

Marie-Luce Gélard *Etudes rurales*, janvier-juin 2004, 169-170 : 9-28

Protection par le sang et accord par le lait. Pacte d'alliance et de colactation dans la tribu des Aït Khebbach (Sud-Est marocain)¹

Les pactes de protection, d'alliance et de colactation, créateurs de liens sociaux, attestent de leur fréquence dans les sociétés d'Afrique du Nord et du Sahara². Dans le Sud-Est marocain, l'instauration d'une relation de protection entre groupes et l'établissement de liens de parenté « électifs »³ sont déterminés par les représentations et l'instrumentalisation de deux humeurs corporelles : le sang (*idamn*) et le lait (*agho*) que nous nous proposons de mettre à jour.

L'examen attentif de l'usage qui est fait de ces fluides corporels permet d'éclairer les représentations culturelles qui en découlent et ainsi de mieux comprendre la manière dont les individus perçoivent et caractérisent la relation de parenté⁴.

À l'exception de la littérature coloniale du début du XX^e siècle concernant le Maroc⁵ des écrits de E. Westermarck (1935, 1968) et de P. Bonte (1999)⁶, peu d'études ont été consacrées à l'examen de la pratique du rituel de protection (demande d'excuse et agrégation tribale) et de colactation au sein des sociétés berbérophones au Maroc⁷. L'analyse comparative de ces pactes illustre les rôles respectivement masculin et féminin du sang et du lait dans l'établissement d'une relation entre groupes, relation qui nous renseigne implicitement sur la transmission des identités agnatiques et utérines.

Les pactes de protection et de colactation, en tant qu'ils induisent des usages et des

¹ Je remercie vivement Monsieur M. Hocine Benkheira et Monsieur Pierre Bonte pour leurs relectures attentives de ce texte, leurs remarques et précieux conseils.

² Si la parenté de lait, instaurée via le pacte de colactation est fréquente dans de nombreuses sociétés musulmanes, le rituel sacrificiel de protection est rejeté par l'islam comme le soulignent E. CONTE (1994, 2000a) et P. BONTE (1999). Aussi, l'établissement d'une relation entre groupe par l'intermédiaire du rituel sacrificiel semble une spécificité des sociétés berbères au Maghreb et au Sahara.

³ Selon E. Conte (1994 : 178) : « L'échange symbolique du sang ou du lait génère une parenté élective, susceptible d'annuler une identité "biologique" existante ». Or, poursuit-il : « La réforme islamique, en cherchant à imposer une vision biologique des fondements de la parenté, s'oppose radicalement aux représentations arabes anciennes » (*op. cit.*). Cependant, comme le souligne M. Hocine Benkheira, la loi islamique n'a jamais imposée une vision biologique de la parenté, bien au contraire puisqu'elle évoque la notion de « présomption de paternité », très opposée à une vision biologique.

⁴ Dans le cadre de cette contribution, nous n'aborderons pas les théories populaires de la procréation en relation avec les humeurs corporelles.

⁵ G. SURDON (1936), R. ASPINION (1937), G. MARCY (1936 ; 1941), H. BRUNO (1946), D. JACQUES-MEUNIE (1947), G. H. BOUSQUET (1952) et C. DE FOUCAULT (1985).

⁶ P. BONTE (1999) compare ces rituels à propos des groupes mauritaniens et marocains et analyse l'instrumentalisation de la fonction sacrificielle, l'une à des fins sociales grâce à la dimension religieuse (modèle confrérique) la seconde appelée « tributaire » et qui fonctionne sur le modèle de la parenté.

⁷ L'étude des déterminismes de la parenté de lait est abordée plus en détail à propos des sociétés berbères au sein du monde touareg (M. GAST, 1987 ; H. CLAUDOT et M. HAWAD, 1987 ; A. BOURGEOT, 1995) et de la société maure (P. BONTE, 1994 et 2000 ; C. FORTIER, 2001) où il est rarement fait mention des pactes de colactation collectifs. Il est plus souvent question du conourrissement, d'adoption temporaire (*fosterage*) et de mise en nourrice.

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

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

Protection, excuse et adoption : le sang versé

Le pacte de protection ou la stratégie guerrière

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

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

Ces alliances étaient courantes au sein de la tribu des Aït Khebbach avant leur sédentarisation⁸. Nomades transsahariens, les Aït Khebbach avaient établi leur hégémonie sur une vaste portion du Tafilalt⁹ exigeant des autres tribus des droits de passage (*tazettat*) en direction de l'est (Algérie) et du sud (Mali). Ils avaient réalisé plusieurs types de pactes¹⁰, les plus fréquents consistaient à protéger les oasis en échange du cinquième de la production totale de dattes. Ainsi, en 1909, la tribu s'associe au Hmed¹¹ (ou Beni Meïammed, tribu de la région de Bou Goura), ces derniers reçoivent protection en échange d'un quintal de blé donné par chaque famille, et par an. La protection fut solennement demandée par le *cheikh* Aamamou en grand appareil (afin d'éblouir son futur protecteur, son cheval fut ferré d'argent, les fers fixés par des clous d'or ; J. Meunié, 1947 : 406). L'établissement du pacte de protection fut d'importance,

⁸ La tribu appartient à la grande confédération des Aït Atta. Sédentarisés au début du XX^e siècle, les Aït Khebbach sont tous d'anciens nomades, acteurs des parcours transsahariens. À l'origine, leur territoire s'étendait du sud au nord de la ville d'Erfoud à l'Erg Er-Raoui et, d'ouest en est, de Mhamid à Boudnib en passant par Beni-Abbès en Algérie. Aujourd'hui, ils occupent en majorité, la vallée du Ziz, le Sud-Est du Haut Atlas, le village de Merzouga et ses alentours, lieu principal de leurs actuels parcours.

⁹ La province du Tafilalt correspond au lieu d'implantation du célèbre royaume de Sijilmasa, fondé au VIII^e siècle et point de départ des parcours caravaniers vers l'or du Soudan. « Le royaume de Sijilmasa sera puissant et prospère pendant six ou sept siècles au moins ; jusqu'aux XIII^e-XIV^e siècles, sa capitale sera une métropole commerciale, politique et religieuse d'une importance internationale dans le monde du moyen âge » (D. JACQUES-MEUNIE, 1982 : tome 1, 197). Sur la dimension historique et politique du Tafilalt, voir également L. MEZZINE (1987) et R. AOUAD-BADUAL (1994).

¹⁰ D. JACQUES-MEUNIE (1947 : 420) note que l'exercice de la protection chez les Aït Atta (confédération à laquelle les Aït Khebbach appartiennent), est appelé *tilemmoutra* en berbère.

¹¹ Les Hmed, tribu d'origine *mâaqil*, seraient venus de l'Est vers la Saguia el-Ûamra.

puisqu'aujourd'hui encore les Hmed font partie intégrante des Aït Khebbach¹² : « Les Beni Meïammed sont entièrement sédentarisés. Au temps de la dissidence berbère, ils s'étaient rattachés à la Confédération des Aït Atta, *leff Aït Khebbach* » (J. Meunié, 1947 : 404).

Les Aït Khebbach ont aussi assuré, pendant des siècles, la protection des caravanes (*ichabarn*, sing. *achbar*) du Drâa au Touat en passant par le Tafilalt, en échange de denrées alimentaires. « On gardait les chemins à côté d'Aïnchaïr [entre Boudnib et Figuig], et vers Sghmra ».

On leur reconnaît une vingtaine de contrats durant le XIX^e siècle. Certains des traités de protection ont été rédigés. Aux dires des plus anciens de la tribu (*imgharn n-taqbilt*), le coutumier (*azerf*) des Aït Khebbach, les conventions passées et les subdivisions tribales, seraient conservés dans le village Talsint, rédigés sur une peau de gazelle (*g-ubtan n tamelalt*)¹³. Ces indications sont également relevées par D. Jacques-Meunié (1947 : 424). D'autres actes anciens ont été retrouvés, l'un d'entre eux datant de l'année 960 de l'Hégire.

