



HAL
open science

La compensation matrimoniale dans le mariage traditionnel chleuh

Souad Azizi

► **To cite this version:**

Souad Azizi. La compensation matrimoniale dans le mariage traditionnel chleuh. *Awal* (Cahiers d'études berbères), 2001, Le mariage en Afrique du Nord, 23, pp.101-114. halshs-01196751

HAL Id: halshs-01196751

<https://shs.hal.science/halshs-01196751v1>

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.

LA COMPENSATION MATRIMONIALE DANS LE MARIAGE TRADITIONNEL CHLEUH *

Souad Azizi

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

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

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

Dans les tribus du Moyen Atlas, la coutume donne à la femme le droit de fuir le foyer conjugal (Bertrand, 1977 : 96-110). Combinée au droit de répudiation de l'homme, cette disposition fragilise l'union conjugale. Aussi les divorces, sur l'initiative de l'homme ou de la femme, sont-ils très fréquents dans le Moyen Atlas. Chez les Aït Hadiddou (Haut-Atlas), le premier mariage de la femme « *est presque immédiatement suivi d'un divorce* » (Kasriel, 1989 : 132). Par contre, les tribus chleuhes de la plaine du Sous et de l'Anti-Atlas sont réputées pour leur faible taux de divorce. La répudiation est ici, plus qu'ailleurs, regardée comme un « mal licite » qu'il faut à tout prix éviter. Car une femme répudiée est une femme qui a subi l'épreuve du sang, une femme dont on ne peut plus contrôler le comportement sexuel, à moins de la cloîtrer. Par conséquent, elle constitue une perturbation potentielle de l'ordre social.

Le statut hautement positif des femmes monogames épouses d'hommes monogames, leur choix comme officiantes (*timḍwura*) dans les rites de mariage révèlent la forte valorisation de la monogamie primaire des deux conjoints (Azizi, 1998 : 82-83 et sq.). Dans les rites de mariage, les divorcés et les veufs sont écartés de toute fonction rituelle à l'égal de malades contagieux. La polygamie est ici exceptionnelle. Elle reste le privilège de quelques notables, et l'ultime recours en cas de stérilité ou de maladie de l'épouse. Le jour de la conclusion du mariage, les officiantes (*timḍwura*) déploient tout

. Les termes berbères sont transcrits en italique et les termes arabes en gras italique.

leur savoir magique pour protéger les mariés de tout contact avec la souillure des djinns, les sortilèges des jaloux ou la contagion des malchanceux (Azizi, 1998 : 123-132). De leur côté, les hommes mettent en œuvre des stratégies d'ordre plus pratique que magique, pour consolider l'union célébrée. Pendant la cérémonie de rédaction du contrat (Azizi, 1998 : 132-136), les deux témoins (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 enfant, le montant de la compensation matrimoniale, ainsi que tout autre condition ou exigence. Le montant de cette compensation - ici dénommée *amḍrawas* - est porté sur l'acte écrit dont chacune des deux parties reçoit une copie.

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

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

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

FINALITÉ DU RETARDEMENT DE L'*AMḌRAWAS*

Dans la plupart des régions du Maroc, le terme le plus couramment utilisé pour désigner la compensation matrimoniale est un dérivé dialectal (arabe ou berbère) du terme juridique **sadaq** (voir tableau). Dans le Sous, le terme **sadaq** est cantonné à l'écrit. Il est connu surtout des lettrés qui établissent les contrats de mariage. Dans le dialecte chleuh, le terme autochtone, *amḍrawas*¹, est le plus couramment usité pour désigner la compensation qui est consignée sur le contrat. Au-delà d'une simple différence lexicale, la compensation matrimoniale chleuhe semble se distinguer par des modalités de constitution et de paiement différentes de celles fixées par le droit musulman. Pour bien saisir ce qui différencie l'*amḍrawas* 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'*amḍrawas*, et d'autre part de comprendre comment cette compensation constitue un facteur de stabilité de la relation conjugale.

LA COMPENSATION MATRIMONIALE DANS QUELQUES LOCALITÉS DU MAROC

Localités/Région (Sources)	Terminologie	Variabilité	Date du versement	Mode de paiement
Aksimen & Imesguin/Sous (Azizi, 1998 : 152)	<i>amḍrawas</i>	non	répudiation	espèces
Aït Massa & Aït Milk/Sous (Azizi, 1998 : 152)	<i>amḍrawas</i>	non	répudiation	espèces/bien immobilier

¹. Ce terme est également utilisé par quelques groupes berbérophones du nord du Sous (, p. 2).

