

Archives Berbères

Publication

du Comité d'Études Berbères

de Rabat

ANNÉE 1915

SOM MAIRE

I. Décision du Commissaire Résident Général créant à Rabat un Comité d'Etude berbères.	V. BIARNAY. — NOÏSS SUR Us Chants populaires du Rif.
II. COLONEL H. SIMON. — Les Stades-berbères au Maroc et leurs application» en matière de politique et d'administration.....	VI. LAOUST. — i, e Mariage, chez les Berbères du Maroc....
III Questionnaire sur la Société berbère.....	VII. <u>Nam.iL.</u> — L'Azref des Tribus et Qsour berbères du Haut-Guir —
IV. C H. RKNÉ. CECLBUC. — yues-tionnaire Commercial — 17	VIII. Chronique berbère... —
	IX. Bibliographie 92
	X. Renseignements sur les Examens de Langue Berbère> institués fi Rabat.. — 95

Administration de la Revue :

DIRBCTION du SERVICE des RENSEIGNEMENTS (Résidence Générale), RABAT

SOMMAIRE

Fascicule 1.

1. Décision du Commissaire Résident Général, créant à Rabat un Comité d'Etudes Berbères.....	6
2. Les Etudes Berbères au Maroc et leurs applications en matière de politique et d'administration, par le Colonel H.Simon.....	7
3. Questionnaire sur la Société Berbère.....	11
4. Questionnaire commercial, par Ch. René Ledere.....	21
5. Notes sur les chants populaires du Rif, par Biarnay.....	26
6. Le mariage chez les Berbères du Maroc, par Laoust.....	44
7. L'Azrefdes tribus et Qsour berbères du Haut-Guir, par Nelhil.....	81
8. Chronique berbère.....	94
9. Bibliographie.....	96
10. Renseignements sur les examens de langue berbère institués à Rabat.....	99

Fascicule 2.

1. Les généalogistes Berbères, par René Basset.....	103
2. Les Zemmour, par le Capitaine Querleux.....	112
3. Le talion et le prix du sang chez les Berbères marocains, par V. Arin.....	162
4. L'Azrefdes tribus et Qsour berbères du Haut-Guir (suite), par Nelhil.....	188
5. Chronique berbère.....	204

Fascicule 3.

1. L'Azrefdes tribus et Qsour berbères du Haut-Guir (suite et fin), par Nelhil.....	211
2. Note sur le statut coutumier des Berbères marocains, par Bruno.....	239
3. Mythes et légendes du Zerhoun, par Dr J. Herber.....	256
4. La fortification nord africaine, par Capitaine Maitrot.....	265
5. Les Branès (à suivre), par Trenga.....	308

Fascicule 4.

1. Un cas de régression vers la coutume berbère chez une tribu arabisée, par Biarnay.....	329
2. Note sur la tête de Achoura à Rabat, par Castells.....	340
3. Latins et Berbères, par Dr J Hugué.....	355
4. Les Izayans d'Oulmès, par Abès.....	375
5. Les ruines dites portugaises des Doukkala, par le Capitaine Maitrot.....	389
6. Les Branès (suite et fins), par Trenga.....	403

LES
ARCHIVES
BERBÈRES

Publication du Comité d'Études Berbères

de Rabat

Volume I - Fascicule 1
Année 1915

DÉCISION DU COMMISSAIRE RÉSIDENT GÉNÉRAL
créant à Rabat un Comité d'Études berbères

Dans le but de centraliser les travaux établis dans les différentes Régions sur les populations berbères du Maroc et d'en retirer des résultats pratiques concernant l'organisation et l'administration des tribus, il est créé a Rabat un *Comité d'Etudes berbères* ainsi composé :

M. GAILLARD, Secrétaire Général du Gouvernement Chérifien, *Président* ;

M. LOTH, Chef du Service de l'Enseignement, *Vice-Président* ;

M. BIARNAY, Chef du Service des Habous, *Vice-Président* ;

Le Colonel SIMON, Directeur du Service des Renseignements, *Membre* ;

Le Commandant BERRIAU, Chef du Cabinet Politique, *Membre* ;

M. NEHLIL, Directeur de l'Ecole Supérieure de langue arabe et de dialectes berbères, et tous les Professeurs titulaires de cette Ecole, *Membres*.

Ce Comité pourra comprendre, en outre, d'autres membres avec voix consultative ainsi que des membres correspondants.

Il entrera immédiatement en fonction et se réunira sur la convocation de son Président.

Fait à Rabat, le 9 Janvier 1915.

Le Commissaire Résident Général,
LYAUTEY.

Les Archives Berbères

PUBLICATION

DU COMITÉ D'ÉTUDES BERBÈRES DE RABAT

LES ÉTUDES BERBÈRES AU MAROC et leurs applications en matière de politique et d'administration

Presque tous les écrivains sont d'accord pour reconnaître que l'Afrique du Nord est en majeure partie peuplée de Berbères. Aussi appelle-t-on parfois cette vaste contrée <(Berbérie » : c'est le nom que lui donne en particulier MERCIER dans sa si complète et si savante *Histoire de l'Afrique septentrionale (Berbérie)*. L'auteur s'empresse d'ailleurs, dans sa préface, de faire observer qu'à côté des Arabes et des Berbères purs, il faut tenir compte aussi des Berbères arabisés.

Ces derniers, effectivement, sont fort nombreux, à tel point que des observateurs superficiels ont pu croire pendant longtemps que l'élément arabe dominait dans la population du Maghreb. Il est bien établi aujourd'hui que c'est l'inverse qui est exact, et que les Arabes purs sont assez clairsemés au milieu des autochtones berbères.

La détermination exacte de l'origine des divers groupes ethniques que l'on rencontre en Algérie, en Tunisie et au Maroc est une oeuvre de longue haleine. On y arrivera par des recherches historiques pour lesquelles les annalistes arabes, et surtout le plus grand d'entre eux, IBN KHALDOUN, nous fournissent de précieux documents. La littérature française a déjà produit, également, sur ce sujet, de remarquables travaux au premier rang desquels il faut citer les *Recherches sur les*

migrations des tribus, de CARETTE, et le grand ouvrage de FOLHNEL : « *Les Berbères* ». La science anthropologique apportera un inappréciable concours à ces recherches : elle a déjà fourni des indications assez précises, mais encore incomplètes et dont le D^r HUGUET a exposé l'avenir, plein de promesses : *Les Races marocaines*, in *Revue générale des Sciences* (10 avril 1914)-

Mais les conclusions auxquelles on arrivera ainsi lesteront d'ordre purement spéculatif. Dans une colonie comme l'Algérie, dans des pays de protectorat comme la Tunisie et le Maroc, ce qui importe au gouvernement qui a assumé la tutelle des indigènes, ce n'est pas tant de connaître l'origine exacte de ces derniers que de savoir à quel groupe les rattachent leurs us et coutumes, dont le respect est aujourd'hui considéré comme un axiome dans la politique coloniale.

Les premiers administrateurs de l'Algérie s'étaient bien rendu compte de la nécessité de traiter les Berbères autrement que les Arabes. C'est en 1807 que cette distinction se manifesta pour la première fois dans un texte officiel : Arrêté du 4 juin créant à Alger un emploi d'amîu des Kbaïles (V. PECOSSIER DE RAYNAUD, *Annales algériennes*, édition de 1854, tome II, page 241). Plus tard, après la conquête de la Kabylie, les usages de ce pays furent respectés, surtout en ce qui concerne l'organisation judiciaire dont l'importance est primordiale. ((Ji\ LARCHER, *Traité élémentaire de Législation Algérienne*, t. II, p. 200).

En même temps, HANOTEAU et LETOURNEUX conduisaient leur magistrale enquête dont ils ont publié les résultats sous ce titre : *La Kabylie et les Coutumes kabyles*, ouvrage si complet qu'il paraît épuiser la question.

Aujourd'hui nous nous trouvons, au Maroc, en présence du groupement le plus considérable de Berbères demeurée à peu près purs. Et tandis qu'en Algérie les populations de cette origine sont cantonnées dans des régions bien délimitées, comme la Grande et la Petite Kabylie, l'Aurès, le Mzab, au Maroc, au contraire,

le pays berbère forme un immense massif qui englobe le Rif, les Djehala, le Moyen Atlas, le Grand Atlas et une partie des plaines sahariennes situées au sud de ces montagnes. En certains points, l'élément berbère déborde même ces limites et c'est ainsi que, tant au Maroc Occidental qu'au Maroc Oriental, l'Administration du Protectorat s'exerce déjà sur d'assez nombreuses populations berbères.

Il importe de les étudier à fond. Les travaux faits en Algérie et surtout ceux de HANOTEAC et LETOURNEC nous fourniront pour cela une base solide ; mais les coutumes varient de tribu à tribu, de village à village ; les particularités doivent être soigneusement notées et examinées pour former un fonds documentaire à l'aide duquel on pourra fixer les règles du contrôle politique et administratif à établir chez ces populations.

C'est là une œuvre vaste, pleine d'intérêt et d'autant plus pressante que peu de travaux d'ensemble ont été consacrés jusqu'à présent aux Berbères marocains. Les informations que nous possédons sur eux sont éparses dans divers ouvrages. Un seul écrivain, QUENDENFELDT, a eu la prétention de consacrer à cette question une sorte de monographie. *Ertheilung und Verbreitung der Berber-Jerung in Marocco*; mais ce travail, paru en 1888-89 dans la *Zeitschrift für Ethnologie*, fourmille d'inexactitudes. Les meilleurs passages ont été empruntés par l'écrivain allemand à des auteurs français qu'il ne nomme pas, et spécialement à TISSOT (*Recherches sur la Géographie comparée de la Manritanie tingitane*. in Mémoires Acad. Inscr. et B. L., 1^{re} série. t. IX. p. 137). et à DE FOUCAULD (*Reconnaisances au Maroc*).

C'est afin de poursuivre cette enquête que le Résident Général de France au Maroc a adressé, le 15 juin 1914, à tous les postes du Protectorat un questionnaire indiquant spécialement les points à étudier et qu'il a, par décision du 9 janvier 1915, constitué à Rabat un *Comité d'Etudes berbères*. Nous donnons ci-après le texte du questionnaire.

Les *Archives berbères*, organe du Comité d'Etudes, publieront les notices, travaux de toute sorte, se rapportant à ces questions. Parmi les lecteurs, les uns y trouveront des matériaux pour leurs propres études, les autres, et principalement les fonctionnaires du Protectorat, y puiseront d'utiles indications pour les règles à observer dans leurs relations avec nos protégés indigènes.

COLONEL H. SIMON.

QUESTIONNAIRE SUR LA SOCIÉTÉ BERBÈRE

I. — SA CONSTITUTION

1° LA FAMILLE:

a) *Le Mariage.* — La femme est-elle ou non choisie ordinairement parmi les filles de là famille ou de la fraction du jeune homme ?

L'autorité du père sur sa femme ou sur ses enfants est-elle absolue ou limitée par la coutume ?

Les parents de la femme mariée, les frères, en particulier, peuvent-ils intervenir dans la vie privée ?

En cas de mauvais traitements ou de divorce, la femme est-elle convenablement accueillie dans la famille paternelle ?

L'homme peut-il épouser plusieurs femmes ?

Quelle est la condition de la femme mariée ? Jouit-elle d'une certaine autorité sur ses fils ou filles lorsque ceux-ci ont dépassé l'âge de la puberté ?

b) *Le Divorce.* — Quelles sont les conditions du divorce ? Est-il d'une pratique courante ?

Quelle est la condition de la femme divorcée ?

c) *Les ascendants.* — Quelle est la situation faite aux vieillards ?

2° LA FAMILLE ETENDUE OU CLAN

(La *kharouba* arabe, le *ikhs* des Chleuhs)

Quels sont les devoirs qu'imposent les liens de parenté aux divers degrés ?

De chaque clan ne dépend-il pas une clientèle de gens pauvres qui lui sont attachés, soit par des pactes anciens soit par intérêts, soit par des sentiments de reconnaissance, soit par contrainte ?

3- LA SOUS-FRACTION

(La *rebad* des Rifains, des Chleuh)

Plusieurs clans se groupent-ils en vue de constituer une sorte d'unité administrative, la *rebad* ?

La *rebaâ* est-elle constituée seulement en vue de la répartition équitable des charges personnelles que doivent supporter tous les hommes valides ?

Y a-t-il un chef reconnu ou seulement une réunion de chefs de la *rebaâ* ?

4° LA FRACTION

(Le *khoms* des Rifains, des Chleuh)

Combien y a-t-il de *rebads* dans le *khoms* ?

S'il en existe plus ou moins de *quatre*, contrairement à l'indication donnée par le mot *rbad*, quelle en est la raison ?

Le *khoms* est-il représenté par un chef ou bien par un conseil composé des chefs des *rebaâs* ?

Le *khoms* est-il seulement une sorte de division administrative ou bien a-t-il le caractère d'une division ethnique ?

5° LA TRIBU. — LA QBILA. — LE LANGAGE

Est-elle constituée par plus ou moins de cinq *khoms* ?

Quelles en sont les raisons ?

Les *khoms* ainsi groupés ont-ils entre eux une même affinité, ou certains manifestent-ils une tendance à se rapprocher ou à s'opposer à certains autres *khoms* de la tribu ?

Y a-t-il un conseil de la tribu et quelle est l'étendue de ses pouvoirs ? Y a-t-il un chef de la tribu ou un conseil des chefs de *khoms* ?

Les réunions du conseil sont-elles publiques ou ont-elles lieu à huis clos ?

La tribu est-elle berbère et de langue berbère, ou berbère et de langue arabe ?

Lorsque la tribu est de langue arabe, note-t-on encore l'usage plus ou moins répandu de berbère chez les femmes et les enfants ?

Dans les tribus arabisées entièrement, note-t-on dans le langage de nombreux résidus de ternies berbères dans les noms de lieux, les sobriquets, etc. ?

Quelles sont les relations de la tribu avec les tribus voisines ? Ces relations sont-elles suivies, faciles, de nature commerciale, politique ou religieuse ?

Existe-t-il entre les tribus voisines des accords tacites, verbaux ou écrits, réglementant ces relations ?

6° LES CONSEILS DE SOUS-FRACTIONS, DE FRACTIONS ET DE TRIBUS
LEURS DÉCISIONS. — L'EXÉCUTION

Les chefs des familles (*imgharen*) constituant le clan (*ikhs*) traitent-ils des choses intéressant le clan dans un lieu public ?

Les *imgharen* des sous-fractions, des fractions ou de la tribu réunissent-ils la *djemaâ*, totalité des hommes valides du groupe pour traiter en leur présence des choses de la fraction ?

Où se tient la *djemaâ* ? Les *imgharen* se mettent-ils en cercle, les autres hommes se groupant ensuite autour d'eux ?

Les hommes présents prennent-ils part aux discussions des *imgharen* ? Ceux-ci ne sont-ils pas obligés de tenir compte des avis donnés par les gens de la *djernad* ?

Quels sont les objets des réunions des *djemads* ?

Y traite-t-on de questions d'ordre administratif, politique ou religieux ?

Les chefs de la fraction ou de la tribu, s'il en existe. Peuvent-ils s'opposer à l'exécution des décisions de la *djemaâ*, ou bien sont-ils seulement des agents d'exécution ?

II. — L'HABITAT

1° LE TERRITOIRE

Le territoire de la tribu est-il parfaitement délimité ? Quelle est l'origine des contestations qui peuvent exister au sujet de ces limites avec les tribus voisines ?

La délimitation des terres occupées par les *khoms* et les *rebads* est-elle nettement établie, reconnue, respectée ?

2° L'HABITATION

Les populations composant la tribu sont-elles nettement sédentaires, ou semi-nomades, ou nomades ? Habitent-elles la montagne ou la plaine ?

Habitent-elles des villages, *dchour*, aux maisons en pierre, aux huttes, *gourbis* ou *noualas* en groupes serrés d'une défense facile, ou bien ces habitations sont-elles éparses dans la campagne ?

Habitent-elles sous des tentes groupées en douars ?

Disposent-elles d'une habitation d'hiver, maison ou gourbi, et d'une habitation d'été, facilement transportable, tente ?

m. — LES MOYENS D'EXISTENCE

1° L'AGRICULTURE ET L'ÉLEVAGE

a) *Populations sédentaires.* — S'adonnent-elles plus particulièrement à la culture des céréales, du sorgho, des légumineuses, des plantes potagères ? Quelle est la place occupée par l'arboriculture, arbres fruitiers, vignes, oliviers, etc. ?... Les plantations, les jardins sont-ils irrigués ? Quelle est la nature et l'importance des travaux effectués en vue d'assurer l'irrigation ? Dans quelle mesure ces populations s'adonnent-elles à l'élevage ?

b) *Nomades.* — L'élevage et la culture largement extensive constituent-ils leurs seules ressources ?

2° LE COMMERCE. — LES ÉCHANGES

Les échanges ont-ils lieu en dehors des marchés ordinaires de la tribu ? Sur quoi portent-ils ? Les colporteurs sont-ils originaires de la tribu ou viennent-ils d'ailleurs et dans quelles conditions ; qu'est-ce qui garantit leur sécurité ?

3° L'INDUSTRIE

Quelles sont les industries pratiquées : (exploitation des forêts, les tanneries, le travail du cuir, le travail des métaux, les tissus, les tapis) ?

IV. — LA PROPRIÉTÉ

1° DE LA PROPRIÉTÉ PRIVÉE

Quelle en est sa base ? Existe-t-il des titres écrits établissant les droits de l'occupant dérivant soit du fait qu'il a défriché le sol qu'il a reçu en héritage ou qu'il l'a acquis ?

Les droits de propriété sont-ils de même nature suivant que la terre est cultivée ou laissée inculte ?

2° DE LA PROPRIÉTÉ COLLECTIVE

Y a-t-il des terres cultivées appartenant à la collectivité, sous-fraction, fraction ou tribu ? Comment et par qui sont-elles cultivées ? A quoi est affectée la valeur des produits ?

Les terres incultes ou de parcours peuvent-elles être mises en culture avec l'autorisation de la djemaâ. et devenir propriétés particulières ?

Quel est le régime des forêts (leur exploitation, le droit de parcours) ?

Quelle est la nature des contestations entre tribus au sujet des terres de parcours ?

3° DE LA TRANSMISSION DE LA PROPRIÉTÉ

a) *Naturelle.* — 1° *Héritage.* — Les préceptes du Coran et de la Sounna sont-ils appliqués dans la tribu au sujet des héritages ou bien les coutumes codifiées sont-elles seules appliquées ? Les filles héritent-elles ? Les collatéraux héritent-ils ?

2° *Vente.* — Reste-t-il une trace écrite des ventes et cessions ? Dans l'affirmative, par qui sont rédigés les actes et quelle est leur valeur admise ?

Le témoignage oral de deux ou même d'un témoin ne suffit-il pas en général pour établir une vente ? Le témoin, *dhamen*, ne doit-il pas alors s'employer pour faire respecter et exécuter la vente faite devant lui ?

3° *Dons.* — Un propriétaire peut-il disposer du sol à titre gratuit ? Peut-il déshériter ses héritiers naturels ? Dans quelles conditions s'effectue l'aliénation des biens an

au profit d'une fondation religieuse (mosquée, zaouia) ou au profit de travaux d'utilité publique (creusement d'un puits, enlèvement d'une source) ?

Le habous de famille existe-t-il ?

b) *Confiscation de la terre.* — Dans quel cas la coutume prescrit-elle la confiscation des biens ? Qui la prononce et l'exécute ?

Au profit de qui se fait la confiscation ?

Le confisqué a-t-il le droit de rachat ultérieur, et cette préférence à tout autre, sur ses biens confisqués ?

V. — ATTENTATS CONTRE LA PROPRIÉTÉ

1° CONTESTATIONS

La *djernaâ* a-t-elle qualité pour juger les contestations ? Qui fait exécuter ses décisions ? Délègue-t-elle ses pouvoirs à des arbitres ?

2° LE VOL

La coutume dicte-t-elle les sanctions à prendre à la *djemaâ* (amende, prison, peines corporelles) ?

Quelles sont les sanctions à prendre à l'encontre du voleur ? Le voleur peut-il racheter sa faute ?

La *bechara* existe-t-elle ? Quel est le véritable rôle du *hechehar* ?

VI. — LES IMPÔTS. — LES REDEVANCES LES CORVÉES

1° IMPÔTS

Les impôts sont-ils perçus au profit du Sultan et du Maghzen ?

N'y a-t-il pas des impôts qui, acceptés par les *djemaàs*, sont perçus soit régulièrement, soit irrégulièrement, en vue d'une utilisation bien définie (achat d'armes, de munitions, subsides aux *imgharen*, etc.) ?

2° CORVÉES

Le système des corvées en nature n'est-il pas de beaucoup le plus commun ? Quelles sont les diverses corvées régulières et librement consenties (corvées de *tfamghar*,

corvée du caïd, de la mosquée, corvée de travaux d'utilité publique, touiza des îmg'haren, corvées de gardes chez les migharen, aux limites du territoire, courrier entre les imgharen, etc.) ?

3° REDEVANCES

Chaque commerçant ou industriel ne doit-il pas fournir soit un objet, soit une certaine quantité de marchandise à *ramyhar* ? *Uachour*, en tant que contribution volontaire au profit des pauvres, n'est-elle pas en usage ?

4° LES AMENDES

Le taux des amendes n'est-il pas réglé par la coutume dont la djemaâ applique les lois ?

Au profit de qui sont perçues les amendes suivant les eus (au profit de la tribu, de la mosquée, du trésor pour la défense contre les voisins, du trésor pour la guerre sainte) ?

Le paiement des amendes a-t-il lieu en nature ?

Le condamné n'a-t-il pas à fournir une *caution* ?

VII. — LA JUSTICE

1° LA COUTUME

Les prescriptions du Coran, de la Sounna sont-elles connues, observées ? Y a-t-il des cadis ou similaires ? Les lois de l'ai-/ de la coutume, de la tradition ne sont-elles pas les seules appliquées ? Sont-elles notées par écrit ?

Quel nom portent ces recueils ? En quelle langue sont-ils rédigés ? Qui est chargé de leur conservation ?

Les coutumes varient-elles d'une fraction à l'autre, d'une tribu à l'autre, et, dans un temps donné, dans un même groupe ?

La *diemaâ* peut-elle se constituer en tribunal ?

Qui fait exécuter ses jugements ? Souvent les membres de la djemaâ, après avoir jugé, ne deviennent-ils pas les agents d'exécution ?

2* LE STATUT PERSONNEL

Les membres de la djemaâ ne sont-ils pas tous pris comme témoins du mariage ? Monogamie et polygamie. Le divorce, possibilités et motifs.

3° LES CONTESTATIONS

Intervention de la djemaâ ou des arbitres.

4° LE DROIT DE VENGEANCE

La coutume règle-t-elle les cas où un individu peut se faire justice lui-même ?

VIII. — ATTENTATS CONTRE LA VIE. — LA SECURITE

1° MEURTRE POUR RAISON D'ORDRE PRIVÉ OU INTIME

Dans quel cas le meurtrier a-t-il à rendre compte de son meurtre ? Quelle est la sanction prévue par la coutume ?

2° MEURTRE POUR RAISON D'INTÉRÊT OU AUTRE

Les sanctions. Quelles sont les représailles dont use la famille de la victime, ses proches, les membres du clan, de la fraction ou de la tribu, selon que le criminel a violé les droits ou prérogatives de l'un ou de l'ensemble de ces groupements ?

La peine est-elle nettement prévue par la coutume ou bien la djemaâ se constitue-t-elle en tribunal ? Qui exécute le jugement (poursuite du meurtrier, son expulsion temporaire ou permanente, destruction de son habitation, confiscation de ses biens) ?

3° LA VENGEANCE. — LA VENDETTA

Quelles sont les coutumes qui règlent les conditions dans lesquelles la vengeance peut ou doit être exercée par les parents de la victime ?

Quels sont les lieux où il est interdit d'exercer la consommation d'une vengeance (le marché, ou le chemin du marché, une fête publique ou privée, dans la maison d'un tiers, etc.) ?

Y a-t-il également des époques de l'année où la consommation d'une vengeance est interdite ?

4° LE PRIX DU SANG

Dans quels cas un meurtrier ou les membres de sa famille peuvent-ils se racheter à prix d'argent ? Quel est le montant habituel de la *dia* ?

Par qui et pourquoi ce pacte sera un jour rompu (enfant mineur, parent absent) ?

Comment Les *imgharen* ou des *arbitres*, suivant les cas, interviennent-ils pour réconcilier les familles ennemies ?

Quelle est la durée, suivant la coutume, du banissement forcé du meurtrier ?

A son retour, le meurtrier peut-il racheter ses biens confisqués ?

IX. — LA GUERRE

1° LES QUERELLES INTESTINES DANS LA SOUS-FRACTION LA FRACTION OU LA TRIBU. — LES ÇOFS

Comment explique-t-on la formation des çofs dans la famille même, dans la sous-fraction ou la fraction ?

Du groupement des çofs mécontents dans une fraction ou une tribu. Leur pacte d'alliance plus ou moins tacite. L'échange du burnous. Le leff.

Les çofs mécontents constituent un contre-poids à l'autorité des *imgharen*, des notables, des chefs de tribus. Les agressions individuelles, les révoltes dans le sein même de la fraction ou de la tribu ?

Les hittes de çofs à main armée dans la tribu. Pourquoi l'écrasement des vaincus n'est-il jamais complet ? De l'intervention des çofs des fractions ou tribus voisines, de l'intervention des arbitres ?

2° LES GUERRES ENTRE LES TRIBUS

De la constitution d'un trésor de guerre pour la défense de la tribu. Chaque homme valide devient un défenseur.

Par qui est proclamé l'état de guerre ? En est-il donné avis à la tribu visée et aux voisins ?

Les trêves pour les marchés. Les étrangers ne sont jamais inquiétés. Les *zetlat*. Le *mezrag*. *L'anaïa*. *L'arbitrage*. Les prises. Le butin.

3° LA GUERRE SAINTE

Le trésor constitué pour la guerre sainte. Du renouvellement des munitions et des armes. Quelles sont les amendes affectées au trésor en vue de faire la guerre sainte.