Le pacte de protection crée des relations de dépendance économiques entre protecteurs et « tributaires temporaires ». À propos de l'expression « groupes tributaires », il convient de signaler que chez les Aït Khebbach les catégories sociales ne font pas explicitement de distinction langagière entre les groupes dominants et les groupes anciennement tributaires. Aussi, il n'existe pas, comme chez les Touaregs¹⁴ par exemple, de terme référant précisément au positionnement social, à l'exception parfois des descendants d'anciens esclaves. Par commodité, nous utilisons, l'appellation « tributaires temporaires » pour désigner une ancienne protection librement consentie entre les Aït Khebbach et certaines populations ksouriennes¹⁵, n'impliquant nullement une situation permanente et une hiérarchie sociale stricte¹⁶. Ces pactes de protection ont subi des modifications notoires au cours des siècles, et n'ont, à ce titre, jamais impliqué les partenaires de manière définitive. Aujourd'hui, il n'existe plus aucun lien entre anciens protégés et protecteurs.

¹² Les Hmed (ou Beni Himed) ont tout d'abord conclu avec les Aït Khebbach un pacte de protection avant de réaliser un pacte de colactation, sur lequel nous reviendrons.

¹³ Dans les récits de vie des anciens, la référence à l'existence de cet écrit est d'importance. Les hommes disent : « Tout ce qui existe à propos de la tribu est écrit sur la peau de la gazelle » (*maïd ak iyan taqblit tuyaru g-ubtan n tamelalt*), « Tout ce qui s'est passé depuis le début » (*lan maïd yjghan sg tizyuri*), « Pour que cela reste toujours » (*afad ad-ikrim abeda*).

¹⁴ D'après A. BOURGEOT, chez les kel Ahaggar par exemple, on distingue les *ihaggaren* (sing. *ahaggar*) : les aristocrates des *kel ulli* « gens de chèvres » : les tributaires (1995 : 24-25). H. CLAUDOT et M. HAWAD ont cependant nuancé la stratification sociale de la société touarègue et noté : « Ces diverses "espèces" sociales (nobles/religieux/tributaires/artisans/affranchis/esclaves) sont représentées, distribuées et "dosées" numériquement de façon variable, selon les groupements, dont l'organisation oscille d'une stratification rigide des clans à un système fédéral plus égalitaire » (1982 : 796).

¹⁵ Habitants des villages (ksar, pl. ksour).

¹⁶ La principale distinction hiérarchique actuelle est établie, à l'intérieur de la structure tribale, entre les fractions allogènes (agrégation tardive à la tribu et/ou descendants des anciens esclaves) et les groupes endogènes (directement issus de l'ancêtre éponyme).

Protection temporaire

Il existe plusieurs modalités rituelles pour l'acquisition de la protection mais seul l'engagement durable nécessite le sacrifice. Ainsi, par exemple, le terme *amur* (en kabyle 'anaya)¹⁷, sert à désigner la protection temporaire accordée à l'étranger qui pénètre sur le territoire d'une tribu étrangère à la sienne. L'homme, le village et/ou la tribu qui accorde son *amur* se doit de l'honorer jusqu'à ce que son protégé soit conduit en lieu sûr.

A. Hanoteau et A. Letourneux (1893 : 61-63) donnent des précisions sur les conséquences pouvant résulter d'une violation de la protection. C. De Foucauld (1985 : 130) témoigne de l'ancienneté de son usage qu'il étend à l'ensemble des tribus marocaines et que les « anciens Arabes appelaient *djira* »¹⁸. Selon lui, il s'agit d'une sorte d'*anaya* prolongée.

En langue arabe, l'*amur* et/ou l'*anaya* se dit *mezrag*¹⁹ et signifie la « lance »²⁰, objet que le protecteur donnait à son protégé lorsqu'il ne pouvait l'accompagner, la lance faisait alors office de gage de protection²¹ (sauf-conduit symbolique)²².

Chez les Aït Khebbach et pour l'ensemble des Aït Atta, l'expression *bab n-umur*, littéralement l'homme à la lance, se réfère dans l'organisation politico-sociale, au chef de tribu ou de fraction. Autrement dit, la protection accordée à l'étranger est, en quelque sorte, calquée sur le fonctionnement politique, où le chef de tribu protège l'ensemble de ses membres. La lance représente donc symboliquement le pouvoir et la puissance guerrière. On retrouve cette symbolique à propos notamment des traités de protection établi entre les Aït Atta et les Merabtines de la Zaouia de Melloukabelbala²³. L'engagement solennel fut rédigé en ces termes :

[Ils] déclarent s'engager à ce que personne, ni des Beraber ni de leurs alliés, ne cause aucun dommage aux Merabtines susmentionnés, tant

¹⁷ D. ABROUS (1988 : 633-635) fournit une description détaillée des mécanismes inhérents à la pratique de l'*anaya*, « expression ultime du sens de l'honneur ».

¹⁸ Comme le souligne H. Benkheira, le terme *djira* provient de l'arabe *j,r* signifiant voisin ou proche parent. En effet, l'organisation des anciens campements nomades était déterminée par la parenté.

¹⁹ Le terme arabe *mezrag* est aussi utilisé « par les populations arabophones des oasis du S-E marocain pour désigner la personne répondant d'un lignage dans une assemblée de qsar » L'équivalent de ce terme en milieu berbère filalien est celui d'*amur* (L. MEZZINE, 1987 : 183).

²⁰ « Le texte du *kitab al ansab* donne le terme *amur* également dans le sens de pacte inviolable et sacré » (L. MEZZINE, 1987 : 184).

²¹ Jusqu'au XVI^e siècle, les principales armes des tribus berbères marocaines sont la lance, le sabre et le poignard.

²² A. HANOTEAU et A. LETOURNEUX (1893, tome 2 : 61-63) relèvent la même pratique nécessitant de donner à son protégé un objet connu de tous pour appartenir au protecteur. H. BRUNO et G.-H. BOUSQUET (1946) distinguent la protection accordée de celle dite de plein droit, qui se rapporte soit à des lieux (les marchés, espace de neutralité et les habitations, refuges accessibles à tous individus, y compris à l'ennemi du propriétaire) soit à des personnes (les femmes qui peuvent accorder leur protection à quiconque en fait la demande).

²³ Tabelbala est une oasis saharienne située à 180 km au Sud de Merzouga sur le territoire aujourd'hui algérien.

que la lance des Aït Atta se dressera debout sur sa base, ajoutant qu'ils se chargent du règlement de tout acte de pillage ou autre, contraire à leur engagement (A. G. P. Martin, 1994 : 143).

L'établissement d'un lien de fonction à symbole, pour reprendre les termes de L. Mezzine (1987), sont explicites entre le pouvoir du chef et sa lance²⁴. Or, le symbole de la lance n'est pas associé à la seule puissance guerrière, mais témoigne aussi de l'existence d'un pacte inviolable dont le chef de fraction ou de tribu serait le dépositaire et/ou le représentant. En d'autres termes, se placer sous la protection d'un individu (chef d'une fraction) revient à faire partie du groupe qui déjà en bénéficie²⁵.

Protection durable

Très généralement, on note, à propos du pacte de protection, l'intervention du rituel sacrificiel, à l'origine même de la création de la convention permanente. R. Aspinion (1937 : 93) écrit : « Quiconque désire un protecteur égorge, selon ses moyens, un veau, une brebis, un mouton ou une chèvre devant la tente de celui dont il recherche la protection, et le prie d'être son protecteur. Ce dernier accepte généralement sans difficulté de le prendre sous son égide. Après l'avoir hébergé, il lui promet aide et protection en toutes circonstances ».

La protection appelée *debiła*²⁶ (en arabe : égorgement ou mise à mort rituelle), est définie comme l'acte par lequel un individu se place sous la protection durable et perpétuelle d'un homme ou d'une tribu. En berbère, le pacte de protection est exprimé par l'action même de : « sacrifier/égorger sur », (*ighras ghuf*), et renvoie au fait d'immoler un animal sur le seuil de l'habitation de l'homme ou du groupe sollicité²⁷.

