



Université SESAM
de Lille
École Doctorale n°73

La transition matrimoniale chez les *Aït Yaflman*

Thèse de doctorat en sociologie et démographie

soutenue par Abdelaali Azerkane

sous la direction de M. Abdelhafid Hammouche

Jury :

M. Philippe Combessie, Professeur des universités, Université de Paris Nanterre, rapporteur.

M. Abdelhafid Hammouche, Professeur des universités émérite, Université de Lille, directeur de la thèse.

Mme Judith Hayem, Professeure des universités, Université de Lille, présidente.

M. Brahim Labari, Professeur des universités, Université Ibn Zohr à Agadir, rapporteur.

Mme Safaa Monqid, Maitresse de conférences, Université de Paris 3, examinatrice.

Mme Tassadit Yacine, Directrice d'études émérite, EHESS, invitée.

Soutenue le : 15/12/2025

Remerciements

Je tiens à remercier en premier lieu mon directeur de recherche, M. A. Hammouche, qui, malgré des circonstances personnelles douloureuses, n'a cessé de m'accompagner tout au long de ce travail par ses directives, ses observations, ses conseils et ses encouragements.

J'exprime toute ma gratitude à Mme S. Monqid qui m'a orienté vers la recherche il y a une décennie et m'a accompagné tout au long de ce parcours.

Je remercie Mme B. Steinmann qui a participé activement en tant que membre du CSI et m'a fait profiter de ses conseils précieux.

Je remercie Mme J. Hayem, M. Ph. Combessie, M. B. Labari et Mme T. Yacine pour leur participation au jury de thèse.

Je remercie M. M. Oulade Chérif qui m'a accompagné depuis le début, et m'a aidé pour certaines enquêtes de terrain.

Un grand merci à M. H. George et à tous les membres du centre social de la Bourgogne.

Merci à M. G. Yvan et à tous les membres du Clersé ainsi qu'à l'école doctorale SESAM.

Je remercie ma mère ainsi que tous les membres de ma famille.

Je remercie Mesdames K. Benkettou, H. Nicolas et O. Oulad Chérif, et Messieurs M. A. Rachidi, Y. Benhima, Y. Aït Ihdad, A. Chakri, H. Azelmad, I. Khejjou, I. Ghella, A. Moussaoui, N. Ouazzani, M. Mouhib, Y. Aït Lemkadem, H. Hammar, S. Lichir, A. Aït Lafqih, M. Fdili, L. El Ghazi, A. Ben Taleb, I. El Achri et Lahcen le propriétaire de la maison d'hôte d'Imilchil.

Je tiens à remercier M. Moha d'Agheddou et M. Sidimouh de Tamalout et les habitants de ces deux douars.

Je remercie toutes les personnes qui ont bien voulu participer à mes enquêtes, et plus particulièrement tous les *Aït Yaflman*.

Tableau de transcription des mot non français

Lettres arabes	Transcription (Revue Arabica)	Lettres arabes	Transcription (Revue Arabica)
ء	'	ع	'
ب	B	غ	Ġ
ت	T	ف	F
ث	t	ق	Q
ج	Ġ	ك	K
ح	ḥ	ل	L
خ	ḫ	م	M
د	D	ن	N
ذ	d	و	W
ر	R	ه	H
ز	Z	ى	Y
س	S	َ	A
ش	Š	ِ	I
ص	ṣ	ُ	U
ض	ḍ	ا	Ā
ط	ṭ	ى	Î
ظ	ẓ	و	U

Sommaire

Remerciements.....	3
Tableau de transcription des mots non français.....	4
Sommaire.....	5
Introduction générale.....	6
Première partie : Le mariage dans la société marocaine et la province de Midelt, délimitation du champ d'étude et de la méthodologie.....	15
Deuxième Partie : <i>Iwel</i> : rituel, imaginaire et critères de choix.....	65
Troisième partie : Localité de mariage et rapports de genre et de génération : transitions et transformations.....	142
Quatrième partie : Formes d'union secondaire et rapports de genre et de génération chez les <i>Aït Yaflman</i>	219
Conclusion générale	323
Bibliographie.....	329
Table des matières.....	337
Glossaire des mots berbères.....	341
Annexes.....	344
Résumé.....	367

Introduction générale

Au Maroc, le mariage est perçu comme une valeur à la fois sociale et religieuse, dont la principale source d'inspiration est tirée de la doctrine malikite. Il se présente comme une cérémonie (qu'elle soit religieuse ou civile), une institution sociale et un acte à forte portée symbolique. Le mariage consacre l'union légale entre deux individus de sexe opposé, instaurant de nouvelles obligations ainsi que des droits réciproques. (Féréol, 2009, p. 102) Il constitue également le cadre privilégié pour la procréation, assurant la légitimité des enfants issus de cette union. (Bounang Mfoungue, 2012, p. 22) Selon les données du Haut-Commissariat au Plan, le taux de nuptialité a enregistré une baisse significative. L'âge moyen au premier mariage pour les femmes est ainsi passé de 17,3 ans en 1960 à 26,6 ans en 2010. De plus, le taux de célibat à 50 ans a connu une forte progression : il est passé de 0,9 % en 1994 à 6,7 % en 2010 chez les femmes, et de 2,9 % à 5,8 % chez les hommes au cours de la même période.¹ En 2014, ces taux ont encore augmenté pour atteindre 9,6 % chez les femmes et 7,2 % chez les hommes. (HCP, 2020, p. 18) Le mariage endogame, entre parents éloignés ou entre cousins, qui trouve son appui dans les coutumes et les traditions patriarcales en vue de sauvegarder l'héritage familial et de garder la cohésion familiale, a régressé en passant de 33 % en 1987 à 21 % des mariages conclus en 2010.²

Pourtant, cette forme sociale d'union, qui vise entre autres à pérenniser l'ordre social et culturel établi a connu de nombreuses transformations au fil du temps. « *Aujourd'hui on ne connaît qu'un seul type d'union, dont la pratique est héritée des traditions culturelles préislamiques et berbères... Avant l'Islam, l'union licite entre deux personnes de sexes opposés avait lieu sous de multiples formes. Les tendances, matrilineaire et patrilineaire coexistaient.* » (Naamane-Guessous, 2007, p. 57) Ainsi, on retrouve l'*Iwel*, la forme d'union la plus courante, qui se traduit par la demande en mariage d'une femme par un homme auprès de sa famille, accompagnée du versement d'une somme d'argent ou de biens, désignés sous le terme de douaire. Il s'agit de la principale forme d'union, caractérisée par une résidence patrilocale ou virilocal et une filiation patrilineaire « *où l'enfant appartenait au groupe du père ; la paternité était ici une notion cruciale, et la sexualité féminine strictement maîtrisée, l'identité de l'enfant ne devant faire aucun doute ; l'épouse dépendait du mari pour sa nourriture et sa protection* ». (Naamane-Guessous, 2007, p. 57) Je citerai également l'*Amḥars*, issu du verbe *ḥars* (retenir, garder, surveiller), qui désigne l'adoption provisoire d'un étranger à la tribu par l'un de ses

¹ http://www.hcp.ma/Mariage-et-divorce-de-la-femme-marocaine-Tendances-d-evolution_a1261.html, consulté le 9/9/2015.

² http://www.hcp.ma/Mariage-et-divorce-de-la-femme-marocaine-Tendances-d-evolution_a1261.html, consulté le 9/6/2015.

membres, dans le but de renforcer le potentiel de sa famille ou d'assurer la continuité de sa lignée en l'absence de descendant masculin, puisque la progéniture issue de ce mariage relève de l'adoptant. Durant toute la durée du contrat, la fille donnée au mariage sera considérée comme la fille de la maison plus que comme l'épouse de l'*Amḥars*. Il arrive ainsi que le protecteur adopte le mari comme fils, ce qui autorisera ce dernier « à réclamer sa part de l'héritage après la mort de son beau-père. » (Naamane-Guessous, 2007, p. 60) L'*Amḥars* est aussi semblable à une forme matrilineaire, celle du mariage *Sadiqa* pratiqué dans la culture préislamique. Il s'agit « d'une union uxorilocale dans laquelle l'enfant appartenait au groupe de la mère, celle-ci dépendait de sa tribu pour nourriture et protection ». (Naamane-Guessous, 2007, p. 57) C'est un contrat à la fois de mariage et de travail. (Bertrant, 1977, p. 59) Je mentionnerai aussi la forme d'union de résidence uxorilocale nommée *Amazzal* (du verbe *azzl* qui veut dire courir, ici on désigne celui qui devient le mandataire d'une femme). Cette forme était pratiquée principalement par des veuves autorisées par leurs agnats à garder le foyer de leur mari défunt. Les enfants naissant de cette union seront affiliés à l'époux défunt. Cette situation rendait la paternité caduque, « le géniteur n'avait aucun droit sur l'enfant. Et comme la chasteté n'était alors d'aucune utilité sociale, ce mariage permettait une large liberté sexuelle ». (Naamane-Guessous, 2007, p. 57)

Je distinguerai également *Tiddukla*³ qui reste une sorte de mariage libre. Ce type d'union existant jusqu'à nos jours concerne les femmes veuves ou divorcées plus que les célibataires. Le plus souvent, l'homme marié louera une maison pour sa concubine pour y passer son temps libre. L'accord conclu prive la femme d'avoir des enfants de cette union.

Parmi les formes d'union exercées, l'on trouve aussi le lévirat dans lequel le frère du mari défunt épouse la femme de ce dernier. Dans le cas contraire, on parle du sororat où le mari épouse la sœur de sa femme défunte. Les raisons principales de ces deux formes d'union résident en grande partie dans la volonté de sauvegarder l'héritage familial et la garde des enfants.

Il y a aussi *Tusyas Abizar* qui résulte de la fuite de la femme de la maison parentale pour rejoindre celle de son prétendant.

Toutes ces formes d'union auront connu de multiples transformations sous l'influence de l'Islam et de la colonisation. Dans le monde tribal, certaines formes d'union ont continué

³ *Tiddukla* signifie littéralement concubinage.

d'être pratiquées jusqu'à l'unification du droit sur l'ensemble du territoire marocain et l'abolition du droit coutumier régissant les relations entre particuliers, à la suite de l'indépendance du Maroc en 1956. Parmi ces formes figure la *Tabraht*⁴, qui permettait à une femme de désigner un homme et de réclamer publiquement sa protection, en présence de témoins. Afin d'éviter une humiliation publique, l'homme se voyait contraint d'accepter et de lui verser un douaire. (Aspinion, 1946, p. 80) En effet, « *à partir des septième et huitième siècles, l'influence de l'Islam fit régresser peu à peu ces pratiques matrimoniales, au profit du seul mariage musulman* ». (Naamane-Guessous, 2007, p. 80). L'existence de ces différentes formes d'union donnaient aux femmes une large liberté sexuelle. « *On ne peut s'empêcher en revanche de remarquer à quel point l'union que l'on appelle libre aujourd'hui (et qui progresse de plus en plus dans les pays occidentaux depuis quelques décennies), rappelle le Tiddukla* ». (Naamane-Guessous, 2007, p. 61)

Dans ma recherche, j'examinerai la question de la transition matrimoniale chez les *Aït Yaflman*⁵, à savoir les formes d'unions pratiquées dans cette région, ainsi que les changements subis depuis l'indépendance du Maroc de 1956 jusqu'à nos jours. À cette fin, je m'appuierai sur une approche au croisement de la sociologie du genre, du mariage et de la parenté, des représentations sociales, du corps, ainsi que sur l'anthropologie culturelle et de l'histoire.

Ma thèse vise à produire une connaissance descriptive et analytique des pratiques sociales, en particulier des différentes formes d'union observées chez les *Aït Yaflman*, ainsi qu'à en analyser les dynamiques de transformation. Dans cette optique, je procéderai à la description des rituels qui accompagnent ces formes d'union, en examinant les raisons sociales qui les sous-tendent, leur utilité, la fonction sociale qui leur est attribuée, ainsi que les motivations qui président à leur organisation.

Sur la base de cette analyse, j'étudierai la persistance de ces formes d'union dans cette région spécifique du Maroc, en m'intéressant aux modalités de leur survie, aux transformations qu'elles ont connues au fil du temps et aux facteurs ayant entraîné la disparition de certaines d'entre elles. Une attention particulière sera portée à la place accordée aux règles préférentielles d'alliance, telles que l'exogamie, l'endogamie, l'homogamie et l'hypogamie, et aux sentiments dans chacune de ces formes d'union et établir une typologie, tels seront aussi nos objectifs.

⁴ *Tabraht* veut dire littéralement celle qui crie.

⁵ La confédération des *Aït Yaflman* (littéralement « ceux qui ont trouvé la paix ») se compose de cinq tribus : les *Aït Haddou*, les *Aït Merghad*, les *Aït Yahya*, les *Aït Izdeg* et un peu plus tard les *Aït Ayyach* ont rejoint la puissante fédération des *Aït Yaflman*.

Concomitamment, cette recherche sera aussi l'opportunité d'étudier l'évolution et l'imbrication des rapports de genre, d'âge et de génération de cette région si particulière.

Toutes ces formes d'union diffèrent dans les critères de choix du conjoint(e), le type de localité du couple, la filiation des enfants, la conformité ou non aux normes...

Dans cette thèse, je m'attacherai à répondre aux hypothèses structurantes suivantes :

- H 1 : Les habitants de cette région confèrent une place importante à ces formes d'unions selon la socialisation.
- H 2 : De nos jours, ces formes d'union sont devenues subalternes suite à l'intervention étatique dans cette région.
- H 3 : Les rapports hommes/femmes et parents/enfants ont évolué, car les modes de contrôle des parents et d'autres adultes ont été affaiblis notamment avec l'étendue du monde virtuel (télévision, téléphone portable, internet...) et la confrontation aux citadins.
- H 4 : Dans ce contexte de mutation sociale, les jeunes portent une conception du mariage et de la famille distincte de celle de la génération de leurs parents.
- H 5 : Aujourd'hui, les jeunes de cette société adoptent une représentation du couple inspirée du modèle urbain.
- H 6 : Le type de forme d'union choisi influence les rapports de genre, d'âge et de génération dans le dessein de se conformer aux normes socioculturelles prévalentes.

Afin de répondre à nos hypothèses, j'ai effectué une étude qualitative dont la méthodologie regroupera l'observation participante (mariages collectifs à *Tamalout*, autres formes d'unions à *Midelt*...), les entretiens et les récits de vie afin de recueillir des informations relatives aux représentations des habitants de cette région sur ce thème.

Cette méthodologie me permettra de mieux appréhender les structures sociales en recueillant les discours normatifs et ceux relatifs aux pratiques non conformes aux normes, car « *Il est éclairant de ne pas écarter trop vite ou de ne pas réduire à un écart inhérent à toute vie sociale, ce qui est en partie vrai, le décalage qui ressort schématiquement entre le cadre formel et l'évolution des mentalités et des pratiques ordinaires. Il est au contraire, fécond, sur le plan de la recherche, de conceptualiser ce décalage pour considérer dans le même mouvement le processus de transformation des rapports de genre et celui de la permanence ou de la persistance des schémas de domination masculine.* » (Hammouche, 2012, p. 10)

Dans cette perspective, il importe de prendre en considération les différentes ambivalences, voire les processus contradictoires : la citadinité/ruralité, l'aspect sédentarisation/nomadisme, la localisation mont/plaine, les histoires différentes (colonisation : Midelt en 1917, Agheddou en 1933 après une résistance), l'accès différencié aux services publics : électrification (Midelt en 1933, Tamalout en 2005 et Agheddou en 2007), la scolarisation, l'accès au salariat (mines d'Ahouli près de Midelt, recrutement...), les différents modèles économiques, le passage différencié de la culture orale à celle écrite... En effet, nombre de ces facteurs interviennent dans la survivance de certaines formes d'union et/ou dans leur disparition, d'où l'importance d'utilisation des termes que sont la transition et la recomposition. *« Le premier terme définit la conjoncture, le second s'applique aux comportements. La transition d'aujourd'hui est une conjoncture marquée par une dynamique de recomposition fondée sur la valorisation et la considération sociale de l'intersubjectivité : au moins dans les représentations et dans les discours officiels, l'échange, le dialogue et plus largement l'attention à l'autre sont fortement valorisés. Cette dynamique est soutenue et encadrée par une législation qui se veut volontaire pour établir une égalité formelle et réelle de statut alors que parallèlement se redéfinissent les rapports de génération avec une moindre dissymétrie entre parents et enfants ; rapports de génération qui n'échappent évidemment pas à l'empreinte des rapports de genre, ils en sont même un des principaux vecteurs. Parler des recompositions permet de souligner les changements sans laisser supposer une rupture totale. Il ne s'agit pas de la sorte de justifier de quelque manière la perpétuation, même partielle, des rapports antérieurs de domination dénoncés. Il n'est pas non plus question de minorer ou de valoriser les valeurs actuelles d'égalité ni de surestimer ou de sous-estimer la prégnance de ces derniers. La seule visée d'un tel concept est heuristique : il permet de tenir, ensemble, le passé et le présent d'un individu, de situer ce dernier dans un espace social où il agit sans occulter sa trajectoire et son apprentissage social. »* (Hammouche, 2012, p. 10)

Pendant mon Master 1 à l'Université de Paris 3, j'ai commencé à m'intéresser au mariage, institution présente dans toutes les sociétés méditerranéennes en me penchant sur ses transformations et ses implications. Je me suis attardé sur les règles énoncées par Claude Lévi-Strauss, qui mettent en lumière les interdits et les prescriptions entourant le mariage. Mon attachement à ma région d'origine représente à la fois un avantage et un inconvénient. D'une part, je bénéficie d'une familiarité relativement à de nombreux phénomènes et processus mais, d'autre part, cela exige une rigueur méthodologique accrue. Après mon Master 1 et 2, j'ai décidé d'approfondir mes recherches en réalisant un travail de terrain dans deux villages, en mettant

l'accent sur les processus de transition. Je m'intéresse particulièrement aux modèles en évolution et à la manière dont ils sont perçus et appris par les individus. Mon approche sociologique accorde une grande importance à la socialisation, car c'est par cet apprentissage que le monde social prend forme. Je cherche à comprendre comment mes enquêtés vivent cet apprentissage et comment il influence les transformations qu'ils observent dans les mariages. Je soutiens l'idée que ces mariages ont changé depuis les années 1950-60, et je vais examiner comment les personnes perçoivent leur environnement. Je fais l'hypothèse que ceux qui ont une expérience à la fois urbaine et rurale seront plus enclins à faire des compromis. Il reste à déterminer si ceux qui ont principalement vécu en milieu rural perpétueront les modèles traditionnels ou s'ils seront amenés à modifier les normes en vigueur pour d'autres raisons.

Pour ce faire, je vais tenter de raconter une histoire sur une partie du Maroc, mais en me concentrant sur les marges. C'est-à-dire que je ne vais pas me baser sur les dates ou les discours officiels, mais plutôt sur les pratiques et leurs évolutions qui transforment les espaces en lieux où les individus absorbent les informations du monde et les adoptent, ou pas. Pour comprendre l'histoire de deux douars que j'ai retenus, il est nécessaire de dresser une cartographie, une contextualisation afin de comprendre leur fonctionnement quotidien, ainsi que leur comportement lors d'événements exceptionnels, comme l'Aïd, par exemple. Nous pourrions alors voir comment ces villages sont à la fois fermés, avec des règles de fonctionnement strictes entre les familles qui perdurent, et en même temps ouverts, mais de manière organisée et conditionnée. Cette ouverture n'est pas due à la télévision, mais aux interactions avec les personnes que j'ai enquêté. Elle évolue selon un autre rapport à la ville et aux temporalités. Initialement, les temporalités du village sont agricoles, basées sur les saisons, mais nous aborderons également d'autres formes de scansion, notamment celles du monde scolaire, avec son découpage par âge. Nous verrons que dans ces deux villages, la petite enfance ne signifie pas être éloigné du travail ; au contraire, la règle est de travailler pour aider les parents de différentes manières. Ensuite, j'étudierai la période de scolarité et les perspectives des jeunes filles et des jeunes hommes : veulent-ils rester dans les villages ou partir ? L'ambition de la thèse est de proposer une histoire centrée sur les personnes pour montrer comment elles perçoivent les influences, et comment le monde rural leur semble une évidence indépassable, mais aussi une contrainte. La visée est de comprendre les transitions, c'est-à-dire les manières de ne pas ignorer le local et de ne pas s'y enfermer. Parmi les thèmes que j'aborderai, il y aura bien sûr la virilité, mais aussi la féminité et le rapport aux âges.

En ce qui concerne l'épistémologie et la méthodologie, le premier élément est d'interroger le chercheur lui-même. Il est question de la familiarité et de la distanciation, de l'attachement, de l'engagement et de la rupture épistémologique. Concernant les enjeux du mariage, outre ce que soulignent les anthropologues et les sociologues, à savoir la question de la transmission et des générations, je m'intéresserai davantage à la détermination du choix. Qui choisit et comment ? Cette interrogation mettra en lumière la relation entre les générations, entre parents et enfants, et la manière dont ils intègrent ou transcendent les limites et les périmètres établis.

Plus largement, à l'instar des redéfinitions des stratégies matrimoniales analysées par A Hammouche (1994), les pratiques que j'ai observées s'inscrivent soit dans une perpétuation des modes de marier voulu par les parents, soit dans un aménagement convenant aux parties prenantes, soit par une rupture. Il est vrai que mon enquête ne concerne pas une situation migratoire au sens classique, mais une conjoncture où le rural et l'urbain, pour distinguer schématiquement deux aires socioculturelles qui s'interpénètrent. Plus exactement, c'est l'influence des modalités rapportées à la ville qui tendent à s'imposer comme on le verra dans les propos de mes enquêtés. La référence à la ville est cependant trop large. Ce n'est qu'à travers les expériences évoquées par les enquêtés que l'on peut saisir ces modèles. Pour le dire de manière sommaire, les rencontres entre femme et homme comme le choix des conjoints sont le plus souvent fortement canalisés dans les communautés villageoises. A l'inverse on prête aux citadins de plus larges possibilités de relations. Evidemment, toutes et tous n'ont pas les mêmes possibilités de rencontrer une ou un conjoint(e) à l'école, au travail ou dans les lieux de loisirs. Mais si cette diversité s'avère être un atout, elle peut se révéler une source de stigmatisation pour d'autres. Si certaines institutions comme l'école apparemment protègent, les lieux non formellement désignés, par exemple la rue, seront très vite dévalorisés voire même indexés à la prostitution.

Ainsi, à travers cette étude d'interprétation et d'analyse, j'exposerai et analyserai les convergences et les divergences entre les répondants, ainsi que leur manière d'expliquer, de légitimer et de soutenir leurs propos.

Ma démonstration se déclinera en quatre parties. La première sera dédiée au cadre conceptuel et méthodologique. A. Michel voit qu'un cadre conceptuel est un ensemble de concepts interreliés et non interdéfinis qui sert à observer les phénomènes du mariage et de la famille et à en décrire et classifier les multiples aspects, qui sont essentiellement au nombre de

trois : « *Le type de comportement étudié, l'espace social au sein duquel il se produit, enfin la dimension du temps social* ». (Michel, 1966, p. 19) Durant cette étude j'adopterai le cadre institutionnel, qui voit que « *l'institution du mariage et de la famille est située dans la société globale, considérée comme un organisme, un système maintenu par les parties qui le composent* ». (Michel, 1966, p. 23), en insistant sur la recherche descriptive, historique et comparative. Je définirai les concepts clés de cette recherche tels que les rapports de genre, d'âge et de génération, en soulignant leur évolution dans la société marocaine, les différentes théories d'alliance et du mariage. Je présenterai également les différentes tribus constituant la confédération des *Aït Yaflman*, le terrain d'étude, leur histoire, l'organisation sociale et culturelle et les rapports État/tribus. Enfin, je justifierai la méthodologie retenue.

Dans la deuxième partie, j'analyserai la forme d'union principale, c'est-à-dire *Iwel* chez les *Aït Yaflman*. Je présenterai les différentes formes de cérémonies, les critères du choix du conjoint(e), les rapports de force, de genre d'âge et de génération au sein de cette forme dominante d'union et les transformations que *Iwel* aura connues dans la province de Midelt.

La troisième partie portera sur les diverses formes de mariages matri/uxorilocaux, en usage dans cette province, en cours aujourd'hui ou dans un proche passé. Dans ce cadre, je m'intéresserai à la réorganisation des rapports de genre, d'âge, et de génération dans ces mariages afin de mieux comprendre ces rapports et leur évolution au sein même de la forme d'union principale (*Iwel*) et dans la société marocaine en général. La finalité sera de décrire et d'analyser les rapports de pouvoir, de genre, d'âge et de génération au sein du couple familial issus de ces formes d'union secondaires à résidence matri/uxorilocale et de les comparer à ceux de la forme d'union majoritaire (*Iwel*) tout en me distanciant des discours communs sur cette question.

En ce qui concerne la quatrième partie, j'exposerai un éventail de formes secondaires d'union : *Tusyas Abizar*, *Tusyas Dist*, *Tiddukla*, la polygamie et la fuite des deux époux. Certes, la compréhension du mariage et de l'alliance dans cette société sera incomplète sans étudier ces différentes formes secondaires d'union.

Première partie : Le mariage dans la société
marocaine et la province de Midelt,
délimitation du champ d'étude et de la
méthodologie

Dans cette partie, je présente le mariage dans la société marocaine, les rapports de pouvoir, de genre et de génération au sein de la forme d'union principale (Iwel), les tribus de la confédération des *Aït Yaflman*, la démarche méthodologique suivie, ainsi que les différentes formes d'union existantes dans la province de Midelt.