Tazerwalt/Anti-Atlas (Modisk-Touiti, 1987 : 98)	<i>šrod</i>	oui	avant les noces	espèces
Aglu/Sous (Westermarck, 1921 : 62-63)	<i>amərwas</i>	non	répudiation	espèces
Amzimz & Aït Tameldu/Haut-Atlas (Westermarck, 1921 : 61-62)	<i>amərwas</i>	non	non mentionnée	espèces/accessoires féminins/produits de bouche
Igliwa/Haut-Atlas (Westermarck, 1921 : 62)	<i>amərwas</i>	non	avant les noces	produits de bouche
Tanger (Salmon, 1904 : 275-276)	<i>sadaq</i>	oui	avant les noces	espèces/accessoires féminins
Andjra/Jbala (Westermarck, 1921 : 30-31, 64)	<i>sadaq</i>	oui	avant les noces	accessoires féminins
Aït Waryaghal/Rif (Hart, 1976 : 128-129)	<i>sadaq</i>	oui	avant les noces	espèces/accessoires féminins/produits de bouche
Aït Sadden/Beraber (a - Westermarck, 1921 : 37-40, 65 ; b - Trenga, 1917 : 229)	a) <i>sadaq</i> b) <i>atig</i>	oui	avant les noces	espèces
Aït Nder/Beraber (Marty, 1928 : 301, 487, 511)	<i>frah</i>	oui	avant ou après la consommation	espèces
Aït Ubahti/Environs d'Oujda (Westermarck, 1921 : 63)	<i>sadaq</i>	non	avant les noces	accessoires féminins
Hiaina/Environs de Fez (Westermarck, 1921 : 64-65)	<i>sadaq</i>	non	avant les noces	espèces
Fez (Westermarck, 1921 : 63-64)	<i>sadaq</i>	oui	avant les noces	espèces accessoires féminins/produits de bouche
Aït Waraïn/Environs de Taza (Westermarck, 1921 : 65-66)	<i>sadaq</i>	oui	avant les noces	espèces
Aït Intift & Zaïan/Moyen Atlas (Laoust, 1915 : 55-56)	<i>sadaq</i>	oui	avant les noces	espèces/accessoires féminins/produits de bouche
Ulad Bu Aziz/Doukkala (Westermarck, 1921 : 61)	<i>sadaq</i>	non	avant les noces	espèces
Azemmour (Le Coeur, 1933 : 139)	<i>sadaq</i>	oui	non mentionnée	espèces/accessoires féminins/produits de bouche

LA COMPENSATION MATRIMONIALE EN DROIT MUSULMAN

Avant l'avènement de l'Islam, le prétendant (ou sa famille) versait au père de la jeune fille une compensation (en nature ou en espèces) appelée *mahr* ; et il remettait à cette dernière un « cadeau » (facultatif) nommé *sadaq*. Nombreux sont les auteurs qui ont considéré le *mahr* comme le « prix d'achat » de la personne de la mariée et assimilé le mariage arabe à une « vente » pure et simple (Fahmy, 1990 : 141 ; Jacques-Meunié, 1944 : 78-79 ; Salmon, 1904 : 276). Il est vrai que dans la société préislamique la femme jouissait d'une condition très précaire, aussi bien sous le toit paternel que sous le toit conjugal. Jeune fille, son père avait droit de vie et de mort sur elle. Ainsi, il pouvait spéculer sur son mariage en la livrant au plus offrant. Veuve, l'institution du lévirat² permettait à l'héritier de son défunt de la garder comme épouse, de la céder à un consanguin, ou de la marier à un prétendant de son choix moyennant une compensation (Mernissi, 1987 : 152). Néanmoins, si la conclusion du mariage prenait effectivement la tournure d'une transaction commerciale, ce n'est pas la

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* » (Lacoste-Dujardin, 1996 : 16 ; Alahyane, 1988 : 35-36) qui permet à la mère de rester auprès de ses enfants, tout en recouvrant un statut de femme mariée.

femme qui était échangée contre des biens matériels. Les travaux anthropologiques sur cette prestation, communément appelée le « prix de la mariée » (*bride price*), ont montré qu'elle constitue pour l'époux le paiement de certains droits qu'il acquiert sur la femme et sa progéniture, tandis que pour le père elle représente un dédommagement pour les frais d'entretien de la fille, pour la perte de son potentiel de procréation, voire sa force de travail (Mair, 1974 ; 53-55).

