



**HAL**  
open science

# Modifications et ajustements événementiels des parentés électives dans le Sud-Est marocain

Marie-Luce Gélard

► **To cite this version:**

Marie-Luce Gélard. Modifications et ajustements événementiels des parentés électives dans le Sud-Est marocain. *Awal (Cahiers d'études berbères)*, 2004, 29. halshs-03175689

**HAL Id: halshs-03175689**

**<https://shs.hal.science/halshs-03175689>**

Submitted on 20 Mar 2021

**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.

**Marie-Luce Gélard**

## **Modifications et ajustements événementiels des parentés électives dans le Sud-Est marocain**

### Résumé :

Au sein des sociétés maghrébines, l'étude de la parenté s'est presque exclusivement orientée vers l'examen du « système » de parenté arabe. Or, au sein de l'aire musulmane, on constate d'autres formes de conceptions de la parenté comme en témoigne celle par agrégation (ou élective), phénomène courant chez les Berbères. Dans la tribu des Aït Khebbach, on relève l'existence de formes d'affiliations volontaires entre des groupes restreints, lesquels *organisent entre eux* de nouvelles prescriptions matrimoniales. Celles-ci témoignent du caractère mouvant des systèmes de parenté trop souvent stéréotypés par une lecture ethnologique globalisante.

Chez les Aït Khebbach, groupe berbérophone du Tafilalt dans le Sud-Est marocain, la nature des rapports de parenté et des représentations symboliques qu'ils sous-tendent attestent de la variabilité des principes, des modalités et des configurations de la parenté. L'existence de formes d'affiliations volontaires, autrement caractérisées de parentés électives<sup>1</sup>, nous renseignent sur la possibilité, instaurer par le groupe, de créer de nouvelles formes de parenté. De ces différents processus d'agrégation<sup>2</sup> découlent des prescriptions matrimoniales spécifiques. Parmi elles, on relève l'existence d'un interdit d'alliance induit par des incidents récents et qui témoigne de la présence d'ajustements événementiels de la parenté.

L'ensemble des prohibitions matrimoniales ne se formule pas de manière linéaire, soit par une sorte de liste exhaustive, mais s'énonce, soit à l'occasion de projet d'alliance, soit lorsque l'interdit a été transgressé. Les données ethnographiques analysées ici ont été recueillies auprès d'hommes et de femmes des Aït Khebbach (village de Merzouga et campements nomades de l'erg Chebbi). La logique des représentations qui ont inspiré ces discours a été peu à peu reconstruite tout au long d'une étude de terrain réalisée entre les années 2000 et 2002<sup>3</sup>.

Dans cette contribution, j'aborderai tout d'abord les représentations de la parenté afin d'illustrer la pluralité des « modèles » de référence. Puis, les raisons invoquées des différentes prohibitions, permettant d'aborder les formes d'affiliations volontaires au sein de la tribu. Et enfin, je décrirais la création récente d'une prohibition matrimoniale entre deux fractions de l'ensemble tribal.

### LES REPRÉSENTATIONS DE LA PARENTÉ

Les conceptions de la parenté ont longtemps été interprétées comme des systèmes de relations définies par la généalogie (Claude Lévi-Strauss : 1949). Au début des années quatre-vingt, l'introduction des pratiques sociales, des représentations et des notions de construction de la personne ont sensiblement modifié les approches théoriques de l'étude de la parenté<sup>4</sup>. Cette contribution s'inscrit pleinement dans cette seconde approche où l'examen des représentations de la parenté s'appuie directement sur les discours et les pratiques des individus dont émane l'ensemble des perceptions du rapport de parenté. Autrement dit, l'examen des représentations de la parenté ne permet pas une formulation globale et globalisante d'un « système », définit, en quelque sorte au préalable, par l'ethnologue en fonction de modélisations déjà constituées par la discipline.

---

<sup>1</sup> La parenté élective, parenté fictive ou pseudo-parenté se réfère à l'établissement de relations selon diverses modalités (sang, lait, etc.) afin d'instaurer un lien de parenté entre des individus jusqu'alors non apparentés (i.e. non consanguins et non alliés).

<sup>2</sup> L'agrégation étant entendue comme une forme d'admission d'un élément dans un groupe constitué.

<sup>3</sup> Village de Merzouga, Sud-Est marocain. Je remercie la fondation Fyssen pour son soutien lors de ce séjour.

<sup>4</sup> À ce propos voir notamment : F. HERITIER (1981, 1994), M. GODELIER (1982, 1998), F. HÉRITIER et E. COPET-ROUGIER (1990), B. GLOWCZEWSKI (1991), F. ZIMMERMANN (1993), P. BONTE (1994).

Afin d'illustrer mon propos, je voudrais revenir sur une première « rigidité » terminologique quant à la désignation de ces systèmes. En effet, de nombreux auteurs ont opposé le système de parenté « arabe » et « berbère », respectivement qualifié de système agnatique et cognatique<sup>5</sup>. Or, ces systèmes de classification me paraissent par trop schématiques et réducteurs dans la mesure où il n'existe pas de « modèle » exclusif.

À propos de la parenté arabe, de récentes études mettent, désormais, l'accent sur l'importance des déterminations utérines. Dès 1994, E. Conte écrit :

« Les ulémas, eux non plus, ne définissent pas « la » parenté au terme d'un concept global ; ils en abordèrent l'analyse en faisant ressortir les recoupements partiels des différents aspects de la proximité parentale et sociale qui, dans une société fortement hiérarchisée, se recomposent constamment pour préserver l'apparence de la primauté de l'unifiliation agnatique et du mariage entre cousins parallèles patrilatéraux là où la parenté cognatique et élective sont en réalité des composantes structurelles importantes du système de parenté et d'alliance » (1994b : 145-146).

Il soulève également la question des apports spécifiquement féminins au travers du lait<sup>6</sup> et la manière dont, dans le mariage arabe : « la parenté utérine, bien que “voilée”, déstabilise en permanence les représentations agnatiques » (2000a : 279-308).