1. Le mariage dans la société marocaine

Le mariage dans la société marocaine traditionnelle⁶ se caractérisait par son aspect endogame. Il a paru utile de savoir comment les sociétés méditerranéennes, dont elle est issue, sont passées de l'exogamie à l'endogamie.

Claude Lévi-Strauss, dans son livre *Les formes élémentaires de la parenté* publié en 1947, soutient que le mariage et la formation d'une famille découlent de structures sociales plutôt que d'instincts biologiques ou psychologiques. Selon lui, les sociétés humaines ont reconnu qu'en structurant les interactions sociales, des avantages sociaux pouvaient émerger. L'une des premières normes établies dans ce contexte serait l'interdiction de l'inceste par laquelle « *la nature se dépasse elle-même, elle allume l'étincelle sous l'action de laquelle une structure d'un nouveau type, et plus complexe, se forme, et se superpose, en les intégrant, aux structures plus simples de la vie psychique. (...) Elle opère, et par elle-même constitue, l'avènement d'un ordre nouveau.* » (Lévi-Strauss, 1947, p. 29)

Selon cette perspective, la règle interdisant l'inceste devient un fondement de l'échange social. Lévi-Strauss explique que les sociétés ont commencé à « échanger » des femmes (filles), en acceptant les unes comme épouses et offrant les autres, motivées par les bénéfices sociaux découlant de cet échange basé sur la réciprocité. En effet, « *la prohibition de l'inceste, comme l'exogamie qui est son expression sociale élargie, est une règle de réciprocité. (...) La prohibition de l'usage sexuel de la fille ou de la sœur contraint à donner en mariage la fille ou*

⁶ J'utilise le terme « tradition » par commodité, sachant que, la plupart du temps, il sert à opposer des manières de faire. Avec « tradition », on suppose une manière de faire qui est anhistorique, comme si elle avait toujours existé, et on va l'opposer à une forme, qu'on va dire, moderne ou en rupture. Donc, pour moi, le mot « tradition » va être utilisé pour définir les pratiques acceptées par les générations précédentes, et ne faisant pas l'objet d'aménagements, de changements, et ne correspondant pas, d'une certaine manière, à la transition que j'essaie d'évoquer. Sinon, on sait bien, à la suite d'Eric Hobsbawm, qu'on invente une tradition par jour. Cette façon provoquante, oblige à réfléchir à fabrication sociale des traditions. Ce qui est devenu une tradition ne l'a pas toujours été. Donc, ici, quand je parle de « tradition », c'est bien celles qui sont revendiquées comme telles par les tribus. Et elles existent paradoxalement encore plus lorsque des personnes s'y opposent, et disent : « on ne veut pas faire selon la tradition ».

la sœur à un autre homme, et, en même temps, elle crée un droit sur la fille ou la sœur de cet autre homme. » (Lévi-Strauss, 1947, p. 60)

Ce phénomène entraîne la formation d'alliances entre différents groupes sociaux, car l'exogamie a permis à l'être humain de briser son isolement et de reconnaître l'existence d'autres entités sociales. *« Elle affirme l'existence sociale d'autrui (...) Elle n'interdit le mariage endogame que pour introduire, et prescrire, le mariage avec un autre groupe que la famille biologique : non pas, certes, parce qu'un péril biologique est attaché au mariage consanguin, mais parce qu'un bénéfice social résulte d'un mariage exogame. (...) Elle est donc l'archétype de toutes les autres manifestations de réciprocité. » (Lévi-Strauss, 1947, p. 551)*

La formation des sociétés est attribuée au principe de réciprocité, dont l'objectif était de garantir l'intégration des familles biologiques dans le groupe social. (Lévi-Strauss, 1947, p. 565)

Germaine Tillion, en 1966, observe que les règles d'exogamie ne sont plus d'actualité, se limitant aux sociétés anciennes et nomades axées sur la chasse et la cueillette. Avec la transition vers l'élevage (vaches, moutons...) et l'agriculture céréalière, ainsi que la pratique du stockage, la perception du temps et de l'espace a évolué. En conséquence, certaines sociétés ont commencé à privilégier l'endogamie. Ce changement dans l'économie a généré un excédent alimentaire, nécessitant la défense des terres et des frontières. Cela a conduit à un déplacement de la pratique de l'exogamie vers l'endogamie car *« les structures élémentaires de la parenté décrites par Lévi-Strauss sont en réalité des structures primaires qui ont précédé les structures secondaires de l'endogamie » (Michel, 1966, p. 69)*. Maintenant, il fallait *« garder les filles de la famille pour les garçons de la famille. (...) Le nouveau mot d'ordre est croissance : croissance économique et croissance démographique. » (Tillion, 1966, p. 8)*

C'est une mue marquée par plusieurs phénomènes puisque *« la sociologie néolithique (la nôtre) aurait à son actif la prohibition de l'échange, le retour de l'inceste, la polygamie, la guerre, l'esclavage et une véritable obsession de la virginité féminine. » (Tillion, 1966, p. 59)*

Effectivement, pour protéger leurs terres, les cultiver, et maintenir la pureté de leur lignée, certaines sociétés, en particulier celles de la région méditerranéenne, ont adopté des pratiques endogames, favorisant ainsi le mariage avec des cousines paternelles. Avant le mariage, les jeunes filles sont souvent élevées par leurs tantes et cousines, qui deviennent ensuite leurs belles-mères ou belles-sœurs. G. Tillion note également qu'après l'exode rural, la cohésion tribale s'est affaiblie, entraînant l'émergence de diverses méthodes pour préserver la

pureté de la lignée. C'est ainsi que « *le Bédouin embourgeoisé, privé de la protection des déserts vides et de l'appui inconditionnel des cousins-frères, se rabat dès lors sur tous les ersatz de protection que ses moyens et son imagination lui offrent : barreaux de fenêtres, serrures compliquées, chiens de garde, eunuques... et voiles.* » (Tillion, 1966, p. 190)

Ces pratiques ont eu pour effet de limiter les droits des femmes, les réduisant de cousines aimées et respectées à de simples étrangères.

Au Maroc, le mariage préférentiel entre cousins n'a pas complètement disparu et reste courant dans de nombreuses régions, notamment en milieu rural. Toutefois, il est en nette diminution. Les statistiques révèlent que le mariage endogame, souvent encouragé par les traditions patriarcales pour préserver l'héritage et la cohésion familiale, a diminué, passant de 33% des mariages en 1987 à 21% en 2010.⁷ Cette tendance a ouvert la voie à l'homogamie. Selon E. Santelli et B. Collet, dans leur étude *De l'endogamie à l'homogamie socio-ethnique : Réinterprétations normatives et réalités conjugales des descendants d'immigrés maghrébins, turcs et africains sahéliens*, l'homogamie « *analyse la concordance des caractéristiques sociales des deux conjoints au moment de la mise en couple. En dépit de leur sentiment amoureux, des considérations relatives au milieu social, au niveau d'études ou à la position sociale contribuent à la formation du couple. On parlera d'hétérogamie en cas de non-concordance de ces caractéristiques.* » (2011, p. 334)

Ceci représente une réinterprétation de la norme endogamique, reflétant une évolution dans les perspectives tant des enfants que de leurs parents. « *Celle-ci désigne à présent le projet de se marier avec une personne qui partage une supposée culture commune. Cette dernière est à géométrie variable selon le degré de réinterprétation opérée et les logiques des acteurs. Son spectre va de l'endogamie lignagère à des considérations de ressemblance sociale et affinitaire. Ce processus implique donc de considérer les dimensions sociales et ethnoculturelles en jeu lors de la formation conjugale.* » (p. 334)

Dans ce contexte, les parents tiennent un rôle crucial en accordant davantage de liberté de choix à leurs enfants, tout en leur faisant confiance pour en faire bon usage. Il est vrai que les jeunes se rencontrent dans les universités et les lieux publics, entre autres exemples. De plus, avec le report de l'âge du premier mariage et l'entrée dans la vie active, les parents, ayant perdu

⁷http://www.hcp.ma/Mariage-et-divorce-de-la-femme-marocaine-Tendances-d-evolution_a1261.html, consulté le 9/6/2015.

l'efficacité de leurs réseaux traditionnels, se voient contraints de renoncer à leur prérogative de sélectionner un époux ou une épouse pour leurs enfants.

Néanmoins, il est à noter que même si l'on affirme que les jeunes disposent d'une autonomie de choix, « *les attentes parentales ainsi intériorisées peuvent se vivre comme des revendications culturelles et identitaires. Quand ils affirment avoir choisi un conjoint qu'ils aiment, la logique est plus élective et présuppose de choisir quelqu'un qui vous ressemble socialement, qui partage un parcours similaire et est issu d'un même milieu.* » (p.355) Dans le même contexte, A. Hammouche analyse le renversement de prédominance : dans sa recherche portant sur les années 1960 à 1990, les parents imposent et les enfants résistent autant que possible. Dans l'enquête complémentaire des années 2000, les enfants imposent leurs choix sans pouvoir ignorer les attentes de leurs parents. (Hammouche, 2020) « *Le mariage, en tant qu'institution relativement déclinante aux côtés d'autres modalités de reconnaissance juridique et sociale de l'union matrimoniale (PACS, concubinage), est supposé reposer sur un harmonieux assemblage, doté de vertus romantiques, c'est-à-dire cimenté par un attrait réciproque et par l'aspiration à un horizon commun. Une telle représentation cantonne la dimension contractuelle et juridique à une fonction secondaire, au profit d'une vision valorisant le sentiment amoureux unissant les deux conjoints. Elle consacre le couple ainsi forgé par l'élection mutuelle comme unique fondement légitime de l'alliance. On sait pourtant, depuis les nombreux travaux sur ce thème, qu'en amont la rencontre des futurs époux n'échappe pas à l'influence des conditions sociales et qu'en aval la gestion du quotidien provoque parfois bien des tensions et ne s'affranchit guère des héritages, notamment de la socialisation de chacun des conjoints.* » (Hammouche, 2010, p. 47)

Certes ces travaux, dans une situation migratoire, illustrent bel et bien un modèle de transition matrimoniale pouvant porter, à titre comparatif avec mon sujet d'étude, des éclaircissements sur les arrangements et les recompositions culturelles faits entre les différentes générations. Toujours, selon A. Hammouche, avec la notion de recomposition, il ne s'agit ni de rupture totale, ni de simple perpétuation. Le changement est plus accentué à l'instar de certaines pratiques culturelles, comme l'alimentation à titre d'exemple... (Hammouche, 2010). Il ajoute : « *nous distinguons le mariage romantique, qui repose sur le consentement éclairé, du mariage planifié, qui se conçoit en tant que choix déterminé d'abord par les parents et suppose l'adhésion plus ou moins implicite des futurs conjoints, et du mariage forcé qui, lui, consacre la contrainte imposée à un conjoint, voire aux deux.* » (Hammouche, 2010, p. 49)

Malgré l'évolution des pratiques matrimoniales, comme le passage de l'endogamie - où il est courant de marier les filles de la famille à leurs cousins germains ou à des cousins de la lignée paternelle - des pratiques telles que les mariages arrangés, planifiés et/ou forcés persistent au Maroc. Aujourd'hui, de nombreuses familles marocaines imposent encore le mariage à leurs enfants, en particulier aux filles, contre leur volonté. Les parents justifient souvent ces mariages en estimant qu'ils sont mieux à même de choisir ce qui convient le mieux à leurs enfants, particulièrement les plus jeunes, en raison de leur manque d'expérience. Ils affirment que cela assure la stabilité du mariage. Toutefois, d'autres motivations importantes entrent également en jeu, telles que des facteurs économiques comme la pauvreté ou la préservation du patrimoine familial, des raisons sociales pour contrôler la sexualité des enfants, en particulier des filles, ou pour établir des alliances stratégiques. Selon Edwige Rude-Antoine, dans son ouvrage *Mariage libre, mariage forcé ?*, « le mariage forcé concerne des enfants, des femmes et des hommes promis ou donnés en mariage contre leur gré, à une personne connue ou inconnue, sans qu'ils aient le droit de refuser. Il est considéré comme une atteinte à la liberté individuelle. » (2011, p. 5) Les mariages contraints résultent également de la différence de socialisation. Les plus âgés apprennent dans ce cas les modalités du choix comme relevant de leurs prérogatives et participant, pour certains, d'un devoir religieux. Les plus jeunes sont pour la plupart socialisés à l'idée que le choix participe de leur aspiration à « faire leur vie ». (Neyrand, Hammouche, Mekboul, 2008)

De tels mariages sont conclus principalement pour servir les intérêts d'autres personnes plutôt que ceux des futurs époux. Ils sont souvent réalisés sans le consentement d'au moins l'une des deux parties concernées. Dans certains cas, les alliances et les règles préférentielles fixent les unions avant même la puberté, voire dès la naissance. Le plus souvent, c'est le père qui conclut ces accords, sans consulter ses enfants, lesquels sont tenus de respecter sa parole. Au Maroc, certains tribunaux se montrent parfois laxistes à cet égard, allant jusqu'à fermer les yeux sur ce type de mariage.

De nos jours, au Maroc, il est courant que les mariages soient arrangés par les parents pour leurs enfants, qui les acceptent souvent en raison de l'influence de la socialisation et du pouvoir parental. Cette pratique est particulièrement répandue dans les zones rurales. Les motivations de ces mariages peuvent être résumées ainsi : le respect des traditions, qu'il s'agisse des règles d'exogamie ou d'endogamie, l'obligation de conclure des alliances, ou encore l'absence de libre choix pour des conjoints parfois encore mineurs, restreignent la liberté

matrimoniale. À cela s'ajoutent des considérations pratiques : lorsqu'une belle-fille doit cohabiter avec sa belle-mère, il revient souvent à cette dernière de sélectionner une épouse susceptible de l'aider dans les tâches domestiques et de maintenir une bonne entente au sein du foyer.

Dans ce cadre, on peut prendre à titre d'exemple les mariages des mineurs(es) qui s'exercent de deux façons, le mariage civil et le mariage religieux ou coutumier. Bien que l'article 19 du code de la famille de 2004 déclare que « *l'aptitude au mariage s'acquiert pour l'homme et pour la femme jouissant de leurs facultés mentales, à 18 ans grégoriens révolus* », l'article 20 de la législation marocaine permet une exemption d'âge pour le mariage, autorisant les juges des affaires matrimoniales à approuver des unions impliquant des mineurs de moins de 18 ans. Cette autorisation est délivrée après avoir consulté les parents du mineur et sur la base d'un examen médical, qui est souvent réduit à un simple constat médical. Ce qui était censé être une exception est devenu la norme : en 2010, le taux d'approbation des mariages de mineurs a atteint 98,49%. Les statistiques du ministère de la Justice indiquent qu'en 2007, il y avait 29 847 cas de mineurs mariés, ce nombre est passé à 31 000 en 2008, 33 253 en 2009, et a atteint 41 098 en 2010, représentant 10,58 % des unions enregistrées par les tribunaux au Maroc. « *En 2020, 19.266 demandes de mariage de mineures ont été déposées au niveau des tribunaux marocains. Et plus de 13.000 dérogations ont été délivrées au cours de cette même année, d'après une étude présentée le 29 novembre 2021 par le ministère public.* »⁸ Ce chiffre ne prend pas en compte les mariages de mineurs(es) qui sont simplement scellés par la récitation de La Fatiha et échappent totalement au contrôle de l'État.

Bien que la société marocaine connaisse des changements sociaux et un processus de modernisation, incluant l'éducation, le salariat, l'urbanisation, et l'expansion des technologies de l'information et de la communication, et malgré les avancées concernant le statut des femmes, elle reste une société à dominance patriarcale. Le respect des normes culturelles et religieuses ainsi que le code d'honneur jouent un rôle significatif dans cette société. Ces éléments déterminent les rôles, la position sociale et le comportement attendu de chaque sexe, perpétuant ainsi la suprématie masculine. Le père est toujours considéré comme le chef de famille et son porte-parole, même après la réforme du statut personnel en 2004 qui établit que la responsabilité familiale est partagée entre les conjoints. Ses décisions, notamment en ce qui

⁸ <https://laquotidienne.ma/article/infos-societe/mariage-des-mineures-au-maroc-un-phenomene-dur-a-cuire>, consulté le 26/02/2025.

concerne le mariage de ses enfants, sont respectées, et les parents, en particulier le père, ont leur mot à dire. Les relations entre hommes et femmes sont régies par des codes stricts.

Malgré l'égalité formelle entre hommes et femmes établie par la loi, les traditions continuent d'imposer de lourdes contraintes aux femmes. Safaa Monqid a mis l'accent sur la relation entre la virginité féminine, l'honneur familial et la nécessité de contrôler les femmes par les hommes telle qu'elle est vécue dans la société marocaine. Ainsi, « *il faut que les femmes soient vierges et fidèles pour que la descendance des hommes soit sûre. Ainsi l'honneur familial est lié principalement au comportement féminin, la vertu des femmes en est le support essentiel d'où la nécessité de les contrôler.* » (Monqid, 2014, p. 31) Selon S. Monqid, les femmes dans cette société sont perçues comme des êtres dotés d'une grande passion, mais incapables de la maîtriser seules. Ainsi, les hommes (pères, frères, cousins, maris...) sont censés les aider à se contrôler. Le comportement des femmes est considéré comme une responsabilité collective, impliquant leur entourage (pères, frères, tribu, quartier...), en raison de la crainte pour l'honneur familial. Elles sont vues comme faibles et nécessitant donc protection et surveillance, en particulier en ce qui concerne leur chasteté. (p. 31)

G. Tillion observe que le voilement des femmes dans la région méditerranéenne est un exemple de cette mentalité. Selon la logique masculine, il vise à « protéger » les femmes, en particulier après l'exode rural vers les villes nord-africaines, où les hommes se sentaient vulnérables et incapables de défendre leur honneur sans le soutien de leurs cousins. Cela explique le phénomène de dévoilement des femmes dans les sociétés tribales, où elles sont toutes considérées comme faisant partie d'une seule et même famille. En revanche, dans un environnement urbain perçu comme hostile et sans le soutien de la tribu, le voilement des femmes est adopté comme une mesure de sécurité appropriée. (Tillion, 1966) C'est ainsi que, en présence de l'un de leurs agnats, les femmes doivent avoir « *un langage châtié, une tenue décente, une disponibilité totale à son service et à son agrément* » (Naamane-Guessous, 2007, p. 30). On déduit que « *l'honneur masculin et la pudeur féminine sont intimement liés, c'est à l'homme, père, mari ou frère que revient la responsabilité des femmes de sa famille et leur respect des convenances* » (Soum-Pouyalet, 2007, p. 84). Les interactions des femmes avec leurs proches, tels que le père, le frère, le mari ou la mère, sont régies par un ensemble de codes culturels axés sur le concept de pudeur féminine, une qualité considérée comme essentielle pour elles. Il existe de nombreux termes et expressions qui gravitent autour de cette notion comme 'ar, 'ayb ou *ḥiṣma* qui dictent : « *le contrôle, interdit, ils se profilent derrière bien des actes.*

Ils concernent le pauvre, mais aussi le riche, l'homme, mais aussi la femme, la jeune fille, surtout la jeune fille. » (Naamane-Guessous, 2007, p. 5). Dans ce contexte, les filles sont soumises à un processus d'éducation corporelle et de socialisation visant à perpétuer ces traditions patriarcales, telles que la séparation des sexes, le port du voile et le maintien de la virginité... Ces règles constituent « *un excellent prétexte pour spolier les femmes de leurs droits fondamentaux, y compris à la vie, tout en leur faisant croire qu'il s'agit d'un privilège dû à leur supériorité morale sur le sexe fort.* » (Bologne, 2010, p. 176) Malek Chebel parle de la socialisation de ces filles. Il voit que dès leur jeune âge « *les fillettes reçoivent une éducation qui les pousse à plus de passivité et à plus de soumission vis-à-vis de leurs frères et, partant, à l'égard de tout le sexe masculin.* » (Chebel, 2004, p. 440). Par exemple, on leur interdit de se mêler aux hommes. Elles doivent respecter ce principe de non-mixité entre sexes, prescrit par la culture et aussi par la religion. Ce qui justifie, d'après M. Chebel, que « *Le non-voir est un aspect déterminant de la culture islamique qui prône la séparation des sexes et tout le cortège de conduites psychologiques et morales qui l'accompagnent : pudeur, voilement, timidité, ...* » (Chebel, 2004, p. 442).

Dans ce contexte, on constate l'émission de nombreuses *Fatâwa* (avis de jurisprudence islamique) qui proscrivent la recherche d'un futur conjoint dans l'espace virtuel. Ces interdictions sont justifiées par le non-respect des normes de séparation des sexes et du code de l'honneur.⁹ Ces *Fatâwa* déconseillent aux femmes de publier ou d'échanger des photos, par crainte de porter atteinte à leur honneur et à celui de leur famille. Ces images sont perçues comme une extension de la mise à nu du corps féminin, qui est essentiellement vu comme *'awra* (une partie du corps dont la vue est interdite aux étrangers).¹⁰ Le corps féminin dans la société maghrébine, selon M. Chebel, « *est perçu comme un terrain en friche dont il faut cultiver les parcelles par un conditionnement évolutif de plus en plus perfectionné. Le corps passe des positions archaïques de l'enfance (dans le cas de la religion, cette enfance de l'être est aussi*

⁹<http://www.ahram.org.eg/News/909/41/226051/%D9%81%D9%83%D8%B1%D8%AF%D9%8A%D9%86%D9%89/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B9%D8%A7%D8%B1%D9%81%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B2%D9%88%D8%A7%D8%AC%D8%B9%D8%A8%D8%B1%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%8A%D8%B3%D8%A8%D9%88%D9%83%E2%80%8F%E2%80%8F%D9%8A%D8%AB%D9%8A%D8%B1%D8%AC%D8%AF%D9%84%D8%A7%D9%81%D9%82%D9%87%D9%8A%D8%A7.aspx>, consulté le 9-9-2016. La dernière fatwa (avis de jurisprudence islamique) est celle de Achahat Al-Jundi, professeur à l'université du Caire. Cette fatwa date de 2015.

¹⁰ Partie du corps féminin qui ne doit pas être vue une personne étrangère, surtout du sexe masculin. Cette partie couvre tout le corps excepté le visage et les mains.

bien chronologique que spirituelle) vers les subtilités ignorées du corps, sublimées dans l'acte de foi. » (2004, p. 25)

Dans cette perspective, la virginité féminine est considérée comme un moyen crucial de contrôler le comportement et la conduite des femmes. Même aujourd'hui, si une femme n'est pas reconnue comme vierge lors de sa nuit de noces, cela porte atteinte à l'honneur de sa famille. Les célébrations de mariage s'achèvent souvent brusquement dans de tels cas. Cela peut même déboucher sur un scandale pour la femme concernée, qui est généralement rejetée par sa famille, marginalisée et parfois même agressée pour venger cet honneur bafoué. Yvonne Knibiehler voit que, dans les sociétés musulmanes, *« la virginité féminine pouvait assumer simultanément trois fonctions : garantir l'authenticité de la filiation pour perpétuer le patriarcat ; assurer la domination masculine dans la relation amoureuse ; symboliser l'autonomie et la dignité du sexe faible face au sexe fort. »* (Knibiehler, 2012, p. 221)

Elle souligne également l'importance capitale accordée à la virginité par les religions, en particulier les monothéistes. Par exemple, dans la religion juive, la virginité est liée à la garantie de la pureté de la filiation. Dans la culture islamique, bien que seule une des épouses du prophète ait été vierge, cela ne minimise pas l'importance de la question. Au contraire, le prophète a conseillé à l'un de ses compagnons d'épouser une vierge. De plus, le paradis islamique promet aux hommes pieux des houris, des femmes éternellement jeunes et vierges. (Blachère, 1966, p. 572) Elles sont dotées d'une virginité éternelle et leurs hymens se reconstituent de façon permanente. *« Ce qui fait de chaque union une rencontre nouvelle, un temps de découverte réciproque et d'émerveillement. »* (Knibiehler, 2012, p. 78). Par conséquent, dans la société marocaine, il est impératif pour les femmes de préserver leur virginité jusqu'au mariage. Face à cette exigence, certaines femmes adoptent des stratégies pour contourner les normes, comme s'engager dans des pratiques sexuelles alternatives telles que la sodomie ou le « coup de pinçons » (rapports superficiels sans pénétration vaginale), afin de préserver leur hymen pour leur futur mari ou de recourir à une reconstruction hyménale médicale en cas de rupture. L'important est de posséder un hymen intact, particulièrement le jour du mariage, et que la défloration soit officiellement constatée. Ainsi, certaines mères pratiquent le *tqâf* pour discréditer injustement l'honneur de la mariée. La défloration est un moment crucial pour les deux familles : pour la famille de la mariée, cela atteste de leur réussite dans l'éducation, la préservation et la protection de leur fille, et pour la famille du marié, c'est un signe de respect car *« la virginité féminine y sert souvent d'échelle pour mesurer la virilité*

masculine. » (Knibiehler, 2012, p. 81). Pourtant, on doit signaler que le degré de ces traditions patriarcales diffère d'une région à une autre au Maroc.

