, africains, européens, américains et japonais, ainsi que de grands écrivains, philosophes, scientifiques et artistes.

Au début de la cérémonie du henné de Lalla Asmaa, le roi a donné l'ordre de laisser entrer une centaine de journalistes nationaux et internationaux. Ensuite, il est allé convier les femmes journalistes à venir saluer Lalla Asmaa ; et il les a conduites en personne jusqu'à elle. Après avoir salué la mariée et sa mère, les femmes journalistes sont installées - sur les instructions du roi - aux tables disposées devant les mariées afin qu'elles puissent observer de près les rites du henné¹. Quant à leurs homologues masculins, ils sont maintenus au niveau des rangées masculines, derrière des barrières gardées par des agents de la sécurité. Seuls les photographes et les cameramen du Palais, ainsi que ceux de la R.T.M., sont autorisés à s'approcher de l'espace réservé aux femmes.

¹. Commentaire du speaker : « À l'occasion de cette fête familiale, et en présence de tous les membres de la famille royale, Sa Majesté le roi tient à donner ses hautes directives pour l'entrée de tous les journalistes qui sont ici présents pour observer la fête, et qui représentent les médias nationaux et internationaux. Ces journalistes sont venus assister au mariage de la princesse Lalla Asmaa avec un des fils de Casablanca, le jeune Khalid Bouchentouf. Sa Majesté le roi donne ses hautes directives pour l'entrée de toutes les journalistes femmes invitées à saluer Son Altesse Royale la princesse Lalla Asmaa et à participer de près aux festivités de la maison royale. C'est là une haute sollicitude et une royale et noble marque d'égards envers toute la presse, nationale et internationale. C'est également une haute sollicitude envers la femme qui a toujours bénéficié des hautes attentions royales ». Traduction personnelle de l'arabe.

Des dizaines de domestiques masculins portant des cierges allumés forment des haies près des entrées du Palais. Les préparateurs de thé sont assis en tailleur le long des murs derrière les invités. Chacun a à ses côtés un samovar dans lequel il fait bouillir l'eau du thé. Les *nəggafat* de Lalla Asmaa et des autres mariées ont toutes un pagne noué autour des reins par-dessus leur robe. Le pagne des cheftaines est de couleur foncée, tandis que celui des subalternes est blanc. Les serveuses, également reconnaissables au pagne blanc noué sur leur robe, distribuent des verres de thé et des petits fours aux femmes, tandis que des domestiques masculins servent les hommes. Une quarantaine d'hommes portant sur leur tête des ballots verts noués avec des rubans dorés se tient au centre de la cour. Ce sont les porteurs de henné qui ont effectué dans la journée une visite sur les tombeaux des sept saints de la ville, pour faire bénir le henné de Lalla Asmaa. Près des porteurs de henné, et devant eux, se tiennent des joueurs de percussions (*təbala*), des joueurs de hautbois (*lyiyata*), et des musiciennes (*ləəabat*) tapant sur des tambourins. Ces musiciens traditionnels n'arrêtent pas de jouer et de chanter des chants du répertoire populaire de la ville de Marrakech. De l'autre côté de la cour, entre deux rangées d'invités masculins, un grand orchestre fait face au siège de Lalla Asmaa. Ces musiciens sont équipés d'instruments modernes et jouent de la musique d'ambiance (andalouse et orientale). Par ailleurs, les femmes qui se tiennent derrière le siège de Lalla Asmaa sont également en train de taper sur des tambourins et de chanter des chants qui ne sont pas toujours accordés à ceux des *ləəabat*. Je laisse le lecteur imaginer la cacophonie de l'ensemble.

Le décor planté, tous les invités ayant pris place, le roi s'avance vers Lalla Asmaa. Il fait soulever son voile et lui baise le front avant de poser à ses côtés pour une photo souvenir. Lalla Latifa, l'épouse du roi, est à ce moment-là debout à la gauche de la mariée. Elle fixe l'objectif de la caméra. Quant à Lalla Abla, la mère du roi, elle est toujours assise sur la droite de la mariée. Pendant la prise d'images, Lalla Abla a ce geste typique des femmes habituées au voile, et que j'ai vu faire par tant de femmes du peuple surprises dévoilées par l'objectif d'une caméra ou d'un appareil photo. Elle baisse la tête et met sa main en auvent au-dessus de ses yeux lorsque les

cameramen et les photographes viennent trop près du siège de Lalla Asmaa. Par contre, tout au long de cette cérémonie et de celle du lendemain, Lalla Latifa recherche et fixe à plusieurs reprises l'objectif des caméras. On sent dans ses yeux immenses une grande curiosité, et un empressement sincère à aller à la rencontre de ce peuple qui a été jusque-là privé de son image.

Après cette séance de photos, le roi donne le signal pour le portage de Lalla Asmaa sur la « table » (*Imida*). Des deux mains, il fait signe de reculer à toutes les personnes qui se trouvent près du siège de la princesse et au centre de la cour. Une dizaine de domestiques noirs déposent la « table » aux pieds des marches du siège princier. L'accessoire du portage de la princesse est un chef d'œuvre de l'artisanat marocain. Cet accessoire en bois se compose d'une sorte de plateau rond à hauts rebords, fixé sur deux poutres d'une longueur de deux mètres environ. Les rebords extérieurs de la « table » sont sertis de lamelles en bois clair (oranger ou citronnier) qui forment des ronds et des arcades similaires à ceux des mosaïques murales des mosquées. Ces motifs sont garnis de petits miroirs qui réfléchissent les mille et une lumières du Palais. Les rebords intérieurs de la « table » sont capitonnés et recouverts de velours. Les « maîtresses de cérémonie » y font asseoir Lalla Asmaa en tailleur. Avant de soulever la « table », les domestiques en cercle crient plusieurs fois la formule rituelle que prononcent les hommes avant une tâche collective¹. Tandis que les « maîtresses de cérémonie » et les musiciennes crient des prières pour le Prophète et poussent des you-you. Huit domestiques placent la « table » sur leurs épaules, tandis qu'une dizaine les entoure près à prendre le relais en cas de défaillance. Car même vide l'accessoire du portage semble très lourd. De plus, la princesse aux formes généreuses n'a rien d'un poids plume. Les porteurs de la « table » sont revêtus d'une djellaba blanche, de babouches jaunes et d'une calotte rouge. Les porteurs de cierges et de henné, ainsi que les musiciens traditionnels, sont revêtus d'une robe (*Ifaraziya*) et d'une cape (*sâham*) immaculées. Leur taille est serrée dans une large ceinture en soie. Et, leur tête est couverte d'une calotte rouge.

¹. « Dieu prie pour toi ô Envoyé de Dieu » (*allah msâli elik a rasul llah*).

Leur fardeau sur les épaules, les porteurs avancent à petits pas jusqu'au centre de la cour. Ils sont suivis par les porteurs de cierges. Le cortège tourne autour de la fontaine. Ce portage sur la « table » est nommé *ddora*, littéralement la « rogation ». Les joueurs de percussions et de hautbois jouent. Tandis que les « maîtresses de cérémonie » et les musiciennes chantent les chants de la *ddora* de la mariée. Les porteurs de cierges se mettent bientôt à courir ; et ils sont rejoints par les porteurs de henné et les joueurs de percussions et de hautbois. Tandis que les musiciennes et les servantes toujours en retrait continuent à chanter, à prier pour le Prophète et à pousser des you-you. C'est au total plus de 80 hommes qui forment une folle farandole autour de Lalla Asmaa. Les domestiques qui ont les mains vides applaudissent sur le rythme marrakchi. Ils chantent tout en encourageant les porteurs à accélérer le pas. Quant aux domestiques qui portent les ballots de henné et les cierges, c'est au pas de course qu'ils tournent autour de la fontaine. Sur la plus haute marche du siège de Lalla Asmaa, sa mère Lalla Latifa se tient debout, la tête légèrement penchée sur le côté et le regard mélancolique. Ses autres filles et ses fils l'entourent. Au centre de la cour, légèrement en retrait de la farandole, seul et les bras croisés, le roi contemple le spectacle avec visiblement beaucoup de satisfaction. La plupart des couplets chantés par les musiciennes et les « maîtresses de cérémonie » ne sont-ils pas à la gloire du père de la mariée ? En effet, ces femmes ont intégré dans le chant de la « rogation » des couplets qui sont traditionnellement chantés lors de la publication de la virginité. Voici un extrait des chants du portage de Lalla Asmaa. Les chants de la virginité sont marqués d'un astérisque.

llah ibark had nhar/llah iz  el u mb ark

Que Dieu bénisse ce jour/Que Dieu le rende fécond

Lalla Asmaa ka tdur/f dar b aha ka tdur

Lalla Asmaa tourne/Dans la maison de son père elle tourne

Lalla Asmaa ya lwurda/ elik itih nda

Lalla Asmaa la rose/Sur toi tombe la rosée

hada huwa  idna/llah ins  r sidna

C'est notre fête/Que Dieu glorifie notre Seigneur [Hassan II]

Lalla Asmaa ya qtib lluz/Xliwha tduz

Lalla Asmaa la branche d'amandier/Laissez-la passer

*a l'amira a lm  rdiya/hakk a ikunu bnat rzal l nhdiya**

  princesse,   bénie [par ses parents]/Ainsi sont les filles des hommes, les pures/protégées*

*a l'amira a lm  rdiya/aw h  zi ras  k rah d  rti l b ak mziya**

Ô princesse, ô bénie/Lève la tête tu as fait honneur à ton père*

tbark llah ədiha/rəbi ihdiha

Que Dieu la bénisse/Que Dieu la préserve

Lalla Asmaa ka tdur/f dar b aha ka tdur

Lalla Asmaa tourne/Dans la maison de son père elle tourne

ha lmuda zdida/lərusa f lmida

Voilà la nouvelle mode/La mariée sur la « table »

ha lmuda zdida/l'amira f lmida

Voilà la nouvelle mode/La princesse sur la « table »

hada huwa əidna/aw llah ins ə sidna

C'est notre fête/Que Dieu glorifie notre Seigneur

nəam a sidi nəam/hakk a Xlawh m alih

Oui [à vos ordres] mon Seigneur oui/C'est ainsi que l'ont laissé ses propriétaires [les anciens]

Les porteurs de Lalla Asmaa n'arrêtent de tourner que lorsque le roi leur intime l'ordre de cesser. Leur folle farandole a duré plus de cinq minutes. Secondés par les autres hommes, les porteurs soulèvent leur fardeau quatre fois à bout de bras, avant de le poser à terre. Là encore, ils n'arrêtent que sur un signe du roi. Lorsque Lalla Asmaa est bien installée sur son siège, il donne l'ordre aux « maîtresses de cérémonie » de procéder à sa teinture et à celle des autres mariées. Ces dernières découvrent alors les plateaux à couvercle conique qui contiennent les plats de henné. Ces plats sont disposés depuis le début de la cérémonie devant Lalla Asmaa et les autres mariées. La pâte de henné forme un dôme sur lequel plusieurs œufs crus sont fichés. Le roi vient toucher le henné des mariées. Il s'en applique un peu sur la paume, donnant ainsi le signal du début de la teinture. Toutes les mariées ont les mains ouvertes, paumes vers le ciel. Les « maîtresses de cérémonie » placent une boulette de henné dans la paume droite de chacune d'elles, la recouvrent de coton et referment leur poing. Le tatouage élaboré des mains et des pieds des mariées aura lieu plus tard, à l'abri du regard des hommes. [La R.T.M. a diffusé des séances de teinture des mariées et des mariés de différentes régions. Ces cérémonies ont eu lieu dans les campements]. Près de Lalla Asmaa, une servante noire est surprise par la caméra en train de se déhancher, la bouche fendue d'une oreille à l'autre et l'œil pétillant. Aucune autre personne n'a dansé lors de cette cérémonie. Les invités, hommes et femmes, sont comme momifiés sur leur siège. Seules les femmes qui se dissimulent derrière le siège de Lalla Asmaa chantent en tapant sur des tambourins.

Après avoir supervisé le portage de sa fille, sa teinture et celle des autres mariées, le roi rejoint ses invités d'honneur sur la galerie. À la fin de la cérémonie, la caméra s'attarde sur le roi et ses fils raccompagnant les princes arabes et l'ex-président soudanais. Ces derniers saluent au passage Hussein Bouchentouf, le père du marié. Les autres invités nationaux et internationaux affluent vers d'autres sorties. Tandis qu'une dizaine de « maîtresses de cérémonie » raccompagnent Lalla Asmaa dans ses appartements. L'une d'elles porte son plateau de henné. Les musiciennes quant à elles continuent à chanter des chants de mariage marrakchis qu'elles émaillent de louanges au roi¹. La séquence diffusée par la R.T.M. pour ce jour-là s'achève sur ces dernières images : la distribution de petits fours aux jeunes mariées, et la sortie en fanfare des porteurs de henné précédés par les joueurs de hautbois et de percussions.

1.3. La cérémonie d'exposition de Lalla Asmaa

Le lendemain de la cérémonie du henné a lieu la cérémonie d'exposition (*lb āza*) de la princesse et des 257 mariées qui prennent part à ses noces. La séquence diffusée par la R.T.M. débute par un arrêt sur une pièce montée. Cette pâtisserie gigantesque mesure près de deux mètres. Elle est composée de quatre entremets. Comme le veut l'usage, elle est surmontée d'un couple de mariés en costume occidental. Le siège de la princesse est vide. Elle n'a pas encore fait son entrée dans l'espace cérémoniel. Quant aux 257 mariées, elles sont déjà installées à leur place comme la veille. A présent, elles portent une *tākšita* blanche identique et un haïk en soie blanche. Toutes sont dévoilées et maquillées à la manière des mariées de Fès². Quelques-unes ont rabattu un pan de leur haïk sur la tête, à la manière des femmes du Sahara. Sans doute ces jeunes filles sont-elles habituées à porter un haïk dans la vie quotidienne. Les cheveux des autres sont simplement dénoués sur la poitrine ou coiffés avec soin. Parmi ces 257 mariées

¹. « Comme ça pour toujours/Vive Moulay Hassan (*haka dima/zaša Mulay Lhasan*) ». « C'est notre fête/Que Dieu glorifie notre Seigneur [Hassan II] (*hada huwa ʿidna/llah ins ā sidna*) ».

². Le maquillage des jeunes mariées est identique à celui des princesses. Voir infra p. 337.

aucune ne porte un diadème ou tout autre bijou qui pourrait être assimilé à une couronne. Quelques-unes seulement portent au front une chaînette en or.

Lorsque Lalla Asmaa fait son entrée dans l'espace cérémoniel, le roi la précède jusqu'à son siège, sous les applaudissements des 257 mariées et des autres assistants. Pliés en deux, les domestiques noirs du Palais crient la formule rituelle et protocolaire qui accompagne toute apparition du roi: « Que Dieu prolonge la vie de mon Seigneur » (*allah ib ark f em ar sidi*). Entourée par six « maîtresses de cérémonie » qui tiennent les pans de ses vêtements et sa traîne, Lalla Asmaa marche péniblement. Trois autres « maîtresses de cérémonie » portent des plateaux à couvercle conique qu'elles déposent à la droite du siège de Lalla Asmaa. Comme les autres mariées, la princesse porte une *tākšita* blanche. Elle est drapée dans un haïk en soie blanche, attaché au niveau des épaules avec des fibules et fixé à sa couronne. Lalla Asmaa est habillée, coiffée et maquillée, exactement comme l'a été Lalla Meriem trois ans plus tôt, et comme le sera Lalla Hasna sept ans plus tard. Leurs cheveux sont tirés en arrière dans un chignon serré. Leur maquillage est un mélange de tradition et de modernité. Les joues sont fardées à la manière traditionnelle des mariées de Fès, Rabat et Salé. Un triangle rouge souligné de paillettes est dessiné sur chacune. Des paillettes dessinent un losange entre les yeux et prolongent les sourcils sur les tempes¹. Les yeux et la bouche sont fardés de manière « moderne ». Les bijoux en or portés par les trois princesses semblent également identiques : un diadème, des boucles d'oreilles, un collier et des fibules sertis de diamants scintillants de mille feux. Quant aux bracelets et aux bagues, ils disparaissent sous l'étoffe des larges manches.

Le roi Hassan II précède donc sa fille et ses servantes dans l'espace cérémoniel sous l'applaudissement des assistants ; et il supervise personnellement son installation. La traîne de Lalla Asmaa est étalée sur le dossier de son large siège qu'elle recouvre totalement. Comme la veille et l'avant-veille, le roi est de nouveau vêtu d'un costume

¹. Traditionnellement, les joues et les lèvres sont fardées avec du « rouge de Fès » (*lōak ar ifasi*). Les motifs en triangle et en losange sont réalisés non pas avec des paillettes, mais avec du blanc de céruse (*byad lōwz ar*). Voir E. WESTERMARCK, 1921, p. 170 ; G. EL KHAYAT, 1994, *Le somptueux Maroc des femmes*, Ill. de J.G. Mantel, Salé : Dedico, p. 105 ; J. JOUIN, 1931, pls. XIII, XVI, XVIII et XX.

immaculé¹. La princesse installée, il fait semblant de tenir un luth pour inviter l'orchestre à jouer. Les invités commencent à entrer. Comme la veille, seules Lalla Meriem et Lalla Hasna accueillent les femmes. Leur mère et leurs tantes paternelles ne remplissent pas cette fonction. Le nombre d'invités faisant la queue aux portes du Palais est impressionnant. Il semble qu'on les a fait attendre le temps que la princesse soit installée sur son siège. Le roi va se placer quelques minutes aux commandes de la caméra principale dont l'objectif est pointé sur Lalla Asmaa et les autres mariées. Est-il en train de vérifier le champ de la caméra, ou s'amuse-t-il à jouer au cameraman ? Ce qui est hors de doute c'est qu'il est l'ordonnateur en chef de ces cérémonies. Il supervise et met en scène les moindres gestes publics de sa famille sans jamais rien laisser au hasard. On le voit peu de temps après portant sa petite-fille sur un bras. Les deux petits princes (le fils de Moulay Abdallah et le fils de Lalla Meriem) sur les talons, il va vers les rangées des invités masculins. À son approche, ces derniers se lèvent et applaudissent. De sa main libre, le roi leur envoie des baisers et leur fait signe de se rasseoir. En allant et venant entre les invités, il demande à sa petite fille de leur dire bonjour de la main. Comme la veille, la petite princesse est vêtue d'une robe marocaine (*lâqmis*). Les deux petits princes, qui sont habillés d'un costume immaculé, semblent être des copies miniatures du roi. D'autant qu'ils le suivent partout comme des poussins suivent leur mère poule. Après avoir ainsi salué les invités installés dans la cour, le roi rejoint ses invités d'honneur sur la galerie. Il s'assoit aux côtés des princes arabes, tandis que ces deux fils se tiennent debout derrière eux.

Du côté des hommes, l'orchestre joue de la musique d'ambiance (orientale et marocaine). Tandis que du côté féminin, les musiciennes (*lâabat*) et les femmes qui se tiennent derrière Lalla Asmaa chantent des chants populaires marrakchis, tout en tapant sur leurs tambourins. Voici un échantillon des couplets populaires que les femmes ont souvent chantés lors de cette cérémonie.

¹. Le prince héritier Sidi Mohammed et son cadet Moulay Rachid sont, quant à eux, toujours vêtus d'un costume occidental sombre. Leurs cousins germains ont porté un costume marocain (calotte rouge, djellaba et babouches blanches) le jour du henné, et un costume occidental sombre les autres jours.

ha lmāha u sār dik/hak a Xlawh m alih
 Tu as le « sel » et le charme/C'est ainsi que l'ont laissé ses propriétaires [les anciens]
a l'amira a lmādiya/aw hāzi rasāk rah dāti l b ak mziya
 Ô princesse, ô bénie/Lève la tête, tu as fait honneur à ton père
ntābu llah b llan/Lalla Asmaa ma tXaf
 Prions Dieu/Lalla Asmaa n'a rien à craindre
fāhi ya Lalla sādī ya Lalla/zuwāt bniyti u hiyā luma āiya
 Ma joie ô Maîtresse, mon bonheur ô Maîtresse/J'ai marié ma fille et je me suis préservée du blâme
dawni walidiya nšāb atay f swiniya/ a m i Lalla, a m i Lalla
 Mes parents m'ont emmenée boire le thé sur le petit plateau/ô belle-mère, ô belle-mère
a mb ark had nahr/allah izādu mb ark
 Ce jour est béni/Que Dieu le rende fécond
aw swiniya f dwiriya/hada ma āiya
 Le petit plateau est dans la chambrette/J'ai fait mon devoir
haka ya rābi hābit/lārusa āndi fi qa lbit
 C'est ainsi que j'ai aimé ô mon Dieu/La mariée est chez moi au fond de la chambre
hadi saā mbarka faš tlaqina/nāam a sidi nāam
 Bénie est cette heure où nous nous sommes rencontrés/Oui [à vos ordres] mon Seigneur oui

Lalla Abla (mère du roi) est toujours assise à la droite de sa petite fille. Lalla Latifa (son épouse) est mobile comme ses filles, sans jamais toutefois quitter l'espace réservé aux femmes du Palais. À un moment donné, la caméra la saisit en gros plan debout près de Lalla Asmaa. Sa petite fille dans les bras, elle fixe l'objectif et pointe l'index vers la caméra pour inciter la petite princesse à la regarder. Peu de temps après, on voit le roi et ses deux fils quitter la galerie et se diriger vers Lalla Asmaa. Le roi pose aux côtés de sa fille pour les traditionnelles photos souvenirs. Il se fait photographe baisant le front de Lalla Asmaa, puis avec sa petite fille sur les genoux. Lorsque Lalla Latifa pose à son tour seule aux côtés de Lalla Asmaa, l'image est filmée de la galerie. Ensuite vient le tour de Lalla Meriem et de Lalla Hasna qui sont montrées de près. On ne montre pas du tout la mère et les sœurs du roi en train de poser avec Lalla Asmaa. Par contre, des dizaines de jeunes filles de la génération des princesses sont filmées de près en train de poser aux pieds de la mariée. Ces filles sont sans doute les cousines et les amies des princesses. Quant aux princes Sidi Mohammed et Moulay Rachid, ils viennent se faire photographe avec leur sœur après avoir aidé leur père à raccompagner les invités d'honneur. L'un et l'autre posent d'abord seul avec Lalla Asmaa, puis tous les deux avec Lalla Hasna et le fils de Lalla Nouzha (sœur

défunte du roi). Ensuite vient le tour des fils de Moulay Abdallah, le défunt frère du roi.

Après le départ des invités, l'orchestre a arrêté de jouer de la musique d'ambiance. Mais les musiciennes et des domestiques masculins du Palais continuent à chanter les chants populaires marrakchis¹, en jouant des instruments traditionnels. Le roi convie alors les 257 mariées à venir poser avec lui et Lalla Asmaa pour une photo souvenir. Cette séance de photographies n'a pas lieu sur le siège cérémoniel de la princesse, mais sur le perron du Palais. Deux sièges rouges frappés des emblèmes de la monarchie alaouite sont disposés sur la plus haute marche. Lalla Asmaa est installée sur l'un d'eux à la droite de celui de son père. Avant de s'asseoir sur son trône, le roi supervise en personne l'installation des neuf premières mariées sur les marches. C'est lui qui les place une par une, puis qui leur fait signe de partir pour laisser place aux suivantes. À chaque nouvelle fournée, il veille à ce que les jeunes mariées soient bien installées, allant jusqu'à faire placer les plus petites debout à l'arrière. Lorsque toutes les mariées ont été photographiées, le roi prend Aïcha Kadhafi² sur ses genoux. C'est sur cette scène que s'achève la séquence cérémonielle diffusée par la télévision marocaine ce jour-là.

Les séquences diffusées les jours suivants ont été filmées dans les campements des mariés et dans les jardins de la ville. On y voit les couples soumis aux coutumes propres à leur ville ou tribu. Ainsi les spectateurs marocains ont pu observer toutes les variantes régionales des principales cérémonies de mariage.

Les noces de Lalla Asmaa furent donc « révolutionnaires » et résolument modernes. Car le roi Hassan II y a autorisé trois actes qui constituent une rupture avec la tradition plus importante que ne le fût le dévoilement de ses sœurs par leur défunt père, le roi Mohammed V³. Ces actes sont : premièrement, la réception des invités masculins et féminins en un même espace et en présence de toute la famille royale,

¹. Cf. supra p. 339.

². La fille du président lybien devait avoir à l'époque entre 12 et 14 ans.

³. « Les premiers pères à avoir scolarisé leurs filles, des réformistes, étaient perçus comme des révolutionnaires. Le roi Mohammed V, le père de Hassan II, avait encouragé cette tendance, dévoilant en 1943 publiquement sa fille Lalla Aïcha, faisant connaître ses succès scolaires et stimulant l'ouverture d'écoles libres pour filles à la même époque ». M. BENNANI-CHRAÏBI, 1994, p. 93.

deuxièmement, l'accomplissement devant les invités masculins de cérémonies qui sont traditionnellement exclusivement féminines, enfin, troisièmement et non des moindres, le dévoilement de sa propre mère et de la mère de ses enfants en présence d'une centaine de journalistes nationaux et internationaux. Bien que la divulgation de l'identité de ces personnages interdits d'images fût officieuse et discrète, elle a eu l'effet d'une véritable bombe dans l'opinion publique marocaine. En dévoilant sa mère et son épouse devant ses invités et devant les caméras, le roi a conforté et en quelque sorte légitimé une tendance à la mixité cérémonielle déjà à l'œuvre dans les milieux aisés et instruits des principales villes marocaines, et notamment à Casablanca, la ville natale de Khalid Bouchentouf (l'époux de Lalla Asmaa). Par-delà les stratégies occultes qui sous-tendent les alliances matrimoniales de la famille royale, le choix des époux des princesses est une preuve manifeste du souci du roi de s'allier à des familles inscrites dans la modernité et œuvrant pour une plus grande modernisation du pays¹.

Les « maîtresses de cérémonie » ont tiré beaucoup de bénéfices de la publicité qui leur a été faite dès les noces de Lalla Meriem. En effet, à chaque mariage princier, toutes les « maîtresses de cérémonie » de la corporation de la ville sont réquisitionnées pour s'occuper des mariées du peuple. Parmi les rares images des noces de Lalla Meriem se trouve une photographie représentant toutes les « maîtresses de cérémonie » de Fès défilant sur le méchouar du Palais, à la tête des délégations des couples participants. Derrière elles marchent des hommes portant des poupées qu'elles ont revêtues de la grande « toilette fassie ». Ces poupées en bois représentent les 250 mariées du peuple. Ce sont également les « maîtresses de cérémonie » que l'on voit précédant Lalla Meriem lors de son portage sur la « table » en « toilette fassie ». Dans

¹. « Avec Fouad Filali, qui épousa Lalla Meriem en octobre 1984, c'était à la fois la vieille bourgeoisie fassie originaire du Tafilalet et le Maroc moderne et ouvert qui faisaient leur entrée au Palais. Avec Khalid Bouchentouf, uni à Lalla Asmaa en juin 1987, ce fut le capitalisme astucieux et populaire, authentiquement marocain, mais aussi Casablanca et les souvenirs de la Résistance au Protectorat que le roi coopta au sein de sa famille. Médecin et surtout fils d'un grand commis de l'État, Khalid Benharbit [uni à Lalla Hasna en septembre 1994] symbolise, lui, cet agent essentiel du pouvoir qu'est l'administration territoriale. Directeur de cabinet du ministre de l'Intérieur, son père est, en effet, l'archétype du haut serviteur de l'État, voué corps et âme depuis des décennies à ce département stratégique où se mêlent le *makhzen* traditionnel et la préparation du Maroc de demain. Originaire d'Oujda, la famille Benharbit représente aussi une région importante, l'Oriental, aux marches de l'Algérie et que l'on dit sensible aux attraits de l'islamisme ». F. SOUDAN, 1994, « Un mariage très marocain », *J.A.M.*, (116-117), oct., p. 4.

la presse, les « maîtresses de cérémonie » ont alors été présentées comme les « *gardiennes des traditions marocaines* ». Dans le même temps, les coutumes de Fès sont instituées comme représentatives des traditions matrimoniales à l'échelle nationale. Lors des noces de Lalla Asmaa, les « maîtresses de cérémonie » ont bénéficié d'une publicité encore plus grande. Des milliers de spectateurs marocains qui n'avaient aucune idée des coutumes des villes impériales ont pu voir ces agents remplissant leurs fonctions les plus visibles et les plus sonores : la conduite des mariées dans l'espace cérémoniel, les you-you, les prières pour le Prophète, l'onction de henné et le chant des louanges des mariés et de leurs familles.

Ainsi, en l'espace de deux mariages princiers, et grâce à la « bénédiction » de leur profession par le roi, les « maîtresses de cérémonie » ont été sacrées « *prêtresses des rites de mariage* ». Le génie de ces agents est d'avoir su tourner à leur avantage l'enchantement suscité par les noces royales. Nous allons voir comment elles ont contribué à la diffusion du « rituel des sept toilettes » à l'échelle nationale.

2. Action des *nâggafat*

En raison des techniques de parure (coiffure et maquillage), de l'usage d'une robe occidentale pendant la noce et de la mixité cérémonielle, les vieilles générations chleuhes appréhendent le cérémoniel contemporain comme une imitation de pratiques occidentales, voire comme un phénomène de mode. Ainsi, les aînés n'attribuent jamais le titre de coutumes (*lâwayd*) au « rituel des sept toilettes ». De plus, même les jeunes chleuhs réservent le dénominateur *lâwayd* aux rites du Sous alors qu'ils en ont une connaissance limitée, voire nulle. Questionnés sur les coutumes qu'ils ont accomplies, les mariés et leurs aînés répondent tous : « Nous, on n'a pas fait les rites traditionnels (*lâwayd*). On a fait la *nâggafa* (ou le *lâbas*) ». Sans doute est-ce parce que cette cérémonie ne comporte aucune référence au sacré que les actants lui refusent encore le statut de rite. En effet, la différence primordiale entre les anciennes coutumes vestimentaires du Sous et les pratiques contemporaines du Nord réside dans le fait que

les premières sont fondées sur la croyance à l'efficacité magique des effets portés par la mariée. Par ailleurs, nous avons vu que ces effets sont les accessoires du passage d'un domicile à un autre et d'un état à un autre. Toutefois, la cérémonie des changements de toilette contemporaine peut être considérée comme un rite collectif parce qu'elle est stéréotypée et répétitive.

À l'heure actuelle, l'accomplissement de ce rituel vestimentaire a revêtu un caractère quasi « obligatoire » dans toutes les couches de la population urbaine, des plus aisées aux plus modestes. L'engagement des « maîtresses de cérémonie », des cameramen et des musiciens est une dépense qui ne débouche sur aucune acquisition matérielle. Pourtant ce gaspillage, ostentatoire pour quelques rares privilégiés et ruineux pour la majorité, s'est généralisé au point de devenir incontournable. Quels que soient leur âge et leur statut social, toutes les interviewées s'accordent à dire que les familles des mariés sont « obligées » d'accomplir le *l'abas* sous peine de voir leur prestige décliner. « Si tu ne fais pas la *n'aggafa* c'est comme si tu n'avais rien fait. Les gens vont dire qu'ils n'ont rien vu dans cette noce »¹. Même les familles réfractaires à ces pratiques se voient contraintes de les accomplir « pour faire comme tout le monde »².

Bien qu'elle fasse figure d'innovation récente chez les personnes ignorantes des coutumes traditionnelles des villes septentrionales, la cérémonie des changements de toilette est une pratique ancienne. En effet, ce rituel résulte de l'évolution et de la contraction temporelle des principales cérémonies célébrées dans la haute et petite bourgeoisie des villes impériales. Avant de considérer les changements récents

¹. Loubna (18 ans, élève) : [Signification des sept changements de toilette ?] Rien, juste pour qu'elle [la mariée] apparaisse aux gens. C'est-à-dire voilà nous [sa famille] on est capable, on lui a fait ça. Ça c'est une obligation ; c'est obligatoire que la mariée change tout le temps de toilette. Parce que si elle n'en porte qu'une tout le temps, ils [les gens] vont dire qu'elle n'en a qu'une, qu'elle n'a qu'une toilette. C'est obligatoire maintenant que la *n'aggafa* ait plusieurs toilettes. S'il n'y a pas ces toilettes, alors il n'y a rien. Elle [la noce] ne passe pas [c'est-à-dire se passe mal]. Maintenant la noce, ici [en ville], s'il n'y a pas l'orchestre masculin, s'il n'y a pas la *n'aggafa* alors il n'y a rien.

². Mouna (20 ans, étudiante) : Il y a des gens qui ne sont pas convaincus. Ils ne sont pas convaincus pour faire [c'est-à-dire engager] la *n'aggafa*, ils ne sont pas convaincus pour faire l'orchestre masculin, mais malgré ça ils le font juste pour les gens. Ils disent : 'Les gens vont dire. C'est honteux'. C'est ça la pensée des Marocains, tous. Ils pensent plus aux gens qu'à leurs moyens. Disons même si moi je ne suis pas d'accord, et je n'ai pas les moyens pour le faire, j'essaye de montrer pour les yeux des gens. Une telle a fait le mariage avec les *n'aggafat* et la caméra, il faut moi aussi que je fasse la *n'aggafa* et la caméra. C'est ça la pensée de tous les Marocains, c'est tout. Ils pensent avec les yeux des gens.

apportés par les *nġġafat* contemporaines, voyons comment se présentaient les coutumes vestimentaires de ces villes au début du siècle. Je prendrais comme exemple les cérémonies de Fès¹ dont les fastes ont toujours suscité émulation et mimétisme dans les autres villes. D'une cité à l'autre, les dénominatifs des principales cérémonies varient, mais leur ordonnancement reste identique à quelques détails près. Par contre, si le mode d'exposition de la mariée est partout similaire, le costume nuptial de chaque ville a un cachet spécifique et original².

2.1. Coutumes vestimentaires traditionnelles de Fès

Dès le début des préparatifs de la noce, un rideau est tendu dans un coin de la pièce qui servira à la mariée de lieu de retraite et de vestiaire. Cette retraite est nommée *daXšuša* ou *lġtaε*. La jeune fille y est confinée à son retour du hammam (3 jours avant la noce). C'est là qu'elle est teinte au henné les deux jours suivants, le dernier étant celui de la réception des cadeaux de toutes les jeunes filles de son entourage.

La veille de la conduite au domicile conjugal a lieu la réception des femmes adultes. Ce jour-là les *nġġafat* viennent parer la mariée. Elle fait alors sa première sortie dans le patio, en apparat et le visage voilé. Les *nġġafat* l'installent sur la « table » (*lmida*) et la portent sur leurs épaules. Elles dansent ainsi dans le patio devant les invitées. Ensuite la mariée est ramenée dans sa chambre, où elle regagne sa retraite (*lġtaε*).

Après un moment de repos, les « maîtresses de cérémonie » la font de nouveau sortir. Debout sur le seuil de la chambre, elles la dévoilent et chantent ses louanges. La mariée garde les yeux fermés pendant ce rituel. Les « maîtresses de cérémonie » remettent son voile en place au moment de procéder à une « collecte d'argent » (*rhin*)³

¹. J'utilise ici principalement la traduction française de la monographie de E. WESTERMARCK (1921).

². Voir J. JOUIN, 1931, pls. XIII, XIV, XVI, XVIII, XX, XXI, XXII.

³. *rhin*: terme dérivé du verbe *arhana* qui signifie mettre un bien en antichrèse. Pour inviter les parents et les invités à faire des dons liquides à la mariée, les « maîtresses de cérémonie » disent : « La mariée est *mġhuna* chez un tel ou une telle ». La mariée est comme « prise en otage » ; et les personnes citées doivent verser « une rançon » pour la libérer. La mariée et sa famille verseront aux donatrices un don de valeur équivalente à l'occasion d'une noce ou d'une autre célébration. Les sommes données à la mariée peuvent également être des contre-dons.

auprès de ses parentes et amies. À l'énoncé de leur nom, les femmes viennent à tour de rôle faire leur don et saluer la mariée. En échange, elles reçoivent de la main des « maîtresses de cérémonie » du lait et une datte. Le montant de la somme versée par chaque personne est publié. C'est avec l'argent collecté ainsi que la mère de la mariée réglera tout ou partie des honoraires des « maîtresses de cérémonie »¹.

Après cette collecte, la mariée regagne de nouveau sa retraite. Ce n'est que le lendemain, le jour de son transfert, qu'elle va trôner en grand apparat au milieu du patio. Ses parentes et les invitées lui remettent des cadeaux qui consistent essentiellement en vêtements. La jeune fille est assise sur une chaire d'imam (*lmunbar*) qui a été empruntée à une zaouïa. Les « maîtresses de cérémonie » se tiennent sur les marches de cette chaire. Elles reçoivent les cadeaux de la mariée ; et elles publient à haute voix les noms des donatrices et la nature des dons.

La réception des cadeaux des femmes terminée, la mariée se retire de nouveau dans son coin, où elle se repose dans l'attente des gens du marié. Ces derniers viennent vers minuit. « *Si le marié est un chérif, ou s'il appartient à l'une des vieilles familles arabes de Fez, la mariée est conduite chez lui dans une chaise à porteurs [lquba] surmontée d'un toit pointu (comme celui de beaucoup de tombeaux de saints), drapée joliment et ornée de galons de perles. Cette chaise [...] est fournie par les [...] hommes dont la principale occupation est de porter les morts à leur tombe ; ce sont eux aussi qui portent la chaise avec la mariée jusqu'à sa nouvelle demeure* ». (E. WESTERMARCK, 1921, p. 147).