Dans le même ordre d'idées, L. S. Barry (2000 : 74-75) souligne, toujours à propos du fameux « mariage arabe »<sup>7</sup>, l'évitement des liens utérins :

« Surtout — à l'opposé de la lecture ethnologique dominante de ces systèmes qui se réduit souvent à une paraphrase savante de la vision agnatique officielle que ces sociétés ont d'elles-mêmes — que la clé de voûte de cette forme d'alliance repose non pas sur une vision *positive* des pratiques mais bien sur une vision *négative* : autrement dit le « mariage arabe » est fondamentalement basé sur un interdit (ou du moins sur un fort évitement), celui des liens utérins ».

En ce qui concerne la parenté berbère, et à propos, plus particulièrement des sociétés touaregs, les auteurs illustrent fréquemment le caractère cognatique de la parenté<sup>8</sup>. C'est le cas par exemple des Kel Ewey (Ayar oriental) étudiés par André Bourgeot (1995 : 70-71) qui illustre le cognatisme par la distinction opérée entre progéniture issue des hommes (*abatol n meddan*) et progéniture issue des femmes (*abotol n @a@o@den*). Cette problématique a été exposée plus en détail dans l'ouvrage collectif *Le fils et le neveu*<sup>9</sup> analysant la particularité de la relation permettant de considérer les terminologies de la parenté comme un ensemble de transformations du même principe structurel : enfant des hommes et enfants des femmes (P. Bonte, 1995-1996 : 53). D'une manière plus générale, cet ouvrage souligne les enjeux et les débats à propos des systèmes de parenté touarègue dont la diversité témoigne bien de l'impossibilité théorique d'évoquer « la parenté touarègue » et à plus forte raison « la parenté berbère » ou « la parenté arabe ». On remarque cependant, souligne Pierre Bonte (1986 : 3) en introduction, une certaine homogénéité des références touarègues via l'existence d'une forme d'alliance préférentielle avec la cousine croisée matrilatérale et l'inflexion matrilinéaire de la

<sup>5</sup> Rappelons que les cognats désignent l'ensemble des individus aussi bien apparentés par les hommes que par les femmes.

<sup>6</sup> Dans de nombreuses sociétés musulmanes, on relève d'abondantes références à l'origine supposée masculine de la substance. Diverses expressions en rendent compte, comme celles proposées par Soraya Altorki (1980 : 243) « *the milk is from man* » ainsi que « *owner of the milk* » énoncé par Jane Khatib-Chahidi (1992 : 109).

<sup>7</sup> L'alliance préférentielle avec la cousine parallèle patrilatérale interroge la notion d'échange au cœur de l'analyse de C. Lévi-Strauss.

<sup>8</sup> À propos de la société kabyle, si elle se présente comme un régime à filiation patrilinéaire, pour reprendre les termes de M. Basagana et A. Sayad (1974 : 69), l'unilatéralité de la société n'est qu'apparent puisque l'incidence des lignées maternelles demeurent conséquente. On est bien dans une description cognatique du système de parenté berbère même si « à première vue » on distingue un « système agnatique pur ». L'étude relève le caractère idéologique des analyses de la parenté berbère, où l'unicité du point de vue des hommes et des groupes dominants a été seul l'objet des recherches.

<sup>9</sup> S. Bernus, P. Bonte, L. Brock et H. Claudot-Hawad (éds), 1986, *Le fils et le neveu. Jeux et enjeux de la parenté touarègue*, Paris, Cambridge University Press et Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

filiation. Les différents auteurs aboutissent notamment à la conclusion selon laquelle les terminologies de la parenté ne sont pas structurées par la seule filiation mais bien plutôt par un « autre principe d'ordre structurel, celui de la bifurcation » :

Ce principe correspond aux variations structurelles que peut entraîner l'utilisation de la catégorie de sexe (P. Bonte, 1986 : 9).

Le déplacement du rôle de la filiation à celui de la catégorie de sexe permet une remise en cause intéressante des théories actuelles de la parenté, laquelle doit être inférée aux autres traits de l'organisation sociale. À ce sujet voir notamment l'étude proposée par Dominique Casajus (1986) sur les relations entre variations terminologiques de la parenté et règles de résidence et de mariage.

Cette étude des différents aspects de la parenté touarègue, historiques, culturels, symboliques ou structurels, où la distinction des sexes apparaît déterminante et des plus novatrices face aux analyses de la parenté au sein du monde berbère. Notre étude chez les Aït Khebbach<sup>10</sup>, s'inscrit dans cette pluridisciplinarité de la parenté où l'examen de ses représentations est soumise à de grandes variations comme l'illustrent les récits de fondation ou les pratiques d'agrégation tribales.

Ainsi, si le groupe se réfère à un système de parenté où les valeurs de l'agnatisme paraissent dominantes, les références implicites aux relations utérines témoignent de leur incidence. C'est le cas, par exemple, dans le récit des origines<sup>11</sup>, où l'attachement aux valeurs utérines est, doublement inscrit puisqu'il concerne à la fois l'ascendance de l'ancêtre (exclusivement maternelle<sup>12</sup>) et son mariage (pleinement uxori-local et déterminant une acquisition généalogique<sup>13</sup> du groupe via les femmes). Or, à la valorisation des origines féminines succède, à l'occasion de l'émergence du groupe tribal, l'attachement aux valeurs agnatiques où les référents généalogiques ne sont explicitement corrélés qu'à la seule figure paternelle. Le récit biographique relatif à l'ancêtre éponyme Khebbach est, à ce titre, édifiant. Et enfin, l'augmentation numérique du groupe, par de multiples agrégations tribales, réintroduit l'influence et les déterminismes de la parenté utérine, via les pactes de colactation. En effet, la tribu des Aït Khebbach n'est, à l'origine, composée que de quatre fractions respectivement constituée de la descendance des quatre fils de Khebbach, soit Aït Amar, Arjdel, Azulaï et Alhyane. Ces quatre groupements représentent les fractions dites « endogènes ». Un autre ensemble est formé de fractions qualifiées « d'allogènes », elles ont été intégrées au gré des modifications historiques de la structure tribale (alliances, pactes de protection, stratégies guerrières, pactes de colactation)<sup>14</sup>. C'est le cas notamment des fractions Aït Adiya, Aït Ali, Aït Chara, Aït Boumourour, Aït Bourk et Aït Lahcen.