Pierre Bonte voit que le mariage dans le monde « arabe » repose sur deux règles : l'accès au « partage des femmes » et l'interdiction de l'hypogamie féminine. (Bonte, 1994)

Aujourd'hui, le mariage au Maroc a subi de nombreuses transformations. La monogamie est devenue la forme dominante, représentant 99,69 % des mariages en 2009 (HCP, 2011). Cependant, les moyens d'accéder au mariage se sont diversifiés en raison de l'évolution des modes de communication. Le mariage libre, basé sur le choix personnel des futurs époux, gagne en popularité, en particulier dans les grandes villes. Hommes et femmes peuvent se rencontrer dans divers contextes, comme le lieu de travail, l'université ou sur internet. Les métropoles, témoins de la modernisation, offrent de nombreux espaces publics favorisant ces rencontres, tels que les grandes avenues, jardins publics, écoles supérieures et universités, cinémas, théâtres et lieux de loisirs. Ces environnements permettent aux individus de se rencontrer, d'entamer et d'entretenir une relation amoureuse et de se marier librement, en dehors du cadre traditionnel familial. Cette forme d'union repose sur l'élection réciproque libre de chacun des conjoints. En effet, selon A. Hammouche, le mariage libre *« est supposé reposer sur un harmonieux assemblage, doté de vertus romantiques, c'est-à-dire cimenté par un attrait réciproque et par l'aspiration à un horizon commun. Une telle représentation cantonne la dimension contractuelle et juridique à une fonction secondaire, au profit d'une vision valorisant le sentiment amoureux unissant les deux conjoints. Elle consacre le couple ainsi forgé par l'élection mutuelle comme unique fondement légitime de l'alliance. »* (Hammouche, 2010, p. 47-48)

Le modèle du mariage libre fondé sur l'affection et les sentiments réciproques des deux partenaires prend de la place chez les Marocains. On peut penser que cette évolution est influencée par plusieurs facteurs, dont la représentation romantique de l'amour dans les films et les séries télévisées, qui a contribué à sacraliser l'amour comme fondement essentiel du mariage. On observe d'ailleurs une diminution des mariages endogames, tels que ceux entre parents éloignés ou cousins, qui sont passés de 33 % en 1987 à 21 % en 2010.¹¹

¹¹http://www.hcp.ma/Mariage-et-divorce-de-la-femme-marocaine-Tendances-d-evolution_a1261.html, consulté le 9/6/2015.

Malgré les tentatives des parents de perpétuer les traditions et de maintenir les femmes dans le rôle qui leur est traditionnellement assigné, de nombreuses activités se déroulant hors du cadre familial offrent aux jeunes filles des opportunités d'échapper à ces pressions et contraintes. Cependant, selon S. Naamane-Guessous, *« une autre voie est entrouverte par les parents quand ils font suivre des études à leurs filles. Mais ils en refusent les conséquences, puisqu'ils interdisent tout déplacement en dehors du chemin de l'école, et toute activité culturelle ou sportive qui puisse former leur personnalité. C'est ainsi que les parents trouvent normal d'envoyer leur fille travailler, de profiter de son salaire et de lui refuser toute distraction ou autre activité. »* (Naamane-Guessous, 1996, p. 36)

Il serait inadéquat de définir le mariage dans la société marocaine uniquement par son aspect endogame. En effet, la plupart des études tendent à confondre les pratiques matrimoniales réelles et les perceptions liées à ces pratiques. Par exemple, bien que les statistiques indiquent que l'endogamie concernait 33 % des mariages en 1987, une enquête sur la perception d'un « bon mariage » pourrait révéler un taux plus élevé en faveur de l'endogamie, en raison de ses multiples avantages perçus : stabilité accrue, moindre probabilité de divorce, conservation de l'héritage familial, et contribution à la préservation de l'honneur familial. Cette différence soulève des questions sur la façon dont ces données sont interprétées. Pourquoi le chiffre de 33 % des mariages endogames est-il mis en avant, alors que les 67 % de mariages non endogames semblent être négligés ?

Pierre Bourdieu remet en question les interprétations classiques du mariage « arabe ». Il critique l'approche des chercheurs qui se focalisent principalement sur la généalogie et la terminologie, menant ainsi à une compréhension erronée du phénomène du mariage préférentiel. Selon Bourdieu, le mariage entre cousins ne doit pas être uniquement analysé à travers le prisme des théories d'alliance ou des échanges matrimoniaux. Il préconise plutôt d'examiner de près la signification que les individus impliqués attribuent à ce type de mariage, ainsi que ses fonctions internes, sociales, politiques et économiques, et comment les acteurs se servent des liens de parenté dans leurs pratiques. (Bourdieu, 1980)

P. Bourdieu, s'appuyant sur ses études sur les familles maghrébines et béarnaises, considère la famille comme un enjeu politique. Il souligne la nécessité de différencier les mariages en se basant sur la parenté et les relations pratiques entendues comme des relations concrètes de proximité impliquant des voisins ou des parents situés dans l'environnement quotidien et entretenant un lien en continu. Bien que le choix du conjoint puisse être pris

individuellement par les futurs époux, il doit également être négocié avec les parents, au sein de la famille élargie et même avec le lignage. Cette approche permet de distinguer entre la parenté officielle, définie par les normes formelles de la généalogie, et la parenté pratique, qui influence les alliances futures. Ainsi, selon Bourdieu, la parenté pratique est déterminante dans la formation des alliances, tandis que la parenté officielle se contente de les reconnaître et de les célébrer. (Bourdieu, 1980, p. 282)

Bourdieu ajoute un autre élément pouvant mener à ce qu'il appelle un bouleversement des rapports de parenté : les relations entre générations. Il ne s'agit pas seulement de conflits intergénérationnels, mais aussi de différences entre les habitus formés par des conditions de vie générationnelles variées. Cette différence engendre le plus souvent des compromis. Il ne s'agit plus pour les parents d'imposer leurs choix. Ce changement marque une transition de la recherche d'alliances vers l'importance de la cohésion familiale. Les modes de choix du conjoint deviennent progressivement plus individuels. Donc, « *de la stratégie qui lie deux familles, on passe à une relation entre deux individus* ». (Hammouche, 2003, p. 167)

De plus, ces études se sont concentrées sur la forme d'union principale (*Iwel*) dans cette société, pour ensuite généraliser des conclusions qui ne s'appliquent pas nécessairement aux formes d'union secondaires, telles que la question de la virginité féminine. D'autres critiques de la théorie des échanges matrimoniaux seront présentées dans la troisième partie de ce travail, étayées par les résultats de cette recherche.

2. Rapports de genre, d'âge et de génération dans le mariage *Iwel*, majoritaire

Dans de ce chapitre, je présenterai les rapports de genre et de génération dans la forme d'union majoritaire *Iwel*. Les règles de la *Ḥašma/haya* (honte/pudeur) structurent les rapports entre les deux sexes dans la société marocaine. Les rapports de génération sont soumis, en plus à cette matrice notionnelle de *Ḥašma/haya*, à deux notions *Sukht/rda* (damnation/bénédiction).

1) Mariage et rapport de genre

Selon une étude menée par le Haut-Commissariat au Plan (HCP), sous la direction d'Ahmed Nouijai, intitulée, *Genre et développement : Aspects sociodémographiques et culturels de la différenciation sexuelle*, (Nouijai, 2011), « l'on constate aussi que les modèles qui gouvernaient les rapports au sein des structures familiales anciennes – où se perpétuaient et se consolidaient les liens parentaux – cèdent en raison de l'intensification des mouvements migratoires, de l'apparition de nouveaux modes d'habitat, etc., ce qui débouche sur des situations où les couples abordent leurs responsabilités en faisant leur propre choix. Car si dans la famille dite « traditionnelle » qui était souvent attachée à la terre, la perpétuation de l'autorité patriarcale étant fondée sur des avantages économiques et en raison de la nature des activités et du mode d'organisation, une progéniture nombreuse était considérée comme source de richesse, dans la famille « moderne » où les aspirations au bien-être sont bien présentes, une descendance élevée est perçue plutôt comme une menace. Celle-ci devient coûteuse et risque d'affecter le confort matériel du ménage. L'accélération de l'urbanisation, la scolarisation en général et celle des femmes en particulier affranchissent les individus de l'ancrage dans les seules valeurs de la famille élargie et favorisent l'émergence de nouveaux couples et de nouvelles relations sociales. » (Haut-Commissariat au Plan, 2011, p. 25)

En outre, il ne faut pas oublier que le rétrécissement de la famille élargie vers la famille nucléaire a joué en faveur des jeunes, surtout les jeunes filles, qui ne sont plus soumises au contrôle des grands-parents, des oncles et des cousins. Le contrôle est limité au père et aux frères seulement. Pourtant, selon Soumaya Naamane-Guessous, « dans le conflit permanent qui commande les comportements de la jeune fille, l'influence du monde extérieur devient de plus en plus décisive, l'emprise du milieu familial commence lentement à s'estomper. » (Naamane-Guessous, 1996, p. 40)

De nos jours, ils sont nombreux ceux et celles ayant des aventures amoureuses avant le mariage. De plus, toujours selon ladite étude menée par HCP citée ci-dessus, « lors du processus du passage à la famille nucléaire, les individus cherchent de plus en plus à affermir leur indépendance et les relations de genre s'en trouvent transformées notamment par le raffermissement du lien conjugal contrairement à une pratique ancienne où le mariage était une institution qui a pour finalité d'annexer tout couple nouvellement formé à la grande famille déjà établie. Dans les nouveaux couples, la relation est plus intime : c'est un lien d'un homme

et d'une femme, et la valorisation du couple est sans doute le commencement de l'érosion des stéréotypes sexuels. Avec la nucléarisation, les liens conjugaux sont individualisés et tendent à se libérer de l'hégémonie de la parentèle. Ce passage au conjugal ne modifie pas seulement les rôles et les représentations ; il touche aussi la compréhension entre les sexes. La famille cherche de nouveaux rapports de genre où le masculin et le féminin ne sont plus deux entités distinctes, où le sexuel est désacralisé et où le poids des interdits sociaux est moins pesant. Dans ce contexte le rôle social de la femme est reconnu au même titre que celui de l'homme. » (HCP, 2011, pp. 24-26)

Il en ressort que le passage de la famille étendue à la famille nucléaire est conditionné par plusieurs facteurs appartenant à cette ère (scolarisation, salariat, exode rural, citadinité, processus d'individuation...). Pourtant, on trouve également des ancrages dans les coutumes locales. C'est ainsi que chez les *Aït Mergad* (une tribu appartenant aux *Aït Yaflman*), le fils a le droit de fonder une famille nucléaire suite à sa volonté ou en cas de désaccord avec ses parents. Ces derniers doivent lui donner sa part de l'héritage familial. Le droit d'hériter d'une part du patrimoine familial en vue d'établir une famille nucléaire est remis en question par des parents qui soutiennent que les ressources deviennent de plus en plus limitées. Ils affirment que si le fils souhaite fonder son propre foyer après le mariage, il doit chercher du travail ailleurs. Leur justification repose sur le fait que le patrimoine familial appartient au père et ne devrait être partagé qu'après son décès.

Généralement, ce passage de la famille élargie à la famille nucléaire a affecté la valorisation de l'individu en tant que singulier, le plus souvent marginalisé dans l'ancien système. L'individu est devenu une personne morale censée être dotée d'une autonomie de choix. Jadis, les systèmes d'appartenance étaient cruciaux. Les individus étaient identifiés avant tout par leur appartenance tribale et ethnique. Cela a influencé le mode de vie des individus et les rapports de genre, d'âge et de génération au sein de cette société.

2) Les rapports d'âge et de génération au Maroc

Les deux matrices notionnelles qui structurent les rapports d'âge et de génération au sein de la société marocaine sont : *hya/Ḥašma*¹² (pudeur/honte) et *sukht/rda* (damnation/bénédiction).

En effet, comme énoncé ci-dessus, les notions de la pudeur et de la honte influencent non seulement les rapports de genre, mais aussi les rapports d'âge et de génération. Ainsi, « *une personne qui ḥšam est celle qui craint l'embarras, la honte et le déshonneur qu'implique la non-conformité à l'éthique de la Ḥašma. Disposer de la Ḥašma c'est être soucieux de son image de marque, de son capital d'honneur. La Ḥašma est ainsi intimement liée aux valeurs de l'honneur. Les principes de hya et de Ḥašma obligent à certaines conduites et en interdisent d'autres devant les autres membres du groupe familial. Les restrictions auxquelles elles donnent lieu dépendront du statut, de l'âge, du sexe de la personne et du contexte dans lequel elle se trouve. Ainsi, non seulement les règles de la hya/Ḥašma régissant les conduites de la fille diffèrent-elles de celles censées réglementer les conduites du fils, par exemple, mais ces règles varieront selon que l'on a affaire au père, à la mère, à la sœur ou au frère aîné, aux autres membres de la fratrie, à l'oncle ou à la tante ou à d'autres personnes étrangères, etc. Elles diffèrent aussi selon que l'on est dans une assemblée familiale, au sens restreint du terme (autour de la table, face au poste de télévision, etc.), dans une fête familiale, chez d'autres parents, chez les voisins, lors de funérailles, dans une fête chez les autres, chez des gens que l'on connaît, chez ceux que l'on ne connaît pas, etc. En gros, les lois de la Ḥašma s'imposent lorsque l'individu est en présence d'autrui. Les parents disent que le benjamin doit respecter (ḥšam) le cadet ; les deux doivent respecter l'aîné ; la fille doit respecter son frère ; les enfants doivent respecter les parents ; la femme, son mari ; et réciproquement. L'on estime que si cette réciprocité dans l'observance des règles de la Ḥašma est respectée par tous les membres, la cohésion familiale est assurée. Au niveau de la pratique sociale, les règles de la Ḥašma fonctionnent comme des règles de convenances mais elles peuvent indiquer une autre forme d'obédience aux normes groupales dans le sens où elles réglementent l'ensemble des activités sociales de l'individu et deviennent des modèles permanents de comportements (que ce soit au sein du groupe ou à l'extérieur de celui-ci).* » (HCP, 2011, p. 26-27)

Les règles de *Ḥašma* instaurent et maintiennent l'hégémonie des hommes sur les femmes, des aînés sur les cadets, du plus grands sur le plus petits, des parents sur leurs enfants....

¹² Le mot *ḥašma* peut signifier simultanément honte et pudeur.

Pourtant, pour s'assurer de l'hégémonie des parents sur les enfants, une autre matrice notionnelle est mise en place : *sukht/rda* (damnation/bénédiction). Dans ce cadre, « *si la notion de Ḥašma délimite le convenable et l'inconvenant dans les conduites à suivre vis-à-vis des parents et des membres de la fratrie, les notions de rda et de sukht concernent principalement les types de sanctions relatifs aux conduites des enfants vis-à-vis des seuls parents. Aussi, si la Ḥašma déborde sur l'ensemble des secteurs de la vie sociale, les notions de rda et de sukht spécifient deux secteurs : le secteur des relations parents/enfants et celui du sacré religieux où elles commandent les relations Dieu/humains ou celles liant les šurfa (population de descendance prophétique) aux autres.* » (HPC, 2011, p. 27)

Littéralement, on entend par le mot *sukht* la non satisfaction, la damnation et la malédiction. Tandis que son antonyme, le mot *rda* veut dire satisfaction et bénédiction. « *Rapportée au domaine des relations parents/enfants, la première notion devient impiété filiale et la seconde piété filiale. Les deux notions sont chargées de connotations religieuses. Ainsi, selon les représentations religieuses en vigueur dans la société globale, l'impiété filiale constitue un péché majeur. Avoir rdât 'al-wâlidîn (la bénédiction de ses parents) est une qualité reconnue socialement comme suprême. Elle est aussi représentée comme une protection indispensable contre les incertitudes de la vie terrestre et celles de l'au-delà. Quant au sukht, il est considéré comme une source de malheurs, non seulement à son porteur mais aussi à sa descendance. Personne n'osera affirmer publiquement qu'il n'a pas la bénédiction de ses parents, qu'il est maskhût 'al-wâlidîn (maudit par ses parents). Cependant, l'entourage évaluera sa situation présente en fonction de son comportement envers ses parents. Si l'individu en question est frappé de malheur, c'est parce qu'il est, entre autres, maskhût 'al-wâlidîn. S'il est dans le bonheur, c'est qu'il est mardî 'al-wâlidîn. Les géniteurs détiennent ainsi le pouvoir du sukht et du rda sur la progéniture. Ce pouvoir est utilisé comme moyen ultime de dissuasion pour sauvegarder l'ordre et la cohésion familiaux. Les enfants se voient, lors de conflits intrafamiliaux, priés de choisir entre la bénédiction ou la malédiction parentale. La culture semble cependant avantager la mère dans l'exercice de ce pouvoir. Son sukht est jugé néfaste et selon certaines croyances en vigueur dans la société marocaine, 'al-jannatu tahta aqdâmi al-ummahât (lit. le paradis se situe sous les pieds des mères).* » (HCP, 2011, p. 40)

Ceci explique pourquoi la grand-mère (*Tamghart*) est considérée comme le pilier de la famille élargie. Elle exerce une grande influence sur ses enfants et, souvent, même après le décès du patriarche de la famille (le grand-père), elle continue à assurer la survie de la famille

élargie. Généralement, son décès marque la fin de la famille élargie, qui se scinde alors en plusieurs familles nucléaires. Les décisions au sein de la famille élargie sont prises de manière participative, impliquant la grand-mère (*Tamghart*), le grand-père (*Amghar*, qui détient l'autorité finale), et le fils aîné (futur chef de famille après le décès de son père). La femme du fils aîné joue aussi un rôle dans les décisions, une fois qu'elle est considérée comme pleinement intégrée à la famille plutôt qu'à sa famille d'origine. Après la mort de *Tamghart*, c'est à elle de prendre ses responsabilités. Cependant, souvent, après le décès de *Tamghart*, *Amghar* peut choisir de se remarier, généralement avec une femme plus jeune, avec l'assentiment de ses fils. Mais ces derniers et leurs épouses n'acceptent généralement pas que cette nouvelle venue assume les fonctions de *Tamghart*. Cette situation amène alors *Amghar* à fonder une nouvelle famille nucléaire avec sa jeune épouse et à laisser la place de chef de famille à son fils aîné. Le lien entre ces règles et la transition matrimoniale chez les *Aït Yaflman* sera explicité dans la quatrième partie.

En général, « le dispositif de règles et de normes mis en place pour organiser les relations intrafamiliales apparaît comme une invention masculine. Il se déploie suivant des logiques sociales convaincues par l'idée de primauté du masculin sur le féminin. L'hégémonie des êtres masculins sur les êtres féminins (et sur un autre plan, celle des aînés sur les plus jeunes) est ainsi instituée et justifiée ; et le féminin se trouve maintenu dans des positions de subordination au masculin. C'est ce qui ressort de la lecture des règles relatives aux rapports époux/épouse, frères/sœurs et dans une certaine mesure, de ceux concernant la mère/enfants mâles.... En termes de représentations mentales, le domaine des relations intrafamiliales tel qu'il est socialement réglementé constitue le lieu de diffusion et de circulation d'images discordantes et inégalitaires du féminin et du masculin que les individus intériorisent tout au long de leur socialisation familiale. Le masculin est synonyme de loi et d'ordre ; le féminin représente la permissivité : le lieu de transgression de la loi et du relâchement de l'ordre. De même, le féminin est objet du pouvoir masculin. Ainsi, nous avons vu comment il est socialement admis, sans que cela ne soit érigé officiellement en règle sociale et suivant des modalités changeantes selon les sexes des enfants, que l'on transgresse la loi de la *Hašma* dans les rapports enfants/mère, ce qui est socialement prohibé s'agissant des relations père/enfants ; que le père est l'unique membre du couple parental socialement autorisé à détenir et représenter l'autorité parentale. Nous avons noté que cet état de fait est décelable dans l'axe des relations frères/sœurs dans la mesure où le non-respect de la règle régissant les rapports au sein de la fratrie est différenciellement apprécié et ressenti suivant si cela émane de la sœur

ou du frère ; que le principe d'appartenance au sexe masculin définit la distribution du pouvoir au sein du groupe de la fratrie. » (HCP, 2011, p. 46)

En dépit de ces systèmes de règles établis dans cette société pour maintenir la domination des hommes sur les femmes, des aînés sur les cadets, et de l'ancienne génération sur la nouvelle, de nouvelles perspectives émergent, les remettant en question. En effet, une forme d'individualisme commence à prévaloir sur l'esprit de solidarité, influencé par divers facteurs tels que l'urbanisation, l'emploi salarié, l'éducation...

3. Cadre social, historique et géographique des *Aït Yaflman*

Dans ce chapitre, je présenterai les caractéristiques sociales et culturelles dans la province de Midelt, le terrain d'étude, les tribus de la confédération des *Aït Yaflman* ainsi que son organisation sociale.

1) Les formes d'union secondaires dans la province de Midelt

À côté de l'*Iwel*, forme principale d'union reconnue par la loi marocaine (le mariage civil), il existe diverses formes d'unions secondaires. Parmi celles-ci, la polygamie (ou plus spécifiquement, la polygynie) est notable. Il est intéressant de constater que certaines tribus, telles que les *Aït Amer* (une fraction des *Aït Ḥadiddu*) et les *Aït Yahya*, interdisent cette pratique. Cependant, chez d'autres tribus comme les *Aït Ḥadiddu* et les *Aït Ayyach*, la polygamie est permise pour les notables et, dans certains cas spécifiques (comme la stérilité de la femme ou son incapacité due à une maladie de longue durée), pour les personnes ordinaires. Parfois, une femme peut consentir à ce que son mari prenne une seconde épouse, à condition qu'il transfère ses biens à ses enfants.

Les motifs de la polygamie varient : ils peuvent être économiques, politiques, reproductifs ou sociaux. Pour perpétuer sa lignée, un homme peut prendre plusieurs épouses, surtout si la première est stérile. Politiquement, la polygamie peut servir à établir des alliances

au sein du clan. Économiquement, elle offre une main-d'œuvre domestique non rémunérée et souvent sous-évaluée. Socialement, la polygamie est souvent pratiquée par les riches et les notables, servant de symbole de prestige, de richesse et d'aisance.

Depuis l'adoption du code actuel de la famille au Maroc en 2004, le taux de polygamie à l'échelle nationale a initialement connu une baisse notable, passant de 904 cas en 2004 à 841 en 2005, soit une réduction de 6,97 %. Cependant, à partir de 2008, il y a eu une augmentation progressive de la polygamie, allant de 836 cas (0,27 % de l'ensemble des mariages de cette année) à 0,31 % en 2009. Cette tendance à la hausse s'est poursuivie, avec une augmentation de 11,40 % entre 2010 et 2011, atteignant respectivement 991 et 1104 cas. Ce phénomène s'est produit malgré l'article 40 du code, qui a rendu le processus d'obtention d'une autorisation pour la polygamie plus compliquée.¹³

Bien que les articles 40, 41, 42, 43 et 44 du code de la famille marocain aient rendu l'obtention de l'autorisation pour une seconde épouse plus difficile, on constate une augmentation de la polygamie. Certains parviennent à contourner ces procédures, soit en exerçant une pression sur la première épouse pour obtenir son consentement, soit en se procurant de manière illicite le certificat nécessaire.

On observe également la pratique du *Tiddukla* (concubinage). Cette pratique est courante chez les *Aït Ayyach* et les *Aït Miguild*.

Une autre forme d'union, appelée *Tusyas Abizar* (littéralement « elle lui a apporté sa capuche »), implique qu'une femme, refusant un mariage arrangé par sa famille, fuit pour rejoindre la maison de son prétendant. Cette pratique varie d'une tribu à l'autre et est perçue différemment selon les contextes culturels.

La forme d'union appelée *Tusyas dist*, qui veut dire littéralement « elle lui a apporté ce qu'elle a dans son ventre », est une situation où un homme accepte d'épouser une femme enceinte d'un autre homme pour lui éviter l'humiliation sociale, en échange de son mariage et de la dissimulation du secret. Cette pratique tend à diminuer en raison de facteurs tels que la facilité de déplacement, l'utilisation de contraceptifs, la possibilité d'avortement, et les interventions chirurgicales pour restaurer l'hymen.

¹³ Le haut-Commissariat au Plan, <http://adala.justice.gov.ma/production/statistiques/SJF/FR/30-10-12%20VR%20Finale%20Statistique%20Francais.pdf>, consulté le 9/9/2015.

Ces diverses formes d'union secondaire reflètent souvent un défi intergénérationnel concernant le choix du conjoint. Par exemple, chez les *Aït Yahya*, les *Aït Fḍuli* et les *Aït Ḥadiddu*, le mariage par étapes est pratiqué. Lors du premier mariage, les parents choisissent le conjoint, mais si ce mariage ne convient pas, il peut être dissous facilement, permettant aux individus de choisir ultérieurement leur propre partenaire.¹⁴ Cependant, avec le durcissement des lois sur le divorce et les efforts de l'État pour éliminer les mariages collectifs impliquant des mineurs, les possibilités de passer par différentes étapes de mariage se sont réduites, se limitant souvent à une seule étape.

Chez les *Aït Ayyach*, par exemple, le choix du conjoint est traditionnellement réservé aux parents, et les possibilités de divorce sont limitées, notamment en raison de la prévalence des mariages endogames. Cependant, l'option de recourir discrètement au *Tiddukla* existe, bien que cette pratique soit remise en question, car de nombreux jeunes préfèrent se marier en dehors de leur lignage ou même de leur tribu.

On trouve également la forme d'union dite *Amḥars*, qui sera présentée dans la troisième partie.

J'exposerai ces différentes unions en détail dans la quatrième partie, les défis générationnels reflétant chacune d'elles et les transitions matrimoniales observées.