À son arrivée au domicile conjugal, la mariée est conduite dans la retraite (*daXšūša*) qui a été aménagée dans un coin de la chambre nuptiale². Après quelques

¹. Le *rhin*, dont la fonction d'échange de prestations n'est pas toujours comprise dans le Sous, constitue l'une des manifestations sonores des « maîtresses de cérémonie » que les chleuhs considèrent comme un acte impudique et vulgaire. Ainsi, j'ai plusieurs fois entendu cette phrase à l'adresse d'une *nġgafa* : « On vous paye tant à condition que vous ne vous serviez pas de notre fille pour quémander de l'argent aux invités ». Le *rhin* est ici perçu comme un acte de mendicité parce que l'on considère comme honteux de solliciter publiquement l'aide financière des assistants. De même que l'on considère comme immodeste d'afficher publiquement sa générosité. Les invités chleuhs remettent leurs dons discrètement aux maîtres de maison.

². « Isolé par une cloison de matelas, un des bouts de la chambre devient un compartiment spécial, appelé *dahšūša*, juste assez large pour contenir un lit ; d'autres matelas sont empilés le long du mur du fond et dans l'autre partie de la chambre, qui est bien plus grande et qui communique avec la *dahšūša* par une ouverture laissée entre les matelas et le mur de devant ». E. WESTERMARCK, 1921, p. 118.

instants de repos, les « maîtresses de cérémonie » la maquillent et la revêtent d'un costume d'apparat. Elles la font sortir dans le patio et l'installent sur la « table ». (*Imida*). Comme chez son père, elles la portent sur leurs épaules en dansant ; et elles lui font faire le tour du patio devant les invitées de sa belle-famille. Après quelques instants de repos, les *nəggafat* refont sortir la mariée sur le seuil de la chambre, pour une collecte de dons similaire à celle accomplie chez sa famille (E. WESTERMARCK, 1921, pp. 170-171). La première rencontre des mariés a lieu cette nuit-là.

Le lendemain matin, si le mariage a été consommé, le linge de la jeune femme est exposé dans le patio, chez l'époux puis chez ses parents. Dans l'après-midi, « *la mariée est portée par des [nəggafat] et placée sur une pile de matelas (sder), en face de la porte de la chambre nuptiale ; elle est habillée magnifiquement et son visage est découvert, mais elle garde les yeux fermés. Toutes les femmes viennent la contempler, et l'on envoie chercher le marié. Il s'y rend avec la dignité d'un sultan accompagné de sa cour. [...] Il va à la chambre nuptiale et s'assied quelques minutes près de la porte en regardant la mariée* ». (E. WESTERMARCK, 1921, pp. 243-244). Les trois jours suivants, le même cérémonial est répété. Chaque fois, la mariée est revêtue d'un nouveau costume d'apparat. Elle reste dans la chambre nuptiale, juchée sur sa pile de matelas et les yeux clos. Le marié vient chaque jour la contempler quelques instants. Les invitées qui se tiennent dans le patio changent également de toilette chaque jour, voire deux fois au cours d'une même journée. Le sixième jour des noces, la mariée est de nouveau exposée sur sa pile de matelas dans une nouvelle toilette. En fin d'après-midi, le marié et les « maîtresses de cérémonie » dénouent les petites nattes qu'elle porte depuis la veille de son transfert. A présent, ses cheveux sont tressés comme ceux des femmes mariées (une natte de chaque côté de la tête). Dans la soirée, elle est conduite au hammam. Le lendemain, septième jour des noces, elle porte pour la première fois la coiffe des femmes mariées. « *Ce jour-là, pendant qu'elle est assise sur le sder, elle a pour la première fois les yeux ouverts. Après s'être montrée un moment, elle retourne à la dahšûša, puis remonte sur le sder vêtue d'habits différents, et ceci*

recommence jusqu'à ce qu'elle se soit montrée successivement en sept différents costumes ». (E. WESTERMARCK, 1921, p. 243).

À l'origine, le but de ces sept changements de toilette est d'exposer les plus belles pièces du trousseau sur le corps même de la mariée. Car la coutume de l'exposer sur un support de cordes est ici considérée comme une pratique bédouine. Elle ne prévaut que dans les milieux populaires. Les sept toilettes du septième jour des noces, ainsi que toutes celles que la jeune femme a revêtues les jours précédents, doivent en principe faire partie du trousseau payé avec la fortune de son père et la compensation matrimoniale versée par l'époux. Mais, en réalité, seules les familles les plus riches pouvaient se permettre de telles dépenses vestimentaires. Tandis que les moins riches louaient par l'intermédiaire des *n'aggafat* une grande partie des costumes et des bijoux¹.

Ce rappel historique des anciennes coutumes de Fès permet de remonter à l'origine du rituel vestimentaire contemporain, à savoir la cérémonie d'exposition des sept plus belles pièces du trousseau. Cette cérémonie qui avait lieu uniquement dans les milieux bourgeois des villes impériales et « citadines » (*hadariya*) est aujourd'hui imitée dans les autres villes et par toutes les catégories sociales du pays. Mais sa généralisation n'a été rendue possible que par certains changements qui l'ont en quelque sorte dissociée de son milieu d'origine. Et ces changements sont des résultantes directes de l'action des *n'aggafat* contemporaines.

¹. « La parure de la mariée, lors de l'exposition qui a lieu chaque jour durant la semaine du mariage, se composait d'une telle quantité de bijoux que seules les familles très riches pouvaient l'offrir à l'épousée. Aussi les [...] femmes spécialisées dans ce genre de commerce [*n'aggafat*], louaient-elles aux familles les moins riches, avec leurs services pour la durée des cérémonies, les habits somptueux et surtout l'énorme quantité de bijoux jugée indispensable pour que la mariée figure avec honneur, parée comme une idole, devant les amies assemblées dans une curiosité admirative. Fès en particulier était la ville des fêtes somptueuses et le goût du luxe s'était développé à tel point que des ordonnances durent être édictées à plusieurs reprises par le Pacha de la ville aux fins de limiter les fastes du mariage ; certaines familles, poussées par l'orgueil, s'endettaient d'une façon folle en ces occasions ». J. BESANCENOT, 1953, *Bijoux arabes et berbères du Maroc*, préf. de M. Vicaire, Casablanca : Jacques Klein, La Cigogne, p. X.

2.2. Changements apportés par les *nāggafat*

Premièrement, les « maîtresses de cérémonie » ont réussi à étendre leur réseau de services jusqu'aux couches les plus défavorisées en proposant des accessoires de qualités différentes, et en adaptant leurs tarifs à la bourse de chacun. Les mariées les plus aisées profitent toujours de ce cérémoniel pour exhiber leurs biens. Mais, en se popularisant, la cérémonie des sept toilettes a subi un glissement de sens décisif. De pratique ostentatoire de milieux bourgeois, elle s'est transmuée en pratique économique dans les couches moyennes et modestes. En intégrant comme un diktat l'idée que la mariée doit porter successivement sept toilettes, les familles les moins fortunées ont trouvé dans la location de costumes nuptiaux un moyen de surmonter leur incapacité à assumer l'achat de vêtements et de bijoux. Ainsi, la plupart des interviewées ne considèrent pas la location des costumes nuptiaux comme un gaspillage ostentatoire, mais plutôt comme une mesure économique permettant de pallier à l'insuffisance du trousseau¹. Le recours aux services des « maîtresses de cérémonie » permet ainsi de compenser la démission de certains pères en matière de dotation, ainsi que l'incapacité des mariés à assouvir les fantasmes vestimentaires de leur promise.

Deuxièmement, les « maîtresses de cérémonie » ont réussi à pénétrer les familles d'origine et d'ethnie diverses en diversifiant les styles vestimentaires de leur garde-robe. Elles ne proposent plus comme jadis uniquement les costumes nuptiaux propres à la ville où elles exercent, ou propres à la ville d'origine de leurs clientes. Comme nous l'avons vu plus haut, elles proposent à toutes les mariées cinq costumes nationaux de base et un choix de costumes étrangers, dont le plus populaire est la « toilette indienne » (*lāsa lhindiya*).

Il est aujourd'hui difficile d'identifier les actants qui ont eu l'idée initiale d'introduire plusieurs styles vestimentaires dans la panoplie nuptiale. Mais il est certain que cette initiative n'appartient pas aux vieilles *nāggafat* des médinas de Fès,

¹. Pour les réponses des questionnés quant à la raison de la location d'accessoires cérémoniels, voir Tableau 21, p. 352.

Meknès, Rabat ou Marrakech. La première réaction des cheftaines des corporations des villes impériales a d'ailleurs été d'interdire à leurs collègues de telles pratiques. Elles n'ont à leur tour diversifié leur panoplie que lorsque ces innovations sont devenues lucratives et populaires. L'idée ingénieuse de proposer simultanément plusieurs styles nationaux vient de *nəggafat* jeunes, résidant et travaillant à Casablanca au sein d'une population hétéroclite. Les classes aisées de cette ville sont certes en majorité constituées de familles originaires des vieilles bourgeoisies des villes impériales et « citadines » (*hadariya*), mais elles comptent également en leur sein des migrants (ou des descendants de migrants) de tous les horizons marocains. Avec les toilettes de deux villes impériales (Fès et Marrakech), et avec celles des provinces du Nord et du Sous, elles ont su ménager et flatter les susceptibilités régionales de tous. L'intégration des costumes de Fès et de Marrakech est tout à fait attendue. Le roi lui-même n'a-t-il pas choisi ces deux villes historiques pour célébrer le mariage de ses filles ? Ainsi, si Lalla Meriem a été portée sur la « table » vêtue de la grande « toilette fassie » (*lābsa lākbira*), Lalla Asmaa a été portée voilée de vert, qui est la couleur de l'Islam mais aussi la couleur du costume nuptial de Marrakech (*lābsa lmərakšiya*)¹.

Par son nom générique (*lābsa ššamaliya*), et du fait qu'elle est accompagnée du « palanquin » (*leāmariya*)², la « toilette du Nord » est représentative d'une large région qui englobe les provinces de Tanger et de Tétouan, ainsi que celles de Al Hoceima et Chefchaouen. L'introduction de cette toilette satisfait donc l'ego de tous les clients originaires des provinces au nord de Fès.

Comment intéresser les riches commerçants originaires du Sous, dont l'urbanité est la plus récente et dont les coutumes vestimentaires sont les plus éloignées de celles des villes impériales ? N'est-ce pas en introduisant la « toilette chleuhe » (*lābsa ššāha*) qu'elle ont réussi à séduire leurs familles et à pénétrer leurs foyers ? Depuis quelques années, le terme chleuh tend à désigner de manière générique tous les

¹. Quant à Lalla Hasna, elle était voilée avec une pièce de soie rayée vert, or et blanc spécifique à la ville de Fès, lieu de la célébration.

². L'accessoire de portage nommé *leāmariya* était en usage dans pratiquement toute la zone située au nord de Fès, à l'exception de Tétouan où la « chaise à porteurs » utilisée lors de la noce était nommée *ibuza*. Voir G. SALMON, 1904, pp. 281-283 ; E. MICHAUX-BELLAIRE, G. SALMON, 1904, p. 70 ; E. WESTERMARCK, 1921, p. 281 ; J. JOUIN, 1931, p. 339.

berbérophones¹. Aussi même si la « toilette chleuhe » est spécifique au Sous, son usage tend à satisfaire les susceptibilités identitaires des berbérophones provenant d'autres régions².

Quant au cinquième costume national, la « toilette de la princesse » (*lābsa d l'amira*), il a fait son apparition dans la panoplie des *nāggafat* aussitôt après les noces de Lalla Meriem. Ce costume est une pâle copie de la riche toilette blanche portée par la princesse aînée, puis par ses cadettes. Mais son succès immédiat et persistant prouve une fois encore l'ingéniosité de ces femmes, ainsi que la rapidité et la justesse de leur appréciation de l'impact des fastes royaux sur l'esprit de leurs compatriotes. Toute jeune fille qui demande à porter cette toilette ne fait-elle pas preuve du désir conscient ou inconscient d'être une princesse, ou du moins d'être traitée comme telle le temps d'une noce ?

Devant le succès remporté par les divers costumes nationaux, les jeunes *nāggafat* ont poussé l'audace jusqu'à introduire des costumes étrangers. Le premier fut la *lābsa lhindiya*, une toilette imitant ce qui pourrait être aussi bien le costume d'une Indienne que d'une Pakistanaise. Pour le septième et dernier costume, les mariées ont le choix entre de nombreuses autres toilettes appartenant à des pays musulmans. Ce choix va des pays maghrébins voisins (Algérie et Tunisie) aux pays les plus lointains (Turquie, Arabie Saoudite, Koweït, etc.). Chaque saison, les « maîtresses de cérémonie » innovent en introduisant une nouvelle nationalité. Mais la « toilette indienne » reste le costume étranger le plus populaire, et son intégration n'est plus remise en question même par les puristes de Fès ou Marrakech. La réussite de ce choix prouve également la bonne connaissance qu'ont les *nāggafat* des fantasmes de leurs compatriotes, notamment ceux d'une gent masculine abreuvée de films indiens depuis le plus jeune

¹. Ce terme fait alors référence uniquement à la berbérophonie de la personne ainsi désignée et non à son origine géographique.

². Vingt-quatre questionnés considèrent l'usage de la « toilette chleuhe » et la danse des mariés pendant son port comme une affirmation de l'identité berbère ou une reconnaissance du patrimoine berbère. Voir Tableau 21, p. 352. N. KFITA-AYAT observe, à Kénitra, que les mariées « qui manquent de moyens peuvent se passer de se parer des tenues de quelques régions, mais presque jamais de la tenue berbère. Cette coutume récente revêt un caractère particulier : à la vue de la mariée dans la robe berbère, la réception prend un tour différent: tout le monde s'agite et danse. Même la mariée, qui normalement doit rester immobile, danse accompagnée de son mari ». 1988, p 202.

âge. Car les gestes que les *nəggafat* demandent à la mariée de faire lors du port de cette toilette sont des imitations de scènes vues au cinéma. Six questionnés seulement répondent que le but du port de la « toilette indienne » est de sublimer et tester la beauté de la mariée. Et, trois seulement répondent que les gestes accomplis par la mariée lors du port de ce costume exprime la soumission de l'épouse à l'époux (Tableau 21, p. 352). Mais, dans le discours des interviewées, ces deux réponses sont récurrentes. En acceptant de se laisser déguiser en indienne, les jeunes filles marocaines ne prétendent-elles pas, consciemment ou inconsciemment, montrer à leurs hommes qu'elles peuvent être aussi belles que les actrices indiennes sur lesquelles ils ont fantasmé dans l'obscurité glauque des cinémas des bas quartiers ?

Les modifications apportées à l'ancien rituel vestimentaire par les *nəggafat* résultent donc, en grande partie, de leurs stratégies de captation de clientèles aux origines diverses.

Conclusion

Par effet de mimétisme, l'exemple donné par le roi Hassan II lors des noces de ses deux premières filles a donc favorisé la généralisation du recours aux services des agents contemporains, en légitimant la déségrégation cérémonielle. Mais c'est grâce à l'action des « maîtresses de cérémonie » que le cérémoniel contemporain s'est diffusé à l'échelle nationale. Ces agents, que les bien-pensants affectent de mépriser, sont des acteurs sociaux dans le plein sens du terme. Grâce à leur esprit d'initiative et à leur grande connaissance de la société marocaine, elles ont contribué à transmuier une poignée de traditions bourgeoises et séculaires en parangon de la modernité ; et elles les ont hissées au rang de rituel populaire et national. Le résultat des modifications qu'elles apportent au rituel citadin traditionnel est à la fois une célébration des principales composantes de la société marocaine contemporaine et une sorte d'exploitation du goût prononcé de la plupart des Marocains pour le déguisement.

Tableau 21. - Le « rituel des sept toilettes » (*lâbas*)

Types de variables	Effectifs
<u>Signification des changements de toilette</u>	
Sublimation/Test de la beauté féminine	11
Représentation/Préservation des diversités	8
Changement de vie et d'état	6
Pratique ostentatoire	5
Passe-temps insignifiant	4
Ne savent pas	14
Ne répondent pas	19
Total	67
<u>Location d'accessoires</u>	
Sublimation/Test de la beauté	22
Pratique ostentatoire/Mimétisme	10
Pratique économique	9
Prise de photos	1
Ne savent pas	14
Ne répondent pas	11
Total	67
<u>Portage des mariés</u>	
Distinction/Mise en valeur	11
Tradition	8
Traitement différentiel des sexes	7
Changement de vie	3
Manifestation de joie	3
Ne savent pas	17
Ne répondent pas	18
Total	67
<u>Danse en costume chleuh</u>	
Affirmation de l'identité berbère	15
Reconnaissance du patrimoine berbère	9
Symbole de jeunesse et de bonheur	3
Prise d'images	2
Pratique insignifiante/insensée	2
Rythme dansant	1
Ne savent pas	19
Ne répondent pas	16
Total	67
<u>Port du costume indien</u>	
Sublimier/Tester la beauté	6
Représentation d'une tradition étrangère	5
Pratique insignifiante/insensée	4
Soumission de l'épouse	3
Prise d'images	2
La modernité	1
Ne savent pas	20
Ne répondent pas	26
Total	67

CHAPITRE XIII

PERMANENCE DES CONFIGURATIONS CULTURELLES FONDAMENTALES

En comparaison avec la ritualité traditionnelle, le « rituel des sept toilettes » (*l'ābas*) représente pour les jeunes femmes du Sous le symbole de la liberté de circulation de la citadine contemporaine. Le dévoilement de la mariée, sa capacité à voir et parler, sa grande mobilité ainsi que sa position centrale dans l'espace sont perçus comme les signes d'une certaine « émancipation ». Quant à la participation du marié à ce rituel, elle représente pour elles une reconnaissance - par le groupe - de l'entité et de l'autonomie du couple. En effet, en comparaison avec les anciennes coutumes, l'exposition des deux conjoints, leur portage simultané, ainsi que leur danse en costume chleuh, semblent mettre l'accent sur l'union et la complémentarité des sexes plus que sur leur antagonisme. Ces pratiques contemporaines semblent exprimer un traitement égalitaire des sexes.

En se modifiant, le rite de passage matrimonial a-t-il réellement perdu sa fonction essentielle qui est de soumettre deux individus au schéma collectif ? A-t-il réellement perdu cette fonction qui consiste à instaurer une relation dissymétrique entre les conjoints ? Pour répondre à ces questions, nous allons examiner les rites contemporains de la virginité et certains aspects du « rituel des sept toilettes » qui semblent indiquer le contraire.

1. Recrudescence des rites de la virginité

Dans le Sous, comme dans le reste du Maroc, la virginité féminine revêt une importance capitale. Mais les rites de la virginité se distinguaient ici par une plus grande discrétion et une certaine pudeur¹. La consommation du mariage n'avait pas

¹. « À la différence de Fès, par exemple, où la noce tambourine à la porte pendant la défloration, le groupe légiférant jusque dans l'intimité, ici, les choses se passent discrètement. Autrefois, on exposait le drap taché de sang, signe de la virginité perdue, maintenant on ne le fait plus et les Chleuhs affectent de ne pas prendre un air interrogateur le lendemain quand ils rencontrent Moulay [le marié]. [...]. On dit même qu'il n'est pas forcé de

lieu juste après l'entrée de la mariée, mais le lendemain soir de son transfert. Le jeune marié chleuh ne rejoignait son épouse qu'une fois que la maison s'était vidée de tous les étrangers à sa proche famille. Par ailleurs, seules les « aînées » (*timčzwura*) mandatées par les deux familles étaient autorisées à entrer dans la chambre nuptiale. Mais, plus que leur parole, c'était le comportement du marié qui certifiait sa satisfaction de l'état de l'hymen de son épouse. En effet, le jeune homme signalait son contentement en tirant un coup de fusil, et en envoyant un émissaire demander à sa belle-mère d'envoyer la bouillie de maïs (*tagulla*). Sa participation à la consommation de ce mets rituel constituait également un signe de satisfaction. Par la suite, l'exposition du linge nuptial sur le support du trousseau (*aruku*) n'était plus qu'une formalité dont le non-accomplissement était sans conséquences sur le sort de la jeune femme. Car nombreux sont les lettrés marocains qui ont combattu et condamné cette pratique¹. Ces lettrés s'appuient sur un hadith qui dit qu'au jour du Jugement dernier le Prophète n'intercédera pas en faveur des croyants qui ont regardé (ou ont cherché à voir) le sang d'une vierge.

Par contre, dans les zones arabophones du Sous (Taroudant, Houara, Oulad Berhil), et dans les villes et tribus (arabophones et berbérophones) du Nord, la noce attend l'issue de la consommation du mariage. Ici, la coutume veut que le « vizir » (*luzir*) du marié et l'« aînée » principale (*luzira*) de la mariée se tiennent sur le seuil de la chambre nuptiale, prêts à leur venir en aide en cas de besoin². Mais le rôle de ces

toucher à sa femme la première nuit. La politesse chleuhe consiste à ne rien sous entendre et à prendre un air naturel avec le nouveau marié ». P. COATALEN, 1972, p. 138.

¹. « Nombre de pratiques hérétiques sont à condamner, à abandonner pour satisfaire la Sunna. Parmi elles, celles où les femmes mettent leur henné sur les mains du marié. Il y a aussi la coutume où les femmes se tenant près de la porte attendent la défloration, frappent à la porte si le mari tarde, l'insultent. Tout cela est perturbation et angoisse. Une autre hérésie c'est quand les femmes rentrent chez la mariée pour voir son sang coulant, pousser des youyous, danser avec le pantalon dans les ruelles. Le mari et sa famille doivent vigoureusement s'opposer à de telles pratiques. Pendant la nuit de noces, une femme doit se tenir près de la chambre nuptiale afin de servir les mariés à leur appel. La Sunna en témoigne. Une telle mesure permet d'éviter les coutumes berbères, dont l'une consiste à faire entrer dans la chambre nuptiale les amis du marié nommés vizirs afin de le servir, de l'aider à défaire les tresses de la mariée. Ainsi ils partagent le plaisir du mari, en usant de leur regard et de leurs mains. Ceci est un malheur énorme qui fait couler des larmes et du sang des yeux ». A. DYALMI, 1986, « Un fqih marocain et les droits de la femme du 16ème siècle », *Lamalif* (180), sept., p. 69. Voir également S. NAAMANE-GUESSOUS, 1991, p. 186.

². Il fut un temps où les mariés du Nord ne disposaient même pas d'une pièce fermée par une porte, mais seulement d'un angle de pièce séparée du reste de la noce par un simple voile. « Après une cérémonie d'accueil, les mariés sont introduits dans leur chambre, accompagnés des chants et de la musique. Les plus âgées des femmes qui nous ont rapporté leur expérience ne parlent pas de chambre, mais de *dakhchoucha*, de tente

deux agents est aussi de tambouriner sur la porte pour bousculer un marié qui tarde à faire la preuve de sa virilité et de l'honneur de sa compagne¹. Dès que le marié remet le linge nuptial à son « vizir », l'« aînée » principale (*luzira*) le place sur un plateau contenant un ou deux pains de sucre dépaquetés (photo 30). À tour de rôle, les parentes de la mariée dansent avec le plateau sur la tête, en chantant les chants de la virginité, d'abord dans la chambre puis dans le patio devant les invitées. Ensuite, elles portent le linge souillé à la mère de la jeune femme. Chez cette dernière également, les invitées peuvent être encore là attendant l'arrivée du linge nuptial (E. WESTERMARCK, 1921, pp. 200-201).

Ce type de pratiques n'était donc pas en usage dans les milieux berbérophones du Sous. Et pourtant, aujourd'hui, dans le Grand Agadir, l'adoption du « rituel des sept toilettes » semble aller de pair avec un alignement sur les rites de la virginité des villes septentrionales. En effet, la contraction de la temporalité rituelle fait que la consommation du mariage n'a plus lieu dans la discrétion comme le veut la coutume chleuhe. Le rituel de défloration a lieu tout de suite après le transfert de la jeune fille, alors que dans la maison se trouvent non seulement les parentes des mariés qui attendent sur le seuil de la chambre, mais aussi tous les invités qui ont participé à la noce. Par ailleurs, l'exposition du linge souillé a largement débordé l'espace domestique. En été, il ne se passe pas une nuit sans que le sommeil des riverains soit troublé par les klaxons d'une noce, suivis peu de temps après par la procession bruyante de femmes chantant en arabe les chants de la virginité, poussant des you-you et tapant sur des tambourins.

Les résultats de l'enquête prouvent la pérennité des rites de la virginité ainsi que l'ampleur de l'adoption de la procession publique du linge (Tableau 22, p. 356). En

nuptiale : celle-ci est dressée dans un coin de la pièce où sont accueillies les invitées. La défloration se passe sous la *dakhchoucha* autour de laquelle chantent les jeunes filles, afin de soutenir l'épousée dans ce moment de solitude. Cette tradition prenait tout son sens lorsque la mariée était très jeune et se trouvait face à un homme qu'elle n'avait jamais vu ; elle avait d'autre part l'avantage de couvrir les cris de souffrance que pouvait pousser la fille lorsque son hymen se déchirait ». S. NAAMANE-GUESSOUS, 1991, p. 174.

¹. Ces deux agents ont pour fonction d'initier les deux jeunes mariés à la sexualité, dans le cas où même le jeune homme est encore puceau. Dans certaines localités où la coutume veut que la mariée oppose une farouche résistance à son époux, le « vizir » (*luzir*) a pour fonction de la ligoter pendant la défloration. Voir E. WESTERMARCK, 1921, p. 216-217 ; S. NAAMANE-GUESSOUS, 1991, pp. 178-180.

effet, le linge de la mariée a été exposé dans la majorité (81/105) des noces observées. Et, dans 31 cas la publication s'est accompagnée d'une procession dans l'espace public, chez des familles de migrants arabophones aussi bien que chez des familles chleuhes. Comment les jeunes célibataires réagissent-ils à cette amplification des rites de la virginité ?

Tableau 22. - Ensemble des cérémonies. Rituel de défloration publique

Types d'observations Types de variables	Par questionnaires	Par entretiens et participation	Total
<u>Lieu de la consommation</u>			
Domicile patrilocal	39	22	61
Domicile virilocal	0	5	5
Domicile uxrilocal	13	2	15
Chambre d'hôtel	3	5	8
N'ont pas compris	12	0	12
Ne répondent pas	4	0	4
Total	71	34	105
<u>Publication de la virginité</u>			
Espace domestique	33	17	50
Espace public	21	10	31
Aucune publication	10	7	17
Ne savent pas	5	0	5
Ne répondent pas	2	0	2
TOTAL	71	34	105

Tableau 1. - Opinions des questionnés sur la défloration publique

Types de variables	Effectifs
<u>Contre la procession publique du linge</u>	
Pratique indécente/arriérée/arabe	25
Favorables à une publication privée	2
<u>Contre la défloration publique</u>	
Aliénation de la femme	9
Violation de l'intimité conjugale	7
Interdite par l'Islam	5
<u>Opinions neutres ou positives</u>	
Tradition obligatoire/nécessaire	8
Pratique bonne/bénéfique	5
<u>Sans opinion</u>	3
<u>Ne répondent pas</u>	7
TOTAL	71

1.1. « Les seuls témoins du crime »

Interrogés sur la procession publique du linge nuptial, la majorité (48/71) des questionnés se prononcent contre cette pratique (Tableau 23, p. 356). Parmi eux, 27

sont contre l'accomplissement même d'un rituel de défloration. Et, ils considèrent la procession dans l'espace public comme un mal encore plus grand que l'exposition du linge souillé dans l'espace domestique et féminin. Certains affirment que l'exposition du sang de l'hymen est illicite. Pour d'autres, elle constitue une violation de l'intimité du couple et une aliénation de la femme. Ils la condamnent pour les effets néfastes qu'elle peut avoir sur l'équilibre du couple, et en particulier sur l'équilibre psychique de la femme. Par ailleurs, ils jugent la défloration publique comme une réduction de l'honneur individuel et collectif à une goutte de sang, et comme une réduction de la relation conjugale à la sexualité. D'autres questionnés ne condamnent pas vraiment la défloration publique, mais uniquement la procession du linge. Ils affirment que l'exposition du sang devrait avoir lieu dans la seule sphère domestique, uniquement en présence de femmes. Car ils considèrent que la procession du linge est une pratique honteuse, qui viole le code de bienséance et de pudeur de la population chleuhe locale.

La formulation des réponses de la plupart des opposants à la procession du linge exprime bien le sentiment d'altérité qu'ils éprouvent face à cette pratique. Ainsi, si certains d'entre eux la qualifient de pratique campagnarde/primitive/arriérée et de marque de sous-développement, beaucoup la qualifient même d'arabe.

La majorité des interviewés célibataires se prononce également contre les rites de la virginité. Comme les questionnés, ils ont recours à la tradition islamique pour condamner le rituel de défloration publique qu'ils définissent comme une violation de l'intimité du couple. Ainsi, Hafid et son ami Mouh¹ considèrent la consommation de l'union au domicile patrilocal comme un aspect négatif du mariage « *traditionnel* »². Le rituel de défloration publique implique une rupture des relations de pudeur parent/enfant adulte et frère/sœur. Dans la vie quotidienne, il pèse sur la sexualité un interdit qui est inculqué à l'enfant dès le plus jeune âge. Cet interdit est brusquement levé le temps d'une noce. Pour le jeune homme, il est très embarrassant que tous les

¹. Au moment de l'entretien, Mouh est âgé de 35 ans. Célibataire, il est professeur de 1er cycle. Ses parents sont tous deux originaires d'un village Aksimen, situé à une trentaine de kilomètres d'Agadir. Ils se sont installés en 1962 à Bouargan, un ancien bourg rural de la périphérie d'Agadir, qui est aujourd'hui intégré à la ville. Pour Hafid, voir supra p. 299.

². Pour ces deux jeunes gens, un mariage « moderne » est un mariage où le couple consomme l'union dans l'anonymat et la discrétion d'une chambre d'hôtel, et où le linge nuptial n'est pas du tout exposé.

assistants sachent qu'il a une défaillance. Et, la coutume qui veut que ce soit sa mère qui pratique sur lui des rites de dénouement de l'aiguillette est encore plus embarrassante, et pour le fils et pour la mère. Pour éviter ce genre d'épreuve, Hafid et Mouh souhaitent consommer leur mariage dans un hôtel. Par ailleurs, ils affirment qu'ils n'accepteront pas que les parentes de leur future prennent son linge. Selon leur propre expression, ils tiennent à être « *les seuls témoins du crime* »¹.

Les jeunes filles interviewées partagent l'opinion des jeunes gens sur le caractère illicite et indécent du rituel de défloration et de l'exhibition publique du linge souillé. Elles considèrent l'institution de la visite médicale au moment des fiançailles comme une mesure bénéfique pour les jeunes filles². Selon elles, le certificat de virginité permet de protéger les mariées à l'hymen trop mince contre les calomnies du marié et de ses proches. Toutes affirment que les deux familles devraient se satisfaire de cette preuve médicale de leur vertu. Et, elles souhaitent s'entendre avec leur époux pour ne pas donner le linge nuptial. Dans le même temps, elles sont conscientes que les soupçons pèsent toujours sur la vertu des jeunes femmes dont le sang n'a pas été exhibé.

Les jeunes interviewés des deux sexes condamnent donc ce qu'ils considèrent comme une intrusion du groupe dans l'intimité individuelle et conjugale. Mais la plupart d'entre eux ont une attitude plutôt ambivalente vis-à-vis des rites de la virginité. Les jeunes filles ne remettent pas du tout en question l'exigence de la virginité féminine. Aucune ne s'insurge contre le fait que la société n'exige l'abstinence que des seules filles. Quant aux jeunes gens, la plupart d'entre eux accordent une grande importance à la virginité de leur future³. Seul Hafid avoue qu'il

¹. Les jeunes interviewés répondent dans un mélange de français et de berbère ou arabe. Lorsque leurs expressions sont mises en italique cela signifie qu'ils se sont exprimés en français.

². Bien que la production d'un certificat de virginité ne soit pas légalement exigé, la plupart des familles en font établir un dès que leur fille est demandée en mariage. Les parents de la jeune fille en remettent une copie aux parents du jeune homme, surtout dans le cas où ce dernier demande à rencontrer sa promise durant les fiançailles. Une copie de ce certificat peut également être présentée aux adouls au moment de la rédaction du contrat de mariage.

³. L'enquête de M. BENNANI-CHRAÏBI révèle également qu'il existe « un front de refus de la sexualité féminine hors mariage » chez les jeunes garçons comme chez les jeunes filles. Voir son analyse de la disparité des fondements de ce refus dans les discours féminins et masculins (1994, pp. 103-106). Voir également A. DIALMY, 1995, pp. 177-192 ; S. NAÂMANE-GUESSOUS, 1991, pp. 167-168.

lui est complètement indifférent de découvrir la nuit de ses noces que son épouse est dépuclée. Qu'elle ait connu d'autres hommes avant lui ne lui fait « *ni chaud ni froid* ».

1.2. « Il faut que le sang coule coûte que coûte »

Pour éviter de subir l'humiliation du rituel de défloration publique, les jeunes citadins souhaitent avoir un logement individuel avant de se marier. Mais la conjoncture économique et la cherté des loyers font que beaucoup sont contraints de se marier chez leur famille. Parmi ceux qui n'arrivent pas à réaliser leur émancipation matérielle, certains essaient de passer leur nuit de noces à l'hôtel. Mais en cela ils se heurtent à l'opposition de leur famille. Comme le choix de l'ordonnancement des cérémonies, le choix du lieu de la consommation du mariage est devenu un moment de fortes tensions et de conflits entre les générations. Les aînés exigent que la nuit de noces se déroule au domicile patrilocal. Car ils n'entendent pas se laisser déposséder de leur fonction de contrôle sur la première union charnelle du couple.

Parmi les 34 couples¹ enquêtés par entretiens et par participation à la célébration, dix seulement ont réussi à passer leur nuit de noces dans leur domicile individuel ou à l'hôtel (Tableau 22, p. 356)². Mais huit d'entre eux n'ont pas pour autant réussi à échapper au rituel de défloration publique. Car les « aînées » sont allées réclamer le linge nuptial même à ceux qui ont passé la nuit à l'hôtel. Dans cinq cas, elles l'ont porté discrètement à la mère de la mariée, et l'ont exposé uniquement dans l'espace domestique. Dans trois cas, elles ont accompli une procession bruyante dans l'espace

¹. Comme nous l'avons déjà signalé plus haut, l'union du 35ème couple de cet échantillon n'a pas été célébrée, car la jeune femme est tombée enceinte avant la conclusion du mariage.

². Dans la majorité (39/71) des cas décrits par les questionnés, le mariage a été consommé au domicile patrilocal. Mais ce résultat n'est pas fiable car il est clair que les 12 qui répondent que la consommation a eu lieu dans les deux domiciles n'ont pas compris la question. Ces individus confondent assurément « consommation » et « célébration », ou entendent « consommation » au sens de consommation matérielle (banquets). Il semble que la confusion des deux termes soit enracinée dans les esprits. Car j'ai bien insisté auprès des professeurs et des élèves qui m'ont aidé à recruter pour qu'ils précisent que par consommation du mariage j'entends le rituel de défloration publique (*duXla*). Or la confusion des deux termes n'est pas le fait des élèves seulement. Quatre enseignants commettent également cette erreur. Ce résultat démontre qu'il est difficile de mener à bien un questionnaire en français même auprès de personnes qui, de par leur niveau d'instruction, sont censés avoir une assez bonne compréhension de la deuxième langue administrative du pays.

public. Enfin, dans deux cas seulement le marié leur a tenu tête et a refusé de leur donner le linge de son épouse. L'un de ces deux jeunes gens a renvoyé les « aînées » en leur disant : « Ceux qui veulent du sang n'ont qu'à aller à l'abattoir » (*li bɣa ddān imši l-Igurna*).

Quel que soit le lieu de la consommation du mariage, peu de jeunes gens arrivent donc à échapper au rituel de la défloration publique, et cela pour diverses raisons. La première est que peu d'entre eux ont assez de force de caractère et d'autonomie pour s'opposer à leurs parentes. La majorité n'ont pas achevé leur « *individualisation* » (M. BENNANI-CHRAÏBI, 1994, p. 100) et ne remettent pas vraiment en cause les normes du groupe. La deuxième est qu'il s'agit souvent de couples qui ne se connaissent pas assez ou pas du tout, et qui par conséquent ne peuvent opposer un front uni aux « aînées ».

Pour illustrer cette absence de maturité et d'autonomie du couple qui fait que la plupart des mariés se laissent facilement dominer par leurs « aînées », prenons l'exemple de Jamal et Noufissa que nous avons déjà rencontré plus haut¹. La nuit de noces de ces deux conjoints et leur discours sur ce vécu sont forts édifiants. Bien que Jamal possède un logement individuel depuis plusieurs années, le jour de son mariage, sa mère a exigé que sa bru soit conduite au domicile patrilocal, et que la défloration ainsi que la célébration du lendemain des noces y aient lieu.

Avant son mariage, Jamal tient le même discours que Hafid. À sa fiancée qui s'enquiert de son point de vue sur la virginité féminine, il répond ceci.

Noufissa : Il m'a dit : *La virginité ça m'intéresse pas*. Les jours où on sortait il me l'a dit. Parce que moi aussi je lui ai *posé la question* juste pour connaître son opinion. Il m'a dit : *Moi la virginité ça me dit rien du tout*. Mais il n'a pas dit *je préfère* qu'elle soit là ou quoi. Il m'a dit juste : *La virginité ça me dit rien du tout*. C'est comme ça qu'il m'a répondu. Si elle [l'épouse] ne l'est pas, il disait, il suffit qu'il l'aime et c'est tout².