La distinction entre groupes directement issus de l'ancêtre et groupes agrégés plus tardivement existe. Dans les discours, l'expression, « ce ne sont pas les fils de Khebbach, ils ont égorgé pour appartenir à la tribu » est révélatrice d'une stricte distinction. À titre d'exemple, les structures politiques traditionnelles témoignent de l'exclusion des positions de commandements de tous individus issus d'une fraction allogène. Ainsi, dans les années cinquante, lorsque les Aït Achera (les dix personnages considérés comme les plus influents) se réunissaient pour prendre des décisions concernant la tribu, seuls les individus appartenant à l'une des quatre fractions endogènes pouvaient assister aux débats : « sur le grand tapis rouge où s'assoient les Aït Achera, les autres restaient en dehors du tapis, il était impossible qu'ils viennent dessus ». Ces fractions ne peuvent prétendre ni à la fonction de chef de tribu « l'ancien, le vieux d'en haut », (*amghar n-ufellah*), ni à celle de représentant des fractions.

---

<sup>10</sup> Située dans une enclave saharienne, la tribu berbérophone des Aït Khebbach appartient à la confédération des Aït Atta. Autrefois acteurs des parcours transsahariens, la tribu (*taqbilt*) s'est peu à peu sédentarisée au début du XX<sup>e</sup> siècle. Aujourd'hui, les Aït Khebbach occupent partiellement la vallée du Ziz et du Drâa, la majorité d'entre eux vivent dans le village de sédentarisation de Merzouga, au pied des dunes de l'erg Chebbi.

<sup>11</sup> Le mythe fondateur de la tribu demeure très présent et nombre de pratiques sociales contemporaines en découlent (prescriptions matrimoniales, distribution du pouvoir, hiérarchie sociale, etc.).

<sup>12</sup> À propos de la Kabylie, voir l'analyse que propose Tassadit Yacine (1993 : 137) des mythes de création (cosmogonie) et du rôle de la « première mère du monde ».

<sup>13</sup> Si les Aït Khebbach se déclarent parfois d'origine idrisside, ils spécifient cette filiation en ligne exclusivement utérine (mère et femme de l'ancêtre).

<sup>14</sup> On relève un ensemble complexe d'agrégations lesquelles ont pu prendre soit une forme temporaire (protection et alliance entre groupements rivaux) soit durable et permanente (agrégation définitive d'un groupe à une tribu).

L'exclusion du pouvoir de tous les allogènes est une règle à laquelle les Aït Khebbach sont très attachés. Ils expliquent d'ailleurs et justifient cette exclusion par le caractère dogmatique indiscutable de la prééminence des quatre fils de Khebbach.

Cependant, malgré leur éviction des positions de pouvoir, les fractions intégrées par le pacte de protection ou par le biais de la colactation sont unanimement considérées comme assimilées au groupe parce qu'apparentées.

Chez les Aït Khebbach, le système de parenté offre des formes multiples soumises à des grandes variations. Ainsi, on pourrait tout à la fois le considérer, comme agnatique, au regard de la filiation individuelle, mais aussi cognatique, au regard du mythe fondateur où les transmissions proviennent à la fois des figures paternelle et maternelle, et enfin utérine si l'on se réfère à la parenté de lait.

Autrement dit, au sein de la tribu, les représentations du rapport de parenté substituent à l'opposition entre système agnatique et utérin son ingénieuse combinaison où l'alternance des référents en ligne paternelle et maternelle dépend tant des situations que des objectifs poursuivis. À titre d'exemple, l'ensemble des pratiques de l'alliance manifeste, explicitement, cette alternance où la fermeture endogamique et son corollaire exogamique procèdent de l'idéologie locale, laquelle sous-tend la combinaison paradigmatique des références agnatiques et utérines évoquées par les expressions : « Ce qui tombe dans la moustache reste dans la barbe » (*Aïna idrn sg chirb yagh n-tamart*) et « Éloignes-toi de ton sang pour ne pas te salir » (*Hrq idamn nich adur qi dayhan*). Cette expression illustre bien l'alternance des modes de référence en terme de parenté en fonction des intérêts du moment lesquels illustrent une dimension historique variable du rapport de parenté. Ainsi, comme la démontre Hélène Claudot (1986) à propos des Touaregs, si l'unilatéralité apparaît comme l'idéologie dominante, dans la pratique, c'est bien la bilatéralité qui domine. En effet, chez les Kel Ahaggar, les unités sociales « font appel à un principe d'unilinéarité, privilégiant tantôt la chaîne des "mères", tantôt la chaînes des "pères" ». Or, on souligne une importance variabilité du mode de filiation parfois patrilinéaire, parfois matrilineaire, dans d'autres cas on relève le passage d'un mode à un autre.

La parenté officielle telle qu'elle s'exprime à travers les règles sociales s'appuie toute entière sur la notion d'unifiliation. Cependant, la pratique intervient constamment pour voiler et contredire cette limpidité institutionnelle (H. Claudot, 1986 : 195).

L'auteur démontre clairement les distinctions entre parenté idéale et parenté pratique. En ce sens, nous considérons qu'il n'est pas possible de proposer une définition figée, à la fois dans l'espace et dans le temps, du système de parenté d'un groupe donné.