2) Panorama des tribus de la confédération des *Aït Yaflman*

Selon M. Mouhib, la confédération des *Aït Yaflman* (littéralement « ceux qui ont trouvé la paix ») se compose de cinq tribus : les *Aït Ḥadiddu*, les *Aït Merḡad*, les *Aït Yahya*, les *Aït Izdeg* et un peu plus tard les *Aït 'Ayyach* qui ont rejoint la puissante fédération. Ce sont des *Sanhadja*¹⁵, leur langue parlée est Tamazight (le berbère du Maroc central). (Mouhib, 1999, p. 53) Ils « vivaient avant le 16ème siècle au sud du Haut Atlas Oriental : dans le Tudḡa, le Ḡris, le Dadès, l'Imdḡas et le Haut Ziz » (Mouhib, 1999, p. 53) où ils menaient une vie nomade en compagnie de leurs cousins, les *Aït Aṭṭa*. Plusieurs théories existent quant aux circonstances et aux motifs de la création de cette confédération, mais elles s'accordent généralement sur

¹⁴ Chez les *Aït Amer* et les *Aït Fḍuli* le premier est symbolique. Il ne dépasse pas une semaine avant le divorce comme je l'ai constaté lors de ma précédente enquête.

¹⁵ Les Amazighs se divisent en deux parties selon leurs origines : les *Sanhadja* et les *Zénètes*.

l'importance des rivalités entre les dynasties Alaouite¹⁶ et Dilaïte¹⁷, qui ont marqué la première moitié du 17ème siècle. Cependant, ce n'était pas l'unique facteur ; un autre motif important était la nécessité de se défendre contre les agressions des Aït 'Aṭṭa.¹⁸ En effet, « *Au cœur des grandes options qui se posent au Maroc en ce siècle : l'affrontement entre Dilaïtes et Alaouites, qui va tourner à l'avantage de ces derniers ; avec, comme corollaire apparent, la formation de la confédération Aït Yaflman, dont on entend prononcer le nom pour la première fois.* » (Peyron, 1984, p. 121)

Ces tribus (Aït 'Ayyach, Aït Izdeg, Aït Mergad, Aït Yahya et Aït Ḥadiddu) qui se confrontaient beaucoup auparavant, « *auraient été amenées à se réconcilier entre elles, à l'instigation des Chorfa (population de descendance prophétique) du Tafilalt (Alaouites), aux prises avec la rivalité des Dilaïtes ainsi que l'expansionnisme des Aït 'Aṭṭa (la confédération rivale des Aït Yaflman).* » (Peyron, 1984, p. 121)

Paul Pascon, dans sa thèse sur le Haouz de Marrakech, confirme cette théorie en affirmant que la confédération des Aït Yaflman « *se forme, sous l'égide du Makhzen (autorité centrale) alaouite [...] pour contrebalancer les plus irréductibles tribus Sanhadja qui se confédéraient en Aït 'Aṭṭa* ». (Peyron, 1984, p. 121) M. Peyron rapporte que d'après C. Lefébure, la confédération des Aït Yaflman s'était formée en 1645 (Peyron, 1984, p. 121) « *probablement à l'instigation des Sultans qui ont su l'utiliser, en tous cas, contre les Aït 'Aṭṭa* ». (Skounti, 2012, pp. 28-29) Dans le même cadre M. Peyron affirme que « *pendant toute cette période, aux dires d'un observateur, les combats entre les Aït Yaflman et les Aït 'Aṭṭa seront aussi fréquents que le lever du soleil* ». (Peyron, 1984, p. 127)

¹⁶ La dynastie qui règne sur le Maroc jusqu'à nos jours.

¹⁷ Dynastie rivale des Alaouites.

¹⁸ La dynastie qui règne sur le Maroc jusqu'à nos jours.

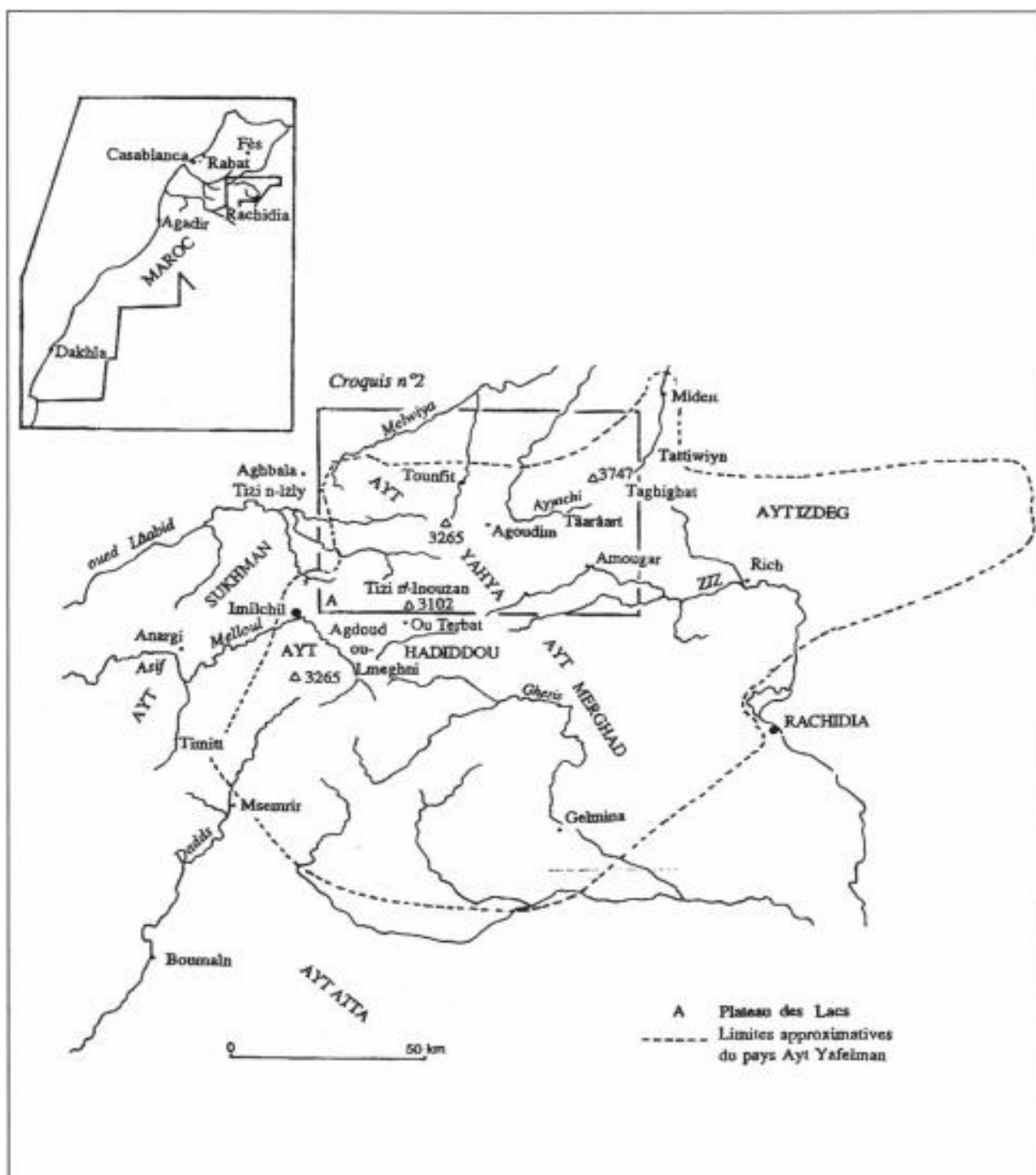


Figure 1 : Le pays des Aït Yafelman. (Peyron, 1992, p. 83)

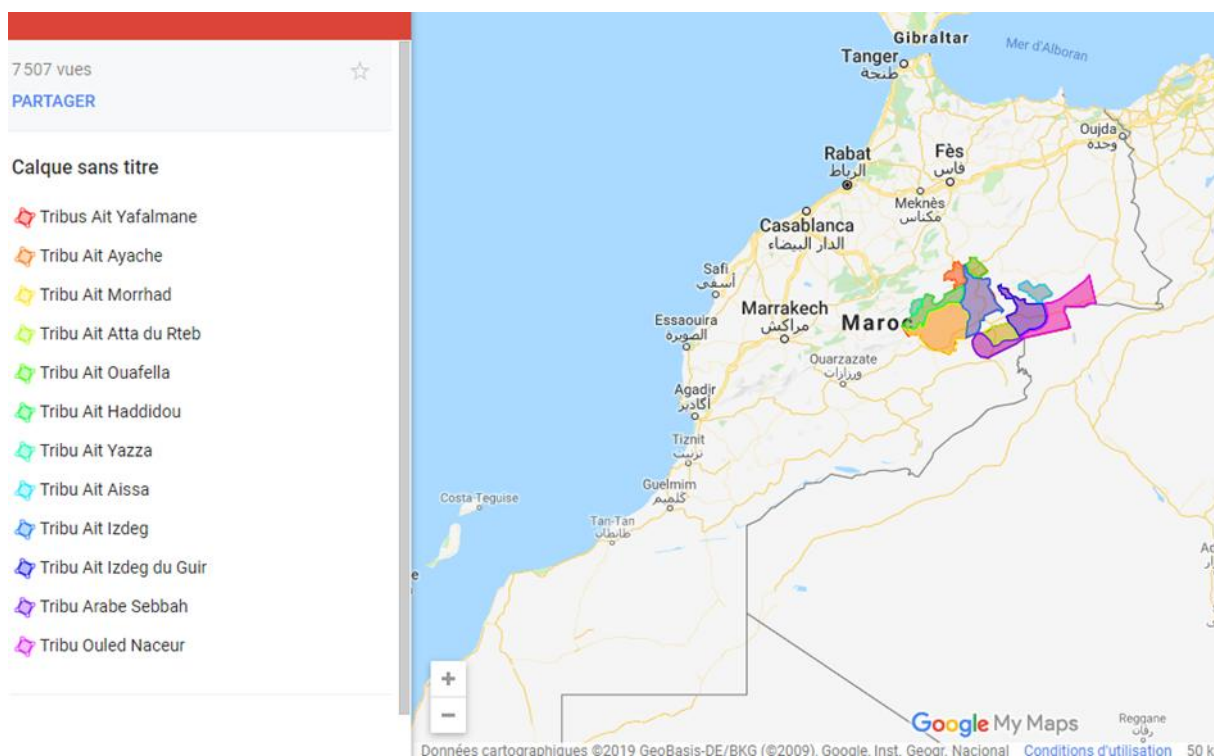


Figure 2 : La confédération de tribus des *Aït Yafelman* et leurs voisins.¹⁹

Il importe de présenter les tribus constituant la confédération des *Aït Yafelman* dans la mesure où elles constituent mon terrain de recherche, et en particulier leur population vivant dans la province de Midelt. Les entités lignagères et les *Ġma'a* avaient une importante influence sur les choix matrimoniaux, les temporalités des noces... Par conséquent, il est essentiel de comprendre l'organisation sociale, l'historique et l'évolution de ces tribus pour appréhender les changements dans les pratiques matrimoniales de cette région.

Les tribus des *Aït Yafelman* (*Aït Mergad*, *Aït Izdeg*, *Aït Hadiddu*, *Aït Yahya* et les *Aït Ayyach*) occupent tout le Haut-Atlas oriental, « leur occupation actuelle du terrain peut se résumer comme suit : tout le Haut-Atlas entre Tounfit, Midelt et le Tizi n-Telgmt au Nord, et Msemrir, Gelmima, Errachidia et Budenib au Sud ; avec comme lignes de démarcation, à l'Est la vallée de l'Oued Aït 'Ayssa, et à l'Ouest le cours supérieur de l'Oued el 'Abid, Tassif Melloul et le Dadès. » (Peyron, 1992, p. 117)

Actuellement, la majorité de la population des *Aït Yafelman* se situe principalement dans la province de Midelt, récemment établie, l'autre partie des *Aït Yafelman* se trouve aussi dans les

¹⁹ <http://tribusdumaroc.free.fr/aitYafelman.php>, consulter le 24/6/2019.

provinces de Tinghir et d'Errachidia, notamment des fractions des *Aït Mergad* et des *Aït Izdeg*. Leurs voisins comprennent les *Aït Suhman* à l'ouest, les *Aït 'Aṭṭa* au sud-ouest, les *Aït Mgild* au nord, les *Aït Seḡrušn* à l'est, ainsi que les *Aït Ihaḡ* et les *Aït Yusi* au nord-est. Cette région montagneuse, l'une des principales réserves d'eau du Maroc, alimente de nombreux fleuves tels que la Moulouya, l'*Um Rbi'* et le Ziz, notamment grâce aux précipitations neigeuses hivernales. Les sommets principaux, dont le mont *El 'Ayyachi* qui culmine à 3737 mètres et s'étend sur plus de 30 kilomètres de Tizi *N-Telḡmt* jusqu'à la trouée de l'*Ansegmir*, restent enneigés pendant 6 à 7 mois de l'année. (Peyron, 1990, p. 2)

Les rivalités territoriales, notamment pour les pâturages et les forêts, ont joué un rôle clé dans la formation géographique du Haut-Atlas oriental et dans l'établissement définitif de ces tribus au sein de la confédération des *Aït Yaflman*, formée notamment pour se défendre contre les agressions des *Aït 'Aṭṭa*. Bien qu'elles partagent une appartenance commune à la confédération des *Aït Yaflman*, chaque tribu au sein de cette confédération possède ses propres particularités et caractéristiques distinctives.

A. Les *Aït Ayyach*

Originaires du Ksar *Aït Ya'qub*, près de la zaouïa *Sidi Ḥamza* au sud-ouest du mont *'Ayyachi*, M. Peyron affirme que « *c'est précisément dans cette dernière région que les Aït Ḥadiddu vont mener leur action à partir de 1 530 contre les Aït 'Ayyach, qu'ils chasseront du ksar Aït Ya'qub. Les Aït 'Ayyach passent alors les cols pour se fixer le long de l'Anzegmir (oued) ; certains réussissent à se maintenir en montagne à Ta'arart. Ils appartenaient à la confédération Idrasn avant de rejoindre la confédération Aït Yaflman.* » (Peyron, 1992, p. 120)

Actuellement, on compte 15 douars (villages) appartenant à la tribu *Aït 'Ayyach* tout au long de l'Oued de l'*Ansegmir*. Ils ont essentiellement comme activités la récolte des arbres fruitiers surtout les pommiers ainsi que l'élevage des vaches et des moutons.

B. Les *Aït Ḥadiddu*

Les *Aït Ḥadiddu*, originaires des *Sanhadja*, sont arrivés du Sahara lors de l'ascension des Almoravides au pouvoir. Ce mouvement des tribus berbères depuis le Sahara aurait commencé au 11^{ème} siècle, coïncidant avec l'établissement attesté des *Aït Ḥadiddu* dans l'*Imdgas* (Haut-Dadès). (Couvreur, 1968, p. 13) En effet, « *les Aït Ḥadiddu ont été envoyés dans cette partie de l'Atlas par les Almoravides à l'occasion d'une sorte de « croisade islamique », action qui s'inscrit dans celle, plus vaste, de l'ensemble des Sanhadja du désert dont ils étaient issus.* » (Peyron, 1992, p. 119)

Les *Aït Ḥadiddu* de l'*Imdgas* ont joué un rôle crucial dans l'établissement permanent des populations au 11^{ème} siècle. Les rivalités et les conflits concernant les pâturages et les frontières ont été déterminants dans la configuration démographique du Haut Atlas oriental, en particulier en relation avec les *Aït 'Atta*, dont ils sont issus. Leur expansionnisme « *va s'effectuer aux dépens de deux autres ensembles : les Imelwân, mentionnés aux XII^e et XV^e siècles comme implantés au Sud du mont el 'Ayyachi, dans le Ziz, le Gris, l'Asif Mllul et l'Imdgas ; de même que certains éléments Aït Idrasn, dont les Aït 'Ayyach, déjà signalés dans les mêmes parages.* » (Peyron, 1992, p. 120)

Le territoire des *Aït Ḥadiddu* est caractérisé par d'abondants pâturages, ainsi que par la présence de forêts de cèdres et de chênes verts. « *Il se situe partout au-dessus de 1 700 m d'altitude, au cœur du Haut Atlas oriental. Il se caractérise par de hauts plateaux désolés que traversent plusieurs chaînons montagneux orientés NE-SW selon la tendance atlasienne dominante, comme le Tissekt n-Tamda (3 022 m), le Tadaymamt (3 101 m), et le Tanyurt (2 978 m), pour aller culminer à plus de 3 700 m dans El 'Ayyachi où les Aït Ḥadiddu estivent à côté de leurs frères Aït Mergad.* » (Peyron, 1999, p. 2)

C. Les *Aït Yahya*

Il est à noter que Tounfit, signifiant littéralement « la protégée » ou « la cachée », constitue le centre le plus significatif des *Aït Yahya*. Située au pied nord de la montagne *Mu'skar*, cette localité a été l'objet de nombreuses convoitises au fil de son histoire, avant d'être finalement et définitivement intégrée au territoire des *Aït Yahya*. En effet : « *Les Aït Yummur, les Aït Ihand, les Bni Mgild, les Imgâgat, et les Aït Izdeg, les voisins actuels, paraissent en avoir été les maîtres à diverses époques* » (Peyron, 1984, p. 123)

Selon leur tradition orale, les *Aït Yahya* sont originaires du versant saharien de l'Atlas, exactement de « *Aġbalu Nkerdus, pas loin de Tingir* » (Peyron, 1984, p. 123), venus à cet endroit après le départ obligé des *Aït Yumur*, en passant par le plateau des lacs de *Islatn* dans le cadre de cette poussée des tribus berbères « *d'Imidulîn* » (Peyron, 1984, p. 120). Parmi leurs fractions, les plus importantes, on trouve *Aït Fđuli* qui comporte les villages suivants : *Anemzi*, *Timiša* et *Tamalout* dont on va parler dans la deuxième partie, *Aït Musa U-'Athmân*, *Aït Slimân*, *Aït Tawrawt*, *Aït 'Ali ou Brahim* et *Išišawn*. Au début du 19^{ème} siècle, ils occupaient même le Nord du *Mu'askar* jusqu'au *Aġbala* et *Butferda* avant d'être repoussés par les *Aït Suḥman*. (Peyron, 1984, p. 123) Cela concorde avec les affirmations « *de Raynal selon lesquelles l'occupation par les Aït Yahya de leur actuel pays, entamée au début du 18^{ème} siècle, n'aurait pris fin que vers 1850. Elle se serait opérée au détriment de la petite tribu des Aït Ihand, repoussée alors vers le Nord.* » (Peyron, 1992, p. 123-124)

Aujourd'hui, le territoire des *Aït Yahya* s'étend vers le nord jusqu'à la limite de l'*Azaġar* de la Haute Moulouya, où débute le pays des *Aït Mguild*. À l'ouest, il atteint les frontières avec les *Aït Suḥman* et *Aït Ihand*. À l'est, les *Aït Yahya* occupent la haute vallée de l'*Anseġmir*, ainsi qu'une grande partie ouest du mont *Ayyachi*, et s'étendent également vers le sud-est et le nord-ouest de la montagne *Aqddar*. « *Du côté des Aït Ḥadiddu, vers le Sud-Ouest, il y aura quelques escarmouches de frontière, notamment avec les Aït 'Ammar d'Anfgu, dont le combat du Tizi n-Aït Brahim, il y a environ un siècle, au cours duquel Brahim, chef de guerre (Amgarn-tazemali) des Aït Hnini, perdit deux de ses fils lors d'une fusillade près du col - d'où son nom. De même, un accord sera scellé lors d'une rencontre à un col du mont Slul, séparant les Aït Fđuli (Aït Yahya) des Aït 'Amar (Aït Ḥadiddu), qui porte depuis lors le nom de Tizi n-Slamt (col de la paix).* » (Peyron, 1992, p. 130)



Figure 3 : Le douar de *Tamalout*.²⁰

A cinquante kilomètres de Tounfit, sur la route qui mène à Imilchil, et à cent quarante kilomètres de Midelt, on trouve le douar de Tamalout (qui signifie étymologiquement la place ombrée). Elle dépend administrativement de la commune rurale d'Anemzi, caïdat de Tounfit, province de Midelt. Tamalout constitue à côté d'Anemzi et Timicha la fraction *Aït Fḍuli* de la tribu *Aït Yahya*. Les conflits intertribaux étaient très fréquents. Les *Aït Fḍuli*, qui se battaient à la fois avec les *Aït Musa* (une autre fraction des *Aït Yahya*) et les *Aït 'Ameur Ou Ḥammi* (une fraction des *Aït Ḥadiddu*), décidèrent d'envoyer 10 *Almessi* parmieux, renforcés de quelques *Almessi* d'*Aït Qarfou* d'*Iṣiṣawn* (une autre fraction des *Aït Yahya*), connus pour leur bravoure, à *Tamalout*, pour former un avant-poste contre les *Aït 'Amar Ou Ḥammi*. C'est ainsi que le douar de *Tamalout* a vu le jour. Maintenant, *Tamalout* contient 65 *Almessi* (foyers), devisés sur quatre lignages *Aït 'Aqqa*, *Aït Zarir*, *Aït Lbatul* et *Aït Qarfu*, sans compter deux *Almessi* des *Aït Ḥaddou* venus plus tard. C'est pourquoi la *Ġma'a* de *Tamalout* comporte 5 personnes, un représentant pour chaque lignage, même si les *Aït 'Aqqa* et les *Aït Zarir* sont plus nombreux.

²⁰ Photo prise le 22-07-2015. L'ensemble des photos a été réalisé par moi-même.

Tamalout est située entre les monts suivants : *Tarchabin, Tiwġa, U-‘Abdl‘ali, Aqddar* et les deux cols : *Tizi Nub‘ir* et *Tizi Nslamt*.²¹

D. Les Aït Izdeg

Les Aït Izdeg étaient reconnus comme des alliés du Makhzen (les autorités centrales marocaines). Leur région était un axe crucial pour les communications royales et le passage des caravanes commerciales. Pour cette raison, les habitants du douar Zebzat²², situé entre Midelt et Tizi n-Telġmt (le col de la chamelle), avaient pour occupation traditionnelle d'escorter ces caravanes Les Aït Izdeg « *continuent alors à s'étendre vers l'Est dans le Haut Gir, de même que vers la moyenne vallée du Ziz, où ils se heurtent sans tarder aux Aït ‘Aṭṭa — notamment les Aït Ḥbbaš — cette phase du conflit étant marquée en 1818 par la destruction de Sijilmâssa. Par la suite, un des chefs Aït Izdeg, Brahim Issumur²³, obtient le soutien des churfa du Tâfilâlt pour l'épauler dans sa lutte contre les Aït Ḥbbaš, ce qui lui vaut la sympathie du sultan régnant ‘Abd-al-Raḥmân (1 822-1 859) qui vient un moment guerroyer à ses côtés contre les Sahariens.* » (Peyron, 1992, p. 127)

²¹ *Tizi Nslamt* ou le col de la paix, selon M. Peyron, tire son nom d'un pacte de paix signé à cet endroit avec les Aït ‘Ameur, tandis que la version largement répandue à Tamalout dit que la paix avec les Aït ‘Ameur est due à un marabout qui s'appelait *Sidi Mbark* et qui décréta qu'après sa mort, il devait être enterré du côté par de l'attaque des envahisseurs et c'est ainsi que les Aït ‘Ameur ont cessé de les attaquer.

²² Zbzaṭ est une déviation du mot Zṭṭaṭ qui signifie dans le dialecte marocain escorte.

²³ Brahim Issumur était un chef de la tribu Aït Izdeg, nommé par My Abderrahmane comme caïd de Tafilalt en 1854. Il a été tué par l'un de ses proches, un arbre porte son nom jusqu'à présent (*Tasklut n Brahim*), près de ksar Sammura sur l'Oued Uṭaṭ.



Figure 4 : Les ruines de la kasbah de Brahim *Ou Sumur* sur la rive de l'Oued *Uṭaṭ* à Sammura.²⁴

E. Les Aït Mergad

Les Aït Mergad sont l'un des piliers principaux de la confédération des Aït Yaflman, aux côtés des Aït Ḥadiddu. Avant la formation de cette alliance, ils étaient en conflit constant avec les Aït Ḥadiddu. Ils « occupent une portion du versant sud du Haut-Atlas central et oriental, à cheval sur les palmeraies présahariennes et les sommets de la chaîne atlasique. La vallée du Ġris constitue leur foyer central, mais ils la débordent, au sud sur celle du Ferkla, à l'ouest sur celle du haut Dadès et même au Nord-est sur celles du Ziz et de la haute Moulouya. » (Skounti, 2012, p. 7)

Même s'ils sont maintenant en grande partie des sédentaires, à l'exception de certains groupements parmi eux qui continuent à exercer le nomadisme notamment sur les piémonts Nord du mont *El 'Ayyachi*, ils ont été « d'anciens transhumants ou nomades, selon les groupes, probablement Sanhadja, qui, d'après les récits de mémoire, remontent à la région de la haute vallée du Dadès dénommée Imdgas. » (Skounti, 2012, p. 7-8.)

²⁴ Photo prise le 1/8/2015.