¹. Voir infra pp. 264-265, 276 285-292.

². Les interviewés s'expriment dans un mélange de français, d'arabe et de berbère (*tašāhit*). Dans cette citation, et dans les suivantes, les passages en caractères italiques sont en français dans le discours des interviewés ; et les passages en caractères normaux sont en berbère et en arabe.

Jamal tenait donc un discours plutôt libéral. Mais, à l'heure de l'entretien et en présence de sa femme, il avoue que ces idées libérales restent de l'ordre du superficiel. Car son opinion profonde et véritable sur la virginité a resurgi le soir de ses noces. Interrogé sur le rituel de défloration publique, il répond :

Jamal : Non, *cette pratique c'est vrai...* Qu'est-ce que je peux te dire ? De mon point de vue, *personnellement...* même si *maintenant on fait ce truc-là... on peut faire une opération chirurgicale, et la fille devient vierge comme elle était avant*, même si elle ne l'est plus. *C'est vrai, n'empêche que le sang, il satisfait d'abord l'humain.*

De quelle façon ?

Jamal : Tu dis *la femme elle n'a jamais été touchée par un autre à part moi*. Même si *elle peut être touchée de mille et une façons, n'empêche*, mais *la pénétration proprement dite elle n'a jamais été faite par un autre que moi*.

C'est pas de l'égoïsme de ta part ? [Avant de se marier, Jamal était un coureur de jupons notoire].

Jamal : *Oui en quelque sorte c'est de l'égoïsme... C'est pas de l'égoïsme, non ! On peut pas dire que c'est de l'égoïsme*. Mais non... tu veux pour tes enfants *une femme* qui soit... [silence]. Non parce que chez nous ça c'est *un peu sacré*. C'est *un peu sacré* que la femme soit vierge. *Tu peux pas accepter... C'est vrai peut-être la majorité des gens ils ont cette idée* : Je m'en fous qu'elle soit comment dire, qu'elle soit vierge ou non *ça m'est égal*. Mais *devant le fait accompli tu peux pas l'accepter*. *Tu cherches la virginité de la femme*.

Comme la plupart des interviewés, Jamal est conscient qu'une mariée à l'hymen authentique n'est pas forcément dépourvue d'expérience sexuelle. Elle peut avoir déjà été « *touchée de mille et une façons* », c'est-à-dire qu'elle peut avoir eu « *une sexualité déviante* »¹ qui lui a permis de préserver son hymen intact. Par ailleurs, il est conscient que la baisse du coût de la réfection de l'hymen permet à certaines jeunes filles d'obtenir une virginité factice juste avant leurs noces. Malgré cela, le fait de faire saigner l'épouse lors de la première union lui procure la satisfaction illusoire d'être le premier à la toucher, et surtout le premier à la pénétrer. « Tu veux pour tes enfants *une*

¹. « La virginité est vécue à la fois comme un élément d'émancipation et d'aliénation de la jeune marocaine. Celle qui est encore vierge est taxée de 'rétrograde', celle qui ne l'est plus est taxée de 'putain'. Face à ce dilemme, la jeune fille marocaine a souvent recours à deux alternatives pour vivre sa sexualité. Ou elle opte pour une sexualité 'déviante' et satisfait le partenaire tout en préservant l'essentiel, ou elle accepte de perdre 'momentanément' sa virginité pour se la refaire à la veille de ses noces. Cette conduite perpétue la morale traditionnelle et renforce le mythe de la virilité. La virginité artificielle ou chirurgicale est l'expression du malentendu qui existe entre les sexes et du drame sexuel que la jeune marocaine vit avec déchirure et agressivité. Elle est aussi l'émanation de leur résistance au changement ». A. SERHANE, 1984-1985, « Les représentations sexuelles chez le jeune marocain issu du milieu traditionnel » *H.M.*, (1-2), p. 15. Voir également S. NAĀMANE-GUESSOUS, 1991, pp. 45-53.

femme qui soit... [silence] ». Il ne finit pas sa phrase par « pure », puisqu'il admet que la plupart des jeunes filles contemporaines ont une certaine expérience. Mais l'idée est qu'il tient tout de même à cette illusion d'être le premier à ouvrir la voie de ce réceptacle dans lequel il va déposer sa semence.

Interrogé sur son éventuelle réaction, si Noufissa n'avait pas été pas vierge la nuit de leurs noces, il répond.

Jamal : Ouah ! *Là ma réaction elle sera... Ma propre réaction en moi-même ?* [silence]. *Elle n'est pas vierge.* [silence]. *Oui peut-être je vais dire on va s'arranger de montrer aux gens qu'elle est vierge. Soit disant tu vas te couper quelque part pour donner le sang sur le linge et tu le sors aux gens. Tu le sors aux gens. Mais au fond de toi tu vas jamais l'oublier. Toujours tu vas reprocher à cette femme ce qu'elle a fait. Surtout si elle ne te l'a pas dit avant ce jour, si elle ne t'a pas dit avant : Voilà je suis pas vierge. Si elle te prépare pour ça, peut-être tu vas l'accepter. Mais une fois que tu es devant le fait accompli, disons que tu es choqué par ça, tu vas pas l'accepter. Mais peut être tu vas, tu vas le cacher ce jour-là. Mais c'est pas ça. Disons ta vie avec cette personne ça sera pas ça¹.*

Noufissa : Elle va être amère.

Jamal : Elle va être amère. Tu vas dire : Celle-là, elle m'a caché une chose. Pourquoi elle ne me l'a pas dit avant ?

Noufissa lui rappelle alors qu'avant leurs noces il prétendait n'accorder aucune importance à la virginité féminine. Réponse de Jamal.

Jamal : Non ! Mais non ! *Peut-être* oui tu crois à ça... mais *au fond de toi*... Parce que c'est vrai tu dis voilà mon *idée*, mais *une fois* que tu es devant le fait accompli... Il y a une autre chose qui surgit en toi. C'est-à-dire *vraiment ta réalité*.

¹. Plus avant dans l'entretien, il avoue qu'il pourrait avoir une réaction violente.

Jamal : *Bien sûr* il faut qu'elle soit vierge! Par le ventre de ta mère, s'ils t'avaient ramenée non vierge je t'aurais jetée dehors! Très bien!

Tu l'aurais fait?

Jamal : *Ah oui!*

Noufissa : Jamal tu peux t'attendre à tout avec lui. Rien ne me fait plus peur en lui.

Jamal : Non, *ça dépend des circonstances* où tu te trouves... C'est possible *tu peux* exploser, tu prends la porte et tu leur dis : « Cette chose-là j'en veux pas, elle n'est pas vierge ».

Et tu étais prêt à le faire si...

Jamal : Non! *Ça dépend* je te dis *des moments* où tu te trouves, les moments où tu te trouves. Si tu étais énervé ce soir-là. *Tu es stressé*, tu es énervé et tout ça... Si quelque chose t'a énervé, ou *n'importe quoi*... Tu cherches juste *la moindre des choses pour t'exploser*. Alors tu trouves ça, boum! *Tu vas t'exploser devant tout le monde*. Tu vas leur dire : « Prenez votre machin, moi *je vais pas prendre ça*. Elle n'est pas vierge ». *Tu peux*, je te dis, *tu peux te calmer et prendre les choses* disons *plus intelligemment*, disons *plus calmement*. Et, après que ce jour soit passé, après que cette *semaine-là* soit passée...

Tu vas casser la vaisselle? [C'est-à-dire rompre le mariage].

Jamal : Tu vas casser la vaisselle ou *trouver une explication à ça*. Est-ce qu'elle l'a fait avec quelqu'un? Est-ce que *c'est accidentellement*? Est-ce *naturellement*? Est-ce? Est-ce? Est-ce? *Mais en général on pense pas*, parce qu'*on pense pas, on croit pas que c'est accidentel ou bien naturel*, ou... *On dit non, il a été fait par quelqu'un. C'est rare où*... tu dis... *voilà celle-là elle est... une femme naturellement ou bien accidentellement*.

Donc tu préfères que la femme soit vierge.

Jamal : Qu'elle soit *vierge* je préfère.

Tu tiens à être *le premier*.

Jamal : *Le premier qui l'a touchée*, disons *qui l'a pénétrée en quelque sorte*. Même si comme je t'ai dit, *elle peut faire l'amour de mille et une façons*. Elle peut, même si elle n'est pas *vierge*, avec une opération qui coûte mille dirhams ou cinq cents dirhams maintenant, elle peut devenir *vierge*... Avec tout ça mais...

L'essentiel, toi il faut que tu voies du sang.

Jamal : Couler ! Un boucher ! Un *aisawi*¹ ! [rires]. Je te dis un *aisawi*.

Virginité réelle ou factice, l'essentiel pour l'époux est donc de faire saigner son épouse et d'avoir ainsi l'illusion d'être le premier. Après avoir exprimé sa propre opinion sur la virginité féminine, Jamal répond alors à la question initiale, à savoir son opinion sur le rituel de défloration publique. Nous allons voir que la femme qui ressent la blessure de l'intrusion du groupe dans sa chair même est bien plus critique que l'époux vis-à-vis du rituel de défloration publique.

Jamal : Mais en ce qui concerne les gens, *on va pas les plaindre* [blâmer], surtout *la famille* de la mariée, parce qu'eux aussi ils n'attendent que cette heure, quand le linge va sortir pour le montrer aux gens. Eux aussi, ils en sont fiers. Ils sont fiers de leur fille. C'est-à-dire que *ça reflète* leur éducation. Voilà, ils l'ont bien éduquée. Voilà, leur fille a préservé son honneur. Surtout qu'il y a là une société religieuse, musulmane et arabe *et tout ça*. Ce n'est pas comme en *Europe*. Ils le sortent aux gens et le leur montrent. Voilà, notre fille est une personne qui est... qui a préservé son honneur. Elle a fait ceci, elle a fait cela. [Il se tourne vers son épouse comme pour solliciter la confirmation de ses dires]. *C'est ça*.

À partir du moment où l'individu partage avec le groupe cette survalorisation du sang de l'hymen, il est prêt à pardonner, comme ici Jamal, son intrusion dans son intimité même s'il la récuse par ailleurs. Parce que la violence qu'elle a subie a été orchestrée par ses plus proches parentes, Noufissa a plus de mal à pardonner ce qu'elle a ressenti comme une vive humiliation et une injustice.

Noufissa : Mais, *d'un autre côté*, c'est un peu... je ne sais pas comment dire... inhumain.

Jamal : Inhumain juste par le fait qu'ils restent derrière la porte et toquent.

¹. Membre d'une confrérie religieuse, les Aïssaoua (*aisawa*), dont les manifestations se caractérisent par des pratiques d'une extrême auto-violence : blessures par arme blanche, brûlures à l'eau bouillante et ingestion de débris de verre ou d'épineux.

Noufissa : Non, attends ! Tu as veillé *le jeudi*, tu as veillé *le vendredi*, tu as veillé le samedi, comment tu vas être le samedi au petit matin ? *À sept heures du matin*, comment tu vas être ?

Jamal : *Épuisée*.

Noufissa : *Épuisée* ! Tu vas attendre juste le moment où tu vas fermer tes yeux et dormir enfin. Derrière la porte les gens toquent ! [Elle tambourine du poing sur la table].

Jamal : Oui, c'est-à-dire...

Noufissa : Ils ne pensent pas à toi ! Débrouille-toi ! Mais *l'essentiel*...

Qu'est-ce que tu as ressenti à ce *moment-là* ?

Noufissa : L'humiliation, à ce moment-là, l'humiliation ! L'injustice et tu as honte où je ne sais pas comment... Parce qu'à un moment donné, Jamal est allé les voir, il leur a dit : « Voilà, elle est fatiguée, elle ne peut pas et tout ça ». Il leur a dit : « Voilà, elle est fatiguée, elle s'est évanouie ». Une de mes tantes maternelles est venue me voir, elle m'a dit : « Nous, on ne va pas être la risée de tout le monde ». Tu vois comment ils le prennent. C'est-à-dire : « Nous, on ne partira pas si on n'emmène pas le linge. On ne va pas perdre la face ». Tu vois sa *réaction* comment elle est. Quand Jamal est sorti, il leur a dit : « Voilà, elle est fatiguée, elle s'est évanouie, elle ne peut pas ».

Jamal : C'est vrai elle était fatiguée. C'est-à-dire *elle peut pas, elle est fatiguée. J'ai essayé, elle peut pas*.

Noufissa : Dites-le à ma mère et aux autres.

Jamal : Elles m'ont dit : « Non ! Il faut qu'on emmène le linge *coûte que coûte* ».

Noufissa : Elles ont dit : « On va être la risée de tout le monde. Tu te débrouilles, tu fais ce que tu veux. Nous, on ne part pas si on n'emporte pas le linge même si on doit attendre jusqu'à 10 heures ». Elles ont dit : « Il faut ! Nous ne partirons pas sans l'emporter ».

Est-ce que tu l'as ressenti comme une violation de ton *intimité* ?

Jamal : Mais oui *c'est ça*.

Noufissa : Mais *c'est ça*, c'est ça que je t'ai dit. Je te dis que c'est inhumain.

Rida [leur fils âgé de 3 ans] : C'est inhumain. C'est inhumain.

Vous auriez préféré que ça reste entre vous ? *Ça vous concerne, ça concerne pas les autres*.

Jamal : Oui, *bien sûr*. C'est pour ça que je t'ai dit, toi *ça te concerne personnellement, soit que le sang coule ou ne coule pas. Ou tu peux la pénétrer dans cette journée-là, ou tu peux la laisser une semaine et après coucher avec elle pour la pénétrer, ou un mois, ou ce qui te plaît. Jusqu'à ce que vous soyez à l'aise tous les deux. T'as envie de cela. Mais ce n'est pas possible. Les gens ils veulent cette nuit-là, ce soir-là, malgré la fatigue, malgré tout ça... il faut que le sang coule coûte que coûte*. [rires]. *Et, il peut couler... de mille et une façons*.

Pour l'individu comme pour le groupe, l'essentiel est « *que le sang coule coûte que coûte* ». Lorsque les « aînées » de Noufissa disent à son époux « Tu te débrouilles,

tu fais ce que tu veux pour nous donner le linge », elles l'incitent implicitement à faire couler le sang « *de mille et une façons* », c'est-à-dire autrement que par la perforation de l'hymen de son épouse. L'essentiel est d'exhiber du sang pour contenter et disperser la noce qui attend l'issue de la consommation, et ainsi sauver l'honneur de la famille.

Dans l'un des autres mariages auxquels j'ai participé, la mariée a opposé pendant des heures une résistance farouche à son époux. L'oncle et la tante de ce dernier, infirmiers de leur état, sont entrés dans la chambre nuptiale et ont prélevé du sang sur son avant-bras avec une seringue. L'opération a eu lieu en présence de la tante maternelle de la jeune fille. Ce sang a été exhibé sur le pantalon ; et la noce contentée s'est dispersée. Quinze jours plus tard, le marié n'avait toujours pas réussi à soumettre son épouse à la défloration ; et il la battait toutes les nuits. La mère en visite a alors constaté les marques de ces sévices sur le corps de sa fille. Et, elle a incité son mari à porter plainte. Le jeune homme a été interpellé et placé en garde à vue, tandis que son épouse a été conduite chez un médecin qui non seulement a certifié les sévices corporels, mais a également constaté que l'hymen de la mariée était toujours intact après quinze jours de cohabitation. Son père a alors demandé et obtenu l'annulation du mariage après une longue procédure.

La première union du couple est donc moins un acte charnel qu'un rite social par lequel le groupe soumet deux individus à la loi collective. Le fait que l'épanchement de sang soit plus important que la consommation du mariage est bien, comme l'a souligné M. E. COMBS-SCHILLING, « *une indication de ce qui est culturellement primordial et de ce qui est secondaire* »¹.

M. E. COMBS-SCHILLING suggère que l'épanchement de sang est un acte culturellement institué qui construit physiquement la notion que les hommes dominent

¹. « I submit that virginity, like the death of the animal in sacrifice, is a secondary rather than a primary factor in these rites - frequently present, but not absolutely necessary for the marriage to be properly consummated. What is important is that the men spill blood in an act of some violence, so that they demonstrate for themselves and others their procreative role. The stress on the unbroken hymen - on virginity - is one way to ensure that the physical world conforms to the assumption of male dominance. The action itself creates a vivid icon of the groom forcibly opening the bride's womb, preparing and consecrating it for proper creation ; the womb submits to his dominance through bloodspilling. Of course, an unbroken hymen has the additional advantage of indicting that the bride's birth canal has not been touched by another man, which adds to the drama and empowerment that the groom feels, further aggrandizing him in this male-dominated marriage ritual ». M. E. COMBS-SCHILLING, 1989, p. 209-210.

la création terrestre. Et, cela dans le but de nier la capacité biologique de la femme à saigner sans l'intervention de l'homme, et d'usurper son rôle naturel et prédominant dans la reproduction¹. Se basant sur les rituels d'intronisation des mariés, elle affirme que cette usurpation s'accomplit métaphoriquement par l'identification de chaque marié avec le souverain qui, en tant que descendant du Prophète, constitue le lien le plus digne entre le pouvoir de reproduction de Dieu et la vie sur terre.

Nous avons signalé plus haut que l'accomplissement des rituels d'intronisation du marié se limitait aux zones urbaines et rurales faisant partie du *bled el makhzen*, c'est-à-dire aux territoires où le pouvoir politique du souverain chérifien était reconnu. Dans les territoires dissidents, le *bled siba*, la résistance à l'autorité du souverain s'exprimait, dans le rituel, par l'absence d'identification des mariés au détenteur du trône. Ainsi, ce type de ritualité masculine était inconnu des tribus berbérophones du Sous². Pourtant, ici comme ailleurs, l'épanchement de sang lors de la première rencontre des mariés revêt une grande importance. Ceci prouve que ce rituel relève d'une configuration culturelle fondamentale partagée par tous les groupes composant la société marocaine, quelle que soit la nature de leurs rapports avec le pouvoir central. L'exacerbation des rites de la virginité, à l'heure même où les femmes gagnent une certaine autonomie matérielle par l'éducation et le travail, prouve la pérennité de leur soumission symbolique à la loi du groupe, une loi qui érige l'homme non seulement en

¹. « Sperm already belongs to the man ; the ritual gives him control of the blood also. The ritual's violence is necessary to override the normal perceptions - to give the cultural construction dominance over the natural ones, to push the man towards the heavens, and leave the woman behind, even in the natural birth process. The Moroccan ritual of first marriage 'demonstrates' that while it is accurate that the female spontaneously bleeds, it is the man who systematically guides the bleeding into life. The rite makes the male the cultural usurper of the female's biological role. It gives males power over earthly birth and relegates the female to physical vessel for male-initiated creation ». M. E. COMBS-SCHILLING, 1989, p. 220.

². La corrélation étroite entre imitation de la geste royale et acceptation de l'autorité du souverain est confirmée par le cas de Figuig. Dans cette région oasienne et berbérophone, dont les habitants se sont également distingués par de fréquents conflits avec le Makhzen, les mariés ne sont pas identifiés au souverain chérifien. Cette information m'a été fournie par A. SAA.

dominateur de la production matérielle¹, mais également en dominateur de la reproduction des êtres².

C'est donc en conservant le contrôle sur la première union du couple que le groupe instaure une relation dissymétrique entre les conjoints. Mais la persistance du rituel du sang n'est-elle pas également un indicateur de la pérennité de la soumission symbolique de l'homme en tant qu'individu à la loi du groupe ? À épouse soumise époux soumis.

2. Réorganisation du thème de la royauté

Aujourd'hui, les anciens rituels d'intronisation du marié sont en déperdition. Mais le thème de la royauté a-t-il pour autant disparu des rites de mariage ? Le marié est-il toujours identifié au sultan ?

Nous avons vu que l'idéal cérémoniel contemporain est la réunion des deux mariés et leur soumission à un même rituel. Le marié participe à l'exposition de son épouse dans sept toilettes. Il est également tenu de se changer deux à trois fois pour accorder son costume au sien. Comme son épouse, il doit rester assis, soumis aux regards de l'assistance pendant de longues heures. Comme elle, il est porté sur la « table » ou le « palanquin ». Le portage du marié constitue une des innovations majeures du cérémoniel contemporain. Peut-on voir dans cette pratique une élévation du jeune homme au rang d'une personne d'ascendance royale ?

Dans le cérémoniel traditionnel, les jeunes gens étaient portés à dos d'homme, en quelques occasions. Ce type de portage était le plus souvent accompli dans un but de protection, contre les esprits chthoniens et contre les tentatives de bastonnade d'autres hommes. Mais la plupart des déplacements des mariés se faisaient à dos de cheval. Le cheval étant un des symboles de la puissance en mouvement du sultan auquel les

¹. Malgré l'accroissement de l'activité féminine (33.5% de la population active), les récents amendements de la *Moudawana* ne prennent pas en compte le rôle économique de la femme marocaine. Juriquement, l'épouse n'a pas un statut d'agent économique dans le couple. Comme ses aînées, elle reste confinée dans une position d'éternelle assistée. Voir MAROC (a), 1996, p. 97 ; MAROC (b), 1996, p. 385.

². « Men who dominate the material process of production and monopolize the complex skills of hunting and armed violence, exercise control not over women as producers, but over women as reproducers of the life that maintains the group ». M. GODELIER, 1981, « The origins of male domination » *N.L.R.*, (127), may-june, p. 13.

jeunes gens sont identifiés¹. Les accessoires de portage, tels que la « table » (*lmida*), le « palanquin » (*lɛḍmariya*) et la « chaise à porteurs » (*lquba* ou *lbuzza*) étaient réservés à la gent féminine. Par ailleurs, la position séquentielle de leur usage était bien définie. Le premier portage de la mariée sur la « table » avait lieu avant son départ du domicile paternel ; et son second portage sur cet accessoire avait lieu à son arrivée au domicile conjugal. La « rogation » (*ddora*) dans le patio familial constituait un rite de séparation, tandis que celle accomplie dans le patio de l'époux constituait un rite d'agrégation au foyer conjugal. Pendant sa pérégrination d'un domicile à l'autre, la jeune mariée était portée soit sur un « palanquin », soit dans une chaise à porteurs. L'accessoire de la noce était souvent un signe de distinction sociale². Mais, quelles que soient sa forme et sa provenance, cet accessoire était l'instrument de l'invisibilité et de l'aveuglement de la femme dans l'espace public, tout comme le costume nuptial de la mariée chleuhe. Enfermée dans sa caisse, la jeune mariée était en plus ensevelie sous plusieurs épaisseurs d'étoffes ou de couvertures. Elle était réduite à l'état d'objet inerte. N'est-il pas significatif qu'à Fès on ait recours à des croque-morts pour porter la jeune mariée chez son époux ? Selon le dicton populaire, le mariage de la femme est sa tombe. Ainsi, chez les Andjra, pour ôter à la jeune mariée toute envie de revenir au domicile paternel, les garçons et les hommes de son village lapidaient son palanquin (E. WESTERMARCK, 1921, pp. 168-170).

Avant la publication des noces des princesses âgées (Lalla Meriem et Lalla Asmaa), l'usage du « palanquin » et de la « chaise à porteurs » était en déperdition depuis plusieurs décennies, en conséquence de la mécanisation du cortège. L'usage de la « table » persistait chez les vieilles familles bourgeoises de Fès. En situation de

¹. « Rather than occasional or periodic - and therefore a schedule of set pieces - the Moroccan progress [*harka*] was very nearly continuous. 'The king's throne is his saddle', one saying went, 'the sky is his canopy'. 'The royal tents are never stored' went another. [...] Motion [on horse back] was the rule, not the exception ; and though a king could not, like God, quite be everywhere at once, he could try, at least to give the impression that he was. [...] The mobility of the king was thus a central element in his power [...] as long as he could keep moving, chastening an opponent here, advancing an ally there, the king could make believable his claim to a sovereignty conferred by God ». C. GEERTZ, 1983, pp. 136-138

². Si à Tétouan, toutes les mariées ont droit à « la chaise à porteurs » (J. JOUIN, 1931, p. 339), par contre dans les autres villes cet accessoire est réservée aux filles de la bourgeoisie commerçante et chérifienne (G. EL KHAYAT, 1994, p. 107 ; E. WESTERMARCK, 1921, p. 147). De même, dans les localités où c'est le « palanquin » (*lɛḍmariya*) qui est en usage, toutes les familles ne pouvaient pas se permettre l'achat de cette caisse. Voir G. SALMON, 1904, p. 281.

migration, la plupart des familles originaires de cette ville ont conservé leurs traditions ; et elles ont même en partie contribué à leur diffusion dans les milieux aisés des villes nouvelles telles que Casablanca. Mais, chez les jeunes générations d'origine fassie, la pratique du portage sur la « table » commençait à tomber en désuétude, en conséquence de l'adoption de la robe occidentale comme costume de sortie du domicile paternel.

En accomplissant le rite de portage sur la « table », la famille royale a permis de perpétuer et de revigorer cette tradition dans son propre milieu. Dans le même temps, l'exemple royal a permis son adoption à l'échelle nationale, dans toutes les couches sociales. En commentant le portage de la princesse Lalla Asmaa, le présentateur de la R.T.M. a appelé la « table » *l̥ḥmariya*. Par ailleurs, il a à plusieurs reprises utilisé des termes de Tanger pour désigner les cérémonies royales célébrées à Marrakech (1987). Pour les spectateurs ignorant les coutumes matrimoniales et la terminologie rituelle de ces deux villes, la confusion est passée inaperçue. [La plupart des enquêtés considèrent que le « palanquin » et la « table » sont originaires de Fès et/ou de Marrakech]. Mais c'est sans doute cette confusion des deux accessoires qui a donné l'idée aux « maîtresses de cérémonie » d'utiliser le « palanquin » (*l̥ḥmariya*) dans le « rituel des sept toilettes ». Car l'introduction de cet accessoire dans leur panoplie est postérieure aux noces de Lalla Asmaa.

L'accomplissement par la famille royale du portage le jour de la cérémonie du henné a permis de dissocier cette coutume des rites de séparation du domicile familial et du transfert au domicile conjugal. Quel que soit l'accessoire utilisé (« table » ou « palanquin »), le portage qui a ainsi perdu ses finalités traditionnelles peut être accompli n'importe où, sous une tente dans la rue comme dans une salle de location. Il peut par ailleurs être accompli à n'importe quelle phase du rituel. Ainsi, il peut être accompli chez la mariée et/ou chez le marié le lendemain des noces pour la première ou la deuxième fois. Chez les familles aisées qui engagent des « maîtresses de cérémonie » même pour la célébration des fiançailles, la fiancée peut être portée dès ce jour sur la « table » comme sur le « palanquin ». De même, au cours d'une seule

cérémonie, une mariée aisée peut être portée à plusieurs reprises sur des « tables » différentes. Le portage au moment du port de la « toilette fassie » reste une tradition établie. Mais un portage peut également avoir lieu au moment du port de la « toilette de la princesse ». C'est alors une « table » blanche en forme de paon (*tawsa*) ou d'huître (*lkokiyaz*) qui est utilisée¹. Ces accessoires de portage suscitent entre les « maîtresses de cérémonie » une véritable émulation. À chaque saison, pour séduire leur clientèle, elles proposent des « tables » aux formes inédites, de couleurs nouvelles et assorties aux costumes nuptiaux.

Le « palanquin » comme la « table » ont donc perdu leurs fonctions traditionnelles. Toutefois, l'usage de ces deux accessoires a subi un glissement de sens. Le « palanquin » est utilisé lors de la première apparition de la mariée dans l'espace cérémoniel. Les agents cérémoniels, ainsi que la plupart des interviewés, affirment que ce portage initial est une manière de présenter la mariée à tous les invités, une manière de la distinguer et de la rendre visible à tous². Nous avons vu que, dans le cérémoniel traditionnel, cet accessoire était plutôt utilisé pour rendre la mariée totalement invisible et aveugle. De même, lors de son portage sur la « table », la mariée était totalement aveuglée par des voiles ou par l'eau de sucre scellant ses paupières. Les rideaux de l'actuel « palanquin » sont plus une décoration qu'un voile (photo 44). Lorsqu'elle est sur la « table », les *nāggafat* recommandent à la mariée de sourire aux assistants, de leur envoyer des baisers des deux mains, voire de lancer sur eux des pétales de roses.

¹. Voir dans l'annexe les paroles chantées par les musiciens lors du portage de la mariée dans ce type d'accessoire.

². Pour les réponses des questionnés, voir Tableau 21, p. 352. Seulement onze questionnés sur 67 répondent que le portage des deux mariés a pour fonction de les mettre en valeur. La majorité (35/67) d'entre eux ne comprennent pas le sens de cette pratique ou ne répondent pas. Sept questionnés ne considèrent pas le portage des mariés comme un traitement égalitaire des sexes. Une jeune fille affirme que ce portage donne à la mariée l'illusion d'être une reine, alors que son sort est d'être une femme soumise. « La mariée se sent la plus heureuse sur sa *amariya*, elle est egocentrique, la même chose pour le mari, la différence est que le mari reste toujours roi et la femme devient l'esclave après le mariage, elle devient sous la *amariya* et non sur ». Cette jeune fille interprète donc ce portage comme un traitement différentiel au profit de l'époux, tandis qu'un jeune garçon l'interprète au profit de la femme. « C'est une reine, lui un serviteur ». Parmi les trois questionnés qui interprètent le portage comme l'expression du changement de vie des sujets du rite, une jeune fille donne une réponse digne d'un ethnologue. « Normalement c'est les morts qu'on met dans quelque chose en bois et on les lève en haut. Les mariés sont portés pour être enterrés dans la tombe du mariage, et quand quelqu'un est mort il ne quittera jamais sa tombe, ce qui signifie que les deux ne se quitteront jamais ».

Sur la « table » comme sur le « palanquin », la mariée contemporaine peut donc voir et être vue de tous.

La finalité de distinction et de mise en valeur est parfois attribuée au portage du marié. Mais cette innovation laisse perplexes la plupart des enquêtés. Parmi les conjoints, quelques-uns ont refusé de monter sur la « table ». Mais, malgré leur résistance, ils ont été soumis à ce rituel par les « maîtresses de cérémonie » et/ou leurs propres parentes¹.

Les mariés qui refusent cette pratique ne ressentent-ils pas confusément qu'elle les réduit à l'état d'objet ? Car, contrairement aux anciens rituels masculins, la soumission du marié au même rituel que la mariée fait la démonstration d'une dévirilisation de l'individu masculin. En acceptant de se laisser porter sur la « table », les mariés contemporains se soumettent à un rituel qui symbolise la réification de la femme. L'identification du marié au sultan est très atténuée dans le cérémoniel contemporain. Ces amis ne se prosternent plus devant lui en lui souhaitant longue vie, comme il est d'usage de faire avec le souverain. En participant aux changements de toilette de la mariée, l'époux est coupé du groupe masculin. Et, il est en quelque sorte intégré au groupe de femmes qui gravitent autour de la mariée, qui est le principal centre d'intérêt de toute l'assistance. L'usage même du titre de sultan est en train de tomber en désuétude.

Par contre, le mimétisme des principaux actes des noces des princesses induit une identification de la mariée aux filles du roi. Dans les chants de mariage contemporains, la mariée est appelée « petite-fille de Fatima Zohra », c'est-à-dire descendante de la fille du Prophète (voir l'annexe). En revêtant la « toilette du henné » et la « toilette de

¹. Hafid, un enquêté que nous avons rencontré plus haut, avoue que l'exposition aux côtés de la mariée et le portage sur la « table » sont deux pratiques auxquelles il aura beaucoup de mal à se soumettre. « [Signification du portage de la mariée?] *Peut-être* pour que celui qui ne l'a pas vu dans la *foule* qui est loin la voit. [Signification du portage du marié?] Moi, celle-là je ne l'ai pas comprise! *C'est difficile à...* Qu'est-ce que ça veut dire qu'ils te portent sur la « table » et qu'ils tournent? Il faut d'abord que tu saches qu'il y a celui [le marié] qui a fait ça, alors qu'il est *contre* ça. *Et pourtant il le fait.* [Pour quelles raisons?] Je ne sais pas si c'est *pour satisfaire la famille de la femme* ou *pour satisfaire sa famille* ou *pour se satisfaire* lui-même. Même si *au départ* ça lui paraît *flou* ; mais *il le fait quand même...* Je ne sais pas qu'est-ce qui l'*oblige*. Je connais plusieurs garçons qui te disent : Moi monsieur, moi je jure que je ne monterais pas sur cette table. *Au jour J*, tu le trouves trônant lui aussi sur la table. [Tu dis que tu es *contre* cette pratique. Mais est-ce que tu vas le faire le jour de ton mariage?] C'est possible que je le fasse. *J'espère pas* le faire. [Mais pourquoi tu vas le faire?] Je ne sais pas. Il faut que je sois vraiment *obligé*, qu'ils me pressent vraiment pour que je monte dessus *sinon* je ne monterais pas ».

la princesse », de même qu'en montant sur la « table », les jeunes filles marocaines reproduisent fidèlement les principaux actes diffusés par la télévision gouvernementale, lors des noces de Lalla Asmaa. Dans le passé, la mariée ne pouvait être identifiée ni à la femme du souverain, ni à ses filles, puisque l'une comme les autres étaient cloîtrées et interdites d'images¹. Dans le cérémoniel contemporain, les insignes de la royauté ne sont pas investis sur le corps masculin, mais sur le corps féminin. N'est-ce pas la mariée qui porte une couronne ? Lors des noces de la princesse Lalla Asmaa, tous les insignes de la royauté étaient concentrés sur sa personne. Elle occupait une position centrale dans l'espace cérémoniel, avec les autres mariées autour d'elle. Les époux par contre n'étaient pas mis en valeur. Khalid Bouchentouf, l'époux de Lalla Asmaa avait également une attitude très effacée. Le roi était le principal ordonnateur des cérémonies. Il était le seul à occuper le devant de la scène. Et, il était le seul à poser avec sa fille et les autres mariées. L'exigence de la présence du marié aux côtés de la mariée pendant le « rituel des sept toilettes » (*l'âbas*) résulte assurément du mimétisme de cette séance de poses royales. Mais il est difficile d'en conclure une identification du marié au souverain. Car l'identification des mariées marocaines aux princesses place le roi en position de Père omnipotent auquel tous les individus masculins doivent soumission et obéissance en tant que fils ou gendres.

¹. Malgré son dévoilement officieux lors des noces de Lalla Asmaa, l'épouse du roi Hassan II reste interdite d'image et ne remplit aucune des fonctions publiques qui échoient à ses filles et à ses belles-soeurs.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Les faits et les résultats de l'enquête présentés dans ce travail confirment les deux hypothèses formulées dans l'introduction. Par la publication du mariage des princesses, la famille royale a bien contribué à la légitimation du modèle cérémoniel contemporain. Et, la diffusion de ce modèle même chez les groupes qui le ressentent comme allogène est assurée par le fait que les configurations culturelles fondamentales de la société marocaine n'y sont pas remises en question, à savoir la suprématie de l'homme sur la femme, des aînés sur les cadets et du détenteur du trône sur tous. Nous pouvons à présent apporter des éléments de réponse aux principales questions soulevées.

1. Émergence d'une idéologie de couple ?

Le couple a bien du mal à émerger du groupe, qui continue à le soumettre à sa loi à travers le rituel. Au prime abord, le « rituel des sept toilettes » (*lābas*) semble être une célébration du couple, une reconnaissance de son entité et de son autonomie. En réalité, les mariés y sont réduits à l'état de « marionnettes » entre les mains des « maîtresses de cérémonie » (*nāggafat*). Tous deux se laissent secouer sur la « table » (*lmida*) comme des ballots inertes. Ils sourient, défilent et dansent sur commande. Le « rituel des sept toilettes » a un effet amnésiant et abrutissant. À son terme, la plupart des mariés n'ont plus une ombre de volonté personnelle. C'est alors que leurs parentes entrent en scène pour les soumettre au rituel de défloration publique. Nous avons vu que, malgré l'impopularité de cette pratique parmi les jeunes, la plupart des mariés ont du mal à s'y soustraire. En gardant, par l'entremise des « aînées » (*timāzwura*), le contrôle sur la première union du couple, les familles tiennent à prouver deux choses : premièrement, que malgré la déségrégation des sexes cette valeur fondamentale qu'est la virginité féminine est bien préservée ; deuxièmement, que l'homme reste l'élément

dominant dans le couple. Ce rituel du sang instaure entre les deux conjoints une relation dissymétrique que le « rituel des sept toilettes » n'exprime pas clairement. Car, même si les « maîtresses de cérémonie » sont allées chercher dans un modèle étranger (le cinéma indien) une expression de la soumission féminine, le marié est bien falot aux côtés de la mariée sur le corps de laquelle sont concentrés tous les signes de la puissance.

2. Émergence d'une logique individuelle féminine ?

Nous avons vu que les jeunes, et notamment les jeunes filles, sont les promoteurs du cérémoniel contemporain. Ce modèle exerce beaucoup d'attrait sur les jeunes filles, non seulement parce qu'elles ont été les plus sensibles à la geste royale, mais aussi parce qu'il constitue, pour elles, le parangon de l'urbanité et de la modernité. Pourtant, en adoptant le « rituel des sept toilettes », les jeunes marocaines se soumettent à ces mêmes diktats du paraître qui ont conditionné leurs mères et leurs grand-mères : paraître belle, riche et adulée. Comme par le passé, on ne demande à la mariée rien de plus que d'être belle et désirable. Chaque nouvelle toilette est un test de sa beauté, un test de sa capacité à bien porter tous les styles vestimentaires, traditionnels et modernes, nationaux et étrangers. Elle n'est plus statufiée comme une idole. Mais, malgré sa mobilité, elle est réduite à l'état d'icône que l'on épingle au mur, et sur laquelle se projettent les fantasmes de toute une société, à savoir l'idéal de la femme entretenue et couverte de bijoux par l'époux. Si elle constitue une innovation récente, l'identification de la mariée aux princesses ne modifie donc pas le mode de ritualisation du corps féminin. Le « rituel des sept toilettes » constitue une pérennisation de la réification de la femme. Et, il est fort loin de constituer l'expression d'une logique individuelle féminine en opposition à la traditionnelle logique masculine et patrilignagère.