L'ensemble des appréciations susmentionnées et empruntées à deux systèmes de parenté réputés distincts (et souvent opposés) soit arabe et berbère et illustre une tendance à réduire, de manière simplificatrice, les différentes formes de la parenté à des principes univoques. Autrement dit, les systèmes de parenté n'offrent de forme stable et généralisable que du point de vue de l'ethnologue. Ce débat n'est pas récent, et R. Needham (1977 : 109) l'avait déjà relevé et discuté dans une virulente critique des termes usités par les ethnologues dans leurs analyses de la parenté. Il soulignait notamment :

« Les anthropologues ont l'habitude d'employer des termes comme "patrilinéaire" ou "matrilinéaire" sans pouvoir prétendre pour autant qu'il s'agisse de descriptions spécifiques. Même si l'on ne conteste pas les faits ethnographiques, on peut quelquefois discuter du type de système de filiation où classer une société donnée. Ou bien, lorsqu'on reconnaît une société comme patrilinéaire, on peut encore débattre du caractère fort ou faible de l'exemple dans son type ».

Selon l'auteur (1977 : 110), « il est possible de rendre compte des faits sociaux avec exactitude sans les regrouper sous une étiquette générale ». Il relevait aussi les défauts majeurs de cette « passion pour la généralisation » :

« On regroupe chaque fois les institutions en tant qu'elles composent une "société matrilineaire", sous prétexte que divers usages, qui

n'appartiennent pas forcément à tous les membres de cette classe, se trouvent concorder avec ce mode de transmission des droits<sup>15</sup> ».

Afin d'illustrer très concrètement ces critiques, déjà anciennes et que l'on peut situer globalement au début des années soixante-dix, où la théorie de la parenté élaborée sous la forme double d'une théorie de la filiation et de l'alliance est remise en cause, j'aborderai ici deux points, d'une part la généalogique et, d'autre part, le cas précis de la filiation.

On relève en effet, dans la majeure partie des études portant sur la parenté berbère une sorte de « passion généalogique » où ces critères sont s'accompagnent d'une espèce de théorie de la consanguinité. Notons cependant les critiques formulées par Pierre Bourdieu (1972 : 77) à propos des généalogies :

On peut se demander d'abord ce qui se trouve impliqué dans le fait de définir un groupe par la relation généalogique unissant ses membres et par cela seulement, donc de traiter (implicitement) la parenté comme condition nécessaire et suffisante de l'unité d'un groupe.

D'autre part, la soumission à l'analyse statistique des généalogies est nécessairement limitée à la mémoire du groupe (op. cit. : 78). Selon l'auteur, la construction du schéma généalogique par l'ethnologue ne fait que reproduire la représentation officielle de la parenté par opposition « aux représentations privées ». Plus tard, à propos d'une tribu du berbère du Rif, les Iqar'iyyen, Raymond Jamous (1981) s'interroge également sur la validité des recherches généalogiques. Il relève que les généalogies fournies par les intéressés ne dérivent pas nécessairement d'un souci généalogique mais sont déterminée par d'autre signification comme par exemple le fait de ne retenir que certains noms, ceux ayant permis la continuité de l'unité du groupe à travers le temps (R. Jamous, 1981 : 196).

Si, plus globalement, l'arbitraire des analyses de la parenté berbère en terme généalogique a été critiqué, la consanguinité demeure le substrat des études. La notion n'ayant pas donnée lieu à une réelle remise en cause de sa pertinence alors qu'elle se trouve intimement liée à l'étude généalogique. En effet, lorsque le groupe se réfère à une ascendance mythique commune certains auteurs parlent alors de « consanguinité fictive » (J. Berque). Cette idéologie de la consanguinité est bien une projection de l'idéologie de l'ethnologue<sup>16</sup>.

Revenons maintenant à la filiation. Comme le démontre par ailleurs Pierre Bonte (1986 : 14) à propos de la société touarègue, les règles d'alliance et de filiation contredisent durablement certains des principes acquis de la théorie anthropologique. Les modes de filiation sont très divergents et « peuvent varier historiquement ». C'est ce que nous allons nous attaché à démontrer à propos des Aït Khebbach, où les formes d'affiliations volontaires, autrement caractérisé de « parenté élective » (E. Conte, 1991 : 55) sont significatives dans la mesure où elles manifestent le caractère événementiel parfois « exceptionnel » et donc non généralisable de leurs formes.

## LES FORMES D'AFFILIATIONS VOLONTAIRES

Contrairement au droit islamique<sup>17</sup> où « l'allaitement, réservé aux seuls nourrissons, et l'adoption, réservée aux seuls orphelins, sont les uniques formes de parenté élective » (E. Conte, 1994 : 181), chez les Aït Khebbach, on relève divers procédés d'affiliation au groupe tribal.

---

<sup>15</sup> À propos de la notion de parenté, R. Needham (1977 : 105) se contente de l'aborder selon une hypothèse minimale : « la parenté a trait à la répartition des droits et à leur transmission d'une génération à l'autre ».

<sup>16</sup> Dans le langage ethnologique, l'ancêtre renvoie aux clans et aux lignages. Et, si comme l'écrit G. Krausfopff (1992 : 65) : « La position d'un ancêtre peut être définie soit par une relation généalogique réelle à ses descendants, soit par une généalogie plus ou moins fictive », cette prétendue « fiction » situe pleinement les *a priori* anthropologiques selon lesquels la généalogie ne peut qu'être basée sur la consanguinité.

<sup>17</sup> Sur l'ensemble du royaume chérifien, c'est le droit islamique qui s'applique même si l'existence et la persistance des anciens droits coutumiers berbères perdurent, en parallèle, dans la plupart des tribus berbérophones.

D'une manière générale, la tribu se compose donc de deux ensembles de fractions appelées *ighs*<sup>18</sup>, que l'on peut respectivement qualifier d'endogènes et d'allogènes<sup>19</sup>. On distingue deux catégories de fractions allogènes, selon le type d'affiliation réalisé : « les adoptés et/ou protégés<sup>20</sup> », appelés « ceux qui ont sacrifié », (*unna ighrsn*), et les fractions unies par un pacte de colactation collectif, les « frères de lait », (*aït masn n-ogho*).