D'après l'anthropologue Ahmad Skounti, l'organisation des *Aït Mergad* se divise en trois groupes principaux, à savoir les *Aït Msri*, les *Aït Yub* et les *Irbibn*, plutôt qu'en cinq fractions distinctes. (Skounti, 2012, p. 51.) « Dans l'Imdgas (haut Dadès), outre les *Aït 'Atta de Msmrir* et les *Aït Hadiddu de Tilmi*, les *Aït Mergad* ont comme tribus limitrophes les *Ihñsaln* et les *Aït Suḥman*. Ceux de Ferkla se trouvent entre les *Aït 'Atta du sud (Mlla'b, Alnif...)* et les *Aït Ihya au nord (Aḡbalu-n-Kerdus)*. Ceux du Haut Gris (Amedghous, Amouguer, Ighfaman...) ont comme voisins les *Aït Hadiddu au nord (Islatn, Asif Mlloul)* et les *Aït Izdeg à l'est (Mzizl, Rich...)*. » (Skounti, 2012, p. 63)

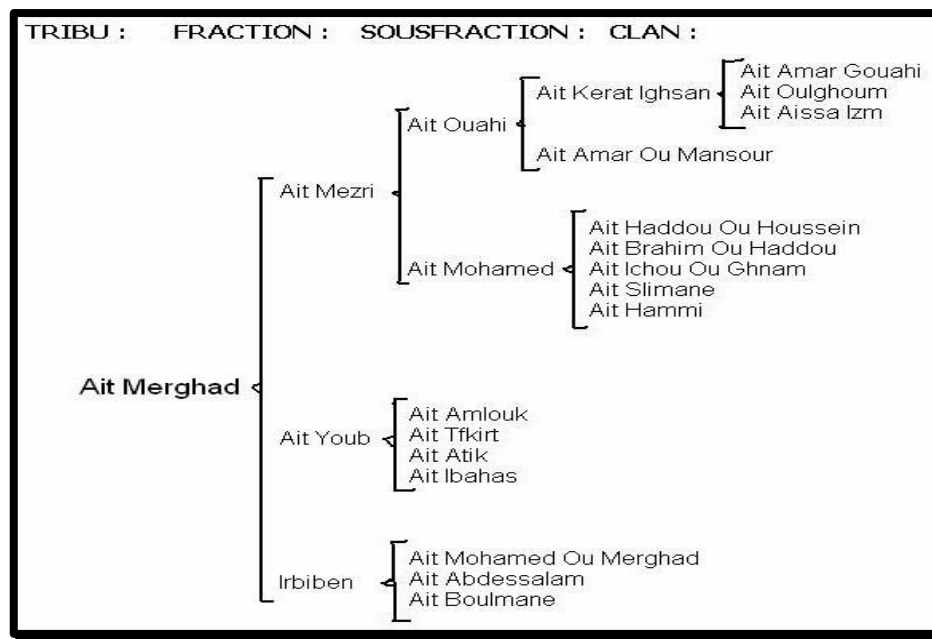


Figure 5 : L'organisation de la tribu *Aït Mergad*.²⁵

Les tribus formant la confédération des *Aït Yaflman* appartiennent toutes à l'ethnie *Sanhadja*. Cependant, chacune possède ses propres caractéristiques distinctives, façonnées par son histoire unique, sa capacité à défendre son territoire et à établir des alliances.

La structure sociale au sein des tribus de la confédération des *Aït Yaflman* est uniforme, s'organisant de la même manière d'une tribu à l'autre : le foyer, le lignage, le clan, la fraction, la tribu, puis la confédération des tribus. Bien que le conflit entre les institutions locales et les autorités officielles de l'État marocain persiste dans cette région, il est principalement mené par l'État. Ce conflit a un impact significatif sur la vie sociale et culturelle de la région. Il est

²⁵www.ecoliers-berberes.info/fr.tribal.pdf, consulté le 10/4/2015. p. 3.

également important de souligner le rôle jadis prépondérant des marabouts et des zaouïas dans cette société, un rôle qui a toutefois beaucoup diminué avec le temps.

3) Quelques aspects de l'organisation sociale

A. Le rôle décisif des marabouts

Comme il sera discuté, en particulier dans la quatrième partie, les zaouïas jouaient un rôle clé dans la formation des imams destinés aux divers douars de la région. Ces figures religieuses tentaient d'exercer leur influence sur les coutumes matrimoniales qu'ils estimaient dévier des préceptes religieux. Ces zaouïas envoyaient même des représentants pour bénir les mariages collectifs. Cependant, de nos jours, l'influence des zaouïas a considérablement diminué. L'islam maraboutique, qui s'incarnait dans le respect des coutumes locales, a laissé place à une interprétation de l'islam plus dogmatique et moins tolérante envers les pratiques matrimoniales jugées non conformes à ses principes.

Les marabouts, ou *Igurramn*, ont eu un rôle crucial dans la médiation des conflits entre différentes tribus, ainsi que dans leur organisation et leur encadrement face aux menaces extérieures. Ils ont également joué un rôle important dans les luttes de pouvoir entre les différentes dynasties qui ont régné sur le Maroc, en cherchant à obtenir l'allégeance de ces tribus. « *Ces hommes saints - Idrissides et autres - ont laissé une empreinte durable sur la région où ils ont longtemps prêché la parole de Dieu avant de s'installer et de faire souche. Par la suite, ils ont servi d'intermédiaires entre les tribus ou dans les rapports entre celles-ci et le makhzen.* » (Peyron, 1992, p. 132)

Au début du 20^{ème} siècle, face à un Makhzen (autorité centrale marocaine) affaibli et à des menaces étrangères croissantes, les tribus de la confédération n'avaient d'autre choix que de se regrouper autour des marabouts pour faire face à ces dangers. Un exemple notable est celui des *Aït Yahya*, qui se sont placés sous l'influence de Sidi Ali Amhawch pour résister aux périls extérieurs. « *Chez les autres tribus Aït Yaflman, il en sera de même. Les Aït 'Ayyach s'en remettent à leurs marabouts de Sidi Hamza ; les Aït Mergad aux chorfa de Sidi Bou Ya 'qub ; les Aït Hadiddu au chrif de Tilmi, Sidi Ahmed Ben 'Ayssa.* » (Peyron, 1992, p. 131)

Le rôle de ces marabouts était très déterminant surtout après « *la mort de Moulay Hassan I, devant une certaine vacance du pouvoir temporel et devant l'absence de personnalités marquantes pouvant mener leurs contingents au combat, c'est aux leaders religieux qu'incombera l'organisation de la résistance en pays Aït Yaflman face à l'invasion étrangère.* » (Peyron, 1992, p. 131)

Parmi les zaouïas les plus importantes dans la région, on trouve la Zaouïa de Sidi Yahya ou Youssef, la Zaouïa de Sidi Hamza et la Zaouïa d'Asul.

Généralement, « *Les services rendus par les igurramen sont les suivants :*

- *Superviser les élections des chefs (imgharen, singulier : amghar) dans les tribus laïques. Servir de médiateur entre des groupes en conflit. Servir de cour d'appel dans le règlement des disputes.*
- *Fournir la logistique et des témoins pour la principale procédure légale à savoir l'épreuve du serment collectif. Offrir un sanctuaire.*
- *Servir de bureau de placement, en quelque sorte, pour ceux qui sont forcés de chercher une nouvelle place au sein de la structure tribale. (Je préfère le terme français à celui de « bourse du travail », car ce qui est en jeu c'est de placer quelqu'un dans une niche sociale, plutôt que de lui trouver seulement du travail.)*
- *Fournir de la continuité : les charges tribales laïques ordinaires ont des titulaires temporaires.*
- *Fournir un leadership si de grandes unités ont besoin de s'unir, par exemple contre une agression extérieure.*
- *Fournir une justification pour le statu quo intertribal existant et, effectivement, si nécessaire, pour les changements dans ce statu quo, notamment dans les frontières territoriales complexes, car spatio-temporelles, que suppose la transhumance. Les droits de pâturage sont limités en temps aussi bien qu'en espace - par exemple, une tribu ne peut entrer dans un certain pâturage qu'après une certaine date.*
- *Fournir une raison d'être à l'establishment religieux, pour ainsi dire, de la région.*
- *Protéger les voyageurs, le commerce intertribal et les fêtes religieuses intertribales ainsi que les autres activités intertribales. Un des principaux*

passages à travers l'Atlas, très fréquentés par les caravanes dans le passé, est proche de la loge. Être un centre d'information.

- *Etablir et garantir les liens intertribaux tels qu'ils existent, notamment l'arrangement de jumelage de familles dans des tribus différentes dans le but d'échanger l'hospitalité en relation avec le commerce.*
- *Faire agir la bénédiction divine, faire des miracles, etc. » (Gellner, 2003, p. 86)*

Nous verrons le rôle de ces zaouïas sur les traditions matrimoniales qui essaient de les rendre conformes aux directives de la charia.

a. La zaouïa de *Sidi Yahya Ou Youssef*

La fondation de cette Zaouïa, toujours présente, est difficile à dater avec exactitude. Selon R. Raynal, cité par M. Peyron, c'est au 10ème siècle que cette fondation a eu lieu à 24 km à l'ouest de Tounfit sur la rive de l'Oued El 'Abid. « *Une Fondation qui aurait été l'œuvre de churfa Idrissides originaires de Moulay Idriss du Zerhoun, dont Sidi Yahya lui-même, à qui l'emplacement précis de sa future Zaouïa aurait été divulgué par un chameau — animal sacralisé — que Dieu lui aurait intimé l'ordre de suivre.* » (Peyron, 1992, p. 119)

De nos jours, cette Zaouïa, tout comme d'autres dans la région, continue de jouer un rôle significatif, bien que moins étendu qu'auparavant. Elles forment les futurs imams (*Ṭulba*) en leur dispensant un enseignement traditionnel avant qu'ils n'assument le rôle d'imam dans les villages de la région. Ces zaouïas accueillent également les pèlerins, préservent certains rites religieux et participent encore au règlement des conflits entre les tribus.

b. Fondation de la Zaouïa Sidi Ḥamza (16ème siècle)

Selon M. Peyron, « *celle-ci intervint vers 1550 lorsqu'un pieux lettré, Sidi Mhammed Bubkr, originaire de Figuig et membre de la congrégation des Tidjâniya, dut quitter Aït Ya'qub lors de sa prise par les Aït Ḥadiddu. Recueilli par les ksouriens voisins de Tazruft, il remplit longtemps chez eux le rôle de Fqih jusqu'au jour où, désirant sans doute profiter de son ascendant sur les populations pour mieux répandre la parole de Dieu, il décida de fonder sa*

propre zaouïa un peu en aval de Tazruft — la zaouïa (ou Zawit) Sidi Ḥamza. » (Peyron, 1984, p. 120)

Cette zaouïa, un centre religieux important lié à l'Islam soufi, est reconnue à l'échelle nationale pour ses enseignements en théologie. Elle a exercé une influence notable sur la tribu des *Aït Ayyach*. Sous l'influence de cette zaouïa, la tribu n'a pas opposé de résistance à la colonisation française.

c. La zaouïa d'*Asul*

À une époque où le mouvement maraboutique connaissait une expansion considérable, *Sidi Bu Ya'qub* établit la zaouïa d'*Asul* le long de l'Oued *Ġris*, bénéficiant du soutien de *Dilayîn*. (Peyron, 1992, p. 121) « *Une fois sa Zaouïa fondée, là aussi grâce à l'intervention d'un chameau sacralisé, il est signalé tout d'abord comme intervenant auprès des tribus voisines — Aït Ḥadiddu, Aït Merġad, Aït 'Aṭṭa et autres — pour sceller un accord entre elles. »* (Peyron, 1984, p. 122)

Une action qui fut mal perçue par une autre tribu, les *Aït Yumur*. « *Ces derniers, ayant mal reçu le marabout, et frustrés dans leur cupidité, vont devoir quitter le pays en direction d'Aġbala et de Tounfit, vers 1650. Peu de temps après, la zaouïa d'Asul va rejoindre le camp des 'Alawiyîn et agira sur les Aït Yaḥya et autres Yaflman afin qu'ils se déplacent au Nord, notamment afin de protéger le flanc sud du sultan Moulay Ismâ'il lors de ses opérations contre le Mont Fazaz²⁶ en 1693. »* (Peyron, 1984, p. 122)

Guidés par leurs marabouts, les *Aït Yaflman* formaient le dernier bastion de résistance armée face à la colonisation française au Maroc. Alors que les forces coloniales progressaient dans les régions du Gharb et du Moyen Atlas, les *Aït Yaflman* ne semblaient pas directement affectés par cette occupation, étant plutôt impliqués dans des conflits internes entre tribus. Ces affrontements, impliquant les *Aït Ḥadiddu*, les *Aït Merġad*, les *Aït Yaḥya* et les *Aït Suḥman*, perdurèrent jusqu'à la fin des années 1920. (Peyron, 1999, p. 5) Ce n'est qu'aux alentours de 1929 que ces tribus commencèrent à se sentir menacées. Elles se mobilisèrent alors pour

²⁶ Le mont *Fazaz* est une montagne rocheuse qui se trouve entre les deux villages *Anfgou* et *Tirġist* qui abrite les mouflons, raison principale pour la fondation du parc national du Haut-Atlas Oriental dans cette région, aussi la présence d'*Argis* (plante épineuse) en grande quantité sur sa partie Sud a donné lieu à la dénomination du village de *Tirġist*.

affronter les forces françaises lors de la confrontation à Tizi *Ninuzan*²⁷, sous la direction du marabout Ou-Sidi de *Tilmi*, qui mourut après la bataille d'*Aït Ya'qub* (juin 1929). (Peyron, 1999, p. 5) Plus tard, un autre marabout prit la tête de la résistance armée, menant notamment les tribus des *Aït Yahya*, *Aït Suḥman*, et *Aït 'Ameur Ou Ḥammi* contre l'avancée française. Ce fut Sidi El Mekki Amhawš qui dirigea ces tribus dans la bataille emblématique de *Tazizawt*²⁸ en 1932. Face à la supériorité en armement des Français et à leurs problèmes d'approvisionnement, ces tribus subirent des défaites dans ces batailles, qui marquèrent les ultimes résistances armées contre le colonisateur français au Maroc.

B. Organigramme et organisation sociale

Dans ces régions, la structure sociale est organisée de la manière suivante : le feu individuel (*Almessi*), le clan familial élargi (*Iḡešš*), le hameau ou petit village (*Iḡrem*), la faction ou sous-groupe tribal, la tribu (*Taqbilt*) et enfin la confédération regroupant plusieurs tribus (*Aqbil*).

Dans des sociétés « traditionnelles » telles que les *Aït Yaflman*, l'organisation sociale repose sur des liens de parenté, de descendance et d'alliances matrimoniales. Chaque tribu prétend descendre d'un ancêtre commun, souvent un personnage légendaire. Cette structure sociale est principalement fondée sur le besoin de protéger les ressources économiques comme les zones de pâturage (*Agdal*), les forêts et les frontières territoriales. D'après mes observations, en comparant les sept années que j'ai passées à Agheddou et Tamalout avec mon retour en tant que chercheur depuis 2016 jusqu'à aujourd'hui, on peut remarquer une transition dans les rapports intergénérationnels. La génération précédente, qui était souvent illettrée, a graduellement perdu son influence sur la nouvelle génération, qui bénéficie d'une éducation scolaire. Les changements les plus significatifs sont visibles lors des élections communales et des manifestations. Auparavant, les représentants du douar étaient généralement issus de

²⁷ Le col de *Tizi Ninuzan* se trouve entre les deux douars de *Tilmi* et de *Tigdwin*. Avant l'avènement de la route macadamisée reliant Tounfit et Imilchil, ce point-là restait inaccessible de janvier jusqu'en mai, à cause des précipitations nivales qu'il connaît. Il marquait aussi les frontières entre la province de *Khénifra* et la province d'*Errachidia* avant l'inauguration de la province de *Midelt*.

²⁸ A 7 km à l'ouest d'Agheddou on trouve *Tazizawt*, qui signifie verdure, la partie nord d'une montagne portant le même nom, couverte de cèdres et de chênes verts. On trouve jusqu'à présent des traces où les combattants préparaient la poudre à fusil pour leurs armes. On signale aussi que les habitants de cette région célèbrent chaque année la commémoration de cette bataille, d'où la présence du *Moqadem* de la bataille de *Tazizawt*.

l'ancienne génération, souvent les chefs des lignages. Cependant, depuis 2012, on observe souvent l'élection de jeunes éduqués, car pour qu'un lignage puisse prétendre à la présidence de la commune, il doit présenter un candidat ayant achevé au moins le primaire. Parallèlement, alors que par le passé, les décisions concernant les protestations pour l'obtention de services publics étaient prises par l'ancienne génération, il semble que ces décisions soient désormais prises par les jeunes.

a. Almessi

Le foyer, ou *Almessi*, représente l'unité sociale la plus élémentaire chez les *Aït Yaflman* et les Amazighs de manière générale. Il englobe tous les individus résidant sous un même toit (*Taḥamt*)²⁹ : au sein de cette unité, on retrouve les grands-parents, les parents, les enfants, ainsi que d'autres proches vivant avec eux. Basée sur le mariage, cette unité est dirigée par le père, connu sous le nom de « *Bab N-Taḥamt* », qui symbolise le chef de la famille. Il est responsable tant du bien-être matériel que moral de la famille, et en retour, il reçoit l'obéissance de ses membres. Dans certains cas, une veuve avec des enfants peut assumer ce rôle, à condition qu'elle soit reconnue apte à le faire par les parents du défunt du côté paternel et par la *Ġma'a*. (Kherdi, 2012, p. 24) On observe que la solidarité parmi les membres d'*Almessi* est cruciale pour maintenir sa cohésion et sa pérennité. Cette solidarité se traduit par une répartition claire des responsabilités quotidiennes et saisonnières au sein de la famille, où chaque individu est conscient de ses droits et obligations, contribuant ainsi à la protection des intérêts économiques de l'unité familiale.

b. Iğeşş

Cette structure sociale regroupe des individus partageant des liens de sang et conscients des connexions de consanguinité les unissant. Toutefois, ils ne cohabitent pas sous le même toit puisque chacun fait partie d'un *Almessi* (foyer) distinct. Dans la langue arabe, cette entité est

²⁹ Cependant, on trouve des exceptions quand des frères qui n'ont pas encore partagé leur héritage familial, notamment le bétail et les champs, ou un fils marié même s'il ne vit pas sous le même toit que ses frères, sont considérés comme appartenant à un seul *Almessi*. (Bahou de *Tamalout*.)

désignée sous le terme de *La'dm* (l'os, symbolisant le lignage). Les liens de solidarité et de cohésion sont moins prononcés à ce niveau, mais ils se manifestent lors d'événements familiaux tels que les mariages ou les funérailles, ainsi que dans les travaux saisonniers. Lors de ces périodes, les membres s'entraident pour labourer et cultiver la terre, et pour les récoltes, mettant en commun main-d'œuvre et outils.

c. *Tigmmi* ou *Igrem*

Il est intéressant de noter que le terme « *Tigmmi* » est étymologiquement proche de « *Igmma* » (signifiant frère), et correspond à l'équivalent du mot « douar » en arabe, qui se traduit par « cercle ». Cette similitude s'explique par la disposition circulaire des tentes qui forment un cercle dans ces communautés. « *Il s'agit d'un groupe ethnique de foyers de même souche, de leurs protégés, de leurs alliés étrangers acceptés et intégrés dans les familles dont ils font partie, y jouissant des mêmes droits et supportant les mêmes obligations.* » (Kherdi, 2012, p. 25)

Cette structure représente une forme de clan dans lequel chaque *Almessi* (foyer) a des responsabilités et des droits spécifiques vis-à-vis du douar (communauté). Par exemple, chaque *Almessi* est tenu de contribuer à la rémunération annuelle du *Taleb* (l'imam de la mosquée), de participer à l'aumône destinée à la zaouïa dont il relève, ou encore de verser sa part dans les offrandes faites aux Marabouts (*Igurramn*), particulièrement en période de sécheresse. En échange, chaque membre du clan bénéficie de droits égaux au sein de la communauté.

d. *Fraction*

Cette entité est composée d'au moins deux douars (*tegmmi*), comme par exemple *Aït Umnasf* avec deux douars, *Aït šrad* avec trois douars... Les membres de ces groupes revendiquent un ancêtre commun ou une origine similaire, qu'elle soit mythique ou réelle. Cependant, ils rencontrent des difficultés à préciser les liens de consanguinité exacts qui les unissent. « *Les charges et les profits sont répartis en fonction du nombre de douar et non en fonction du nombre d'habitants de chaque douar.* » (Kherdi, 2012, p. 26) La fraction a un rôle

crucial dans la protection des ressources économiques telles que les forêts, les frontières et les pâturages. De plus, elle est responsable de déterminer les périodes d'ouverture et de fermeture des pâturages communaux, qui se situent habituellement entre juin et août.

e. Taqbilt

Le terme "tribu" est dérivé du mot arabe « *Qabîla* » et représente la structure sociale la plus significative en raison de ses nombreuses fonctions, tant en temps de paix qu'en temps de guerre. Elle rassemble toutes les fractions revendiquant un ancêtre commun, qui est souvent un personnage fictif, bien que son existence demeure ancrée dans l'imaginaire collectif et la tradition orale. « *C'est toujours le lien de sang, que cela soit réel ou non. Nous pouvons dire que la tribu n'est que la famille patriarcale élargie* ». (Kherdi, 2012, p. 28) Chaque tribu dispose d'une *Ġma 'a*, qui est une assemblée constituée exclusivement de représentants masculins. Cette assemblée détient l'ensemble des pouvoirs politiques, administratifs et judiciaires au sein de la tribu. (Mouhib, 1999, p. 98)

f. Aqbil

Cette entité, qui émerge principalement en période de guerre, est une confédération de tribus formée par plusieurs d'entre elles à travers un pacte, qu'il soit oral ou écrit. Son but principal est de fournir une assistance mutuelle pour la défense de leurs terres face à des menaces extérieures. Un exemple en est la confédération des *Aït Yaflman*, constituée pour faire face aux *Aït 'Aṭṭa*.

C. Les institutions locales et officielles

Un certain nombre d'institutions imposent le respect de la loi. « *Par institution, on entend un ensemble d'éléments socioculturels structurés selon des formes et des règles propres pour réaliser dans la continuité un ou plusieurs objectifs déterminés. Ces normes, ces règles*

ou structures, établies par la loi ou la coutume en vue de la satisfaction d'intérêts collectifs, sont socialement admises, assimilées et sanctionnées. » (Aït Hamza, 2002, p. 4)

L'institution qui se charge de l'application du droit coutumier est appelée *Ġma'a*. Mais, avant de définir cette dernière, on doit d'abord savoir la signification du droit coutumier (*Izref*).

a. La coutume ou le droit coutumier (*Izref*)

L'*Izref*, également connu sous les noms de *Lluḥ* ou le '*Urf* dans le Sus (large région géographique autour d'Agadir) et chez les Aït '*Aṭṭa Ti qqidin*, est considéré comme une charte régissant les interactions internes d'une tribu, tout en servant de code civil et pénal. Il représente le système juridique établi au sein de la tribu. (Aboulkacem, 2008, p. 82) « *Avant la réforme coloniale, il régissait l'ensemble des aspects de la vie privée et publique des membres des populations rurales amazighes, organisées souvent en localités et en tribus, et les relations que ces groupes entretenaient entre eux (alliances, marchés, lieux de cultes et gestions des parcours communs, ...).* » (Aboulkacem, 2008, p. 82)

Les documents qui enregistrent ces règles, dictant les relations entre les individus ou la gestion des biens communs tels que les pâturages, les sanctuaires, les mosquées et les marchés, sont désignés sous les termes de *Lluḥ* ou *Ta'qqit*, selon les régions. Grâce à son caractère fonctionnel et à la connexion organique qu'il entretient avec la société, l'*Izref* offre un aperçu précieux sur la structure sociale et économique de la société amazighe, ainsi que sur les dynamiques qui la régissent. (Aboulkacem, 2008, p. 82)

b. *Ġma'a*

La *Ġma'a* est l'assemblée de la communauté, une entité à la fois décisionnaire et exécutive, responsable de l'application de l'*Izref* (le droit coutumier berbère) sur son territoire. Les responsabilités de la *Ġma'a*, qui est l'organe décisionnel du douar, sont variées : elle concentre tous les pouvoirs politiques, économiques, administratifs et judiciaires, combinant ces fonctions afin de maintenir l'ordre sur son territoire. (Kherdi, 2012, p. 57-58) En effet, c'est « *une assemblée omniprésente qui propose, concilie, tempore, décide, sanctionne et veille à*

tout... Elle déclare, prépare et met fin à la guerre ; comme elle conclut et rompt les trêves et les alliances. Elle choisit les lieux du campement, répartit les pâturages, comme elle en fixe les dates d'ouverture et de clôture. Elle peut même modifier la coutume et édicter de nouvelles règles. » (Kherdi, 2012, p. 57-58)

La *Ġma'a*, en tant qu'organe décisionnel du douar, s'occupe également de la gestion des biens communs et de la fixation des dates des célébrations. Pour garantir le respect de l'*Izref*, la *Ġma'a* met en œuvre différentes sanctions, telles que les amendes, l'isolement et, dans les cas graves, l'expulsion. Les sanctions corporelles ne sont pas pratiquées. Dans la région des *Aït Yaflman*, en cas d'infraction, la *Ġma'a* du douar impose ce qu'on appelle *Izmazn*, qui oblige le contrevenant à offrir un repas à un nombre spécifié de personnes (*Inbyawn*). S'il refuse, lui et sa famille sont isolés. L'expulsion est réservée aux crimes sérieux, comme le meurtre. Pour résoudre les conflits majeurs, on fait appel à l'arbitrage des marabouts (*Igurramn*). La *Ġma'a* du douar est formée d'*Iġma'n* (les représentants des lignages), chaque représentant défendant les intérêts d'un *Iġeṣṣ* (lignage). Le nombre de membres de l'assemblée reflète le nombre de lignages constituant le douar, et non le nombre de foyers (*Almessi*) de chaque lignage. « *La Ġma'a n'a pas besoin de force physique pour faire appliquer ses décisions. La pression sociale est essentielle dans l'organisation de la vie locale. La société vit dans la crainte d'affrontements, la sagesse est de recourir à des régulations et à des solutions négociées. En cas de friction avec des étrangers, toute la tribu se trouve mobilisée.* » (Aït Hamza, 2002, p. 16-17)

La *Ġma'a* tire sa légitimité de sa capacité à résoudre rapidement les conflits intertribaux, contrairement aux tribunaux de l'administration officielle qui sont souvent entravés par des retards et des procédures complexes. Sa proximité et sa compréhension approfondie des enjeux sociaux de la société dont elle est issue la rendent plus apte à prendre des décisions acceptées par les individus. Elle s'appuie également sur des normes sociales telles que *Hṣuma* (la honte), *l'Ar*, le respect mutuel, et *Amutel* (la crainte du mauvais sort) pour renforcer son autorité.