Le rituel contemporain permet donc la pérennisation de la soumission de la femme et du couple à la loi du groupe. À travers la réorganisation de l'expression du

thème de la royauté, il assure également la pérennisation de la soumission de l'individu masculin au pouvoir monarchique.

3. Permanence de la légitimation rituelle du pouvoir monarchique

Dans le passé, l'accession au trône marocain s'effectuait de deux manières : le nouveau sultan était soit désigné par l'ancien sultan, soit il prenait le pouvoir par la force. Dans un cas comme dans l'autre, le nouveau sultan ne pouvait régner que s'il obtenait la reconnaissance des oulémas et des tribus. Cette reconnaissance de sa légitimité s'exprimait par le rituel d'allégeance. La première condition d'existence de ce pouvoir monarchique était donc sa reconnaissance par les élites et les hommes forts du pays. Sa deuxième condition d'existence était l'investissement de désir par la population sur le corps de son détenteur, c'est-à-dire son consentement à la discrimination et sa croyance à la sacralité du pouvoir royal. Cette croyance était de l'ordre du magico-religieux. Le sultan chérifien était un symbole de noblesse, de sainteté, de virilité et de baraka fécondatrice. En tant que descendant de Lalla Fatima Zohra et de Moulay Ali, il était considéré comme le chaînon créant une sainte relation de la communauté musulmane d'extrême occident avec la famille du Prophète. À ce titre, le sultan chérifien était à la fois le père de la communauté musulmane et le père de la nation. L'identification des mariés des groupes dissidents du Sous à Moulay Ali n'était-elle pas une reconnaissance de la supériorité spirituelle des descendants du Prophète sur les autres musulmans ? En plus de la présentation d'une preuve généalogique de son ascendance prophétique, le sultan de la période traditionnelle devait présenter des signes manifestes de la baraka de ses « augustes ancêtres ». C'est-à-dire qu'il devait être doté de pouvoirs et de dons surnaturels. Ceci le propulsait dans la sphère du sacré et lui assurait l'allégeance du peuple et des oulémas. Il accédait ainsi à l'état de marabout et devenait un objet de culte (C. GEERTZ, 1992, p. 67). Mais ni son ascendance chérifienne, ni sa baraka, ne lui garantissait l'allégeance d'éventuels usurpateurs se reconnaissant des qualités identiques. Pour cela, il devait être un

personnage d'une volonté de puissance, d'une énergie physique et intellectuelle, et d'un charisme hors du commun. C'est-à-dire qu'il devait également faire preuve de ce que C. GEERTZ a appelé une baraka de tempérament.

Dans les rites traditionnels, la légitimation populaire du pouvoir monarchique se traduisait par l'identification du marié au sultan et par son imitation des expressions du pouvoir monarchique. Dans le même temps, il me semble que cette identification des mariés au souverain exprimait la possibilité de l'accession au pouvoir de tout homme à poigne doté d'une intelligence hors du commun. Une possibilité qui est annihilée dans le rituel contemporain. Car, comme nous l'avons vu, l'identification de la mariée aux filles du roi annule la traditionnelle identification du marié au souverain et le réduit à la position subalterne de gendre.

La question de savoir si cette réorganisation de l'expression rituelle du thème de la royauté résulte de l'évolution du mode d'accession au trône et de l'accentuation de la légitimité constitutionnelle du pouvoir monarchique¹ reste posée. On peut également se demander si l'inadaptation des anciens rituels d'intronisation aux nouvelles manifestations du pouvoir monarchique ne résulte pas du refus des jeunes de s'identifier au représentant de ce pouvoir. Une réponse affirmative à cette dernière question poserait les femmes en gardiennes du système de discrimination, puisque ce sont elles qui ont élaboré et mis en scène une nouvelle expression rituelle du pouvoir monarchique.

4. Manipulation des signes vestimentaires et affirmation rituelle de l'identité nationale

Nous avons vu que le résultat des modifications apportées par les « maîtresses de cérémonie » à l'ancien rituel vestimentaire est à la fois une célébration des principales

¹. « La constitution marocaine innove et se rapproche de traditions monarchiques européennes en posant formellement le principe de la succession en ligne directe de mâle en mâle et par ordre de primogéniture, à moins que le roi ne désigne de son vivant un autre fils pour lui succéder. En l'absence de descendant mâle en ligne directe, la succession revient à la ligne collatérale mâle la plus proche dans les mêmes conditions. » « Dans la tradition marocaine, cette succession automatisée ne va pas de soi : si le sultan désignait en général son héritier présomptif, celui-ci ne pouvait être investi comme sultan qu'après avoir été proclamé tel par populations et oulémas lui faisant allégeance, à certaines conditions ». B. CUBERTAFOND, 1997, *Le système politique marocain*, Paris : L'Harmattan, p. 155, 79.

composantes de la société marocaine contemporaine et une sorte de satisfaction du goût prononcé de la plupart des Marocains pour le déguisement.

Dans la vie quotidienne, ce goût pour le déguisement est satisfait et entretenu par les photographes qui mettent à la disposition de leur clientèle toute une panoplie de costumes internationaux et nationaux (citadins et ruraux). Est-il étonnant que ce type de commerce ait vu le jour sur l'avenue Mohammed V (Rabat), à quelques pas de l'établissement du photographe du Palais ? Dans cet établissement sont vendus des portraits de tous les membres de la famille royale, excepté la mère et les femmes du roi qui sont interdites d'image. Ces photos sont destinées aux administrations et aux établissements gouvernementaux, mais également aux entreprises et aux établissements privés. Car même les représentants des professions libérales, les commerçants et les artisans sont « contraints » d'afficher un portrait du roi et/ou de ses enfants. Sur les portraits proposés au grand public, le roi est représenté dans toutes sortes de tenues, des plus classiques aux plus fantaisistes, des plus strictes aux plus décontractées. Ainsi sur ses nombreuses icônes, il porte des costumes trois pièces (occidentaux), des costumes cérémoniels marocains (djellaba et cape immaculées), des uniformes militaires, des tenues de sport, voire une tenue américaine (veste de daim frangée et chapeau de cow-boy)¹. Moulay Abd el Aziz², qui est sans doute le premier Marocain

¹. Sur les portraits affichés dans les établissements gouvernementaux, le roi pose généralement en trône et vêtu d'un costume occidental. Trois autres portraits que l'on retrouve fréquemment dans les établissements gouvernementaux représentent le roi en grande tenue cérémonielle marocaine, à pied ou à cheval (la tenue du rituel d'allégeance), en treillis militaire baisant le sol du Sahara, ou en tenue d'été (occidentale) faisant la prière dans les sables du Sahara. Quant aux particuliers, ils choisissent le portrait du roi selon la nature de leur profession, voire selon l'idée qu'ils veulent donner d'eux-mêmes et de leur établissement. Ainsi, le propriétaire d'une boulangerie choisira un portrait du roi en tenue d'été décontractée, penché sur l'étal d'une vendeuse de pains ou mangeant le pain rustique de cette vendeuse de rue. Le propriétaire d'un magasin de sport portera son choix plutôt sur un portrait représentant le roi en tenue de golf ou de tennis. Quant aux propriétaires des salons de coiffure, ainsi que les propriétaires de magasins d'habillement ou de maroquinerie, ils semblent avoir une préférence pour les photos des princesses en costume nuptial.

². Voir « Un sultan photographe », Interview du sultan Moulay Abd el Aziz par le correspondant du *Times*, traduction publiée par *Le Matin* le 18 nov. 1901, in : J. BORGÉ, N. VIASNOFF, 1995, *Archives marocaines*, Milan: Eds. Michèle Trinckvel, p. 204. Ce journaliste anglais rapporte que « le jeune chérif [...] a acquis en peu de temps un remarquable talent de photographe, et les résultats qu'il obtient ferait honneur à un homme de métier. Il ne se contente pas de développer et de tirer lui-même ses épreuves, il les colle, les monte, les encadre et sait donner à tout ce qui sort de ses mains un cachet artistique. [...] Cet impérial photographe qui prend des instantanés de son règne et qui, dans les audiences solennelles où il reçoit le personnel de la légation britannique, regrette de n'avoir pas sous la main son appareil pour prendre sur le vif le portrait de l'attaché militaire dont le bonnet à poils excite son attention à un plus haut degré que les paroles prononcées par le Ministre plénipotentiaire ». Ibid., pp. 203, 205.

initié à l'art de la photographie, n'a-t-il pas posé dans un uniforme de général russe, en 1905 ?

Comme la plupart de ses sujets, le roi Hassan II passe avec une grande aisance du mode vestimentaire européen au mode vestimentaire marocain. Par contre, le roi Mohammed V portait toujours la djellaba en public. Il ne portait des vêtements occidentaux que dans le privé, sans doute pour ne pas choquer les conservateurs qui voyaient dans l'adoption du costume occidental une forme d'acculturation, voire d'irréligion¹. Car, si pour les femmes la djellaba est un signe de « modernisme »², pour les hommes ce vêtement est au contraire un signe de tradition. La manipulation des signes vestimentaires est donc un art consommé dans lequel excellent la plupart des Marocains, du plus humble au plus illustre.

Dans le rituel contemporain, le vêtement féminin n'est plus utilisé comme un signe de l'appartenance à un groupe régional défini. Quelle que soit son origine géographique et ethnique, la mariée porte l'un après l'autre plusieurs costumes régionaux. On peut voir dans ce nouvel usage la manifestation d'une conscience aiguë de la déperdition graduelle de la diversité vestimentaire, une résistance symbolique à l'uniformisation du vêtement marocain et à la concurrence du vêtement européen. Mais ce rituel vestimentaire est plus qu'une auto-folklorisation. C'est le signe d'une atténuation de l'esprit régionaliste et l'expression de la pleine maturation d'une conscience nationale. Par le port de tous ces costumes régionaux, c'est l'appartenance à la nation marocaine qui est signifiée. Dans bien des pays du tiers-monde, musulman

¹. « Dans ce pays, se vêtir à la marocaine ou à l'européenne a une signification tout à fait précise. Il y a la même rivalité entre les deux tenues qu'entre modernisme et tradition. Porter la djellaba montre que l'on est proche des vieilles valeurs du pays et de la religion musulmane. Au point que bien souvent on assimile djellaba et Islam. C'est pourquoi le vendredi, jour de la grande prière, les hommes portent de préférence la djellaba et les babouches. C'est aussi pourquoi les occidentaux résidants de longue durée au Maroc ne portent jamais la djellaba en public (sauf s'ils sont convertis à l'islam), même si par ailleurs ils la trouvent bien pratique ». M. VAN DER YEUGHT, 1989, *Le Maroc à nu*, Paris : L'harmattan, p. 56.

². « La djellaba est universellement connue comme un vêtement marocain. D'abord vêtement masculin, elle a été adoptée par les Marocaines pendant les années quarante-cinquante comme un emblème de lutte d'indépendance et un signe de modernisme. D'austère, elle évolue depuis une quarantaine d'années pour être aujourd'hui un vêtement somptueux qui peut être taillé dans la soie, le cachemire, la laine ou des substances artificielles, des textiles actuels, nylon, polyester ... vêtement de plus en plus élaboré, accédant à une recherche qui n'a plus de limites. [...] Dans le mouvement irrésistible d'émancipation féminine dont les fervents ont commencé dans les années trente dans notre pays, le drapé de tissu autour de la femme a paru vieillot, suranné et sans signification dans ce siècle ». G. EL KHAYAT, 1994, pp. 116-117.

et non musulman, le costume nuptial local a été supplanté par l'habit occidental (robe blanche pour la femme et smoking sombre pour l'homme). Au Maroc, non seulement la robe et le smoking occidentaux n'ont pas supplanté la djellaba masculine et les différents costumes féminins, mais en plus le rituel s'accommode de l'introduction d'autres costumes étrangers.

Ainsi, le « rituel des sept toilettes » est une démonstration de la force de l'identité nationale marocaine. L'usage des costumes étrangers - de la robe occidentale à la « toilette indienne » (*l'āsa lhindiya*) - est une consécration symbolique de l'ouverture du pays aux influences de l'Occident et de l'Orient, une reconnaissance de l'interculturel tant dans le sens Est-Ouest que dans le sens Nord-Sud. Le choix de ces costumes étrangers incarne sur le corps féminin la « métaphore de l'arbre » qu'affectionne le roi Hassan II¹. De même, le port alternatif de la djellaba et du costume occidental par le marié exprime l'inscription des jeunes Marocains dans la modernité, sans reniement de la tradition.

5. La « magie illusoire » du rite de passage

Le rituel matrimonial contemporain propose donc une réactualisation du passé à la lumière du présent et une résolution symbolique du conflit entre tradition et modernité. Ce rituel constitue un agrégat de symboles de la tradition et de la modernité. Ces symboles y sont représentés dans un agencement subtil qui donne aux spectateurs une impression de coexistence harmonieuse de la tradition et de la modernité. Dans un contexte de changements socioculturels, le rituel crée une illusion de continuité entre un passé révolu, un présent complexe et un futur des plus flous². En raison de sa structure malléable qui permet la compréhension des changements, le rite de passage

¹. « Le Maroc ressemble à un arbre dont les racines nourricières plongent profondément dans la terre d'Afrique, et qui respire grâce à son feuillage aux vents de l'Europe. Cependant, la vie du Maroc n'est pas seulement verticale. Elle s'étend horizontalement vers l'Orient, auquel nous sommes unis par des liens culturels et culturels séculaires. Même si nous le voulions - et nous ne le voulons pas! - il nous serait impossible de les rompre ». HASSAN II, 1976, *Le défi*, Paris : Albin Michel, p. 189.

². « [...] les rites de passage ont pour fonction essentielle de manipuler le temps de toutes les façons imaginables [...]. Et la manipulation symbolique du temps donne ainsi l'illusion qu'on le maîtrise, qu'on ne le subit plus dans l'impuissance ». N. BELMONT, 1986, p. 17.

assure la pérennité des traditions tout en créant une illusion d'évolution. En apparence, rite et mode sont deux faits sociaux antithétiques. Mais, en raison de son ouverture à l'innovation, le rituel contemporain permet l'observation de la transmutation de faits de mode en coutumes.

Cette étude des changements cérémoniels nous a permis d'observer le processus d'uniformisation culturelle dans une société qui se caractérisait dans le passé par le cloisonnement de ses sous-groupes et par de notables variations régionales. Elle nous a également permis de voir comment des thèmes unifians s'élaborent et se diffusent ; et comment un ensemble de coutumes locales passe au statut de symboles nationaux. La publication du mariage des princesses a largement contribué à l'élaboration de cette expression rituelle de la cohésion nationale autour du trône. Mais le mimétisme de cette geste royale a également contribué à une certaine dévirilisation du sujet masculin par son confinement dans un rituel qui est traditionnellement féminin.

La publication du mariage des princes, et notamment celui du prince héritier, permettra-t-elle l'élaboration d'une nouvelle ritualité masculine ? Permettra-t-elle l'émergence de nouveaux rites d'identification des mariés au souverain ? Seul l'avenir nous le dira.

DOSSIER DE PHOTOS

TROIS CATÉGORIES DE NOCES

1. Sur les photos 1 à 18 figure une noce célébrée en milieu rural berbérophone (plaine de Chtouka). Cette noce est représentative du mariage traditionnel (*læwayd*) de la région. Aucune pratique urbaine n'y a été accomplie.
2. Sur les photos 19 à 36 figure une noce célébrée en milieu bilingue et périurbain (plaine du Sous). Cette noce est représentative du mariage semi-traditionnel (*nās taqlidi nās easri*). Les rites traditionnels de la région y coexistent avec les pratiques allogènes.
3. Sur les photos 37 à 58 figurent des cérémonies observées dans le Grand Agadir. Ces cérémonies sont représentatives du mariage citadin contemporain (*lābas* ou *leasri*).



Photographie 1

Les aînées de la mariée préparent le *lābsis*, de la farine d'orge cuite pétrie avec du beurre salé et du miel. Le visage voilé, elles poussent des youyous et invoquent Dieu en chantant.



Photographie 2

La pâte d'orge cuite (*lābsis*) est aussitôt distribuée aux enfants et à toutes les assistantes. Parce qu'il est préparé par des femmes heureuses en ménage et fécondes, ce mets a une fonction propitiatoire.

Photographie 3

En chantant (*tangift n b̄rkuks*), les aînées débutent le roulage de la semoule d'orge. Traditionnellement, ce rite est accompli avec un pétrin en terre cuite. Plus pratiques, les cuvettes en plastique ont depuis longtemps remplacé cet ustensile.

**Photographie 4**

En fin de journée, une aînée procède à la distribution des grains de blé qui ont cuit dans l'eau du bouillon de la semoule roulée par les autres aînées dans l'après-midi. Toutes les personnes présentes reçoivent une cuillerée de ces grains enduits de beurre et de miel.



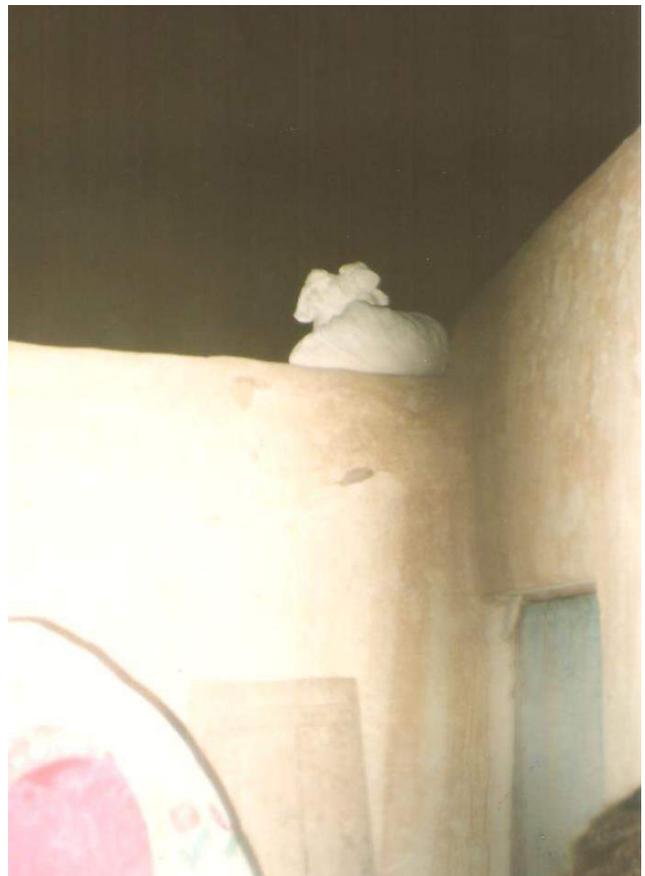
Photographie 5

A la nuit tombée, les agnats du marié (*islan*) apportent le baluchon (*ukris*) à la mariée. La délégation ne comprenant pas de femmes, c'est une parente de la jeune fille qui réceptionne le baluchon et le porte à l'intérieur de la maison.



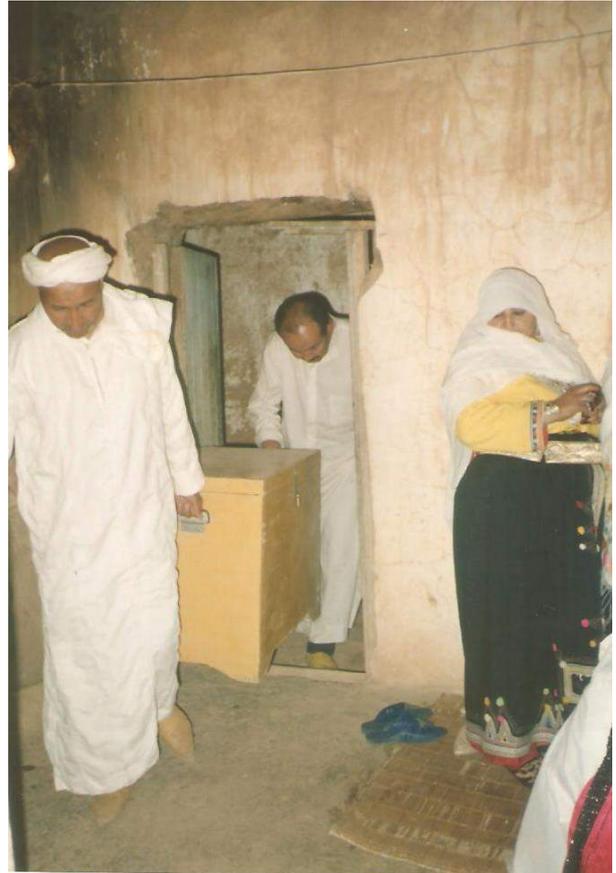
Photographie 6

Le baluchon est placé sur la terrasse près de la chambre de la mariée. On le laisse là à la belle étoile, toute la nuit. Le lendemain, il est descendu par les parentes du marié à l'heure du tirage de sa promise.

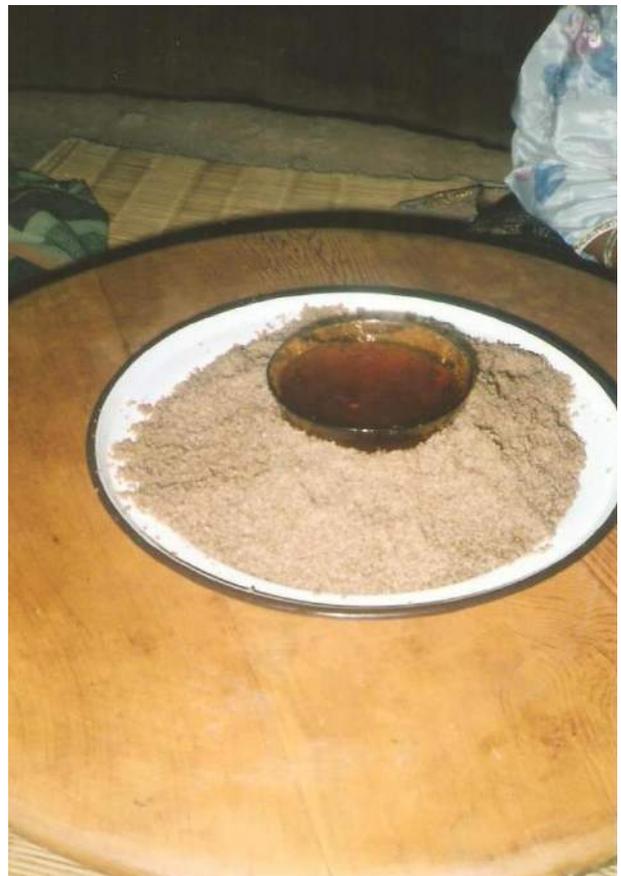


Photographie 7

Après la rédaction du contrat de mariage, les agnats de la mariée viennent chercher le coffre où est rangée une grande partie des biens offerts par son père. Ces biens vont faire l'objet d'une évaluation publique (*lqimt*) et d'un acte adoulaire.

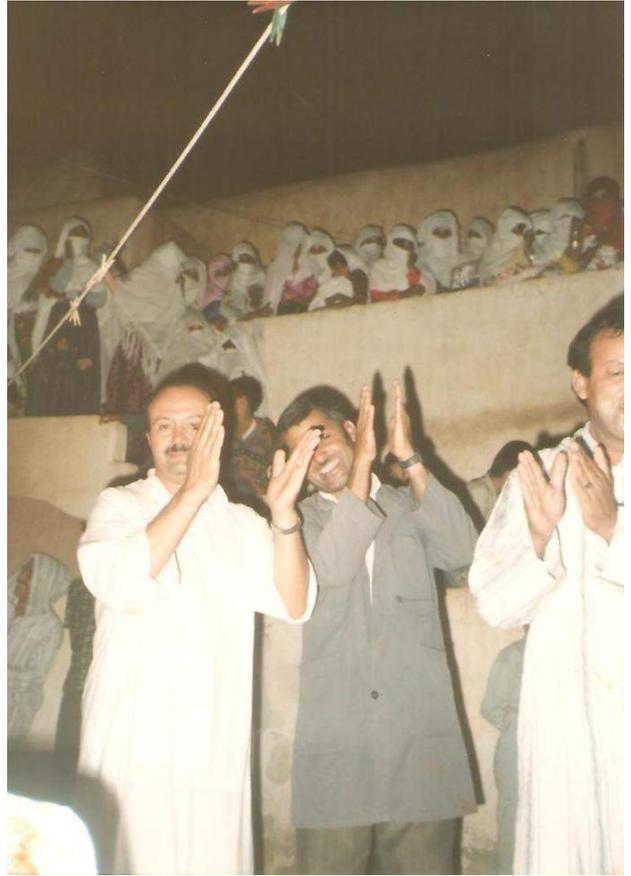
**Photographie 8**

Après l'évaluation des biens de la mariée, le couscous d'orge (*b'arkuks*) roulé par les aînées est consommé d'abord par les hommes puis par les femmes. Le dome de semoule est surmonté d'un bol d'huile d'argan et de miel. A tour de rôle, les commensaux trempent trois doigts dans le bol pour arroser la semoule dont chacun prend une boulette.

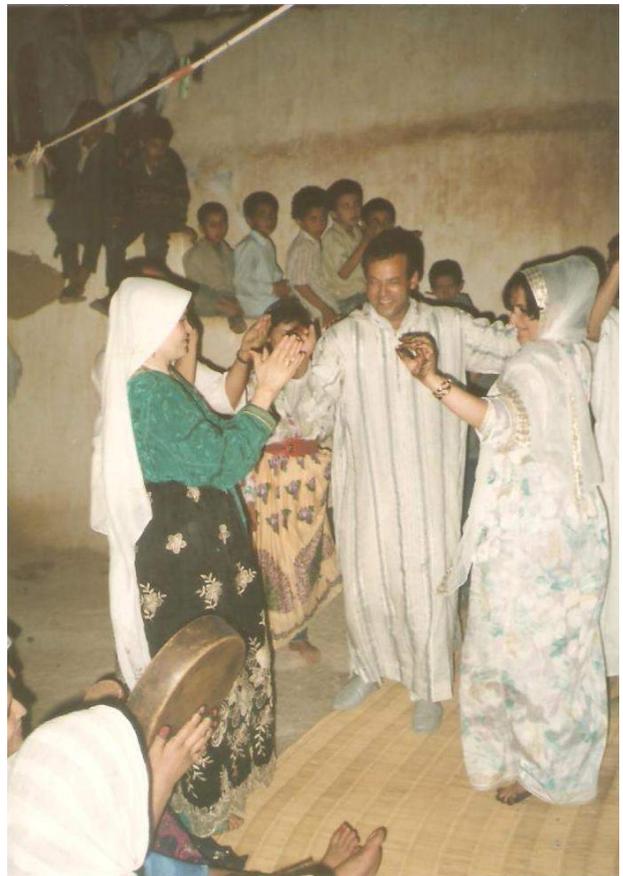


Photographie 9

Après le départ des gens du marié, les agnats de la mariée rejoignent leurs parentes dans la cour intérieure pour participer à leurs réjouissances. Habitues au voile et à une ségrégation rigide, les femmes du village se sont réfugiées à l'étage d'où elles observent le spectacle.

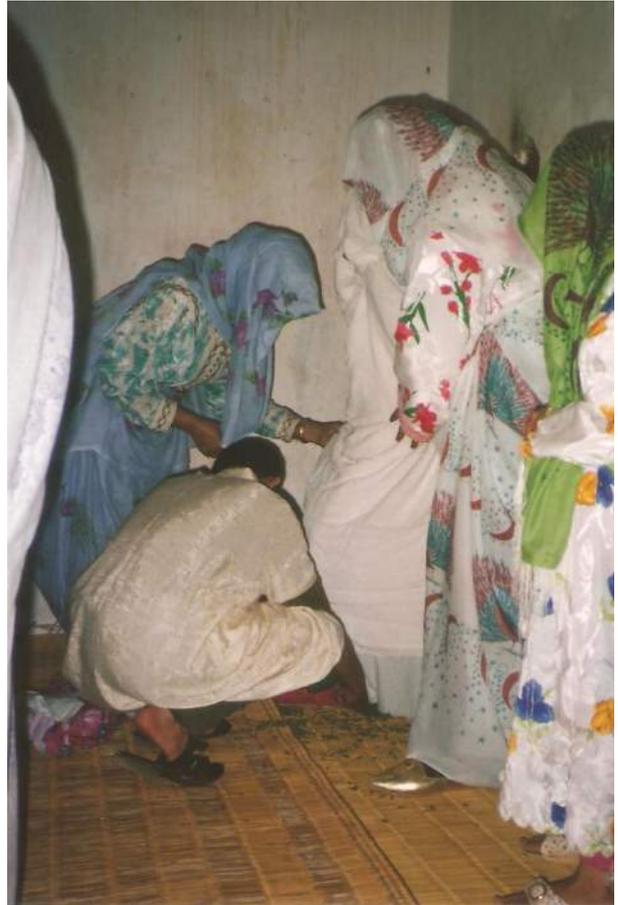
**Photographie 10**

Les femmes qui dansent ici avec leurs époux sont des néocitadines.



Photographie 11

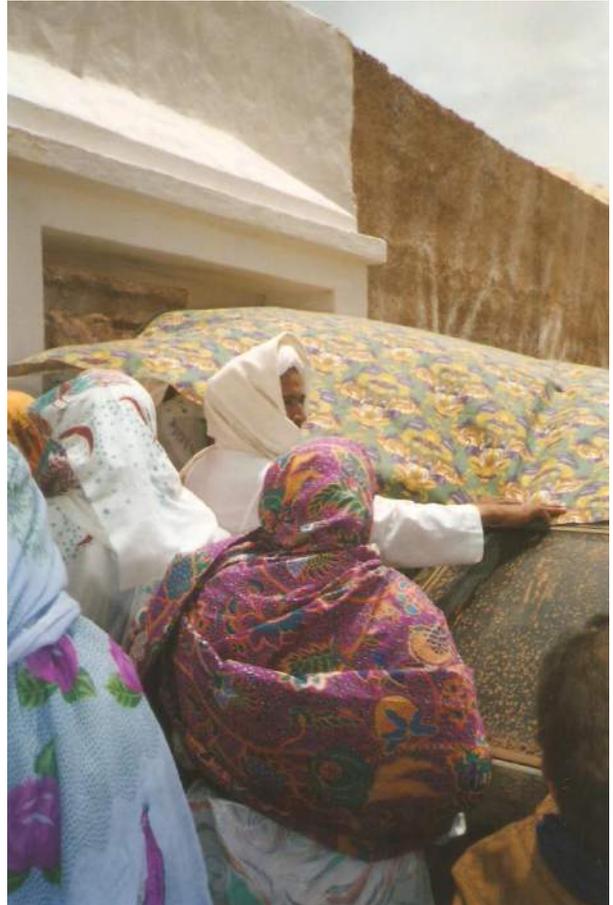
Toilette nuptiale de la mariée. Son frère (*g mas n tčslit*) relève les contreforts de ses babouches, après avoir placé une piécette en argent (*tag rišt*) sous son pied droit. La mariée est maintenant prête à quitter le domicile paternel.

**Photographie 12**

Pendant la noce, le garçon non-orphelin sera placé sur les genoux de la mariée.

Photographie 13

A l'arrivée au domicile conjugal, les agnats (*islan*) voilent la mariée et ses compagnes avec un drap (*lhizab*), lors de leur descente de voiture et durant l'accomplissement des rites du seuil.

**Photographie 14**

De la terrasse, le marié jette des poignets de sel et de fruits secs (*zbib*) sur la mariée et sa suite.



Photographie 15

Le corps enmaillotée dans le drapé (*lizar*) envoyé par son époux, la tête serrée dans la turban (*râzza*) de son père, la mariée est conduite par ses aînées à l'angle droit de la chambre nuptiale. La natte neuve sur laquelle elle s'assoit doit obligatoirement être offerte par son père.

**Photographie 16**

Le pot de lait dans lequel le marié a pris et recraché trois gorgées lui est présenté dès qu'elle est assise. Elle en prend également trois gorgées qu'elle n'avale pas. Ensuite, le pot est présenté aux jeunes filles qui souhaitent se marier, et aux femmes qui souhaitent mettre au monde un enfant masculin.

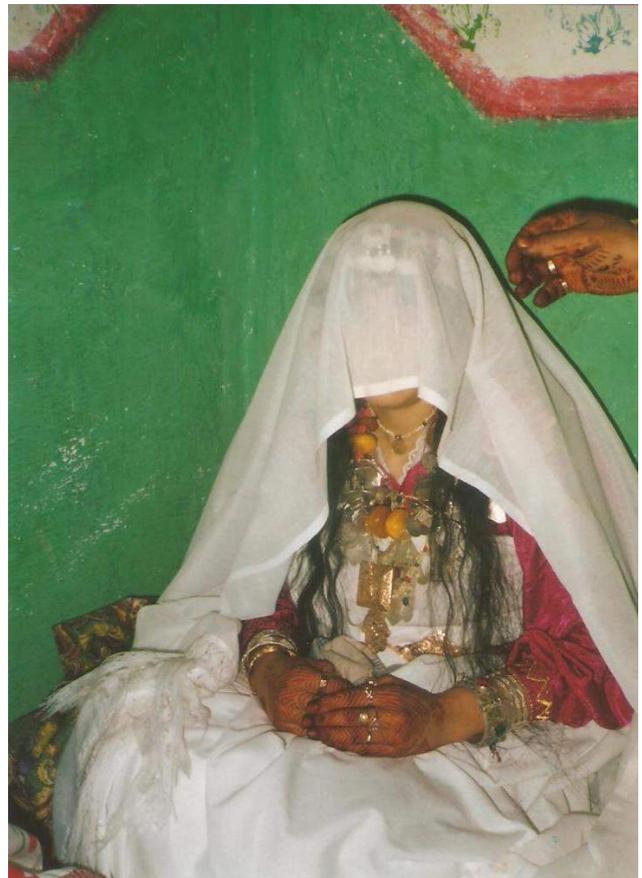


Photographie 17

Après le dénouement de sa coiffe par le marié, la jeune fille est voilée avec une légère pièce de cotonnade (*addal*). Elle ne participe pas à la consommation du couscous (*b̄rkuks*) offert à ses parentes.

**Photographie 18**

En fin de journée, lorsque toutes les invitées de sa belle-mère sont rentrées chez elle, la mariée est maquillée et habillée derrière un drap. Hormis les aînées (*tim̄zwura*), personne ne doit voir son visage avant le marié, même la mère de ce dernier.



Photographie 19

Coiffure rituelle de la mère du mariée avant le dressage des roseaux du signal (*lôlam*). L'aînée lui tresse quatre petites nattes (*lôftayl*) de chaque côté de la tête. Elle laisse deux mèches temporales non tréssées (*swalôf*). Ces mèches et les petites nattes sont nouées avec une chute de tissu rouge, pour la protéger du mauvais oeil.

**Photographie 20**

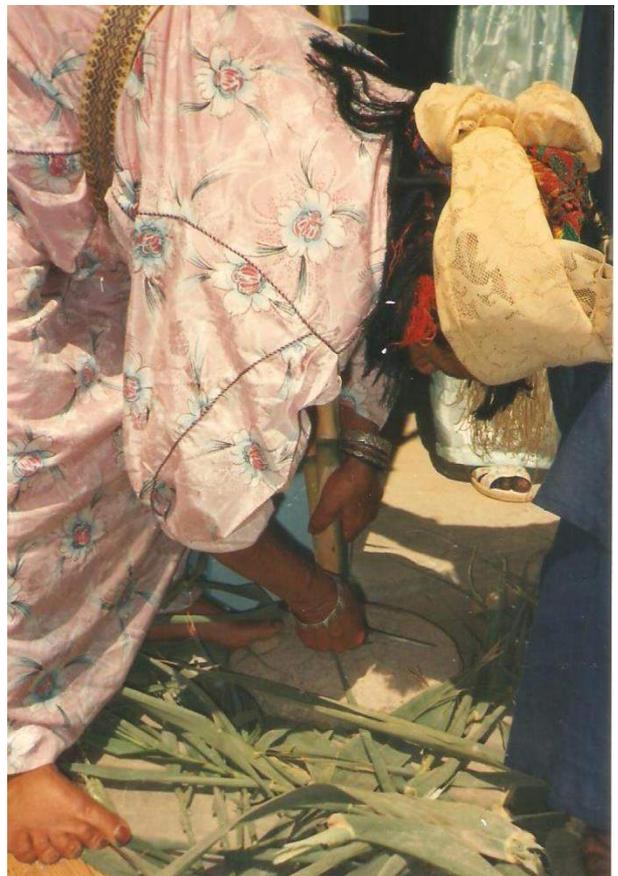
Sur une bande de cotonnade blanche et neuve, l'autre aînée trace un nombre pair de raies avec du henné. Ce bandeau (*lôesaba*) ceint le front de la mère du marié jusqu'au septième jour des noces. Cf. infra Photographie 26.

Photographie 21

Préparation des roseaux du « signal » (*lôelam*). L'aînée attache un nouet (*sâra*) au sommet des roseaux. Ce nouet est composé avec deux chutes de tissu (rouge et blanc), du sel, du sucre, du *harmâ* et une datte.