Dans quelles conditions la guerre sainte peut-elle être proclamée ? Obligations de chaque guerrier ? Le butin, son partage.

Désignation d'un chef pour diriger la guerre sainte.

Les impôts, la contribution volontaire. Trêve absolue pour toutes les querelles personnelles. La répression des meurtres, des vols est impitoyable.

De la soumission. Est-il possible d'atteindre les meneurs ?

X. — LA RELIGION

1° LES TOLBAS. — LES ECOLES CORANIQUES

Quelle est l'importance de l'enseignement coranique dans la tribu ? Origine et influence personnelle des tolbas.

2° LES CHORFAS. — LES MARABOUTS

Origine et influence de ces personnages. Leur influence. Leur rivalité entre eux.

3° LES CONFRÉRIES. — LES ZAOUIAS

Quelle est l'organisation des zaouias ? Sont-elles indépendantes ou affiliées à une maison mère ; où est cette dernière ? Les ziaras. Leur importance. Influence de la zaouia.

4° DU ROLE ARBITRAL DES PERSONNAGES RELIGIEUX

Quand sont-ils requis d'intervenir dans les querelles ? Leur rôle de pacification et de garant.

5° LES PRATIQUES RELIGIEUSES. — LES MOSQUÉES

Les populations sont-elles seulement superficiellement islamisées.

6° L'INFLUENCE DE L'ISLAM

QUESTIONNAIRE COMMERCIAL

(Communiqué par M. Cb. René LECLERC, Chef du Service Économique
à la Résidence Générale)

A. — RENSEIGNEMENTS SUR LES MARCHÉS

1° Nombre de marchés existant sur le territoire de la circonscription ;

2° Liste de ces marchés ; jours où ils se tiennent ; leur dénomination géographique ; leur distance du Poste ou Bureau de renseignements (indiquer ceux qui sont importants) ;

3° Nombre *approximatif* d'indigènes qui fréquentent chacun de ces marchés ;

4° Évaluation *approximative* du trafic moyen qui s'échange sur chacun de ces marchés. Origine des produits (ports ou grandes villes pour les articles d'importation et industrialisés ; territoires pour les produits d'origine ou de fabrication rurale) ;

5° Organisation sociale de ces marchés :

Raisons probables (géographiques, hagiographiques ou autres) de leur création ;

Police ; coutumes locales, etc. ;

Petit lexique berbère de tout ce qui touche à la tenue des marchés ;

6° Produit *approximatif* des taxes sur ces marchés (produit éventuel lorsque ces taxes seront perçues normalement) ;

7° Marchés à supprimer (le cas échéant). — Motifs ;

8° Marchés nouveaux à créer (le cas échéant). — Motifs ;

9° Marchés à favoriser tout spécialement et destinés à devenir éventuellement des centres d'action économique ;

10° Observations diverses.

Pods et Mesures indigènes les plus employés dans le Nord-Ouest du Maroc

(en pays arabe ou berbère)

et détermination de leurs équivalences en pays berbère.

A) Mesures de longueur

NOM DE LA MESURE	DIMENSIONS LOCALES	LONGUEUR APPROXIMATIVE	EQUIVALENCE IN PAYS BERBERES
1° POUR L'ARPENTAGE, LES FOSSÉS ET LES Puits			
<i>Qama</i>	3 coudées (drâa)	1 m. 50 environ (longueur des bras étendus)	
2° POUR LA MENUISERIE ET LA CHARPENTE			
<i>Cheber</i> (grand empan).		0 m. 35 environ (entre le pouce et le petit doigt étendus)	
<i>Fier</i> ou <i>Foum-el-kebb</i> (petit empan)		0 m. 20 environ (entre le pouce et l'index étendus)	
3° POUR LA MAÇONNERIE			
<i>Draa</i> (coudée)	1 empan (cheber)	0 m. 50 environ (longueur de l'avant-bras)	
<i>Qedem</i> (pied)	12 pouces (sebâ)	0 m. 30 environ (un peu plus long que le cheber)	

NOM DE LA MESURE	DIMENSIONS LOCALES	LONGUEUR APPROXIMATIVE	EQUIVALENCE EN PAYS BERBÈRE
4° POUR LES ÉTOFFES FABRIQUÉES DANS LE PAYS			
<i>Diaa</i> (coudée)		0 m. 50 environ	
<i>Nouç draa</i> (1/2 coudée)		0 m. »5 environ	
<i>Robâ diva</i> (1/3 de coudée)		0 m. 1a environ	
5° POUR LES ÉTOFFES IMPORTÉES			
<i>Qala</i> (régie en bois).	a cieber r/4 ou 30 cebft (pouces)	0 m. 54 environ	
<i>Nouç qala</i> (1/2 qalo)		0 m. 27 environ	
<i>Robâ qala</i> (qalo)		0 m. là environ	
<i>Yorda</i> (yard anglais)		0 m. 91 centim.	
<i>l'ara</i> (masille, espagnole)		0 m. Gi centim.	

B) Poids

NOM DU POIDS	APPLICATIONS LOCALES	POIDS APPROXIMATIF	EQUIVALENCE EN PAYS BERBÈRE
1° POUR L'ÉPICERIE ET LES MARCHANDISES IMPORTÉES			
<i>Qenlar allai</i>		50 kgs. environ	
<i>A'ouç qenlar</i> (1/2 qentaf)		25 kgs. environ	
<i>Robd qentai</i> (de qenlar)		12 kgs. 500 environ	
<i>Retel</i>		1 kg. environ	
<i>Nouç retel</i>		500 gr. environ	

NOM DU POIDS	APPLICATIONS LOCALES	POIDS APPROXIMATIF	EQUIVALENCE BH PATS BBRBÈS
<i>Aibua aouaq</i> (4 onces).	i/4 de retel	(30 gr. environ	
<i>Ouqùt</i> (i once)	1/6 de retel I	3i gr. environ	

2° Pour les légumes et les fruits

<i>Qenlar baqqali</i>		80 kgs. environ
/Notif <i>qenlar</i> (i/a qentar)——		40 kgs. environ
<i>Robà qenlar</i> (i/4 ñle qentar).		10 kgs. environ
<i>Retel</i> (livre dite « grande livre II)		800 gr. environ
<i>Nouç relet</i> (i/a livre)		/100 gr. environ

3o Pour la boucherie, les laines, le charbon

<i>Qenlar</i> (<i>Guezzari, Fehemi ou Dermzi</i>)		100 kgs. environ
<i>Nouç qentar</i> (i/a qentar)——		50 kgs. environ
<i>Robà qentar</i> (i/4 de qentar).		a5 kgs. environ
<i>Retel</i>		r kg. environ
<i>iVodf relet</i>		500 gr. environ
<i>Arba aouaq</i> (4 onces)	i/4 de retel

C) Mesures de Capacité (1 >

NOM DE LA MESURE	DIMENSIONS LOCALES	CONTENANCE APPROXIMATIVE	EQUIVALENCE EN PAYS DE L'AFRIQUE
1° Pour les grains			
<i>Moadd</i>	1 Gi lilies environ	10 kgs. de blé environ	
<i>Nouç moudri</i> (1/2 inoudd)	3/4 litres environ	20 kgs. de blé environ	
<i>Thoumiti</i> (1 /S dp nioudd)	X litres environ	5 kgs. de blé environ	
2° Pour l'huile			
<i>Qolla</i> (jarre)	30 retel de 800 gr. environ	2i kgs. ou 2C litres environ	
<i>Nouç qolla</i>	1/2 qolla	12 ou 13 litres environ	
<i>lias</i> (bob.)	1 /1G de r[olln	1 kg. 1/3 ou j litre 1/2 env.	

D) Mesures de Superficie

Indiquer, par leur dénomination berbère et leur superficie approximative, les mesures de surface employées par les cultivateurs.

(1) Ce sont les mesures qui varient le plus au Maroc. Celles que nous donnons ci-dessus s'appliquent, en général, au Ghaib et au Nord-Ouest du Maroc.

NOTES SIU LES CHANTS POPULAIRES

Les productions poétiques des Rifains semblent être de qualité notablement inférieure à celles des Berbères du Moyen Atlas et à celles des Chleuhs du Grand Atlas et du Sous, dont MM. Basset (1), Boulifa (2), Luciani (3), Johnston (4) et Justinurd (5) nous ont donné des aperçus.

Nous avons pu recueillir une soixantaine de morceaux provenant d'informateurs divers, hommes et femmes, originaires des tribus rifaines des *Thamsaman*, des *Aith-Quriar'en* et des *Ibeqçoïen* (6). Dans aucun d'eux n'avons trouvé les qualités littéraires et la richesse d'inspiration qui sont les caractéristiques des poèmes du Sous ou des *Ah'idous* (7) de l'Atlas. Les chants du Rif paraissent, en outre, n'avoir jamais une grande étendue.

Ces productions constituent, avec les légendes et les contes populaires, la seule littérature — exclusivement orale — où nous puissions chercher à analyser la pensée rifaine. Leur étude présentera un réel intérêt le jour où nous disposerons d'un nombre suffisant de documents.

Nous distinguerons deux groupes de chants dont nous indiquerons brièvement les caractéristiques en citant pour chacun d'eux quelques morceaux à titre d'exemple :

i° Les *a'ifa* (8) ou chants de fantasia ou de guerre, en général très courts ;

1. Cf. René Basset : *Le Poème de Çabi*, en dialecte chelh'a. Impr. Nat. Paris, 1879.

2. Cf. Boulifa : *Textes berbères en dialecte de l'Atlas Marocain*, iti-S. Leroux, Paris, 1909.

3. Cf. Luciani : *Elh'aouah*, poème religieux. Alerei- ISy7.

4. Cf. Johnston : *Fadma tagurraüt*, in. Actes du XIV^e Congrès International des Orientalistes». Leroux, Paris, 1901.

5. Cf. Justinard : *Manuel de berbère marocain*, Guilmoto, Paris, s. il.

6. Les trois tribus des *Ailh-Tensaiian*, des *Aith-Quriar'en* (plus connus sous le vocable arabisé de *Beni-Oiu-iar'el*) et des *Ibet'juïen* (ar. *iïet'ifnün*) envoient de nombreux émiigrants à Tanger, à Tétouan et en Algérie. Leurs déplacements sont facilités par les services de navigation chargés du ravitaillement des presidio* espagnols installés sur les rochers et les îlots voisins des côtes 'El Penon de Vele/, de la Gomera, Aluucem&s).

7. Les *Ah'idous* sont des chants entremêlés de danses. Cf. Boulifa et Justinard, op. cit.

8. Le terme *a'U'a* semble dérivé de L'Ar. ج , crier.

2" Les *izran* (1), qui constituent les chants proprement dits et sont d'importance variable.

I. — LES A'IT'A

Les tribus rifaines se rangent parmi les plus rudes, les plus turbulentes, les plus guerrières de la Berbérie.

Isolées géographiquement des autres régions par le rempart montagneux presque inaccessible qui les limite au sud et à l'ouest elles avaient conservé, jusqu'à ces dernières années une entière indépendance (2). Chaque homme en état de porter des armes jouit lui-même d'une presque complète liberté dans son clan, dans sa fraction ou sa tribu. Des raisons ethniques ont peut-être contribué à développer ici, en dehors des conditions de milieu, le farouche individualisme qui caractérise le Rifain ; plus que partout ailleurs, dans le nord de l'Afrique, nous constatons, en effet, que le type blond ou roux prédomine chez les habitants des tribus comprises entre la Méditerranée, les vallées encaissées de l'Ouarr'a et de l'Innaouen, la Moulouia et le massif des Djebala. L'influence que ce facteur a pu avoir sur les populations qui nous occupent pourra sans doute être précisée lorsque l'étude anthropologique des peuplades marocaines sera venue compléter les données que nous possédons déjà sur ce sujet en Algérie et en Tunisie.

Le Rifain veille jalousement à la conservation de son indépendance, il ne compte pour cela que sur lui-même, sur son courage et son audace et sur son fusil qui ne le quitte jamais.

Depuis quelques années, l'usage des armes perfectionnées s'est beaucoup répandu dans le Rif, les carabines à répétition y sont fort appréciées ; elles permettent de soutenir des combats contre des armées régulières européennes, mais c'est à contre-cœur que le Rifain échange le « noble fusil à pierre » de ses aïeux contre nos armes modernes.

Dans sa tribu, au milieu de son clan, le Rifain n'a qu'un ami sur : c'est son fusil. Il chasse peu, il garde sa poudre pour les manifestations publiques, les fantasias, et ses balles

1. Cue illes uai-a<-ttii'i>ti<(ue« do la phonétique des tribus rifaines du Centre et de l'Ouest réside dans la permutation constante du *l* en *r*. *Izri*, chant, pl. *izran*, dérivent d'une racine berbère *ZI*. Cf. *Zaian* : *izli*, chant, pl. *izlan*. — *Zuuiouu* : *izli*, strophe de trois vers, pl. *izlan*. — *Djebel Ne-fousa* : *izli*, chant. — *Ghadamès* : *azali*. id. — *Dj.-Xef.* et *Gbw.da.mes* : *izli*, chanter.

2. Depuis 1908, les Espagnols ont occupé d'une manière effective les tribus des *Igra'urrt* (Guelalal) et des *Ikebd'anen* (KibdanaJ

pour ses ennemis personnels ou ceux de son clan. Il est à la fois constamment sur la défensive et toujours prêt à attaquer son adversaire ou l'étranger imprudent qui s'avisera de pénétrer jusque chez lui.

Les jeux de la poudre ou de la guerre — car à ses yeux la guerre est un jeu — ont pour ce rude montagnard un attrait bien plus grand que la vie champêtre ou familiale. Aussi n'est-il pas d'événement, fête religieuse, pèlerinage à un sanctuaire, mariage ou circoncision, où il ne doive parler la poudre, qui ne donne lieu à des fantasias effrénées. Dans ces occasions, les inimitiés, les haines personnelles sont momentanément oubliées : deux ennemis pourront se trouver face à face sans qu'aucun d'eux esquisse le moindre geste de provocation ou de vengeance ; les coutumes sont formelles, les lois de la tribu interdisent d'attaquer son ennemi au cours d'une manifestation publique (mariage, fête religieuse, etc.), tout comme sur l'emplacement d'un marché (i).

Les fantasias se font à pied ; les tireurs se placent sur deux rangs qui se font face, s'écartent, se rapprochent, s'entre-croisent. Elles ont la plus grande ressemblance avec celles auxquelles se livrent les gens du Mزاب et les Ksouriens du Sud-Algérien. A un signal donné tous les tireurs crient en chœur la *aiCa*, qui comporte souvent une invocation à un saint en renom, puis tous à leur tour et en une seule salve déchargent leurs armes le canon tourné vers le sol :

Aiouh-à-ù-à !

Lu. rivière est en crue | Elle est pleine de poissons.
Au pèlerinage de Sidi Chaib-ou-Neitah ! (a)

Cette *a'it'a* est le chant de guerre des *Ailh-Tems<iin<in*. et, à part l'invocation au patron de la tribu, le sens en L-SI assez obscur.

1. Le meurtre individuel, commis dans un guet-apens, est retrouvé dans le Rif, mais les sanctions imposées par la coutume ne sont pas sévères : la tribu laisse à la famille de la victime le soin de venger le membre qu'elle a perdu, la seule peine édictée par les *kanuutis* est le bannissement du meurtrier pour une durée d'un an et le paiement par sa famille d'une amende de 50 ou 100 duros. Mais si l'attentat a lieu sur un marché ou dans une noce, l'agresseur est poursuivi pour violation du droit des gens : la tribu le fait mettre à mort s'il est pris sur son territoire. Le meurtrier parvient presque toujours à s'échapper grâce à la complicité de ses parents et des gens de son clan, et il se trouve condamné à un exil de longue durée, la tribu décide ensuite la confiscation de tous ses biens qui sont brûlés, détruits ou vendus.

Deux ennemis mortels évitent de se rencontrer sur le chemin du marché ou au marché lui-même; dans une noce, ils se lancent des délts et des provocations plus ou moins déguisés par la bouche des *vhioukh* auxquels ils font chanter des *izran* de circonstance.

- %. Cf. sur ce santon, mou Etude sur le dialecte des *Hel'l'iona*, p. 152, texte et notes.

D'autres fois les tireurs proclament leur force, leur vigueur :

**Alouà-à-ft ! d mon bras droit !
Toi qui soulève les poids les plus lourds comme les plus légers !
Je suis celui qui mange les aliments salés et repousse les aliments**
[fades (i>

Les cris, l'odeur de la poudre, îles youyous des femmes affolent d'ailleurs complètement les exécutants et les fantasias se prolongent souvent fort tard dans la nuit les soirs de mariage.

En guerre, les mômes ebants, les marnes invocations sont répétés par les groupes de guerriers ; la fin du chant est appuyée par une salve générale (2).

**Aià-à-à ! Ouaià-à ! aià-è !
La poudre est brûlante ! ô mon cousin !
Mesure?: ! mesurez Ba poudre ! ô Mouh' ô A'omur ! 6 mes frères !
Nous aurons des pièces d'argent grandes et petites !
Par Ali Bou-Ghalem (3). flambeau des Djebala !**

Le guerrier, on le voit, n'oublie pas que la victoire lui permettra de piller les vaincus et de s'enrichir de leurs dépouilles.

Le Rifain se bat pour son propre compte, quand il vide ses querelles les armes à la main ; il se bat avec les gens de son clan, de sa fraction ou de sa tribu lorsque le groupe auquel il appartient combat contre les groupes voisins, il ne saurait se soustraire à ce devoir et ne risquer de se voir mettre au ban de la tribu ; enfin, il se joindra, lorsque son tour viendra ou lorsque le sort le désignera, aux «*me/*'«l!««* qui soutiennent la guerre sainte contre l'envahisseur chrétien (-O. La guerre est toujours pour lui un jeu et le premier des devoirs.

1. («8 aliments fades sont réputés amollissant* ; les aliments salés réconfortant"? r.es premiers sont préfinis des femmes, les seconds rendent les hommes courageux.

2. Ce qui a fait supposer à Tait souvent que les combattants étaient dirigés par des renjrats ou des transfuges européens.

3. *Sidi AU lion fihultut*, santou enterré à Elksar EIKbir, un des plus vénérés par les Djebalus et les Ril'uins. Lire sa légende in. *Archives Marocaines*, t. II, p. 173.

4. La guerre sainte contre l'envahisseur chrétien a été déclarée partout les tribus du Bif en 1908, toutes se sont reconnues solidaires et se sont engagées à repousser l'ennemi. Les habitants de chaque région susceptibles d'être l'objet d'une surprise doivent, en cas d'attaque, retarder le plus possible l'avance de l'ennemi de manière à permettre aux secours d'arriver. Ceux-ci se composent des contingents levés et fournis par cha-

Les femmes, **d'**ailleurs, suivent les hommes dans les combats, elles les ravitaillent **et** les excitent. Nombreux sont les cas où les femmes ont fait **le coup de** feu à côté de leurs maris ou **de** leurs frères. Elles raniment les courages **et** livrent les fuyards au mépris public après les avoir marqués au henné dans le dos :

Va-t-en **6** peureux !
J'achèterai sa mort ! (i)
Il a eu peur ! Il a fui !
Il a jeté ses cartouches !
O ma mère ! ô ma mère !

crient-elles au guerrier qui recule, et celui-ci ne pourra plus désormais habiter le pays, la vie lui sera rendue impossible, il serait la risée des femmes et des enfants : il préférera mourir !

II. — LES IZRAN

Le nom *cYizran* est donné à des morceaux de composition et de tendances diverses qui sont chantés ordinairement en public aux fêtes de nuit données à l'occasion des mariages. On distingue ceux qui sont chantés par les hommes et ceux chantés par les femmes ou les jeunes filles. Tous, d'ailleurs, peuvent être répétés en dehors de ces manifestations publiques, ainsi que nous l'indiquerons plus loin.

Une courte description des soirées chantantes auxquelles donnent lieu les mariages et quelques autres fêtes permettra de mieux saisir le caractère de ces chansons.

Les invitations ayant été faites pour assister à une des fêtes de nuit données pendant la semaine qui **précède le** mariage, les femmes se rendent, au jour dit, à la maison des

que tribu, en exécution des engagements pris, et des volontaires pour la guerre sainte, vrais *muidjekidin* qui viennent en grossir l'importance. Actuellement les *[bei/nite]* et les *Aith-Oüriar'eH* assurent par leurs propres moyens la surveillance des côtes en face îles présidios espagnols de Alhuremas du Pénon de la Cornera et autres : il n'y a de *meh'allis* que sur les limites des tribus effectivement occupées par l'Espagne. La plus importante de ces *meh'allas* est campée chez les *AUh-Sa'-ul*, sur la rive gauche de l'*Oued Qer'r*. Les contingents constituant les *tnnh'ullnx* sont relevés par les tribus environ tous les deux mois et remplacés par des troupes fraîches. Chaque tribu équipe les combattants qu'elle fournit et leur sert une mouna journalière, payée d'avance pour toute période pendant laquelle chaque homme doit servir. Le produit des prises de guerre est divisé en deux parts : l'une est versée au trésor de guerre de la tribu ; la seconde répartie entre les gens qui ont participé à l'événement.

1. C'est-à-dire : je payerai pour qu'il soit tué ! Que faut-il que je donne pour qu'il meure !

parents du fiancé ou de la fiancée où elles passent leur temps à chanter, danser et se réjouir. Les hommes font la *luitasia* dans le village ou à ses abords immédiats. Ils rejoignent les femmes, après le coucher du soleil, dans la demeure de leur hôte. On les fait pénétrer dans la cour qui entoure la maison d'habitation sur trois de ses côtés. Les femmes sont assises, soit sur la terrasse même de la maison, soit par terre dans une partie réservée de la cour. Un feu de branchage éclaire la scène. Les hommes, leur fusil à la main ou à la bretelle, se rangent autour de la cour en ménageant un emplacement libre en avant des femmes. En général on commence la soirée en chantant des *izran* d'homme. Les jeunes gens se sont entendus à l'avance pour louer les services d'un ou de plusieurs *chioukh* (1) et des *izemmaren* (2) qui constituent leur suite. Le *chikh* est surtout un chanteur. *L'azemmar* accompagne le *rhikh* à l'aide de *Yamid'az* (3), sorte de biniou composé d'une peau de bouc munie de deux cornes d'antilope à l'aide desquelles le musicien gonfle l'outre et règle la sortie de l'air.

Un jeune homme indique au *chikli* le morceau qu'il désire que celui-ci chante en son nom. Après s'être couvert le visage avec le capuchon de sa *djelaba*, tenant son fusil de la main droite, le jeune homme saisit le *chikh* de la main gauche par son vêtement et l'entraîne dans l'espace resté vide au milieu de la cour. Le *chikh* chante son *izri* pendant que le jeune homme le guide à pas lents et lui fait faire le tour du cercle des spectateurs. Derrière le *chikh* suit *Vuzpinmttr* qui joue de son instrument ; en général deux ou trois amis du jeune homme, porteurs de leurs armes, se joignent à ce groupe et lui constituent une véritable escorte d'honneur. Le chant terminé, tous rejoignent leurs places. Les femmes poussent des youyous, les hommes tirent de leur coups de fusil. Puis la même scène se reproduit, un autre jeune homme conduisant le même *chikh*, ou un autre si plusieurs *chioukh* ont été loués.

Sur le lard, les jeunes filles viennent prendre la place des *chioukh* et chanter des *izran*. Elles se présentent par deux dans le cercle des spectateurs en agitant leurs « foulards de soie aux vives couleurs ». Les deux fillettes chantent leur morceau ou leur couplet à mi-voix, accompagnées

1. *Chikh*, pl. *Chiiüüdh*, dér. Je Tar. (liai. -4-^-, chanteur, poète.

2. *Aze-mmarr*, joueur de biniou, pl. *izemmaren*. Cl'. aOuargla, *uzem-uiaa*, joueur de flûte, *lazeiutna*, t, flûte. Ar. dial. '», jouer de la dite.

3. *Amid'az*, pl. *imid'azen*, sorte de biniou.

du bruit des tambourins agités par toutes les femmes de l'assistance. Elles ne chantent pas plus de deux ou trois vers, puis elles regagnent modestement leurs places au milieu des youyous et des coups de fusil. Deux autres fi Hottes leur succèdent immédiatement sur la scène improvisée pour être ensuite remplacées par un nouveau groupe. Avant le lever du soleil, les hommes se dispersent, les femmes et les jeunes filles couchent chez leur hôte.

Revenons, après cette digression, aux différentes sortes *cl'izran*.

Les morceaux chantés par les *chioukh* sont, soit des morceaux de leur composition, soit des *izran* déjà connus mais adaptés par eux suivant des indications données par le jeune homme qui guidera le *chikh* dans le cercle des spectateurs. On le voit, les *chioukh* tiennent des anciens troubadours et des trouvères, ils sont des professionnels rétribués, aussi les *izran* de leurs répertoires n'ont pas, en général, une grande valeur poétique, ils manquent le plus souvent d'inspiration. Par contre ils semblent composés suivant des règles de métrique assez précises dérivées peut-être de la prosodie arabe : les rimes sont d'habitude riches.

Les pièces chantées par les jeunes filles sont quelquefois composées par ces dernières, plus souvent par des femmes. Ce sont parfois de petits chefs-d'œuvre. La femme poète ne nuise pas, comme le *chikh*, son inspiration hors d'elle-même, elle ne compose point pour vivre, elle connaît mal les règles de la prosodie, mais elle traduit sa propre pensée, ses propres sentiments. Ses œuvres ne sont pas, d'ailleurs, faites pour le grand public : elle compose et chante pour elle, pour ses voisines et ses amies, et ce n'est que plus tard, si tel *izri* ayant eu du succès dans ce cercle restreint sera repris par des fillettes et répété par elles au cours des réjouissances publiques. Aussi trouvons-nous plus de naturel, plus de sentiment vrai, plus de poésie, en un mot, dans les œuvres des femmes que dans les *izran* des *chioukh*. Elles reflètent aussi, pensons-nous, beaucoup mieux l'âme rifaine.