Le légendaire et l'histoire orale de la tribu des Aït Khebbach font perpétuellement référence aux pactes conclus avec de nombreuses tribus sédentaires. Les Aït Khebbach sont connus pour avoir été de valeureux guerriers. Les rapports qu'ils entretenaient avec les populations sédentaires, particulièrement exposées aux assauts des tribus voisines, étaient déterminés par leur supériorité dans tous les combats. Aussi, les oasis ont souvent fait appel à la tribu en sollicitant sa protection²⁸. Dans les récits oraux, les sédentaires, appelés « Aït *Ighrm* », littéralement ceux du village, sont présentés comme des hommes isolés et donc vulnérables, soumis aux attaques et aux pillages.

²⁴ « S'agit-il d'une institution qui a vu le jour dans les premières formations politiques berbères, ou chaque lignage, de façon autonome, se trouvait sous l'autorité d'un chef dont la supériorité résidait dans la force militaire, et dont le pouvoir était symbolisé par la lance ? » (L. Mezzine, 1987 : 184).

²⁵ On ne peut manquer de renvoyer à l'intéressante analyse proposée par L. Mezzine. En effet, selon lui, la symbolique du terme *amur*, référé à la lance, la flèche ou le harpon, pourrait définir « la cellule socio-politique de la société berbère d'avant l'Islam », entendu comme un groupe hétérogène lié à un terroir qu'il convient de défendre pour perpétuer le groupe. L'auteur oppose par ailleurs la 'a \mathring{O} ira bédouine sémite dont la cohésion réside dans l'idée d'une parenté consanguine, à l'*amur* berbère lié à la défense d'un territoire.

²⁶ Le terme signifiant originellement le sacrifice, il s'agit ici d'une extension sémantique référée alors à la protection laquelle s'exerce via la fonction sacrificielle.

²⁷ C. DE FOUCAULD, (1985 : 130-131) et P. BONTE (1999 : 241).

²⁸ À propos des fonctions du « sacrifice contrat », voir H. HUBERT et M. MAUSS (1899).

D'une manière plus générale, ce sont les tensions entre les composantes de la société et particulièrement entre les nomades et les sédentaires qui expliquent l'existence des contrats durables ou temporaires. En effet, ils étaient nécessaires aux nomades pour se procurer les denrées indispensables qu'ils ne produisaient pas comme les dattes et les céréales. En bref, ces pactes codifient l'échange d'un service (protection) contre un bien (le plus souvent alimentaire)²⁹.

Demande de réparation et sang versé

Le rituel sacrificiel de protection se distingue très clairement de celui qui consiste à obtenir la réparation d'un préjudice³⁰. Qu'il s'agisse d'une simple insulte, d'un vol ou même d'un meurtre. Le rituel est exprimé par le fait même de « demander réparation » (*adm sissin*, littéralement « faire la paix »).

Le sacrifice animal joue le rôle d'un intermédiaire³¹, au sens fort du terme, dans la mesure où il assure une médiation, par lequel on efface une faute commise à l'encontre d'un individu ou d'une famille.

En 1971, les hommes de la tribu partirent en groupe demander réparation à un *agurram* (pl. *ig^wrramen*, marabout), Sidi Lmadani, afin que la bénédiction divine dont jouissait ce saint, rende les conditions climatiques du territoire tribal plus favorables. Un incident majeur entre l'*agurram* et une famille de la tribu l'avait contraint à quitter la région, région sur laquelle il jeta la malédiction sous la forme d'une sécheresse qui ne devait plus cesser. Le différent semble remonter à l'époque du Protectorat lorsque le fils d'un des Aït Khebbach fut accusé d'espionnage au profit des colonisateurs français et exécuté par les hommes de la tribu. Sidi Lmadani tenta d'apaiser la famille de la victime afin d'éviter le déclenchement mécanique de la vendetta. Devant l'échec de sa médiation et vexé de voir son arbitrage refusé, il décida de quitter la région accompagné de l'ensemble des familles maraboutiques. Le départ des *ig^wrramen* fut immédiatement suivi par le tarissement de la source (*targa*) qui jaillit à nouveau lorsque les hommes de la tribu partirent implorer le marabout.

²⁹ Le Tafilalt se présente comme une société dont l'économie est basée sur la nécessité de l'échange. « Excédent en dattes, besoins partout ailleurs, l'économie des oasis du Sud-Est marocain pauvre et déséquilibrée, est organiquement liée à l'échange. Il lui permet de vendre le surplus en dattes et d'utiliser les revenus de sa vente pour l'achat des produits de première nécessité manquant telles les céréales, et lui donne, par la même occasion, par les bénéfices qu'il permet, la possibilité de compenser la faiblesse en numéraire découlant de la pauvreté générale du milieu » (L. MEZZINE, 1987 : 271).

³⁰ À propos des Maures, P. BONTE associe la relation de protection à celle de la réparation d'un tort commis : « En reconnaissant un tort et en le réparant de cette manière on reconnaît simultanément son incapacité à assumer un éventuel conflit, on admet une hiérarchie de fait qui va se transformer, dans la forme même du rituel, en hiérarchie statutaire » (1999 : 244). Chez les Aït Khebbach, la demande de réparation n'instaure pas nécessairement de relations dissymétriques de dépendance. En effet, une fois obtenue, la réparation n'instaure pas de relation hiérarchique spécifique entre les protagonistes.

³¹ Dans notre langue, la recherche du terme adéquat nous amène à celui « d'intermédiaire », mais aussi à « conciliation » et à « réconciliation ». Or, le sacrifice animal, fait penser à la cérémonie solennelle de réconciliation de la liturgie catholique par laquelle l'Église absout ou qui a pour objet de purifier un lien saint profané.

La demande de réparation consiste à immoler un animal devant l'habitation de la famille à qui l'excuse est demandée. Chez les Aït Khebbach, il semblerait que la pratique de la *ta'rgiba* (couper les jarrets de l'animal avant le sacrifice) soit inconnue. Très généralement, la viande n'est pas consommée par les deux parties en présence. C'est par la médiation du sang de l'animal versé que l'excuse est obtenue, c'est une sorte d'offrande. La cuisine et la consommation du sacrifice est prise en charge par le groupe sollicité. Cependant, dans l'hypothèse d'un refus de la famille lésée par le différent, la non-acceptation de l'excuse doit impérativement être formulée avant que le sang ne coule. Car, si le sang de l'animal a touché le sol (*achal*)³², il est devenu impossible de refuser le pardon demandé sous peine de « couper le sang » entre les deux familles³³. Au niveau des représentations, le sang d'individus appartenant à une même tribu est identique, par conséquent lorsqu'on dit de deux hommes qu'ils ont « coupé le sang entre eux » (*bbin idamn*) cela signifie la suppression de leur communauté d'appartenance³⁴. L'expression même en langue berbère, renvoie aux représentations développées à propos de la substance, comme le suggère la formule « le sang est lourd » (*idamn zain*)³⁵.

On peut se demander si la demande de réparation n'est pas, dans une certaine mesure, à rapprocher des rites de l'*'car*, décrit par E. Westermarck (1935, 1968). Ainsi, comme le souligne H. Rachik (1993 : 167), le *'car* s'emploie « au Maroc pour désigner un acte impliquant le transfert d'une malédiction conditionnelle à quelqu'un que l'on veut obliger d'accorder une requête ». En ce sens, la demande de réparation peut apparaître comme l'une des modalités des rituels de l'*'car*, où les notions d'humiliation (*'car* signifie littéralement « honte ») du sacrifiant sont omniprésentes et sous-jacentes aux finalités même du rituel : obtenir la protection ou l'assistance d'un individu influent, imposer une volonté, etc. Ainsi, E. Westermarck (1968 : 518) évoque la méthode la plus efficace pour infliger l'*'car*, c'est-à-dire le sacrifice sur le seuil de la maison de l'individu sollicité.