Pour être éligible à la *Ġma'a*, il faut répondre à plusieurs critères tels que la richesse, la sagesse, le genre, l'âge, la position sociale, l'intégrité et la piété. Chaque lignage sélectionne le meilleur candidat pour le représenter et défendre ses droits. Les membres de la *Ġma'a* élisent ensuite un *Amġar* (chef de l'assemblée) pour un mandat d'un an, renouvelable. La *Ġma'a* peut déléguer certaines de ses fonctions à des individus spécifiques, comme le gardien des champs ou le responsable de l'organisation de l'irrigation.

Bien que la *Ġma'a* soit proche de la population et bénéficie de sa légitimité, elle fait face à des défis. Depuis les réformes coloniales, qui ont tenté de limiter ses pouvoirs et d'influencer ses membres, en particulier les *Amgar* devenus informateurs pour les autorités coloniales et le Makhzen (les autorités centrales), elle connaît un affaiblissement. Beaucoup de ces *Amgar* ont été intégrés dans l'administration officielle en tant que Cheikhs (agents locaux) après l'indépendance du Maroc en 1956. L'objectif était d'unifier le droit dans tout le territoire marocain, créant une compétition entre le droit officiel et le droit coutumier. Avec le temps, cette situation a progressivement bénéficié à l'État et à ses institutions. Ainsi, M. Aït Hamza, spécialiste du droit coutumier berbère, postule que *« l'érosion qu'a connue la Ġma'a pousse aujourd'hui l'individu à s'adresser à l'administration pour résoudre le moindre problème, même dans sa vie intime, et pousse la Ġma'a à chercher la reconnaissance et l'appui de l'autorité. Le recours à l'écriture, la légalisation des différents papiers communaux, le dépôt d'un exemplaire de ses consignes chez les autorités, ne vise en fait, qu'à donner force et statut de loi à ces papiers et à leur assurer l'appui et la garantie des autorités. C'est une déclaration tacite de ses faiblesses et de son incapacité. »* (Aït Hamza, 2002, p.23-24)

Outre la *Ġma'a*, il y a également une autorité officielle, représentée par trois figures clés du makhzen : le caïd, le cheikh et le *Muqadem*. Leurs responsabilités s'étendent à tout ce qui concerne l'état civil et la sécurité publique. Je vais maintenant détailler les prérogatives spécifiques de chacun de ces postes.

c. Caïd

C'est un représentant de la police administrative de l'État dans sa zone d'intervention. Ses fonctions sont principalement préventives. Conformément à la charte communale adoptée en août 2002, ses responsabilités incluent l'organisation de son territoire, le maintien de l'ordre public, la protection de la sécurité des habitants et de leurs biens, l'assistance dans les recensements avec l'aide de ses adjoints, le bon fonctionnement et la continuité des services publics, ainsi que la proposition de projets de développement pour sa zone.

d. Cheikh

Le Cheikh, qui est un agent de l'administration locale, correspond à l'ancien *Amgar* (chef de l'assemblée du douar ou de la tribu), un titre qui n'existe plus aujourd'hui. Il a évolué pour s'intégrer dans l'administration moderne. Auparavant membre de la *Ġma'a*, il est maintenant intégré au système administratif. Contrairement au mandat défini et renouvelable de l'*Amgar*, le Cheikh occupe sa fonction à vie et agit comme un adjoint du Caïd. Autrefois nommé par l'organe décisionnel du douar, il est désormais désigné par le ministère de l'Intérieur.

e. Muqadem

Cette personne joue un rôle central dans le système en raison de son interaction directe avec les citoyens et de ses nombreuses responsabilités. Elle est chargée de délivrer divers certificats essentiels à la citoyenneté, tels que les certificats de célibat nécessaires pour officialiser un mariage, les certificats de résidence, de naissance... De plus, elle sert de canal pour transmettre les informations de l'administration aux citoyens et assume également le rôle de facteur en distribuant le courrier. Il est attendu qu'elle soit au courant de tout ce qui se passe dans son territoire, qui correspond généralement au douar dans les zones rurales.

L'analyse de l'organisation sociale des *Aït Yaflman* est essentielle pour comprendre la transition matrimoniale. Le conflit entre les institutions traditionnelles et celles introduites par l'État met en jeu le statut même de la tribu. Ces structures anciennes ont longtemps joué un rôle central dans la préservation et la conclusion de certaines formes d'unions secondaires, comme l'*Amhars* ou les mariages coutumiers collectifs de mineurs, que nous aborderons dans la troisième et la quatrième partie. La transition matrimoniale s'inscrit ainsi dans un processus plus large de transformations socio-culturelles.

4. Méthodologie et rapports avec le terrain

Dans ce paragraphe, je vais clarifier quelques points sur la méthodologie suivie. Concernant ma propre position, je précise que je n'appartiens à aucune tribu étudiée. Mon père

est du Rif (Berbère du Nord du Maroc) et ma mère est une femme noire d'Errachidia (une ville à 140 km de Midelt). L'histoire familiale de mes deux parents m'a aidé à comprendre le système de stratification dans cette société. J'ai recouru aux entretiens semi-directifs, à quelques récits de vie et à l'observation participante, parfois avec l'aide de mon beau-frère, époux de ma sœur, habitant tous deux chez mes parents. Je me suis autorisé à recueillir des témoignages d'une partie de mes proches... Cela m'a permis de voir de près les rapports de genre et de génération vécus dans un cas de mariage à résidence matrilocale. Il m'est arrivé, en effet, de participer à la gestion de tensions liées à cette situation au travers d'échanges générés par des conflits. Je me rappelle d'une discussion où j'ai essayé de faire comprendre à mes deux frères qu'eux aussi n'étaient pas chez eux, mais, qu'ils vivent chez mes parents, afin d'apaiser les tensions entre eux d'un côté et mon beau-frère et ma sœur de l'autre (les premiers traitant ces derniers de « parasites »). Ma mère qui a entendu la conversation m'a demandé de laisser mes frères tranquilles parce qu'ils vont se marier dans cette maison. J'ai découvert également que mon père, avant d'épouser ma mère, était sur le point d'être un *Amhars*. La démarche entamée depuis le début de la thèse m'a beaucoup appris sur l'histoire de ma famille, notamment sur les différents rapports de genre, d'âge et de génération qui la structurent. Je finis, parfois, par la ressentir comme un roman familial. Tenter de découvrir par l'enquête provoque un effet de réflexivité sur soi, une sorte d'auto-découverte.

Pour dire schématiquement mon rapport à la région, je suis né et ai grandi à Midelt (les habitants de Midelt sont majoritairement des *Aït Izdeg*). J'ai travaillé, de 2004 à 2013 en tant qu'enseignant du primaire, 2 ans au douar d'Agheddou chez les *Aït Ameur* d'*Aït Hadiddu*, 5 ans à Tamalout chez les *Aït Fduli* d'*Aït Yahya* et 2 ans chez les *Aït Ayyach*. A mon retour après un séjour de cinq ans en France, j'ai repris mon travail en 2018 en tant qu'enseignant à Midelt.

Le choix de terrain a été fait de façon pragmatique. J'ai fait des entretiens et des récits de vie dans ma ville natale de Midelt, les villages dans lesquels j'ai travaillé, Agheddou et Tamalout et les deux lieux principaux des *Aït Mguild*, Boumia et Aghbalou. Le fait de connaître les habitants (ou une partie) de ces villes et villages m'a permis de m'éloigner des discours normatifs, de voir les pratiques le plus près possible et aussi de mettre en exergue des ambivalences telles que celles existant entre les habitants de la montagne et ceux des piémonts, les villageois et les citadins... Ces ambivalences ont une grande importance car elles reflètent différents modes de production, de socialisation, ...

La méthodologie suivie varie entre l'observation participante (mariages collectifs à

Tamalout entre 2005 et 2009, autres formes d'unions à Midelt depuis 2015..., les entretiens et les récits de vie. Dans cette perspective j'ai déjà effectué 166 entretiens de 30 à 90 minutes et 12 récits de vie, réalisés selon la langue de l'enquêté(e), l'arabe marocain et le berbère qui se répartissent ainsi :

- Selon le lieu de résidence

Midelt	Boumia et Aghbalou	Tamalout	Agheddou
72 entretiens et 4 récits de vie	31 entretiens et 4 récits de vie	42 entretiens et 2 récits de vie	21 entretiens et 2 récits de vie

- Selon les formes d'union : à cet égard, notons que certains entretiens portent sur plusieurs formes d'union.

La forme principale (<i>Iwel</i>)	Les formes secondaires d'union					
	<i>Amḥars</i>	<i>Amazzal</i>	<i>Tusyas</i> <i>Abizar</i>	<i>Tiddukla</i> (concubinage)	Polygamie	<i>Tusyas</i> <i>dist</i>
75	33	16	36	25	15	12

- Selon le genre et l'âge

	18-25 ans	26-35 ans	36-45 ans	46-55 ans	+ de 56 ans
Homme	20	21	23	20	17
Femme	17	19	16	12	13
Total	37	40	39	32	30

- Selon le niveau de scolarité

	Illettrés(es)	Primaire	Collège	Lycée	Enseignement supérieur
Homme	28	15	17	18	23
Femme	12	15	16	22	12
Total	40	30	33	40	35

- Selon le statut matrimonial

	Célibataire	Marié(e)	Divorcé(e)	Veuf/Veuve	En couple (concubinage)
Homme	15	65	18	3	11
Femme	25	23	22	7	5
Total	40	88	40	10	16

- Selon le statut professionnel

	Sans Profession	Salarié(e)	Journalier(ière)	Métiers Agricoles	Étudiant(e)
Homme	5	45	26	15	10
Femme	31	14	7	14	11
Total	36	59	33	29	21

- Selon les modes de vie (sédentaire/nomade)

	Sédentaires	Nomades
Hommes	92	9
Femmes	72	5
Total	164	14

- Selon les ethnies

	La confédération des <i>Aït Yaflman</i>							
	<i>Aït Izdeg</i>	<i>Aït Mergad</i>	<i>Aït Ĥadiddu</i>	<i>Aït Yahya</i>	<i>Aït Ayyach</i>	<i>Aït Mguild</i>	<i>Ĥaratin</i> (population de couleur noire)	<i>Chorfa</i> (de descendance prophétique)
Hommes	14	15	8	19	12	11	15	7
Femmes	15	5	10	17	10	6	8	6
Total	29	20	18	36	22	17	23	13

Je tiens à signaler les différentes difficultés auxquelles je me suis confronté :

- Difficultés d’avoir des entretiens avec les personnes concernées par les formes d’union secondaires car elles sont moins nombreuses et mal vues généralement. C’est pourquoi, plusieurs personnes interrogées essaient de faire croire qu’elles sont dans la norme. Elles recourent le plus souvent à des discours normatifs au lieu de parler de leur vie et de leurs pratiques personnelles.

- Difficultés de faire des entretiens avec les femmes mariées dans cette région. Pour avoir accès, il faut passer par des proches ou des amis (faire des entretiens avec leurs épouses) tout en utilisant un registre de langue raffiné (bien choisir les mots, les questions, ...). Cela a dû entraîner une certaine censure dans leur propos. Afin de traiter certains thèmes comme la sexualité au sein du couple marié, j’ai eu recours à des

entretiens avec des femmes divorcées qui parlent de leur expérience de mariage plus librement.

- J'ai constaté différentes positions par rapport à l'imaginaire relatif au mariage. Les hommes et les femmes les plus âgés rencontrés, notamment dans les villes, expriment cet imaginaire avec une grande sélectivité. Ils insistent sur le respect des pratiques liées à *Iwel* (la forme d'union principale adoptée par la loi) comme la durée des festivités et le refus d'intrusion de nouvelles musiques à travers le DJ. Ils parlent de ces coutumes avec fierté et avec une grande nostalgie des coutumes disparues. « *Les festivités d'antan étaient comme l'Aïd pour nous, elles durent une semaine. On danse, on chante, on fait des joutes poétiques, on mange, on respecte les rites liés au mariage... Maintenant, les festivités ne dépassent pas une journée.* » (Houssa)³⁰. Pourtant, en ce qui concerne les pratiques estimées comme étant mauvaises et qui entrent dans le domaine de *l'ib* (suscitant la honte), j'ai constaté qu'il y a une volonté d'oubli. Ils ne veulent pas transmettre ce savoir à la génération suivante. D'après les entretiens, ils répondent avec étonnement lorsqu'on leur parle de certaines formes d'union secondaires comme l'*Amḥars*... Suite à cela et à d'autres facteurs (scolarisation, médias...), j'ai constaté que les jeunes citadins et les campagnards qui sont proches des villes ignorent l'existence de ces formes d'union secondaires. « *Quand j'ai demandé à ma mère de me parler de l'Amḥars et d'Amazzal, elle m'a dit : « Mais comment tu as su ces noms ? » Je lui ai dit que c'est toi qui m'as demandé de le faire.* » (Haytam de Midelt). A l'inverse, les jeunes montagnards et villageois des piémonts connaissent bien ces formes secondaires et ils les défendent, même si elles sont mal vues, car ils considèrent la possibilité de recours à ces formes secondaires comme un contrepoids contre la volonté des parents sur la question du choix du futur conjoint. Ils défendent le libre choix du conjoint, même si les attentes des parents sont plus ou moins intériorisées. Les jeunes cultivés (surtout les militants associatifs de la cause amazighe) se mettent dans une position de défense des coutumes traditionnelles liées au mariage. Cela rentre dans un cadre général de la revalorisation de la culture amazigh (berbère) à l'échelle nationale. Cette attitude peut être également expliquée par le fait qu'ils sentent que leur culture est stigmatisée suite à quelques pratiques qui ne sont pas bien comprises par les

³⁰ Les informations détaillées sur les enquêtes figurent en annexe. Les entretiens, menés entre 2018 et 2025, s'inscrivent dans un contexte où certains indicateurs ont pu évoluer. Pour ne pas alourdir la lecture, seules les données nécessaires, comme l'âge ou l'appartenance tribale, sont mentionnées dans le corps du texte lorsqu'elles éclairent une citation ou permettent de contextualiser un processus en transition.

associations féministes nationales et les médias - comme les mariages coutumiers des mineurs(es) - ou à cause des stéréotypes élaborés par les habitants des autres régions qui disent que les femmes de cette région n'ont aucune valeur car la dot est moins élevée dans cette région (100 fois moins que la plupart des autres régions).

- Travailler sur sa propre culture n'est pas une chose aisée. Certains enquêtés se trouvent dans des situations délicates et n'étaient pas conscients des difficultés qu'ils allaient rencontrer. Cela a fortement impacté mon futur mariage basé sur des liens affectifs mutuels. A plusieurs reprises, mes positions étaient basées sur ces résultats, comme c'était le cas dans le choix de la localité du mariage où j'ai essayé d'éliminer toute possibilité de m'installer dans la ville de ma fiancée, malgré l'attrait que j'éprouve pour les grandes villes. Car je savais en le faisant que je devais m'adapter à son réseau familial déjà préétabli. Elle me dit quelques fois : « *Tu te prépares bien pour notre mariage.* » Mais ce qu'elle ne sait pas, c'est que je la prépare également d'une manière implicite. Concilier les valeurs culturelles dont je me suis imprégné à travers la socialisation et les acquis appris dans le cadre de mes études académiques, me paraît une épreuve difficile. Je me sens tiraillé en permanence entre la position du fils aîné qui a des attributions et des obligations à respecter et celle du chercheur qui doit être objectif le plus possible. Cette dernière position est celle choisie car je me suis lancé dans un projet académique. Ces obligations envers mes proches et mes amis peuvent être respectées en recourant à l'anonymat.

- Pour que les entretiens ne soient pas biaisés, j'ai appris, grâce à mon long cheminement de terrain, qu'il faut bien choisir les moments pour les faire car la finalité est d'accéder aux pratiques matrimoniales des *Aït Yafelman* constituant le plus souvent des déviations aux normes. Au niveau des rituels, le meilleur moment intervient durant les festivités du mariage, tandis que par rapport aux pratiques des rapports de genre et de génération, c'est aux moments du choix du conjoint, et des conflits conjugaux, car à ce moment-là, les interviewés parlent de leur vie conjugale sans retenue. Il m'est même arrivé que des amis viennent me parler de leurs conflits conjugaux ou avec leurs parents afin de profiter des enseignements tirés de ma démarche doctorale.

- Les recherches coloniales : la plupart des études ayant parlé des formes d'unions étudiées ont été faites lors de l'époque coloniale. Ces recherches dans la

plupart des cas sont conditionnées par les politiques dans ce contexte avec l'objectif de « civiliser les peuples autochtones » et submergées par des discours évolutionnistes et une vue ethnocentriste. Cela pose des problèmes de fond : comment bénéficier de ces travaux sans reproduire les mêmes biais ?

- Le rapport à la pluridisciplinarité : comment cerner la discipline (sociologie, anthropologie, Histoire...) afin de respecter les règles académiques relatives à la pluridisciplinarité ?

Ma connaissance du terrain m'a permis de recueillir facilement des entretiens, d'avoir accès aux personnes concernées par ces formes d'union secondaires et de faire la différence entre les discours normatifs et les pratiques. Pourtant, ma position en tant qu'homme et professeur du primaire et le fait de passer par des hommes proches de mes interlocutrices m'a posé certains problèmes. Cela a contribué à des formes de censure de ces dernières et de la part des personnes concernées par les formes d'union étudiées. Afin de surmonter ces difficultés, je me suis référé à des informateurs privilégiés dans chaque douar qui me donnent plus d'informations et/ou qui m'aident à comprendre les différentes positions prises par les personnes concernées. Je note aussi que certaines femmes mariées ont pu dépasser cette censure.

Durant cette partie, j'ai essayé de présenter certains traits distinctifs du mariage dans la société marocaine en le mettant en discussion avec certaines théories de l'alliance. Il est vrai que certaines de ces théories sont critiquées et battues en brèche. Pourtant, il me paraît utile de les présenter afin de dépasser les clichés portés sur ce qu'on appelle « le mariage arabe ». J'adresserai d'autres critiques, qui seront fondées par le terrain, à ces théories à la fin de la troisième partie. J'ai parlé des rapports de pouvoir de genre et de génération au sein de la famille marocaine qui sont gérés par des matrices notionnelles : *Ḥašma/haya* (honte/pudeur) et *sukht/rda* (damnation/bénédiction).

J'ai également essayé de présenter le terrain d'études, la confédération de tribu des *Aīt Yaflman*, les spécificités culturelles et sociales de ces tribus et de leur organisation sociale. Et, dans un troisième temps, j'ai parlé des caractéristiques du mariage et des différentes formes d'union secondaires pratiquées dans cette région.

Deuxième partie : *Iwel* : rituel, imaginaire et critères de choix

Dans cette partie, je présenterai certaines légendes ayant marqué, voire structuré, l'imaginaire matrimonial chez les *Aït Yaflman*. Ainsi, la légende d'*Isli* et *Tislit* a eu un impact important sur le respect du choix du ou de la conjoint(e), en insistant sur le fait que les parents doivent permettre aux enfants de s'unir sur la base de sentiments partagés. Celle de la grotte d'*Ahyam* souligne l'importance de la règle interdisant l'inceste. Quant à l'histoire d'Itou Laqdib, elle dénonce le mariage par enlèvement, influençant ainsi les pratiques cérémonielles de la région. Je montrerai ensuite les transformations observées dans les rapports de genre et de génération, ainsi que dans les critères du choix matrimonial concernant la forme principale d'union (*Iwel*). Dans cette partie, je m'attacherai uniquement aux cérémonies ayant connu des changements. La description des rituels sera abordée en détail dans la quatrième partie.

1. Rituels, imaginaire matrimonial et légendes chez les *Aït Yaflman*

1) Les mariages collectifs et la légende d'*Isli* et *Tislit*

C'est une occasion où se manifeste l'esprit de solidarité et le renforcement des liens sociaux. La célébration de ces mariages collectifs (*Timgriwin*) vient généralement en automne, après les récoltes et les moissons (orge, blé, maïs, pomme de terre, navet...), et avant l'arrivée de l'hiver, ce qui constitue une motivation pour chanter et danser après une longue année de travail. La date précise de ces festivités est fixée par *Ġma 'a* du douar, c'est l'occasion de célébrer le maximum de mariages (*Timgriwin*) et de circoncisions (*Ti'dliwin*) à moindre coût. En effet, dans un milieu où tout le monde est invité sans exception, un pauvre qui ne peut pas assumer ces charges pourra se marier. Le but économique est omniprésent, mais c'est aussi une possibilité de se rencontrer pour les habitants des douars. Ces mariages peuvent être célébrés annuellement dans chaque douar selon le nombre prévu, c'est-à-dire, le nombre des célibataires qui vont se marier pour la première fois (*Tamgra*). Lors des mariages ultérieurs d'un individu, il n'est pas obligé de faire une célébration, il peut se satisfaire d'une petite fête (*Ṣadaqa*), à laquelle il invite la famille et les proches. Ces mariages sont précoces, arrangés et endogamiques, « *une cousine paternelle (Llis n'ami) était souvent préférée à une étrangère à la famille* ». (Mouhib, 2015, p. 113) C'est le cas aussi dans les sociétés analogues où « *le mariage assurait la continuité des*

lignes patriarcales et était considéré comme une alliance entre familles et les critères de choix de cette alliance devaient obéir aux impératifs du clan ». (Yacine, 1990, p. 24) Ainsi, lors de ces mariages arrangés, la future épouse doit être une cousine ou bien du même lignage (*Iğeşş*), sinon du même clan, sinon de la même fraction et ainsi de suite. Les mariages exogamiques sont rares et fortement critiqués. Il faut signaler que cela ne concerne que le premier mariage qui ne dure généralement pas longtemps. Le deuxième mariage est totalement libre en laissant le choix aux futurs conjoints de décider de leurs prétendants. Nous y reviendrons, d'une manière détaillée, dans la quatrième partie.

Et dans ce cadre, il faudra insister sur les liens de solidarité qui caractérisent cette région. En effet, c'est une qualité qui est à la base de l'organisation sociale et qui assure la continuité de la société. Elle se manifeste dans la vie quotidienne des individus et de la tribu. Il s'agit d'une action de fraternité (*Taymat*). Cet esprit d'entraide, dans le pays des *Aït Yaflman*, concerne tous les travaux individuels : bâtir les maisons, labourer la terre (*Twiza*), moissonner et récolter ensemble, être berger à tour de rôle pour bovins, des mulets et des ânes du douar (*Tiwili*). De même, on s'entraide dans les manifestations sociales (mariages, funérailles, circoncisions, naissances... « *Aujourd'hui encore, cette solidarité existe mais son domaine se réduit. On la trouve surtout dans les villages enclavés et éloignés de la ville* » (Mouhib, 2015, p. 106). Effectivement, la notion de solidarité, qui marque l'esprit de la communauté et la vie en commun, disparaît petit à petit et tend vers l'individualisme, comme un effet du modernisme qu'a subi cette région.

A cet égard, comme exemple de ces mariages collectifs, nous citerons celui du festival des fiançailles d'*Imilchil*.

En effet, au cœur du Haut-Atlas oriental au Maroc, à 2200 m d'altitude, on trouve *Imilchil*³¹, sur les rives d'*Asif Mlloul*, le plus grand village de la région. Pas loin de là (20km), on trouve la tombe du Marabout Sidi Mhammed Ulmaghni³². Les tribus *Aït Hadiddu* célèbrent chaque année le *Moussem* des fiançailles, où ont lieu des mariages collectifs prédéfinis en avance pour les jeunes femmes et les jeunes hommes. Il s'agit d'un espace prétexte de rencontre aussi. Ce *Moussem* est localement connu par (*Suq 'Am*) le marché de l'année ou (*Agdud N-Sidi Mhammed Ulmaghni*) l'appel à venir de ce marabout. Ce qui nous renvoie au rôle de ce

³¹ Imilchil est composé de deux mots, *Imi* et *Ichil* ou *Ikil* ce qui veut dire la porte de provision, c'est le centre le plus important de Aït Hadiddu.

³² Selon la tradition orale de cette région, Sidi Mhammed Ulmaghni est un marabout de dynastie Idrisside venue de *La'yun Charqiya* aucune source n'a signalé la date de son arrivée dans ces parages.

marabout dans le règlement des conflits entre les différentes fractions de la tribu *Aït Ḥadiddu*,



Figure 6 : Tableau présenté au gîte d'hôte d'Imichil montrant des hommes et des femmes d'Aït Ḥadiddu jouant l'Ahidous avec leurs costumes traditionnels.

et dans l'instauration de ce festival. Après la rencontre de deux jeunes, un homme de la fraction des *Aït Brahim* et une femme de la fraction des *Aït Ya'za* (deux fractions de la tribu *Aït Ḥadiddu*) tombèrent amoureux l'un de l'autre dès le premier regard, et décidèrent de se marier. Mais devant le refus des deux fractions, à cause des conflits autour des prairies et des frontières, chacun d'eux monta sur une colline, et pleura jusqu'à ce que de leurs larmes les deux lacs célèbres « *Isli* » l'époux, et « *Tislit* » l'épouse. Ils connurent une fin tragique : ils se noyèrent tous les deux dans leurs larmes. Ensuite, les tribus *Aït Ḥadiddu* décidèrent d'organiser chaque année ce festival et de laisser la liberté du choix aux futurs conjoints. En fait, le festival des fiançailles d'*Imilchil* s'inscrit dans le cadre des mariages collectifs que connaît cette région et dans le cadre de cet élan de solidarité qui réunit les membres de la tribu. Mais sa réputation à l'échelle nationale et internationale et l'appel de la société civile à l'UNESCO de le considérer comme patrimoine oral de l'humanité ont donné à ce festival une dotation culturelle. C'est une occasion pour les touristes de connaître la culture locale (danses, chants, tissage, artisanat...) durant les trois jours de festivités. Ces festivités constituent une occasion, pour les locaux, de se parer de leurs plus beaux costumes.