On distingue deux genres principaux *tfizran* : les pièces qui ont plus particulièrement l'amour pour sujet prennent le nom de *rhoua* (1) : les pièces satiriques, injurieuses ou grossières sont appelées *ra'rour* (2). Les femmes composent surtout des *rhoua*. les *chioukh* des *ra'rour*. Bien

1. *Rhoua*, dér. de l'Ar., A

l'amour.

2. *Ra'rour*, dér. de l'ar. . . , . le qui fait honte à sa famille-

entendu, ces deux caractères peuvent se trouver réunis dans un même *izri* : un chant d'amour peut médire d'une personne plus ou moins clairement désignée ou la calomnier ; on dit alors que ce *J noua* est un *ra'ruur* sur un tel ou une telle.

Dans la plupart des cas les sous-entendus rendent difficile la compréhension de ces chants, beaucoup restent pour l'étranger au *dechar* (*i*) de véritables énigmes s'ils ne connaît pas les circonstances dans lesquelles ils ont été composés, les événements qui les ont motivés. Un de nos informateurs, originaire des *Ibeqqouien*, habite Tanger et retourne chaque année dans son pays natal, il nous a affirmé qu'à chaque voyage il se retrouvait tout dépaysé chez lui et ne pouvait saisir les allusions des *izran* qu'après des explications préalables.

Nous avons indiqué plus haut que les *chioukh* seuls chantaient en public, mais cela n'implique nullement que les *llifains* ne chantent pas. Un homme, il est vrai, ne peut chanter dans son *dechar* ou à proximité car il pourrait éveiller l'attention des femmes et aussi la susceptibilité des maris jaloux, mais il peut chanter à son aise en pleine campagne lorsqu'il vaque aux travaux des champs ou lorsqu'il voyage. Les *izran* qui ont obtenu quelque succès au cours des fêtes publiques passent dans le domaine populaire.

Notons enfin que le prélude des *izran* varie avec la tribu à laquelle appartient leur auteur. De plus, dans chaque tribu, les préludes sont différents selon que les *itruu* sont composés par des *chioukh* ou par des femmes.

Les chanteurs des *Ibeqqouien* font précéder leurs chants de la phrase suivante :

Que lui dirai-je A mon chikh ?

tandis que ceux des *Thamsaman* disent :

Chante ! Chante d mon ebikh !
Ecoute ! écoute 6 mou chikh !

et font suivre parfois ces deux vers du suivant :

Elle a chanté pour toi ! Sur qui a-t-elle chanté ?

1. Cf. en ar. dialectal pl. ,z0 village.

Les *izran* des femmes commencent en général, chez les *Ibeqqouïien* et les *Thamsamen*, par :

O mon pigeon ! ô mon pigeon !

signifiant : « ô mon amour ! » ou par :

O ma mère ! ô mes frères ! C'était écrit !

Nous rapporterons ci-après quelques *izran* en commençant par ceux coriiposés par des *chioukh*, nous étudierons ensuite les oeuvres des femmes.

Alimouch (1), une femme mariée, ayant repoussé les avances d'un jeune homme, celui-ci ût composer par un *chikh* un *izri* dans lequel est crié le désespoir du jeune amoureux :

O fleurs ! ô fleurs de coignèssiers et de grenadiers !

O pure beauté ! On ne me détachera pas plus de toi

Qu'on ne peut séparer les coquelicots des liserons sur le 11.me des [coteaux !

O Ah'mouch chérie aux yeux noirs ! Mes os sont comme rongés [par des vers !

Que flaire pour ce coeur sur lequel tu es passée !

L'allusion manque de discrétion ; mais qu'importe à noire jeune homme, il connaît bien la femme rifaine et sait que les commérages dont *Ah'mouch* va être l'objet, les scènes de jalousie que ne manquera pas de lui faire son mari, feront plus avancer ses affaires qu'un secret bien gardé.

Voici un *rhoua* dépourvu aussi de discrétion :

O ma Yamna ! (a)

Je t'en supplie ne me rend pas

O ma Yamna !

Mince comme un serpent

O ma Yamna !

Qui rampe contre un mur

O ma Yamna !

Sans y laisser de traces !

Quelquefois l'allusion est mieux déguisée, elle n'est compréhensible que pour la personne qui est visée. L'amoureux dédaigné d'une jeune fille a surpris celle-ci

1. *Ah'mouch*, nom de femme, dérivé de l'ar. i»».,

i. *Yamna*, nom de femme, dérivé de l'ar. i^»L '.

envoyant des friandises à son amant : à la première fêLe où elle paraîtra, il lui fera savoir qu'il connaît son secret :

Chante | citante ô mon chikh |
Ecoute | écoute ô mon chikh |
Elit- a chanté | Sur qui a-t-elle donc chanté ?

Elle a dit : Il a choisi parmi les jeunes filles qui s'assoient sous
[la galerie de la cour intérieure de la maison
Il en est parmi elles qui roulent le coucous grossier !
Il en est parrui elles qui roulent le coucous lin !
Il en est parmi elles qui mettent des friandises dans des foulards
Et les portent à leur ami |

Ce couplet constitue, dans la bouche d'un Rifaio, un cas de chantage des moins déguisés. La jeune tille comprendra qu'elle est à sa merci |

Voici un *izri* d'une plus grande étendue, composé de quatre strophes de quatre vers chacune. Tous les vers se terminent par une rime en n :

Que lui dirai-je ô mon chikh ?
J ai vu un sanglier grognant sur le sommet de la colline !
Je lui ai laissé voir- une oreille, j'ai craint pour ma vie !
Son rival lui avait creusé une fosse large de soixante-dix pas
Ou'un sanglier ne pountait franchir, un lion en serait incapable !

Iouharrou (i) l'a vaincu : il a ceint ses reins, U est allé sur la
[colline,
Il a pris le noble fusil à pierre, il s'est mis sur leurs traces !
Après deux ou trois jours, il découvrit leur retraite
Kl leur dit : Je suis l'hôte de Dieu ! mais leur repas était terminé !

Ils lui tirent une réponse qui, comme un clou, s'enfonça dans son
[cœur !
Il s'en fut trouver un magicien qui lui dit : Fadma (u) sait ce
[qu'elle veut !
Il s'écria : Pour l'amour de Dieu ! ô Fadma ! Toi dont le bas
[de la robe de soie est plissé !
Tu as sept frères, je crains qu'ils ne m'égorgent !

Elle a dit : Ce serait une honte s'ils regorgeaient : il ya mes
[serments |
Je le mettrai sur ma poitrine, je le ferai passer inaperçu au
[milieu (de mes frères) !
Je prendrai ensuite une poignée de terre et leur dirai : voila ce
[que vous valez !
Ds me frapperont de verges, j'y consens ! mais ils n'ont pas le
[droit de me tuer |

1. *Iouhartou*, lion, nom composé de *boit*, père et du terme */utrou* qui semble devoir être rattaché à la racine berbère H R, laquelle a donné *tahert*, lionne, en *Mzahi*.

2. *FaU/ima*, nom propre de femme, dérivé de Tar. i''LU.

Chanté par un *chikh*, au cours d'une fête, cet *izri*, où plusieurs personnes prennent successivement la parole, demande quelques explications. Le *chikh* nous apprend qu'il a connu deux amants rivaux. Il compare l'un à un sanglier, l'autre à un lion. Le premier a pu enlever la femme année, aussitôt le second se met à leur poursuite, le u noble iusil à pierre » à la main. Il découvre la retraite des fugitifs et leur demande l'hospitalité. Accueilli par des paroles qui, « connue un clou s'enfoncent dans son cœur », ivre de jalousie niais unpuissant, il va consulter un sorcier. Celui-ci ranime son espoir : le cœur de la femme n'est-il pas changeant : *Fudhrmu* veut bien ce qu'elle veut ! Au moment où celle qu'il a désirée vient se donner à lui, il songe au nouveau danger qui ne menace : elle a sept frères dont il devra tromper la vigilance ; s'ils le surprennent, Us le tueront ! Mais le *chikh* nous révèle aussitôt une farouche Rifaine : *Fadhma*, après avoir abandonné son premier aianl, vient défendre le second. Elte lui a fait des promesses, elle tiendra ses serments d'amour, elle se chargera de tromper elle-même la surveillance de ses frères, puis, si elle est surprise, méprisante, elle leur prodiguera ses injures. Elle accepte, dit-elle, d'être battue par eux, mais elle proclame qu'elle est libre de disposer d'elle-même et ses frères n'ont point le droit d'attenter à sa vie !

Les variantes de cet *izri* sont nombreuses :

Que lui dirai-je ô mon *chikh* ?

J'ai trouvé deux oiseaux qui volaient aile sur aile !
 J'ai pris mon noble fusil à pierre, j'ai suivi leurs traces !
 Après deux ou trois jours, j'ai découvert leur retraite,
 Ils m'ont dit deux paroles qui comme des clous se sont enfoncés
 [dans mon cœur !

Je leur ai crié : Je suis l'hôte de Dieu ! Aïin qu'ils m'épargnent !
 Je suis allé chez l'amante expérimentée !
 Je serai coupable si je n'étendai pas des tapis à leurs pieds !

Je leur ai dressé une embûche savamment préparée :
 Les jeunes poulets se sont laissés prendre, leur mère a échappé !
 Par Dieu qui a créé l'oiseau et le papillon !
 Je les suivrai partout ! Je monterai en bateau !

— Viens ô Mouh' (i) ! Emmaginons nos récoltes.
 Laisse-là ce méchant ! Il restera seul à l'écart !
 — J'ai pris des os de serpent, je les ai mêlés à des os de
 [grenouille, (a)
 J'ai préparé du couscous. Dans deux ou trois jours, il se mettra
 [à tousser.

Lorsqu'il mourra, *Iu* te mettras à pleurer,
 Tu diras : ô mon fils ! ô mia maison ! ô père de mes enfants !
 Puis tu prendras ton douaire, tu le mettras en sûreté,
 Tu passeras près de sa tombe et diras : Sois maudit ô ennemi !

1. *Mouh'*, diminutif de l'ar. *j`* ? .
2. La peau, la cervelle, les os du serpent et diverses parties du corps de la grenouille sont U-es employés dan» la composition des sortilèges.

Ici deux époux sont comparés à deux oiseaux qui voient de conserve ; un jaloux les suit, les surprend, mais cache ses diaboliques desseins. La femme volage vient lui ollru ses faveurs, mais l'amant y met un prix : il veut la mort du mari. Il s'offre pour composer un sortilège avec du couscous, des os de serpent et des os de grenouille. Le mari confiant mange le repas si perfidement préparé, s'affaiblit lentement et meurt. L'amant criminel demande alors à sa complice de simuler une douleur profonde, de reprendre son douaire et d'insulter la mémoire du mari défunt avant de venir le rejoindre.

Voici un *izri* où se retrouvent plusieurs des images contenues dans les deux derniers morceaux :

Que lui dixai-je 6 mon chikh ?

Deux faucons volaient de compagnie,
Je pris mon fusil à pierre, je me mis à leur poursuite,
Après *deux* ou trois jours je découvris leur retraite,
Je trouvai leur couche tapissée de drap bleu.

Je trouvai là un vieillard «t sept frères,
J'ai eu peur qu'ils ne m'égorgent, qu'ils ne découpent mes chairs
[en lanières !
Le milan plonge du haut du ciel mais l'émouchet surprend sa proie !
J'ai tait comme le furet, j'ai usé de ruse !

J'ai (trouvé là une femme qui se peignait au henné,

Elle m'a dit : Fuis, sinon je te couperai la gorge
Avec une scie de chrétien !
Et je te livrerai au mépris de ton rival !

Je suis parti. J'ai traversé des ravines désertes,
J'ai entendu un bruit, j'ai cru que c'était la uior qui se précipitait
Ipour m'engloutir :
C'était une perdrix, qui, pousuivie par un émouchet,
Se jeta dans le giron du Prophète.

Celui-ci fort irrité lui dit :
Que Dieu te maudisse !
Elle répondit : Dieu me préserve ! Il ya les serments !
Ce faucon est un mécréant !

J'ai passé deux ans cachée dans une souche de thuya
Sans manger ni boire. Je ne suis pourtant pas une étoile !
J'ai mâché constamment des plantes amères et du laurier-rose
Et je n'ai pas remué plus qu'une pierre fichée en terre !

Le faucon, le milan représentent le mari et l'amant, la perdrix la femme convoitée. Celle-ci finit par se laisser séduire, eHe s'en excuse : son mari, tel un mécréant, ne la retenait-il pas cloîtrée loin de tout divertissement ! Elle avoue qu'elle n'était pas « une étoile » et que sa vertu ne pouvait résister à un tel traitement.

Dans *Vizri* qui suit, un prétendant reproche au père de la jeune fille qu'il aimait de lui avoir préféré un homme riche. Ce *ra'rour* fut, paraît-il, chanté au mariage même de la jeune fille et tous les assistants comprirent L'allusion.

Chante I chante ô mon chikh I
Ecoute I écoute o mon chikh I

Sur qui a-l-elle chanté ? — Je suis allé au marché du lundi,
J'y ai vu une pouliche sur laquelle deux acquérems mettaient
[surenchère.
L'un en offrait cent douros, l'autre deux cents douros !
Le propriétaire a laissé celui qui offrait cent douros et l'a vendue
[à celui qui en donnait deux cents i

S'il l'avait laissée au premier
Celui-ci lui aurait mis sur le dos la plus belle des selles,
Mais elle est échue au second
Qui lui fera porter un bât de juif I

Il est enfin des *izran* chantés par des hommes qui se rapportent à des combats plus ou moins récents.

O Moulay Mah'ammed I Pourquoi te combattons-nous ?
Parceque tu as voulu que nous appelions un esclave : notre Maître I
On a dit : la fanfare est descendue dans la plaine de Nekour (i)
Les Aith-Abdallah et les Aith-H'adifa l'ont chassée ! (a)

Il est ici question du rogui *Bouh'amara* qui s'était fait passer avec succès, dans le Rif, pour *Moulay Mah'ammed*, fils aîné du Sultan *Moulay H'assan*. Un nègre était le chef d'une *meh'alla* qui opéra longtemps dans le Rif. Cet ancien esclave s'était rendu insupportable à cause de ses exactions, sa *meh'alla* ne put pas dépasser les rives de l'oued *Nekour*, elle fut repoussée par les *Ibeqqouïen* et les *Aith-Ouriar'en*, puis par les *Thamsaman* et les *Aith-Sa'id* qui l'obligèrent à se cantonner à l'est de l'oued *Quert'*

Les *Ibeqqouïen* chantent un *ra'rour* sur leurs voisins les *Aith-Boufrah'*, qu'ils ont vaincus il y a sept ou huit ans :

La poudre a parlé entre le coucher du soleil et la prière de *tâcha* !
La tribu des Beni-Ouriar'en 6 ma mère I
Combien nombreux sont les morts
Et les blessés I ô pourquoi t

Les progrès de l'occupation espagnole dans le Rif inquiètent fortement les esprits depuis quelques années.

1. L'Oued *Nekour* prend sa source dans la région du *Djebel H'amunt*, U se jette dans la Méditerranée en face des piésidios de *Alhiemas* désignés par les Rifains sous le nom *Ttüzra n-Nekour*. L'Oued *Nekour* sépare les *Aith-Ouriar'en* des *Aith-Tamsaman*.

2. Les *Aith-A'bdallah* et les *Aith-B'adifa* sont des fractions des *Aith-Ouriar'en*.

Les montagnards luttent avec acharnement, mais il semble bien qu'ils se rendent compte qu'un jour viendra où ils devront s'avouer vaincus. Ils s'imaginent volontiers que le but exclusif auquel visent les Espagnols est de mettre la main sur les mines d'or et d'argent inépuisables que les Rifains placent dans leurs montagnes. Le Djebel *H'amam* (1), situé au sud de la tribu des *Aith-Ounar'en*, serait pour eux un bloc d'argent massif qui tente les Européens depuis plus de quatre siècles (2). Les Rifains y maintiennent d'ailleurs une garde permanente d'une trentaine d'hommes qui en interdit l'approche à tous les étrangers à la tribu. Depuis quelques années on chante, au sujet de cette montagne, *Vizri* suivant dans lequel ont sent percer une vague inquiétude, quelque appréhension pour l'avenir :

O mon fils ! O Djebel H'amam !
Tu es la cause que nous n'avons pas la paix !
Tes eaux sont fraîches
Elles font pousser des arbres touffus sur tes flancs !

Enfin voici un *izri* qui fut composé, il y a quatre ans environ, à l'occasion de la mort de l'un des chefs de la résistance contre les Espagnols dans le Rif, le chérif Si *Moh'ammed Amezzian* :

Sidi Moh'ammed Amezzian
Est mort ! Nous n'honorerons pas son tombeau,
La police (3) et le capitaine ayant emporté son cadavre
Dans les villes pour le photographeur !

Par Dieu ! 6 Mouh' fils de Msa'oud !
Rends-nous son corps afin que nous le vénérions !

Sidi Moh'ammed Amezzian, qui avait levé l'étendard de la guerre sainte contre les Espagnols, tomba dans une embuscade avec trente de ses compagnons. Son corps n'ayant pas été retrouvé, le bruit courut dans le Rif que les chrétiens avaient emporté son cadavre pour l'exposer dans leur pays et le photographeur. L'autorité du chérif passa à un de ses lieutenants, *M»uh\ fils de Msa'oud*. C'est à lui que le chanteur demande de venger *Sidi Moh'ammed*

i. Dans le *Ūjebel H'amam* se trouverait, paraît-il, une grotte profonde dont les parois blanches, aux reflets métalliques impressionnent les montagnards qui voient dans ces stalactites des blues de minerai d'ar«enl.

1. Il y a lieu de rappeler que plusieurs comptoirs génois et fraudais parvinrent à «'installer il y a 7 ou, 8 siècles dans le Rif. Une légende épique, qui est encore contée de nos jours chez les Aith-Ouriar'en, a pour héros un personnage désigné sous le nom de * condé » le comte.

3. Les Rifains appellent *aboutis**, pl. *aboutis*, les indigènes qui servent dans les troupes espagnoles.

Amezzian, de ramener son corps afin que les honneurs funèbres auxquels il a droit lui soient rendus et que son tombeau vénéré devienne un lieu de pèlerinage.

Les *izran* composés par les femmes semblent empreints de plus de douceur que ceux des *chioukh*.

En quelques vers, une idée est par elles finement exprimée, une image esquissée, un serment d'amour prononcé ; les craintes d'une mère, d'une épouse ou d'une fiancée sont à peine évoquées car il ne faut jamais parler d'un malheur possible comme si, par un phénomène de magie sympathique, le fait de préciser sa pensée pouvait avoir une influence sur la réalisation des événements que l'on redoute.

Une jeune fille chantera avec une naïveté charmante :

J'écrirai, j'effacerai sur l'aile du papillon
J'écrirai à H'ammou qu'il ne m'oublie pas !

Une femme, dont le mari vient à l'improviste troubler *le* rendez-vous qu'elle avait donné à son amant, a la présence d'esprit d'avertir celui-ci du danger qu'il court au moment même où il arrive par la terrasse de la maison elle chante :

O ma mère ! Oh oui ! ô mes frères ! Oh oui !
Qui vient par la terrasse ? Voici la terre qui tombe !
Et le lion est ici ! ô pourquoi ?

Une nouvelle mariée qui ne peut s'entendre avec les parents de son mari s'écriera :

O mon pigeon ! A Mouh' ! La jeune fille a chanté !
Sois heureuse ! — Je ne suis pas heureuse !
O mes frères ! Je ne resterai pas en compagnie de mes
[beaux-parents !

Une femme abandonnée sans ressources par son mari qui est parti pour l'Algérie se voit, au retour de celui-ci, séquestrée, maMraitée, accusée d'infidélité ; elle crie son indignation :

Lorsqu'il partit pour la perverse Algérie, à qui me confia-t-il ?
fi me mit une faucille dans la main et me dit : Moissonne le blé !
Lorsqu'il revint, me rapportant seulement un vêtement grossier,
Il me dit : Maintenant, voile-toi !

Une jeune fille amoureuse d'un jeune homme qui n'a pour elle que du dédain, veut de désespoir se précipiter dans la mer :

O mon amour !
O ma mère ! ô ma mère !. c'était écrit !
Pour qui avais-je donc lavé ma robe blanche ?
C'était pour celui aux beaux yeux, mais il ne l'a pas même [remarqué !
H êtes ! je me précipiterai dans les flots bleus !
O mon H'aramadi (i) chéri ! ô mon frère !

Les femmes composent des satires aussi mordantes que celles des *chioukh*, leurs *ra'rour* sont aussi redoutés.

Une femme ayant surpris ses deux voisines, *Ah'mouch* et *Reqiia* (2), qui avaient donné ensemble rendez-vous à leurs amants, leur fit entendre qu'elle connaissait leur secret :

O mon amour !
O ma mère ! ô ma mère \ C'était écrit !
Laissez-nous maintenant retourner par où nous sommes venus !
Toi ô petite *Ah'mouch* et toi *Reqiia* !

Un *ra'vour* fut composé par une femme nommée *Qiouch* (3), qui avait émigré avec son mari à Tanger où la fortune ne leur sourit point, tandis que son frère resté dans le pays, après s'être enrichi devint *amr'ar* (4) de la tribu. Comptant sur un bon accueil, notre ménage revint au village, mais *Y amr'ar* les ayant fort mal reçus, sa sœur composa sur lui un *ra'rour* dans lequel élite est sensée faire parler son mari :

O ma chère !
Lève-toi ô *Qiouch* ! Lève-toi et partons !
Autrefois nous habitions ii Tanger !
Nous voici de retour dans le Rif !
O les nobles vivez en paix !

O ma chère !
Lève-toi ô *Qiouch* ! Lève- toi et parlons '
Autrefois il était ton hère !
Il est maintenant *amr'ar* !
O les nobles vivez en paix !

1. *ETarmuadi*, n. pr. d'homme, dér. de

5. *Reqiia*, n. pr. de femme, en ar. ,,

3. *Qiouch*, n. pr. de femme dérivé detar. U _'' i'''''' <><TM>p<<d.

4. *Amr'ar*, chef de fraction.

Une épouse se lamente parce que son mari a pris l'habitude de se rendre en Algérie sous prétexte d'y aller travailler, mais, tandis que les autres en Tapporment des économies, lui revient régulièrement les mains vides. Elle le soupçonne de lui être, là-bas, infidèle avec des chrétiennes. Elle lui pardonne cependant et le supplie de revenir :

O mon mari adoré !
O Mouh', fils d'An (i) fils de Yah'ia (a) !

Viens ó mon ami, tu as assez souffert !
Les autres rapportent cent douros. toi pas même une once !
Reviens ! Reviens ! — Il est retourné vers le port (d'Oran) !
Il est monté avec les filles des chrétiens ! Il est allé en chemin
[de fer !

Voici, ta femme est l'objet de la convoitise des jeunes gens !
Tes terres sont partagées entre tes cohéritiers !
O foulard aux vives couleurs ! Reviens je t'en supplie !
O mon cœur ! ô mon mari ! Cause de mes chagrins !

Voici enfin un *ra'rour* d'un autre genre, fort ancien paraît-il, et qui est souvent chanté par les jeunes filles à l'occasion des mariages :

Ihé a lalla a lalla ! a lalla bouia'ni ! (3)
Je ne pardonnerai pas à ma mère qui me mit le henné ! (Y>)
Ihé a lalla a lalla ! a lalla bouia'ni !
Je ne pardonnerai pas à mon père qui me maria à celui-ci !
Ihé a lalla a lalla ! a lalla bouia'ni !
Il m'a mariée à un veuf, m'empêchant de connaître un jeune
[homme !
Ihé a lalla a lalla ! a lalla bouia'ni !
Il m'a donnée à un vieillard aux veines du cou noueuses !
Ihé a lalla a lalla ! a lalla bouia'ni !
Sa barbe ressemble à une poignée d'alfa !
Ihé a lalla a lalla ! a lalla bouia'ni !
Son ventre, a un fond de sac de blé !
Ihé a lalla a lalla ! a lalla bouia'ni !
O Mouh' ! ô Mouh' ! ô mon cousin germain !
Ihé a lalla a lalla ! a lalla bouia'ni !
O Mouh' ! ô Mouh' ! ô visage si pur !
Ihé a lalla a lalla ! a lalla bouia'ni !
Nous fuirons par une nuit d'orage !
Ihé a lalla a lalla ! a lalla bouia'ni !
Nous partirons par une nuit sans lune !
Ihé a lalla a lalla ! a lalla bouia'ni !
A ton cou ô mon ami ! Que peut-il m'advenir ?

1. *A'ri*, mis pour *AH*, n. pr. d'homme, de l'ar. Ji.
2. *Trah'ia*, n. pr. d'homme, de Tar. ^
3. Cette phrase, qui n'a pas de sens précis, semble jouer le rôle d'un refrain.
4. Allusion à la cérémonie de l'application du henné sur les mains et les pieds de la fiancée la veille du mariage.

Ihé a lalla a lalla ! a lalla bou!a'ni !
O Mouh' ! 6 Mouh' ' ô parfait cavalier !

Ihé a lalla a lalla ! a lalla bouia'rti !
A la tête enroulée d'une cordelette en poil de chameau

Ihé a lalla a lalla ! a lalla bouia'ni !
O mon amant ! Je meurs pour toi !

Il se dégage souvent des chants composés par des femmes une impression de tristesse résignée, de douce mélancolie où perce parfois tout à coup un cri de tendresse, de souffrance ou de révolte. Ces morceaux sont sans prétention, composés dans la solitude de la maison ou de la cour intérieure en écrasant le grain, en filant ou en tissant la laine, ils ne visent point aux grands effets. Les femmes les chantent d'ordinaire lentement, sur un ton mineur qui fait grande impression. Beaucoup de ces *izran*, et sans doute non des moins parfaits, ne dépassent jamais le cercle étroit des voisines et des amies de l'auteur.

Lorsque les femmes sont appelées à vaquer en groupes a quelques travaux des champs, ramassage du bois dans la brousse, sarclage des céréales, etc., elles forment des chœurs qui se donnent la réplique de coteau à coteau.