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

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

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

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

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

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

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

Par ailleurs, le silence de la Révélation sur un point essentiel 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 consommation⁵. Mais certains passages coraniques impliquent qu'un contrat est valide même sans stipulation du montant de la compensation, et que la consommation peut avoir lieu avant tout paiement (*Le Coran*, 1980 : 65-66, 109).

Cette apparente contradiction avec la geste mahométane donne lieu à deux interprétations de la nature de la compensation. Les Hanéfites la considèrent comme un « effet » (**hukm**) du mariage (Nasir, 1986 : 43), tandis que les Malékites y voient une « condition » (**rukhn**) de sa formation (Kayrawani, 1914 : 116-118). Sans nous étendre sur les variations d'application que suscitent - en cas de rupture de contrat (Nasir, 1986 : 48-49) - cette différence d'approche, retenons seulement que, quelle que soit l'école dont ils se réclament, les juristes considèrent comme vicié un contrat stipulant qu'aucune compensation ne sera versée (Maroc, 1996 : 43). Si, dans les premiers temps de l'Islam, il n'était pas permis de différer le paiement, par la suite, des modalités de versement plus souples ont été adoptées pour faciliter le mariage. Ainsi, dans tous les pays d'obédience malékite, dont le Maroc, il est admis que

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

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

la moitié de la compensation ou sa totalité soit différée jusqu'à un terme fixé et stipulé sur le contrat (Borrmans, 1979 : 224). Toutefois, les premiers rédacteurs de la *Moudawana* ont réaffirmé la fonction de purification du *sadaq* en stipulant qu'un versement total ou partiel est exigible avant toute cohabitation du couple.

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

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

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

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

AMBIGUÏTÉ DE L'*AMÐRWAS*

Ce qui différencie l'*amÐrwas* chleuh du *sadaq* orthodoxe est premièrement la fixation de son prix et deuxièmement le retardement du versement de la totalité de son prix jusqu'à la répudiation. La coutume de chaque tribu ou fraction fixe un prix valable pour tous, indépendamment des différences de niveau de vie⁶.

On pourrait m'objecter que l'école malékite permet la fixation d'un minimum, et que l'invariabilité de l'*amÐrwas* 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'*amÐrwas* le constitue en don symbolique, et qu'elle a pour finalité de prévenir une inflation préjudiciable aux jeunes gens indigents. Or, le prix fixé par chaque droit coutumier est loin d'être un minimum. Dans certaines tribus (notamment les Aït Massa, les Aït Milk et les Iresmuken), il est d'usage de porter sur l'acte de mariage,

⁶. 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 (Modisk-Touiti, 1987 : 98-99).

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

Plus que l'invariabilité de l'*amḍrawas*, 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'*amḍrawas* est une dette⁷ 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 (Nasir, 1986 : 49). Dans le Sous, le non respect de cette règle découle d'un accord tacite entre donneurs et preneurs de femmes. Dans certaines tribus, son rejet est même explicitement notifié noir sur blanc. Ainsi, le droit coutumier (*azzḍrf*) des Ida Ou Mout (Aït Massa) stipule que « *la femme ne peut demander le reliquat de sa dot, ni à son époux, ni à ses enfants après la mort de celui-ci* » (Ben Daoud, 1924 : 54). Cela signifie, qu'à moins d'être sous le coup de la répudiation, la femme n'entre jamais en possession de sa compensation qui reste purement nominale. Ceci est contraire à l'esprit du droit musulman, où la compensation de la femme est considérée comme un purificateur de l'acte sexuel initial.

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

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

Berque émet « l'hypothèse qu'il peut s'agir là d'un élément superposé, peut-être par voie d'autorité à une institution autochtone, dont on trouverait des survivances dans l'*asghurt* [don des accordailles], et où il ne serait encore qu'incomplètement fondu » (1955 : 345). À l'instar de Westermarck (1921 : 68, 70), Berque semble considérer la compensation versée à la famille de la femme comme la survivance d'un mariage par achat berbère. Or, l'acte de différer l'*amḏrawas* 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'*amḏrawas* avec une pratique autochtone antique est-elle vaine et arbitraire. Pour ma part, je l'apprends, 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'*amḏrawas* ne soit pas versé avant la consommation du mariage ne veut aucunement dire, comme l'affirme Berque, qu'il est dissocié de la consommation du mariage et par là même éloigné de son rôle orthodoxe de purificateur canonique de l'acte sexuel (1955 : 334). Même s'il reste nominal, l'*amḏrawas* 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'*amḏrawas* 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 *amḏrawas*.