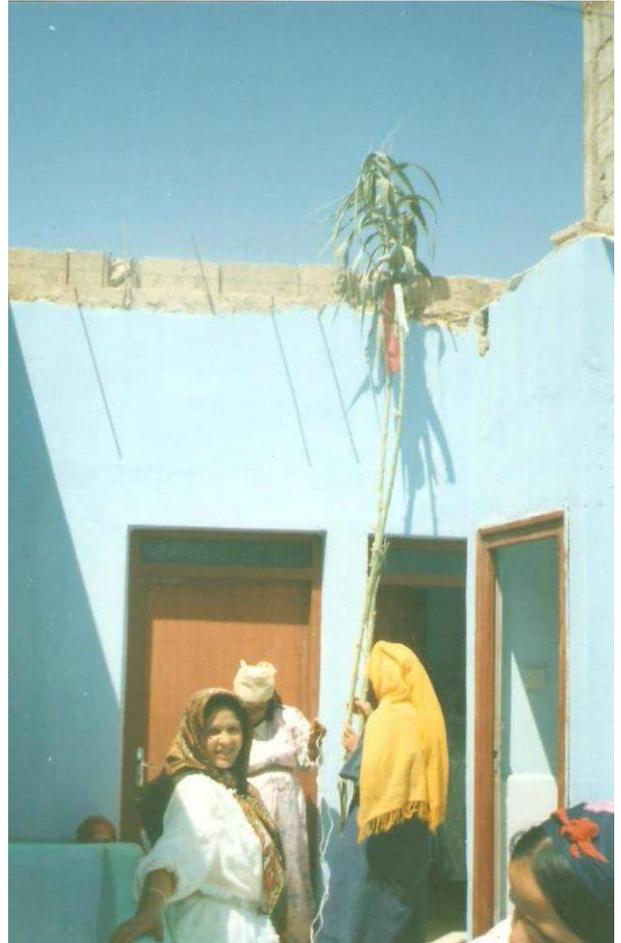
**Photographie 22**

La base des roseaux est limée avec un couteau pour faciliter leur pénétration dans l'œil de la meule en pierre qui sert à les maintenir dressés.



Photographie 23

Une corde unissant les deux roseaux sur toute leur longueur sert également à les attacher à une poutre apparente de la terrasse.

**Photographie 24**

Le signal (*l'elam*) reste ainsi érigé sur le côté droit de la chambre nuptiale jusqu'au septième jour des noces. Date à laquelle la mère du marié vient le défaire. Elle peut alors quitter le bandeau marqué de henné (*l'esaba*), dénouer ses tresses et changer de toilette.



Photographie 25

La noce. La jeune fille quitte le domicile paternel au bras de son époux. Elle porte une robe marocaine (*tākšita*), mais elle est voilée à l'occidentale.

**Photographie 26**

La belle-mère se prépare à accueillir sa bru. Elle porte un plateau contenant des dattes et un bol de lait. Sa toilette blanche, sa coiffure et le bandeau (*lāsaba*) ceignant son front la distinguent de toutes les autres femmes.



Photographie 27

La belle-mère offre à sa bru du lait et une datte.

**Photographie 28**

Elle lui fait enjamber le seuil en lui prenant le bras. Noter la branche de basilic que la jeune fille tient à la main, et qui est traditionnellement serrée sur la tête de la mariée avec le turban de son père.





Photographie 29

Les mariés sont directement conduits dans la chambre nuptiale. Ils posent sur leur couche pour quelques photos souvenirs. Le rituel de défloration publique a lieu aussitôt après.

Photographie 30

Après la consommation du mariage, le linge souillé est placé sur un plateau contenant deux pains de sucre dépaquetés. La domestique qui le porte et les parentes des mariés dansent dans la chambre nuptiale. Notez à l'arrière-plan, la mariée couchée, le visage caché sous un gros coussin. L'argent placé sur son linge lui revient. Elle en offrira une partie à la domestique qui porte la preuve de sa virginité à sa famille.



Photographie 31

Lendemain des noces. Traditionnellement la mère de la mariée envoie un plat de bouillie de maïs (*tagulla*). A présent, le mets rituel du lendemain des noces est à base de riz étuvé et enduit de beurre frais. Il est décoré avec du sucre, des oeufs durs, des amandes, des raisins secs et des boules de gomme colorées. Le dôme est toujours surmonté d'un bol d'huile d'argan et de miel. Derrière la jeune fille qui porte le plat, notez les roseaux qui marquent le seuil de la chambre nuptiale. La consommation de ce mets rituel n'a plus lieu dans cette pièce.



Photographie 32

Les mariés trônent côte à côte au milieu de l'assemblée féminine. Les deux plats contenant le mets du lendemain des noces sont exposés devant eux. L'un de ces plats est destiné aux hommes qui se tiennent dans une maison voisine. Après la séance de photographies, le marié quittera l'espace féminin pour les rejoindre.



Photographie 33

Rite d'union de la bru et de la belle-mère. Les deux femmes sont dissimulées sous la tenture murale pendant l'accomplissement de ce rite. La mariée se mire dans le bol d'argan et de miel. Ensuite, son aînée principale (*luzira*) forme une boulette qu'elle place sur le dos de sa main droite. La jeune femme la fait manger à sa belle-mère. Cette dernière lui fait également manger une boulette sur le dos de sa main. Cette sustentation alternative est répétée trois fois.



Photographie 34

Le mets du lendemain des noces est distribué aux assistantes. Après en avoir consommé une boulette, elles se lavent toutes la main dans un même seau et dans une même eau. Ce seau est conservé dans un recoin de la chambre nuptiale jusqu'au septième jour des noces. Traditionnellement, la mariée asperge alors cette eau sur le sol de l'étable, pour accroître la fécondité du bétail de son époux. Ici, le couple vivant en milieu périurbain, l'eau a été aspergée sur le sol de la maison.



Photographie 35

Distribution des « dromadaires ». Traditionnellement, c'est la mariée qui offre des dattes aux personnes qui viennent dans sa chambre la saluer et lui faire don d'une petite somme d'argent. Ici, ce sont ses aînées qui distribuent des dattes, des friandises et de l'écorce de noyer.

**Photographie 36**

Les aînées de la mariée ont également distribué le mets rituel du septième jour des noces. Les commensaux prennent chacun un morceau de datte et d'œuf et les trempent dans la pâte d'orge. La présentation de ce mets au lendemain des noces résulte de la déperdition de la célébration de la première visite de la mère à sa fille.



Photographie 37

Les outils de la « teinturière » (*nāyaśa*) : du coton, une seringue en verre, un bol de henné, et un bol de jus de citron additionné d'ail râpé. Après le tatouage, la « teinturière » enduit les motifs avec le mélange d'ail et de citron. Ensuite, elle enveloppe les mains et les pieds de la mariée avec du coton sec, pour protéger le henné des frottements.



Photographie 38

Ce plateau contient du lait, des dattes, des friandises et un pain de sucre dépaqueté. Déposé devant la mariée, il sert à recueillir les dons (*lāyama*) des assistantes. Selon les termes convenus, la « teinturière » reçoit une partie ou la totalité de la somme collectée.

Photographie 39

Teinture des pieds d'une mariée. Avec une seringue remplie de henné, la teinturière dessine de fins entrelacs sur le dessus des pieds jusqu'aux chevilles. Les plantes et le bout des orteils sont recouverts d'une couche épaisse.

**Photographie 40**

Les mains sont tatouées sur les deux faces jusqu'aux poignets. Le bout des doigts est recouvert d'une couche épaisse.



Photographie 41

Mariée trônant le jour de son henné. La teinturière lui a loué la toilette verte réservée à cette cérémonie. Notez que comme lors du henné des princesses tous les accessoires utilisés sont verts. Même les pains de sucre sont empaquetés dans des étuis en velours vert.



Photographie 42

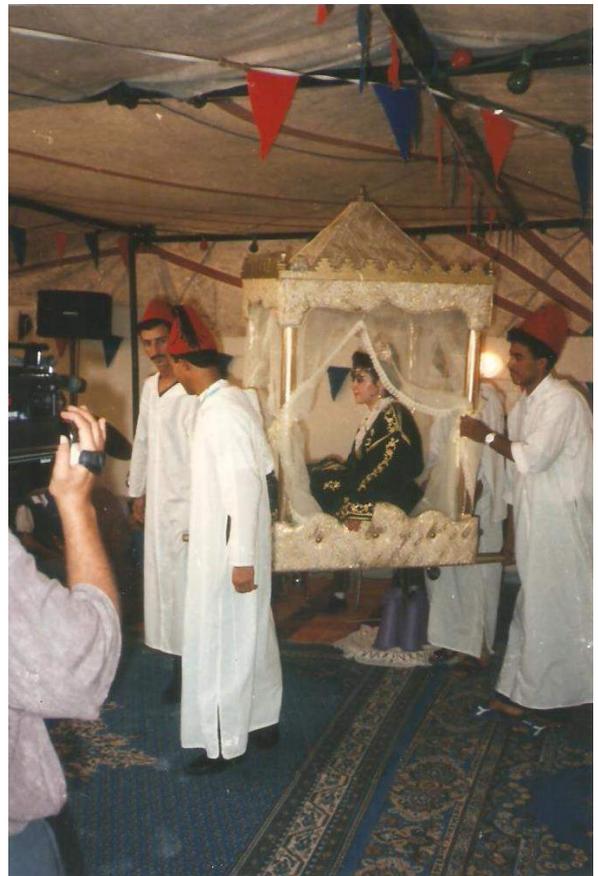
Invitée teinte selon la technique des pays du Golfe. Cette technique (*IXalizi*) est très en vogue parmi les citadines depuis le début des années 90. Mais les mariées continuent à être teintes selon la technique traditionnelle (*nâš*) qui demeure le marqueur du changement de statut.

Photographie 43

« La toilette du Nord » (*l'āsa ššamaliya*).

**Photographie 44**

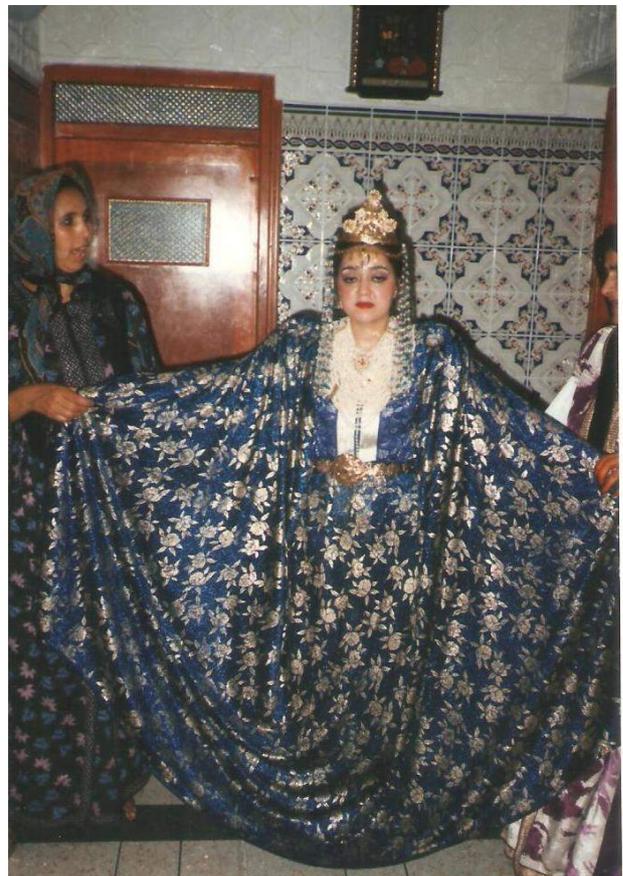
Revêtue de « la toilette du Nord », la mariée fait sa première apparition dans l'espace cérémoniel portée sur un palanquin (*leāmariya*). Le costume des porteurs fait partie des accessoires loués par les maîtresses de cérémonie.



Photographie 45
 « La toilette de la princesse »
 (*l'āsa d l'amira*).



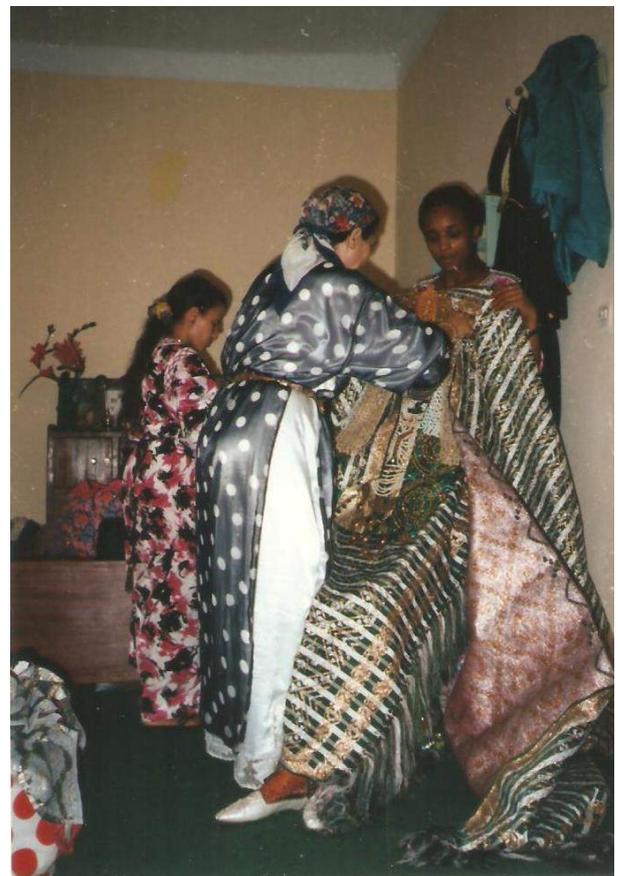
Photographie 46
 « La toilette marrakchie » (*l'āsa
 lm̄rakšiya*) peut être verte ou
 bleue.



Photographie 47
 « La toilette tunisienne » (*l'ābsa tūnsiya*).



Photographie 48
 La *nāggafa* et ses assistantes au travail. La composition de la coiffe de « la toilette fassie » (*l'ābsa lfasiya*) est l'opération la plus délicate de l'habillage de la mariée.





Photographie 49

« La toilette fassie » (*l'āsa lfasiya*) ou « la grande toilette » (*l'āsa l'ākbira*).



Photographie 50

Accessoire servant à donner une forme pharaonique à la coiffe de « la toilette fassie ».



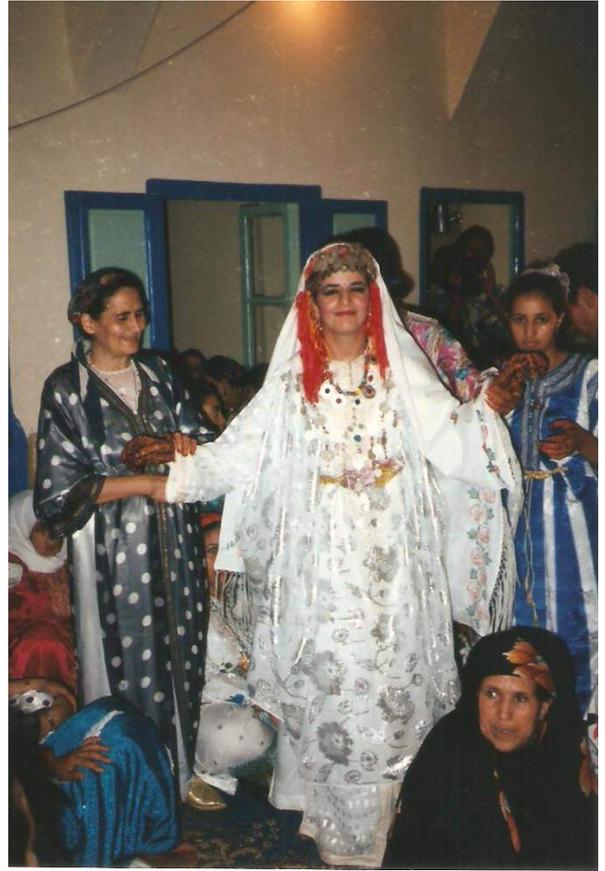
Photographie 51

Lorsque la mariée est revêtue de « la toilette fassie », son époux revêt un costume marocain. Tous deux sont portés sur la table (*imida*).



Photographie 52

« La toilette indienne » (*lāsa lhindiya*).



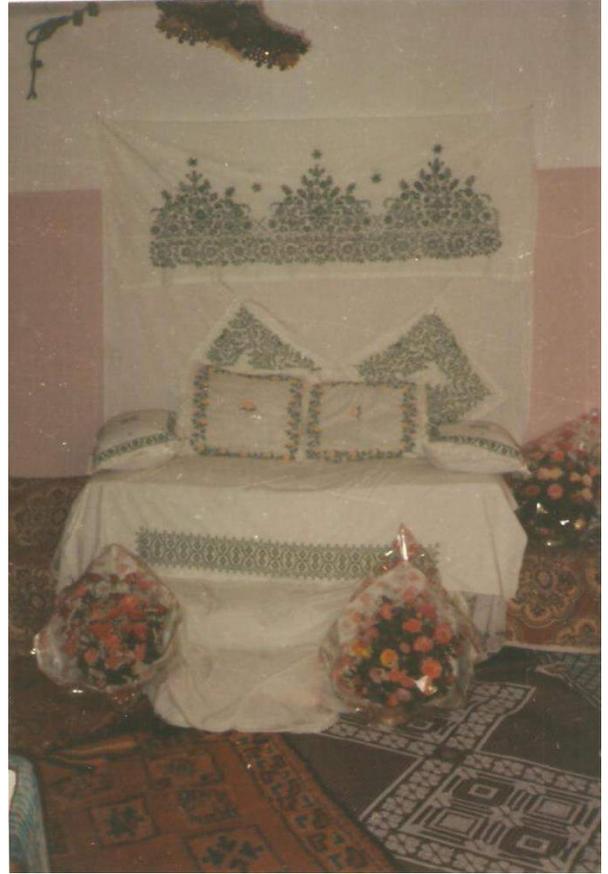
Photographie 53
« La toilette chleuhe » (*l'absa šš'aha*).



Photographie 54
Mariée en « toilette chleuhe » (*l'absa šš'aha*) dansant avec ses frères. Lorsque le marié participe au rituel des sept toilettes, l'usage veut que ce soit lui qui danse avec elle.

Photographie 55

Siège des fiancés ou des mariés décoré par les parentes de la jeune fille avec des pièces de son trousseau.

**Photographie 56**

Sièges des mariés fournis et décorés par les maîtresses de cérémonie.



Photographie 57

La « table » (*Imida*), accessoire fourni par les maîtresses de cérémonie et servant au portage des mariés.

**Photographie 58**

Musiciens et maîtresses de cérémonie chantant les louanges des mariés pour collecter des dons auprès des assistants.



ANNEXES

1. Le questionnaire

Volet n°1 : Fiche signalétique

Nom (facultatif) : Prénom :
 Âge : Sexe :
 Nombre de frères : Nombre de soeurs :
 Rang dans la fratrie : Lieu de résidence (quartier suffisant) :
 Occupation du père : Occupation de la mère :
 Occupation des frères : Occupation des soeurs :
 Nombre de frères et de soeurs mariés : Dates de leur mariage :
 Origine des beaux-frères (précisez leur lieu d'origine et leur relation avec votre famille avant le mariage) :
 Occupation et lieu de résidence actuel de vos beaux-frères :
 Origine de vos belles-soeurs (précisez leur lieu d'origine et leur relation avec votre famille avant le mariage) :
 Occupation et lieu de résidence actuel de vos belles-soeurs :
 Langues parlées en famille :
 Vos parents ont-ils une origine rurale? Si oui laquelle?
 S'ils viennent d'une autre ville, laquelle?
 Vos parents entretiennent-ils des relations fréquentes/intermittentes/rares avec la famille du bled?

Volet n°2 : Cérémonies contemporaines

Mariage d'un frère ou d'une soeur célébré de façon moderne (*asriya*). Décrivez la cérémonie en quelques lignes. Ensuite répondez aux questions suivantes :

Question n°1 : Qui a décidé d'engager la *nâggafa* (maîtresse de cérémonie), l'orchestre et le cameraman?

Question n°2 : Qui a pris en charge le paiement de toutes ces personnes?

Question n°3 : Où est-ce que la *nâggafa* a habillé la mariée : chez ses parents, chez les parents du marié ou dans une salle de location?

Question n°4 : Le marié était-il présent chez la mariée?

Question n°5 : L'orchestre était-il féminin ou masculin?

Question n°6 : L'assistance était-elle mixte?

Question n°7 : Où a eu lieu la consommation du mariage (*duXla*) : chez les parents du marié, chez les parents de la mariée, ou dans une chambre d'hôtel?

Question n°8 : Le linge de la mariée (*sârwal* ou *lizar*) a-t-il été exposé uniquement dans l'intimité, devant les parentes de la mariée, ou a-t-il été promené dans la rue et vu par les hommes?

Question n°9 : Que pensez-vous de cette nouvelle pratique, c'est-à-dire la procession des parentes de la mariée avec le linge taché de sang?

Volet n°3 : La *nâggafa*

Question n°1 : Qu'est-ce qu'une *nâggafa*?

Question n°2 : En quoi consiste son travail?

Question n°3 : Ce travail est-il accessible à toutes les femmes, ou demande-t-il certaines qualifications? Si oui, lesquelles?

Question n°4 : Est-ce un métier honorable?

Question n°5 : Est-ce un métier lucratif?

Question n°6 : L'achat des costumes et du matériel de la *nəggafa* nécessite-t-il un capital important?

Question n°7 : Est-ce un métier où on prend du bon temps en gagnant de l'argent, ou au contraire un métier fatigant?

Question n°8 : Que signifient les changements de toilette de la mariée?

Question n°9 : Pour quelles raisons est-ce qu'elle porte des bijoux et des costumes qui ne lui appartiennent pas?

Question n°10 : Pourquoi la mariée est-elle portée sur *leəməriya* (palanquin)?

Question n°11 : Pourquoi le marié est-il porté sur *imida* (table)?

Question n°12 : Que signifie la danse des mariés en costume chleuh?

Question n°13 : Pourquoi la mariée est-elle déguisée en hindou?

Question n°14 : En quelle année avez-vous assisté pour la première fois à un mariage animé par une *nəggafa*?

Question n°15 : Avez-vous jamais assisté à une cérémonie où ce rôle est tenu par un homme?

Question n°16 : Que pensez-vous des hommes qui font ce métier?

Complément d'enquête : Le choix du conjoint et les fréquentations pré-nuptiales.

Question n°1 : Que préférez-vous : épouser une personne de votre choix ou une personne choisie par votre famille? Donnez les raisons de votre choix.

Question n°2 : Pensez-vous qu'il y a, pour l'homme et pour la femme, un âge où les parents ne devraient plus s'opposer ou essayer d'orienter leurs choix en matière de mariage?

Question n°3 : Si votre famille s'oppose à votre choix que ferez-vous?

Question n°4 : Que pensez-vous des parents qui menacent de malédiction (*saXt*) leurs enfants désobéissants?

Question n°5 : Le fait de fréquenter son (ou sa) fiancé(e) avant la rédaction de l'acte de mariage est-il, selon vous, contraire à l'esprit de la religion musulmane?

1.1. Caractéristiques sociologiques des questionnés

La population enquêtée par questionnaire est diversifiée du point de vue de son lieu de résidence. Elle comprend des représentants (93/108) des principales agglomérations du Grand Agadir, ainsi qu'une minorité (8/108) représentant les centres ruraux et périurbains de la province d'Agadir (**Erreur! Argument de commutateur inconnu.**, p. 415). Parmi les individus recrutés dans le lycée Houman El Fetwaki de Dcheïra, une minorité réside dans cette ville. De même, parmi ceux recrutés dans la bibliothèque de la Chambre de Commerce d'Agadir, une minorité réside dans la ville même. Cette population nous a donc permis d'observer la réception des nouvelles pratiques cérémonielles chez les jeunes de toute la région du Grand Agadir et non seulement chez les résidents de sa principale agglomération (Agadir). Les questionnés qui évoluent dans un environnement familial chleuh et exclusivement berbérophone sont minoritaires (47/108). Le nombre relativement important de familles exclusivement arabophones et bilingues (58/108) s'explique par la forte présence de migrants des régions du Nord. Ainsi, la majorité (90/108) des enquêtés a au moins un parent migrant¹. Et, dans un cas sur deux, les parents migrants sont originaires d'une région autre que le Sous. Qu'ils viennent du Sous ou d'une autre région, la majorité (59/108) des parents est d'origine rurale. Parmi les parents provenant du Nord, seuls ceux qui sont originaires d'une

¹. Dans 75% de ces familles, le père et la mère proviennent de la même localité. Les parents migrants sont répertoriés selon l'ancien découpage administratif du pays en 7 régions économiques. Voir infra Figure 10, p. 414.

ville sont susceptibles d'avoir connu les coutumes septentrionales avant leur installation dans le Sous. Ceux-ci étant largement minoritaires, la majorité des questionnés évolue dans une famille où l'accomplissement des pratiques septentrionales constitue une nouveauté. À la question sur la nature des relations de leurs parents avec leur famille du bled¹, une minorité (2/90) répond que ces relations sont nulles. On peut en conclure que quelle que soit leur provenance, il est très rare que les familles de migrants coupent totalement les liens qui les unissent à leur lieu d'origine. Nombreux sont les enquêtés qui justifient l'irrégularité des visites à leur famille du bled par l'éloignement et le coût important du voyage.

1.2. Participation au volet 2

Soixante-onze individus, c'est-à-dire 65.7% de l'échantillon global, participent au volet 2. Les participants ne décrivent pas tous un mariage « moderne » (c'est-à-dire animé par des maîtresses de cérémonie). L'objet de ce volet étant de recueillir un maximum d'informations sur ce type de mariage, seules les réponses des 59 descripteurs de cérémonies modernes sont prises en compte, en ce qui concerne les six premières questions. En ce qui concerne les trois dernières questions, les réponses des 71 participants à ce volet sont prises en compte, quel que soit le type de cérémonie qu'ils décrivent.

¹. J'utilise ici le terme « bled » dans un sens plus large que celui qu'en donne le *Petit Robert* : « En Afrique du Nord, l'intérieur des terres, la campagne » ou encore « Lieu, village éloigné, isolé, offrant peu de ressources ». Ces deux définitions restreignent le terme « bled » à un espace rural, tandis que les actants l'utilisent pour désigner leur lieu d'origine qu'il soit rural ou urbain.

Tableau 24 : Les questionnés

Types de variables	Effectifs	Pourcentages
<u>Occupation</u> : Élèves	75	69.5%
Étudiants	21	19.4%
Enseignants	12	11.1%
Total	108	100%
<u>Âge</u> : 16 à 19 ans	44	40.8%
20 à 25 ans	50	46.3%
26 à 35 ans	10	9.2%
Ne répondent pas	4	3.7%
Total	108	100%
<u>Sexe</u> : Masculin	66	61.1%
Féminin	38	35.2%
Ne répondent pas	4	3.7%
Total	108	100%
<u>Taille des fratries</u> : 0 à 3 membres	18	16.7%
4 à 10 membres	89	82.4%
Ne répondent pas	1	0.9%
Total	108	100%
<u>Rang dans la fratrie</u> : Aînés	26	24.1%
Cadets	70	64.8%
Ne répondent pas	12	11.1%
Total	108	100%
<u>Lieu de résidence</u> : Agglomérations du Grand Agadir	93	86.1%
Centres externes au Grand Agadir	8	7.4%
Ne répondent pas	7	6.5%
Total	108	100%
<u>Langue(s) parlée(s) en famille</u> : Berbère	47	43.5%
Arabe	41	38%
Berbère et arabe	17	15.7%
Ne répondent pas	3	2.8%
Total	108	100%
<u>Origine des parents</u> : Rurale	59	54.6%
Citadine	23	21.3%
Rurale et citadine	8	7.4%
Autochtones	12	11.1%
Ne répondent pas	6	5.6%
Total	108	100%
<u>Lieux d'origine des pères</u> : Région Sud ¹	45	50%
Région de Tensift	15	16.6%
Région du Centre	6	6.7%
Région du Nord-Ouest	2	2.2%
Région Centre-Nord	9	10%
Région Centre-Sud	2	2.2%
Provinces Sahariennes	6	6.7%
Ne répondent pas	5	5.6%
Total	90	100%
<u>Lieux d'origine des mères</u> : Région Sud	44	48.9%
Région de Tensift	13	14.5%
Région du Centre	11	12.2%
Région du Nord-Ouest	3	3.3%
Région Centre-Nord	7	7.8%
Région Centre-Sud	2	2.2%
Provinces Sahariennes	3	3.3%
Ne répondent pas	7	7.8%
Total	90	100%
<u>Relations avec la famille du bled</u> : Fréquentes	24	26.7%
Intermittentes	17	18.9%
Rares	27	30%
Nulles	2	2.2%
Ne répondent pas	20	22.2%
Total	90	100%

¹ Voir Figure 10, p. 414.

Tableau 25 : Mariages dans la fratrie des questionnés

Types de variables	Effectifs	Pourcentages
<u>Nombre de mariages:</u> Aucun mariage	48	44.4%
1 à 6 mariages	60	55.6%
Total	108	100%
<u>Dates des mariages:</u> Fin des années 60	4	2.9%
Fin des années 70	17	12.3%
Début des années 80	20	14.5%
Fin des années 80	30	21.7%
Années 90	35	25.4%
Ne savent pas	14	10.2%
Ne répondent pas	18	13%
Total	138	100%
<u>Origine des beaux-frères:</u> Grand Agadir	17	20.5%
Région du Sud	21	25.3%
Région de Tensift	3	3.6%
Région du Centre	3	3.6%
Région du Nord-Ouest	5	6%
Région Centre-Nord	2	2.4%
Région de l'Oriental	2	2.4%
Provinces Sahariennes	4	4.8%
Ne savent pas	3	3.6%
Ne répondent pas	23	27.8%
Total	83	100%
<u>Relation avec les beaux-frères:</u> Parenté	16	19.3%
Voisinage/Amitié	27	32.5%
Aucune	13	15.7%
Ne savent pas	3	3.6%
Ne répondent pas	24	28.9%
Total	83	100%
<u>Origine des belles-soeurs:</u> Grand Agadir	13	23.7%
Région du Sud	6	10.9%
Région de Tensift	6	10.9%
Région du Centre	10	18.2%
Région du Nord-Ouest	1	1.8%
Région Centre-Nord	1	1.8%
Région Centre-Sud	1	1.8%
Pays Étrangers	4	7.2%
Ne répondent pas	13	23.7%
Total	55	100%
<u>Relation avec les belles-soeurs:</u> Parenté	16	29.1%
Voisinage/Amitié	11	20%
Aucune	11	20%
Ne répondent pas	17	30.9%
Total	55	100%

2. Caractéristiques sociologiques des interviewés

Tableau 26 : Les interviewés

Types de variables	Féminin	Masculin	Total
<u>État civil</u> : Célibataires	23	6	29
Mariés	31	7	38
Divorcés	2	0	2
Veufs	4	0	4
Total	60	13	73
<u>Âge</u> : 16 à 19 ans	9	1	10
20 à 30 ans	20	5	25
31 à 40 ans	7	5	12
41 à 50 ans	9	0	9
51 à 60 ans	9	1	10
61 à + 70 ans	6	1	7
Total	60	13	73
<u>Niveau d'instruction</u> : Analphabètes	33	0	33
Niveau 1	5	3	8
Niveau 2	15	5	20
Niveau 3	5	1	6
Niveau 4	2	1	3
Niveau 5	0	3	3
Total	60	13	73
<u>Lieu de naissance</u> : Rural	28	4	32
Citadin	32	9	41
Total	60	13	73
<u>Lieu de résidence</u> : Rural	13	1	14
Citadin	47	12	59
Total	60	13	73
<u>Occupation</u> : Inactifs	33	1	34
Élèves Étudiants	9	3	12
Instituteurs Professeurs	0	3	3
Cadres moyens	2	1	3
Petits Employés	0	3	3
Employées de maison	3	0	3
Artisans	13	2	15
Total	60	13	73
<u>Langue parlée en famille</u> : Berbère	38	7	45
Arabe	7	2	9
Berbère, arabe	15	4	19
Total	60	13	73

3. Parcours des agents enquêtés

3.1. Mina la marrakchie

Mina est teinturière (*nḍqaša*) et maîtresse de cérémonie. Elle est âgée de plus de soixante ans. Elle est mariée et mère de six enfants. Son époux et elle sont natifs de Marrakech. Lorsqu'ils se sont installés à Dcheïra, leur fille aînée (31 ans au moment de l'enquête) était âgée de quelques mois. Receveur de bus, son époux avait alors été muté à Agadir. Les parents de Mina sont nés à Marrakech. La famille de son père est originaire de Doukkala, celle de sa mère de Fès. Mina se définit comme marrakchie ; et elle ne connaît d'autres coutumes matrimoniales que celles de sa ville natale. Comme ses parents, elle n'a jamais visité le bled de ses grands-parents. Son mari est issu d'une famille berbère originaire du Haut-Atlas. Il est arabophone, mais il comprend un peu la *tašḍhit*. Ses deux parents sont nés à Marrakech ; et ils ne lui parlaient qu'en arabe. Quant à Mina, elle est issue d'un milieu exclusivement arabophone. Depuis son installation dans le Sous, elle a appris quelques rudiments de *tašḍhit*, que ses enfants parlent couramment. Mina a été l'une des premières résidentes du Grand Agadir à exercer les fonctions de teinturière, puis de maîtresse de cérémonie. Au début, seules les femmes originaires du Nord du Sous faisaient appel à ses talents de teinturière. Lorsque la technique tinctoriale de sa ville natale (*nḍqš*) est devenue à la mode chez les femmes chleuhs, elle s'est fait un nom auprès de cette nouvelle clientèle. Tout le monde la surnomme « la marrakchie ». Avant l'adoption des pratiques des villes du Nord, il n'y avait pas de maîtresses de cérémonie dans le Grand Agadir. Les familles originaires du Nord du Sous faisaient venir des agents qualifiés de Marrakech ou de Fès. Pour le mariage de sa fille aînée (1986), Mina a elle-même engagé des maîtresses de cérémonie résidant à Marrakech. C'est juste après ce mariage qu'elle s'est lancée dans la fonction de *nḍggafa*. Avant cette date, Mina n'était sollicitée que pour la teinture au henné, d'une part parce qu'elle n'avait pas de costumes, et d'autre part parce qu'elle n'osait pas encore s'engager dans cette activité. Elle appréhendait la réaction de son époux. Car, au moment où elle a décidé de travailler comme teinturière, elle avait eu du mal à obtenir son accord. Ce dernier s'y est opposé pour deux raisons. La première est que tous les deux sont issus d'un milieu où la claustration et l'inactivité féminines sont de rigueur. Avant son mariage, le propre père de Mina l'avait empêché de faire commerce de son don pour la teinture. Elle n'était autorisée à teindre (bénévolement) que ses parentes et les jeunes filles du proche voisinage. La deuxième raison des hésitations de Mina était - qu'après des années passées au contact des locaux chleuhs - son mari était conscient des préjugés de ces derniers à l'égard des femmes exerçant ce type d'activité.

Ce n'est que lorsque les familles chleuhs ont commencé à s'intéresser aux coutumes vestimentaires du Nord que Mina a osé se lancer dans l'habillement des mariées. Elle s'est progressivement constitué une panoplie qu'elle cachait à son mari et à ses enfants. Ces derniers ne se sont pas aperçus tout de suite qu'elle habillait les mariées. Car elle n'acceptait que les cérémonies diurnes ; et elle rentrait toujours avant le coucher du soleil. Lorsqu'ils ont appris la nature de sa nouvelle activité, son mari et ses enfants s'y sont tous opposés. Ces derniers étaient eux aussi conscients du statut négatif des maîtresses de cérémonie. Mais lorsqu'elle a commencé à avoir des rentrées importantes d'argent, mari et enfants ont fini par fermer les yeux.

3.2. Halima la chleuhe

Halima est teinturière et maîtresse de cérémonie. Lors de notre première rencontre (1992), elle était âgée de 32 ans. Née à Tanger dans une famille originaire de l'Anti-Atlas, ses

parents se sont installés à Dcheïra alors qu'elle était âgée de huit ans. Halima est mariée et mère de quatre enfants. Son époux est issu d'une famille locale d'origine Aksimen. Il l'a épousée contre le gré de ses parents. Car, adolescente, Halima s'est fait une réputation de fille légère par ses multiples pieds de nez aux coutumes locales, et par son non-respect de la ségrégation des sexes.

Lors de notre première rencontre dans un mariage, Halima débutait dans le métier. Cela faisait à peine une année qu'elle était établie comme maîtresse de cérémonie professionnelle. Halima s'est engagée dans cette activité par nécessité. Son mari est maçon et artisan peintre. De santé fragile, il n'arrive pas toujours à subvenir aux besoins de ses quatre enfants. Halima a donc décidé de travailler pour l'aider à finir la construction de leur maison. Comme elle est analphabète, son choix n'était pas bien large. Tout ce qu'elle pouvait faire c'est du ménage. Trop fière pour travailler dans une famille, elle souhaitait entrer dans un grand hôtel comme femme de chambre. Mais comme elle ne pouvait compter sur personne pour garder ses enfants, elle a dû abandonner cette idée. Halima a donc décidé d'apprendre la technique tinctoriale de Marrakech (*nâqs*). Parce qu'elle est gauchère, elle a longtemps hésité à se lancer dans cet apprentissage. Ces réticences étaient dues à une sous-estimation de ses propres capacités, et des capacités des gauchers en général. Elle a appris en s'entraînant sur une planchette d'écolier. Une fois qu'elle a maîtrisé la technique, elle n'a eu aucun mal à se faire une clientèle dans le voisinage, par l'intermédiaire de son réseau d'amies. Son apprentissage a coïncidé avec l'adoption de la technique tinctoriale du Nord, dans le Sous. Les femmes qui ont succombé à cette mode se faisaient ainsi teindre en dehors de toute occasion cérémonielle. A ces débuts, Halima faisait des teintures non seulement au domicile des clientes, mais aussi dans les sanctuaires des marabouts locaux.