Nous nous excusons de ne pouvoir donner qu'un aperçu aussi imparfait des chansons populaires du Rif. L'étude raisonnée et scientifique de ces chants reste à faire, tant au point de vue de la composition du vers, de son rythme et de sa cadence, qu'au point de vue purement musical.

Nulle étude n'est plus féconde que celle des chants composés à l'aurore des peuples. L'âme et l'esprit grecs, tous d'ordre et de claire raison, apparaissent déjà dans les poèmes homériques ; de même, le vague et le mysticisme bretons s'expriment d'une façon émouvante dans les complaintes graves et solennelles que chantent encore aujourd'hui les pâtres du pays d'Armor.

L'étude des légendes et des chansons rifaines fera mieux connaître l'âme de cette race fruste et brutale, farouchement éprise d'indépendance et fière jusqu'à l'enivrement de son «ol naguère encore inviolé. Elle nous fera connaître aussi la femme rifaine, non pas esclave de son maître, mais véritable gardienne du foyer, consciente de sa personnalité, mêlée, intimement à la rude existence du *d'an*, aux fêtes comme aux combats, soumise à des lois qui imposent avant tout qu'elle soit respectée, et ayant conservé néanmoins au milieu de ces mœurs farouches, et peut être à cause d'elles, les qualités essentielles de la femme : la finesse, la souplesse et la douceur.

BIARNAY.

LE MARIAGE

chez les Berbères du Maroc¹

—>W»IIW;—

Les fêtes les plus appréciées des Berbères sont celles données au cours des différentes cérémonies du munage. Elles viennent rompre heureusement la monotonie de leur rude existence. Le douar, le dchar ou l'ir'rem prennent part à des cérémonies curieuses et souvent compliquées qui se terminent toujours par des banquets, des danses et des chants.

Ces fêtes ont souvent lieu en été. Elles commencent à la tombée du jour et se déroulent toute la nuit. Hommes et femmes y prennent part, C'est le moment que choisissent les amants pour se rapprocher, c'est l'heure où de nouvelles intrigues se nouent. On mange, on boit, on chante. On comprend que certains individus fassent profession de courir les mariages.

Malgré la diversité des cérémonies, dont le protocole varie très souvent de tribu à tribu, les coutumes du mariage chez les Berbères du Maroc ne semblent accuser que de légères nuances avec celles qui ont pu être observées ailleurs, en Algérie tout particulièrement.

Cette courte étude sera esquissée d'après les renseignements que nous avons recueillis sur les Ait Intift (2) et les Izayan.

CARACTÈRE DU MARIAGE BERBÈRE. — Abordant la question, MM. Hanoleau et Lelourneux (3) écrivent : « Le mariage, pour ces rudes populations, n'est ni l'union intime

1. la littérature sur le mariage dans la Berbérie est très importante. M. Douffé, dans son travail sur « Marrakech » en a donné p. 331

2. Quelques indications bibliographiques auxquelles nous prions le lecteur de vouloir bien se reporter. Dans cette liste, il convient de signaler surtout particulièrement en ce qui concerne les Berbères, l'ouvrage de MM. Hanoleau et Lelourneux : *La Kabylie*, t. II, p. 213 et seq., et l'étude qu'a donnée Biarnay dans son travail sur le « Dialecte berbère d'Ouargla ». C'est une des monographies les plus fouillées que nous ayons sur la question.

L'ouvrage le plus important sur le mariage au Maroc est celui de M. KIL WESTERMACK, professeur de sociologie à l'Université de Londres. Il l'a intitulé : *Marriage Ceremonies in Morocco*. La *Récite du monde Musulman* en a donné une brève analyse dans son numéro de juin 1917. Par suite des circonstances actuelles, nous n'avons pu nous le procurer. Une traduction serait bien accueillie par les marocanisants.

3. Noms berbères des tribus désignées en arabe par les termes : *Entifa* Zayan*. Un habitant de chacune de ces tribus se nomme ou s'appelle *az'ui*. Nous nous servons des mots berbères. Les renseignements nous ont été fournis par Elhadj Mohammed ben Ali du village de Tanant (Lutin) et par Abbas ben Ahmed Chami de Khenifra (Izayan).

3. *La Kabylie*, t. II, p. 148.

de deux êtres dont l'individualité se confond dans une communauté d'affections, ni une société dans laquelle chacun a des droits en harmonie avec ses devoirs : achetée, livrée, sans que le plus souvent sa volonté intervienne, la femme kabyle n'a pour ainsi dire pas de personnalité légale, c'est une chose humaine ».

Le mariage kabyle ne serait donc ni une union, ni une société, mais un simple acte de vente. Ainsi posée, la question a donné lieu à des controverses desquelles la personnalité de la femme berbère a pu être dégagée. Déjà M. Masqueray (1). en des pages admirables, avait su donner une âme à cette « chose humaine » ; M. Boulifa (2), en des termes heureux et sincères, a écrit un beau plaidoyer dans lequel le rôle de la femme berbère est apparu important et non sans grandeur.

Deux opinions bien contradictoires ont donc été émises au sujet de la condition de la femme berbère.

Pour les uns, elle apparaît des plus misérables. Assujettie aux plus durs travaux qui la fanent et la vieillissent avant l'âge, maltraitée par un mari jaloux qui la répudie sous le moindre prétexte, ou lui impose la présence à son foyer d'autres femmes rivales, privée de toute liberté, elle souffre en silence, docile aux ordres d'un maître, elle est vraiment une « chose humaine ».

D'autres, au contraire, exaltent ses qualités d'épouse et de mère et répondent, qu'entourée d'un certain respect, on évite de se battre ou de s'injurier devant elle, qu'on recherche sa protection, qu'on sollicite souvent ses avis et que, parfois, elle prend sur la tribu même un ascendant tel, qu'après sa mort, on la vénère encore et que sa sépulture devient un lieu de pèlerinage et de bénédictions.

Cependant, quand nous aurons expliqué que la femme, chez les primitifs, est un être mystérieux, magique ou sacré, dangereux pour l'homme ; quand nous serons familiarisés avec cette idée devenue classique par les travaux de R. Smith, que rien n'est plus voisin de l'être sacré et respecté que l'être maudit et abhorré, nous comprendrons que l'idée redoutable que le primitif se fait de la femme engendre tantôt la crainte, puis le respect, et tantôt le mépris. Aussi les contradictions des écrivains qui ont abordé cette question nous paraîtront provenir de ce qu'ils n'en soupçonnaient pas la complexité (3).

1. *Visions d'Afrique.*
2. *Recueil de Poésies kabyles*, toute l'introduction est réservée à cette question.
3. Ed. Douffé : *Magia et Religion*, p. 24.

Cette étude pourra illustrer cette heureuse et scientifique interprétation donnée par M. Doutté. Sans personnalité propre, la jeune fille sera livrée par son père à un époux qu'en général elle ne connaît pas et sans que, pour cela, son consentement soit nécessaire.

Crainle en tant que femme, elle sera mariée d'après un ensemble de rites qui éloigneront d'elle toutes les influences dangereuses qui l'entourent et que lui confère son caractère d'être mystérieux.

Toutefois, nous nous garderons bien de comparer le mariage berbère à un simple acte de vente. Au point de vue juridique, la convention intervenue entre les deux familles intéressées peut avoir ce caractère. En fait, le Berbère qui se marie de nos jours n'achète pas une femme, comme on le prétend couramment. L'acte qu'il accomplit est des plus sérieux et, s'il venait à l'oublier, les cérémonies compliquées auxquelles il donne obligatoirement lieu sont là pour le lui rappeler.

Un rapide examen du mot *mariage* à travers les dialectes berbères les mieux connus nous donnera quelques indications utiles et peut-être nous permettra-t-il de fixer le caractère du mariage berbère.

DU MOT ' MARIAGE » DANS LES DIALECTES BERBÈRES. — En zouaoua, « se marier » se dit : *ar* mot dont le sens est *acheter, prendre*. Un individu dira : *owrVr' tharneVVoulh* (1). *j'ai acheté une femme*. Cette traduction donnée par M. Hanoteau ne paraît pas exacte ; la véritable étant : *l'rti pris femme, u Prendre femme* » est une expression également usitée en français et en arabe de laquelle est exclue l'idée d'achat.

Le mot *ar* avec le sens d'épouser, se retrouve chez les Beni Menacer, dans le Chenoua (2), indépendamment d'un autre terme, *ser* qui est une forme factitive du précédent et qui signifie *acheter*. Dans ces régions, il est fait emploi de deux termes distincts exprimant l'un l'idée d'épouser avec le sens de *prendre*, l'autre celle *ftachnier*.

Par ailleurs, si le mot *ar'* avait étymologiquement le sens que l'on veut lui attribuer, nous retrouverions son nom d'action avec le sens de mariage, ce qui n'est pas.

Ar' n'est pas le vrai mot berbère désignant l'action de se marier, et le terme qui, dans la presque totalité des dialectes, signifie acheter se traduit par *ser'*, mot qui nulle part n'est synonyme d'épouser.

1. Cf. Hanoteau et (« toumeux : £, « iat ; / lie, t. 1, page 49, note 2. Le mode de transcription adopté est celui de la Faculté des Lettres d'Alger.

2. Iaoust : *Etude sur le dialecte berbère du Chenoua*, p. 138.

Les Berbères Ibadites du Djebel \efoussa emploient le mot *nedjef* (i), *se marier*, d'où est dérivée l'expression *tendfift* pour désigner le *mariage*.

On trouve *andjaf* (2) dans le dialecte de Syouah et *tineggift* dans le Sous pour désigner toute la cérémonie du mariage. Ainsi il est curieux de retrouver, aux deux extrémités orientale et occidentale du domaine occupé par le Berbère, un mot qui n'a pas laissé de trace dans la plupart des dialectes berbères et qui, par contre, est connu et employé par presque toutes les populations arabophones du Maroc.

La *neggafa* est la femme qui joue dans la cérémonie du mariage un rôle variant avec chaque région. A Rabat, ce rôle se réduit à peu de choses. Elle accompagne la mariée au domicile conjugal. Si le mariage est consommé la première nuit, elle emporte, le lendemain, la chemise tachée de sang et va la montrer aux parents de la mariée, et même au cadî, pour éviter des discussions sur la pureté de la nouvelle épouse. Souvent même, elle accompagne les musiciennes de métier au domicile du marié.

A Pas. la *neggafa* (3) est l'agent de liaison entre les deux futurs pendant la semaine qui précède la consommation du mariage. Elle entretient la chambre du fiancé, elle lui porte ce dont il a besoin de la part de sa future. Elle assiste la fiancée de ses conseils, elle la pare avec des bijoux la plupart du temps empruntés à des tiers ou pris en location. Les Fasi la paient quelquefois 200 et même 300 réaux. Elle paraît jouer un peu le rôle de l'a'd/ousu des « *Mille et une Nuits* » ou de duègne.

A Tanger (4), la *neggafa* est une négresse qui joue un rôle à peu près analogue. Avant le mariage, elle conduit 'a (lancée au bain. Elle lui pose quelquefois du henné sur les mains et reçoit pour cela 3 réaux. Elle la porte sur le dos et l'installe dans *Vûnimurya*. Elle suit le cortège, une bougie allumée à la main. C'est elle qui descend la fiancée de la mule et la dépose sur le lit. Elle seule peut pénétrer dans la chambre nuptiale pour servir les jeunes époux. Enfin, il lui appartient de montrer aux parents des deux familles le pantalon de la mariée, dès que le mariage a été consommé.

1. A. De Cabassanti-Motyliniski : *Le Djebel Netouaa*, p. 139.
2. R. Basset : *Le dialecte de Syouah*, p. 67.
3. Aubin : *Le Maroc d'aujourd'hui*, p. 324.
4. Salmon : *Archives Marocaines*, « Les Mariages musulmans à Tanger » t. 1, p. 273, et renseignements fournis par Biarnay.

Les lettrés de Rabat et de Pas ne connaissent pas l'origine de ce mot qu'ils supposent emprunté au berbère. Les Kabyles du Djurdjura ont un verbe *neggef* (1) qui veut dire pousser des cris de douleur, mais seulement lorsqu'il s'agit de la femme en proie aux douleurs de l'enfantement ou d'une femelle sur le point de mettre bas.

De ce terme, dérive le substantif *thanegifth* ou *thoungifth* qui, au début, signifiait *accoucheuse*. Aujourd'hui, il serait encore employé avec ce sens chez les Beni-Yenni (Port-National). La *thoungifth* désigne la parente de la mariée qui accompagne celle-ci à son nouveau domicile et lui tient compagnie pendant les cinq ou sept premiers jours du mariage. Le masculin *oungif* est employé au Djurdjura et signifie « *mouton de Panurge* », homme qui suit un mouvement, qui fait nombre.

Le sens primitif et exact de *nedjef* n'apparaît guère, mais, du rapide exposé ci-dessus, on peut déduire que l'idée d'achat n'y est nullement renfermée.

Les Touaregs du Hoggar désignent le mariage par le mot *tidaout* (2) qui dérive de *eddiou. accompagner*. Quant au sens, cette expression se rapproche de *tineggift* employé dans le Sous.

Un Touareg qui marie sa fille traduit sa pensée en disant : *J'ai donné ma fille à...* Celui qui établit son fils dira : *J'ai pris (apporté) une femme pour mon fils.*

La plupart des tribus zenètes emploient le mot *erchel* (3). Par ailleurs, il est curieux de constater que ce sont les termes arabes *ezaouj* ou *ejouej* qui sont en usage, particulièrement, chez les Kabyles du Djurdjura et les Beni-Menacer, sans doute parce que le mot arabe étudié plus haut, ne traduit qu'imparfaitement leur pensée.

Dans les oasis du Mzab (4), à Ouargla (5), à Ghdamès (6), les populations berbérophones se servent des mots *emlech*, *emmelech*, *mlek* ou *simlek*.

Ces termes, d'origine arabe, sont employés dans presque toutes les villes du Maroc. *Elmelak* est l'acte qui, dans le mariage musulman, lie les deux parties. A Tanger,

1. Renseignements fournis par M. Abdelaoui, élève-interprète à l'école de Rabat.

2. R. Basset et De Motylinski : *Grammaire, dialogues et dictionnaire touaregs*, p. 201.

3. Destalng : *Dictionnaire français-berbère* (Beni-Snous), p. 213.

4. R. Basset : *Etude sur la Zenalia du Mzab, de Ouargla et de l'Ontd' Rir'i*, p. 72.

5. Biarnay : *Etude sur le dialecte berbère d'Ouargla*, p. 375.

6. De Motylinski : *Le dialecte berbère de R'edamès*, p. 134.

il donne lieu à la cérémonie suivante. Le père de chacune des deux familles intéressées, suivi de ses proches parents, se rend à la mosquée *j—v* avec trois âdoul. Le père du jeune homme paie la dot et les notaires écrivent l'acte. On récite la *fath'a*, après quoi la petite assemblée se rend à la demeure de la fiancée, où *Год* boit du thé et mange des *fquques*. A partir de ce jour, la jeune fille porte le nom de *mmellka* et le garçon celui de *mmellek*.

Dans l'Aurès, se fiancer se dit *nermlouk*. Le fiancé porte le nom de *amlouki* ou de *anemlouk*, et la fiancée celui de *tamloukit* ou de *tanemloukit*.

Les populations berbères de ces régions, mieux islamisées que celles du Maroc, font donc usage de termes arabes pour désigner vraisemblablement une pratique qui n'existait pas dans leurs coutumes. Etymologiquement, ces mots marquent l'idée de propriété et de transfert de propriété. Ils répondent bien à la définition du mariage musulman donné par tous les jurisconsultes : l'acquisition, par le mari, d'un droit d'usage sur la personne de la femme.

Les Ait Intift ont le mot *tahel*, également d'origine arabe, pour traduire l'idée de se marier. Le terme *litihal*, qui en dérive, signifie *mariage*. Les Chieuh du Sous connaissent ces deux mots.

Les Berabers, les Aït Ndhir (1), les Ait Mjild, les Izayan, les Igerrouan, les Zemmour ont conservé le vrai mot : *aoul* (2). Ce terme, duquel est également exclue l'idée d'achat, existe à côté du mot *ser* déjà signalé, qui traduit « *acheter* » et avec lequel il ne saurait y avoir de confusion.

Aoul a pour forme active *saoul* ou *sioul*, dont le sens est *faire épouser*, marier par conséquent. On serait tenté de rapprocher ces termes que leurs homonymes *sioul*, *saoul*, employés par presque tous les Berbères avec le sens de *faire parole*, c'est-à-dire *parler*. Il se peut qu'il y ait là un rapprochement intéressant qui donnerait au mot *aoul* un autre sens, qui serait celui de *être dit*, et par extension *être accordé* après discours et palabres. Mais il n'y a là qu'une simple analogie de forme.

Si l'on sait qu'au cours des diverses cérémonies du mariage des simulacres de rapt sont constatés, chez les Bera-

1. *Beni M tir, Beni Mjild, Zayan, Guerrona*. Il serait à désirer que les tribus berbères fussent désignées par leurs noms et non par leur traduction en arabe.

2. Signalé par Biarnay chez le R Ait Sadden, p. 258. *Etude sur le dialecte des Ret'ioua*.

bers tout particulièrement, et se souvenant par ailleurs du sens de *prendre* donné au mot *ar* on pourrait prêter à l'expression *aoul* le sens de *ravir* : le mariage étant vraisemblablement, à l'origine, chez ces grossières populations, un véritable enlèvement de la femme par l'homme qui la convoitait.

Dans l'accomplissement de son coup de force, le ravisseur trouvait une aide parmi ses amis, ses *islan*, terme que nous traduisons aujourd'hui par *garçons d'honneur*, mais qui, à l'origine, aurait très bien pu désigner les ravisseurs eux-mêmes.

Cette interprétation n'est pas satisfaisante. Il est plus exact de faire dériver *aoul* d'une racine *L* dont le sens précis nous échappe, mais qui marque l'idée de sexe féminin ou de fécondité. Nous le retrouvons dans le mot *thoulaouin* (1) ou *thilaouin*, qui est le pluriel de *lhameffouth*, femme. On a voulu faire dériver ce terme de *oui*, cœur, et l'ui donner le sens de « *petits cœurs* ». En réalité, *thoulaouin* est le pluriel d'un substantif perdu dans le dialecte du Djurdjura, mais qui se retrouve dans d'autres dialectes.

A Syouah, on dit *talti* (2), femme, dont le pluriel est *toulaouin*. A Ghdamès, on a *talta* (3) et *taltaouin* au pluriel.

La racine *L* se retrouve dans d'autres expressions, entre autres dans celles qui signifient sœur ou *fille* :

Taitoq (4) : *oualt*, fille.

Zouaoua : *oultma*, sœur ; nom composé du précédent et de *ma*, mère, littéralement : fille de mère.

Izayan, Ait Ndhir, Ait Mjild, Zemmour, Ait Ntift, Sous : *oultma*, sœur.

Sous une forme redoublée, cette racine a donné le mot *illi*, *fille*, usité dans la généralité des dialectes.

Enfin, il est permis de faire dériver le mot *asli* ou *isli* de cette même racine. Ce mot signifie *fiancé*. En réalité, il n'est donné au jeune homme qu'à partir du jour où commencent les fêtes du mariage, il conserve ce titre pendant toute leur durée, c'est-à-dire pendant les sept jours qui suivent l'arrivée de l'épouse dans la demeure conjugale. C'est donc seulement au moment où il va entrer en possession de la jeune fille qu'on le désigne par ce mot.

1. B. Basset : *Le loqman berbère*, p. 331, V bû'L.
id *Manuel de Langue kulryle*, p. 00.
2. R. Basset : *Syouah*, p. 55.
3. De Motylinski : *R'edamès*, p. 121.
4. Masqueray : *Dictionnaire des Taitoq*.

A part les dialectes touaregs, où ce terme ne paraît pas avoir laissé de trace, tous les autres l'emploient, même ceux qui ont perdu le mot *aoul* pour exprimer l'idée de mariage. *Isli* est le nom d'agent dérivé du verbe *saoul* qui, ainsi que nous l'avons déjà vu, est la forme factitive du verbe *aoul* et signifie : *marier*.

Étymologiquement, *asli* veut dire : individu qui se marie, qui » *fait femme* ». Et comme les diverses cérémonies du mariage sont longues, le fiancé est assisté d'un groupe d'amis qui portent le nom *cYislan*, substantif pluriel du précédent. Ce sont les garçons d'honneur qui l'aident à *prendre femme* ».

On remarquera que ce mot est passé dans la langue arabe. A Fas, à Rabat, le nouveau marié voit sa propre demeure livrée aux femmes, et c'est dans une maison voisine louée ou prêtée qu'il passe, avec ses *islan*, les fêtes du mariage. Cette maison, comme l'on sait, s'appelle *dar islan* (1).

Le terme est rapporté par M. Doutté avec le sens d'amis intimes (2).

On pourra objecter que la jeune fille, pendant les cérémonies du mariage, prend le nom de *laslit* et que, par conséquent, le sens que nous donnons au mol *asli* ne saurait convenir à son féminin. Il est toutefois permis de supposer que celui-ci a dû être formé plus tard et par analogie, quand le sens primitif et absolu du correspondant masculin a été perdu. Au Maroc, les Berbères emploient de préférence les termes de *laarrimt* ou de *tamyouf* pour désigner la jeune fille ou la fiancée. En tout cas, le pluriel, *lislaitin*, n'est jamais le correspondant féminin du terme *islan*, et les filles d'honneur sont simplement désignées par le mot *timeddoukal*, c'est-à-dire les *compagnes*.

Que conclure de ce rapide examen du mol *mariage* à travers les dialectes berbères ? D'abord, on peut être frappé de la variété des expressions rencontrées. Par ailleurs, on a vu qu'au Maroc les mots *ngafa* et *islan*, d'origine berbère, sont employés dans les dialectes arabes et particulièrement dans ceux des villes. Ces termes désignent des personnes qui, au cours des diverses cérémonies du mariage, accomplissent des rites prescrits par la coutume. Il est logique de croire qu'avec ces termes les rites eux-mêmes se sont introduits dans les cérémonies du mariage arabe.

1. Mibin : *Le Maroc d'aujourd'hui*, p. 326.

2. Marrakech, p. 333.

Aussi le mariage berbère a laissé trace de son vocabulaire et de ses rites dans le mariage musulman. Le contraire est également vrai et l'influence arabe, qui s'est manifestée avec plus ou moins d'efficacité sur tant de points de la vie sociale des Berbères, a pu modifier la nature de leur mariage : la constitution du douaire, et peut-être l'institution de la polygamie paraissent dus à l'influence de l'Islam.

En tout cas, on a constaté qu'aucun des termes étudiés ne renferme une idée de transaction et que la forme berbère la plus ancienne traduisant l'idée de se marier est celle retrouvée chez les Berabers. Le mot *ar* rapporté par M. Hanoteau, a donné lieu à une confusion de sens de laquelle est résultée une définition du mariage kabyle dont les termes ont pu paraître excessifs.

LES CÉRÉMONIES DU MARIAGE. — Nous diviserons les cérémonies du mariage en deux périodes. Au cours de la première, ont lieu les accordailles ; au cours de la seconde, la femme est remise à son mari. Entre elles, il peut s'écouler un temps plus ou moins long.

Les accordailles se font après une demande officielle de mariage adressée par les parents du prétendant à ceux de la femme, et une entente des deux parties sur le montant du douaire.

Quand le jour du mariage est fixé, on fait remise du douaire au chef de famille et d'une corbeille à la jeune fille. L'on procède à une cérémonie quelquefois compliquée de l'application du henné, après quoi la jeune fille est amenée chez son époux, et c'est dans la demeure de celui-ci que le mariage est consommé.

PREMIERE PÉRIODE

Le jeune homme, *aânim* ou *âzri*, qui désire se marier, fait part de ses intentions à ses parents par l'intermédiaire d'un ami ou d'un parent à qui l'on donne le nom d'*amncan* (1).

Il n'y a jamais de conversations directes entre les parents et les enfants au sujet du mariage. Ainsi le veut la coutume.

Le Ntifi dira à son envoyé : « *ini iasen, tahalati*, dis-leur de me marier ».

1. Nom d'agent, du verbe : *azm*, envoyer.

Les parents prennent rarement d'eux-mêmes l'initiative contraire. Le mariage entraîne toujours des frais élevés pour des gens en général peu fortunés.

Il arrive cependant que des pères de famille songent eux-mêmes à établir leurs fils, surtout quand ceux-ci ont une conduite désordonnée.

Pour des raisons d'intérêts ou d'amitié existant entre deux maisons, celles-ci décident de marier leurs jeunes enfants entre eux. La cérémonie des accordailles a lieu selon des rites étudiés plus loin, mais la jeune fille ne rejoindra la demeure conjugale que devenue pubère.

Quelquefois, la jeune fille impubère est remise par son père entre les mains de son époux. Elle se fixe alors dans la maison de ce dernier, sans qu'il y ait entre eux de relations sexuelles. Ce n'est que plus tard, quand devenue pubère, que le mari exercera son droit conjugal sans qu'en cette occasion des cérémonies particulières soient célébrées.

Si le jeune homme est orphelin de père, c'est à sa mère qu'il fait connaître ses intentions. S'il est orphelin de père et de mère, il adresse sa demande à son tuteur légal ou à l'un de ses oncles paternels, ou à l'un de ses oncles maternels si les premiers font défaut.

Quelquefois, le désaccord règne dans la famille. Le jeune homme a quille la tente ou la maison paternelle pour aller louer ses bras dans une ville. Il y économise l'argent nécessaire à son installation et, de retour dans sa tribu d'origine, il épousera la jeune fille qui lui plaira, mais il lui faudra au préalable l'autorisation des siens. Des démarches seront faites pour faire oublier les vieilles rancunes et, l'accord rétabli dans la famille, le père mariera le fils dont le retour et la réconciliation auront été longuement fêtés.

Enfin, l'homme déjà marié qui désire prendre une deuxième femme ne consulte que l'état de sa bourse. Il n'a pas à tenir compte des avis de sa famille.