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

Le report de l'*amḏrawas* facilite donc le mariage précoce des jeunes gens désargentés. Dès que l'union est consommée, l'*amḏrawas* 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'époux. Ce dernier peut à tout moment rompre l'union sans justifications, sans témoins et sans recours à la justice (Borrmans, 1977 : 208 : Amar, 1908 : 399-401). La répudiation est un acte privé qui ne nécessite que la prononciation de certaines formules. Mais l'époux désargenté qui a, sous le feu de la colère, prononcé la formule de répudiation et renvoyé sa femme, reprend ses esprits et cette dernière, dès que son beau-père exige le versement immédiat de l'*amḍrawas*. Cette dette matrimoniale fonctionne donc comme une garantie contre l'usage arbitraire et abusif de la répudiation unilatérale.

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

La tradition de l'*amḍrawas* immeuble des mains de l'époux à celles de l'épouse n'ayant lieu, comme celle de l'*amḍrawas* 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'*amḍrawas* immeuble constitue pour la femme une solide assurance contre la répudiation.

Si la coutume n'exige le paiement de l'*amḍrawas* 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'*amḍrawas* sans répudiation est surtout le fait

d'hommes plaçant le respect des prescriptions du droit musulman au-dessus des dispositions coutumières de leur groupe. C'est une preuve de tendresse dans le sens où l'homme est sensible à l'injustice faite à la femme qui ne reçoit pas sa compensation en cas de pré-décès de l'époux. C'est donc pour prévenir une telle injustice qu'il s'en acquitte de son vivant. Cet acte est également une preuve de piété dans le sens où il est une reconnaissance et un respect d'un droit accordé à la femme par la Révélation. Enfin, il est une preuve de virilité, car l'homme vrai est celui qui ne « mange » pas 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'*amḍrawas* : « 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'*amḍrawas* perpétuellement différé.

Si l'homme peut s'acquitter de l'*amḍrawas* quand il le souhaite, par contre, la femme ne peut le réclamer que s'il y a eu dissolution du mariage contre son gré. D'une part, la coutume le lui interdit (Ben Daoud, 1924 : 54). D'autre part, ce type de revendication est très mal vu. Le mari peut l'interpréter comme l'expression d'un désir de séparation. Or, à moins qu'elle ne désire réellement reprendre sa liberté, la femme a tout intérêt à demeurer dans une position de créancière. L'époux, quitte de sa dette, peut à tout moment user de son pouvoir de répudiation, sans même lui en faire part. En effet, il était très courant qu'une épouse reçoive l'acte de répudiation, sans que son mari lui ait dévoilé ses intentions verbalement. Or, le droit islamique exige la formulation de l'intention de répudiation pour valider la dissolution du mariage. De tels abus ne sont plus aujourd'hui possibles grâce à la modification apportée à l'article 48 de la *Moudawana* par le dahir du 10 septembre 1993. L'article amendé stipule que « *la répudiation doit être reçue par deux adouls en fonction dans le ressort territorial de la compétence du juge où se trouve le domicile conjugal* » et que « *la répudiation ne sera enregistrée qu'en la présence simultanée des deux parties et après autorisation du juge* » (Maroc, 1996 : 71)⁸.

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

En guise de conclusion, on peut dire que l'institution de l'*amḍrawas* 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