Figure 7 : Mariage à Imilchil en 2024.



Figure 8 : Lac d'Isli.



Figure 9 : Tableaux présentés au gîte d'hôte d'Imichil montrant à droite une grand-mère et à gauche une jeune mariée d'Aït Hadiddu.

2) La légende de la grotte d'Ahyam

« La grotte d'Ahyam se trouve dans le pays Aït Hadiddu à sept kilomètres d'Agoudal. Elle comprend plusieurs salles avec des stalagmites et des stalactites et est parcourue par une rivière souterraine. Plusieurs légendes sont tissées sur cette grotte. La plus importante est celle qui lui donne son nom Ahyam Imsah Rabbi qui veut dire littéralement : la tente pétrifiée par Dieu. Selon cette légende, un chef de tente a essayé de séduire sa bru en lui touchant le sein. Fâché par ces désirs incestueux, Dieu a transformé cette tente et ses habitants en statues. Cette histoire tissée montre que tout ce qui peut perturber l'ordre familial sera puni par Dieu, surtout les relations incestueuses. »³³

Ainsi, bien au-delà d'une simple histoire, la légende d'Ahyam Imsah Rabbi, profondément enracinée chez les Aït Hadiddu, devient un mode symbolique de régulation de la vie sociale. Certes, elle relate une transgression prohibitive majeure : l'inceste, commis par un patriarche envers la fiancée de son fils, immédiatement jugée par Dieu, qui pétrifie toute la tente.

La punition montre que chaque individu au sein de la famille doit respecter sa position et les rapports intergénérationnels préétablis. En quelque sorte, ce récit opère effectivement comme une instruction sociale, un moyen d'ancrer les normes du mariage dans l'émotion, la peur et la mémoire profonde. Sa force est alors d'énoncer un message selon lequel aucun chef, symbole de vertu, ne peut briser les règles, ce qui constitue implicitement une dénonciation des abus patriarcaux.

De plus, placer la pétrification dans le paysage sacré de la grotte matérialise l'ordre social et convertit l'espace naturel en un cairn de mémoire de l'interdit domestique.

³³ Archives diplomatiques de Nante, Maroc, région de Meknès, Bureau d'Imilchil, 1934.



Figure 10 : L'entrée de la grotte d'Ahyam.



Figure 11 : L'entrée de la grotte d'Akhyam.

3) L'histoire de Ittou Lqdib

La tribu *Aït Ouefla*, près de Midelt, a un rituel matrimonial particulier dans lequel les proches de l'époux essaient de kidnapper la mariée, tandis que sa famille les en empêche. Ce rituel met en scène la circulation des femmes entre groupes de parenté, dans une société où l'alliance matrimoniale représente aussi une affaire de pouvoir et d'honneur.

Ce rituel trouve un écho particulier dans un événement survenu en 1889, lorsqu'un caïd influent, Mohamed Ou Taleb, de la tribu *Aït Youssi*, fit enlever une jeune femme, Ittou Laqdib, afin de la marier de force à son fils, Omar.

Khadji, la mère d'Ittou, refusant de se soumettre à l'ordre établi, engagea une démarche

de résistance en s'appuyant sur les codes sociaux en vigueur. Chaque fois qu'elle entrait dans un village, elle retournait la selle de sa mule et barbouillait son visage de bouse animale, un signe d'indignité volontaire et un appel à la solidarité. Ainsi, elle put mobiliser les tribus voisines et bénéficier de l'appui du cheikh de la zaouia de Gaouz, Mohamed Derkaoui. Ces tribus décidèrent alors de confronter le caïd. La bataille se termina par la mort de ce dernier, brûlé selon les récits oraux, et permit le sauvetage de la jeune femme. Cet épisode constitua une victoire symbolique et politique : celle d'un ordre social régi non par la seule autorité d'un chef, mais par des principes partagés de justice, d'honneur et de solidarité.

4) *Anzar et Talgunja*

Selon la légende *Anzar* était le Dieu des eaux et de la verdure chez les amazighs. Il tomba amoureux d'une jeune fille. Il avait l'habitude de la regarder se baigner dans la rivière en prenant la forme d'un aigle. Un jour, il décida de lui avouer son amour et de lui demander de l'épouser. Devant le refus de la jeune fille, *Anzar* décida de se venger en cessant de faire tomber la pluie. Après cette décision, les champs se desséchèrent. C'est alors que la jeune fille se maquilla et appela *Anzar* pour qu'il la prenne avec lui et qu'il mette fin à la sécheresse. C'est une légende qui persiste puisque de nos jours en temps de sécheresse, tous les amazighs du Maroc jusqu'en Libye font le rituel de *Talgunja*³⁴ (la louche), qui consiste à parer une poupée faite avec une grosse louche en bois comme une fiancée.³⁵ Le jour de la célébration est fixé par les vieilles femmes, mais ce sont les jeunes filles qui sont chargées de porter *Talgunja* en chantant les prières de la pluie :

« *Anzar, ay Agllid n waman, rz d agurar, A ttebb nn'ma n 'ari, A ternou tin uzağar... Anzar, (Ô Roi des eaux, fais cesser la sécheresse, et que les cultures mûrissent sur la montagne et aussi dans la plaine...)*

Ay Aït waman, awyi tid aman, nefka tarwiht i wid iran. (Ô Maîtres des eaux, donnez-nous de la pluie, et je vous offre ma vie si vous voulez la prendre.) »

Généralement, le cortège des jeunes filles s'arrête dans un sanctuaire (une tombe d'un marabout). Par exemple, « à *Midelt la cérémonie se termine au sein de Sidi Youssef de Tatiwin (Saint de la pluie)* » (Mouhib, 2015, p. 131). Si la pluie ne tombe pas après cette cérémonie, les

³⁴ Jadis, la plus belle fille du douar était parée comme une fiancée.

³⁵ Les amazighs appellent l'arc en ciel Tislit Nu-Anzar (la fiancée d'Anzar).

hommes font une offrande au saint d'un rang plus élevé dans la région que ce soit *Bab N-Tmazirt* à *Tirgist*³⁶ ou *Butwirt* à *Tamalout*...

2. *Iwel* chez les *Ait Yaflman* : rapports de genre et de génération et critères de choix de conjoint(e)

1) *Iwel* et rapports de genre et de génération

A. Les stratégies menées par les femmes

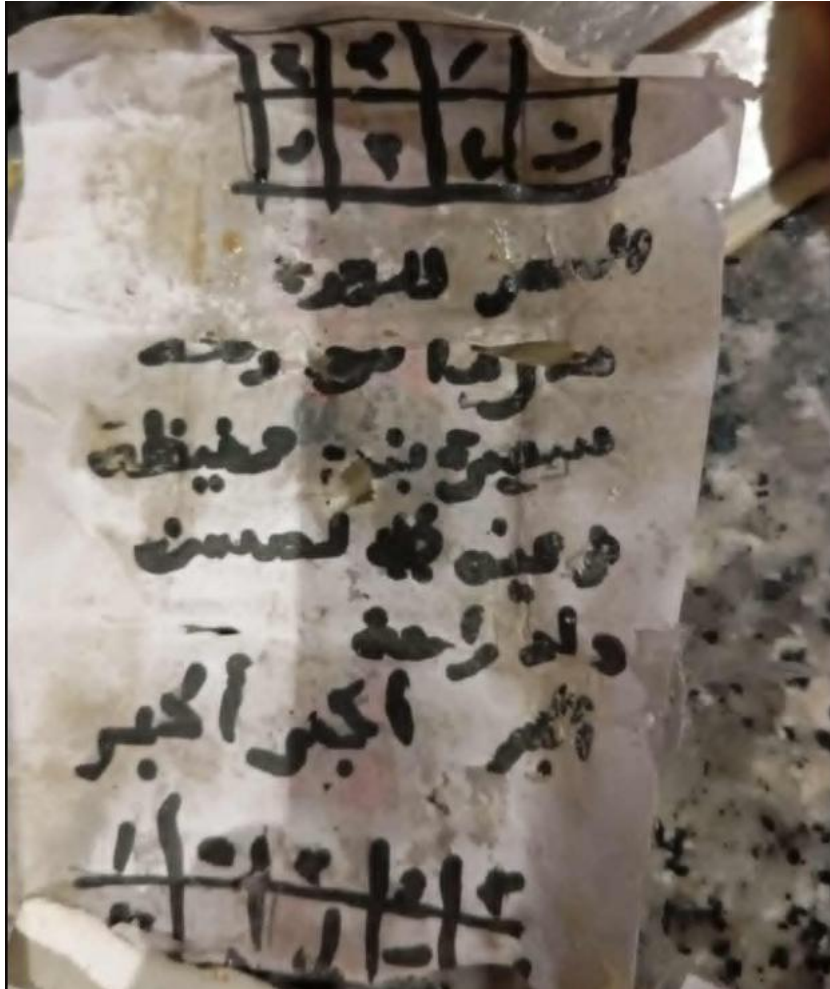
Généralement, les stratégies les plus adoptées par les femmes afin d'équilibrer les rapports de genre, surtout si la relation avec le mari est conflictuelle, sont au nombre de quatre : l'épuisement financier, l'isolement du mari de son réseau, l'instrumentalisation des enfants et le recours à la sorcellerie.

« Je me suis marié avec une collègue de travail, une policière. Loin de ma famille habitant à Midelt, j'ai toujours pris mes distances avec les parents de ma femme qui sont dans la même ville où nous travaillons, sinon je dois m'adapter à leurs habitudes et rythme de vie. Après un mois de mariage, elle est venue pour m'informer qu'elle a fait un crédit afin d'acheter un terrain. Normalement, elle doit m'informer avant de le faire. Pourtant, je me suis dit : « Ce n'est pas grave. Il s'agit de son argent et ce terrain pourra être utile pour bâtir une maison pour notre famille. » Depuis, toutes les dépenses familiales sont à ma charge. Je lui paie même son taxi pour aller au travail. Comme elle travaille dans le même domaine que moi elle sait combien je gagne par mois. Elle régule les charges familiales à mon salaire. Ça fait douze ans que nous sommes mariés, je n'arrive même pas à épargner 100 dirhams par mois. Les choses se sont aggravées quand elle a pris la décision à deux reprises de tomber enceinte. A chaque fois je l'engueulais mais je finissais par accepter la situation. Quand les conflits s'intensifient entre nous, elle part avec mes filles chez ses parents. Son père à chaque fois me met la pression afin d'accepter de continuer avec elle et de l'accepter telle qu'elle est. Il me dit : « Les femmes sont comme ça. Nous n'avons rien à faire. Tu dois être patient. C'est toi l'homme. » J'en ai

³⁶ J'ai assisté à ce rituel à *Tirghist* en 2005, où après avoir mangé les tripes de l'offrande (foie, cœur...) sur la tombe de *Bab N- Tmazirt* (protecteur du pays), on a partagé sa viande sur les *Almessi* du douar.

marre de lui. Il échoue dans l'éducation de sa fille et il me demande de payer son erreur. Si j'accepte ses conseils je finirai comme lui : un homme sans parole. Elle essaie tout le temps de m'isoler de ma famille. Elle n'aime pas que ses membres nous rendent visite et elle les traite mal. Elle me raconte toujours que les maris de ses amies et de ses collègues se sont concentrés à cent pour cent sur leur foyer et qu'ils ne reçoivent pas leur famille et ne rencontrent pas d'amis. Durant notre mariage, je n'ai jamais vu aucun proche de son père qui les a visités. Elle veut générer le même modèle avec moi. Dernièrement, en faisant le ménage, elle m'a demandé de l'aider à déplacer le fauteuil et elle m'a dit : « Viens voir ce sortilège que j'ai trouvé ! » Elle a essayé de me convaincre que c'est ma mère qui l'a mis afin de nous séparer. Nous sommes entrés en querelle. Ma mère me dit que je ne dois pas divorcer et si je lui manque elle viendra me voir même dans la gare de bus. J'ai pris un congé de mon travail et j'ai quitté la maison. Elle a essayé de mettre la pression à travers mes filles et dans mon lieu de travail. Elle dit aux collègues de me dire que mes filles se posent la question pourquoi je les ai quittées, qu'elles sont restées sans provision et qu'elles risquent de mourir de faim. Mais, elle a un salaire, elle peut les prendre en charge. Et quand j'essaie de leur parler par téléphone elle refuse. A mon retour à la maison, elle m'a dit : « Le crédit du terrain finira dans quatre mois. Je pense en prendre un autre pour acheter un appartement pour nos filles. » Elle me prend pour « l'âne du moulin ». J'attends juste que mes filles grandissent et je demanderai le divorce. » (Hrou)

Hrou m'a transféré la photo de ce sortilège et m'a demandé de l'aider à vérifier son authenticité car il se doute qu'il est fait par sa femme afin de l'isoler de sa mère.



« Une fois, ma femme était chez ses parents à Errachidia. Elle m'a appelé et demandé de lui envoyer ma photo. Je me suis dit peut-être que je lui ai manqué. Après un mois de cette scène, mon fils m'a ramené des photos et j'ai trouvé trois copies de la photo que je lui ai envoyée. Je lui ai dit : « Tu te rappelles de cette photo ? Tu as insisté pour que je te l'envoie immédiatement. Et après, tu l'as imprimée dans un labo, mais il manque une copie. Normalement, le labo te donne quatre copies par défaut. Est-ce que tu es allée voir un charlatan ? » Elle a avoué aller voir un imam qui récite le coran sur la photo car d'après elle les autres nous envient ce qui crée des tensions entre nous. Je n'ai pas peur de ces choses. Elles n'auront aucune influence sur moi car je fais mes ablutions et mes prières régulièrement. Ce qui me préoccupe c'est le Ttukal qui est un poison à long effet. Depuis que les conflits se sont intensifiés entre nous je ne mange plus à la maison. » (Yanis)

Plusieurs femmes recourent à cette pratique afin de dominer le mari ou d'équilibrer les rapports de genre. Le taux des femmes instruites qui croient en la sorcellerie a beaucoup plus diminué que leurs homologues n'ayant aucune instruction. Pourtant, on trouve une partie de

ces femmes qui la pratiquent encore car même si elles sont convaincues de son inefficacité, leurs amies, leurs sœurs et mères les incitent à l'expérimenter afin de garder leur mari.

Il est répandu qu'on entende l'expression suivante : « *Les chiens de ce douar n'aboient plus.* » C'est pour dire que les femmes de ce village expérimentent le *Ttukal* en le donnant aux chiens avant de le donner au mari. Il peut s'agir d'une femme qui a un époux très dominant, elle essaie de diminuer cette domination en lui faisant manger le *Ttukal*. C'est un mélange de mauvaises herbes, d'ongles moulus et des fois du verre pilé. Après l'avoir ingéré, le mari devrait tomber malade pour longtemps et se soucierait peu des comportements de sa femme.

Il y a d'autres formes de pratiques de sorcellerie faites avec des parties d'animaux. On croit que les caractéristiques de ces derniers seront transférées au mari. Ainsi, certaines femmes dissimulent la langue d'un âne dans le plat de nourriture du mari. En le mangeant, il devient docile comme un âne. Ou bien, on lui donne du lait de l'ânesse à boire. On fait la même chose avec le cerveau de l'hyène car cet animal est synonyme de platitude dans la culture locale. Le mari qui en mange devient bête. Une autre pratique consiste à utiliser un cadavre³⁷ humain afin de rouler la semoule du couscous avec ses mains ou de laver les mains du mari par l'eau avec laquelle on a lavé le cadavre avant l'enterrement. Cela est susceptible de rendre le mari comme un mort vivant qui n'a plus de parole à prononcer.

En 2014, j'étais avec Nizar dans son bazar. Il s'est dirigé vers un endroit précis dans lequel il a trouvé un sortilège. Il m'a dit que c'est un praticien de la sorcellerie qu'il lui a indiqué où sa femme l'a mis et qu'il va le lui apporter afin de le neutraliser. Je lui ai dit peut-être que c'est lui qui l'a fait pour sa femme. Il m'a répondu : « *Peut-être, mais c'est elle qui le fréquentait afin que je ne me remarque pas.* »

« *Ces femmes au lieu de faire une autocritique afin d'améliorer leurs comportements avec leur mari, elles recourent à ces pratiques afin de le dominer. D'après elles, la faute est toujours de l'époux. Elles essaient de changer son comportement à tout prix. Elles s'adonnent à la sorcellerie malgré qu'elle soit interdite par la religion et en même temps elles veulent nous faire croire qu'elles sont des femmes pieuses.* » (Yanis)

³⁷ Avant de mourir, le corps sécrète des hormones comme les endorphines ayant l'effet de drogue. Ainsi ces femmes en voyant le mari dans cet état croient que c'est de la sorcellerie.
<https://www.psychologytoday.com/us/blog/the-superhuman-mind/202409/this-is-what-happens-when-you-die-according-to-science#:~:text=In%20addition%20to%20heightened%20brain,or%20trauma%2C%20including%20during%20death.,> consulté le 18/04/2025.

Des femmes célibataires recourent également à la sorcellerie afin d'inciter le concubin au mariage après une longue période de fréquentation ou quand elles doutent de leurs intentions.

« J'avais une longue relation avec une femme de Midelt. Quand j'ai voulu rompre, elle m'a dit : « Tu crois que tu es intelligent. J'ai ton maillot. Tu viendras me supplier pour que nous nous mariions. » J'étais terrifié et j'ai rendu visite à praticien de la sorcellerie qui m'a assuré de ne rien craindre car elle n'a pas mon sperme. » (Issa)

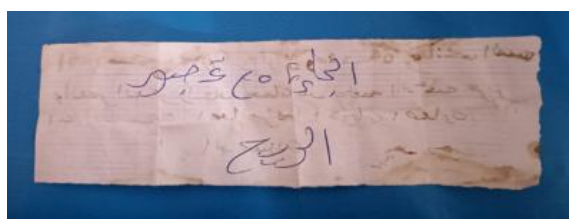
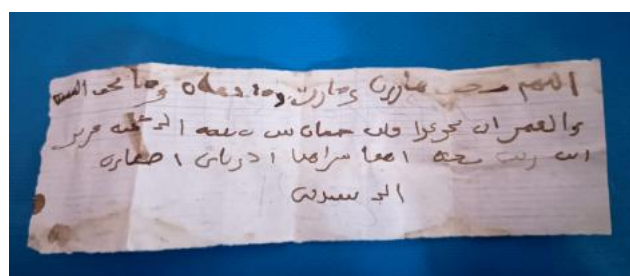
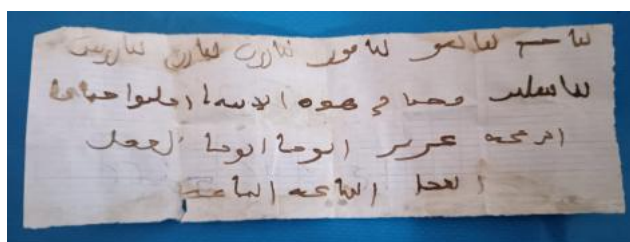
En 2009, à Tamalout, mon collègue avait une relation avec une femme du douar. Elle lui a demandé d'officialiser cette relation, mais il a refusé car elle était divorcée. Un jour une amie à elle est venue le voir et lui a dit qu'elles étaient la veille à Boumia et qu'elle l'a accompagné chez un praticien de la sorcellerie qu'il lui a donné quelque chose qu'elle va essayer de lui donner à manger. Le soir même, elle nous a invité à dîner chez ses parents. J'y suis allé seul car je n'étais pas concerné par cette affaire. En entrant à la maison, elle m'a demandé pourquoi Yassar n'est pas venu. Je lui ai dit qu'il a mal au ventre. Elle m'a répondu : *« Igged i thrya. (Il a peur de la sorcellerie). »*

Ayham me rapporte qu'une ancienne prostituée lui a dit : *« Tu ne dois jamais laisser ton sperme à une femme. Tu connais le policier avec lequel je suis en relation. De temps en temps, je brûle son sperme avec des sortilèges et il vient me chercher en courant. »* Il affirme que maintenant, ils se sont mariés.

Il y a également des hommes qui font appel à cette pratique. En 2010, à Tamalout, Haddou est venu me voir. Il m'a dit qu'un imam qui s'adonne à la sorcellerie lui a procuré un sortilège pour que sa femme ne le quitte pas. Il avait deux papiers. Le premier est le sortilège où il y a le nom de sa femme et de sa mère et des tableaux avec des numéros. Le deuxième porte sur le mode d'utilisation. Et comme il ne sait pas lire, il est venu afin que je l'aide. Je lui ai expliqué qu'il doit mettre le sortilège dans un seau rempli d'eau afin que l'écriture soit dissoute dedans. Après, sa femme doit prendre sa douche avec cette eau. Avant de partir, je lui ai dit : *« Pourquoi tu fais ça ? »*. Il a répondu : *« Je l'aime et si elle demande le divorce publiquement, je dois accepter. »*

Ayham m'a raconté son histoire avec Amal : *« Nous sommes entrés en relation depuis qu'elle était au baccalauréat. Nous avons des relations sexuelles superficielles et nous voyagions ensemble. Après deux années de connaissance nous étions fiancés. Nous sommes convenus de nous marier une fois qu'elle termine ses études. Mais, après avoir la licence et un poste à l'Etat en tant qu'institutrice, elle m'a quitté. Elle aspirait à avoir un mari plus haut*

placé que moi. Je suis entré en dépression. Je ne savais pas quoi faire. Donc, j'ai rendu visite à un praticien de la sorcellerie à Gourrama³⁸. Je lui ai raconté mon histoire et je lui ai demandé de la faire revenir à moi. Il a fait venir un mouton et il m'a demandé de faire sept tours autour de lui. Ensuite, il l'a égorgé et a demandé à sa femme de préparer le déjeuner avec une partie de sa viande. Puis, il m'a donné sept verres et m'a dit de choisir chaque nuit un endroit où ne se trouve personne et en marchant je jette un de ses verres derrière moi. S'il se casse je dois l'informer et sinon je le prends et je le lui ramène. J'ai accompli ce rituel, mais elle a continué sa vie sans moi. J'ai perdu trois milles dirhams dans cette affaire. »



J'ai trouvé ces sortilèges suspendus à un amandier près d'un cimetière à Midelt. On voit qu'ils sont faits par une femme afin que Aziz fils de Zineb l'aime. Au dos, il est écrit que les sortilèges doivent être exposés au vent. Selon la culture locale plus le vent souffle plus les sentiments de la personne concernée seront attisés et elle ne cessera pas de penser à l'auteur du sortilège. Les deux sortilèges ci-dessus commencent par : « Dieu, je te fais jurer par les noms

³⁸ Un village qui se trouve dans la province de Midelt (à deux heures par voiture) connu pour l'existence des praticiens de la sorcellerie les plus redoutables dans la région.

de Harout et Marout ... ». Dans la culture musulmane Harout et Marout sont deux anges ayant introduit la sorcellerie pour la première fois sur terre.

« Il y a des sortilèges qui doivent être exposés à l'air, d'autres doivent être brûlés avec de l'encens, certains sont dilués dans de l'eau et le dernier type de ceux-ci doit être enterré. Tout dépend des caractéristiques de la personne concernée. Je fournis aux diables travaillant avec moi le nom de cette personne et ils me disent comment travailler. Le prénom de la personne concernée doit être suivi par celui de sa mère par exemple : Hamid fils de Rabha. On choisit le prénom de la mère car on est sûr de la relation de maternité entre eux. Par contre, on a toujours des doutes de la relation de paternité si on choisit le nom du père. » (Omar, praticien de la sorcellerie.)

Abdelaziz rapporte son expérience personnelle : *« j'ai été affecté en tant qu'instituteur dans un douar aux alentours de Tounfit. J'avais beaucoup de problème pour tisser des relations avec les filles. A chaque fois quand je parle avec une d'elle, même dans le cadre du sérieux, elle me dit : « Désolée, je ne me sens pas à l'aise avec toi. » Un ami m'a recommandé un imam à Midelt. Je suis allé le voir. Il m'a dit qu'une fille du douar m'a mis un sortilège sous le coin droit de la porte de la maison. Il m'a donné une aiguille « aveugle » (elle n'a pas de chas) et m'a demandé de la mettre dans la semelle de mes chaussures. En rentrant à la maison, j'ai creusé à l'endroit indiqué et j'ai trouvé le sortilège, un papier contenant des tableaux avec des chiffres et des écritures étranges. Il était dans un sachet en plastique. Je l'ai neutralisé en urinant sur lui. Dès lors, j'ai eu des relations avec des femmes et j'ai pu me marier. »*

Chez les *Aït Yaflman*, certaines femmes ont recours à des procédés afin de rééquilibrer les rapports de genre. L'épuisement financier du conjoint, son isolement social, l'instrumentalisation affective des enfants ou les dispositifs utilisés, puisés dans des pratiques de sorcellerie, peuvent alors être mobilisés comme des ressources symboliques, émotionnelles ou mystiques dans un espace conjugal inégalitaire.