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

Égorger pour s'intégrer

« On dit de quelqu'un ou de la fraction "debiï alih", il a sacrifié sur lui³⁶. Cette expression a pour origine l'ancien usage, qui n'est suivi aujourd'hui qu'en circonstances graves, d'immoler un mouton sur le

³² Dans le sens de « terre ».

³³ Il conviendrait, dans l'hypothèse où les contractants seraient étrangers l'un à l'autre, de savoir ce qu'il advient dans ce cas précis.

³⁴ On emploie les mêmes termes pour signifier qu'on a rompu toute forme de relation avec un membre de sa propre famille.

³⁵ Dans un autre registre, les formules : « *diyi idamn n-mma. dad ttawigh sg-mma* », sont équivalentes entre elles et signifient respectivement : j'ai le sang de ma mère. Je ressemble à ma mère. Ces expressions font, par ailleurs, directement référence aux valeurs cognatiques.

³⁶ Selon H. Benkheira, l'expression doit plutôt être traduite comme le fait de sacrifier pour lui, au sens de bénéficiaire des effets positifs engendrés par le sacrifice.

seuil de l'homme à qui l'on demande son patronage »³⁷.

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

À l'origine, les Aït Khebbach n'étaient constitués que de quatre fractions³⁸, issues des enfants de l'ancêtre éponyme Khebbach : Amar, Arjdel, Alhyane et Azulaï. Exclue pour des motifs souvent violents de leur tribu d'origine (le crime d'honneur³⁹ est l'élément le plus cité), les fractions et/ou familles allogènes se sont réfugiées auprès des Aït Khebbach. Ces derniers se présentent donc non seulement comme un groupe puissant mais ayant également su offrir leur protection à des individus honorables puisque auteurs de crimes d'honneur⁴⁰. Il va sans dire que la tribu ne peut sans se déshonorer, accepter en son sein des individus complaisants ou sans vergogne.

Le groupe agrégé meurt à sa généalogie d'origine pour renaître dans une autre fraction à laquelle désormais il appartient. Néanmoins, si les groupes se voient intégrés dans la généalogie de ceux qui les accueillent (la fraction est appelée *išs*, au pl. *išsan*, littéralement, l'os⁴¹, le squelette⁴² ou le noyau), qu'ils s'agissent des groupes conquis, c'est le cas des actuels descendants d'esclaves, ou des groupes agrégés, chacun conserve la mémoire précise de son origine. Ainsi, s'ils sont bien intégrés, ils ne sont jamais assimilés. Comme l'a souligné A. Hammoudi (1974 : 147-179), l'image que le groupe, la tribu dans son ensemble, offre d'elle-même est remise en cause par la distinction fondamentale établie entre groupes endogènes et groupes allogènes. L'ambiguïté structurale du statut social de ces derniers est notamment évidente au regard des prescriptions matrimoniales. Ainsi, seules les groupements : Aït Amar, Irjdeln, Ilhyane et Izulaï peuvent, théoriquement, pratiquer n'importe quel type d'alliance. La filiation étant patrilinéaire, tout homme issu de l'un des quatre groupes endogènes, transmet cette « pureté généalogique » à ses enfants, même dans le cas où son épouse appartient à l'une des familles allogènes. Celles-ci sont au contraire soumises à un strict interdit

³⁷ G. HERSON (1904 : 22H50).

³⁸ Voir M.-L. GELARD, « Khebbach : le père. Récit de fondation d'une tribu berbérophone du Sud-Est marocain » (à paraître).

³⁹ Dans des articles du coutumier des tribus de la région, il est stipulé que l'auteur d'un délit pouvait être banni et il semble bien que de nombreux hommes contraints à l'exil, aient été « adoptés » par les Aït Khebbach.

⁴⁰ À propos des Berbères du Maroc central, BRUNO H. et BOUSQUET G.-H. (1946 : 353-369), relèvent les termes berbères « *amur* » et « *tazettat* » pour désigner le processus d'adoption de groupes ou d'individus par une tribu. D'après le recueil de droit coutumier des Beni Ouarain Cheraga (Lt. TURBET, 1931 : 99-110), l'adoption serait conclue pour protéger des meurtriers en fuite, des individus dépossédés de leurs biens par la guerre, ou des hommes chargés seuls de la responsabilité d'une famille et ne pouvant, sans danger, vivre isolé.

⁴¹ Au sein de la tribu, l'*išs* se réfère explicitement au patrilignage.

⁴² Chez les Aït Khebbach, de nombreuses représentations symboliques et cosmogoniques font référence au corps humain. Ainsi, par exemple on dit : « Les pistes sont comme les doigts de la main », (*Ibrdan am idodan*), pour signifier qu'elles sont nombreuses. Pour nommer les canalisations souterraines (*foggaras*) qui acheminent l'eau des dunes vers la source, on emploie le terme *adar*, pl. *idarn* : pied.

matrimonial avec certains des autres groupements allogènes.

Cette interdiction apparaît comme une limite consciente au développement des fractions allogènes, entravant efficacement leur possibilité d'augmentation numérique.

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

Le sacrifice suivi du repas pris en commun scelle l'accord. En cas de rupture de la convention⁴³, les maléfices encourus par les contractants agissent par l'intermédiaire de la nourriture :

« Et si un des individus qui a ainsi souscrit au pacte vient à manquer à ses engagements, on dit de lui : “Dieu et la nourriture le lui rendront” ; en d'autres termes : “La malédiction conditionnelle contenue dans la nourriture qu'il a mangé sera réalisée” ». (BRUNO H. et BOUSQUET G.-H., 1946 : 366).

Dans le cas de l'intégration, le sacrifice est non seulement indispensable mais à l'origine même de l'acquisition du statut d'agrégé.

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

Parallèlement aux pactes de protection une autre catégorie de rituels spécifiques associent des tribus ou des individus entre eux, ce sont les pactes d'alliance⁴⁴ se distingue de la protection d'une part dans les modalités rituelles qui lui donnent naissance et d'autre part, dans l'instrumentalisation d'une autre substance : le lait.

Colactation, parenté de lait et allaitement

Les pactes de colactation

⁴³ Dans le cas où une fraction adoptée viendrait à trahir la tribu. Les Aït Khebbach y sont toujours très attentifs, comme en témoigne l'adage souvent énoncé : « Mon œil lève la paupière pour voir le visage du traître » (*Teḥ inu asiy iryl atanait udm aghddar*).

⁴⁴ L'utilisation du terme « d'alliance » pour décrire les processus de colactation renvoie volontairement au vocabulaire même de la parenté. En effet, comme l'ont montré de nombreux auteurs : C. CONTE (1991), P. BONTE (1994), F. HERITIER (1994), la parenté de lait implique l'existence d'interdits matrimoniaux.

Aperçu de la littérature coloniale

Les auteurs de l'époque⁴⁵ signalent l'existence des pactes de colactation⁴⁶, que la plupart des populations berbères marocaines nomment *tada* (de la racine TD : têter). La colactation est définie comme un traité de paix conclu entre deux tribus :

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

Si la plupart des textes ont décrit les pactes de colactation, peu d'ouvrages en ont fourni une étude détaillée à l'exception de celle de G. Marcy (1936) à propos des berbères du Maroc central dont voici, en substance, un aperçu. L'auteur définit la colactation comme une alliance inter-tribale conclue par le recours à la pratique symbolique de la colactation.

« Destinée - par imitation magique du phénomène de la parenté maternelle - à faire naître, entre tous les participants de l'alliance, des liens ethniques artificiels, susceptibles d'entraîner, des uns aux autres, les mêmes obligations juridiques et morales qui, normalement, s'imposent aux personnes unies par la communauté de sang, la *tâd'a* apparaît, en effet, comme un excellent et sûr critère de la conception berbère intime du groupe social qu'elle a pour mission directe de recréer » (G. Marcy, 1936 : 958-959).