Cuoix. DE L'ÉPOUSE. — Dans certaines régions, le jeune homme désigne lui-même la jeune fille qu'il veut épouser. A son *umazan*, le jeune *az'ai* dit : « *nkin rikh ad aoulek* *tau'rrimt g ouaoun in* ; je voudrais me marier avec la jeune fille de ce douar ».

Ils se connaissent souvent depuis long-temps. La vie nomade, avec ses déplacements fréquents, crée une liberté d'allures qu'ignorent les sédentaires des *ir'rman*. La jeune

filles n'est pas voilée et, sous la tente, la famille vit dans une promiscuité peu favorable au bon développement de la jeune innocence.

Les deux amants se sont rencontrés dans les fêtes et ont pris part ensemble à des chants et à des danses. La nuit dans le douar, le jour dans la forêt ou au pâturage, ils se sont vus et leurs relations ne sont un mystère pour personne. De son amant, la jeune fille a reçu quelques petits cadeaux de peu de valeur consistant en foulards de tête ou en *tamençourit*, qu'elle porte ostensiblement dans la tente, et ni les frères et les parents qui, cependant, n'ignorent pas la provenance de ces objets de coquetterie, ne trouvent à blâmer sa conduite.

Les deux futurs se connaissent avant le mariage et il est admis chez les Berabers que celui qui ne possède pas le cœur de sa femme n'est vraiment pas marié.

Aussi, le père du jeune homme répond-il au messager délégué par son fils : » *ad rers eddoukh*, j'irai chez elle ».

Chez les AU Inlil (1), *Va'zri* laisse à ses parents le soin de lui choisir son épouse. Le père et la mère se consultent ; quelquefois même, l'avis des frères du mari est sollicité. Le choix se porte sur une jeune fille du même rang social que le jeune homme. Elle est souvent une voisine que le futur connaît pour l'avoir vue dans le sentier qui mène à la fontaine ou que lorsque, plus jeune, elle venait chez lui jouer avec ses sœurs.

Elle est du même ir'rem que lui, mais cela n'est pas une obligation et les parents peuvent la choisir dans un autre village de la même tribu et même dans une autre tribu.

Dans le choix de la fiancée rentrent un certain nombre de considérations que l'on observe.

Le mariage le-mieux assorti est celui du jeune homme avec une vierge. C'est sur ce dernier choix que s'arrêtent toujours les parents. La *tadegalt*, c'est-à-dire la veuve ou la divorcée, a une valeur beaucoup moins grande. Le mariage de la divorcée ne se conclut souvent qu'après entente entre l'ancien mari et le nouveau prétendant. L'autorisation du premier est nécessaire, ainsi que la remise à lui liite d'une certaine somme (2) par laquelle il abandonne tous ses

1. De même chez les AU-Youssi (rapport du Commandant Grasset) et chez les Ztinmuur (rapport du Lieutenant Querleui, chef du bureau de renseignements de Tiilet).

2. Cette somme est désignée par le mot *tarda* qui signifie : lavage. Elle n'est toutefois exigée quelquefois que lorsque la femme a quitté le domicile conjugal et s'est réfugiée dans sa famille ou chez des amis.

droits. Par ces faits mêmes, ces unions sont assez difficiles à contracter et l'on conçoit que beaucoup de divorcées ont une conduite très libre qui fait que, dans certaines régions, le mot *tadegalt* est un terme de mépris souvent synonyme de prostituée.

Certains mariages sont prohibés ; ce sont ceux entre neveux et nièces, neveux et tantes ou frères et sœurs, la fille du forgeron, du boucher ou du marchand de peaux n'est pas dédaignée, comme cela est dans d'autres régions de la Berbérie, à cause des occupations du père considérées comme viles et méprisables.

Les mariages entre cousins germains et cousines germaines ne sont pas interdits. On voit, au contraire, dans ces unions une vraie source de bénédictions pour la famille et *Vikhs*. Ils sont fréquents.

Chez les Zemmour (1), « le jeune homme a le droit d'épouser sa cousine germaine du côté paternel avant tout autre prétendant. Il paie à son oncle la dot réglementaire et, si l'accord ne se fait pas sur ce point, personne ne peut épouser la jeune fille avant la mort de son cousin. C'est là un droit absolu qui, au besoin, peut être revendiqué par la force.

« Si plusieurs frères prétendent à la même cousine germaine, l'aîné a le droit de priorité. La jeune fille n'est jamais consultée dans ce cas particulier. »

Quand les parents ont arrêté leur choix, il reste à présenter les parents de la jeune fille. Ce soin est réservé aux femmes auxquelles l'entrée de la tente ou de la maison est plus accessible qu'aux hommes. Puis, elles savent apporter dans ce genre de négociations tout un art inconnu à leur époux.

La mère du jeune homme, accompagnée de ses *istedar*, parentes, va rendre visite aux parents de la jeune fille. Après quelques paroles banales échangées, la mère annonce le véritable but de sa démarche, d'ailleurs vite devinée, et dit : *u nr' darem dur rbbi aii tefkem illitoun i ioui âla sent utlahi ou rusuulihî*, je demande ta fille pour mon fils selon les traditions établies par Dieu et son Prophète ».

A Demnat (2), la mère s'est préalablement munie d'une paire de bracelets et aussitôt entrée dans la demeure, elle se précipite sur la jeune fille et lui passe aux poignets les bijoux qui lui sont destinés.

1. Lieutenant Querleux.

2. Boulifa : *Textes berbères et dialecte de l'Atlas marocain*, p. 15.

La mère de la jeune fille n'a aucune autorité pour accueillir ou repousser la demande. Elle en parlera à son mari et c'est ce dernier qui prendra une détermination. On décide donc de revenir dans quelques jours. On se sépare et chacun rend compte au chef de famille respectif de la demande faite et de l'accueil reçu.

On est exact au rendez-vous et l'on prend alors connaissance du sort réservé à la première démarche. Il est rare que la réponse soit négative. Cependant, les parents de la jeune Aïle ont sérieusement réfléchi à la dot que le prétendant est susceptible d'apporter, à sa situation de famille, à son honorabilité, à son état de santé, à son caractère. Il serait faux de croire que seul le facteur argent ou cadeaux intervient dans la détermination que prendront les parents. Dans la famille moyenne, on suppose les chances de bonheur pouvant échoir à la jeune fille dans l'union proposée, et il n'est pas rare de voir un père refuser sa fille à un prétendant pouvant fournir une dot élevée, mais connu pour sa vie déréglée ou son mauvais caractère, pour la donner à un autre moins fortuné mais plus riche de qualités et de vertus.

Ce sera par des paroles analogues à celles-ci que la mère motivera le refus de son époux : « *argaz ennem ichqa; oui- tri Mi i tmara y tgemmi nnoun ; tsoul tmez'z'i ; ton fils a mauvais caractère ; nia fille ne convient pas pour votre maison ; elle est trop jeune encore et ne saurait s'employer à vos pénibles travaux* ».

Si donc, la réponse est satisfaisante, on tient le jeune homme au courant. On lui fait dire : « *hat nezra iak iliis n [lan, ddou izar ik tajeb, nous t'avons trouvé la fille d'un tel, va voir si elle te plaît* ».

Le jeune homme bien élevé ratifie toujours le choix fait par sa famille. Mais il arrive que, plus curieux, il tient à estimer par lui-même le bonheur qui lui est réservé. Il va vers la maison de sa future, se cache aux environs derrière un buisson, une élabte, un vieux mur, et envoie dire à sa mère : « Pais sortir la fille, que je la voie ».

Celle-ci ne se doute pas de l'examen dont elle est l'objet et innocemment s'offre aux regards du jeune homme. Satisfait, il rentre chez lui et fait dire aux siens : « *ha ta'jeb ii, tahaldt i, elle me plaît, mariez-moi* ».

Sa mère retourne à nouveau chez la jeune fille et lui remet le premier cadeau consistant en henné et en dattes. Les femmes poussent leurs you-you aigus qui viennent troubler le profond silence dans lequel dort l'ir'rem berbère.

On s'interroge dans les maisons voisines et le bruit court du mariage prochain d'un tel avec une telle.

Quant à la jeune fille, il ne paraît pas qu'elle soit consultée. Placée sous l'autorité absolue de son père, elle n'a qu'à s'incliner devant ses décisions. La divorcée, la veuve sont aussi sous la tutelle complète de leur père qui peut à son gré, les obliger à un nouveau mariage sans que leur consentement soit demandé ou nécessaire.

L'accord existe désormais entre les deux familles, il reste au père du prétendant à faire la démarche officielle au cours de laquelle se discuteront les conditions du mariage.

Quelques jours se passent, pendant lesquels il réunit les provisions qu'il offrira comme cadeau au père de la future, et puis, un beau matin, il charge sur sa mule un mouton, une mesure de bié, une cruche de beurre et d'huile et, suivi de ses *aitdar*, il prend la direction de la demeure de la jeune fille. Aussitôt arrivé, il dépose l'animal à terre près de Centrée et, vu ou non par les intéressés, il l'égorge rapidement. Cet acte porte le nom de *tir'ersi* (i), sacrifice. Les parents de la jeune fille accourent et s'écrient : « *marhaba serk a khali flan !* Sois le bienvenu, ô oncle un tel ! »

On décharge la mule, on rentre les provisions dans la maison, on se confond de part et d'autres en excuses et en remerciements. On étend les nattes dans la *tamesrit* (2), on appelle la *diemmâ* du village et l'on cause en prenant le thé. Pendant ce temps, les femmes préparent un repas copieux.

La *tir'ersi* n'a d'autre but que de faire connaître à tous les gens de l'irrem l'accord intervenu entre les deux familles. Dès qu'il y a en *tir'ersi*, aucune des parties ne peut revenir sur sa parole. Cette cérémonie peut avoir lieu plusieurs années avant la consommation du mariage, alors que les enfants sont encore tout petits. Chacun sait, par elle, que la fille d'un tel est promise au fils d'un tel, et aucun autre prétendant ne viendra tenter de supplanter son heureux rival, même par la promesse d'une dot plus élevée. Elle constitue donc un acte de la plus haute importance, qui scelle pour ainsi dire dans le sang la nouvelle union en préparation.

1. Nom d'action du v. *r'etx*, égorger — *tar'ersa*, chez les *Izayan*.

2. Partie de la maison réservée aux invités. .

C'est par elle que l'on peut quelquefois faire fléchir la volonté d'un chef de famille hostile au mariage de sa fille avec un individu qu'il a évincé.

Le prétendant, ou son père, convoque quelque *igourramen* (1), quelques notables, *irgazen moqqornin*, et les prient d'user de leur influence pour faire revenir sur sa fâcheuse détermination le père de la jeune fille. On emmène un mouton, on procède à la *tir'ersi*, et il n'est pas rare qu'une heureuse solution pour le prétendant n'intervienne. Il est juste d'ajouter que les discours de ces doctes personnages ont été pour beaucoup dans le succès de la démarche. D'ailleurs, la partie n'est qu'à demi gagnée : tout à l'heure, quand les conditions du mariage seront examinées, le père de la jeune fille émettra de telles exigences que, dans l'impossibilité de les satisfaire, le prétendant n'aura qu'à se retirer dépité et le cœur plein de rancune.

Chez les Zemmour (2), la demande officielle est faite par deux ou trois notables de la djemma, et, après consentement du père et acceptation de la jeune fille, le prix de la dot est débattu entre eux.

Le père du jeune *az'ai* se fait accompagner par le taleb de son douar. Il emporte avec lui un ou deux pains de sucre : « *tterkh ak anebii rbbi*, je te demande l'hospitalité », dit-il en entrant dans la tente. — « *marahba !* sois le bienvenu ! » lui est-il répondu. La présence du taleb, le sucre que l'on offre et aussi les relations bien connues des deux jeunes gens qui désirent se marier, permettent à l'hôte de deviner le but de cette visite. La jeune fille, qui est bien un peu prévenue, a disparu et se tient dans une tente d'amis ou de parents pendant tout le temps que dureront les pourparlers.

La conversation s'engage sur des sujets les plus insignifiants, et ce n'est qu'après avoir bu quelques verres de thé que le père du jeune homme ou le taleb se décide à prendre un ton plus embarrassé et plus grave pour aborder le sujet qui justifie leur présence dans cette tente : « *u rikh ad i toucht illik i memmi*, je te prie de vouloir bien donner ta fille à mon fils », dit-il au père de la jeune fille. « *marahba, rnechi tqbelt chcherdh inou !* Sois le bienvenu, si toutefois tu acceptes mes conditions ! » « *ma igqan chcherdh ennek ?* Quelles sont-elles ? »

Et les marchandages commencent.

1. Pl. de *affourram*, marabout.

2. Lieutenant Querleuz.

LES CONDITIONS DU MARIAGE. — Le père livre sa fille contre la remise d'un douaire ; ce dernier peut être de minime valeur, mais il est obligatoire. Il est curieux d'observer qu'il existe peu de mots berbères pour le désigner. La plupart des dialectes marocains se servent uniquement des mots arabes *çdaq* ou *chchroudh*. Les Igedmioun. Chleuhs des environs de Marrakech emploient le mot *amerouas*, c'est-à-dire la « dette ». Dans le Sous, on trouve le terme *asrous* qui, étymologiquement, signifie « dépôt ». Les Touaregs Ahaggar ont le mot *taijall* (1) et ceux de Ghal celui de *tadjdjalt* (2). En grande Kabylie, on rencontre encore les expressions : *thaa'inamth* qui est arabe, et *thoutchith* qui est berbère. Cette dernière signifie « le manger » et dérive du verbe *etch*. manger, dont elle est le nom d'action. Au point de vue sociologique, elle désigne la somme d'argent remise par le futur au père de la jeune fille et destinée à être « mangée » par ce dernier en échange de son enfant.

Un Kabyle qui désire interroger un de ses amis sur la valeur du douaire qu'il a accepté pour prix de sa fille dira : « *achh'al, thetchidh d'egs ?* Combien en as-tu mangé ? »

Interrogés sur ce que fait le père de la dot de sa fille, les Aït Inlift diront invariablement : « *ar ichta sgis*, il en vit ».

Pour être juste, il faut ajouter qu'il en prélève une partie pour couvrir les frais des cérémonies qui ont lieu chez lui. Quelquefois il fournit un trousseau à sa fille et lui fait cadeau de quelques bijoux en argent ou lui donne quelques moutons ou une vache.

La valeur du douaire varie selon la richesse du futur et l'importance de la famille à laquelle appartient la jeune fille. La coutume, toutefois, en a fixé la limite et dès avant son mariage le Berbère connaît approximativement l'importance des frais qu'il aura à supporter pour se créer une famille. Sa composition varie avec les tribus selon les éléments constitutifs de leur richesse. Le numéraire est plus rare que dans les villes, il est tout naturel qu'il soit en partie remplacé par des productions agricoles si la tribu s'adonne à la culture, ou par des bestiaux si elle est pastorale.

En généraux le douaire se compose d'une somme d'argent de valeur très variable, de têtes de bétail ou de provi-

1. R. Basset et De Motylinski : *Grammaire et Dictionnaire Touareg**, p. 146.

2. Nehlil : *Etude sur le dialecte du Qhal* p. 152.

sions de bouche, d'effets et de bijoux destinés à la fiancée et de cadeaux remis aux différents membres de la famille.

Voici la composition d'une dot chez les Izayan, que l'on sait propriétaires d'importants troupeaux : trente réaux, cinquante brebis, un muïet, une vache et un taureau — des vêtements à la jeune fille — une farajia et des bel'ras à son frère — **JU** izar, un foulard de tête, des sandales à *a mère — une rreza et des chaussures au père. Chez les Ait Intift, elle se compose d'un ou deux réaux — d'une charge de blé et deux d'orge — d'une ou deux jarres de beurre, d'huile et de miel — d'un ou deux moutons — de vêtements pour la fiancée : tchamir, mançouria, tisebnin, et de bijoux obligatoires : tizerzai, ddouah — de vêtements et de bel'ras pour tous les autres membres de la famille.

Il y a peu de temps encore, la somme d'argent était plus réduite et s'élevait à 8 ou 10 mitqal. On remarquera la différence de valeur des deux dots dont le montant est donné fin exemple et aussi le nombre élevé de paires de sandales que tout fiancé doit offrir à sa famille de sa future épouse.

L'argent, les bijoux, les céréales et les provisions de bouche constituent la dot proprement dite, le *çdaq*. Les vêtements et les bijoux offerts à la fiancée constituent la « corbeille ». Les autres objets remis aux divers membres de la famille sont considérés comme de simples cadeaux.

Chez les Izayan, il est d'usage de verser en plus au père de la fiancée quelques réaux de *rrechout*. Ce mot n'est autre que le terme arabe *rechoua*, par lequel on désigne le cadeau fait à un juge pour le corrompre. Cette pratique a été relevée ailleurs et s'est conservée chez certains Berbères arabisés de l'Algérie soumis depuis longtemps à la législation musulmane.

Cette somme ne sera jamais rendue, même en cas de divorce ou d'empêchement de mariage. C'est un présent de valeur variable que le futur remet à son beau-père pour le remercier de lui avoir donné sa fille.

Chez les Zemmour (i), si la jeune fiancée est vierge, en plus de la somme payée au père, le futur mari lui remet en présent plusieurs mouds de blé, quelques pots de beurre, deux ou trois moutons. La jeune fille en dispose à son gré.

Si la jeune fille n'est pas vierge, le mari ne lui remet qu'un mouton.

Un trait de mœurs à peu près semblable se retrouve dans la Kabylie de Djuradura. Dès que l'accord a été conclu

entre les deux familles, le futur se munit de quelques douros et va se poster, par exemple, aux abords du sentier qui mène à la fontaine. Il surveille les groupes de femmes qui vont et viennent et, dès qu'il en aperçoit un composé de parentes, cousines, tantes ou nièces de sa fiancée, il va vers elles, les embrasse à la tête et à chacune d'elles il remet une ou plusieurs pièces d'argent, selon leur degré de parenté avec la jeune fille. C'est ce que l'on pourrait appeler la « rechoua » des femmes, et c'est ce que les Kabyles appellent *asouden ouqerrou* (i), le baiser de la tête.

COMMENT SE FIXE LE MONTANT DE LA DOT. — On a vu que la valeur de la dot était fixée le jour de la démarche officielle faite par le père du jeune homme auprès de la famille de la future épouse. En général, chaque chef de famille est assisté d'un *taleb*, d'un *agovrram* ou d'un ou deux *imr'uren* de la djemma, ou tout simplement d'amis experts dans l'art de discuter : *irtjazen da itfhmen ioualioun*.

Ce sont les deux délégués qui discutent. On les désigne du terme arabe *loukil*. Les deux pères ou tuteurs intéressés sont présents, mais la discussion peut avoir lieu sans eux. Au préalable, ils se sont entendus avec leurs mandataires et ceux-ci règlent d'eux-mêmes les conditions du mariage. On marchande des deux côtés et le plus petit des objets à verser est bien spécifié, sa valeur approximative déterminée.

L'accord fait, les conditions arrêtées ne sont pas consignées sur un acte, il se fait *blu lirra. sans écriture*. Mais les gens présents sont les témoins tout indiqués de l'arrangement intervenu : *Ijemmn't aynav inarjan / ouaian mchuradhen* : *c'est la djemaa qui est témoin de ce que les deux parties ont convenu*.

La valeur de l'indol est arrêtée, on discute pour savoir quand et comment elle sera payée. Le père de la jeune fille est rarement exigeant sur ce point. Le futur s'acquittera en versements plus ou moins espacés, mais il importe que la plus grande partie soit versée avant la célébration du mariage et que les accessoires, corbeille et cadeaux, soient intégralement donnés.

Avant de se séparer, on fixe la date approximative de la cérémonie nuptiale et l'on récite la *fat'ha* qui scelle définitivement l'union projetée entre les deux familles.

On retrouve le même cérémonial chez les Izayan, avec toutefois plus d'intimité. « *oua milmi ar'a tili tmer>a* ? Et

quand aura lieu la noce ? » dit le père de la jeune fille avant le départ de son hôte. — « *alanebdou*, en été, » répond-il.

De retour au douar, le père prie le taleb de renseigner son fils sur le résultat de sa démarche : « *ddou r'er memmi, qis as ailli, va trouver mon fils, et dis-lui ce qu'il en est* »

ENTRE LES ACCORDAILLES ET LE MARIAGE.—On a vu qu'un temps plus ou moins long s'écoule entre ces deux périodes du mariage. En général, il n'est que de quelques mois. Pendant cette période, trouvée toujours trop longue au gré du fiancé, les deux familles ont entre elles des rapports suivis. Elles se voient et s'invitent à tour de rôle. L'on calme l'impatience du jeune homme en lui faisant de sa future le portrait le plus flatteur et en énumérant toutes ses qualités.

Les deux fiancés n'ont aucun rapport entre eux et si le hasard les met en présence l'un de l'autre, dans la rue par exemple, la jeune fille aura soin de prendre un air effarouché, elle se voilera la figure et aura un joli geste de pudeur qui ne sera pas sans troubler l'âme de son futur époux.

Des cadeaux sont échangés. Ils sont remis aux parents de la fiancée, pour eux-mêmes ou pour la jeune fille. Ils consistent en petits objets de coquetterie, en fruits, en henné et, le plus souvent, en morceaux de viande.

Les deux pères se rencontrent-ils au marché, ils se saluent comme d'usage et, avant de procéder à ses achats, le père du fiancé dit à son *adhougoual* : « *aour tffor't ar di tizart* ; ne t'en va pas avant de m'avoir revu ».

Il choisit un quartier de mouton, *adar n tfii*, l'achète et ayant de nouveau rencontré son *adhougoual*, il le lui remet en disant : « *aoui t i iferkhan, emporte-le aux enfants* ».

DEUXIÈME PÉRIODE

LA CÉLÉBRATION DU MARIAGE. — Les fêtes données à l'occasion d'un mariage portent en général le nom de *tamer'ra* (1). Dans le Sous, elles sont désignées par le terme de *tineggift* ; par ailleurs, par celui *û'imensan*, dont le sens exact est les « soirées », ou mieux les « banquets » donnés le soir pendant toute la durée des noces.

Elles peuvent avoir lieu à toute époque de l'année, même en temps de Ramadan, à condition que le jeûne soit observé. En général, elles sont célébrées en été, après la moisson.

1 A Ouargla, les Têtes du mariage s'appellent *Utan*, terme qui, au Maroc, désigne les garçons d'honneur.

Il n'y a pas de mariages collectifs, chaque famille célèbre le mariage des siens en particulier en lui donnant tout l'éclat que lui permet son état de fortune.

Le jour du mariage est décidé en commun ; il est souvent fixé par les femmes que l'on consulte à ce sujet.

REMISE DU DOIMRE. — Chez les Izayan, dès que le père du jeune homme est prêt à faire la remise des bestiaux, *tiouchi Imal*, il prévient son adhougoua'r par ces termes : u *h'abbel, uvku adr'iri teddovt s akkhkcnn adak ned/a' Imal*, prépare-toi à venir chez moi demain, je te remettrai le troupeau ».

. Le père du fiancé égorge ce jour-là un animal, *tamer'-roust*, choisi parmi les bestiaux qui seront donnés au père de la jeune fille. L'opération a lieu dans la tente, et la viande, diversement préparée, sera consommée par les invités.

Le matin, de bonne heure, *tifaout zik*, le père va s'installer à la petite mosquée qui se trouve au milieu du douar ; là, il appelle les gens qui vaquent à leurs occupations et les invite à venir se joindre à lui. Quand l'assemblée est assez nombreuse, on appelle le père de la jeune fille et on le mène devant le troupeau. On l'évalue devant cette *dfema'at*, à laquelle le taieb fait partie de droit. Le troupeau, ainsi dénombré devant témoins, est remis au père de la fiancée. Celui-ci en prend possession et le fait conduire chez lui par un berger ou par un de ses parents.

Un repas termine cette cérémonie. Avant le départ de ses invités, le père du prétendant fait savoir au père de la fiancée qu'il se rendra chez lui le lendemain pour procéder à la remise de la corbeille : « *aska. d ouass inigân. ass ouis charédh, han noukni ndda d r'irek (1)* ».

REMISE DE LA CORBEILLE. — Le fiancé s'est procuré, au marché ou à la ville voisine, les divers objets qui la constituent. Aux vêtements il ajoute du henné et des dattes. Le tout est placé dans une corbeille, *isouygui*, qu'une femme porte sur la tête. Les femmes du douar, les parentes du jeune homme forment un cortège qui joyeusement se rend à la tente de la fiancée en chantant, criant et frappant du tambourin : *ad eddounl, s ouh'aidous s ousliouliou d izlan d ouallouthên*.

Les hommes, la *dfemaa't ousoun*, forment un autre groupe qui suit le premier de plus loin. Il va gravement prendre sa part aux réjouissances du mariage.

1. Demain, après-demain et le surlendemain, nous irons chez toi.

• Les parents de la fiancée ont fait de sérieux préparatifs. La tente a été nettoyée, des provisions ont été tirées de leur cachette, des invitations ont été lancées. Enfin, pour recevoir les nombreux invités, une autre tente a été élevée en dehors du douar et en face de celle qui sert d'habitation. Elle porte le nom de *akkkham n emer'ra* (1), *la tente de la noce*, où les femmes se tiendront plus particulièrement pour danser l'ah'idous.

On s'arrange pour arriver vers *Yallas*, qui est l'heure du goûter. Le cortège, au milieu des youyou, se dirige vers la « *tente de la fête* ». La corbeille y est déposée au milieu, et les femmes, l'entourant, se mettent à danser et à chanter.

Les hommes arrivent à leur tour et s'installent dans la tente d'habitation. Les souhaits de bienvenue exprimés, chacun se place comme il l'entend sur les nattes étendues à l'avance et l'on envoie chercher la corbeille chez les femmes afin de la montrer au père de la fiancée : *ad as senaten Iqôchch i ibbas n efroukht*.

Le taleb compte les objets, les évalue et les remet au père. Le henné sera utilisé le lendemain au cours de la cérémonie très importante de la *tir mi n slit*. Une datte est donnée à chacun des individus présents, qui la mange aussitôt afin que l'union que l'on célèbre soit des plus heureuses et des plus fécondes.