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

sa progéniture féminine. Mais, en garantissant la stabilité de l'union, le retardement de l'*amḍrawas* sert également à maintenir la femme sous la tutelle constante de l'époux. Ainsi, les femmes des plaines du Sous et de l'Anti-Atlas ne peuvent recourir à un « *premier mariage/divorce* » pour s'émanciper de la tutelle paternelle et se choisir un autre époux comme c'est le cas chez les Aït Haddidou du Haut-Atlas Central (Kasriel, 1989 : 134-138).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABD al 'AFI, Hammudah. 1977. *The family structure in Islam*. Préf. de M. Berger. Brentwood, Md. : American Trust Publications. XI - 360 p.
- ALAHYANE, Mohammed. 1988. « Mutations socioculturelles et statut de la femme en Anti-Atlas Occidental », pp. 31-40, in : *Femmes partagées famille-travail*. Casablanca : Le Fennec (coll. « Approches »). 260 p.
- AMAR, Emile. 1908. « La pierre de touche des fétwas de Ahmad Al-Wanscharîsi. Choix de consultations juridiques des Faqîh du Maghreb » *Archives Marocaines* (12), pp. 364-437. Paris : Ernest Leroux.
- ASCHA, Ghassan. 1989. *Du statut inférieur de la femme en Islam*, Paris : L'Harmattan. 238 p.
- AZIZI, Souad. 1998. Cérémonies de mariage en changement dans le Grand Agadir (Sous, Maroc), *Thèse de doctorat en Anthropologie sociale et ethnologie*, Sous la dir. de Camille Lacoste-Dujardin. Paris : E.H.E.S.S. 450 p.
- BEN DAOUD, Mohammed. 1924. « Recueil du droit coutumier de Massa. Exempleire des Ida Ou Mout » *Hespéris* (4), pp. 49-83, Paris : Librairie Larose.
- BERQUE, Jacques. 1955. *Les structures sociales du Haut Atlas*. Paris : P.U.F. 469 p.
- 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 Jacques Berque. Paris : E.H.E.S.S. 200 p.
- BORRMANS, Maurice. 1977. *Statut personnel et famille au Maghreb de 1940 à nos jours*. Paris/La Haye : Mouton. 708 p.
- BORRMANS, Maurice. 1979. *Documents sur la famille au Maghreb de 1940 à nos jours*. Rome : I.P.O. 437 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 Paul Erny. Strasbourg : Université des Sciences Humaines. 375 p.
- Coran (al Qorân) (Le)*. 1980. Trad. de l'arabe par Régis Blachère. Paris : Maisonneuve et Larose. 748 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.
- 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.
- FAHMY, Mansour. 1990. *La condition de la femme dans l'Islam*. 2ème éd. Belgique : Allia. 188 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.
- IDRIS, Hady, Roger. 1970. « Le mariage en Occident musulman. D'après un choix de fatwas médiévales extraites du Mi'yar d'Al-Wanšariši » *Studia Islamica* (32), pp. 157-167, Paris : Librairie Larose.
- JACQUES-MEUNIE, Dominique. 1944. *Le prix du sang chez les Berbères de l'Atlas*. Paris : Imprimerie Nationale. 113 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.
- LACOSTE-DUJARDIN, Camille. 1996. *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb*. 2ème éd. Paris : La Découverte (coll. « Poche »). 350 p.
- LAOUST, Emile. 1915. « Le mariage chez les Berbères du Maroc » *Archives Berbères* (I : 1), pp. 40-76. Paris : Ernest Leroux.
- LE COEUR, Capitaine. 1933. « Les rites de passage d'Azemmour » *Hespéris* (IV : 2), pp. 129-142. Paris : Librairie Larose.
- MAIR, Lucy. 1974. *Le mariage : Étude anthropologique*. Trad. de l'anglais [Marriage] par M. Matignon. Paris : Payot.
- MAROC. 1996. *Moudawana. Code de Statut Personnel et des Successions*. Ed. synoptique franco-arabe par F. P. Blanc et R. Zeidguy. Rabat : Sochepress-Université (coll. « Textes et Documents Juridiques »). 236 p.
- MARTY, Paul. 1928. « L'Orf des Beni M'Tir » *Revue d'Études Islamiques* (II : 4), pp. 481-511. Paris : L.O.P.G.
- MERNISSI, Fatima. 1987. *Le harem politique. Le Prophète et les femmes*. Paris : Albin Michel. 293 p.
- MILLIOT, Louis. 1953. *Introduction à l'étude du droit musulman*. Paris : Recueil Sirey. 822 p.

- MODISK-TOUITI, Keltoum. 1987, « Femmes, mariage et héritage chez les Sorfa du Tazerwalt (Maroc) », pp. 89-102, in : *Hériter en pays musulman. Habus, lait vivant, manyahuli*. Paris : C.N.R.S. 302 p.
- MONTAGNE, Robert, BEN DAOUD, Mohammed. 1927. « Documents pour servir à l'étude du droit coutumier du Sud Marocain » *Hespéris* (7), pp. 401-445, Paris : Librairie Larose.
- NASIR, Jamal, J. 1986. *The islamic law of personal status*. London : Graham & Trotman Ltd. 328 p.
- PESLE, Octavio. 1936. *Le mariage chez les Malékites de l'Afrique du Nord*. Rabat : Moncho. 232 p.
- SAA, Abdelkrim. 1997. 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 Camille Lacoste-Dujardin. Paris : E.H.E.S.S. 303 p.
- SALMON, G. 1904. « Les mariages musulmans à Tanger » *Archives Marocaines* (I : 2), pp. 273-289. Paris : Ernest Leroux.
- TRENGA, Georges. 1917. « Contribution à l'étude des coutumes berbères » *Archives Berbères* (II : 3), pp. 219-248, Paris : Ernest Leroux.
- 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.