Un jour, elle a fortuitement observé une cérémonie des sept toilettes (*lâbas*) dans son proche voisinage. Séduite par ce cérémonial, elle a sympathisé avec la *nâggafa* ; et elle lui a demandé de la prendre en apprentissage. Fatima, la maîtresse de cérémonie en question, est originaire de Marrakech¹. Elle s'est installée depuis peu à Dcheïra. Leur rencontre a eu lieu quatre ou cinq ans avant la date de notre premier entretien (1992). A l'époque, Halima ne se sentait aucune vocation pour ce métier. Elle n'avait d'autre but que de s'amuser et d'apporter quelques suppléments au maigre budget de son époux, que ce soit en nature ou en espèces. Si à la fin de la cérémonie, la maîtresse de maison lui donnait quelques morceaux de viande pour le dîner de ses enfants, Halima repartait contente, même si la *nâggafa* ne la payait pas pour son assistance. L'ambition de devenir elle-même maîtresse de cérémonie, et de s'établir à son propre compte, lui est venue lorsqu'elle a réussi à maîtriser et les techniques tinctoriales et les techniques d'habillage. Selon elle, les dernières sont bien plus faciles à apprendre que les premières.

Depuis qu'elle s'est établie comme maîtresse de cérémonie, Halima ne daigne plus travailler dans les marabouts. Mais c'est grâce à ce travail acharné qu'elle a épargné assez d'argent pour acheter quelques coupons, quelques toilettes et des bijoux plaqués or. Lorsqu'elle a commencé à habiller les mariées, elle empruntait les outils de travail de collègues amies. A cette époque, elle acceptait d'animer une cérémonie pour la modique somme de 150 ou 200 dirhams (80 ou 100 francs). Aujourd'hui, elle possède une panoplie complète et tous les autres accessoires nécessaires ; et elle prétend gagner jusqu'à 5000 dirhams (3000 francs) par semaine.

Les nouvelles occupations de Halima ont provoqué l'indignation de sa belle-famille. Depuis que la jeune femme a embrassé ce métier, sa vie alimente plus que jamais les conversations des mégères et des désœuvrés du voisinage. Les ragots qui circulent sur son compte sont souvent initiés par Mina, la principale et la plus acharnée de ses rivales. Mina n'a

¹. Cf. infra p. 421 et sq.

jamais pardonné à Halima d'avoir posé une enseigne à l'angle de sa maison. Chose qu'elle n'a jamais osé faire, alors qu'elle exerce depuis plus longtemps que Halima. Elle lui a même intenté un procès qu'elle a perdu.

3.3. Abdallah le coiffeur

Abdallah est coiffeur pour dames et maître de cérémonie (*nəggaf*). Âgé de 26 ans et célibataire, il est né et réside à Dcheïra. Originaire de la tribu Aït 'Atta, la famille d'Abdallah est d'ascendance noire. La branche paternelle s'était installée, à son arrivée en 1954, dans l'un des anciens quartiers d'Agadir. Seuls le père et la grand-mère de Abdallah ont survécu au tremblement de terre de 1960, qui a enseveli sous les décombres tous les autres membres de leur famille. Ils se sont réfugiés à Dcheïra qui est devenu leur lieu de résidence permanent. Car la grand-mère paternelle de Abdallah a refusé de retourner à Agadir après sa reconstruction. Son père est travailleur émigré en France. Quant à la mère du jeune coiffeur, elle est née à Tiznit. Alors qu'elle était âgée de quatre mois, sa famille a migré et s'est directement installée à Dcheïra. Lors des festivités familiales, elle loue ses services comme cuisinière. En raison de ses origines africaines, on recourt souvent à elle pour jouer le rôle rituel de la domestique noire (*tawaya*).

Abdallah a commencé à coiffer des mariées très jeune. Mais, comme Halima, cela fait peu de temps qu'il a acquis le statut (officieux) de maître de cérémonie (*nəggaf*). Son parcours est d'ailleurs des plus originaux. Il a arrêté ses études au niveau de la 1^{ère} année du secondaire, après une scolarité chaotique et traumatisante. Alors qu'il redoublait la 4^{ème} année du primaire, son oncle, instituteur en zone rurale, l'a emmené chez lui, dans l'intention de le remettre en selle. Mais ses méthodes autoritaires et brutales ont eu un effet contraire. Abdallah est resté chez lui trois ans. Selon ses dires, ces années ont été des siècles de torture morale et physique. Au départ, Abdallah a refusé de me dire les raisons pour lesquelles il déteste l'école, en prétextant des raisons personnelles et intimes. Mais il a fini par se livrer, sans que j'insiste. Apparemment, il avait des scrupules à parler de cet oncle devant ses employées. Après ces trois années passées sous la coupe de l'oncle despote, Abdallah s'est révolté. Il a refusé de retourner dans son école rurale. A la rentrée, il a réintégré l'école de Dcheïra. Mais il en a été expulsé à la fin de l'année scolaire.

Sous la contrainte de sa mère, il s'est inscrit dans un lycée privé qui venait d'ouvrir ses portes. Son passage dans cet établissement sera aussi de courte durée. En six mois, il n'y a rien appris, si ce n'est cultiver son don d'animateur. L'inauguration du lycée ayant coïncidé avec la fête du trône, Abdallah a été nommé « ordonnateur des festivités ». Son travail a permis au lycée de se classer premier. Pour cela, la direction fermait les yeux sur son manque de discipline et sur ses résultats médiocres. Pour que ses parents ne le retirent pas du lycée, les responsables ont même été jusqu'à falsifier ses bulletins de notes.

Au bout de six mois, Abdallah s'est lassé de ce jeu. Il a mis sa mère au courant de la réalité des faits. Mais elle a refusé de le laisser quitter le lycée avant le congé annuel de son père (France). Ce dernier a accepté qu'Abdallah arrête d'étudier, à condition qu'il entre en apprentissage à l'école du Centre Artisanal. Abdallah pensait pouvoir y suivre des cours de coiffure. Là encore, sa scolarisation ne durera pas plus de quelques mois, car il a été orienté vers l'apprentissage d'un métier qui ne l'intéresse pas. L'examen d'entrée à l'école du Centre Artisanal comprenant une épreuve de dessin, Abdallah a dessiné une chaussure, l'objet qu'il réussit le mieux. De cela, les examinateurs ont déduit qu'il avait une vocation pour le métier de cordonnier ; et ils l'ont orienté vers cette section. Quelques mois plus tard, lassé de travailler le cuir, Abdallah a demandé à être réorienté vers une formation de coiffeur. Ce qui

n'a pu être fait, car cette section n'était pas encore ouverte. On lui a donc suggéré de patienter jusqu'à l'année suivante.

Mécontent et impatient, Abdallah a commencé à faire l'école buissonnière. En déambulant dans les rues d'Agadir, il a découvert avec stupeur et intérêt les premiers salons de coiffure pour dames. Il n'en revenait pas de voir des jeunes gens coiffer des femmes. Il rôdait autour de ces salons tous les jours ; et il osait parfois entrer pour proposer ses services. Mais, à chaque fois, la réponse était négative. Sous la pression de sa mère qui ne tolérait pas de le voir inactif, il s'est essayé à toutes sortes de métiers. Il a été apprenti chez un couturier traditionnel (costumes féminins), chez un tailleur moderne (costumes masculins), chez un plombier, chez un métallo et enfin chez un menuisier. Tous ces essais se sont soldés par des échecs, non pas parce qu'il n'arrivait pas à apprendre le métier, ou parce qu'il n'était pas apprécié par ses employeurs, mais parce qu'il ressentait toujours une certaine insatisfaction. Toutes ces occupations ne correspondaient pas à ses aspirations.

Ce qu'Abdallah désirait plus que tout, c'était devenir coiffeur pour dames. Il se savait doué pour la coiffure, car depuis son plus jeune âge il était le coiffeur attitré des petites filles de sa famille et du voisinage. Les jours de fête, toutes les mères noires de son quartier lui envoyaient leurs filles. Au quotidien, il a toujours aimé coiffer son unique soeur, la benjamine de sa fratrie. Coiffer les femmes est donc, chez Abdallah, une vocation déclarée et cultivée depuis l'enfance. Par ailleurs, les filles ont toujours été ses compagnes de jeu préférées. Ce qui lui valait souvent fessées et remontrances de la part de sa mère. Le jour où il est rentré avec une arcade sourcilière fendue, cette dernière a fini par admettre qu'il n'était pas fait pour l'univers violent des petits hommes. Choquée par le sang abondant qui semblait gicler de son oeil même, elle a cessé de ce jour de le pousser à aller jouer avec les garçons.

Après toutes ces tentatives infructueuses dans divers métiers, Abdallah a fini par réussir à se faire engager comme apprenti, dans un salon féminin, à Agadir. Grâce à une amie de sa tante, qui a intercédé en sa faveur, la patronne a accepté de le prendre à l'essai. Cette embauche a permis à Abdallah de se rapprocher de l'objet de ses rêves. Mais, dans ce salon, il a passé quatre années durant lesquelles la patronne ne lui a rien appris du métier de la coiffure. Ses principales corvées étaient l'entretien du salon et les courses des unes et des autres. Il était le boy à tout faire de ces dames. Sa patronne lui faisait même faire les courses de son foyer. Quant aux clientes, elles l'envoyaient acheter des cigarettes, donner un coup de fil ou encore chercher un taxi. Abdallah se souvient avec amertume que certaines lui ont fait faire des choses douteuses, telle qu'une course chez un scribe sorcier (*talāb*), ou la transmission de messages à un amant. A demi-mot, Abdallah me fait comprendre que ce salon était très mal fréquenté, et que la patronne elle-même était peu vertueuse.

Il l'a donc quitté à la première opportunité. L'occasion s'est présentée lorsque l'une des employées de la patronne, Zohra, a ouvert son propre salon à Dcheïra. Cette nouvelle patronne va lui apprendre les techniques modernes de coupe et de coiffure. Il avoue que c'est avec elle qu'il a vraiment commencé à exercer la coiffure, dans le sens professionnel du terme. Il a noué une très forte relation d'amitié avec Zohra. Abdallah se souvient qu'il était traité comme un membre à part entière de sa famille, et non comme un simple employé. Après quatre années d'entente sans nuages, il finit par quitter Zohra sur « un malentendu ». Désireux de rendre visite à son père en France, Abdallah lui demande de le déclarer. Car, pour obtenir un passeport, il doit justifier d'une activité. Craignant qu'il ne revienne pas et rechignant à payer les charges salariales, Zohra a refusé de l'aider à constituer son dossier. Furieux de voir qu'elle fait passer ses propres intérêts avant ses droits, Abdallah l'a quittée sur-le-champ.

Abdallah a alors commencé à travailler à son propre compte, au domicile de ses parents. Une grande partie de la clientèle de Zohra lui est restée fidèle et l'a suivi. Comme il n'avait pas de local, les jeunes mariées l'invitaient à venir les coiffer à domicile. C'est durant cette période de précarité qu'Abdallah a fait la connaissance de Fatima. Cette même maîtresse de

cérémonie qui a initié Halima. Fatima s'est installée à Dcheïra à la fin des années 80. A l'époque la technique tinctoriale de Marrakech commençait à peine à se répandre parmi les femmes locales. Les deux premières années de sa carrière à Dcheïra, Fatima la *nāggafa* était connue surtout comme teinturière (*nāgaša*). La cérémonie des sept toilettes n'était pas encore devenue une pratique générale. Fatima fait partie de ces agents qui, en venant travailler pour des migrants du Nord, se sont vite rendu compte que la région était encore inexploitée et pleine de promesses. Elle s'est donc installée pour une saison, le temps de prospecter le terrain. Abdallah et elle se sont rencontrés chez une cliente commune ; et ils sont vite devenus amis. Les jeunes clientes de Abdallah l'ont d'une certaine manière poussé à nouer une association de travail avec cette femme. Lorsqu'elles venaient prendre rendez-vous, beaucoup lui demandaient de leur trouver une bonne teinturière. Car, en ce temps là, les femmes maîtrisant la technique tinctoriale de Marrakech étaient rares¹. Abdallah invitait donc Fatima à venir teindre ses clientes. Cette dernière le remerciait en conseillant aux siennes de se faire coiffer par lui. Son introduction dans le réseau de clientes du jeune coiffeur a permis à Fatima de se faire un nom en tant que teinturière. Le jour du henné, elle ramenait toujours une toilette verte ; et elle incitait la mariée à la louer. En général, les jeunes filles et leurs parents se laissaient tenter et convaincre. Dès qu'elle s'est constituée un petit capital, elle est retournée à Marrakech acheter une panoplie complète. L'achat de ses outils de travail a coïncidé avec la généralisation de la cérémonie des sept toilettes. La coopération entre Fatima et Abdallah se limitait au départ à un échange de clientèle. Quand Fatima a commencé à habiller ses clientes, Abdallah s'est intéressé à ce cérémoniel ; et il lui a demandé de l'initier aux techniques d'habillement. Fatima lui a appris notamment à coordonner costumes et accessoires, et à draper une étole sur les épaules de la mariée. Lors de ses premiers essais, elle lui a même prêté des toilettes. Devenu patron de son propre salon, Abdallah va continuer à travailler en coopération avec Fatima. Entre-temps, une concurrente originaire de Casablanca s'est installée dans le voisinage. Abdallah va faire sa connaissance et nouer une association de travail avec elle également. Il saura jouer avec adresse de la rivalité des deux femmes pour apprendre le maximum de leurs techniques et les arcanes du métier.

¹. Aujourd'hui, nombre de jeunes femmes et de jeunes filles locales ont appris cette technique tinctoriale, et font concurrence aux professionnelles originaires du Nord du Sous.

4. Chants de mariage contemporains

Chant n°1¹

lalla l'êrusa b'êzât ; zγ'rtu kamlin a l'êbnat
 Lalla la mariée trône ; poussez des youyous ô jeunes filles

ra lf'êrha lyuma k'ânlat ; zγ'rtu kamlin a l'êbnat
 La joie est aujourd'hui complète ; poussez des youyous ô jeunes filles

zibu lh'êna u n'êggafat ; zγ'rtu kamlin a l'êbnat
 Apportez le henné et les n'êggafat ; poussez des youyous ô jeunes filles

l'êris qr'ê l'hna, allah llah llah
 Marié approche-toi, Dieu Dieu Dieu

lalla l'êrusa f'êna, allah llah llah
 Lalla la mariée est superbe, Dieu Dieu Dieu

a l'êsa bida u taz, allah llah llah
 La toilette blanche et la couronne², Dieu Dieu Dieu

l'êrusa f'lkokiyaz, allah llah llah
 La mariée [est] sur le coquillage³, Dieu Dieu Dieu

a lm'ima barki liha ; zγ'rtu kamlin a l'êbnat
 Ô petite mère, félicite la ; poussez des youyous ô jeunes filles

gulli llah ikm'ê liha ; zγ'rtu kamlin a l'êbnat
 Dis que Dieu complète son bonheur ; poussez des youyous ô jeunes filles

l'êris γadi idiha ; zγ'rtu kamlin a l'êbnat
 Le marié va l'emmener ; poussez des youyous ô jeunes filles

ntalbu llah zin l'êrsan, allah llah llah
 Prions Dieu que le plus beau des mariés, Dieu Dieu Dieu

lla tlagi bih l'êdyan, allah llah llah
 Ne rencontre pas les ennemis, Dieu Dieu Dieu

sayla d lh'êma u šan, allah llah llah
 La démarche de valeur et d'importance, Dieu Dieu Dieu

êzkum l'êkrim lm'ênan ; allah llah llah
 Que le Généreux [Dieu] vous honore, Dieu Dieu Dieu

tm'ê f' tb'êq hdiya ; zγ'rtu kamlin a l'êbnat
 Les dattes dans le plat comme offrande ; poussez des youyous ô jeune filles

l'êrusa f' l'êmariya ; zγ'rtu kamlin a l'êbnat
 La mariée [est] sur le palanquin ; poussez des youyous ô jeune filles

m'ên q'êbi miyat hniya ; zγ'rtu kamlin a l'êbnat
 De mon coeur mille félicitations ; poussez des youyous ô jeune filles

hniya ya lalla hniya ; zγ'rtu kamlin a l'êbnat
 Félicitations ô Lalla félicitations ; poussez des youyous ô jeune filles

utun utun utun, lalla ; b zinha tay ft'ê, lalla
 [Onomatopée], Lalla ; par sa beauté elle éblouit, Lalla

ya zint l'êbnat, lalla ; ha l'êmdina duwat, lalla
 Ô la plus belle des filles, Lalla ; la ville s'est éclairée, Lalla

lalla l'êrusa, lalla ; wurdâ m'êrusa, lalla
 Lalla la mariée, Lalla ; rose protégée, Lalla

¹. Orchestre EL ASRI et KHLAFA, « Fêtes marocaines », Studio S.A.C.E.M.

². La toilette de la princesse (*l'êsa d l'amira*).

³. Table de portage en forme d'huître.

wah ya lm ima, lalla ; d si m əaha, lalla
 Ô petite mère, Lalla ; prie pour elle, Lalla
rr əla d babaha, lalla ; ikun m əaha, lalla
 La bénédiction de son père, Lalla ; qu'elle l'accompagne, Lalla
s ər ədiha, lalla ; mulana ir əak, lalla
 Le charme est à elle, Lalla ; notre Seigneur te protège, Lalla
aw s əəd lqak, lalla ; mulana ir əak, lalla
 La chance est venue à toi, lalla ; notre Seigneur te protège, lalla
za l əaris hdak, lalla ; lb əza watatk, lalla
 Le mariée est venu près de toi, Lalla ; l'exposition te va, Lalla
lalla lalla lalla l ərusa b yid mulana b ənaytu m əhrusa
 Lalla Lalla Lalla la mariée entre les mains de notre Seigneur elle est protégée
lalla lfasiya f l əmariya, nbarku liha u ngullu hniya
 Lalla la fassie sur le palanquin¹, félicitons-la et disons meilleurs vœux
lalla rbatiya f l əmariya, nbarku liha u ngullu hniya
 Lalla la rbatie sur le palanquin², félicitons-la et disons meilleurs vœux
ha zin safi u ya sum l yali ; suwlu ərusa huwa li bayiha
 Voilà la beauté pure, voilà la valeur coûteuse ; demandez à son marié, c'est lui qui l'a choisie
ərusa yalya, wurdə f idiha, l əhdit m əhaha kulši ihniha
 Mariée chère, une rose dans sa main, [dans] la conversation avec elle, tous la félicitent
barku liha u s əədu biha ; ərustkum zina, kulši mwatīha
 Félicitez-la et réjouissez-vous pour elle ; votre mariée est belle, tout lui va
m əbruk ədik, m əbruk ədik, m əbruk ədik, kulši rah mwatik
 Meilleurs vœux, meilleurs vœux, meilleurs vœux, tout te va
m əbruk ədik, m əbruk ədik, m əbruk ədik, u n əXwa ta twatik
 Meilleurs vœux, meilleurs vœux, meilleurs vœux, et l'élégance te va
m əbruk ədik, m əbruk ədik, m əbruk ədik, u lzuh ə kay watik
 Meilleurs vœux, meilleurs vœux, meilleurs vœux, et les perles te vont
m əbruk ədik, m əbruk ədik, m əbruk ədik u lh əna ta twatik
 Meilleurs vœux, meilleurs vœux, meilleurs vœux, et le henné te va
lalla lalla lalla l ərusa, b yid mulana b ənaytu m əhrusa
 Lalla Lalla Lalla la mariée, entre les mains de notre Seigneur elle est protégée
aw ətiwna dyalna ; ma bqaši dyalkum
 Donnez-nous notre bien [la mariée], il [elle] n'est plus à vous
aw əla dura əndha ; llah i ətiha s əha
 Quelle tour elle fait ; que Dieu lui donne la santé
aw siniya w swiniya ; hada ma ədiya
 Le plateau et le petit plateau ; j'ai fait mon devoir
l ərusa lu yzal zinha ma kanš ; salpha riš n əam
 La belle mariée sa beauté n'a pas d'égale ; sa chevelure [est comme] les plumes d'autruche
hada lfal luw ə ; allah ik əm ə b lXir
 C'est le premier présage ; que Dieu complète avec le bien
f əhi ya lalla, s əədi ya lalla, zuw əxt bnīyti u hiy ə luma ədiya
 Ma joie ô Lalla, mon bonheur ô Lalla, j'ai marié ma fille et je me suis préservée du blâme
f əhi ya lalla s əədi ya lalla, zuw əxt ulidi u hiy ə luma ədiya
 Ma joie ô Lalla, mon bonheur ô Lalla, j'ai marié mon fils et je me suis préservée du blâme

¹. La mariée porte la toilette fassie (*l əsa lfasiya*).

². La mariée porte la toilette rbatie (de la ville de Rabat).

zuw ʔt bniyti u hiy ʔ luma ʔiya

J'ai marié ma fille et je me suis préservée du blâme

zuw ʔt ulidi u hiy ʔ luma ʔiya

J'ai marié mon fils et je me suis préservée du blâme

Chant n°2¹

zat, zat lalla lʔerusa ya lʔnat

Elle est venue, Lalla la mariée est venue, ô jeunes filles

zat, zat ; zibu lh ʔna u z ʔratat

Elle est venue, elle est venue ; apportez le henné et les youleuses

t ʔuha l zah l ʔali a lalla ; lalla f tawsa u t ʔali ?

Soulevez-la vers le Haut Puissant ô Lalla ; Lalla [est] sur le paon² et salue

ya lg ʔmra ʔ ʔi u diri dara ; lalla lʔerusa ya nuwara

O lune [mariée] lève-toi et fait un tour ; Lalla la mariée la fleur

miyat hniya u hniya, zuhra yaquta m ʔndiya

Mille vœux et vœux, perle et rubis préservé

ya lg ʔmra ʔ ʔi u diri tuta ; lalla lʔerusa ya lyaquta

O lune [mariée] lève-toi et sois belle ; Lalla la mariée le rubis

lalla lalla lalla t ʔuha l zah l ʔali ; lalla f tawsa u t ʔali

Lalla Lalla Lalla soulevez-la vers le Haut Puissant ; Lalla est sur le paon et salue

m ʔnwarha š ʔtat ʔlina a lalla ; ya r ʔbi t ʔhf ʔlha lina lalla

Ses lumières ont rayonné sur nous ô Lalla ; ô Dieu protège-la Lalla

ha lawah lʔerusa fi ʔar llah ha lawah

[Onomatopée] la mariée est sous la protection de Dieu [onomatopée]

ha lawah lʔerusa fi hmak a rasul llah ha lawah

[Onomatopée] la mariée est sous ta protection ô Envoyé de Dieu [onomatopée]

lalla lalla u t ʔuha l zah l ʔali a lalla ; lalla f l ʔmariya u t ʔali

Lalla Lalla et soulevez-la vers le Haut Puissant ô Lalla ; Lalla [est] sur le palanquin et salue

zwaq lh ʔna wataha a lalla ; mulana huwa ir ʔaha a lalla

Les motifs du henné lui vont ô Lalla ; notre Seigneur la protège ô Lalla

mbark m ʔ ʔud a lalla u hniya lhum ; had sa ʔa li kuna ntm ʔna lhum

Qu'il soit béni et heureux ô Lalla et meilleurs vœux ; c'est cette heure que nous leur avons
souhaité

t ʔuha l zah l ʔali ; lalla f ddura u ʔali

Soulevez-la vers le Haut Puissant ; Lalla tourne et salue

zy ʔtu ya lʔnat ʔliha a lalla ; mulana huwa ihdiha a lalla

Poussez des youyous pour elle ô jeunes filles ; Notre Seigneur la protège ô Lalla

kay watik, kay watik, kay watik lkokiyaz, kay watik

Il te va, il te va, il te va le coquillage, il te va

lalla b ʔzuha l zah l ʔali ; lalla u ʔrusha u t ʔali

Lalla exposez-la au Haut Puissant ; Lalla [est] avec son marié et salue

hadi sa ʔa mbarka m ʔ ʔuda ; rizal llah waqfin m ʔana ya lalla

C'est une heure bénie et heureuse ; les saints sont avec nous ô Lalla

aw ʔrustna lalla lalla lu ʔala, ya hfid ʔ lalla Fatim Zohra

Notre mariée Lalla Lalla la belle, ô petite-fille de Lalla Fatima Zohra¹

¹. Mohamed Al MARRAKCHI, « Lalla la mariée est venue », Studio Fassiphone.

². Table de portage en forme de paon.

allah iz ʔdu f ʔh dayim ʔik u ʔa zmi ʔ l ʔbab ya lalla
 Que Dieu prolonge ta joie et celle de toute la famille ô Lalla
u ʔa kull šb ʔ had l ʔndina, n ʔersu l ʔlta u twilli š ʔra
 Et sur chaque arpent de cette ville, plantons le désert qu'il devienne un arbre
a lalla lalla lalla l ʔrusa, ya hfid ʔ lalla Fatim Zohra
 Ô Lalla Lalla Lalla la mariée, ô petite-fille de Lalla Fatima Zohra
sla u slam ʔik ya rsul llah a rasul llah
 Prière et salut sur toi ô Envoyé de Dieu, ô Envoyé de Dieu
aw zah, la zah illa zah sidna Mohmed
 Ô la Puissance, nulle Puissance sauf la Puissance de notre Seigneur Mohamed
allah m ʔa zah l ʔali
 Dieu soit avec le Haut Puissant
ut ʔn ut ʔn ut ʔn
 [Onomatopée]
ʔrusa d lf ʔn lalla ; b zinha t ʔft ʔn lalla
 La mariée [est] superbe Lalla ; par sa beauté elle éblouit
n ʔlwa d lf ʔn lalla ; kulha ka t ʔft ʔn lalla
 [Une] élégance superbe Lalla ; toute entière elle éblouit Lalla
zuhra d lf ʔn lalla ; b zinha t ʔft ʔn lalla
 Une perle superbe Lalla ; par sa beauté elle éblouit
zuhra d lf ʔn lalla ; ʔyunha d lf ʔn lalla
 Une rose superbe Lalla ; ses yeux [sont] superbes Lalla
š ʔrha d lf ʔn lalla
 Ses cheveux [sont] superbes Lalla
lalla m ʔbruk ʔliha ; ha l ʔsa lbida u taz
 Lalla meilleurs vœux ; voilà la robe blanche et la couronne
lalla m ʔbruk ʔliha ; l ʔrusa f lkokiyaz
 Lalla meilleurs vœux ; la mariée [est] sur le coquillage
l ʔris qr ʔb l hna ; lalla l ʔrusa f ʔna
 Marié approche-toi ; Lalla la mariée est superbe
zy ʔrtu ya l ʔnat ; lalla m ʔbruk ʔliha
 Poussez des youyous ô jeunes filles ; Lalla meilleurs vœux
lalla l ʔrusa d ʔlta ; zibu l ʔnnani u n ʔggafat
 Lalla la mariée est entrée ; apportez les hennés et les n ʔggafat

¹. Fille du Prophète et épouse de Moulay Ali.

GLOSSAIRE INDÉXÉ DES TERMES ARABES ET BERBÈRES

— ε —

ε̇m̄ti : terme de référence et d'appel de la belle-mère (Achtouken). p. 192.

ε̇ur : moyen de contrainte, verbal ou gestuel, qui transfère une malédiction conditionnelle sur la personne dont on sollicite un service. p. 97.

ε̇isawa : les 'Aïsaawa, confrérie religieuse. p. 363.

ε̇isawi : membre de la confrérie des 'Aïsaawa. Voir *ε̇isawa*. p. 363.

— A —

aε̇bruq : écharpe en soie rouge, voile de la mariée durant la noce. pp. 129, 171, 174, 175, 202, 205.

aγu : le lait ou le petit lait. p. 186.

ab̄z̄g bi-ȳmi : littéralement le « bracelet à ouverture ». p. 116.

abraz : cérémonie d'exposition de la mariée au domicile conjugal. p. 201.

Achoura : fête carnavalesque du dixième jour de l'an musulman. p. 100.

addal (plur. *addal̄n̄* ou *iddula*) : vêtement féminin, pièce de cotonnade servant de voile et de châle de prière. pp. 71, 118; 177, 178, 202, 205, 207, 390.

adg al(n̄ĉh) : (notre) gendre. Voir *idg al̄n̄*. p. 101.

adil : (branche de) vigne; (grappe de) raisins. p. 218.

adinar : dinar. pp. 129, 171.

adinar l-lhasani : dinar datant de l'époque du sultan Moulay El Hassan. p. 176.

adoul (plur. adouls) : notaire musulman. pp. 96, 132, 133, 134, 135, 151, 156, 163, 243, 260, 270, 285, 358.

adoulaire (adj.) : de adoul. Acte adoulaire, acte rédigé par un adoul. pp. 154, 385.

adr̄um [C. Lacoste-Dujardin, 1981] : la lignée (Kabylie). p. 181.

afaggu (plur. *ifugga*) : haïk en laine blanche. pp. 177, 178.

afqir : littéralement le « vieux ». Pour la femme, terme de référence du beau-père. Pour ego adulte, terme de référence du père. p. 192.

afran : les céréales, le tri (cérémoniel) des céréales. pp. 116, 230.

afruX : garçon, célibataire. p. 318.

afruX itaf̄ĉn̄ ibb as d̄ innas : littéralement un « garçon ayant son père et sa mère », le « garçon non orphelin, agent rituel. pp. 80, 81, 82, 119, 129, 169, 215, 225.

afsay uwšaka : le « dénouement de la chevelure ». Coiffure rituelle précédant la noce. p. 170.

aḡĉrd n̄ Ksima : la « pointe de Ksima », un des anciens noms d'Agadir. p. 46.

agadir : magasin collectif fortifié. pp. 45, 46.

aggurn uwz̄ĉnbu : farine d'orge cuite. p. 127.

aggurn uwzḡĉr : la « farine du passage ». pp. 134, 178, 214.

ahanu n̄ tam̄ĉyra : la « chambre de la consommation », la chambre nuptiale. pp. 168, 192.

ahayk : haïk en cotonnade indigo ou noire. pp. 72, 178.

ahmal : support du trousseau. p. 213.

ahwaš ou *ahwayš* (plur. *ihwayš̄ĉn̄*) : danse villageoise. pp. 76, 77, 204.

ajhaj [D. M. Hart, 1976] : trousseau Aït Waryaghal). p. 153.

akafu warrat̄ĉn̄ : boîte de rangement des actes sur papier. p. 133.

- al aqdam** : les pieds. p. 95.
- al zihaz** : le trousseau. pp. 135, 154, 155, 156.
- alaouite (adj.) : relatif à la dynastie des Alaouites. pp. 328, 331, 340.
- almuqqar n tifḍXin** : la cérémonie des jeunes filles. pp. 78, 125.
- almuqqar** ou **almuggar** : rassemblement, réunion. **almuggar** désigne plus spécifiquement un rassemblement annuel de pèlerins autour du sanctuaire d'un marabout. p. 125.
- amḍhaf** : haïk en cotonnade indigo ou noire. pp. 72, 178.
- amḍwas** (plur. **imḍwasḍn**) : dénominateur berbère de la compensation matrimoniale (**sadaq**). pp. 95, 133, 139, 140, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 163, 164, 208, 235.
- amazzal** : agent économique. p. 73.
- amlu** : pâte d'amandes. p. 117.
- amzwaru** (plur. **imḍzwura**) : l'aîné (d'une fratrie). p. 82.
- anrar** : l'aire à battre. pp. 76, 183, 233.
- anurzḍm uwdar** : le « déliement du pied », septième jour des noces (Sihl). p. 216
- anwal** : la cuisine. pp. 123, 170.
- anzar** : la pluie. p. 218.
- arḍḍm** : « dromadaire », agent rituel (Idaw Ba'qil). pp. 206, 208.
- argan : huile tirée des amandes de l'arganier, un arbre poussant uniquement dans le Sous. pp. 98, 120, 136, 204, 210, 211, 216, 217.
- arhana** : mettre un bien en antichrèse. p. 344.
- arratḍn** : les écritures, les actes. p. 133.
- aruku** : le linge souillé du sang de l'hymen, le trousseau de la mariée, la cérémonie d'exposition du trousseau. pp. 153, 213, 220, 230, 236, 354.
- asḍf** : « caresse », « balayage ». Onction corporelle au henné. pp. 123, 171, 281.
- ašḍraqawi** : écharpe en soie jaune, importée du Moyen Orient, utilisée par les hommes en guise de turban. pp. 193, 292.
- asarag** : cour intérieure à ciel ouvert (patio) pp. 116, 120.
- asas n iXf** : coiffure cérémonielle de la mariée (Ineda Ouzal). p. 193.
- asays** : la place du village. pp. 76, 198.
- asghurt** [J. Berque, 1955] : le « you-you », la cérémonie et les cadeaux des accordailles (Seksawa). p. 147
- asgurt** [E. Westermarck, 1921] : voir **asghurt**. p. 105.
- asiggḍ** : demande en mariage, cérémonie des accordailles. pp. 93, 94, 98, 101, 105, 267.
- asiggl** [N. El Alaoui, 1991] : cérémonie des accordailles (Idaw Martini). p. 105
- asis** : la prestation festive du fiancé (Ihahan). p. 111.
- asrig** : « fausse couche », mariage gâté par les intempéries. p. 115
- ass gudḍrn** : le « jour mouillé », septième jour des noces (Aït Baha, Achtouken). p. 216.
- ass iysyan** : le « jour du lit »; septième jour des noces (Aït Milk, Achtouken). p. 216
- ass n tagulla** : le « jour de la bouillie », le lendemain des noces. p. 205.
- ass n taryalt** : le « jour du panier », cérémonie des accordailles (Tiznit). p. 105.
- ass n ukris** : le « jour du baluchon », cérémonie des accordailles (Ineda Ouzal). p. 105.
- asta** : métier à tisser. pp. 135, 215.
- atig** [G. Trenga, 1917] : la compensation matrimoniale (Aït Sadden). p. 152.
- awal** (plur. **iwaliwn**) : la parole, la promesse. p. 87.
- azgḍr** : le « passage », la rédaction du contrat de mariage. p. 132, 133.
- azg i** : pelle servant à ramasser les cendres et les balayures. p. 118.
- azru wasif** : la « pierre de rivière », galet. p. 218.
- azzḍrf** : le « chemin », droit coutumier des tribus berbères du Sous. pp. 95, 138, 146.

— B —

- bāyunza* : rite de pluie dont l'accessoire principal est une louche (*ayunza*). p. 218.
bārkuks : couscous d'orge. pp. 125, 135, 195, 230, 231, 385, 390.
baladi : paysan, rural. p. 280.
baraza : apparaître, être évident, paraître, surgir, germer (plante). p. 201.
bint el sam : la fille du frère du père. p. 85.
bled el makhzen : territoire sous gouvernance directe du Makhzen. pp. 15, 366.
bled siba : territoire des tribus dissidentes qui ne reconnaissent pas l'autorité politique du sultan, et/ou refusent de payer l'impôt aux agents du Makhzen. pp. 15, 18, 366.
bu-areḍm : « chamelier », agent rituel (Idaw Ba'qil). p. 208.
byad luwzḥ : blanc de céruse. p. 337.

— C —

- caïdale (adj.) : tentes caïdales, grandes tentes utilisées par les agents du Makhzen lors des festivités officielles. pp. 285, 312, 319.
chouâr [G. Salmon, 1904] : trousseau (Tanger). p. 153.
chouar [E. Michaux-Bellaire, 1911] : trousseau (Habt). p. 153.

— D ; D —

- dadda* : pour la femme, terme d'appel du beau-père (Aksimen). Pour ego, terme d'appel du frère aîné et terme de respect pour tout homme aîné. p. 192.
dafε : paiement, versement. p. 95.
dahšušā [E. Westermarck, 1921] : voir *daXšušā*. pp. 345, 346.
dakhchoucha [S. Naâmane-Guessous, 1991] : voir *daXšušā*. p. 354.
daXšušā : retraite aménagée dans un coin de la chambre de la mariée (Fès). pp. 344, 345.
ddora : la « rogation » de la mariée portée sur une table. Voir *lmida*. p. 334, 368.
dduεa : prière de bénédiction. pp. 100, 134.
ddwira : petite pièce. p. 75.
debiha [P. Marty, 1928] : sacrifice sanglant (Aït Nder). p. 98.
dfuε : compensation subsidiaire versée au père de la mariée par la famille de son futur. pp. 95, 98, 119, 120, 125, 126, 170, 268.
dhaz [E. Westermarck, 1921] : trousseau (Ulad Bu 'Aziz). p. 153.
djemâa [P. Marty, 1928] : voir *lčzmaεt*. p. 98.
duXla : rituel de défloration publique. pp. 359, 411.

— F —

- farida* : obligation, prescription coranique. pp. 107, 141.
 fassie (adj.) : de la ville de Fès. pp. 23, 24, 289, 290, 291, 315, 321, 322, 326, 329, 341, 349, 369, 370.
 Fatiha : sourate liminaire du Coran. pp. 96, 97, 100, 104, 120, 134, 136.
fiqh : droit positif de la loi islamique. p. 148.
fitna : désordre. p. 299.
frah [P. Marty, 1928] : la compensation matrimoniale (Aït Nder). p. 152.