Le procédé d'affiliation des premiers nécessite l'intervention du rituel sacrificiel à l'origine même de l'intégration du groupe ou de l'individu ainsi que l'acceptation des nouveaux venus par l'une des fractions endogènes de la tribu. De la sorte, le groupe demandeur procède au sacrifice d'un animal (mouton ou dromadaire) suivi d'un repas commun lequel scelle l'accord et l'intégration. Autrement dit, le sang versé devient le support, sinon le véhicule de l'affiliation volontaire. Au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, les Aït Khebbach ont réalisé de nombreux accords de protection. À l'époque, l'ensemble des tribus du Sud marocain, ne reconnaissaient pas l'autorité du Maghzen, les conflits intertribaux alors fréquents ont, peu à peu organisés une recomposition des différentes tribus. Ainsi, certaines ont totalement perdu leur ancienne cohésion et se sont partiellement ou totalement intégrées à d'autres ensembles.

La tribu des Aït Khebbach, dont l'influence politique et guerrière s'étendaient sur tout le Tafilalt, a accueilli de nombreux groupes allogènes désormais considérés comme des membres de la tribu.

Quant aux seconds, les « frères de lait », l'intégration au groupe s'établit par un pacte de colactation collectif. Ce dernier consiste à établir une relation de parenté entre deux fractions<sup>21</sup>, via le lait. Il existe plusieurs modalités d'instauration du pacte. Il peut s'agir, soit de réunir les chefs (*imgharn*) des deux tribus, lesquels vont faire l'échange réciproque d'un récipient rempli du lait de sept femmes allaitantes. Soit plus simplement de boire du lait animal à la même coupe alors que les femmes des deux tribus procèdent à l'échange de leurs enfants aux seins. Soit, enfin, d'associer et de réaliser simultanément les deux précédents rituels.

L'établissement d'un rapport de parenté de lait entre deux groupes via la colactation, témoigne du rôle déterminant de la substance lactée. Contrairement à des nombreuses sociétés musulmanes, chez les Aït Khebbach, l'origine du lait est perçue comme strictement féminine. Son caractère sommital dans l'univers des représentations substantielles est conséquent. La formule « le lait est plus fort que le sang », (*agho ichqa ugar idamn*)<sup>22</sup> témoigne de l'importance des modes d'affiliation utérine, tout comme le fait de « jurer sur le lait », (*adach galch s-ogho*), pratique usitée dans les cas les plus graves. En effet, les Aït Khebbach jurent les plus souvent sur Dieu, mais dans les circonstances les plus solennelles, ils invoquent la puissance du lait. En cas de parjure, si Dieu est susceptible de pardonner, le lait demeure quant à lui intraitable et les exemples donnés d'individus morts brutalement à la suite d'un tel parjure sont fréquents.

Si la tribu est une réalité culturelle et sociale, l'appartenance des individus à un tel groupement est unanimement considérée comme une relation de parenté commune. En d'autres termes, malgré la distinction établie entre fractions endogènes et allogènes, l'ensemble des Aït Khebbach se reconnaissent comme parents. Si les quatre fractions endogènes déterminent un mode de relation généalogique, les groupes allogènes intégrés plus tard, déterminent un mode de relation où la parenté se construit à partir de nécessités historiques. Autrement dit, la notion de tribu ne s'appuie pas sur des facteurs exclusivement dérivés de la filiation. En conséquence, chez les Aït Khebbach, les relations de parenté ne sont pas nécessairement assujetties à des liens biologiques.

---

<sup>18</sup> Littéralement l'os ou le noyau.

<sup>19</sup> Allogène étant entendu comme provenant d'une origine différente de celle de la population autochtone. Le terme allogène renvoie donc ici à celui d'exogène, qui provient de l'extérieur.

<sup>20</sup> J'emploie indistinctement, et par commodité, les deux termes pour désigner cette forme d'affiliation volontaire correspondant à la dénomination berbère « ceux qui ont sacrifié ».

<sup>21</sup> Chez les Aït Khebbach, l'instauration volontaire d'une parenté de lait est exclusivement collective. En effet, on ne procède jamais sciemment au « mélange du lait » entre deux individus. On ne recourt à la mise en nourrice d'un nourrisson que dans les cas les plus graves. Aussi préfère-t-on que l'enfant soit nourris de lait de chèvre (*agho n-taghat*), ou de chamelle (*agho n-talghomt*).

<sup>22</sup> Si deux individus peuvent symboliquement « couper le sang entre eux », (*bbin idamn*), autrement dit supprimer volontairement leur commune appartenance, il est impossible d'annuler un lien de parenté par le lait.

Des deux modalités d'affiliation différentielles susmentionnées découlent de prescriptions matrimoniales précises. En effet, les pratiques endogames et exogames, du point de vue des fractions d'appartenance, sont déterminées d'après le découpage tribal. Les fractions endogènes pratiquent majoritairement un mariage endogame signifiant dans deux directions majeures : une stricte endogamie de fraction et une endogamie à l'intérieur du groupement endogène, constitué des quatre fractions. Pour les fractions allogènes si, globalement, les pratiques sont similaires, on relève l'existence d'une prohibition matrimoniale entre trois de ces groupes. L'interdit se présente sous l'énoncé suivant : les fractions Aït Adiya, Aït Ali et Aït Tghla sont *tiferrganin*, on les dit « fermées, clôturées », entre elles.

Au niveau linguistique, l'interdiction est dérivée du terme « *afrag* », signifiant, la haie, la clôture, l'enclos, le jardin.

« En tant que nom d'action verbale, *afrag* a, en base, la valeur abstraite de : "fait/action de clôturer". Partout il glisse, comme beaucoup de déverbatifs abstraits, vers la dénomination d'une réalité concrète : "clôture, haie" et, par métonymie, (contenant/contenu) : "enclos, jardin" » (S. Chaker, 1985 : 206)<sup>23</sup>.

À propos d'un groupe kabyle, les At Sidi Braham, Tassadit Yacine (1987 : 33) note le terme *afrag* comme référé à la « grande famille mythique et purement distributive ». *Afrag* signifiant également, par extension, le lignage autrement dit le fractionnement tribal en tant que principe généalogique<sup>24</sup>.