D'après l'auteur, l'origine de pactes de colactation est à rechercher dans l'organisation berbère traditionnelle et trouve sa justification dans la représentation du groupe social, calquée sur ce qu'il nomme « une fiction ethnique », où tous les individus se réclament d'un même ancêtre éponyme. G. Marcy, et il faut replacer son étude dans le contexte de l'époque coloniale, suppose que la perception est inadéquate puisque le groupe s'accroît par d'autres procédés que « celui de la génération naturelle », comme la

⁴⁵ G. ASPINION (1937) ; H. BRUNO et G.-H. BOUSQUET (1946) ; C. DE FOUCAULD (1883-1884) ; G. MARCY (1936 et 1941) ; G. SURDON (1936).

⁴⁶ G. SURDON (1936) donne une description détaillée du rituel dans lequel le rôle des femmes et celui du lait sont inexistant. Les individus unis par la *tada* sont néanmoins dits « frères de lait ». Le rituel débute par un repas en commun. Puis le chef de chacun des groupements présents étend son burnous sur le sol et les individus y déposent l'une de leurs chaussures. Les chefs respectifs sont accroupis et lorsque tout le monde est déchaussé, les deux hommes prennent chacun une chaussure sur leur burnous respectif et se relèvent. Les deux propriétaires des chaussures que le sort a tirées deviennent frères de lait (*Aït Tada*, enfants de l'allaitement). Également relevé par R. ASPINION (1937 : 32-33) : « La cérémonie de la *tata* se déroule dans une grande tente : à l'issue du festin servi à cette occasion, chacune des deux *jemaâs* rassemble en deux tas distincts les *blarhi* [sandale] du pied droit de chacun de ses membres. Après les avoir bien mêlées, on tire au hasard une *belrha* de chacun de ces tas. Les deux propriétaires de ces chaussures sont alors déclarés liés par le pacte de la *tata*, ils sont *aït tata*, et chacun d'eux porte le nom de *ou tata* ». L'allaitement symbolique est aussi usité dans le cadre du pacte de colactation. Bien que se référant au pacte de protection, H. BRUNO et G.-H. BOUSQUET (1946 : 354-355) notent : « Il se rend à la tente de celui dont il demande la protection et se précipite au sein d'une des femmes de sa famille, c'est-à-dire : "Je suis ton enfant, prends-moi sous ta protection" ».

protection d'étrangers nouvellement établis sur le territoire tribal, ou l'adoption dont fait partie l'alliance par colactation⁴⁷. Anciennement, la colactation consistait à faire l'échange réciproque d'un récipient de lait, dont le contenu était bu par les membres des deux groupes en présence. On choisissait sept femmes allaitant dont on mêlait les laits dans un bol, lequel passait de main en main à chacun des hommes. L'auteur note l'ancienneté du rituel et évoque le pacte de colactation réalisé par la Kahina (698)⁴⁸ avec un prisonnier arabe capturé par ses troupes. Elle confectionna une galette d'orge pétrie sur ses seins et demanda à son fils et au prisonnier de la manger sur sa poitrine⁴⁹. Les deux enfants furent, dès lors, considérés comme des frères de lait⁵⁰.

Le rituel instaurant la colactation aurait ensuite été remplacé par le tirage au sort des sandales ou d'un vêtement et par un repas commun⁵¹. Le thème de la sandale est commun à de nombreuses sociétés sahariennes et subsahariennes et s'étend à d'autres aires géographiques. Ce rituel est autrement appelé « rite de la paumé » ou « échange biblique des chaussures ».

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

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

Les descriptions coloniales de la première moitié du XX^e siècle attestent de la fréquence du pacte de colactation. Celui-ci n'est plus une pratique contemporaine mais, les anciens pactes conclus entre tribus et fractions déterminent, aujourd'hui encore, d'une part un ensemble d'interdictions au niveau des alliances matrimoniales et, d'autre part, confirment l'importance et, en quelque sorte, la surdétermination de la substance lactée dans l'établissement d'un lien de parenté.

⁴⁷ L'objet du présent travail n'est pas de critiquer les documents coloniaux même s'il convient de les aborder avec une circonspection, raisonnable mais systématique, cependant, on observe que l'auteur omet le rôle de la mémoire généalogique par laquelle chaque individu et/ou groupement à l'intérieur de la tribu, conserve fidèlement le souvenir précis de l'origine des membres agrégés.

⁴⁸ Au sujet de cette figure à la fois historique et mythique qu'est la Kahina, reine berbère, devenue la représentation emblématique de la résistance berbère aux invasions arabes (fin du VII^e siècle), voir G. CAMPS (1992 : 124-139).

⁴⁹ Selon J.-P. ROUX (1967 : 55) : « toucher le sein d'une femme est un acte important, un acte numineux, par lequel on devient l'équivalent d'un fils ».

⁵⁰ La référence à l'établissement d'un lien de parenté utérin est explicite et renvoie aux autres procédés plus connus d'alliances tribales via les stratégies matrimoniales.

⁵¹ Les descriptions du rituel de la *tâd'a* ne soulignent pas un aspect pourtant essentiel et simultané : celui de l'échange des nourrissons par les femmes des deux groupements. À propos du déroulement du rituel chez les Zemmour et les Aït Atta, C. AGABI (1994 : 2046-2047) détermine trois étapes. La première consiste au rassemblement d'un groupement issu de deux tribus distinctes autour d'un sanctuaire. La seconde est le repas commun, repas au cours duquel les femmes allaitantes des hommes réunis, échangent leurs nourrissons. Et enfin, la troisième étape qui consiste au tirage au sort des sandales.

Pactes de colactation passés et prescriptions matrimoniales contemporaines

Dans la région de Merzouga, le lait, produit de l'élevage, est toujours associé au monde féminin. Ce sont les femmes qui nourrissent le bétail, traitent⁵² les femelles et s'occupent de la transformation du précieux liquide en beurre⁵³, lait caillé, etc. Le lait s'inscrit au cœur de nombreuses représentations.

« Le lait est plus fort que le sang » (*Agho ichqa ugar n-idamn*) disent les Aït Khebbach. L'un des pactes de colactation le plus important aurait été réalisé avec les Beni M'Hamid (tribu arabe) : « Avant il y a eu une guerre à Timimoun et c'est là que quarante femmes des Aït Khebbach ont perdu leur mari en Algérie. Ce sont les hommes de la tribu qui ont décidé de leur construire une kasbah et de leur donner de la nourriture. Avec ces quarante femmes il y en avait autant des Beni M'Hammed⁵⁴ [région de Risani]. On a alors pris le lait des femmes des Aït Khebbach et celui de celles des Beni m'Hamed et on les a mélangés. Les bébés l'ont bu et c'est comme ça que tous les enfants sont devenus frères. C'est, pour nous, un symbole de fraternité pour qu'il n'y ait pas de trahison ».

Dans le cadre de l'alliance tribale aucun des groupes en présence ne protège ou ne domine l'autre groupe, il s'agit d'un accord durable faisant office de traité d'alliance permanent⁵⁵.

Comme précédemment souligné, les pactes de colactation ne sont plus une pratique contemporaine attestée. Par contre, le co-nourrissement qui génère une parenté de lait entre enfants nourris au même sein⁵⁶ est toujours pratiqué, notamment chez les Touaregs et certains groupes mauritaniens, pratique entérinée par la *shari'a* musulmane en tant que mode de parenté (*rida'a*). Les alliances matrimoniales sont déterminées par ces anciens pactes et par la pratique du co-nourrissement. C. Agabi (1994) signale, dans le Haut-Atlas, la concurrence entre deux termes berbères celui de *tadd'a* et celui de *tafergant*. À Merzouga, le second terme relatif à l'interdit matrimonial est fréquemment usité. Les *i\$san* soumises à un strict interdit matrimonial, sont tous issus des groupements allogènes, elles sont dites *tiferrganin* (sing. *tafergant*), littéralement « fermées,

⁵² En pays touareg, ce sont les hommes qui traitent les vaches.