— G —

g mas n ṭslit : le « frère de la mariée », agent rituel. pp. 81, 82, 130, 171, 181, 209, 226, 387.
gadiri(e) (adj.) : de la ville d'Agadir. pp. 61, 63, 64.

— H —

habus : institution islamique qui permet d'immobiliser un bien immeuble (une chose ou un animal) et d'en réserver l'usufruit à une oeuvre pieuse ou d'utilité publique, voire à des parents. pp. 159, 160, 161.
habus ahli : « *habus* familial », immobilisation d'un bien familial à des fins privées; patrimoine familial indivis. p. 159.
hadariya : « civilisée », « citadine ». Terme désignant les villes de Fès, Rabat, Salé et Tétouan. pp. 10, 347, 349.
hadria [J. Besancenot, 1940] : voir *hadariya*. p. 10.
 hanéfite (adj.) : de l'école juridique fondée par Abu Hanifa ibn Tabit. pp. 143, 160.
 Hanéfite (nom) : juriste membre de l'école juridique musulmane sunnite fondée par Abu Hanifa ibn Tabit. p. 143.
haram : l'« interdit », l'« illicite ». Les « domaines de l'interdit » de l'homme, son *haram*, sont le territoire, la femme, la maison et la terre. pp. 74, 169, 206.
harka : expéditions militaires du sultan. p. 368.
harmā : sorte d'encens (peganum harmel). p. 124, 167, 392.
hit [E. Laoust, 1920] : corde en poils de chameau que les Bédouins enroulaient autour de leur tête en guise de turban. p. 193.
hukm : effet (terme juridique). p. 143.

— I —

īstarrān (sing. *astar*) : les colporteurs ou les vendeurs (sédentaires) d'épices, de plantes comestibles et médicinales. pp. 113, 193.
Iboudraren : les « montagnards ». Les habitants de l'Anti-Atlas sont ainsi appelés par les habitants des plaines du Sous. p. 194.
iciw [C. Lacoste-Dujardin, 1981] : le giron (Kabylie). p. 180.
id n tamōra : la « veille de la noce ». p. 123.
id-buwkris : « ceux au baluchon », les porteurs du baluchon. Agents rituels. p. 130.
id-muwkris (sing. *muwkris*) : « celles au baluchon », les porteuses du baluchon. Agents rituels. pp. 83, 131, 169.
idg alān (sing. masc. *adg al*; sing. fem. *tadg alt*) : terme désignant tous les beaux-parents de l'homme. p. 97.
idukan : babouches. pp. 129.
ifōrXan (sing. *afuX*) : les « garçons », les « célibataires ». Les trois « compagnons » du marié, agents rituels. pp. 81, 82, 102, 184, 193, 203, 226.
igurramān (sing. *agurram*) : hommes d'ascendance maraboutique. p. 101.
ihšaš : cabanes. p. 55.
ihwayšān : voir *ahwaš*. p. 157.
ik lan : motifs géométriques peints avec du henné. p. 222.

- imɣarɔn* (sing. *amɣar*) : chefs de village. p. 194.
imɔngfɔn : les gens du marié qui viennent chercher la mariée. p. 169.
imɔzwura (sing. *amzwaru*) : les aînés, les ancêtres, les aïeux. p. 82.
imzilɔn (sing. *amzil*) : les forgerons. p. 193.
iraman (sing. *aram* ou *arɛɔn*) : les « dromadaires », cérémonie de distribution de dattes, les dattes distribuées par la mariée. pp. 206, 207, 214.
irukutɔn : vaisselle sale. p. 213.
išɔhiyɔn : les Chleuhs. p. 40.
isɔng : littéralement le « nègre ». Le « domestique noir », agent rituel. pp. 81, 83, 84, 182, 225.
isiggl [M. Alahyane, 1986] : la cérémonie et les cadeaux des accordailles (Lakhsas). p. 105.
iskirɔn : les sortilèges, les maléfices. pp. 99, 176.
islan (sing. *isli*) : littéralement les « mariés ». Les « agnats », agents rituels. pp. 79, 81, 128, 136, 169, 196, 206, 212, 213, 225, 227, 269, 384, 388.
isli : le fiancé, le marié. pp. 81, 101.
išrifɔn (sing. *šrif* ou *ašrif*) : les chérifs, les descendants du Prophète. p. 101.
isyan : lit traditionnel. p. 221.
izakaren [E. Laoust, 1920] : littéralement les « cordes ». Surnom péjoratif donné aux bédouins par les Chleuhs. Voir *hit*. p. 193.
izg ayɔn (sing. *azg i*) : déchets, balayures, « ivraie ». pp. 118, 220.
izid : littéralement la « mouture », les céréales, la cérémonie de tri collectif (Tiznit). p. 116.
izzuzzutɔn : plantes capillaires odoriférantes. pp. 170.

— K —

- kɔrs* : nouer. p. 129.
kemlt lɔtiya [E. Westermarck, 1921] : cérémonie des accordailles (Fès). p. 105.
 kénitriennes (adj.) : de la ville de Kénitra. p. 101.
khenif [C. de Foucauld, 1934] : type de manteau berbère (*aX nif*). p. 177.

— L —

- lɔabat* : musiciennes professionnelles. pp. 302, 303, 332, 338.
lɔadul (sing. *lɔadɔ*) : les adouls, notaires musulmans. pp. 96.
lɔɔkɔ lɔfasi : le « rouge de Fès », fard à joues traditionnel. p. 337.
lɔɔlam : littéralement le « signal ». Cérémonie de dressage des roseaux. pp. 166, 168, 221, 230, 233, 234, 391, 392, 393.
lɔɔmariya : le « palanquin ». Accessoire de portage de la mariée (provinces au Nord de Fès). pp. 287, 291, 313, 319, 349, 368, 369, 403, 412.
lɔɔmt : la « communauté », le « groupement », le groupe des célibataires des deux sexes (Anti-Atlas). p. 91.
lɔɔrama : collecte de dons liquides auprès des parents et invités des mariés. pp. 284, 292, 298, 306, 400.
lɔɔsaba : bandeau teint au henné (Houara). p. 167, 391, 393, 394.
lɔɔɔbt : le seuil, le linteau de la porte. p. 184, 187.
lɔɔwayd : coutumes, rites traditionnels. pp. 342, 381.
lɔadɔ : voir *lɔadul*. p. 96.
lɔalam : drapeau, bannière, étendard. p. 166

lɛarba : le mercredi. p. 45.

lɛasri : le « contemporain », le « moderne ». Terme désignant les pratiques cérémonielles contemporaines, notamment le « rituel des sept toilettes ». pp. 280, 281, 381, 411.

lɛbas : littéralement le « vêtement ». Cérémonie au cours de laquelle la mariée change de toilette sept fois (rituel des sept toilettes). pp. 24, 29, 285, 295, 296, 300, 306, 309, 310, 311, 325, 342, 343, 352, 353, 372, 373, 381, 419.

lɛblast n tɛslit : la « place de la mariée », l'angle droit de la pièce cérémonielle. p. 192.

lɛbsa d l'amira : la « toilette de la princesse ». pp. 288, 319, 350, 404.

lɛbsa d lhɛna : la « toilette du henné ». p. 283.

lɛbsa lɛkbira : la « grande toilette » (de Fès). pp. 289, 349, 406.

lɛbsa lfasiya : la « toilette fassie ». p. 24, 289, 322, 326, 405, 406.

lɛbsa lhindiya : la « toilette indienne ». pp. 291, 317, 348, 350, 379, 407.

lɛbsa lmɛrakšiya : la « toilette marrakchie ». pp. 289, 349, 404.

lɛbsa ššɛha : la « toilette chleuhe ». pp. 292, 317, 349, 408.

lɛbsa ššamaliya : la « toilette du Nord ». pp. 287, 313, 349, 403.

lɛbsa tunsiya : la « toilette tunisienne ». p. 289, 405.

lɛbsis : pâte d'orge. pp. 127, 128, 135, 166, 217, 223, 230, 231, 232, 382.

lɛftayl : mèches tressées (Houara). pp. 167, 391.

lɛgrup : le « groupe », orchestre masculin. pp. 280, 286, 297, 301, 303.

lɛhbaq : le basilic. pp. 129, 179.

lɛhnak : accessoire de la « toilette fassie ». p. 290.

lɛhsar : bijou frontal. p. 290.

lɛiyata : joueurs de hautbois. p. 332.

lɛkwafura : la coiffeuse. pp. 304, 312.

lɛmɛyar : railleries, moqueries. p. 188.

lɛnsɛka : pièce de soie épaisse à rayures vert et or. p. 290.

lɛnXida : accessoire de la « toilette fassie ». p. 290.

lɛorf : le droit coutumier. p. 95.

lɛqdib : grand carré de soie imprimé et frangé. pp. 129, 167, 171, 205, 218, 292.

lɛqm̄is : toilette citadine composée d'une robe longue brodée. pp. 282, 330, 338.

lɛqtaɛ : retraite aménagée dans un coin de la chambre de la mariée. p. 344.

lɛɔwal : le « voile ». La robe de mariée occidentale ou le voile de tulle blanche. pp. 237, 293.

lɛXyam : tentes. p. 55.

lɛzmaɛt : l'assemblée qui réunit tous les hommes mariés du village. p. 138.

lɛyob : la « robe » de mariée occidentale. pp. 237, 293, 309, 323.

Lalla : « maîtresse », titre précédant le prénom des femmes d'ascendance maraboutique ou chérifienne. pp. 101, 192.

lalla : pour la femme, terme d'appel de la belle-mère (chez les Aksimen). Pour ego, terme d'appel de la soeur aînée, et terme de respect pour toute femme aînée. p. 192.

laqdam : don, visite. p. 95.

lɛɔza : cérémonie d'exposition de la mariée (villes du Nord). p. 201, 336.

lɛbaliza : la « valise », les cadeaux nuptiaux du marié à sa promise. p. 236.

lɛbaraka : la baraka. pp. 121, 200.

lɛbas : le mal indéfini, le potentiel maléfique de la mariée. pp. 124, 175, 200.

lɛbring : voile de tulle blanche. p. 237.

lɛbuza : accessoire de portage de la mariée (Tétouan), la « chaise à porteurs ». pp. 287, 349, 368.

ldi : « débusquer », « séparer quelque chose », « tirer » et « amener vers soi ». p. 170.

- lfal* : littéralement le « présage », tout acte accompli pour la première fois et accompagné d'un rite de propitiation. p. 215.
- lfaraziya* : vêtement masculin. pp. 319, 333.
- lfatiha* : la Fatiha, sourate liminaire du Coran. pp. 96, 100.
- lhāna* : le henné. p. 129.
- lhāna h ifgig* : le « henné sur l'ensouple », premier marquage des pieds de la mariée au henné. pp. 215, 230, 232.
- lhāna n twurida* : technique tinctoriale (henné) du septième jour des noces (Aksimen). p. 219.
- lhadiya* : les cadeaux des accordailles (Houara). p. 105.
- lhena* [N. El Alaoui, 1991] : le « henné », les cadeaux des accordailles (Idaw Martini, Ammeln, Aït Nder). p. 105.
- lhizab* : le « voile », drap dissimulant la mariée sur le seuil conjugal. p. 185, 388.
- liqqāma* [E. Westermarck, 1921] : les biens de la mariée (Aït Tameldu). p. 153.
- lizar* : haïk en laine ou en cotonnade blanche. pp. 72, 171, 178, 203, 237, 272, 292, 317, 389, 411.
- lkaed l-lqimt* : l'acte portant mention des composants de l'apport dotal de la mariée et leur valeur. p. 135.
- lkaed n nōkah* : l'acte de mariage. p. 133.
- lkasita* : la « cassette », enregistrement vidéo des noces. pp. 301, 303.
- lkokiyaz* : le « coquillage », accessoire de portage en forme d'huître. p. 370.
- lkumit* : poignard. p. 292.
- llfal* [A. Amahan, 1975] : la cérémonie et les cadeaux des accordailles (Abaddou, Haut-Atlas). p. 105.
- lmida* : la « table », accessoire de portage des mariés. pp. 291, 313, 326, 333, 344; 346, 368, 373, 407, 410, 412.
- lmlak* [G. Salmon, 1904] : cérémonie des accordailles (Tanger). p. 105.
- lmunbar* : chaire d'imam. pp. 329, 345.
- lmuswir* : le photographe ou le cameraman. pp. 271, 280, 286.
- lqāst* : parures en argent. pp. 156, 157.
- lqimt* : la dot de la mariée, la cérémonie d'évaluation de tous ses composants et leur valeur numéraire totale. pp. 134, 139, 154, 155, 156, 157, 161, 162, 163, 164, 223, 230, 236, 385.
- lquba* : accessoire de portage de la mariée (Fès), « chaise à porteurs ». pp. 179, 287, 345, 368.
- lqubt* (diminutif *talqubit*) : la coiffe nuptiale de la mariée (Tiznit, Sihl). p. 179
- lusiyt* : chant de recommandations à la mariée et à ses belles parentes. p. 197.
- luzir* : le « vizir », agent rituel (Houara). pp. 167, 354, 355.
- luzira* : la principale « aînée » de la mariée, agent rituel (Houara). pp. 125, 134, 167, 354, 398.
- lXalizi* : « du Golfe », technique tinctoriale (au henné) importée des pays du Golfe. p. 402.
- lXutba* : la cérémonie des accordailles (Houara). p. 105.
- lXutuba* : la demande en mariage, la cérémonie des fiançailles contemporaine. p. 267.

— M —

- mārhuna* : « prise en otage » de la mariée par les maîtresses de cérémonie pendant la collecte de dons. p. 344.
- māzwarat* (sing. *māzwara*) : version arabophone de *timāzwura*. p. 167.
- mahr* : la compensation matrimoniale. p. 140, 141.
- Makhzen : littéralement « magasin ». Au Maroc, le trésor, l'organisation financière, le gouvernement central. pp. 15, 18, 48, 76, 103, 231, 285, 321.

- malékite (adj.) : de l'école juridique fondée par Malik ibn Anas. pp. 88, 89, 90, 96, 110, 143, 144, 145, 159, 160.
- Malékites (nom) : membres de l'école juridique sunnite fondée par Malik ibn Anas. p. 143
- marabout : de l'arabe *murâbitun* (les gens du *ribât* : fortin, « couvent »), tombeau d'un saint, personnage religieux. pp. 45, 72, 98, 419.
- maraboutique(s) (adj.) : de marabout. pp. 48, 73, 85, 101, 138, 263.
- marrakchie et marrakchis (adj.) : de la ville de Marrakech. pp. 22, 289, 317, 327, 334, 336, 338, 340, 418
- méchouar : cour du Palais royal. pp. 328, 341.
- Moudawana* : Code de Statut Personnel et des Successions (Maroc). pp. 107, 143, 144, 151, 155.
- Moulay : terme d'appel du marié pendant les sept jours de noces. Titre des hommes d'ascendance maraboutique ou chérifienne. pp. 101, 102.
- Muharram : premier mois de l'an sur le calendrier musulman. p. 100, 114.
- Mulay* : Voir Moulay. pp. 101.
- mulay sâtan* : « Moulay le sultan », titre rituel du marié (au nord du Sous). p. 102.
- muwkris* : « celle au baluchon », la porteuse du baluchon, agent rituel. pp. 83, 131, 169, 170.

— N —

- nâfqa* : voir *nefqa*. p. 110.
- nâggaf* : le « maître de cérémonie ». Homme remplissant les fonctions des *nâggafat*. pp. 22, 316, 323, 412, 420.
- nâggafa* : voir *nâggafat*. pp. 21, 23, 24, 285, 297, 298, 305, 307, 314, 316, 323, 342, 343, 345, 405, 412, 413, 418, 419.
- nâggafat* (sing. *nâggafa*) : les « maîtresses de cérémonie ». Femmes qui, contre rémunération se chargent de parer la mariée, de lui procurer des accessoires de toilette et de portage et d'ordonner les cérémonies. pp. 21, 23, 280, 285, 296, 300, 304, 306, 308, 326, 332, 342, 343, 344, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 370, 373.
- nâqasha* (plur. *nâqashat*) : la « teinturière », femme spécialisée dans la technique tinctoriale (*nâqš*) des villes du Nord. pp. 269, 283, 284, 400, 418.
- nâqš* : technique tinctoriale (henné) des villes du Nord. pp. 269, 280, 402, 418, 419.
- nâs tâqlidi nâs easri* : « semi-traditionnel et semi-moderne », catégorie de noce. pp. 280, 381.
- nafaqa* : l'entretien de l'épouse en nourriture, vêtements, logement et soins médicaux. pp. 107, 108, 110, 112, 195.
- naqd* : partie de la compensation matrimoniale payable au comptant. p. 141.
- nefqa* [G. Salmon, 1904] : la prestation festive du fiancé (Tanger). p. 111.
- nikah* : l'acte sexuel, le mariage. p. 143.
- nnoqra* [E. Westermarck, 1921] : les biens offerts à la mariée par son époux (Aït Tameldu). p. 153.
- nwasâr* : accessoire de la toilette fassie. p. 290.

— Q —

- qima* : valeur, prix d'une chose. p. 134.
- qintâr* : quintal. p. 142.
- quba* ou *lquba* : coupole, tombeau d'un saint ou accessoire de portage de la mariée. pp. 179, 287, 345, 368.

— R ; R —

- rǎXla* : jeune brebis qui n'a jamais mis bas. pp. 123, 125.
rǎzza : turban. pp. 171, 179, 181, 192, 389.
rhin : collecte de dons. pp. 344, 345.
rrez̄t [E. Laoust, 1920] : turban. p. 193.
ruk̄n : condition (terme juridique). p. 143.
rways (sing. *rays*) : poètes, chanteurs et musiciens. pp. 193, 301.
ryal : un réal. pp. 96, 145.

— S ; S —

- sǎγ* : acheter. p. 109.
sǎf : caresser, balayer. p. 123.
sǎham : vêtement masculin (cape). pp. 177, 319, 334.
sǎnbl : mélange de plantes odoriférantes pulvérisées. pp. 182, 206.
sǎnduq n tǎslit : le « coffre de la mariée », composant de la dot (*lqimt*). pp. 135, 213.
sǎngf : chanter (les chants nuptiaux), accomplir un rite de passage. p. 83.
sǎbaya : serveurs. pp. 286, 313, 319.
sǎf : envoyer, acheter. p. 109.
sǎrku : salir. p. 213.
sǎra : nouet. p. 392.
sǎrwal : pantalon bouffant. p. 294, 411.
sadaq : la compensation matrimoniale que le Coran prescrit au prétendant de verser à sa future. pp. 95, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 155.
sala : salle de réception. p. 269.
saqǎr : « flirt », « propos amoureux », rencontres des jeunes des deux sexes. p. 91.
saXt : malédiction de l'enfant désobéissant par ses parents. pp. 88, 240, 412.
sdǎr : accessoire de la toilette fassie. pp. 290, 291.
sder [E. Westermarck, 1921] : pile de matelas servant de siège à la mariée (Fès). pp. 346.
sibε izwarǎn : fête de nomination du premier-né de la jeune mariée. p. 223.
soussie (adj.) : de la région du Sous. p. 61.
Soussis : habitants de la région du Sous. pp. 40, 42, 53, 60.
sunna : ensemble des traditions (hadith) liées au Prophète. p. 88.
swalǎf : mèches non tressées (Houara). p. 167, 391.

— š —

- šǎrbil* : babouches citadines brodées. p. 282.
šaraf : honneur. p. 205.
šariǎa : le Droit musulman. p. 88.
šluh : les Chleuhs. p. 40.
šorfa : les chérifs (descendants du Prophète). p. 101.
šraε : (dérivé dialectal de *šariǎa*) le Droit musulman. pp. 95, 138, 140, 157.
šrod : les « conditions », la compensation matrimoniale (Tazerwalt). pp. 145, 152, 155, 156.
ššmutit : la honte, le déshonneur. p. 298.
šura : voir *šwar*. pp. 153, 154.

šwar : le trousseau, et plus précisément le mobilier de la mariée (Fès, Marrakech). pp. 153, 154.

— T ; T —

tābala : joueurs de percussions. p. 332.

tāhmira d luwzāh : le « rose du visage », le sang de l'hymen. p. 205.

tākšita : toilette citadine composée de deux robes longues en soie. pp. 237, 283, 288, 289, 328, 329, 331, 336, 337, 394.

tāba : voir **talāb**. p. 90, 96, 99, 132, 297.

tāngaf : le métier de « maîtresse de cérémonie ». pp. 298, 299, 323, 418.

tāqlidi : « traditionnel », catégorie de noce. p. 280.

t-tabiēda [E. Westermarck, 1921] : le « blanchiment », la prestation festive du fiancé (Ulad Bu 'Aziz). p. 111.

taymirt tafasit : « l'angle droit », place de la mariée. p. 124, 192.

tayrit (plur. *tiyritin*) : le you-you. pp. 97, 99.

tašiyat : la « festive », la prestation festive du fiancé (Tiznit). p. 111.

tadwayrit : salle de réception réservée aux invités masculins. pp. 75, 77, 128, 131, 169.

tafaska : la Grande Fête, (fête du mouton). p. 123.

tafawut : petite couverture en laine. pp. 123, 171.

tafkira [A. Lahlou, 1970] : le « souvenir », la prestation festive du fiancé (Fès). pp. 109, 111.

tafqirt : la « vieille ». Pour l'épouse Aksimen terme de référence de la belle-mère et pour ego adulte terme de référence de la mère. pp. 187, 192.

tafruXt : petite ou jeune fille, célibataire, vierge. p. 27.

tag mart : jument. p. 169.

tag rišt : piécette, sou en argent. pp. 129, 171, 176, 223, 387.

tagārtilt n tāsilit : la natte de la mariée. pp. 182, 192.

tagtušt l-lāhbaq : la « touffe de basilic », la coiffe nuptiale de la mariée. pp. 179, 192, 220, 317.

tagulla : la bouillie de maïs. pp. 117, 204, 209, 230, 231, 232, 354, 397.

tagurramt : voir **tigurramin**. p. 73.

tagya : calotte en laine ou en coton, couvre-chef masculin. p. 193.

tagziyt : chamelon femelle. p. 169.

tahanut n tāsilit : la « chambre de la mariée », retraite de la mariée chez ses parents. p. 120.

talāb (plur. **tāba**) : lettré, scribe, sorcier. pp. 90, 421.

talaq : la répudiation. p. 139.

talg irart : boîte de rangement des accessoires de maquillage. pp. 134 206, 207.

talmaršit : le « petit marché », souk permanent de la ville de Dcheïra. p. 67.

talqubit : voir **lqubt**. p. 179.

taluh : planchette d'écolier, acte de mariage rédigé sur ce support. p. 133.

tamāra : le mariage, l'ensemble des cérémonies de mariage, la conduite de la mariée au domicile conjugal, le cortège nuptial et la consommation du mariage. pp. 123, 168, 192.

tamγart : la femme (mariée). p. 27

tamārwest : dette, créance. p. 146.

tamārit : salle de réception réservée aux hommes (Anti-Atlas). p. 75.

tamzwarut : voir **timāzwura**. pp. 27, 82, 119, 271.

tangaft : voir **tingafin**. p. 83.

tangift : l'ensemble des chants nuptiaux, séquence rituelle accompagnée d'un chant nuptial. pp. 83, 116, 164.

- tangift h uhanu* : les rites/chants dans la chambre (nuptiale). p. 191, 196.
- tangift l-ḷeṭabt* : les chants/rites du seuil. p. 184.
- tangift l-ḷezin* : les rites/chants du pétrissage. p. 166, 230.
- tangift n ḅarkuks* : les chant/rites du couscous. p. 126, 230, 383.
- tangift n ṭaslit* : toilette nuptiale de la mariée, les chants/rites accompagnant la toilette nuptiale. p. 171, 317.
- tangift uwkris* : les chants/rites du baluchon. p. 130, 230, 236.
- tangift uwruku* : les chants/rites du trousseau. p. 214.
- targ a waman* : la « source » ou le « canal d'irrigation ». Chez les Aksimen, l'ensemble des cérémonies du septième jour des noces. pp. 216, 219, 230, 235.
- targant n ṭaslatin* : « l'arganier des mariées » (Ineda Ouzal). p. 198.
- taryalt* : le « panier », cadeaux des accordailles (Tiznit). p. 105.
- tarzift n mas n ṭaslit* : la visite de la mère de la mariée. p. 216.
- taṣabnit* : fichu, grand carré de soie frangé, à fond rouge et bordé de rayures jaunes. pp. 129, 171, 194, 268, 276, 283, 299, 321, 361.
- taṣ̌ahit* : parler berbère de la région du Sous. pp. 18, 38, 40, 95, 135, 166, 179, 268, 276, 283, 299, 321, 361, 418.
- tasḍat* : petit seau en cuivre. pp. 135, 182, 186, 217.
- tawaya* : la « négresse », la « domestique noire », agent rituel. pp. 81, 83, 86, 128, 135, 182, 209, 225, 420.
- tawmist* : nouet. p. 123, 284.
- tawsa** : le « paon », accessoire de portage en forme de paon. p. 370.
- tawulkt* : sac en peau de chevreau teinte en jaune, à franges rouges et jaunes. p. 134.
- taz ḷakbir** : le grand diadème. p. 290.
- taẓdumt* : collier prophylactique du nouveau-né. pp. 223.
- tazlaft* : pétrin. pp. 126, 218, 234.
- tazult* : l'antimoine, le khôl. pp. 118, 207.
- tazuzift* [A. Bertrand, 1977] : les biens de la mariée (Aït Haddidou). p. 153.
- tiγ̣arsi* : le sacrifice sanglant d'une bête à cornes. p. 97.
- tiḅarkuksin* : mets rituel (Tiznit). p. 125, 126.
- tiddukla* : concubinage, pacte/relation de concubinage. p. 194.
- tif̣arXin* (sing. *tafruXt*) : les jeunes ou petites filles, les célibataires, les vierges. pp. 82, 226.
- tifawin* : les lumières, les actes. p. 133.
- tigurramin* (sing. *tagurramt*) : femmes d'ascendance maraboutique ou épouses de marabouts. pp. 73, 138.
- tililau* [E. Westermarck, 1921] : le « you-you », la cérémonie et les cadeaux des accordailles (Aït Waraïn). p. 105.
- tiṃasit l-ḷeid* : le « vêtement de fête », prestation festive du fiancé (Plaine du Sous). pp. 108, 109, 110, 111.
- tiṃzwura* (sing. *tamzwarut*) : « les aînées », « les précédentes », agents rituels. pp. 27, 79, 81, 82, 83, 116, 119, 123, 166, 167, 178, 201, 225, 227, 229, 230, 269, 280, 282, 309, 354, 373, 390.
- timsigg̣āin* : les « solliciteuses », les femmes qui font une demande en mariage. p. 93.
- timušit* [E. Westermarck, 1921] : le « you-you », la cérémonie et les cadeaux des accordailles (At Ubahti). p. 105.
- timzgida* : mosquée. pp. 183, 233.
- timziẓat* : technique tinctoriale (henné). p. 222.
- tingafin* (sing. *tangaft*) : femmes chantant des chants nuptiaux, agents rituels. pp. 83, 186.
- tirrukza* : virilité, courage. p. 194.

tislit (plur. *tislatin*) : la fiancée, la mariée, la bru. pp. 101.

tislit uwnzar : la « mariée de la pluie », louche parée comme une mariée et servant de support à un rite de pluie. p. 218.

tit (plur. *allân*) : l'oeil, le mauvais oeil. pp. 99, 174.

tiyabat : cuisinières professionnelles. pp. 231, 287.

tiznitoise (adj.) : de la ville de Tiznit. pp. 116, 118.

tqaf : pratiques magiques visant à prévenir la défloration des filles avant leur nuit de noces, à empêcher un exercice normal de la sexualité chez l'homme ou chez la femme adultes ou à stopper une grossesse chez une tierce personne. pp. 101, 203, 233, 284.

twizra : accessoire de la toilette fassie. p. 291.

— U —

udâm (plur. *udmawân*) : visage. p. 205.

udi : beurre cuit, salé et parfumé au thym. pp. 98, 127, 187, 218.

ufud : les cadeaux des accordailles (Timguilcht, Anti-Atlas). p. 105.

ukris : le « baluchon » de vêtements portés par la mariée pendant la noce. pp. 105, 129, 198, 309, 384.

uluf : la répudiation. p. 139.

uqelmun [C. Lacoste-Dujardin, 1981] : capuchon de djellaba (Kabylie). p. 180.

— W —

wâli : tuteur matrimonial. pp. 94, 128.

waqf : acte d'immobilisation d'un bien immeuble au profit d'une oeuvre pieuse ou de parents. Voir *habus*. pp. 161.

wasiya : testament. p. 197.

wasiya mohabasa : testament d'immobilisation au profit des petits enfants mâles (Aït Souab). p. 160.

— Z —

zbib : mélange de dattes, amandes et glands d'arganier. Raisins secs. pp. 185, 237, 388.

zgâr : traverser, enjamber (un obstacle). p. 132.

zgârit [E. Westermarck, 1921] : les « you-you », la cérémonie et des cadeaux des accordailles (Ulad Bu 'Aziz, Hiaïna et Marrakech). p. 105.

zrayâr : accessoire de la toilette fassie. pp. 290.

zwaz b lfatha : le « mariage à la Fatiha ». Contrat de mariage non porté à l'écrit, consacré par la récitation de la Fatiha. Voir Fatiha. pp. 96, 97.

zwur : devancer, précéder. pp. 82.

— Z —

zabâr : Droit de contrainte matrimoniale du père (ou de son substitut) sur la fille, et sur le fils impubère. p. 88.

LISTE DES FIGURES

Figure 1. - La région et les tribus du Sous.....	36
Figure 2. - Les 16 régions économiques du Maroc.....	37
Figure 3. - Les agglomérations du Grand Agadir.....	43
Figure 4. - Plan urbain d'Agadir ville.....	44
Figure 5. - Les quartiers d'Agadir avant le séisme du 29 Février 1960.....	52
Figure 6. - Origine des chefs de foyer migrants de l'aire urbaine d'Agadir.....	62
Figure 7. - Relation de parenté des « aînées » (<i>timɛzwura</i>) avec les sujets du rite.....	79
Figure 8. - Relation de parenté des « agnats » (<i>islan</i>) avec le marié.....	79
Figure 9. - Relation de parenté du « garçon non orphelin » (<i>afruX itafɛn ibb as d innas</i>) avec les sujets du rite.....	80
Figure 10. - Ancien découpage du pays en 7 régions économiques.....	414

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1. - Choix du conjoint et consultation des jeunes gens. Variantes régionales.....	92
Tableau 2. - Fonctions de la Fatiha selon sa position séquentielle.....	97
Tableau 3. - Principaux actes de la cérémonie des accordailles dans diverses localités.....	104
Tableau 4. - Termes désignant la cérémonie et le don des accordailles.....	105
Tableau 5. - Dénominateur des prestations du fiancé dans diverses localités.....	111
Tableau 6. - La compensation matrimoniale dans quelques localités.....	152
Tableau 7. - Les biens de la mariée dans diverses localités.....	153
Tableau 8. - Lieu de naissance des conjoints.....	242
Tableau 9. - Origine géographique des parents des conjoints.....	243
Tableau 10. - Similitude des niveaux d'instruction des conjoints.....	252
Tableau 11. - Femmes inactives. Similitude des occupations des pères et des beaux-pères.....	254
Tableau 12. - Femmes inactives. Similitude des occupations des pères et des époux.....	254
Tableau 13. - Femmes actives. Similitude des occupations des pères et des beaux-pères.....	255
Tableau 14. - Femmes actives. Similitude des occupations des pères et des époux.....	255
Tableau 15. - Femmes actives. Similitude des occupations des conjoints.....	255
Tableau 16. - Relation d'homogamie selon l'espace des rencontres.....	262
Tableau 17. - Relation d'homogamie selon le type de décision.....	262
Tableau 18. - Cérémonies non animées par des <i>nɛggafat</i>	300
Tableau 19. - La « maîtresse de cérémonie » (<i>nɛggafa</i>).....	305
Tableau 20. - Cérémonies animées par des <i>nɛggafat</i>	308
Tableau 21. - Le « rituel des sept toilettes » (<i>lɛbas</i>).....	352
Tableau 22. - Ensemble des cérémonies. Rituel de défloration publique.....	356
Tableau 23. - Opinions des questionnés sur la défloration publique.....	356
Tableau 24. - Les questionnés.....	415
Tableau 25. - Mariages dans la fratrie des questionnés.....	416
Tableau 26. - Caractéristiques sociologiques des interviewés.....	417

LISTE DES PHOTOS

Photo 1.....	382
Photo 2.....	382
Photo 3.....	383
Photo 4.....	383
Photo 5.....	384
Photo 6.....	384
Photo 7.....	385
Photo 8.....	385
Photo 9.....	386
Photo 10.....	386
Photo 11.....	387
Photo 12.....	387
Photo 13.....	388
Photo 14.....	388
Photo 15.....	389
Photo 16.....	389
Photo 17.....	390
Photo 18.....	390
Photo 19.....	391
Photo 20.....	391
Photo 21.....	392
Photo 22.....	392
Photo 23.....	393
Photo 24.....	393
Photo 25.....	394
Photo 26.....	394
Photo 27.....	395
Photo 28.....	395
Photo 29.....	396
Photo 30.....	396
Photo 31.....	397
Photo 32.....	397
Photo 33.....	398
Photo 34.....	398
Photo 35.....	399
Photo 36.....	399
Photo 37.....	400
Photo 38.....	400
Photo 39.....	401
Photo 40.....	401
Photo 41.....	402
Photo 42.....	402
Photo 43.....	403
Photo 44.....	403
Photo 45.....	404
Photo 46.....	404
Photo 47.....	405
Photo 48.....	405
Photo 49.....	406
Photo 50.....	406
Photo 51.....	407

Photo 52.....	407
Photo 53.....	408
Photo 54.....	408
Photo 55.....	409
Photo 56.....	409
Photo 57.....	410
Photo 58.....	410

BIBLIOGRAPHIE

ABRÉVIATIONS

REVUES ET PÉRIODIQUES

- A.B.* : *Archives Berbères* (Paris : Ernest Leroux)
A.F. : *L'Afrique Française* (Paris : C.A.F.)
A.J.S. : *The American Journal of Sociology* (University of Chicago)
A.M. : *Archives Marocaines* (Paris : Ernest Leroux)
B.E.S.M. : *Bulletin Économique et Social du Maroc* (Rabat : S.E.E.S.S.)
C.A.T.P. : *Cahiers des Arts et Traditions Populaires* (Tunis : I.N.A.A.)
H.M. : *Horizons Maghrébins* (Toulouse : Centre de Promotion Culturelle Étudiants)
I.B.L.A. : *Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes* (Tunis)
I.J.M.E.S. : *International Journal of Middle East Studies* (London : Cambridge University Press)
J.A.M. : *Jeune Afrique Magazine* (Paris : Groupe Jeune Afrique)
J.R.A.I.G.B.I. : *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* (London)
L.O.A.B. : *Littérature Orale Arabo-Berbère* (Paris : C.N.R.S.)
M.N.S. : *Le Maroc du Nord au Sud* (Casablanca : Inter-Presse).
M.S.M. : *Le Matin du Sahara et du Maghreb* (Casablanca).
N.L.R. : *New Left Review* (London)
N.M.S.G. : *Notes et Mémoires du Service Géologique* (Casablanca).
R.A.T.M.L.J. : *Revue Algérienne Tunisienne et Marocaine de Législation et de Jurisprudence* (Alger : Faculté de Droit et des Sciences Économiques)
R.C.D. : *Renseignements Coloniaux et Documents* (Paris : C.A.F.)
R.E.I. : *Revue des Études Islamiques* (Paris : L.O.P.G.)
R.E.J. : *Revue des Études Juives* (Paris : E.P.H.E.)
R.M.M. : *Revue du Monde Musulman* (Paris : Ernest Leroux)
R.O.M.M. : *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* (Aix-en-Provence : A.P.E.S.H.A.N.)
R.M.D. : *Revue Marocaine de Droit* (Casablanca)
S.I. : *Studia Islamica* (Paris : Librairie Larose)
V.A. : *La Vie Africaine*

CENTRES D'ÉDITION PUBLICS ET ÉDITEURS PRIVÉS

- A.P.E.S.H.A.N. : Association pour l'Étude des Sciences Humaines en Afrique du Nord (Aix-en-Provence)
 C.A.F. : Comité de l'Afrique Française (Paris)
 C.H.E.A.M. : Centre des Hautes Études sur l'Afrique et l'Asie Modernes (Paris)
 C.N.R.S. : Centre National de la Recherche Scientifique (Paris)
 E.H.E.S.S. : École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris)
 E.P.H.E. : École Pratique des Hautes Études (Paris)
 I.N.A.A. : Institut National d'Archéologie et d'Art (Tunis)
 I.P.O. : Instituto per l'Oriente (Rome).
 I.R.V.M.P.M. : Imprimerie Réunies de la Vigie Marocaine et du Petit Marocain (Casablanca)

L.A.O. : Librairie d'Amérique et d'Orient (Paris)
 L.F.A. : Librairie Félix Alcan (Paris)
 L.G.D.J. : Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence (Paris)
 L.M.C. : Librairie Maritime et Coloniale (Paris)
 L.O.P.G. : Librairie Orientaliste Paul Geuthner (Paris)
 M.S.H. : Maison des Sciences de l'Homme (Paris)
 O.P.U. : Office des Publications Universitaires (Alger)
 P.U.F. : Presses Universitaires de France (Paris)
 S.E.E.S.S. : Société d'Études Économiques, Sociales et Statistiques (Rabat)
 S.E.G.M.C. : Société d'Éditions Géographiques Maritimes et Coloniales (Paris)
 S.N.E.D. : Société Nationale d'Édition et de Diffusion (Alger).