Chez les Aït Khebbach, le terme *afarag* est employé pour décrire l'interdiction d'alliance entre deux individus, le sens devient celui d'une « barrière » et s'emploie au féminin : *tafergant*. À Merzouga, le mot désigne l'enclos à proximité de la tente dans lequel on enferme le bétail : les femelles allaitantes et les petits non encore sevrés. Le parallèle sémantique est intéressant dans la mesure où les fractions dites *tiferrganin* sont soumises à un interdit d'alliance directement dérivée de l'existence d'anciens<sup>25</sup> pactes de colactation. En effet, les fractions mentionnées ci-dessus sont considérées, entre elles, comme « sœur de lait »<sup>26</sup>. Autrement dit, lorsque ces groupes ont « échangé le lait », (*mchfan agho*), cela suppose désormais, une homologie durable et permanente de la substance lactée entre les individus instituant une stricte prohibition matrimoniale.

Par contre, les fractions agrégées via le rituel sacrificiel (par le sang) ne sont soumises à aucun interdit spécifique<sup>27</sup>.

De tout cela il ressort, que les modalités d'établissement d'un lien de parenté électif, déterminent ou non des prescriptions matrimoniales, en fonction des procédés d'établissement et donc de l'instrumentalisation de deux substances différentes, le sang et le lait.

Mais il reste à évoquer l'existence d'un dernier interdit matrimonial lequel nous renseigne implicitement sur une forme « récente » d'affiliation.

## UNE FORME DE PROHIBITION À CARACTÈRE UNIQUE

La parenté par agrégation est donc un phénomène courant et attesté au sein de la tribu des Aït Khebbach. Ces formes d'affiliations volontaires ne concernent que des groupes restreints (deux fractions ensemble) lesquels organisent parfois même « entre eux » de nouvelles formes à la fois d'affiliations, ici *négatives*, et de prohibitions matrimoniales, à caractère exceptionnel.

Parmi l'ensemble des prescriptions matrimoniales, on relève l'existence d'une autre sorte d'interdit entre deux fractions respectivement endogène (les Aït Amar) et allogène (les

<sup>23</sup> Dans les zones sud-sahariennes, E. Bernus (1985 : 207) relève l'emploi du terme *afarag* pour désigner la clôture des champs irrigués, par opposition à ceux ne recevant que l'eau des pluies.

<sup>24</sup> Pour plus de détails sur les différentes distinctions généalogiques des At Sidi Braham voir les développements proposés par T. Yacine (1987 : 39 etsq).

<sup>25</sup> Si l'établissement de pacte de colactation n'est plus une pratique contemporaine, ses conséquences continuent de déterminer les prescriptions matrimoniales.

<sup>26</sup> Le pacte de colactation a été établi ici entre des fractions agrégées.

<sup>27</sup> On relève cependant des taux d'endogamie plus faible à l'intérieur du groupement allogène.



Aït Lahcen). Ces deux groupes ne sont pas « parents de lait », les Aït Lahcen ont été agrégés via le rituel sacrificiel, et pourtant, la tradition les dit « *tiferrganin* ».

Malgré leur ancienneté, les différents processus d'affiliation sont connus de tous. Les fractions « adoptées » ont intégré l'une des quatre fractions endogènes, mais elles conservent leur dénomination d'origine.

L'origine de chacun des groupements étant donc, précisément établie et connue, les raisons de l'existence d'une prohibition matrimoniale entre les fractions Aït Amar et Aït Lahcen ne s'expliquent pas suivant les règles communément énoncées des affiliations électives. Les raisons, à l'origine de cette interdiction, sont énoncées par les événements suivants, lesquels se seraient déroulés il y a quelques dizaines d'années seulement.

La tradition rapporte qu'un membre d'une famille des Aït Amar aurait, un jour, volé une chèvre<sup>28</sup>, immédiatement égorgée pour les besoins en nourriture carnée<sup>29</sup> de la famille. Un homme de la fraction des Aït Lahcen, venu leur faire une visite fut convié à partager leur repas. Immédiatement après le festin, on apprit que la viande mangée provenait d'un vol. Conformément aux habitudes, le propriétaire de la chèvre, dont on ne précise pas comment il connu l'auteur du vol, demanda que sa bête lui soit payée<sup>30</sup>. La famille offrant l'hospitalité eut la maladresse de demander à son hôte de bien vouloir s'acquitter du prix de sa part. L'homme des Aït Lahcen, furieux, se leva et jurant de payer intégralement la chèvre qu'il regretta d'avoir mangé sans en connaître la provenance, s'écria : « Que Dieu balaie<sup>31</sup> l'aire à battre<sup>32</sup> de tous les Aït Amar qui épouseront une femme des Aït Lahcen et inversement ». Cette injonction signifiait que toute alliance entre deux individus appartenant respectivement aux deux fractions, serait stérile et préjudiciable aux époux.

Le sens symbolique dérivé de la métaphore de l'aire à battre est difficile à traduire littéralement, tant il est le support de nombreux sens cachés. En effet, il peut signifier tout à la fois la famille au sens large, la descendance d'un couple ou encore ses richesses (terres, palmiers, cheptel, etc.) ou enfin être directement associé à son territoire comme en témoigne l'expression suivante, relevé par A. Haddachi (2000 : 36) « Prévenez les lévriers<sup>33</sup> qu'il y a un loup dans les aires de battage [comprendre à proximité], et qu'il va manger celles<sup>34</sup> qui sont dans l'enclos », (*A y ussëkayn ha en uccen yagh ed inurir, ad awn ittec tinna illan g w asettur*).

Depuis lors, les deux fractions ne se marient plus ensemble, certains Aït Khebbach énoncent : « c'est comme s'il y avait un peu *tafergant* entre elles ». Les rares alliances réalisées entre Aït Amar et Aït Lahcen<sup>35</sup> entraînent les mêmes conséquences négatives que celles unissant deux fractions unies par un pacte de colactation. À savoir : un nombre élevé d'enfants mort en bas âge, le décès des parents des mariés quelque temps après la célébration du mariage, des maladies atteignant directement le couple (paralysie, accès de folie passager ou durable, etc.), la diminution notable des richesses du ménage, etc.