⁵³ Les nomades ont en charge la reproduction des dromadaires. Le lait de chamelle est considéré comme l'aliment noble par excellence. Les Aït Khebbach préparent avec ce lait une sorte de beurre, qu'ils conservent dans une jarre en terre, enterrée dans le sable pendant de longs mois voire des années. Ce beurre, très recherché notamment pour ses vertus prophylactiques, se monnaie très cher.

⁵⁴ « Ce sont ensuite d'autres tribus qui se sont jointes à la confédération : c'est le cas des Beni M'hammed, tribu arabe du Tafilalt, ayant perdu sa cohésion d'autrefois et dont on trouve des groupes nombreux notamment parmi les Aït Atta du Tafilalt (Aït Khebbach), mais également parmi ceux du Dra (notamment les Aït-Isfoul du Ktaoua) » (A. HAMMOUDI, 1974 : 155).

⁵⁵ Le pacte de colactation est un procédé d'agrégation indissoluble. À ce propos L. MEZZINE (1987 : 184) note : « Il est à remarquer chez les Berbères du parler *tamazight* que la demande et l'obtention du droit d'entrer dans l'amour-puissance bienveillante d'un chef de lignage avaient un caractère délibéré et volontaire. Elles se faisaient par un certain nombre de procédés archaïques autant que symboliques tels le fait de téter le sein de la mère ou de la sœur du sollicité, ou le fait de passer sous son cheval ».

⁵⁶ À Merzouga, elle est soigneusement évitée, la mise en nourrice est extrêmement rare.

clôturées ». L. Mezzine (1987 : 190) rend compte de l'origine du terme par la racine berbère FRG, de *afraq*, la haie ou la clôture. Chez les Aït Khebbach, le terme désigne l'enclos⁵⁷, situé à proximité de la tente (*taghmt*), dans lequel les agneaux et les chevreaux sont enfermés en attendant le retour des troupeaux en pâturent, il s'agit donc d'une barrière protectrice. Selon la conception locale, l'union de deux individus *tiferrganin*, apporte la malédiction soit sur le couple (maladie, paralysie, décès), soit sur sa descendance (enfants anormaux)⁵⁸.

L'interdit est expliqué par l'existence d'anciens pactes de colactation conclus entre fractions souches⁵⁹ exogènes et engendrant un lien de parenté.

Parenté de lait et allaitement

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

C'est par l'examen des fluides corporels associés, dans les représentations des individus, à la constitution du fœtus que F. Héritier (1994) détermine l'origine masculine du lait, « le lait de l'étalon » (E. Conte, 2000). Par le lait, se transmettent des substances agnatiques⁶⁰. En conséquence, un enfant allaité par une nourrice le renforce d'apports masculins extérieurs (via l'époux de sa nourrice) à la lignée agnatique dont il est issu ce qui explique certains des interdits matrimoniaux dérivés de la colactation, identiques à ceux qui président aux relations de consanguinité (F. Héritier, 1994).

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

Les Aït Khebbach considèrent l'établissement d'une parenté de lait dès l'absorption d'une quantité réduite de la substance comme en témoigne la pratique du mélange des laits maternels qu'ils font ensuite boire aux nourrissons, désormais considérés comme issus d'une même fratrie. Or, comme le souligne F. Héritier (1994 : 155), les juristes arabes ont codifié avec des précisions extrêmes le mode d'ingestion qui déterminera l'existence ou non d'un lien de parenté. Ils

« [...] estiment que la parenté de lait existe dès qu'un enfant a bu à cinq

⁵⁷ Également relevé par A. HADDACHI (2000 : 157).

⁵⁸ Ainsi, dans un exemple raconté de mariage entre individus *tafergant*, c'est le fiancé qui dès le premier jour du mariage fut complètement paralysé. Ayant imposé cette alliance malgré le refus de ses parents, il promettait alors de rester à jamais célibataire si on refusait la célébration de son mariage avec une jeune fille d'un groupe *tafergant*. Convaincus de la cause de la paralysie, ses parents annulèrent le mariage et l'homme retrouva immédiatement l'usage de son corps.

⁵⁹ Voir M.-L. GELARD (2002b).

⁶⁰ S'interrogeant sur la place de la parenté de lait dans l'étude du mariage arabe, S. ALTORKI (1980 : 243) écrit : « The belief that the nursing woman's milk is "her husband's milk" may explain the prohibition of marriage between relatives by *rida'a* in analogy to that stipulated by consanguineal relatives ».

reprises, du lait de femme mis dans un récipient mais qu'elle n'existerait pas si on buvait en une seule fois du lait placé dans le même récipient à cinq reprises ».

La littérature orale témoigne aussi de l'importance du lait par les multiples références qui lui sont faites. Ainsi, le mythe d'origine (récit de fondation) de la tribu évoque fréquemment le traitement privilégié de l'un des fils de l'ancêtre éponyme Khebbach et énonce : « Le grand-père lui a toujours donné beaucoup d'importance par rapport aux autres : il lui donnait une tasse de lait chaque jour ». L'importance de la fonction nourricière par le lait est un motif itératif des contes et légendes orales, l'allaitement d'enfants par une figure paternelle est aussi fréquent⁶¹ :

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

L'appropriation du lait des femmes par les hommes est une thématique récurrente. La tradition orale des Aït Khebbach témoigne de cette récupération masculine y compris lors des pactes de colactation. Ainsi, une tribu arabe aurait conclu un de ces pactes avec les Aït Khebbach mais sans l'intervention des femmes. « Ce sont les chefs de deux tribus qui ont bu le lait et ils ont enterré la tasse sur le lieu. Depuis, nous sommes comme des frères, on ne va plus s'attaquer ».

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

Aujourd'hui, les pratiques galactogènes et les protections magiques qui entourent les femmes allaitantes témoignent de l'importance non seulement vitale, du lait pour le nouveau-né, mais aussi et surtout de son rôle au niveau de l'ascendance agnatique et utérine de l'enfant. D'une manière générale, le lait occupe dans les représentations symboliques des Aït Khebbach, une place sommitale. À ces différentes vertus prophylactiques⁶² s'associe sa puissance magico-religieuse. En effet, chez les Aït Khebbach on jure sur le lait (il s'agit bien sûr du lait maternel). L'expression suivante : « je te le jure sur le lait fort » (*adach galgh s-ogho ichkan*) sert à manifester le caractère irréfutable d'une affirmation. En cas de parjure, le lait, personnifié sous la forme d'une puissance irréductible, exercerait une vengeance mortelle sur le menteur. Jurer sur Dieu est considéré comme moins solennel dans la mesure où, ce dernier peut, quant à lui,

⁶¹ Au sujet de la quasi-universalité du motif de l'allaitement par les hommes voir R. LIONETTI (1988).

⁶² Le lait maternel est utilisé dans de nombreux domaines de la médecine traditionnelle (troubles ophtalmiques, maladies de peau, etc.).

pardonne le parjure. On sait que la coutume reconnaît comme seule preuve formelle celle du serment. De nombreux différents quotidiens peuvent nécessiter le serment des individus, celui portant sur le lait et sur le « mélange des laits) semblerait issu de l'ancien droit coutumier (parfois encore en vigueur).

Le lait maternel est l'objet d'une extrême attention, en premier lieu, pour garantir son abondance et sa qualité et, en second lieu, afin d'éviter sa disparition via ses migrations potentielles⁶³.

Si la parenté de lait est une affiliation par les femmes⁶⁴, sa récupération masculine via le transfert du lait notamment, est indispensable au regard de la primauté donnée à l'agnatisme. L'appréciation agnatique de la parenté chez les Aït Khebbach n'occulte pas la valeur attribuée au lait par rapport au sang et permet de mieux comprendre l'enjeu de la maîtrise masculine du lait créateur d'un lien de parenté indéfectible. La substance lactée, plus qu'un simple accord, marque l'affiliation de l'individu à un groupe.

Françoise Héritier (1996) a notamment illustré le rôle prépondérant des distinctions masculin/féminin dans la compréhension des systèmes de parenté par l'examen des fluides corporels (lait, sang et sperme). Ses analyses ont permis une étude des perceptions sociales de la transmission des identités agnatique et utérine renouvelant le débat anthropologique à propos de l'examen des structures de la parenté et particulièrement de l'opposition entre agnatisme arabe et cognatisme berbère (P. Bonte, 1994 et 2000b).