Le père de la jeune fille a égorgé une ou plusieurs bêtes. Il offre à manger à tous ses hôtes et, le repas terminé, le taleb récite une fath'a écoutée avec gravité par toute l'assistance. Les femmes, averties dans la tente voisine, se sont tues et, quand la fath'a est terminée, elles poussent leurs youyou de joie. Le mariage, par ce fait, est officiellement consacré.

L'ah'idous reprend et dure toute la nuit. Le fiancé, qui n'a pu résister à son isolement, se glisse dans la foule et assiste aux chants et aux danses.

La remise de la corbeille s'appelle *tiouchi Iqôchch n eslit* ou bien *tarikht*, mot qui veut dire *selle*. La corbeille est donnée en échange de la selle que montera la jeune fille pour se rendre chez son époux.

Cette cérémonie s'accomplit avec plus de simplicité chez les Aït Intift. Les hommes s'en désintéressent. La mère du fiancé apporte la *tisouc'it* contenant des vêtements, des bijoux, du henné et des dattes. D'autres femmes de

1. Mis pour *akkkham n'uter'ra*. Dans le dialecte parlé par les Izayan, la particule du génitif ne s'emploie que devant les noms féminins. Le / du substantif féminin qui suit la particule tombe généralement.

l'ir'rem l'accompagnent. La corbeille est donnée à la mère de la fiancée. Celle-ci compte les objets, les évalue et, satisfaite de son examen, elle remet une datte à chacune des personnes présentes. On ne tarde pas à prendre congé. « *Aska Ih'enna !* demain le henné ! » dit la mère du jeune homme en partant.

A partir de ce jour, le fiancé porte le nom d'asli ou d'*isli*. Il le conservera pendant toute la durée des fêtes qui peuvent se prolonger pendant les sept jours qui suivent la consommation du mariage.

Il est aussi désigné par les termes bien connus *d'agellid*, roi, *moulay*, maître, ou *sidna*, notre seigneur. Le fiancé est, en effet, considéré comme un sultan et il a sa cour composée de ses amis intimes, auxquels on donne le nom d'*islan*. Ce sont ses « *garçons d'honneur* » qui l'assisteront dans les diverses cérémonies du mariage. Parmi eux, il choisit son ministre, *ouzir*, chez les AU Intift, et *amesnai* (1) chez les Izayan.

La fiancée prend le nom de *taslit* ou de *lislit*. Elle groupe également autour d'elle des jeunes filles de son âge, ses amies, *Umeddoukal nnés*.

LA NUIT DU HENNÉ : (MON LH'ENNA). — L'application du henné a lieu selon un cérémonial bien fixé :

- a) Une femme applique le henné ;
- b) Une *taousa*, ou remise de dons en espèces faite par les invités, suit cette opération ;
- c) Des chants et de* danses terminent la fête.

Chez les Ait Intift, l'application du henné a lieu le même jour et dans la demeure respective de chacun des deux futurs. Les Izayan procèdent différemment. On teint de henné les mains de la jeune fille le jour qui suit la remise de la corbeille, et celles du fiancé le jour du mariage.

TIR'MI N ESLIT. — A l'heure du mor'reb, en face de l'*akhkham némer'ra*, on établit la *tissi n éslit*, qui est une sorte de siège élevé sur lequel se tiendra la fiancée pendant toute la durée de la cérémonie. Ce siège est formé de deux ou trois bâts, *taberda*, sur lesquels sont étendus une natte rouge, *agtrtil azegyuar'* ; un tapis, *tayet'ift* ; un autre tapis, *tarh'alt*, et deux coussins, *ikherdhen*.

La mariée prend place sur cette *tissi*, la tête recouverte d'un voile mince, *tacherbit*, les deux mains ouvertes et ten-

1. Noua d'agent du v. *sni*, faire monter ; *sni*, est une forme factitive de ni, monter a cheval.

dues en avant. A côté d'elde, ses amies et des parentes se tiennent debout. Les invités, hommes et femmes, font cercle devant elle à cinq ou six pas et dansent et chantent l'ahidous. On allume un grand feu de bois d'olivier sauvage et de chêne afin de bien éclairer la scène.

C'est une femme âgée qui met le henné. Elle s'approche de la jeune Úlle avec un plateau recouvert d'un foulard de tête, *tusebnil*, sur lequel elle a déposé le bol renfermant le henné et un bracelet, *izbi*. Le henné a été pilé et délayé avec de l'eau chaude et, au milieu du vase le contenant, se trouve un œuf frais dans sa coquille.

Dans un *meimer*, on brûle des parfums. Une úlle d'honneur y jette de temps en temps des encens : *Ijaoui*, *udad*, *taouser'int*, *ah'çalaban*, etc.

La vieille femme, *tafqirt*, applique le henné sur les deux mains jusqu'à hauteur du poignet pendant que les femmes chantent.

L'opération terminée, chacun des invités s'avance pour déposer son offrande dans le plateau portant le bol de henné. Cette cérémonie est assez compliquée. L'argent remis passe par plusieurs mains.

Un homme sérieux, *uriaz Ima'qoul*, se tient assis auprès de la femme qui a mis le henné. Devant lui, et debout, sont deux individus choisis pour leur connaissance parfaite des rites et coutumes du mariage. Chacun d'eux est porteur d'un sabre ou d'un bâton. Ce sont les *iberrah'en*, les crieurs publiques. Derrière eux, se tient l'assistance et, au premier rang, se remarquent les *islun*, les amis du fiancé.

Le premier *abenuh* élevant son bâton et se tournant vers son compagnon, s'écrie : « *iioui t moulay*, le fiancé l'a emmenée (la fiancée). En même temps, qu'il prononce ces paroles, il frappe par le milieu le bâton ou l'arme du second *abevral*. Celui-ci répond : « *aoua mas t iksèn ?* Qui donc la lui a enlevée ? » Et, à son tour, il frappe le bâton de son partenaire. Alors, un ami du fiancé s'avance et donne un réut ou un demi-réal au premier *aberrah'*, qui crie dans le silence attentif de l'assemblée : « *iks as t flan, ameddakoul n moulay*. C'est un tel, ami du fiancé, qui la lui a enlevée ». Un nouveau coup de bâton, puis [*aberrah*, donne à l'homme assis devant le plateau la pièce de monnaie qu'un des *islun* vient de lui remettre. Par son intermédiaire, l'obole est ensuite déposée dans l'intérieur du bracelet. Toutefois, *Yaberrah'* ne crie le nom du donateur que si celui-ci lui donne en même temps un guerch de /abor.

La cérémonie se prolonge jusqu'à ce que tous les invités aient de la sorte déposé leur offrande.

L'argent ainsi recueilli est ensuite remis au père de la jeune fille.

IDH N ousiiKHSi. — Chez les Ait Intift, l'application du henné sur les **main**s du fiancé est suivie d'une cérémonie curieuse. Elle porte le nom *û'aseklisi*, mot qui est le nom d'action du verbe *sekhsi*, éteindre.

Le fiancé, entouré de ses *islan*, a rabattu sur la tête le capuchon de son *azennar*, burnous. Une parente, *iat tmrart iyyan SIJ idummen ns*, s'approche de lui et lui met du henné dans l'intérieur des mains et aux extrémités des doigts en disant : « Tends les mains, ô mon frère, que je teigne de henné. Que Dieu le conserve longtemps en vie et veuille combler ta félicité en te donnant une nombreuse et licite postérité ! »

Elle teint ensuite de henné les mains des *islan*. Ceci fait, les hommes et les femmes se séparent en deux groupes. Les premiers s'assoient et choisissent, parmi eux ou parmi les *islan*, un individu ayant de grandes mains. On lui met du henné sur la main droite puis on place devant lui une lampe allumée. A ce moment, de l'autre groupe, une femme se détache et se présente devant rassemblée, le visage découvert. Un par un, elle enlève les foulards qui lui recouvrent la tête et laisse tomber toute sa chevelure. S'avancant vers la petite lampe, elle balance ses tresses dénouées au-dessus de la faible flamme et s'efforce de l'éteindre.

L'opération n'est pas des plus simples, car le gardien de la lampe protège de sa large main et suit tous les mouvements de la femme. Si elle réussit, elle est vivement applaudie et va reprendre sa place dans le groupe. Une de ses compagnes la remplace et, à son tour, elle tente l'*asekhsi* (i).

Du côté des hommes, l'on se divertit beaucoup. L'on rit de la femme qui se fatigue en vains efforts, ou de celle dont la chevelure trop courte l'oblige à retourner dans son groupe sans avoir pu se faire applaudir pour sa grâce on son adresse.

Entre les deux groupes se tient un homme d'un âge mûr qui maintient le bon ordre dans l'assemblée et chasse impitoyablement les jeunes gens qui essaient de se faufiler près des femmes.

i. Cf. Menouillard: *Une noce à Zarzis*, « la ilau.se Ues cheveux ». *Revue Tunisienne* n°49, janvier 1905. A Zarzis, il n'y a pas d'*usekmi* et seules la fiancée et ses filles d'honneur prennent part à la danse. M. Lemaitre, élevé vice-consul à Rabat qui, à Foum-Tatouine (Sud-Tunisien), a été témoin oculaire de ces cérémonies, me dit que, pendant la danse, les jeunes filles ont les mains appuyées sur une pierre qui a ses yeux représentés le foyer.

Les Berbères ne donnent aucune signification à ce rite curieux ; ils le considèrent comme un simple jeu.

L'asekhsi terminé, on passe à la *taousa*.

On apporte un plateau en palmier nain que l'on recouvre d'un foulard de tête appartenant à la mariée. On y dépose une planchette d'écolier que l'on a fait prendre à la *djema'a*, deux bracelets, *tanbalin*, et deux longues épingles-broches, *tizerzai*. Ainsi préparée, la corbeille est placée sur la tête du fiancé qui a rabattu le capuchon de son *selham* sur sa face. Un *aberrah'* se tient à ses côtés et publie les noms de tous ceux qui déposent leur offrande, *lazrourt*. Les hommes se présentent d'abord, et dans l'ordre de leur degré de parenté, avec *Vasli*. Les femmes poussent leur youyou quand l'obole remise est particulièrement importante. Pour bien attirer l'attention sur lui, le généreux donateur a pris soin de changer en guerchs le demi-réal qu'il a l'intention de remettre, et c'est pièce par pièce qu'il laisse tomber lentement sa *lazrourt*.

Les femmes, surtout les parentes, déposent ensuite leurs petites oboles.

La *tikki* (1) achevée, le fiancé s'empare de l'argent, le met dans son capuchon et le lendemain il le fera parvenir à sa fiancée qui en disposera à son gré pour s'acheter ou se confectionner un diadème, *tasfijl*, ou un ou deux colliers, *lemdeja*.

Au cours de la même nuit, on teint de henné les mains de la fiancée. La cérémonie se passe dans sa famille. Les parentes, *istêdar*, et quelques femmes de l'*ir'rem* ont été invitées. On applique le henné sur les deux mains jusqu'au poignet et sur les deux pieds jusqu'à hauteur des chevilles. Il n'y a ni *asekhsi* ni *taousa*. Le reste de la nuit se passe en jeux et en chants.

Une semaine entière s'écoule entre *l'iidh n ousekhsi* et le départ de la fiancée pour la demeure conjugale. Le jeune homme consacre tous ses loisirs en compagnie de ses *islan*. A tour de rôle, chacun d'eux lui offre l'hospitalité dans sa propre demeure. Dans la journée, le petit groupe désœuvré se tient au carrefour des pistes et des sentiers, ou se promène dans les environs de l'*ir'rem*. La coutume tolère qu'ils arrêtent tous les hommes qu'ils rencontrent et le passant ne retrouve sa liberté qu'après le versement d'une modeste rançon composée de fruits, de quelques mouzounas, de légumes, d'œufs, d'objets les plus

1. Nom d'action du verbe *efk*, donner.

divers dont est porteur le passant au moment de son arrestation. De petites scènes, souvent très divertissantes, viennent aussi agrémenter les derniers jours que le jeune homme passe dans le célibat.

Deux jours avant le mariage, les différents objets ainsi recueillis sont vendus et, avec le produit de la vente, le fiancé se procure le savon et le r'asoul nécessaires à sa toilette. L'excédent — et il en existe toujours — est partagé en parties égales entre le fiancé et ses islan.

C'est à l'oued ou à la fontaine que l'asli prend son bain. Ses islan sont avec, lui et l'aident à se nettoyer complètement.

DÉPART DE LA FIANCÉE POUR LA MAISON CONJUGALE. — Le septième jour qui suit *Viidh ousekhsi* enfin arrivé, il faut conduire la fiancée dans sa nouvelle demeure. Son transport se fait d'après un cérémonial bien connu et rapporté ailleurs par divers auteurs.

On se prépare dès le matin, on réunit les différents objets constituant *e douaire. Un des islan, l'ouzir, fait le choix d'une mule qui transportera sans crainte la nouvelle épouse. Les parents et les amis de l'asli se joignent aux islan et forment un cortège qui se rend à la maison de la fiancée en chantant et en tirant des coups de fusi'u Bientôt, on est en vue de la maison, les parents viennent à la rencontre du groupe. Des salutations sont échangées. On est arrivé. On décharge les bêtes, on rentre dans l'habitation tous les objets apportés, puis, les hommes, leur fusil sur l'épaule, pénètrent à leur tour dans la cour intérieure de la maison. Une moitié crie : « *ai allah !* » tandis que l'autre répond : « *aster llah l* »

Us tournent autour de la cour en scandant bien leurs pas, puis, à un commandement poussé par l'un d'eux, ils font un pas sur le côté et, à un nouveau signal, ils se précipitent vers le milieu de la cour et, en même temps, y déchargent leurs armes, le canon dirigé vers le sol.

Les femmes, du haut de la terrasse où elles ont trouvé un abri, poussent leurs cris aigus tandis qu'au milieu de la fumée opaque qui s'élève du sol, les hommes rechargent leurs fusils et s'apprêtent à recommencer ce Jeu.

C'est l'heure du repas. Les nattes sont étendues. Des groupes se forment auxquels divers mets sont copieusement servis. Un bienfaisant silence succède au bruit et aux chants assourdissants de l'arrivée.

Le moment est venu de verser le douaire. Devant les invités, le père du fiancé présente les divers objets dont le nombre et le prix ont été fixés comme l'on sait. L'accord est complet, la jeune fille n'appartient plus à son père, l'heure approche où en pleurant elle va quitter l'habitation où se sont écoulées ses premières années.

Elle est bien émue au milieu de tant de bruit t'ait autour d'elle. Hier encore si négligée, elle se voit l'objet de soins empressés de parentes et de matrones qui la consolent et lui l'ont les dernières recommandations sur la façon dont elle devra accomplir tous les rites de circonstance prévus par la coutume.

La veille, on a procédé à sa toilette. On l'a lavée soigneusement avec de l'eau chaude dans laquelle on a jeté quelques feuilles de henné. On l'a installée sous un *isekni* (1) recouvert d'un izar, où elle s'est épilée à l'abri des regards indiscrets. Aujourd'hui, on la revêt de vêtements neufs et jamais elle ne s'est vue aussi belle. A même sur sa peau au teint bistré, on lui passe une *mançourvi* que l'on recouvre d'une *farajia* et enfin d'un *izar* léger. On lui ceint les reins d'une ceinture de soie ornée de perles et de broderies. Des foulards coquettement posés cachent sa chevelure noire qu'une huile douce a rendue brillante et lisse. Une femme, habile dans l'art de poser les fards, s'approche et lui pose du *tanast* (2) sur le front et sur les sourcils, de *Vaker* (3) sur les joues, du *koKheul* aux yeux et, avec de Técorce de noyer, *llouz*, lui avive les lèvres. On la pare de ses pauvres et grossiers bijoux d'argent, modestes et précieux cadeaux qui font l'objet de son admiration et de la convoitise de ses compagnes.

Enfin, la toilette de la mariée touche à sa fin ; il ne lui reste plus qu'à lui jeter un voile, *taoùqit*, qui, lui recouvrant la tête, cache sa jolie figure peinte et retombe devant elle à hauteur des seins.

Il faut quitter l'humble demeure paternelle. Les pauvres petites choses qui constituent son trousseau sont nouées dans un izar. On sort les petits tapis, le *h'anbel*, qui forme son lit, *tissi*, que toute fiancée emporte avec elle.

L'ouzir à soigneusement bûté la mule. Voici la jeune fille qui avance entre sa mère et l'une de ses tantes. Elle piçure, mais, à travers le voile qui la recouvre, nul ne devine son émotion. L'ouzir la saisit et l'installe à califour-

1. Grand panier qui sert au transport des céréales.
2. Espèce de fard noir.
3. Fard vermeil.

Elle se cramponne sur le large bât que recouvre un tapis. Son frère ou un de ses voisins se place devant elle et c'est à lui qu'elle se cramponne pour ne point choir.

Le cortège se reforme et c'est au milieu des chants et des coups de fusil qu'il gagne la demeure du fiancé. Il s'arrête, des femmes se présentent et souhaitent la bienvenue à la jeune fille et aux personnes qui l'accompagnent. La mère du fiancé lui offre un vase de lait. Elle y plonge la main et en asperge les gens. On la descend, on la conduit dans sa chambre. Des parents des deux familles entourent le lit sur lequel elle est installée et lui prodiguent leurs petits soins.

• • Un repas est servi aux invités, puis des groupes se forment ; les hommes se divertissent d'un côté, les femmes d'un autre. Quant au fiancé, il a disparu, il ne doit point assister à l'arrivée de son épouse.

Chez les Izayan, le transport de la fiancée sous le toit conjugal comporte quelques variantes. Ce sont également les *islan* qui, avec le père du jeune homme, viennent le chercher.

Ils amènent avec eux un cheval tout sellé qui lui servira de monture. Ainsi qu'il a déjà été dit, la fiancée est conduite chez son mari le lendemain du jour qui suit la cérémonie de l'application du henné.

Un simulacre de rapt est fait à l'arrivée du cortège. Les parents de la jeune fille munis de bâtons entourent la tente de toutes parts. Dès que les émissaires s'amènent désarmés, une mêlée s'engage. Ceux-ci essaient de forcer l'entrée de la tente, tandis que les seconds s'efforcent de les repousser. Si la scène se prolonge, si les *islan* se montrent par trop maladroits, un arrangement intervient. Quelques petits cadeaux en nature ou en argent sont réclamés et offerts de part et d'autre, et la jeune fille n'a plus qu'à suivre ses pacifiques ravisseurs.

On charge son lit, *tissi*, sur un mulet, tandis que *l'amesnai* la met en selle. La fiancée, toute parée, a la figure voilée par une *htcheruit* et un grand *haik, tahendounl*, la recouvre entièrement. On lui passe un roseau qu'elle tient devant elle, à la main. Une personne choisie parmi ses parents prend place à côté d'elle sur la selle. La mère tient la queue du cheval et une autre femme prend la bride.

Le père est absent, la coutume veut qu'il ne soit pas témoin de cette scène.

Le départ du cortège est fixé de manière à arriver vers dix heures du matin à la tente de *Visli*. La petite troupe se met en route et gagne en chantant le douar de l'époux.

C'est la mère du fiancé qui se présente la première devant la jeune fille et la salue, ainsi que sa famille, par ces termes : « *marlCaba issoun !* soyez les bienvenus ! »

En même temps, elle lui offre un vase contenant du lait, *taiebbanit* n our't, et un plateau de dattes, *tisougouit n Uni*. La fiancée plonge la main dans le vase et asperge de lait la crinière de sa monture. Un des islan s'approche d'elle, la descend de cheval» et, la tenant dans ses bras, la transporte dans la tente sans que ses pieds touchent le sol. Avant de franchir sa nouvelle demeure, elle en frappe les *i(lidien* (1) avec son roseau, afin qu'elle ait pour son mari une réelle et durable affection, et surtout pour qu'elle ait sur lui toute autorité et tout pouvoir.

Elle arrose la tente avec le lait contenu dans le vase qu'elle n'a pas abandonné et prend place sur les tapis. Elle reste avec les femmes, tandis que les invités, divisés en groupes, chantent et dansent l'*ahidous* ou tirent des coups de fusil en attendant le soir.

A la tombée de la nuit, on applique le henné sur les mains du jeune homme. Celui-ci porte une toilette particulière. Une ceinture de femme, *afkas n sednan*, est enroulée autour de sa tête de façon qu'une extrémité libre, passant sous le menton, lui cache le bas de la figure et ne laisse voir que les yeux. Le capuchon de son *selham* est rabattu sur le tête. Il a un bracelet au bras et a relevé les talons de ses *bel'as* neuves. Par-dessus ses vêtements, il a jeté un sabre en bandoulière.

Selon le cérémonial étudié ailleurs, on lui met du henné, puis comme précédemment, chacun dépose son obole dans la corbeille. La taousa terminée, le père s'empare des offrandes, et le fiancé suivi de ses islan gagne une autre tente où ils se divertissent entre eux en attendant l'heure qui réunira les deux époux.

LA CONSOMMATION DU MARIAGE. — Chez les Ait Intift, à l'heure de la l'achcha, les femmes quittent la chambre où se tient la fiancée. Les islan appellent le jeune homme et au milieu d'eux, le capuchon de son *azennur* rabattu sur les yeux, il traverse la foule des invités qui occupent la cour

1. Pluriel de *afidj*, bande d'étoffe d'environ 0,60 de largeur et de longueur variable servant à la construction de la tente.

intérieure de la maison. L'ouzîr le fait entrer dans la chambre et se retire. Les islan s'installent à la porte et couvrent de leurs chants les cris de la fiancée.

Le jeune homme s'approche de sa femme et la frappe légèrement sur le dos avec le plat d'un sabre. Par ce geste, il lui signifie qu'il est désormais son maître. Il tire ensuite une datte de sa sacoche et la lui remet afin, disent les Aït Intift, qu'elle soit aussi tendre et aussi douce que ce fruit.

Le mariage consommé, il sort et rejoint ses islan avec lesquels il passe le reste de la nuit. Les femmes, averties, accourent dans la chambre nuptiale et s'emparent de l'izar maculé de sang. Ce *signum innocentiae* passe de main en main et est salué par de nombreux you-you.

Il arrive quelquefois que la jeune fille oppose une résistance telle aux efforts du mari que l'aide de l'ouzir est nécessaire. Ce dernier est appelé et modère l'ardeur de la jeune fille en lui entravant les mains.

Voici comment cette scène se déroule chez les Izayan. Quand les invités se «ont retirés et que ceux qui restent se sont endormis, *Vamesnai* va chercher la fiancée et la ramène sur **IP** dos. Dès qu'elle franchit l'entrée de la tente, le fiancé qui la guette, la reçoit d'un coup de belr'a donné légèrement sur l'épaule. Le précieux fardeau est déposé sur le lit. A l'aide d'une ceinture de femme ou d'un rreza, *Y'tmesnairi* lui attache les deux poignets en laissant entre eux une longueur d'environ 80 centimètres. Sa mission terminée, il se retire à une extrémité de la tente tandis que le fiancé, s'approchant par surprise de la jeune Aire, lui passe sous les pieds la partie de la ceinture restée libre entre les deux poignets. **P1** ramène ainsi les mains sous les mollfets. Il jette la boucle pendant qu'il entre les deux jambes, derrière le cou de la jeune fille qui se trouve ainsi dans l'impossibilité de se refuser au désir brutal de son époux.

Le mari a exercé son droit conjugal. *Vnmesnai* est rappelé, il remet la minée sur le dos et la ramène aux femmes. Celles-ci lui retirent la chemise sanglante, la déposent dans un panier dans laquelle les parents et les invités viendront déposer leur obole.

Le vêtement taché de sang, dont on fait une sorte de trophée, n'est pas toujours une preuve évidente de la pureté de la nouvelle épouse. S'il est nécessaire, quelques matrones l'ont mise au courant de certaines pratiques destinées à tromper son mari et sa famille. Il arrive même que les deux époux s'entendent pour user ensemble des mêmes subterfuges.

Si le mariage est consommé dès le premier jour, on y voit un gage heureux de fécondité pour l'avenir ; mais si, pour une cause physiologique ou autre, le rapprochement n'a pu avoir lieu, il est admis qu'un sort a été jeté sur l'un des deux conjoints, *itiaqaf*, dit-on du mari impuissant. L'impuissance est alors le résultat de l'œuvre magique employée par des rivaux jaloux ou des amantes délaissées. Cette croyance est générale dans tout le Maroc et les pratiques pour nouer l'aiguillette sont nombreuses et en partie connues. Cependant, des *tolbas* en conservent jalousement l' secret. Certains ont une réputation qui s'étend au delà de la tribu, et c'est d'un peu partout que leurs naïfs clients accourent acheter, avec la même foi, le talisman dont ils feront l'instrument de leur vengeance.

Le *taleb* consulté a des recettes pour tous les cas. Tantôt c'est sur un os, un clou ou une feuille de papier qu'il écrit ses signes cabalistiques. Quelques jours avant le mariage, l'os ou l'écrit est enterré sous le seuil de la porte qui mène à la chambre nuptiale. C'est en le franchissant que le fiancé subit le charme du maléfice. L'écrit peut être déposé sur le sentier qu'il fréquente. Plus hardi, le noueur d'aiguillettes lui touche l'épaule avec le talisman qu'il tient dans la main. Quelquefois même, au prix de ruses sans nombre, il détrempe l'écriture dans un breuvage que prendra le fiancé.

Ailleurs, pour conserver l'amour de son amant, convolant en justes noces et lui faire prendre en aversion sa nouvelle épouse, la maîtresse délaissée prépare ses sortilèges à l'aide du henné qui a servi à lui teindre les mains. Aussi le vase qui le contenait est aussitôt brisé et les morceaux soigneusement ramassés par la mère du fiancé sont enterrés dans un lieu connu d'elle seule. Pour bien marquer que tout charme est rompu, le fiancé tire alors un coup de fusil.

La jeune ûlte n'est pas plus que son futur époux à l'abri de ces pratiques superstitieuses. Il arrive même que, n'ayant pour lui aucune affection, elle les emploie elle-même pour rendre impossible tout rapprochement sexuel.