OUVRAGES

- ABD al 'AFI, Hammudah. 1977. *The family structure in Islam*. Préf. de M. Berger. Brentwood, Md. : American Trust Publications. XI + 360 p.
- ABOUMALEK, Mostafa. 1994. *Qui épouse qui? Le mariage en milieu urbain*. Préf. de M. Cherkaoui. Casablanca : Afrique Orient. 246 p.
- ANONYME. 1934. *Chronique de Santa-Cruz du Cap de Gué (Agadir)*. Texte du XVIème siècle. Trad. du portugais par P. de Cenival. Paris : L.O.P.G. 170 p.
- ASCHA, Ghassan. 1989. *Du statut inférieur de la femme en Islam*. Paris : L'Harmattan. 238 p.
- ASPINION, Robert. 1937. *Contribution à l'étude du droit coutumier berbère marocain. Étude sur les coutumes des tribus zayanes*. Casablanca/Fès : Moynier. 308 p.
- AUBIN, Eugène. 1904. *Le Maroc d'aujourd'hui*. Paris : Armand Colin. XII-500 p. + 3 pl. de cartes dépliées. pp. 312-355.
- BALANDIER, Georges. 1985. *Anthropo-logiques*. 2ème éd. augm. d'un avant-propos inédit : *Les anthropologiques dans la modernité*. Paris : Le Livre de Poche. 319 p.
- BARTHES, Roland. 1994. *Oeuvres Complètes*, t. 2, Paris : Seuil. pp. 65-73.
- BEATTIE, John. 1964. *Other cultures. Aims, methods and achievements in social anthropology*. London : Cohen and West. XII + 283 p.
- BENNANI-CHRAÏBI, Mounia. 1994. *Soumis et rebelles : les jeunes au Maroc*. Préf. de R. Leveau. Paris : C.N.R.S. 335 p.
- BERQUE, Jacques. 1955. *Les structures sociales du Haut Atlas*. Paris : P.U.F. 469 p.
- BESANCENOT, Jean. 1940. *Costumes et types du Maroc*. Paris : Horizons de France. 62 p., 60 ill.
 - . 1953. *Bijoux arabes et berbères du Maroc*. Préf. de M. Vicaire. Casablanca : Jacques Klein, La Cigogne. XVI +19 p. + 40 pl.
- BORGÉ, Jacques, VIASNOFF, Nicolas. 1995. *Archives marocaines*. Milan : Éd. Michèle Trinckvel. 217 p.
- BORRMANS, Maurice. 1977. *Statut personnel et famille au Maghreb de 1940 à nos jours*. [Thèse de 3ème cycle, Université de Paris IV]. Paris/La Haye : Mouton. 708 p.
 - . 1979. *Documents sur la famille au Maghreb de 1940 à nos jours*. Rome : I.P.O. X-437 p.
- BOUHDIBA, Abdelwahab. 1975. *La sexualité en Islam*. Paris : P.U.F. 320 p.
- BOURDIEU, PIERRE. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique : précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Paris/Genève : Droz. 269 p.
 - . 1980. *Le sens pratique*. Paris : Minuit. 473 p.
- CAZENEUVE, Jean. 1971. *Sociologie du rite*. Paris : P.U.F. 334 p.
- CHEBEL, Malek. 1995. *L'esprit de sérail. Mythes et pratiques sexuels au Maghreb*. 2ème éd. revue et corrigée. Paris : Payot & Rivages. 231 p.

- CHELHOD, Joseph. 1986. *Les structures du sacré chez les Arabes*. Paris : Maisonneuve et Larose. 288 p.
- CHERIFI, Rachida. 1988. *Le Makhzen politique au Maroc. Hier et aujourd'hui*. Casablanca : Afrique Orient. 125 p.
- CLAISSE-DAUCHY, Renée. 1996. *Médecine traditionnelle du Maghreb. Rituels d'envoûtement et de guérison au Maroc*. Paris : L'Harmattan. 169 p.
- COLLECTIF. 1988. *L'Obligation alimentaire. Étude de Droit interne comparé*. Paris : C.N.R.S. 330 p.
- COMBS-SCHILLING, M. Elaine. 1989. *Sacred performances. Islam, sexuality, and sacrifice*. New York : Columbia University Press. 377 p.
- Coran (al Qorân) (Le)*. 1980. Trad. de l'arabe par Régis Blachère. Paris : Maisonneuve et Larose. 748 p.
- CUBERTAFOND, Bernard. 1997. *Le système politique marocain*. Paris : L'Harmattan (coll. « Histoire et Perspectives Méditerranéennes »). 189 p.
- DIALMY, Abdessamad. 1995. *Logement, sexualité et Islam*. Casablanca : EDDIF. 394 p.
- DIB-MAROUF, Chafika. 1984. *Fonction de la dot dans la cité algérienne. Le cas d'une ville moyenne : Tlemcen et son Hawz*. Alger : OPU. 387 p. [pp. 31-115].
- EL BOKHARI. 1977. *Les traditions islamiques*, t. 3, Trad. de l'arabe par O. Houdas et W. Marçais. Paris : L.A.O./Adrien Maisonneuve. 700 p.
- EL KHAYAT, Ghita. 1994. *Le somptueux Maroc des femmes*. Ill. de J. G. Mantel. Salé : DEDICO. 122 p.
- Encyclopédie de l'Islam*. 1975-1986. t. 3. Paris/Leiden : Maisonneuve et Larose. p. 477.
- FAHMY, Mansour. 1990. *La condition de la femme dans l'Islam*. 2ème éd. Belgique : Allia. 188 p.
- FOUCAULD, Charles (de). 1934. *Reconnaissance au Maroc. 1883-1884*. [ill. de 4 photos gravures et de 101 dessins d'après les croquis de l'auteur]. Nouveau tirage. Paris : S.E.G.M.C. 495 p.
- GAUDRY, Mathéa. 1929. *La femme Chaouia de l'Aurès. Étude de sociologie berbère*. Paris : L.O.P.G. 306 p.
- GEERTZ, Clifford. 1983. *Local knowledge : further essays in interpretive anthropology*. New York : Basic Books Inc. 244 p.
- GEERTZ, Clifford. 1992. *Observer l'Islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*. Trad. de l'anglais [*Islam observed : religious development in Morocco and Indonesia*] par J. B. Grasset. Paris : La Découverte. 149 p.
- GUENNOUN, Saïd (Cne). 1933. *La montagne berbère. Les Aït Oumalou et le pays zaïan*. Rabat : Oumnia. 375 p.
- HAMIMI, Gaya. 1997. *Grammaire et conjugaison amaziy*. Paris : L'Harmattan. 397 p.
- HANDMAN, Marie-Élisabeth. 1983. *La violence et la ruse. Hommes et femmes dans un village grec*. Préf. de M. Godelier. Aix-en-Provence : ÉDISUD (coll. « Mondes Méditerranéens »). 209 p.
- HART, David Montgomery. 1976. *The Aïth Waryaghar of the Moroccan Rif. An ethnography and history*. Tucson, Ariz : The University of Arizona Press. 556 p.
- HASSAN II, 1976, *Le défi*, Paris : Albin Michel. 284 p.
- JACQUES-MEUNIÉ, Dominique. 1944. *Le prix du sang chez les Berbères de l'Atlas*. Paris : Imprimerie Nationale. 113 p.
- JAMOUS, Raymond. 1981. *Honneur et Baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Cambridge/London/Paris : Cambridge University Press/M.S.H. 303 p.
- KASRIEL, Michèle. 1989. *Libres femmes du Haut-Atlas ? Dynamique d'une micro-société au Maroc*. Paris : L'Harmattan (coll. « Histoire et Perspectives Méditerranéennes »). 253 p.
- KAYRAWANI, Ibn Abou Zeyd. 1914. *Risala ou Traité abrégé de Droit malékite et Morale musulmane*. Trad. de l'arabe par E. Fagnan. Paris : L.O.P.G. 294 p.

- KHALIL. 1911. *Code musulman par Khalil : rite malékite, statut réel*. Texte arabe et trad. française par N. Seignette. Paris : Augustin Challamel. 743 p.
- LACOSTE-DUJARDIN, Camille. 1996. *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb*. 2ème éd. Paris : La Découverte/Poche. 350 p.
- LAOUST, Émile. 1920. *Mots et choses berbères. Notes de linguistique et d'ethnographie. Dialectes du Maroc*. Paris : Augustin Challamel/L.M.C. 531 p. + 112 gravures + 4 pl.
- . 1993. *Noces berbères. Les cérémonies de mariage au Maroc*. éd. établie par C. LEFÉBURE. Paris : Edisud/La Boîte à Documents. 198 p.
- LÉON L'AFRICAIN, Jean. 1956. *Description de l'Afrique*. Trad. de l'italien par A. Épaulard. Paris : Adrien Maisonneuve. 319 p.
- LINANT DE BELLEFONDS, Y. 1965. *Traité de Droit musulman comparé*, t. 1, Paris/La Haye : Mouton et Cie. 458 p.
- LUCCIONI, Joseph. 1928. *Les Habous au Maroc*. [Conférence faite au Cours préparatoire au Service des Affaires Indigènes à Rabat le 20 Janvier 1928]. Casablanca : I.R.V.M.P.M. 63 p.
- MAIR, Lucy. 1974. *Le mariage : Étude anthropologique*. Trad. de l'anglais [Marriage] par M. Matignon. Paris : Payot.
- MALKA, Élie. 1976. *Essai de folklore des Israélites du Maroc. Rites, cérémonies et thérapeutiques d'autrefois*. Préf. de H. Zafrani. Paris : CIPAC. 174 p.
- MAROC (a). 1996. *Moudawana. Code de Statut Personnel et des Successions*. éd. synoptique franco-arabe par F. P. Blanc et R. Zeidguy. Rabat : Sochepress-Université. Textes et Documents Juridiques. 236 p.
- MAROC (b). 1996 *Annuaire statistique 1996*. Ministère chargé de la Population. Direction de la Statistique. Rabat. 546 p.
- MEAKIN, Budgett. 1902. *The Moors : a comprehensive description*. London/New York : Swan Sonnenschein & Co./The Macmillan Company. 503 p. + 132 ill.
- MERNISSI, Fatima. 1983. *Sexe, idéologie, Islam*. 2ème éd. augm. et trad. de l'américain par D. Brower et A. M. Pelletier. Paris : Tierce, (coll. « Femmes et sociétés »). 198 p.
- . 1987. *Le harem politique. Le Prophète et les femmes*. Paris : Albin Michel. 293 p.
- . 1991. *Le monde n'est pas un harem. Paroles de femmes du Maroc*. 2ème éd. rev. et augm. Paris : Albin Michel. 264 p.
- MEROU, Ya'akov. 1971. *L'obligation alimentaire entre époux en droit musulman hanéfite*. Préf. de C. Chehata. Paris : L.G.D.J. 385 p.
- MILLIOT, Louis. 1953. *Introduction à l'étude du droit musulman*. Paris : Recueil Sirey. 822 p.
- MONTAGNE, Robert. 1930. *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc. Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe chleuh)*. Paris : L.F.A. 419 p.
- . (dir.). 1951. *Naissance du prolétariat marocain : enquête collective exécutée de 1948 à 1950*. Paris : Peyronnet. 291 p. + 26 f. de pl. dépliées.
- NAAMANE-GUESSOUS, Soumaya. 1991. *Au-delà de toute pudeur. La sexualité féminine au Maroc*. 7ème éd. revue et corrigée. Paris/Casablanca : Karthala/EDDIF. 279 p.
- NASIR, Jamal J. 1986. *The islamic law of personal status*. London : Graham & Trotman Ltd. 328 p.
- PÉRÉ, Michèle. 1976. *Découverte de Agadir : porte saharienne vers Taroudant, Tafraout, Tiznit, Goulimine et le Sud*. Rabat : La Porte. 99 p. + 3 cartes.
- PESLE, Octavio. 1936. *Le mariage chez les Malékites de l'Afrique du Nord*. Rabat : Moncho. 232 p.
- . 1946. *La femme musulmane dans le droit, le religion et les moeurs*. Rabat : La Porte. 262 p.
- SINGLY, François (de). 1992. *L'enquête et ses méthodes : le questionnaire*. Paris : Nathan, (coll. 128). 128 p.
- SURDON, Georges. 1936. *Institutions et coutumes des Berbères du Maghreb*. Tanger/Fès : Les Éditions Internationales. 502 p.

- TURNER, Victor W. 1972. *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*. Trad. de l'américain [*The drums of affliction. A study of religious process among the Ndembu of Zambia*] par M. C. Giraud. Paris : Gallimard. 369 p.
- VAN DER YEUGHT, Michel. 1989. *Le Maroc à nu*. Paris : L'harmattan. 192 p.
- VAN GENNEP, Arnold. 1969. *Les rites de passage : étude systématique des rites....* 5ème éd. Paris : Mouton. II + 286 p.
- WESTERMARCK, Edward. 1921. *Les cérémonies de mariage au Maroc*. Trad. de l'anglais [*Marriage ceremonies in Morocco*] par J. Arin. Paris : Ernest Leroux. 394 p.
- . 1930. *Wit and wisdom in Morocco. A study of native proverbs*. London : George Routledge and Sons. 448 p.

THÈSES ET MÉMOIRES

- ALAHYANE, Mohammed. 1983. Structures familiales et mutations socioculturelles. Cas de la tribu Akhsas : Anti-Atlas Occidental (Maroc). *Thèse de 3ème cycle en Anthropologie Sociale et Ethnologie*. Sous la dir. de C. Lacoste-Dujardin. Paris : E.H.E.S.S. 207 p.
- AMAHAN, Ali. 1975. Étude du mariage dans un village berbère du Maroc (Abaddou des Ghoujdama), *Mémoire de D.E.A. en Anthropologie Sociale et Ethnologie*. Paris : E.H.E.S.S.
- ANEFLOUSS, Mohammed. 1987. Le tertiaire et l'organisation des villes du Souss marocain. *Thèse de 3ème cycle en Géographie*. Sous la dir. de Y. Babonaux. Université de Paris I. 362 p.
- BAROUDI, Abdellah. 1971. Les mouvements de la population lors du séisme d'Agadir en 1960. *Thèse de 3ème cycle en Géographie*. Université de Vincennes.
- BERTRAND, André. 1977. La famille berbère au Maroc Central : une introduction aux droits coutumiers nord-africains. *Thèse de 3ème cycle en Anthropologie Sociale et Ethnologie*. Sous la dir. de J. Berque. Paris : E.H.E.S.S. 200 p.
- BOUMLIK, Habiba. 1996. Igurramn et tigurramin. Une communauté religieuse berbère au Maroc. Transmission du savoir religieux et thérapeutique. *Thèse de 3ème cycle en Ethnologie*. Sous la dir. de P. Erny. Strasbourg : Université des Sciences Humaines. 375 p.
- COATALEN, Paul. 1972. Les Chleuhs de Tafraout. *Thèse de 3ème cycle en Ethnologie*. Sous la dir. de J. Berque. Université de Paris V.
- DERNOUNY, Mohammed. 1983. Étude du passage de cultures régionales à une culture unifiée au Maroc (à travers l'analyse de données historico-légendaires, de pratiques socio-rituelles et de chants). *Thèse de 3ème cycle en Anthropologie Sociale et Ethnologie*. Sous la dir. de P. Marthelot. Paris : E.H.E.S.S. 281 p.
- EL ALAOUI, Narjys. 1991. Rituels et matières oblatoires au Maroc. Les Idaw Martini de l'Anti-Atlas. *Thèse de 3ème cycle en Anthropologie Sociale et Ethnologie*. Sous la dir. de C. Lacoste-Dujardin. Paris : E.H.E.S.S. 335 p.
- EL HJOUJI, Abdellah. 1983. L'aménagement urbain de l'aire d'Agadir de 1960 à 1983 sur les interventions de l'État. *Thèse de 3ème cycle en Géographie*. Sous la dir. de B. Barbier. Université de Droit, d'Économie et des Sciences d'Aix-Marseille III. 2 vol.
- HMANI, Hassan. 1990. Deux rituels de passage : La circoncision et le mariage. L'exemple de Settât au Maroc. Contribution à l'ethnosémiotique. *Thèse de 3ème cycle en Ethnologie*. Sous la dir. de D. Reig. Université de Paris III. 343 p.
- HSEINE, Latifa. 1986. Étude des chants de mariage dans la région de Tafraout (Sud du Maroc). *Thèse de 3ème cycle en Linguistique*. Sous la dir. de L.-J. Calvet. Université de Paris V. 299 p.
- KFITAYAT, Najat. 1988. Les rites de mariage à travers deux générations de femmes kénitriennes : enquête sur quelques aspects du changement social au Maroc. *Thèse de 3ème cycle en Sociologie*. Sous la dir. de J.-M. Berthelot. Université de Toulouse II.

- RANC, Élisabeth. 1987. Le sens contre la puissance. Logiques de pouvoir et dynamique sociale : Le mariage Malinké, *Thèse de 3ème cycle en Anthropologie Sociale et Ethnologie*. Sous la dir. de G. Balandier. Paris : E.H.E.S.S. 345 p.
- SAA, Abdelkrim. 1997-98. Parenté et émigration externe des oasiens de Figuig (sud du Maroc oriental). *Thèse de 3ème cycle en Anthropologie Sociale et Ethnologie*. Sous la dir. de C. Lacoste-Dujardin. Paris : E.H.E.S.S. 303 p.

ARTICLES DANS REVUES ET OUVRAGES

- ABÈS. 1917. « Monographie d'une tribu berbère. Les Aith Ndhir » *A.B.*, 2 (2-4), pp. 149-194, 337-416. Paris : Ernest Leroux.
- ADAM, André. 1950. « La maison et le village dans quelques tribus de l'Anti-Atlas » *Hespéris* 13 (3-4), pp. 289-362, 28 pl. Paris : Librairie Larose.
- . 1952. « Le costume dans quelques tribus de l'Anti-Atlas » *Hespéris* (3-4), pp. 459-485 + 13 pl. Paris : Librairie Larose.
- AÏT AHMED, Mohammed., LACOSTE-DUJARDIN, Camille. 1981. « *acekker* : chant de louanges kabyle. Texte et traduction », *L.O.A.B.*, (12), pp. 103-124. Paris : C.N.R.S.
- ALAHYANE, Mohammed. 1986. « Stratégies matrimoniales et mariage à Lakhsas (Anti-Atlas Occidental) » *B.E.S.M.*, (158), pp. 67-84. Rabat : S.E.E.S.S.
- . 1987. « Le mariage chez les Akhsassi : jeux et stratégies », pp. 145-165, in : COLLECTIF. *Portraits de femmes*. Casablanca : Le Fennec (coll. « Approches »). 260 p.
- . 1988. « Mutations socioculturelles et statut de la femme en Anti-Atlas Occidental », pp. 31-40, in : COLLECTIF. *Femmes partagées famille-travail*. Casablanca : Le Fennec (coll. « Approches »). 188 p.
- ALAOUI, Ahmed. 1997. « Couronnement de la démocratie hassanienne : régionalisation, décentralisation et déconcentration » *M.S.M.*, (9727) 8 sept., pp. 1-2. Casablanca.
- ALAOUI, Chérifa. 1994. « Obstacle à la scolarisation des filles en milieu rural », pp. 85-94, in : COLLECTIF. *Femmes et éducation. État des lieux*. Casablanca : Le Fennec (coll. « Marocaines citoyennes de demain »). 142 p.
- ALPORT, E. A. 1964. « The Ammeln » *J.R.A.I.G.B.I.*, 94 (2), july-dec., pp. 160-171. London.
- AMAR, Émile. 1908. « La pierre de touche des fétwas de Ahmad Al-Wanscharisi. Choix de consultations juridiques des Faqih du Maghreb » *A.M.*, 12, pp. 364-437. Paris : Ernest Leroux. [Nendeln/Liechtenstein : Krans Reprint, 1974].
- . 1909. « La pierre de touche des fétwas de Ahmad Al-Wanscharisi. Choix de consultations juridiques des Faqih du Maghreb » *A.M.*, 13, pp. 312-473. Paris : Ernest Leroux. [Nendeln/Liechtenstein : Krans Reprint, 1974].
- ANONYME. 1939. « La coopérative des pêcheurs indigènes du Sous » *Agadir, capitale du Sous*. *M.N.S.*, (4), juil., 5 p. Casablanca : Inter-Press. [Revue non-paginée].
- ARRIF, Nadia E. 1987. « Condition sexuelle de la femme rurale : cas de l'Unayn », pp. 167-185, in : COLLECTIF. *Portraits de femmes*. Casablanca : Le Fennec (coll. « Approches »). 260 p.
- BAKHLOUTI, Naceur. 1977. « Le l'hàh, rite de fécondité » *C.A.T.P.*, (6), pp. 12-17. Tunis : I.N.A.A.
- BARKALLIL Nadira, NACIRI, Rabéa. 1994. « Éducation et pratiques matrimoniales et familiales au Maroc », pp. 83-95, in : COLLECTIF. *Femmes et éducation. Blocages et impacts*. Casablanca : Le Fennec (coll. « Marocaines citoyennes de demain »). 119 p.
- BELARBI, Aïcha. 1995. « Introduction », pp. 7-11, in : COLLECTIF. *Femmes rurales*. Casablanca : Le Fennec (coll. « Approches »). 159 p.

- BELMONT, Nicole. 1986. « La notion du rite de passage », pp. 9-19, in : COLLECTIF. *Les rites de passage aujourd'hui. Actes du colloque de Neuchâtel 1981*. Sous la dir. de P. CENTLIVRES, J. HAINARD. Lausanne : L'Âge d'Homme. 238 p.
- BEN DAOUD, Mohammed. 1924. « Recueil du droit coutumier de Massa. Exemplaire des Ida Ou Mout » *Hespéris* (4), pp. 49-83. Paris : Librairie Larose.
- BOUALEM, Rabia, LANFRY, Jacques. 1979, « À propos de 'La fiancée d'Anzar', rite d'obtention de la pluie » *L.O.A.B.*, (10), pp. 119-123. Paris : C.N.R.S.
- BROWN, Kenneth L., LAKHSASSI Abderrahmane. 1987. « La destruction est comme un oued . Le tremblement de terre d'Agadir. Un poème en Tachelhit » *L.O.A.B.*, 18, pp. 43-63. Paris : C.N.R.S.
- CAIX, Robert. (de). 1911 (a). « La politique française et l'affaire d'Agadir » *A.F.*, (21) 7, juil., pp. 249-255. Paris : C.A.F.
- 1911 (b). « La crise franco-allemande. L'opinion et les conditions de l'accord » *A.F.*, (21) 9, sept., pp. 312-315. Paris : C.A.F.
- 1911 (c). « La rançon du Maroc » *A.F.*, (21) 10, oct., pp. 357-360. Paris : C.A.F.
- CAMPREDON, Henri. (de). 1939. « Agadir, station climatique » *Agadir, capitale du Sous. M.N.S.*, (4), juil. 3 p. Casablanca : Inter-Press. [Revue non-paginée].
- CENTLIVRES, Pierre. 1981. « Les rites de passage : nouveaux espaces, nouveaux emblèmes », pp. 161-173, in : KAEHR, Roland, HAINARD, Jacques, éd. *Naître, vivre et mourir. Actualité de Van Gennep, essais sur les rites de passage*. [Exposition du 28 juin au 31 décembre 1981]. Neuchâtel : Musée d'Ethnographie. 188 p. + ill. + cartes.
- . 1986. « Rites de passage : changement, opposition et contre-culture », pp. 193-205, in : *Les rites de passage aujourd'hui. Actes du colloque de Neuchâtel 1981*. Sous la dir. de P. Centlivres et J. Hainard. Lausanne : L'Âge d'Homme. 238 p.
- COLLECTIF. 1962. « Le séisme d'Agadir du 29 février 1960 » *N.M.S.G.*, (154), pp. 9-19. Casablanca. 68 p. + 23 pl.
- COMBS-SCHILLING, M. Elaine. 1996. « La légitimation rituelle du pouvoir au Maroc », pp. 71-89, in : COLLECTIF. *Femmes, culture et société au Maghreb*, vol. 1, *Culture, femme et famille*. Casablanca : Afrique Orient. 183 p.
- DIALMY, Abdessamad. 1986. « Un fqih marocain et les droits de la femme du 16ème siècle » *Lamalif* (180), sept., pp. 65-72. Casablanca.
- DOUTTÉ, Émile. 1905. « L'organisation domestique et sociale chez les Haha. Contribution à la sociologie marocaine » *R.C.D.*, (1), janv., pp. 1-16. Paris : C.A.F.
- EVESQUES. 1939. « Le Sous de 1909 à 1939 » *Agadir, capitale du Sous. M.N.S.*, (4), juil., 5 p. Casablanca : Inter-Press. [Revue non-paginée].
- FERCHIOU, Sophie. 1987. « Le système Habus en Tunisie : logique de transmission et idéologie agnatique », pp. 57-74, in : COLLECTIF. *Hériter en pays musulman. Habus, lait vivant, manyahuli*. Paris : C.N.R.S. 302 p.
- FRIEDL, E. 1986. « Dot, honneur et stratégies familiales dans un village de Boétie », pp. 141-160, in : COLLECTIF. *Les sociétés rurales de la Méditerranée*. Trad. de l'américain par G. Moore et B. Kayser. Aix-en-Provence : ÉDISUD. 308 p.
- GAUTIER, Paul. 1939. « 300 jours de soleil » *Agadir, capitale du Sous. M.N.S.*, (4), juil., 2 p. Casablanca : Inter-Press. [Revue non-paginée].
- GENEVOIS, Henri. 1978. « Un rite d'obtention de la pluie : 'la fiancée d'Anzar' », pp. 393-401, in : *Actes du deuxième congrès d'étude des cultures de la Méditerranée occidentale II*. Alger : S.N.E.D. 586 p.
- GHÉMIRE, Naïma. 1995. « La femme rurale. Caractéristiques socio-démographiques », pp. 54-60, in : COLLECTIF. *Femmes rurales*. Casablanca : Le Fennec (« coll. « Approches »). 159 p.
- GODELIER, Maurice. 1981. « The origins of male domination » *N.L.R.*, (127), may-june, pp. 3-17. London.

- GRANGE, Daniel J. 1997. « La monarchie chérifienne, jeux de pouvoirs et pouvoir du temps » *Géopolitique* (57), print., pp. 15-25. Paris : Institut International de Géopolitique.
- GROMAND, Roger. 1931. « La coutume de la 'Bezra' dans les ksours de Figuig » *R.E.I.*, (3), pp. 277-312. Paris : L.O.P.G.
- GUIDE, Gaston. 1952. « Agadir » *C.O.M.*, (19), juil.-sept., pp. 257-269.
- HART, David, Montgomery. 1966. « A customary law document from the Aït 'Atta of the Jbil Saghru » *R.O.M.M.*, 1 (1), pp. 91-112. Aix-en-Provence : A.P.E.S.H.A.N.
- IDRIS, Hady, Roger. 1970. « Le mariage en Occident musulman. D'après un choix de fatwas médiévales extraites du Mi'yar d'Al-Wanšariši » *S.I.*, 32, pp. 157-167. Paris : Librairie Larose.
- JOUIN, Jeanne. 1931. « Iconographie de la mariée citadine dans l'Islam nord-africain » *R.E.I.*, (4), pp. 313-339, 23 pl. Paris : L.O.P.G.
- JUSTINARD, Louis. 1926. « Notes d'histoire et de littérature berbères. Les Haha et les gens du Sous » *Hespéris* 8 (3-4), pp. 333-356. Paris : Librairie Larose.
- KACI, Hassan. 1921. « Les cérémonies de mariage à Bahlil » *Hespéris* (1), pp. 337-342. Paris : Librairie Larose.
- KADMIRI, Bahia. 1994. « Bilan de la scolarisation des filles », pp. 23-61, in : COLLECTIF. *Femmes et éducation. État des lieux*. Casablanca : Le Fennec (coll. « Marocaines citoyennes de demain »). 142 p.
- KANNEGIESSER, Joachim. 1962. « La résurrection d'Agadir » *V.A.*, pp. 12-14.
- LA PORTE DES VAUX, A. (de). 1952. « Notes sur le peuplement juif du Sous » *B.E.S.M.*, 15 (55), 3ème trim., pp. 625-632. Rabat : S.E.E.S.S.
- LACOSTE-DUJARDIN, Camille. 1981 (a). « Tactiques endogamiques en Kabylie, représentations et pratiques », pp. 229-251, in : COLLECTIF. *Production, pouvoir et parenté dans le monde méditerranéen de Sumer à nos jours. Actes du colloque organisé par l'E.R.A.357, C.N.R.S./E.H.E.S.S., Paris, déc. 1976*. Paris : L.O.P.G. 392 p.
- . 1981 (b). « Des femmes chantent les hommes et le mariage. Louanges lors d'un mariage en Kabylie : *ccikran* » *L.O.A.B.*, (12), pp. 125-161. Paris : C.N.R.S.
- LAHLOU, Ahmed. 1970. « Étude sur la famille traditionnelle au Maroc. Le mariage à Fès » *I.B.L.A.*, 2 (126), pp. 323-346. Tunis.
- LAOUST, Émile. 1915. « Le mariage chez les Berbères du Maroc » *A.B.*, 1 (1), pp. 40-76. Paris : Ernest Leroux.
- LAPANNE-JOINVILLE, M. 1949. « L'obligation d'entretien (*nafaqa*) en droit malékite » *R.M.D.*, (8), pp. 166-182. Casablanca.
- . 1951. « L'obligation d'entretien de l'épouse en droit malékite » *R.M.D.*, (3), pp. 102-114. Casablanca.
- LE COEUR, Capitaine. 1933. « Les rites de passage d'Azemmour » *Hespéris* 4 (2), pp. 129-142. Paris : Librairie Larose.
- LEACH, Edmund, R. 1971. « La ritualisation chez l'homme selon son développement social et culturel », pp. 241-248, in : COLLECTIF. *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*. Trad. de l'américain [*Ritualization of behaviour in animals and men*] par P. Vielhomme. Paris : Gallimard. 419 p.
- LEFÉBURE, Claude. 1981. « Le choix du conjoint dans une communauté berbérophone du Maroc présaharien (éléments pour une étude) », pp. 281-292, in : COLLECTIF. *Production, pouvoir et parenté dans le monde méditerranéen de Sumer à nos jours. Actes du colloque organisé par l'E.R.A.357, C.N.R.S./E.H.E.S.S., Paris, déc. 1976*. Paris : L.O.P.G. 392 p.
- LEIBOVICI, Sarah. 1986. « Noces séfarades. Quelques rites » *R.E.V.*, CXLV (1-2), janv.-juin, pp. 227-241. Paris : E.P.H.E.
- LEMONNIER, P. 1991. « Le sel », p. 659, in : *Dictionnaire d'ethnologie et d'anthropologie*. Publ. par P. BONTE, M. IZARD, M. ABÉLÉS et al. Paris : P.U.F. 755 p.
- LENS, Aline R. de. 1917-1918. « Un mariage à Meknès dans la petite bourgeoisie » *R.M.M.*, 35, pp. 31-55. Paris : Ernest Leroux.

- LEYRIS, Capitaine de. (s.d.). Guide pratique de justice coutumière en tribu Aït Souab *Mémoires du C.H.E.A.M.* LXVII (1513), Paris : C.H.E.A.M. 62 p.
- MARCY, George. 1930. « Le mariage en droit coutumier zemmour » *R.A.T.M.L.J.*, juin, juil., août-sept, oct., pp. 77-92, 141-158, 208-220, 221-241. Alger : Faculté de Droit et de Sciences Économiques.
- MARTY, Paul. 1928. « L'Orf des Beni M'Tir » *R.E.I.*, 2 (4), pp. 481-511. Paris : L.O.P.G.
- MICHAUX-BELLAIRE, Edouard-Léon, SALMON, Georges. 1904. « El Qçar El Kébir : une ville de province au Maroc Septentrional » *A.M.*, 2 (2), pp. 58-77. Paris : Ernest Leroux.
- MICHAUX-BELLAIRE, Edouard-Léon. 1911. « Quelques tribus de montagne dans la région du Habt » *A.M.*, 17, pp.127-134. Paris : Ernest Leroux.
- MIÈGE, Jean Louis. 1959. « Coton et cotonnades au Maroc au XIXème siècle » *Hespéris* 42 (3-4), pp. 219-238. Paris : Librairie Larose.
- MILLIOT, Louis. 1922. « Le qânoun des M'Atqa » *Hespéris* 2 (3), pp. 193-208. Paris : Librairie Larose.
- MODISK-TOUITI, Keltoum. 1987. « Femmes, mariage et héritage chez les Sorfa du Tazerwalt (Maroc) », pp. 89-102, in : COLLECTIF. *Hériter en pays musulman. Habus, lait vivant, manyahuli*. Paris : C.N.R.S. 302 p.
- MOHA, Fouad. 1984. « Le mariage dans tous ses rites » *J.A.M.*, (10), nov., pp. 32-34. Paris : Groupe Jeune Afrique.
- MONTAGNE, Robert, BENDAOU, Mohammed. 1927. « Documents pour servir à l'étude du droit coutumier du Sud Marocain » *Hespéris* (7), pp. 401-445. Paris : Librairie Larose.
- MONTAGNE, Robert. 1924. « Le régime juridique des tribus du Sud Marocain » *Hespéris* (3), pp. 313-331. Paris : Librairie Larose.
- MYERHOFF, Barbara. 1982. « Rites of passage : process and paradox », pp. 109-135, in : V. W. TURNER, éd. *Celebration : studies in festivity and ritual*. Washington D.C. : Smithsonian Press. 318 p.
- PASCON, Paul, BENTAHAR, Mekki. 1969. « Ce que disent 296 jeunes ruraux » *B.E.S.M.*, 31 (112-113), janv.-juin, pp. 1-143. Rabat : S.E.E.S.S.
- POULAIN, V., Commandant. 1929. « L'occupation d'Agadir » *L'Armée d'Afrique* (1599), pp. 182-187.
- QUERLEUX, Capitaine. 1915. « Les Zemmours » *A.B.*, 1 (2), pp. 12-61. Paris : Ernest Leroux.
- RACHIK, Hassan. 1993. « Sacrifice et humiliation. Essai sur le 'âr à partir de l'oeuvre de Westermarck », pp. 167-183, in : COLLECTIF. *Westermarck et la société marocaine*. Rabat : Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, (série « Colloques et séminaires », 27). 198 p.
- RASSAM, Amal. 1980. « Women and domestic power in Morocco » *I.J.M.E.S.*, 12 (2), pp. 171-179. London : Cambridge University Press.
- RAYMOND, Jean. 1923. « Dans le Sous mystérieux. Agadir » *La Géographie* (39), mars., pp. 321-340.
- ROUSSET, Michel. 1997. « Espace, État et société : du Maroc de Hassan Ier au Maroc de Hassan II » *Géopolitique* (57), print., pp. 54-63. Paris : Institut International de Géopolitique.
- RYCX, J. F. 1987. « Règles islamiques et droit positif en matière de successions : présentation générale », pp. 19-41, in : COLLECTIF. *Hériter en pays musulman. Habus, lait vivant, manyahuli*. Paris : C.N.R.S. 302 p.
- SABOUR, M'hammed. 1993. « La baraka : capital et pouvoir symbolique », pp. 125-129, in : COLLECTIF. *Westermarck et la société marocaine*. Rabat : Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, (série « Colloques et séminaires », 27). 198 p.
- SALMON, Georges. 1904. « Les mariages musulmans à Tanger » *A.M.*, 1 (2), pp. 273-289. Paris : Ernest Leroux.
- SERHANE, Abdelhak. 1984-1985. « Les représentations sexuelles chez le jeune marocain issu du milieu traditionnel », *H.M.*, (1-2), pp. 6-16. Toulouse : Centre de Promotion Culturelle Étudiants.

- SIRJAMACKI, John. 1947-1948. « Culture configurations in the American family » *A.J.S.*, (53), pp. 464-470. University of Chicago.
- SKHIRI, Fathia. 1977. « Le mariage au Sahel. Le rite du *Tasfih* » *C.A.T.P.*, (6), pp. 53-73. Tunis : I.N.A.A.
- SOUDAN, François. 1987. « Quand Hassan II marie sa fille » *J.A.M.*, (39), juil.-août., pp. 36-41. Paris : Groupe Jeune Afrique.
- . 1994. « Un mariage très marocain » *J.A.M.*, (116-117), oct., pp. 4-5. Paris : Groupe Jeune Afrique.
- TADJOURI, Raymond. 1923. « Le mariage juif à Salé » *Hespéris* 3 (3), pp. 393-420. Paris : Librairie Larose.
- TRENGA, Georges. 1917. « Contribution à l'étude des coutumes berbères » *A.B.*, 2 (3), pp. 219-248. Paris : Ernest Leroux.
- TURNER, Victor W. 1967. « Betwixt and between : the liminal period in rites de passage », pp. 93-111, in : *The forest of symbols : aspects of Ndembu ritual*. Ithaca, New York : Cornell University Press. 405 p.
- WILSON, Monica. 1972. « The wedding cake : a study of ritual change », pp. 187-201, in : LA FONTAINE, J. S. ed. *The interpretation of ritual. Essays in Honour of A. I. Richards*. Tavistock Publications. 296 p.