Cette opposition suggère des approches multiples notamment l'examen attentif des implications de la parenté « élective ». Celle-ci s'exprime notamment par la parenté de lait qui, durant la *jâhiliyya*, reconnue au même titre que la filiation⁶⁵ donnait un réel pouvoir social à la femme même si plus tard l'islam rendra illicite l'allaitement (des adultes en particulier) comme principe d'adoption⁶⁶.

En conclusion, l'analyse des rituels sacrificiels associe le sang versé à

⁶³ Le transfert du lait a lieu à l'initiative des hommes. Cependant on note aussi l'intervention de certains animaux dans le processus de captation « accidentelle ». C'est le cas, par exemple, de la chatte (*tamachot*), de la chienne (*tichtit*) et de la vache (*tafunest*). Lorsque l'un de ces animaux ingurgite du lait maternel via les vomissements du nourrisson, les seins de la femme se tarissent immédiatement, son lait transitant alors vers les mamelles des mammifères. Aussi pour empêcher tout transfert, on a recouru au « partage des quarante jours », voir M.-L. GELARD (2004), à paraître.

⁶⁴ Les représentations physiologiques de l'engendrement, chez les Aït Khebbach n'établissent pas de connexion entre le lait et le sperme, comme l'a démontré ailleurs F. HERITIER (1996) à propos des Samo (Burkina-Faso).

⁶⁵ À propos des différentes représentations de la filiation dans la culture islamique, nous renvoyons ici au texte de H. Benkheira (1997 :343-381). « la filiation n'est pas un fait de nature mais une construction juridique [...]. La filiation est donc bien un discours second, artificiel, qui se superpose à l'œuvre de la Nature, quand il coïncide avec la parenté biologique, mais qui est souvent en opposition avec elle comme dans les différentes variétés de parenté fictive ».

⁶⁶ « [L'allaitement] institue néanmoins une parenté utérine indélébile entre nourrice et allaité, confirmant ainsi l'invalidation de celle "agnatique", qui prévalait entre père nourricier et fils adoptif » (E. CONTE, 1994 : 185).

l'établissement de la protection alors que la colactation marque l'accord, l'affiliation et/ou l'intégration définitive. Lait et sang, substances chargées de représentations multiples sont nécessairement disjoints comme l'a souligné F. Héritier (1978)⁶⁷, ainsi que M. Djéribi (1988) qui énonce le caractère hautement néfaste du mélange lait/sang instaurant une confusion entre gestation et allaitement. Durant la vie intra-utérine, l'enfant se trouve dans une situation passive et se nourrit du sang alors que durant l'allaitement, l'enfant est actif par les tétées desquelles il tire sa subsistance. Le lait est souvent considéré comme la suite naturelle du sang (c'est le sang blanchi de Galien). Au total, on comprend ainsi mieux pourquoi le sang, qui serait par nature passif, soit associé aux rituels de protection⁶⁸, alors que le lait, qui serait par nature actif, soit lui l'acteur ou le symbole des accords (de colactation) aux conséquences sur la parenté beaucoup plus prégnantes. En effet, le sang et le lait sont des substances dont les caractéristiques, au niveau des catégories locales du système de représentations humorales, sont bien différentes. Ainsi, le sang n'est une substance agissante que lorsqu'il est versé. Il manifeste alors et matérialise une relation particulière, qu'elle soit de protection, de réparation ou d'intégration. Par ailleurs, le rituel sacrificiel utilise le sang animal en tant que support métonymique d'une relation, étant entendu qu'il n'est pas la relation elle-même⁶⁹. En ce sens, le sang nous apparaît comme une substance passive, instrumentalisée par les hommes. D'autre part, le « mélange des sangs » étant totalement étranger à la société, cela paraît confirmer, la passivité du sang, son inertie. L'instrumentalisation du lait est bien différente, les modalités rituelles susmentionnées témoignent de la nécessité d'une manipulation effective et concrète de la substance lactée humaine (échange des nourrissons au sein). En outre, on a souligné son rôle face au serment où le lait est personnifié. Et enfin, le mélange des laits signale la vitalité individuel de chacune des deux substances, devenant identique et manifestant un lien de parenté indéfectible des individus colactés. En d'autres termes, le lait apparaît comme une entité autonome, un principe actif que les hommes manipulent avec précaution.

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

⁶⁷ « Lait et sang/sperme sont deux éléments fondamentalement antinomiques qu'il n'est pas convenable, pis, qu'il est dangereux de mettre en présence ». (F. HERITIER, 1978 : 396)

⁶⁸ Comme déjà souligné, l'adoption ne génère pas un lien de parenté spécifique, les groupes allogènes sont nommés par l'évocation même du rituel précédant leur assignation statutaire.

⁶⁹ En effet, chez les Aït Khebbach, la relation de parenté commune unissant les membres de la tribu n'est pas explicitement référé aux « liens du sang », la parenté consanguine n'étant, en aucun, le support unilatéral des relations de parenté. Cette problématique est reprise dans un ouvrage à paraître.

Bibliographie

- ABROUS D., 1988, « 'Anaya », *Encyclopédie Berbère*, (V) : 633-635.
- AGABI G., 1994, « Colactation », *Encyclopédie Berbère*, (XIII) : 2046-2047.
- ALTORKI S., 1980, « Milk-Kinship in Arab Society : An Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage », *Ethnology*, (XIX) : 233-244.
- AOUAD-BADUAL R., 1994, *Les incidences de la colonisation française sur les relations entre le Maroc et l'Afrique Noire (1875-1935)*, th. d'histoire, Aix-en-Provence.
- ASPINION R., 1937, *Contribution à l'étude du droit coutumier berbère marocain*, Casablanca-Fès, Édition A. Moynier.
- AUBAILE-SALLENAVE F., 1999, « Les rituels de la naissance dans le monde musulman », in BONTE P., BRISEBARRE A.-M., GOKALP A. (sous la dir.), *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, Paris, C.N.R.S. : 125-160.
- BENKHEIRA H., 1997, *L'amour de la loi. Essai sur la normativité en islâm*, Paris, Puf.
- BONTE P. (sous la dir.), 1994, *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, EHESS.,
- , 1995-1996, « Hommage à Nicole Échard. Le mythe du Sharif Bû Bazzul. Notes sur la possession féminine dans la société berbère », *Journal des anthropologues*, (63) : 49-60.
- , 2000a, « L'échange est-il universel ? », *L'Homme*, (154-155) : 39-66.
- , 2000b, « Les lois du genre. Approche comparative des systèmes de parenté arabes et touaregs » in J.-L. JAMARD, E. TERRAY et M. XANTHAKOU (sous la dir.), *En substances. Textes pour F. Héritier*, Paris, Fayard : 135-156.
- BONTE P., BRISEBARRE A.-M., GOKALP A. (sous la dir.), 1999, *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, Paris, CNRS.
- BOURGEOT A., 1995, *Les sociétés touarègues. Nomadisme, identité, résistances*, Paris, Karthala.
- BOUSQUET G. H., 1952, « Communications. Pour l'étude des droits berbères », *Hespéris*, vol (XXXIX) : 501-508.
- BRUNO H. et BOUSQUET G.-H., 1946, « Contribution à l'étude des pactes de protection et d'alliance chez les Berbères du Maroc central », *Hespéris* vol. (XXXIII) : 353-370.
- BRUNSCHVIG R., 1957-1958, « De la filiation maternelle en droit musulman », *Studia Islamica*, (IX) : 49-59.
- CAMPS G., 1992, *L'Afrique du Nord au féminin*, Paris, Perrin.
- CLAUDOT H. et HAWAD M., 1982, « Coups et contre-coups : l'honneur en jeu chez les Touaregs », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, (21) : 793-808.
- , 1987, « Le lait nourricier de la société ou la prolongation de soi chez les Touaregs » in M. GAST (sous la dir.), *Hériter en Pays Musulman. Íabus, lait vivant, manyahuli*, Paris, CNRS : 129-155.
- CONTE E., « Entrer dans le sang. Perceptions arabes des origines » in P. Bonte, E. Conte C. Hamès A. Wadoud Ould Cheikh, 1991, Al-Ansâb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe, Paris, MSH : 55-100.
- , 1994, « Choisir ses parents dans la société arabe. La situation à l'avènement de l'islam » in P. BONTE (sous la dir.), *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, EHESS : 165-187.
- , 2000a, « Mariages arabes. La part du féminin », *L'Homme*, (154-155) : 279-308.
- , 2000b, « Énigmes persanes, traditions arabes. Les interdictions matrimoniales dérivées de l'allaitement selon l'Ayatollah Khomeyni » in J.-L. JAMARD, E. TERRAY et M. XANTHAKOU (sous la dir.), *En substances. Textes pour F. Héritier*, Paris, Fayard : 157-181.
- DJERIBI M., 1988, « Le mauvais œil et le lait », *L'Homme*, (105) : 35-47.