En résumé, les quelques jours qui précèdent le mariage sont habilement utilisés par les ennemis des deux conjoints. La crainte de voir leurs enfants victimes de leurs dangereux maléfices rend les mères très circonspectes. Pour contrarier leur action, elles font usage d'une foule de petites pratiques de sorcellerie enseignées par les vieilles femmes. On comprend, mieux aussi le rôle des *des. islan* qui, dans les derniers jours, ne quittent pas le fiancé et le pro-

tègent contre les ennemis invisibles qui vont chercher leurs moyens de nuire jusque dans les pratiques de l'ancienne magie.

APRÈS LE MARIAGE — Les sept jours qui suivent sont consacrés à des réjouissances diverses et à des repas prolongés et copieux, si la famille est de riche condition. Les Alt Intift se bornent, en général, à offrir à leurs invités un dernier repas qui a lieu le lendemain du mariage.

La coutume veut que la mère n'accompagne pas sa fille le jour de son transport dans la maison de son époux. Elle reste chez elle et passe une partie de la nuit à préparer de petites galettes rondes, et à faire cuire des œufs. Le matin, elle rassemble toutes ces friandises et les noue dans un mouchoir qu'elle porte à son gendre. Celui-ci en fait des petites parts égales en nombre équivalent à celui de ses islan. L'une d'elles est mise aux enchères et le prix ainsi fixé est le prix uniforme de toutes les autres.

Chacun des islan verse au fiancé le montant de la valeur du petit las qui lui échoit. L'argent provenant de cette vente est ensuite remis à la nouvelle épouse qui en dispose à son gré. Cette petite cérémonie porte le nom *à'amendil*, terme qui désigne le linge dans lequel les provisions ont été apportées.

La jeune fille ne quitte pas son lit de trois jours, même pour satisfaire, aux lieux appropriés, ses besoins naturels.

Le troisième jour, elle se lève, met sa ceinture et peut sortir de sa chambre. A partir de ce jour, elle prend place dans sa nouvelle famille. Elle loge avec elle dans la même maison, où deux pièces sont réservées au nouveau ménage. Elle prendra ses retins avec les autres femmes qui, pendant les premiers temps, la combleront de soins et d'attentions.

Chez les Tgedmiotm. le septième jour, la jeune épouse prépare elle-même un plat de couscous qu'elle garnit de viande provenant d'un mouton égorgé par son mari. Elle le porte elle-même à son père. Sensible à cette démarche, qui prouve qu'elle lui conserve son affection et atteste de son talent de ménagère, il lui remet un cadeau utile, une vache par exemple.

Les fêtes du mariage sont terminées, le calme renaît dans la demeure hier encore si animée et si bruyante. La dure et monotone vie reprend son cours.

Les renseignements utilisés dans ce travail n'intéressent que deux tribus, et déjà nous avons pu relever des différences curieuses dans les cérémonies rituelles tout particulièrement.

Ils sont toutefois insuffisants pour donner du mariage chez les Berbères une idée définitive. D'autres monographies plus fouillées viendront apporter leurs éléments d'information à une enquête plus vaste et plus serrée, facilitant un étude générale et synthétique de la question.

Cependant, nous pouvons déjà dégager de cette étude quelques idées générales nous permettant de caractériser le mariage et la famille berbère au Maroc. Constatons de suite que nos Berabers sont bien les frères des Kabyles du Djurdjura ou des Chaouïa de l'Aurès. Quiconque connaît les coutumes des habitants de ces pittoresques régions, connaît dans leurs traits essentiels celles des habitants de l'Atlas marocain. Les remarques qui suivent n'ont pas le mérite de la nouveauté ; elles n'ont d'autre intérêt que de marquer une fois de plus l'unité qui existe dans toute la Berbérie, non seulement dans le langage, mais aussi dans les mœurs et les institutions. Nos Berabers sont tels que les Kabyles des premiers temps de la conquête française.

Pour désigner, les diverses actions relatives aux accordailles, le vocabulaire berbère n'emploie guère que des termes d'origine arabe. Les expressions : se fiancer, demander en mariage, dot, conditions, accessoires, acte, sont arabes. La demande officielle de mariage se fait d'après une formule arabe : « Je demande ta fille pour mon fils selon les règles établies par la Sounna et le Prophète de Dieu ».

D'un autre côté, on a pu observer que, dans leurs grandes lignes, les accordailles ont lieu d'après un protocole connu depuis longtemps dans d'autres régions de la Berbérie. En somme, cette partie du mariage berbère n'est qu'une copie du mariage musulman. Elle en a donc le même caractère juridique.

Toutefois, si dans sa forme le mariage berbère est devenu musulman, il est resté berbère dans son essence.

En droit, le Berbère a sur la femme ainsi « *achetée* » des droits tout puissants. Il la tient en un état de sujétion absolu. Elle ne possède pas la faculté de requérir le divorce. Quelquefois cependant, la *diemad* intervient quand

elle est par trop maltraitée. Mais la fuite seule peut la mettre à l'abri de la tyrannie maritale. Elle se réfugie dans sa famille ou dans une autre tribu où elle est en général bien accueillie. Dans le premier cas, tes parents sont tenus de rembourser la dot. La restitution porte le nom de *aferou*. Dans le deuxième cas, elle se choisit un nouveau mari qui, le plus souvent, n'est autre que le séducteur qui a favorisé sa fuite. Mais ce dernier est tenu de payer au premier époux une certaine somme fixée par la coutume. Cette somme porte le nom de *tarda*, mot qui signifie *lavage*. Elle varie selon les régions. Chez les Vît Yousi (1), elle serait de 25 à 150 réaux, payable moitié par le nouveau mari, moitié par la fraction. Elle est de 200 *mitqal* (2) dans les tribus des environs de Meknès.

Il n'est pas rare que la fugitive regagne son ancienne demeure. Dans ce cas, la coutume veut qu'elle ramène avec elle un mouton ou un bovin.

Enfin, la femme n'hérite pas. Elle-même est un objet qui fait partie de l'héritage. A la mort de son mari, elle épouse un des frères du défunt, et, si elle regagne la demeure paternelle, les héritiers ont le droit de revendiquer la dot et de se la partager.

En fait, si le Berbère use des droits que lui confère l'arîf, il n'apparaît pas qu'il en abuse. La famille qu'il crée constitue un organisme sain et sérieux, dans lequel la femme tient souvent la place prépondérante. Beaucoup de mariages sont de vraies unions.

Les cérémonies du mariage sont intéressantes à connaître en dehors même de leur caractère pittoresque. Elles se déroulent selon tout un protocole qui varie d'une tribu à tribu. Partout cependant, on retrouve des rites analogues dans leur fin sinon dans leurs pratiques.

C'est aujourd'hui une idée assez banale que pour les populations primitives l'acte sexuel est considéré comme dangereux. Chez les populations grossières du Moyen Atlas, le mariage est resté un acte important, entouré d'influences funestes. Ecarter ces influences dangereuses, se préparer à l'accomplissement de l'acte sexuel, voilà en somme le but de toutes ces cérémonies.

Des pratiques de sorcellerie et de magie sont venues au secours du primitif pour conjurer tous les dangers invi-

1. Commandant Grasset.

2. Abbés : *Notice sur les tribus berbères des environs de Meknès.*

sibles dont il se sent menacé. Les rites fixés par la coutume dans notre mariage berbère ne sont que des survivances d'anciennes croyances d'un âge éloigné ou des vestiges de vieilles pratiques que l'indigène accomplit parce que ses ancêtres, *imzoura*, les lui ont ainsi transmises. En général, ses gestes n'ont pour lui, aujourd'hui, aucune signification. Il ne sait plus les interpréter, ou du moins il les interprète fausement.

Ces rites sont d'origine très ancienne. Les uns remontent au polydémonisme (1). quelques-uns sont particuliers à la race elle-même, d'autres sont venus d'Europe, du Soudan ou de l'Égypte. Ils se sont superposés sans se supprimer, et l'orthodoxie de l'Islam n'a pu les déraciner. Quelquefois même, elle a dû les reconnaître officiellement : c'est ainsi qu'elle a reconnu les propriétés merveilleuses du henné employé dans les rites de purification.

À côté des rites de préservation et de fécondation, viennent s'intercaler des rites de passage, de séparation et d'agrégation. Le mariage des Izayan est, à ce sujet, très curieux à étudier. Au cours, des diverses cérémonies, on constate des simulacres d'enlèvement :

1° Pendant la *taousa*, deux *iberrah'en*, armés chacun d'un sabre ou d'un bâton, procèdent au « *rachat* » de la mariée que l'on a enlevée ;

2° Quand les *islan* viennent prendre la jeune fille pour la conduire à la demeure conjugale, une mêlée s'engage entre eux et les parents de la fiancée ;

3° Le départ de la mariée a lieu au milieu de coups de fusil et de cris. Le cortège a des allures d'un retour de *razzia* ;

4° Quand le moment est venu de consommer le mariage, *Yamesnai* va chercher la jeune fille comme une chose volée et l'amène sur le dos dans la tente où se tient le fiancé ;

5° La jeune fille est ligotée et violée.

Certains ethnographes veulent voir dans ces simulacres de rapt et de viol des survivances de mariage par enlèvement. Or, l'on sait qu'en général, chez les Izayan, les deux époux se connaissent avant le mariage, et ont eu entre eux des relations sexuelles. Aussi est-il curieux de rapporter cette scène de viol qui marque leur premier rapprochement légal.

1. Cf. S. Reinach : *Culte, Mythes, Religions*, t. III p. 481.

'•• D'autres savants (1) prétendent que cette forme du mariage n'a jamais pu avoir un caractère permanent et que les femmes ainsi enlevées ne sont pas des épouses, mais des esclaves ou des concubines. TI voient, dans ces simulacres de rapt, des rites de passage ou de séparation.

'• Le départ de la jeune fille affaiblit le milieu auquel elle appartient, et cet affaiblissement est à la fois numérique, économique et sentimental'. Il est légitime qu'il soit compensé par des dons et des cadeaux faits par ta famille et le clan à qui profite cet enlèvement. C'est ainsi que chez les Berabers, chaque simulacre d'enlèvement est suivi d'une remise de cadeaux.

De même, la dot doit être considérée comme une compensation faite par la famille qui se renforce d'une unité à celle qui, volontairement, se prive d'un de ses membres, et perd ainsi une force vive de production. Elle ne représente donc pas précisément le « *prix d'achat* » de la femme. Ainsi s'expliquerait l'unanimité d'opinion que l'on rencontre chez les Berbères quand ils affirment qu'ils n'achètent pas leurs femmes et que leur mariage n'est pas un contrat de vente. A l'appui de leurs déclarations vient s'ajouter la constatation, que nous avons faite au début de cette étude, à savoir que parmi les termes d'origine berbère se rapportant au mariage, aucun ne renferme une idée de transaction, d'achat ou de vente, de propriété ou de transfert de propriété.

Il n'a rien été dit de la polygamie. Les Berbères, pour si peu islamisés qu'ils soient, savent que le Coran les autorise à avoir quatre femmes légitimes. Soit que cette pratique n'est pas conforme au caractère de leur race, soit qu'elle entraîne des frais élevés auxquels leur pauvreté ne permet pas de faire face. les Aït Intift n'ont en général qu'une seule épouse. La monogamie est de règle. Chez les Berabers, il semble que la polygamie est entrée ou restée davantage dans les mœurs.

D'un autre côté, on voit que, dans la famille, c'est au père qu'appartient sans conteste toute l'autorité. Pour se marier, le jeune homme a besoin du consentement de son père ou, à son défaut, d'un de ses oncles paternels devenu le chef de famille. C'est le père qui fait toutes les démarches utiles et préside à toutes les cérémonies du mariage. Il dis-

i. Van Gennep : *Rites de passage*.

pose de sa fille à son gré. Il la marie comme il l'entend et l'acceptation de la jeune fille, quand elle est demandée, n'est qu'une démarche platonique.

Le nouveau ménage s'installe dans l'habitation paternelle, qu'on agrandit si cela est nécessaire. Il vient renforcer *Vikhs*, le clan, où déjà sont groupées d'autres cellules de la même grande famille.

La famille berbère apparaît donc, comme l'ancienne famille patriarcale, reposant sur l'inégalité des sexes.

Les mariages endogamiques, aujourd'hui moins fréquents, à Korigine devaient être la règle si l'on en juge par ce fait curieux que chez les Zemmour le cousin germain a encore le droit d'épouser sa cousine avant tout autre prétendant.

Ainsi, le douar, l'ir'rem ne sont plus qu'un groupement de foyers unis entre eux par des liens de parenté très forts, dans lequel l'étranger est difficilement admis, à moins qu'il ne se soumette à certains rites d'adoption. Une étude approfondie de la famille berbère peut seule nous donner une idée exacte de la constitution du clan et de la tribu, et, par suite, nous fournir des indications utiles sur ses institutions sociales qu'il est question de sauvegarder ou d'amender au mieux de nos intérêts de domination.

LAOUST.



L'Azref des Tribus ei Qsour berbères

D U H A U T - G U I R

Au cours du développement de l'Islam, parmi les populations du Nord de l'Afrique, beaucoup des anciennes institutions, des usages et des pratiques de toutes sortes antérieures à la conquête arabe, ont été rejetées par les couches musulmonisées de la société berbère et ont totalement disparu de nos jours. Nous les connaissons seulement par quelques menues indications d'auteurs arabes du moyen-âge et des rares survivances soigneusement notées par les ethnographes contemporains.

D'autres coutumes berbères pré-islamiques, sans avoir complètement cessé d'exister, ont néanmoins déchu et sont tombées au rang des traditions de basses classes, méprisées et considérées comme des signes d'infériorité et d'ignorance.

D'autres, enfin, continuent de manifester une vitalité, une solidité et une force de résistance remarquables en face des multiples facteurs qui tendent à les éliminer.

Parmi celles-ci, il y a lieu d'indiquer en première ligne l'azref, ou coutume juridique. Cette institution, demeurée très vivace chez un grand nombre de tribus, est de celles qui ont le plus contribué, avec la langue, à maintenir la singulière originalité des Berbères comme peuple et à révéler leur isolement parmi les Arabes. C'est pourquoi, tout récemment encore, l'Administration du Protectorat Français au Maroc, pénétrée de son importance au point de vue de notre politique administrative vis-à-vis des populations berbères, a cru légitime de s'en servir comme seul critère pour fonder sa division des populations de l'Empire Cbérifien en tribus de coutume et en tribus hors coutumes (i).

Sous le nom de « Qanoun », cette institution nous est familière en Algérie où ce mot désigne le code en usage parmi certains groupes de populations berbères, particu-

(i) *Bulletin Officiel du Protectorat français au Maroc*, n° 100, du 21 Septembre 1914, page 742.

lièrement les Kabyles (1) et les Mozabites (2). On la rencontre encore, avec quelques variations et sous une forme moins développée, chez certaines tribus de l'Extrême-Sud tunisien (3). Son existence a de même été signalée, bien qu'à l'état sporadique, dans le Sud algéro-marocain (4). Mais sa vraie terre de prédilection, son domaine préféré, est, semble-t-il, le Maroc, pays par excellence des survivances berbères.

On a pu remarquer que partout où cette institution s'est maintenue, en Algérie et en Tunisie, elle est désignée par des noms arabes ; le mot berbère témoin de son origine autochtone semblait lui manquer. On pouvait, par conséquent, se demander si elle n'a pas été, comme beaucoup d'autres coutumes pré-islamiques, importée par les conquérants arabes (5). Bon nombre de tribus arabes bédouines possèdent, en effet, des coutumes sensiblement identiques qui ont été signalées non seulement dans l'Afrique du Nord, mais encore en Arabie et dans tout l'Orient.

Ces coutumes prennent chez ces tribus de l'Orient les noms de « 'ada » et de n 'arf », appellation également en usage dans la plupart des contrées de l'Afrique du Nord. Cette similitude de pratiques et d'appellations a donné au problème des origines de l'institution qui nous occupe chez les Berbères, un aspect embarrassant. Il a fallu qu'on relevât au Maroc le véritable terme berbère d'azref, par lequel elle est désignée chez les tribus de l'Atlas, pour qu'on fût définitivement fixé sur son origine incontestablement berbère. Mais il reste encore à déterminer dans quelle mesure cette coutume berbère s'oppose à la coutume des Arabes bédouins qui semble lui être identique sur plusieurs points. Il y aura également lieu de vérifier si les deux coutumes n'ont pas, en quelque sorte, réagi l'une sur l'autre ; s'il n'y a pas eu entre elles compénétration, si ce que nous appelons « coutume berbère » n'est pas entaché d'emprunts arabes, en un mot si l'institution de l'azref, à laquelle nous donnons déjà une grande place dans nos préoccupations

1. Hanoteau et Letourneux : *La Kabylie et les Coutumes kabyles*, Paris, 3 vol. 10-8", 1873. T. 2^e édit. 3 vol. in-8", 1893.

2. E. Masqueray : *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, in-8", Paris, 1886. — M. Morand : *Les Kaouansdti Mzab*, in *Etudes de Droit musulman algérien*, Alger, 1910, 1 vol. in-8".

3. Deambrogio : ' *Kanoun Orfa des berbères du Sud Tunisien* (*Revue Tunisienne* n° 31, octobre 1902, p. 340) et *Législation et coutumes berbères du Sud Tunisien* (*Revue Tunisienne*, n° 38, mars 1903, p. 97).

4. B. Margot : *Organisation actuelle de la Justice à Figuig* (*Bulletin de la Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran*, tome XXIX, fascicule CXXI, 1909).

5. O. Salmôn : *Contribution à l'Etude du Droit coutumier du Soud marocain* (*Archives Marocaines*, 1905, vol. III, p. 332).

administratives, est pure de tout mélange. Pour cela, il importe de recueillir les survivances de cette coutume partout où elles seront signalées, même à l'état fragmentaire.

Et c'est seulement lorsque nous posséderons un recueil complet de ces survivances qu'il sera possible d'entreprendre le travail de synthèse analogue au beau travail de Hanoteau et Letourneux sur la Kabylie et ses coutumes, qui permettra de faire connaître l'institution de l'azref au Maroc dans tous ses détails et sous toutes ses formes.

L'attachement des Berbères à cette institution est remarquable. Chez un grand nombre de leurs tribus, elle constitue la seule loi connue, la seule règle observée.

L'anonyme Arabe que Salmon nous a fait connaître dans son travail sur les « *Institutions berbères* » prétend que, chez les tribus où l'azref coexiste à côté du charaâ, la priorité appartient à l'azref (1). De son côté, le célèbre chikh Sidi Mohammed ben Naer ed Derâi, fondateur de la secte des Naciria, raconte sans ses *adiuuibas*, recueillies par son élève Sidi Mohammed Sennadji, que les Beni Maaalli, tribu des Ait Uuaïtsoun, après avoir creusé une fosse ayant la forme d'un tombeau, l'auraient ensuite remplie de terre en faisant publier l'avis suivant par les émissaires de leur tribu :

« Nous venons d'enterrer le charaâ ; quiconque l'invoque ou en fait usage dans notre pays aura à s'en repentir (2). »

De pareilles hérésies n'ont certes pas été sans exciter l'indignation des bons musulmans. Comme, toutefois, ces bons musulmans sont, en pays berbère, des marabouts et des chefs de Zaouias pour la plupart Berbères eux-mêmes et qu'il y a pour eux intérêt à s'accommoder de ces restes de paganisme, ils ne manifestent pas trop leur réprobation et savent, au contraire, conserver un contact utile avec ceux qu'ils considèrent comme des musulmans ignorants mais sincères et bien intentionnés. La casuistique aidant, ils distinguent parmi ces néo-islamisés ceux qui sont seulement coupables d'infractions contre les règles du charaâ et ceux qui rejettent complètement la loi coranique pour ne s'en tenir qu'à leurs coutumes ancestrales. Les premiers sont simplement « désobéissants », les seconds sont « sacrilèges » (3).

1. *Archives Marocaines*, t. 1, p. 131.

2. *Kitabou-UAdjouibat-an-naciria fi baâdi masaïli-l-badia* Fez, lith. S. d. -page 64.

3, Mohamed ben Naer ed Derâi : *Adjauiba*, p. 64.

Quoi qu'il en soit de ces subtilités, il est un fait certain, c'est que le charaà musulman n'a pas complètement supplanté la vieille loi des Berbères. Il est de même facile de constater, dans une rapide enquête, que cette loi a, en quelque sorte, réagi contre la loi coranique en influençant le 'arf, dont l'usage est depuis longtemps admis par les juristes, consultes magbribins, et, quelquefois, en se confondant avec lui.

Le Maghzen lui-même qui, de par ses origines et son essence, est l'émanation de la religion, a dû tenir compte de cet état de faits dans ses rapports avec les populations berbères. Sans chercher à remonter bien haut pour trouver des précédents, il suffit de rappeler que Moulay El Hassan, au cours de son expédition dans le Sous en 1882, et après avoir institué des cadis chez les populations soumises par sa mahallu, dut finalement accorder aux tribus berbères de cette région de conserver leurs coutumes et leurs usages, en un mot leur azref (i).

Toutefois, si l'Isium orthodoxe n'a pas réussi, jusqu'à présent, à faire disparaître cette institution, il est indéniable qu'il gagne sur elle du Lerrain sans discontinuer. La lutte d'usure qu'il lui livre depuis des siècles, comme à toutes les autres institutions berbères, se traduit par une régression tentée mais sûre de l'azref vers le charaà. Cette régression s'accomplit par étape double. Dans un premier acheminement vers le charaà, la tribu ou le groupe adopte la loi coranique sans renoncer à sa coutume. Mais peu à peu et insensiblement la régression de celle-ci s'accroît. Sous l'influence de facteurs divers, pas toujours d'ordre religieux, les gens en arrivent à rejeter complètement l'arof et à n'accepter d'autre loi que le charaà. Parfois cependant, après que cette dernière étape a été franchie et que la disparition de l'azref a semblé définitive, il se produit un phénomène curieux de réaction et de retour à la coutume. Mais les observations qui ont pu être faites sur ce point sont rares et il ne semble pas que les tribus berbères qui ont franchi la dernière étape de l'islamisation en matière de droit puissent à jamais revenir à la loi de leurs ancêtres (ii).

D'autre part, on constate, dans cette régression de la coutume berbère, que les institutions pénales résistent

1. L. Coufourier: *Chronique de la Vie de Moulay El Hassan* (Arch. Mar., vol. VIII, p. 339).

2. Il y a 50 ans environ, la tribu des Ouadrass, dans les Djebalus, se révolta contre son caïd et rétablit chez elle l'ancienne coutume berbère dont elle contia l'application à une djemaà. Ce cas typique de retour à la coutume a été relevé et m'a été communiqué par Biaruy qui se propose de le faire connaître plus en détail dans une notice en préparation.

wieux que les institutions civiles à l'action nivelante et absorbante du charaà.

C'est pourquoi, semble-t-il, chez un grand nombre de tribus l'azref ne contient guère que des règles de pénalité.

D'aucuns ont voulu expliquer cette particularité par une sorte de retard des institutions civiles sur les institutions pénales dans les législations naissantes (1). Mais, si en était ainsi pour les Berbères, il faudrait supposer que des tribus habitant une même contrée, ayant d'autre part la même langue, les mêmes usages sociaux, les mêmes pratiques de la vie courante, en un mot, la même civilisation, sont cependant, au point de vue des institutions juridiques, à des stades de développement différents. A notre sens, cette explication ne saurait être valable pour le droit berbère, où les institutions civiles et les institutions pénales paraissent avoir acquis un développement similaire. Seulement, les premières sont plus attaquables par l'Islam parce qu'elles s'opposent davantage à sa doctrine et à sa loi. Et ce qui tend à confirmer l'exactitude de cette explication, c'est que les tribus chez qui l'azref se réduit à un code de pénalités sont justement celles chez qui le charaà a fortement pris pied en matière civile. Au contraire, celles qui ignorent le charaà paraissent posséder des institutions civiles aussi développées que les institutions pénales. Il en existe même qui ne possèdent que des institutions civiles. Toutefois, comme ces institutions n'existent que sous la forme orale, qu'elles semblent n'avoir jamais été consignées par écrit, et que par ailleurs leur adulation au contact de l'Islam a été profonde, il n'est pas étonnant qu'elles aient échappé à l'observation au point que l'on a pu s'imaginer que l'azref ne renferme que des règles pénales.

Quoi qu'il en soit, et pour en revenir à la question du recul de l'azref devant le charaà, il y a lieu de signaler en première ligne, parmi les facteurs agissant dans le sens de cette régression, l'action islamisante qui s'exerce par l'intermédiaire des marabouts, des chorfas, des chefs de confréries et de zaouias, des tolbas, des maîtres d'école coraniques, et, en général, de tous les personnages religieux, si nombreux, si privilégiés et si influents en pays berbère. On trouvera un exemple typique et récent de cette action maraboutique sur la coutume en parcourant l'azref de Bou-Denib que nous publions à la suite de ces notes. Sous l'influence du Chérif Moulay Ahmed Bel Arbi, ancien chef du

1. M. Morand, *op. cit.*, p. 422.

qsar, qui vivait encore au moment de notre expédition dans le Haut-Guir en 1908, non seulement les habitants de Bou-Demb qui ont quelque prétention à une origine chérienne (1), mais encore les Ait AUa du village de Taouz, qui sont de purs Brabers, ont intercalé dans leur azrei pénal un article prévoyant le recours exclusif à la loi coranique en matière civile (2).

Il existe aussi des ouvrages rédigés en langue tamazir't et destinés à propager les principes du dogme et du droit musulmans chez les Berbères. Ces ouvrages, à la série desquels appartient le « Haoudh », publié et traduit par Luciani (3), sont appelés au Maroc : « *koutoub ai mazir'ia* », les « livres en langue tamazir't ». Ils sont assez en vogue parmi les Berbères de l'Atlas. Rédigés par des clercs du pays ayant étudié à fond les sciences islamiques, ils constituent de très puissants moyens de lutte contre l'azref.