Comme on le voit, cet interdit d'alliance entre les fractions Lahcen et Amar montre l'inadaptation de la méthode structurale d'analyse de la parenté pour laquelle le critère « biologique », c'est-à-dire la consanguinité, est fondamental. On ne peut qu'acquiescer ici aux récentes critiques de la consanguinité formulées par Claude Meillassoux (2001 : 45) :

---

<sup>28</sup> Dans le village de sédentarisation de Merzouga, le vol du bétail demeure courant, celui des dromadaires étant, incontestablement le plus répandu. De nombreux chameliers se plaignent de la disparition soudaine de leur cheptel lequel est supposé, soit disparaître sur le territoire algérien voisin, soit être abattu et vendu aux alentours de Rissani par les ksouriens. Dans la mesure où tous les animaux doivent être marqués du signe de leur propriétaire, selon les prescriptions du droit coutumier, il est quasiment impossible de vendre vivant un animal volé. L'abattage et la vente de la viande est donc la solution la plus simple.

<sup>29</sup> Si la plupart des repas sont préparés avec un peu de viande, les quantités imparties à chaque individu ne représentent jamais plus d'une bouchée. En général même, seule de la graisse d'ovine séchée est utilisée afin de donner du goût au plat.

<sup>30</sup> Aujourd'hui encore, le vol est immanquablement résolu de la sorte sans jamais faire appel à la justice d'État.

<sup>31</sup> En berbère : « *ad ifrd anrar* ».

<sup>32</sup> Dans certains récits, l'aire à battre est remplacée par le terme *amazigh*, lequel désigne l'emplacement d'un campement nomade, demeuré longtemps sur un même lieu.

<sup>33</sup> Race de chien saharien réputé excellent chasseur, d'une rapidité redoutable.

<sup>34</sup> Il s'agit des brebis venant de mettre bas et allaitant leurs petits.

<sup>35</sup> À l'occasion d'une étude chiffrée portant sur les pratiques matrimoniales contemporaines, je n'ai relevé que quatre mariages de ce type sur un total de 200 mariages.

« Les faits ou les connaissances biologiques, soit parce qu'ils sont ignorés ou mal perçus, ou refoulés par d'autres considérations, ou au contraire sublimés par des lois civiles ou religieuses, sont soumis aux problèmes pratiques posés par les circonstances sociales et que la "consanguinité", à laquelle l'ethnologie les rapporte, est une notion d'essence idéologique et non scientifique ».

Dans notre exemple, il n'existe aucun lien de parenté biologique ou électif (parenté de lait ou pacte de protection) entre deux individus respectivement issus des fractions Amar et Lahcen. Ils ne sont pas parents de lait, les Aït Lahcen ne sont pas les « protégés » des Aït Amar, et le pacte de protection à l'origine de l'intégration des premiers n'a pas été réalisé avec l'accord des seconds. La prohibition matrimoniale est fondée sur des événements historiques, la relation n'est pas référée à des liens biologiques.

La distinction que nous établissons nous-même entre parenté biologique et élective est purement analytique. Cette distinction que nous faisons dans l'origine de la parenté n'existe pas toujours dans l'esprit des Aït Khebbach pour qui, à l'évidence, l'apparemment entre individus ne suppose pas nécessairement qu'une distinction soit faite sur les modalités présidant au lien de parenté<sup>36</sup>. Ainsi lorsque deux individus sont respectivement issus de deux groupes affiliés via la colactation, ils se considèrent comme parents sans préciser qu'ils sont frères de lait. C'est seulement à l'occasion d'événements précis (projet d'alliance, conflit, etc.) qu'ils précisent alors « il y a le lait entre nous ». Cette distinction entre parenté biologique et élective, confortée par le discours ethnologique dominant appelle quelques remarques. L'évocation de la parenté biologique est pour l'observateur occidental (ou pour beaucoup) associée à la consanguinité. Or, chez les Aït Khebbach, elle n'est pas déterminante puisque la parenté par le lait supplante celle par le sang. Comme le montre l'exemple suivant. En 2002, un conflit foncier opposa deux hommes, cousins parallèles patrilineaires<sup>37</sup>. Notons au passage que cette relation de parenté biologique est censée représenter une forme idéale de proximité parentale. Il s'agissait pour l'un des deux hommes (Idir), d'acheter un terrain à construire, jouxtant la demeure de son cousin (Addi). Le conflit portait précisément sur la proximité immédiate de la nouvelle construction avec la maison d'Addi, lequel refusait donc d'accepter la vente. Différentes tractations eurent lieu, de nombreux individus prirent parti mais aucune solution ne parut acceptable. À plusieurs occasions, la parole d'Idir s'avéra mensongère et irrespectueuse ce qui aboutit à de violentes disputes. Comte tenu des liens de parenté entre les deux hommes, on tenta sans succès d'atténuer les discordes. Finalement, hors de lui, Addi fit délibérément et publiquement une déclaration considérée comme d'une extrême gravité : « je coupe entre nous les liens du sang », (*bbin idamn*). Les deux familles accueillirent avec tristesse l'événement qui alimenta durant plusieurs semaines les discussions. Or, celles-ci s'achevaient presque toujours sur une atténuation de l'incident : « Heureusement, il n'y a pas le lait entre eux »...

En conclusion, ceci témoigne, d'une part de la possibilité de modifications « factuelles » des règles de l'alliance, et, d'autre part, du caractère mouvant des critères de la parenté, très éloignés des approches théoriques statufiées. En effet, si notre analyse du récit de fondation a illustré les effets de la bifurcation, de l'identité et de la différence des sexes (P. Bonte, 1986 : 24), des références à la parenté, bifurcation entendu dans les discours comme une forme d'alternance, elle a aussi permis de dépasser l'unilatéralité du point de vue généalogique et donc « consanguin ».