- FINE A. (sous la dir.), 1998, *Adoptions. Ethnologie des parentés choisies*, Paris, Maison des sciences de l'homme.
- FOUCAULD C. de, 1985, *Reconnaisances au Maroc (1883-1884)*, Paris, Édition d'Aujourd'hui.
- GAST M. (sous la dir.), 1987, *Hériter en pays musulman. Íabus, lait vivant, manyahuli*, Paris, CNRS.
- GELARD M.-L., 2000, « Honneur », *Encyclopédie Berbère*, (XXIII) : 3489-3498.
- , 2001a, « L'inversion rituelle : ou quand les hommes se protègent des femmes chez les Aït Khebbach », *Awal*, (23) : 43-49.
- , 2003a, « De la naissance au septième jour. Rituels féminins et temps suspendu (tribu berbérophone du Sud-Est marocain) », *Ethnologie Française*, (XXXIII) : 131-139.
- , 2004, « La fourmi voleuse de lait. Rituels et représentations de la substance lactée dans le Tafilalt », *L'Homme* (à paraître).
- HADDACHI A., 2000, *Dictionnaire de tamazight. Parler des Ayt Merghad (Ayt Yaflman)*, Édition de l'imprimerie Beni Snassen, Salé.
- HAMMOUDI A., 1974, « Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté. Réflexions sur les thèses de Gellner », *Hespéris-Tamuda*, (XV) : 147-179.
- HERITIER F., 1978, « Fécondité et stérilité : la traduction de ces notions dans le champ idéologique au stade préscientifique » in SULLERAT E. (sous la dir.), *Le fait féminin*, Paris, Fayard : 387-403.
- , 1981, *L'exercice de la parenté*, Paris, Seuil/Gallimard, 1981.
- , 1994, « Identité de substance et parenté de lait dans le monde arabe » in P. BONTE (sous la dir.), *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, EHESS : 149-164.
- , 1996, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob.
- HERSON, (Général), 1904, *Correspondance du 13 février 1904*, Archives d'outre-mer, Aix-en-Provence, ALG, 22H50.
- HUBERT H. et M. MAUSS M., 1968, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », in M. MAUSS, *Œuvres*, tome 1 : les fonctions sociales du sacré, Paris, éditions de Minuit : 193-354 [1^{re} édition, 1899, *L'Année sociologique* (2)].
- JACQUES-MEUNIE D., 1947, « Les oasis des Lektaoua et des Mehamid. Institutions traditionnelles des Draoua », *Hespéris* : 397-429.
- , 1982, *Le Maroc saharien des origines à 1670*, 2 tomes, Paris, Klincksieck.
- KABAKOVA G., 1995, « Le sein et le lait maternel dans l'imaginaire des Slaves », *La Revue Russe*, (8) : 83-89.
- KANAFANI-ZAHAR A., 1999, « Du divin à l'humain, du religieux au social : les repas sacrificiels au Liban » in BONTE P., BRISSEBARRE A.-M., GOKALP A. (sous la dir.), 1999, *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, Paris, CNRS : 199-213.
- LE CORAN, 1967, Traduction de D. Masson, Paris, Gallimard.
- LIONETTI R., 1988, *Le lait du père*, Paris, Imago.
- MARCY G., 1936, « L'alliance par colactation (tâd'a) chez les Berbères du Maroc central », *Revue Africaine*, (368-369) : 957-973.
- , 1941, « Les vestiges de la parenté maternelle en droit coutumier berbère et le régime des successions touarègues », *Revue Africaine*, (388-389) : 187-211.
- MARTIN A.G.P., 1994, *Quatre siècle d'histoire marocaine*, 1^e édition [1923], 2^{ème} édition 1994, La Porte, Rabat.
- MEZZINE L., 1987, *Le Tafilalt. Contribution à l'histoire du Maroc au XVII^e et XVIII^e siècles*, Rabat, Publication de la faculté des lettres et sciences humaines.
- RACHIK H., 1993, « Sacrifice et humiliation. Essai sur le ʿar à partir de l'œuvre de Westermarck » in BOURQUIA R. et AL-HARRAS M., *Westermarck et la société*

marocaine, Rabat, Publication de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Série Colloques et Séminaires n° 27 : 167-183.

ROUX J.-P., 1967, « Le lait et le sein dans les traditions Turques », *L'Homme*, (VII) : 48-63.

SURDON G., 1936, *Institutions et coutumes des Berbères du Maghreb, (Maroc-Algérie-Tunisie-Sahara). Leçons de droits coutumiers berbère*, Tanger et Fes, Édition Internationale.

TEGNAEUS H., 1954, *La fraternité de sang. Étude ethno-sociologique des rites de la fraternité de sang notamment en Afrique*, Paris, Payot.

TURBET (lieutenant), 1931, « Le droit coutumier des Beni Ouarain Cheraga », *Revue Algérienne de Législation et de Jurisprudence* : 99-110.

WESTERMARCK E., 1935, *Survivances païennes dans la civilisation Mahométane*, Paris, Payot.

—, 1968, *Ritual an Belief in Morocco*, New York, University Books New Park.

Résumé

Marie-Luce Gélard, *Protection par le sang et accord par le lait dans la tribu des Aït Khebbach (Sud-Est marocain)*

Dans le Sud-Est marocain, les pactes de protection et de colactation s'établissent par l'intermédiaire de deux substances corporelles disjointes le sang (*idamn*) et le lait (*ogho*). L'étude de l'usage et des représentations de ces fluides manifeste la surdétermination du lait vis-à-vis du sang. Si le sang versé matérialise l'accord entre individus et/ou entre groupes par l'instauration d'une relation temporaire ou durable de protection, le lait marque l'accord et l'intégration par l'établissement d'un lien de parenté permanent. L'appropriation du lait par les hommes, indispensable au regard de la primauté agnatique, n'occulte cependant pas le rôle et l'influence de la parenté utérine tant au niveau des représentations que des pratiques. En effet, la substance lactée demeure un enjeu majeur de l'étude des représentations de la parenté, cristallisée dans l'expression « le lait est plus fort que le sang » (*agho ichqa ugar n-idamn*).

Abstract

Marie-Luce Gélard, *Protection by Blood and Agreement by Milk in the Aït Khebbach Tribe (Southeastern Morocco)*

In south-east Morocco, two distinct bodily fluids are used to lay down protection and colactation pacts : blood (*idamn*) and milk (*ogho*). The study of their use and representations shows the predominance of milk over blood. If the shedding of blood materialises an agreement between individuals and/or between groups through the introduction of a temporary or lasting protective relationship, milk symbolises agreement and integration through the creation of permanent family ties. The taking-over of milk by men which is essential to the agnatic primacy doesn't however overshadow the role and influence of uterine kinship whether at the level of representations or practices. As a matter of fact milk remains a major issue in the study of kinship representations embedded in the phrase "milk is stronger than blood" (*agho ichqa ugar n-idamn*).