Au reste, la tâche serait vaste et dépasserait les limites de cette notice d'entreprendre ici l'étude de toutes les questions se rapportant à l'azref. Nous avons voulu simplement, à l'aide des quelques notes que nous avons recueillies sur les coutumes juridiques des qsour et tribus du Haut-Guir, faire toucher du doigt quelques-uns des multiples problèmes qui se posent à propos de cette institution encore imparfaitement connue. Comme nous le disions par ailleurs, nous souhaitons qu'au moins en raison de son importance primordiale au point de vue de notre politique administrative vis-à-vis des populations marocaines, l'azref devienne l'objet d'une enquête très approfondie. Ce que nous en disons ici équivaldra toujours à un premier jalon posé, à une contribution qui permettra à d'autres de tirer des conclusions utiles pour l'étude du droit berbère au Maroc.

Les règlements d'azref qui vont suivre ont été recueillis au cours d'un séjour d'une année passée à Bou-Denib en 1911. Ce séjour nous a permis de recueillir à peu près tout ce qui existe comme documents de cette nature dans les qsour et les tribus du Haut-Guir. La langue dans laquelle

1. Les chorfas de Bou Denib prétendent avoir pour ancêtre un chérif *Attirant*, nommé Moulay Touhami, originaire de l'oued Irii, et qui serait venu habiter Bou Denib'il y a environ 200 ans.

2. Art. AS du Règlement.

3. *Le B'aoudli*, Alger, 1897, in-8°. A cette catégorie d'ouvrages berbères appartient encore la *Modai;ana* d'ibn Ghauem dont M. De Motylinski a donné des extraits sous le titre *Le Manuscrit berbère de Zauayha*, Paris 1906, in-8. De sa mission au Maroc en 1905, Boulii'a a rapporté des manuscrits en tamazir't dont il a donné la description dans le *Journal Asiatique*, 1900, C.R par H. Basset, *Revue Critique* XLI l'année, *ix* i'i, 28 octobre 1907.

nous les avons trouvés rédigés est l'arabe. Nous ne croyons pas qu'il existe, dans la région visitée par nous, un seul de ces recueils qui soit écrit en langue berbère.

I

Azref de Bou Denib

La Djeniaâ des Ait Ounebgui (1) et celle de Bou-Denib se sont réunies. Dans le but de l'aire régner l'ordre dans le pays, elles ont adopté les règles suivantes :

1. — Celui qui commet un vol dans une maison privée et, d'une manière quelconque, à l'intérieur du qsar, mais non pas en pleine rue, paie cent metqals (2). La moitié de cette amende est à la qabila, l'autre moitié à la victime du vol. Celle-ci est tenue de présenter cinq co-jureurs pour appuyer sa déclaration.

2. — Si une accusation est portée contre quelqu'un qui nie, le serment lui est déféré. Il doit jurer avec cinq personnes habitant dans la limite du territoire de Bou-Denib.

3. — Celui qui trahit le qsar paie un qountar (3).

4. — Celui qui monte ou descend par-dessus la muraille d'enceinte du village, 30 metqals.

5. — CefUi qui assassine quelqu'un, 100 metqals : moitié pour les parents de la victime, moitié pour le village. Le meurtrier quitte seul le pays.

6. — Celui qui abuse d'une femme, 100 metqals. S'il y a entente entre l'homme et la femme, l'amende est également payée par chacun d'eux.

7. — Lorsqu'une femme accuse un homme, ses frères ou son mari sont tenus de jurer avec cinq co-jureurs.

8. — Quiconque se livre à une altercation à coups de poings : 1 metqal.

1. Les Ait Ounebgui sont une fraction des Ait Atta du Sud. Ils se subdivisent en deux sous-fractions : les Ait Oumnacef et les Ait Khebbache. En 1893, le chef du qsar de Bou-Denib, Bou-I-Maâti, fut assassiné et cet événement produisit une forte agitation dans le village. Une quarantaine de familles plus ou moins alliées aux assassins furent expulsées et eurent leurs biens confisqués. Elles firent appel aux Ait i/deg. Ait Aissa, Oulad Naceur et réussirent à former une liarUa contre les gens de Bou Denib. Voyant le danger, ceux-ci firent appel, de leur côté, aux Ait Khebbache pour repousser leurs ennemis. Après la lutte, une partie de ces Ait Khebbache se fixèrent dans la région, reçurent des terres et des palmiers et bâtirent à proximité de Bou Denib le qsar de Taouz. Depuis lors, ils n'ont pas cessé de participer à la vie publique des habitants de Bou Denib.

2. Le metqal est, dans la région du Haut-Guir, une monnaie de compte qui équivaut au 1/5 de douro ou réal makhzaiiii, c'est-à-dire à 1 franc ou pesête marocaine.

3. Le qountar vaut 1000 metqals.

8. — Celui qui blesse son semblable avec une pierre ou un bâton : 1/2 réal.

10. — Celui qui blesse avec une arme tranchante (1) : 1 réal;

11. — Celui qui l'aît usage du fusil contre son semblable, s'il le manque : 10 metqals • s'il l'atteint : 20 metqals et le biessé a recours contre lui. Si le coup ne part pas : 5 melqars, qu'il s'agisse de fusil ou de pistolet.

12. — Celui qui blesse quelqu'un par l'un des moyens qui viennent d'être indiqués et néglige de faire des excuses à sa victime dans un délai de trois jours : 5 metqals.

13. — Quiconque dégaine une arme tranchante contre quelqu'un, quelles que soient les circonstances : 1 metqal.

14. — Dans le cas de rixe entre deux individus, celui qui prend parti pour l'un d'eux paie 50 metqals.

15. — Si c'est en paroles : 1 metqal.

16. — Un homme qui bat un enfant : 1 metqal, sans qu'il soit nécessaire de prouver que l'enfant a eu des torts envers l'homme.

17. — Si des enfants se battent entre eux et qu'un plus grand prenne parti pour l'un d'eux : 1 réal.

18. — Un homme qui se montre incorrect envers une femme : 1 réal.

19. — Si c'est la femme qui se montre inconvenante : 1/2 réal.

20. — Ce tarif d'un 1/2 réal est une base générale ; les femmes paient la moitié de ce que paient les hommes.

21. — Le gardien du qsar qui abandonne son poste le jour paie 5 ouqias (2). Si l'absence a lieu la nuit : 1 metqal.

22. — Les sentinelles sont tenues d'exercer leur surveillance du bout de la masria (3) à l'autre bout du qsar et jusqu'au puits situé à l'entrée du village.

23. — La sentinelle qui s'endort dans sa guérite : 5 ouqias.

24. — La ronde est faite par le cheikh où bon lui semble.

25. — Si une sentinelle manque sa garde : 20 metqals. En outre, le cheikh invite les parents du délinquant à le surveiller eux-mêmes pendant huit jours.

1. M. à m. instrument de feu.

2. *Ouqia* (once) du Haut-Guir équivaut à environ 0,10 de monnaie marocaine.

g. Salle de réunion de la Djemaà de Bou Denib. D'une façon générale, ce mot désigne au Maroc une chambre isolée à l'étage d'une maison.

28. — Si Dieu décrète la mort d'un des gardiens, on attendra un mois avant d'inviter les parents à le remplacer dans le service de garde.

27. — Celui qui tombe malade ou souffre d'une blessure n'est pas tenu de participer au service de garde jusqu'à ce que Dieu lui accorde la guérison. Le cheikh doit l'examiner.

28. — Quand les gens s'en vont prêter serment, il ne doit pas se trouver parmi **eux** d'individu atteint d'aphonie.

29. — Il est accordé un délai de trois jours à toute personne mise dans l'obligation de prêter serment.

30. — Le *reffad* étranger (protecteur des voyageurs moyennant finances) peut protéger des gens habitant temporairement avec les Ahl Bou-Denib et ceux-ci peuvent accorder la même protection. Toutefois, les caravanes et les tentes échappent à cette règle et sont protégées uniquement par la qabila des Ahl Bou-Denib.

31. — Celui qui vole dans un jardin : **20** metqals.

32. — Celui qui vole ce que la main de l'homme a semé (ou niante) : **5** metqals.

33. — Celui qui coupe de l'herbe dans un champ autre que le sien : **5** ouqias.

34. — Celui qui monte sur le palmier d'autrui, alors que l'arbre porte des fruits : **5** metqals.

35. — Celui qui lance des pierres sur des palmiers pour faire tomber des fruits : **5** ouqias.

36. — Si le jet de pierres a lieu sur d'autres arbres en dehors des jardins : **5** metqals.

37. — Celui qui donne *tsiip* à un voleur et nie ensuite l'avoir fait doit iurer avec cinq hommes. S'il y a preuve contre lui, il paie la même amende que celle infligée au voleur.

38. — Celui qui vole un mouton : **50** metqals.

39. — Celui qui commet un vol près de la dune de l'entrée du *qsar* paie comme si le vol était commis à l'intérieur du *qsar*.

40. — Celui qui vole sur les aires à battre : **50** metqals.

41. — Celui qui charge quelqu'un de lui cueillir des fruits doit le faire par devant témoins.

42. — Si un étranger pénètre dans le *qsar* comme hôte d'un habitant et que les gardiens le laissent entrer en armes, ils paient **5** metqal chacun.

43. — Si Dieu décrète qu'un homme des Brabers (1) tue un homme de l'Oued (2), la famille du meurtrier installée à Bou Denib ne sera pas tenue de quitter le village.

44. — Si Dieu décrète la guerre au Reteb et si un homme de cette région vient se réfugier à Bou Denib (il est en sécurité), car à Bou Denib, depuis Ras H'adeb Touil jusqu'au qsar, les gens sont frères et nul ne peut aborder son prochain autrement qu'en bien. En conséquence, celui qui attaque son prochain dans la limite indiquée : 10 qountars. De plus, il est battu par tous les gens de la qabila. Celui qui ne le frappe pas est voué à la honte devant Dieu.

45. — Les biens appartenant à la mosquée et les fonds destinés aux prêts sont en dépôt chez le cheikh.

46. — Si une ouziaa (3) doit être offerte par quelqu'un, le cheikh accorde un délai de huit jours, après quoi il met la personne en demeure de s'exécuter.

47. — Celui qui s'approprie un dépôt et est pour cela l'objet d'une plainte auprès du cheikh : 5 metqals, nonobstant la restitution de ce dépôt.

48. — Les habitants de Bou Denib et les AU Atta régleront leurs litiges selon le charaâ musulman.

49. — Celui qui invite quelqu'un à comparaître avec lui par devant le charaâ, si ce quelqu'un refuse : 1 metqal, après constatation du refus par des témoins.

50. — Les questions touchant la mosquée, Pachour des céréales et des dattes et le feqih de la mosquée, sont réglées par le chérif Sidi Moulay Ahmed. La qabila entière lui donne pleins pouvoirs à cet effet.

51. — Celui qui manque de respect au cheikh ou se montre grossier à son égard : 10 metqals.

52. — Celui qui se dispute avec le cheikh : 25 metqals.

53. — Celui qui frappe le cheikh paie ce que ce dernier lui fixe comme amende.

54. — Celui qui vend ou achète sans l'assistance des adouls du village est considéré comme ayant conclu une transaction nulle. Cette transaction est valable si les adouls y ont participé.

55. — Celui qui, s'adressant à des adouls, dit : « Vous avez menti », paie une amende de 10 metqals.

1. Il s'agit des Brabers Ait Ounebgui installés à Rou Denib.

2. C'est-à-dire de la région de l'Oued Reteb. Cette région est en majeure partie habitée par des Ait Atta.

3. Distribution gratuite aux habitants du village de viande provenant d'amendes infligées par la djemaa.

• 58. — Celui qui dit aux adouls : « Vous avez rédigé contre moi un acte faux » • 10 metqals.

57. — Si quelqu'un désire mettre en vente une propriété, une criée de trois jours est nécessaire.

58. — Celui qui désire exercer le droit de rachat a vingt-cinq jours pour le faire.

59. — Quand il s'agit d'une *tagoura* (lot de palmiers), on ne peut vendre par palmier ou deux palmiers. Celui qui divise la *tagoura* (en vue d'une vente) : 50 metqals, et il doit racheter ce qu'il a vendu.

60. — Celui qui vend (des palmiers) à des étrangers autres que les Aït Ounebgui fait une vente nulle et paie 50 metqals. Les ventes de cette nature sont valables entre habitants de Bou Denib et Aït Ounebgui.

61. — Si quelqu'un empiète sur les Wmites des champs de son voisin et qu'il y ait constatation *k* ce sujet, le cheikh envoie faire une vérification sur les lieux, et si l'empiètement est constaté : 5 metqals d'amende au coupable.

62. — Celui qui conteste *h* autrui l'authenticité d'un acte doit jurer avec cinq hommes. Celui contre qui la preuve est faite paie 5 metqals.

63. — Celui qui s'approprie les biens des absents, que ce soit des palmiers ou toute autre chose : 20 metqals, si le fait est bien prouvé.

64. — L'amende à infliger, s'il s'agit d'ovins, est de une mouzouna (i) par animal'. S'il s'agit de bêtes de somme, elle est de 10 mouzounas.

65. — Celui qui inonde le champ d'autrui : 5 ouqlas. Le coupable est, en outre, tenu de travailler le terrain abîmé par lui et de le fumer s'il porte semence.

66. — Celui qui arrose «son champ et néglige ensuite de fermer la saqia et de renvoyer l'eau dans la saqia commune : 10 mouzounas.

67. — Si un cheval meurt (en guerre), la diemaâ paie une indemnité de 10 rémix au propriétaire. Ceci n'a lieu qu'entre habitants de Bon Denib et ceux vivant parmi eux.

68. — La police de la saqia appartient au cheikh.

69. — La cueillette des dattes ne peut être faite sans un avis du chérif Moulay Ahmed bel Larbi et du cheikh.

70. — Tout litige entre créancier et débiteur est réglé en présence du cheikh.

1. La mouzouna vaut 6 fous soit 1/11 de sou français, le sou français valant 18 fous...

71. — La limite séparant la zone du village de la zone ennemie est marquée par l'oued el Kebir, Ir'zer Iflli, Sidi Abdel Ouabed ou Moussa et Ras el Ain.

72. — Quiconque fait entrer un ennemi en deçà des limites indiquées : 1 qountar d'amende.

73. — Quiconque entretient des relations avec l'ennemi sans l'autorisation de la tribu, soit en vue de la paix, soit pour tout autre motif, paie 10 qountars d'amende. En outre, ses biens sont confisqués et il est chassé du pays.

74. — Le lieu où l'on prête serment est uniquement Sidi Yousef ben Abdallah, Dieu soit satisfait de lui !

75. — Celui qui souille la mosquée : 5 metqals.

76. — Celui qui fait des ordures dans la *masria* : 1 metqal.

77. — Celui qui se moque des gens dans la rue : 8 mouzounas.

78. — Le salaire du khammès est fixé d'après la coutume du pays.

79. — La limite en deçà de laquelle les nomades ne peuvent plus s'approcher du qsar est indiquée par le « Harrag ». Il peut en être autrement en automne. Cette autorisation de s'installer aux alentours du qsar n'est accordée qu'à ceux d'entre les nomades qui ont combattu dans les rangs des habitants de Bou Denib et pas à d'autres.

80. — Si quelqu'un se rend coupable de menées perturbatrices au point d'être chassé par la tribu, ses biens sont confisqués au profit des Brabers Aït Ounebgui de Taouz, jusqu'à ce que ceux-ci arrivent à posséder la moitié des biens du village. Une fois l'équilibre établi de cette façon en Ire les habitants de Bou Denib et eux, le partage des biens confisqués aura lieu au prorata du chiffre de la population masculine de chaque groupe.

81. — Si le cheikh, arrivé au terme de son mandat, manifeste le désir de se retirer, les mezarigs (i) sont tenus de lui faire rendre des comptes. Celui d'entre les mezarigs qui s'oppose à cette reddition de comptes : 10 metqals.

82. — En ce qui concerne le cheikh nouveau, s'il y a désaccord sur le choix à faire, le chérif Moulay Ahmed bel Arbi examine lequel doit être désigné. Si l'un des mezarigs n'est pas de l'avis général, il doit néanmoins s'incliner.

83. — Si le cheikh donne un ordre à quelqu'un qui refuse d'obéir, il compte jusqu'à 700. Si le récalcitrant

t. Chefs de clans participant à l'autorité du cheikh du village. Chaque mezarig représente ses frères de fraction vis à vis de la djemaa.

n'obéit pas avant que le cheikh n'aît fini de compter : 5 metqals d'amende.

84. — Si le présent règlement est reconnu incomplet, le cheikh, les mezarigs et le chérif Moulay Ahmed peuvent se réunir pour y introduire des dispositions nouvelles.

85. — Les gens de Bou Denib ne peuvent offrir de debih'a à aucun homme des Brabers. Celui d'entre les habitants de Bou Denib qui offre la debih'a : 10 metqals ; le Attaoui qui l'accepte : 10 metqals.

86. — L'étranger qui offre une debih'a doit l'offrir à toute la tribu et non a un seul habitant.

87. — Toutes ces dispositions ont été arrêtées d'un commun accord entre le chérif Sidi Moulay Ahmed bel -rbi et les Brabers.

88. — En cas de décès de Sidi Moulay Ahmed bel Arbi, les Brabers choisiront son sucesseur parmi les chorfas. Cette règle sera suivie jusqu'à ce que Dieu hérite de la terre et de ce qui s'y trouve, car II est le meilleur des héritiers.

89. — Le cheikh du qsar est élu au choix par les Brabers pour un an.

Copie faite le 24 Doul Hidja année *ISAX*
(21 décembre 1910).

NEHLIL

(A suivre.)

CHRONIQUE BERBÈRE

L'ENSEIGNEMENT DU BERBÈRE EN ITALIE.—Après son effort militaire en Lybie pour devenir une puissance colonisatrice musulmane, l'Italie a entrepris la pénétration intellectuelle de ses nouveaux sujets par la création de chaires de langue arabe et de sciences islamiques à Naples, Palerme, Rome, Florence.

A son tour, la langue berbère devient l'objet des préoccupations du Gouvernement romain.

Je dois à **M. René Basset** la nouvelle de la prochaine fondation d'une chaire de berbère à l'Institut Oriental de Naples. Une commission d'examen, dont fera partie l'éminent doyen de la Faculté des Lettres d'Alger, se réunira prochainement à Rome pour apprécier les titres des candidats. Nous applaudissons à cette création qui contribuera à préparer une plus large diffusion des études berbères en Europe.

L'ENSEIGNEMENT DU BERBÈRE A MELLILA (1).—Dès l'année dernière, le Gouvernement espagnol avait prescrit la création d'une classe de berbère à l'Académie d'arabe de Mellila sur les bases suivantes :

- 1° L'enseignement comprend deux cours ;
- 2° Le personnel se compose d'un professeur et d'un assistant ou répétiteur d'origine rifaine ;
- 3° Des diplômes de connaissance de berbère sont délivrés après examen ;
- 4° Des primes de 1.000 et de 2.000 pesetas pour les officiers et de 500 et 1.000 pesetas pour les sous-officiers et hommes de troupe sont allouées aux titulaires de ces diplômes.

EXAMEN POUR L'OBTENTION DES PRIMES DE BERBÈRE AUX GRADÉS EUROPÉENS DES GOUMS MIXTES MAROCAINS. — POUR encourager l'étude des langues arabe et berbère nécessaires

1. Bulletin du Comité de l'Afrique Française, avril 1914.

pour le commandement des troupes indigènes, le Ministre de la Guerre avait décidé dès l'année dernière d'allouer des primes annuelles de 300 ou 500 francs pour l'Arabe et de 300 francs pour le Berbère.

Les candidats, gradés européens des goums mixtes marocains, proposés pour subir les examens de 1915 ont été réunis à Rabat (Direction du Service des Renseignements) le 14 avril.

NEHLIL.



BIBLIOGRAPHIE

(Les Archives Berbères rendront compte de tout ouvrage ayant trait aux études berbères qui sera adressé par Vauteur ou Véditeur, à la Revue.)

Capitaine JUSTINARD. des Tirailleurs Marocains. *Manuel de Berbère marocain* (dialecte chleuh). Paris. Guilmoto. 1914.

Il n'existait jusqu'ici aucun manuel pratique pour l'étude du berbère marocain. Le *Schilhisches Handbuch von Tazeroualt*, de Stumme, est inabordable pour tous ceux qui ignorent l'allemand, et ils sont le plus grand nombre. De plus, cet ouvrage est conçu et rédigé à un point de vue trop scientifique pour répondre aux désirs du public français au Maroc.

Les *Textes berbères de VAtlas marocain*, de Boulifa, constituent le meilleur ouvrage français qui existe sur le berbère marocain. Mais il ne semble pas qu'il y ait lieu de les recommander aux débutants à cause de leur appareil déjà trop linguistique.

Le capitaine Justinard a entrepris de combler cette lacune en publiant son *Manuel de Berbère marocain* d'un format commode et d'un prix abordable. L'ouvrage comprend un exposé grammatical succinct mais suffisant. Il eût été cependant utile de diviser cet exposé en leçons ou paragraphes très courts suivis d'exercices d'application. Cette disposition facilite beaucoup le travail des étudiants et répond mieux au but que l'on se propose généralement dans les manuels destinés aux débutants.

Je relève dans cette première partie de l'ouvrage, au chapitre des généralités, quelques points qui me paraissent appeler des remarques :

P. 2. — La répartition des dialectes berbères du Maroc en trois groupes d'après le point de vue géographique me semble quelque peu arbitraire. Ainsi le groupe que l'auteur appelle groupe central ou du Moyen Atlas comprend des

dialectes très mêlés dont quelques-uns (dialectes des Ut Mguild, Ait Sadden, Ail Youssi et d'autres encore) sont étroitement apparentés à certains dialectes du Grand Atlas du Sud (dialectes des Ait Izdeg, Ait Morghad, Ait Haddidou, Ait Ouafella, Ait Alla) tandis qu'ils s'opposent assez nettement aux dialectes des Ntifa, Demnat, Glaoua, Mtouga, Soussis. Le même enchevêtrement des dialectes se remarque dans les autres groupes définis par l'auteur. J'ai pu observer personnellement cet enchevêtrement dans les confins Sud du Grand Atlas où coexistent deux groupes dialectaux nettement différenciés : le groupe des parlers Qebala et le tamazight avec ses nombreuses variétés. Voir d'ailleurs à ce sujet et en ce qui concerne l'opposition entre le dialecte de Dades et ceux du Tazerouall, du Taroudant et du Sous, la notice de Biarnay : *Six Textes en dialecte de Dadès (Journal Asiatique, Mars-Avril 1912)*. Ces remarques faites, je m'empresse de convenir que la classification des dialectes berbères du Maroc est, pour le moment, impossible à établir d'une manière précise. Nous manquons pour cela d'une documentation suffisante (i).

Dans le même ordre d'idées, je crois qu'il conviendrait de faire toutes réserves sur l'exactitude des définitions données par l'auteur au deuxième paragraphe de la p. 2 sur le dialecte des chleuh.

Ces quelques remarques n'enlèvent d'ailleurs rien à la valeur générale de l'ouvrage qui, pour tout le reste, est fort bien compris.

Le chapitre relatif à la grammaire est clair et précis. Ce chapitre est suivi d'une deuxième partie consacrée aux textes avec leurs traductions. Ces textes sont des plus intéressants ; ils nous révèlent des tournures et des expressions, ainsi que certaines formes morphologiques souvent inconnues aux autres dialectes étudiés jusqu'à ce jour. Ils plairont encore aux folkloristes pour qui la matière berbère n'a jamais été très abondante.

La troisième partie, consacrée aux dialogues, montre que la préoccupation de l'auteur a été de composer son manuel principalement à l'usage des gradés français des

1. J'ai essayé d'établir un classement provisoire de deux groupes principaux des dialectes du Maroc Oriental dans ma *Notice sur les Tribus de la Région de Debdou*, « Bull. de la S. de Géog. d'Alger », 1911, 66-67.

troupes indigènes. Ces dialogues sont en effet destinés aux militaires auxquels ils sont appelés à rendre les plus grands services.

L'ouvrage se termine par un vocabulaire berbère-**français** très copieux.

En somme, la publication de M. le capitaine Justinard est le fruit d'un labeur très méritoire. Elle offre aux **berbér**isants déjà initiés une masse de renseignements nouveaux et intéressants. Elle rendra d'utiles services à tous ceux que leurs fonctions ou leurs entreprises mettront en rapport avec l'élément chleuh de la population marocaine.

NEHLIL.



Renseignements sur les Examens de Langue berbère

institués à l'École Supérieure de Rabat

(Voir Arrêté Viziriel du 17 Rcbia Eltani 1332,

Bulletin Officiel du Protectorat, n° 74)

L'École Supérieure de Langue arabe et de dialectes berbères de Rabat délivre :

- 1° — Un certificat de connaissance d'Arabe parlé ;
- 2° — Un brevet de Langue arabe ;
- 3° — Un diplôme de Langue arabe ;
- 4° — *Un brevet de Berbère ;*
- 5° — *Un diplôme de Dialectes berbères.*

a) EPREUVES DU BREVET DE BERBERE

1° ECRIT

i° Un thème dans le dialecte type enseigné à l'École Supérieure, avec analyse des formes grammaticales ; 2° Une version dans le même dialecte, avec la même analyse ; 3° Une version arabe.

2° ORAL

i° L'explication d'un texte berbère avec interrogations sur la grammaire ; 2° Un exercice d'interprétation dans lequel le candidat est censé servir d'interprète à l'examineur. Il doit traduire les paroles de celui-ci, en berbère, à un indigène et les réponses de ce dernier, en français, à l'examineur ; 3° Une conversation facile en arabe usuel.

/>) EPREUVES **DU** DIPLOME DE DIALECTES BERBÈRES

1° ECRIT

1° Un thème en plusieurs dialectes déterminés par l'Ecole Supérieure ; **2°** Une composition de grammaire comparée des dialectes berbères ; **3°** Une version d'arabe littéral.

2° ORAL

1° Une explication d'un texte berbère avec comparaison des dialectes ; **2°** Exercices d'interprétation en différents dialectes ; **3°** Interrogation sur l'histoire et les coutumes des Berbères marocains ; **4°** Une conversation en arabe usuel.