Autrement dit, chez les Aït Khebbach, les perceptions du rapport de parenté ne s'orientent pas vers une conception biologique où la seule consanguinité serait déterminante comme le confirme l'impact des formes de parentés électives mais bien plutôt vers une formalisation parfois événementielle et historique. L'exemple de la création récente de cette prohibition nous paraît ouvrir des perspectives originales à l'étude des représentations de la parenté.

---

<sup>36</sup> L'inadéquation entre le discours de l'ethnologue et les faits qu'il est supposé décrire est parfois conséquente. À ce propos, voir notamment, R. NEEDHAM (1977), E. R. LEACH (1980) et plus récemment C. MEILLASSOUX (2001).

<sup>37</sup> Le terme « cousin » n'existe pas, on emploie l'expression « fils de mon oncle paternel », (*arba'a n-aminu*).

## Bibliographie

- ALTORKI S., 1980, « Milk-Kinship in Arab Society : An Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage », *Ethnology*, (XIX) : 233-244.
- BASAGANA M. et SAYAD A., 1974, *Habitat et structure familiale en Kabylie*, Alger, CRAPE.
- BERNUS E., 1985, « Afarag (pl. Ifergan) (touareg) », *Encyclopédie Berbère*, (II) : 206-207.
- BERNUS E., BONTE P., BROCK L. et CLAUDOT-HAWAD H. (éds), 1986, *Le fils et le neveu. Jeux et enjeux de la parenté touarègue*, Paris, Cambridge University Press et Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- BONTE P. (dir.), 1994, *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, EHESS.
- BONTE P., 1986 « Introduction », in *Le fils et le neveu. Jeux et enjeux de la parenté touarègue*, Paris, Cambridge University Press et Éditions de la Maison des sciences de l'homme : 3-36.
- BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz.
- CASAJUS D., 1986 « Les hommes et les femmes dans la parenté Kel Ferwan » in *Le fils et le neveu. Jeux et enjeux de la parenté touarègue*, Paris, Cambridge University Press et Éditions de la Maison des sciences de l'homme : 59-82.
- CHAKER S., 1985, « Afrag/afarag », *Encyclopédie Berbère* (II) : 206.
- CLAUDOT-HAWAD H., 1986, « À quoi sert l'unifiliation ? » in *Le fils et le neveu. Jeux et enjeux de la parenté touarègue*, Paris, Cambridge University Press et Éditions de la Maison des sciences de l'homme : 192-205.
- CONTE E., 1991, « Entrer dans le sang. Perceptions arabes des origines », in BONTE P., CONTE E., HAMÈS C. & OULD CHEIKH A. W., *Al-Ansâb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, Édition de la MSH : 55-100.
- , 1994a, « Choisir ses parents dans la société arabe. La situation à l'avènement de l'islam » in P. BONTE (dir.), *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, EHESS : 165-187.
- , 1994b, « Le pacte, la parenté et le prophète. Réflexions sur la proximité parentale dans la tradition arabe » in F. HÉRITIER et E. COPET-ROUGIER, *Les complexités de l'alliance*, vol. IV : Économie, politique et fondements symboliques, Éditions des archives contemporaines : 143-185.
- , 2000a, « Mariages arabes. La part du féminin », *L'Homme*, (154-155) : 279-308.
- , 2000b, « Énigmes persanes, traditions arabes. Les interdictions matrimoniales dérivées de l'allaitement selon l'Ayatollah Khomeyni » in J.-L. JAMARD, E. TERRAY et M. XANTHAKOU (sous la dir.), *En substances. Textes pour F. Héritier*, Paris, Fayard : 157-181.
- , 2001, « Filiations prophétiques. Réflexions sur la personne de Muhammad », in P. BONTE, E. CONTE, P. DRESCH (dir.), *Émirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, Paris, CNRS Éditions : 55-77.
- GLOWCZEWSKI, B., 1991, *Du rêve à la loi chez les Aborigènes. Mythes, rites et organisation sociale en Australie*, Paris, PUF.
- GODELIER M. et M. PANOFF, 1998, *La production du corps. Approches anthropologiques et historiques*, Paris, Éditions des archives contemporaines.
- , 1982, *La production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle Guinée*, Paris, Fayard.
- HADDACHI A., 2000, *Dictionnaire de tamazight. Parler des Ayt Merghad (Ayt Yafalman)*, Éditions Beni Snassen, Salé.

HÉRITIER F., 1994, « Identité de substance et parenté de lait dans le monde arabe » in P. BONTE (dir.), *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, EHESS : 149-164.

—, 1981, *L'exercice de la parenté*, Paris, Seuil/Gallimard, 1981.

HÉRITIER F. et COPET-ROUGIER E., 1990, *Les complexités de l'alliance*, Vol. I, II, III et IV, Éditions des archives contemporaines.

JAMOUS R., *Honneur et baraka, les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, MSH, 1981.

KHATIB-CHAHIDI J., 1992, « Milk kinship in Shi'ite islamic Iran », in V. MAHER (éd.), *The anthropology of breast-feeding. Natural law or social construct*, Oxford, Providence : 109-132.

Krauskopff G., 1982, « Ancêtre » in P. Bonte et M. Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Puf : 65-66.

LEACH E. R., 1980, *L'unité de l'homme et autres essais*, Paris, Gallimard.

MEILLASSOUX C., 2000a, « Construire et déconstruire la parenté », *Sociétés Contemporaines*, (38) : 37-47.

—, 2000b, « Parler parenté », *L'Homme*, (153) : 153-164.

—, 2001, *Mythes et limites de l'anthropologie, Le Sang et les Mots*, Lausanne, Éditions Page deux.

NEEDHAM R. (dir.), 1977, *La parenté en question*, Paris, Seuil, 1<sup>re</sup> Édition, Association of Social Anthropologists of the Commonwealth, 1971.

YACINE-TITOUH T., 1987, *Poésie berbère et identité, Quasi Udifella, Héraut des At Sidi Braham*, Paris, MSH.

—, 1993, *Les voleurs de feu. Éléments d'une anthropologie sociale et culturelle de l'Algérie*, Paris, La Découverte.

ZIMMERMANN F., 1993, *Enquête sur la parenté*, Paris, PUF.