Le recours à la sorcellerie, bien que formellement condamné par la religion et moins courant chez les femmes scolarisées, persiste dans l'imaginaire collectif et dans les pratiques, souvent encouragé par les réseaux féminins (mères, amies, sœurs). Ces rituels, oscillant entre croyances populaires et magie sociale, visent à influencer le comportement du mari (soumission, attachement, éloignement d'une rivale, maintien dans la relation), voire à le neutraliser symboliquement ou physiquement (à travers le *Ttukal*, poisons ou substances rendant le conjoint faible ou malade).

B. Instrumentalisation des enfants et divorce silencieux

Beaucoup de couples parmi les enquêtés connaissent une période de divorce silencieux, ils ne s'adressent plus la parole qu'à travers les enfants et ils ne dorment plus ensemble. Chacun d'eux a sa vie sociale privée. Les femmes ne veulent pas divorcer pour ne pas subir le châtement social inhérent à ce statut et par peur de ne pas pouvoir se remarier ultérieurement. Les hommes justifient la situation de ne pas recourir au divorce pour le bien-être des enfants. Ils disent qu'ils vont attendre que ceux-ci grandissent et soient autonomes pour divorcer. Mais cette situation vue comme provisoire dure longtemps. En grandissant, les besoins financiers des enfants augmentent. Si le couple a des filles, le divorce sera plus compliqué car les prétendants évitent souvent les femmes ayant des parents séparés.

Hmad de Midelt, fonctionnaire, a divorcé de sa femme après une longue période de divorce silencieux. D'après ses dires, elle instrumentalisait les enfants afin de faire ce qu'elle voulait. Hmad est entré en relation avec une collègue à lui, ce qui a précipité le divorce afin de pouvoir se remarier avec cette dernière. La première qui s'est opposée à sa décision était sa mère car l'épouse est sa nièce et le mariage était arrangé. Elle a utilisé la matrice de *Sukht/Rda* afin de l'empêcher de se séparer de sa femme et de ses enfants. Elle lui a dit : « *Si tu fais ça, tu n'es plus mon enfant.* » Mais devant sa détermination, elle a gardé son ex-femme et les enfants avec elle. De cette manière, elle honore sa parole qu'elle a donnée à sa sœur lors de la contractation de cette union. Hmad a payé les indemnités de divorce qui étaient élevées (presque vingt-cinq mille euros) et s'est remarié avec sa collègue.

Comme nous le verrons dans la quatrième partie, cette forme de séparation informelle nourrit fortement le recours à la polygamie et à *Tiddukla*.

« *Je n'habite plus avec ma femme et les enfants. Après de longues années de mariage, les conflits avec mon épouse se sont intensifiés. Elle mêle toujours nos enfants à nos querelles, elle leur dit que je veux les quitter. Ils ont fini par me haïr. C'est paradoxal, moi qui ai toujours veillé à leurs besoins, ils se rallient à leur mère contre moi. J'attends que le benjamin ait son Bac et je divorcerai d'elle. Maintenant, j'habite dans une autre maison à moi. J'ai une concubine qui veille sur mes besoins.* » (Abdou, commerçant).

Achour lors de son mariage a habité chez sa mère. Après dix ans, il est parti en Espagne. Il envoie régulièrement de l'argent à sa mère qui veille sur sa femme et ses filles en son absence. Quand les filles sont devenues adolescentes, sa femme s'est révoltée contre la domination de la

belle-mère. Elle a demandé au mari de lui envoyer de l'argent à la place de sa mère et elle a rallié à sa cause ses filles. Achour a refusé et elle a demandé le divorce. Après six mois, comme elle était dépassée par ses filles, elle a voulu revenir vers Achour qui n'a pas accepté au début car il s'est senti blessé dans son honneur. Monis qui jouait le rôle d'intermédiaire, car il est l'ami de la famille, dit : « *Le seul point sur lequel j'ai pu convaincre Achour de se remarier à son ex-femme était celui des filles. Je lui ai expliqué qu'elles allaient bientôt être adultes et que personne ne les demanderait en mariage si vous étiez divorcés.* »

Lorsqu'il y a des filles, le divorce est encore plus évité, car une séparation parentale est perçue comme un handicap dans les propositions de mariage. Le divorce silencieux peut nourrir certaines formes d'union comme le *Tiddukla* ou le recours à la polygamie.

C. Le processus de privatisation des grands-parents de leur domination

Michèle Kasriel décrit les hiérarchies au sein de la famille élargie chez les Aït Hadiddu : « *Les belles-mères sont les agents du contrôle car ménopausées, c'est-à-dire asexuées, elles ne sont plus un danger pour les hommes.*

Ils peuvent alors s'en faire des alliées et, pour prix de cette alliance leur attribuent certains pouvoirs ; pouvoir qui ne peut s'affirmer que sur les femmes puisque alliées au groupe des hommes, elles ne peuvent exercer de contrôle que sur l'autre groupe. » (Kasriel, 1989, p. 153)

Elle précise : « *En échappant à la discrimination sexuelle, la vieille femme devient alors la mère vénérée. C'est lorsqu'elle a perdu sa fonction fondamentale de reproduction biologique que l'image de la mère est la plus présente pour l'homme.* » (Kasriel, 1989, p. 154)

Son analyse est plus soucieuse des rapports de genre, mais dans ce cas, je crois que ce sont les rapports de génération qui sont plus déterminants, et évidemment encore plus leur imbrication qui fondent les rapports de pouvoir, de genre et de génération. Le pouvoir acquis par la grand-mère réside le plus dans ses enfants, surtout de sexe mâle, sous l'effet de la socialisation qui insiste sur le fait que le *Rda* (la bénédiction) de la mère dépasse largement celui du père, et son *Sukht* (damnation) également. Ces fils, devenant des hommes et habitant toujours la maison parentale, constituent un vrai contre-pouvoir à l'encontre du père, qui dominait tout le monde dans la maison. Ces enfants respectent plus la parole et les décisions de leur mère. La grand-mère est le pilier de la tente.

« *Cette relation est d'autant plus forte qu'elle agit comme une compensation à des frustrations affectives subies de part et d'autre : la mère n'a jamais pu manifester aucun signe*

d'affection à son mari puisque tout étalage de sentiments est interprété comme un manque de respect et une marque de faiblesse de l'homme.

Le fils, pour sa part, ne peut avoir de relations sexuelles hors du mariage étant donné la rigueur des normes socioreligieuses. C'est pourquoi il reporte toute son affection sur sa mère ; le père est totalement exclu de cette relation car prisonnier de son rôle social. » (Kasriel, 1989, p. 154)

Le fait que les relations hors mariage soient prohibées ne veut pas dire qu'elles n'existent pas ; plusieurs jeunes affirment en avoir eu à maintes reprises, soit avec des filles du douar en cachette la nuit, soit avec des prostituées le jour du souk hebdomadaire. Concernant la relation entre les fils et les mères, le sentiment le plus dominant est la reconnaissance ; les fils disent que leur mère a tout fait et tout supporté pour eux, outre l'élément religieux qui insiste sur le respect des parents, et surtout de la mère.

« Dans cet amour incestueux la belle-fille peut être considérée comme le substrat maternel à qui des relations sexuelles avec le fils sont autorisées. On comprend dès lors le soin apporté par la belle-mère dans le choix de sa belle-fille qui ne doit surtout pas être une rivale ; elle doit en outre être soumise et travailleuse car elle représente une force de travail supplémentaire pour la famille. Maîtresse du choix, la belle-mère a autorité sur la belle-fille. » (Kasriel, 1989, p. 154)

Durant le premier mariage qui est généralement suivi par le divorce, le choix du conjoint(e) est plus soumis à des conditions de consolidation du sentiment de solidarité entre les patrilignages. Après, le choix du conjoint(e) est laissé aux deux parties (l'homme et la femme). On peut imaginer que certaines attentes parentales sont intériorisées, qui seront manifestées par la suite durant le choix du conjoint(e), mais le dernier mot demeure toujours entre les mains des deux parties

Selon M. Kasriel, la relation entre les belles-mères et les belles-filles s'exerce en suivant deux formes influencées plus ou moins par l'autorité exercée par le groupe des hommes.

« La belle-mère remplit une fonction de contremaîtresse. Véritable courroie de transmission, elle reçoit des ordres des instances supérieures, les hommes, pour les transmettre en les faisant exécuter aux niveaux inférieurs les femmes. »

Si le patriarche et despote est autoritaire, la femme aura avec les autres femmes des rapports de force qui se traduiront par des sanctions, répudiation des belles-filles, châtiments corporels. Si, au contraire le groupe des hommes est uni et fonctionne sur un mode de concertation, la femme exerce son autorité par l'exemple, elle n'impose rien, ne fait que suggérer et participe pour une très large part aux activités domestiques.

Quand nous lui demandons : qui commande ici ? Elle répond : personne, chacune sait ce qu'elle doit faire. Il n'existe aucune sanction véritable, mais les femmes de la famille ont le devoir de la satisfaire et d'accomplir les tâches qui leur sont imparties. Toute femme qui manque à ce devoir est sanctionnée par la population du village car elle est considérée comme une mauvaise femme... » (Kasriel, 1989, p. 155 et 156)

La figure de la belle-mère occupe une place centrale dans l'organisation sociale des *Aït Hadiddou*. Elle détient un pouvoir à la fois domestique, symbolique et normatif. L'intégration de la belle-fille dépend largement d'elle : perçue comme étrangère, celle-ci risque d'être marginalisée et exploitée, tandis que son acceptation se manifeste par des gestes symboliques, tel le don d'une poule, signe de son admission au groupe féminin. Dans un système fortement normatif, la belle-mère contrôle la sphère domestique : elle gère les réserves alimentaires, répartit les tâches selon les classes d'âge, organise les corvées saisonnières et supervise la production d'appoint (tissage, élevage). Cette organisation instaure une circulation du travail où s'articulent hiérarchie et complémentarité. Son autorité s'étend aussi à la sphère culturelle. Véritable courroie de transmission, elle participe à la reproduction des normes et codécide avec son mari de l'ampleur des rituels familiaux, tels que mariages, circoncisions ou fêtes. Enfin, les belles-mères et les divorcées, bien que parfois perçues comme transgressives, jouent un rôle de régulation sociale : leur position, loin de remettre en cause l'ordre établi, assure au contraire la cohésion du groupe et la continuité du système matrimonial. (Kasriel, 1989, p. 157)

Les poules sont considérées comme propriété exclusive des femmes et la bonne belle-mère partage les poules entre ses filles et ses belles-filles qui peuvent disposer de leur production en œufs. Sadiq, le chef de la zaouia d'Agoudal dit : « *Je me rappelle après l'indépendance du Maroc, les femmes ne mangeaient pas avec les hommes. Elles préparent le repas pour le mari, quand il finit de manger il remet le couvercle et laisse le reste pour après. Les femmes n'ont qu'à manger des œufs ou du lait fermenté. Nous recevions les gens à la zaouia et nous leur donnions à manger et parmi eux il y a des femmes. Les hommes nous faisaient des reproches en disant que nous essayions de changer leurs habitudes.* » (Sadiq, 2025.)

On peut comprendre l'analyse de M. Kasriel en ce qui concerne la relation entre le premier mariage/premier divorce et les divorcées ; mais on a des difficultés à la suivre pour ce qui concerne la relation avec les belles-mères. Car des tribus voisines ne pratiquent pas ce mode de mariage et pourtant le modèle patrilocal est dominant. Certes, on observe des vieilles femmes prenant le soleil avec des hommes dans *Tasammert* (la place ensoleillée) du douar car elles sont considérées comme asexuées. Mais, elles n'ont pas le droit de se mêler des décisions de groupe, prises essentiellement par l'organe de *Ġma'a* qui est exclusivement masculin. Je crois que la

particularité de cette région pratiquant le mariage par étapes réside dans le fait que la relation entre les belles-mères et les belles-filles est moins complexe vu la facilité du divorce et le statut de divorcée qui n'était pas défavorable. En plus, la facilité du divorce peut jouer en défaveur de ces femmes car elle rend le processus de leur intégration au sein de la nouvelle famille plus lente et la famille d'accueil sera plus attentive avant de la considérer comme un membre de la famille à part entière. La nouvelle épouse est toujours traitée comme une personne étrangère après le mariage. Elle est exclue de la prise de décision familiale. On parle moins des problèmes familiaux en sa présence par peur de lui révéler des secrets familiaux. Si l'époux lui révèle des choses dans la chambre à coucher, il sera durement critiqué par les autres membres de la famille. En général, elle ne sera intégrée qu'après avoir eu des enfants. Même dans ce cas, on reste attentif aux différents indices prouvant qu'elle a changé d'allégeance comme la fréquence de ses visites à sa famille d'origine. La place prépondérante de la grand-mère au sein de la famille vient du fait qu'on ne peut douter de son appartenance à cette institution. Elle défend toujours les intérêts de ses enfants. Dans cette société, on socialise les filles à devenir de bonnes mères mais moins à être de bonnes épouses. De même, il arrive un temps où pas seulement les belles-mères mais les beaux-parents en général se voient évincer de leurs pouvoirs et mis à la marge. C'est surtout quand leurs fils avec leurs épouses deviennent à leur tour des grands-parents et par la suite des beaux-parents. Ces derniers écartent les premiers afin de reproduire le même système et ainsi les mêmes rapports de génération et de genre. C'est ce que je peux qualifier de cycle de pouvoir au sein de la famille élargie « traditionnelle ».

Dans mon histoire familiale, j'ai vu comment mon grand-père maternel a été écarté de la prise de décisions au sein de la famille. Il était un grand patriarche. Il dominait sur tous les plans et prenait toutes les décisions importantes de la famille. Une fois qu'il a vieilli, il a été écarté peu à peu de sa position par mes oncles habitant chez lui en s'alliant à leur mère. Quand ma mère contestait cette situation, ils disaient : « *Notre père a durement travaillé pendant toute sa vie. Il est temps pour lui de se reposer et de prendre retraite. De plus, il devient plus difficile de communiquer avec lui vu ses problèmes auditifs. Maintenant, il n'a qu'à penser à la vie postérieure en veillant sur ses prières.* » Mais, quand nous leur rendions visite, il discutait avec nous d'une manière normale. A ma question de savoir pourquoi il parle avec eux rarement, il m'a dit : « *Ils ne prennent plus mes paroles en considération. Si j'ai besoin de quelque chose comme la nourriture, je leur demande, sinon, je n'ai pas besoin d'entendre leurs histoires. On dit quand le lion vieillit les singes lui sautent dessus (mli sba' tay šraf, lqruda taynqzu 'lih). Ils ne demandent des conseils qu'à leur mère.* » Juste après sa mort, c'est elle qui a été écartée à son tour, mais cette fois-ci par les brus, devenues à leur tour des grands-mères, voulant assumer

leurs responsabilités découlant de ce nouveau statut avec leurs belles-filles. Mais d'abord, elles devaient évincer leur belle-mère du contrôle qu'elle a exercé sur elles pendant de longues années. Ainsi, dorénavant, elles gèrent les provisions annuelles et prennent les décisions de la gestion interne de la maison. La belle-mère était laissée dans une chambre, on veillait à sa nourriture jusqu'à sa mort.

Avec le changement du modèle économique avec le développement du salariat, même dans le cas de la patrilocalité, les brus défient de plus en plus l'autorité des belles-mères parce que les premières voient que la maison appartient à leur mari, que les grands-parents sont pris en charge et hébergés par eux et doivent s'adapter à leur vie.

Bedda, une belle-mère dit : *« Après la mort de mon mari, j'ai demeuré avec mon fils unique, sa femme et leurs enfants. Ils me prennent en charge. Ma bru me hait. Elle fait tout pour que je quitte la maison. Mon fils est incapable de trancher là-dessus. Normalement, c'est elle qui doit me servir, mais je me trouve obligée de lui faire plaisir. Je garde mes petits-enfants, je leur fais la toilette et à manger. Pourtant, elle parle mal de moi à mon fils. Quand je sens que les choses ont dépassé les bornes, je leur dis : « Vous n'avez qu'à me mettre devant la porte d'une mosquée ou dans une maison de vieillards. » Cela les calme pour un moment car c'est honteux et malheureux en même temps de le faire. »* (Bedda)

Slimane qui est marié et vit chez ses parents, parle de la relation entre ces derniers et sa femme : *« Quand j'ai voulu me marier ma condition principale était de trouver une femme qui accepte de vivre avec mes parents car ma sœur et mon frère sont en Espagne. Ils participaient aux charges de la maison même après mon mariage et la naissance de mes deux enfants. Les rapports de ma femme avec mes parents étaient normaux. Dernièrement, j'ai pris une deuxième boutique. Vu que mes enfants commencent à s'autonomiser, ma femme m'aide à gérer cette dernière et moi je m'occupe toujours de la première. Mes parents ont mal perçu ce changement : Mon père a cessé de participer aux charges familiales et il a appelé mon frère et ma sœur pour qu'ils fassent pareil. Ils m'ont dit : « Puisque tu as de l'argent pour développer tes projets, alors tu t'occupes de tout. » J'ai expliqué que j'ai des dettes à payer car j'ai financé mon projet en prenant un crédit bancaire, mais ils ne veulent rien entendre. Ma mère dit que ma femme ne s'occupe plus d'eux, qu'elle n'est plus à leur disposition et qu'elle a commencé à défier son autorité depuis qu'elle a commencé à travailler. »*

Mais avec l'étendue de la virilocalité, les relations des belles-mères et des belles-filles se sont complexifiées. Durant les visites des premières, elles n'hésitent pas à leur rappeler qu'elles sont chez leurs fils. Elles voient qu'elles sont déjà chanceuses de s'échapper au contrôle et de la servitude de la belle-mère, des beaux-parents en général.

Issa dit à ce propos : « *Nous sommes cinq frères et une sœur mariée à Marrakech. Nous sommes tous des fonctionnaires. Mes parents sont restés à notre douar natal près de Midelt. Ma mère passe une partie de l'année chez nous à tour de rôle. Elle parle à ma femme du comportement des autres brus envers elle et elle fait la même chose avec les autres. Son but est d'avoir un traitement de faveur en les faisant entrer en compétition. Mon père n'aime pas qu'elle se déplace autant et le laisse seul. Il nous dit : « A cause de vous, elle m'entend plus. J'ai perdu toute emprise sur elle. » Afin de le calmer, nous avons été obligés à corrompre, Hhhhh [rire] : nous lui donnons de l'argent et des cadeaux. »*

Ces récits montrent la complexité des rapports de génération et leur évolution avec l'âge et les conditions économiques au sein de la famille élargie chez les *Aït Yaflman*.

Les belles-mères, tout en exerçant une forme de contrôle, sont souvent évincées à mesure que leurs enfants prennent de l'âge et que les épouses prennent de nouvelles responsabilités, notamment après être devenues grands-mères. La facilité du divorce permet de remanier ces relations, mais aussi de rendre l'intégration des nouvelles épouses plus difficile.

Les rapports de pouvoir se redistribuent au fil du temps retraçant ainsi un cycle de pouvoir qui s'étend principalement sur trois générations au sein de la famille traditionnelle. Les nouvelles générations de belles-filles cherchant plus d'autonomie défient en permanence l'ancien système d'autorité incarnée surtout par les belles-mères.

Les tensions augmentent avec la virilocalité, où les belles-mères et belles-filles se rappellent souvent que la maison appartient aux fils, et les deuxièmes voient cette nouvelle situation comme une forme de libération. Les rôles familiaux sont également modifiés par les changements économiques, avec la transition vers un modèle salarial.

2) *Iwel* : critères de choix de conjoint(e)

A. Entre mariage traditionnel et mariage par amour

Le mariage traditionnel et le mariage par amour sont deux formes d'union bien distinctes. La première repose sur des normes matrimoniales ancrées dans la société, tandis que la deuxième mise sur les liens affectifs réciproques et met l'accent sur le choix individuel du prétendant. Autrement dit, le mariage traditionnel est fondé sur des attentes partagées dans la société et une conception claire des rôles au sein des relations de couple. Pour ses partisans, il s'agit de la seule source de stabilité et de continuité au sein de la famille. Dans ce contexte, les

liens affectifs doivent être relégués au second plan et ne pas nécessairement être vécus dès le premier jour. Cependant, l'amour émerge souvent au fil du temps et devient un déterminant des relations de couple. Contrairement à cela, le mariage moderne se concentre sur l'amour, l'intérêt mutuel et la liberté des deux parties de décider de rester ensemble. Ainsi, même en l'absence d'amour, l'union peut survenir, mais sans la garantie de durée. Ainsi, la morale du mariage traditionnel est la stabilité à tout prix, et celle du mariage par amour est l'harmonie permanente, la question de la préférence étant posée à l'individu.

« Le mariage traditionnel est plus réussi que le mariage par amour, car le premier est basé sur les principes traditionnels qui font du mari le chef de cette institution et de la femme sa subordonnée. L'influence de la pensée occidentale cherche à détruire l'institution du mariage en mettant l'homme et la femme sur un même pied d'égalité. On dit : « Un navire qui a deux capitaines se noie. » Pourquoi veulent-ils nous faire croire que nous serons plus civilisés si nous donnons aux femmes la possibilité de guider cette institution ? Pourtant, nous constatons que les mariages les plus réussis sont ceux dirigés par les hommes. As-tu déjà vu une entreprise dirigée par deux directeurs ? Jamais. Le mariage traditionnel est plus raisonnable, car il laisse aux deux parties la possibilité d'utiliser leur raison. Les liens affectifs paralysent tout raisonnement et font oublier les défauts de chacun. Mais, une fois ce brouillard dissipé, les conjoints se confrontent farouchement. » (Nizar, 60 ans.)

Pourtant, le choix individuel du conjoint ou de la conjointe ne veut pas forcément dire qu'il est basé sur des liens affectifs réciproques ou sur le choix parental. Jadis, le mariage était considéré comme une liaison entre deux familles et, de ce fait, il était arrangé par les parents. Mais avec les changements socioculturels, économiques et le recul des mariages endogames, les parents ont perdu cette attribution. Ils ont ainsi perdu leur réseau pratique. Dorénavant, ils laissent le soin aux enfants de choisir leur prétendant, tout en essayant de contrôler ce choix lors de l'officialisation du mariage. Ces jeunes, profitant de leurs réseaux pratiques (travail, la rue, les réseaux sociaux...), font leur choix du conjoint ou de la conjointe parfois sur une simple impression, ou sur la base de l'homogamie...

« Après l'échec de ma relation amoureuse et le remariage de mon père, j'ai rencontré ma femme à la boutique familiale. Elle était une cliente. Je lui ai parlé du mariage et elle a accepté. Je l'ai choisie parce qu'elle montrait de la pudeur. Elle ne parlait pas beaucoup et son apparence m'a plu. Elle met le voile. Nous avons convenu d'officialiser rapidement cette relation. » (Ayham)

Haytam explique pourquoi il a préféré opter pour le mariage traditionnel et comment il a procédé à la recherche de la conjointe : *« Principalement, à travers des amis comme Slimane*

(vendeur de maquillage et de parfum). Il m'a montré assez de filles, qui fréquentent sa boutique, pour le mariage. D'abord, je lui parle de mes critères. Il me parle de la fille qui correspond le mieux à ces critères. Après, je lui demande de me la montrer de loin et, si je suis persuadé, je lui demande de me la présenter avant de passer aux choses officielles (contacter sa famille). Il y a des filles que j'écarte de ma liste avant même de les voir : soit parce qu'elles ont un passé douteux, un âge avancé, que leur famille n'est pas bonne ou qu'elles sont des femmes salariées. Slimane m'a parlé de Layla. Elle préparait son baccalauréat. C'est une fille très belle. Je lui ai dit que je cherche le « sérieux » et non pas une relation éphémère [Lmsahba]. Le lendemain, il m'a présenté à sa mère qui était contre son mariage, car elle voulait qu'elle continue ses études. Mais, quand je lui ai parlé, elle m'a dit qu'elle n'est pas contre. Pourtant, d'abord, Layla doit avoir son Bac et après on verra. Franchement, je n'ai pas aimé cela, car elle veut faire de moi une « issue de secours » pour sa fille si elle n'a pas pu avoir son Bac avec une bonne mention. Et, le cas échéant, elle va me laisser tomber. Et, d'ailleurs, comme on dit : si la mère de la prétendante domine son mari et détient le dernier mot, tu n'as qu'à fuir. En plus, Layla m'a dit qu'elle est une fille gâtée et ne fait pas la cuisine. La deuxième est une fille d'Errachidia (140 km de Midelt) qui s'appelle Kawtar. Une cliente de Slimane lui a parlé de cette fille. Alors, je lui ai dit que je dois voir sa photo au moins, mais sa mère a refusé cela et a dit que je peux venir à la maison avec ma mère pour voir la fille. Nous (moi, ma mère et ma sœur) avons fixé avec eux un rendez-vous. Ils nous ont accueillis chaleureusement. Tu sais, une fois qu'on entame la procédure officielle, il est difficile de se retirer. C'était vraiment à la traditionnelle. Ma mère a bien sympathisé avec la mère de la fille. Mais, franchement, cette dernière ne m'a pas convaincu sur le plan de la beauté. Pourtant, comme j'ai vu ma mère assez contente, j'étais contraint d'accepter. Durant les trois jours qui ont suivi, je n'ai pas pu dormir. Avec un peu de recul, j'ai pris la décision de me retirer pour plusieurs raisons : la fille n'est pas belle ; c'est sa mère qui tranche tout et son père ne dit rien ; elle a même imposé de faire les noces dans la ville de Fès, car elle ne veut pas que la famille de son mari soit présente ; ils (les parents) ont une fille atteinte du syndrome de la trisomie 21 ; même Kawtar a une légère anomalie dans ses yeux, alors je crains que nos enfants aient cette maladie héréditaire. Pour me retirer, je n'ai pas trouvé de difficulté avec Kawtar et sa famille parce que je venais de les connaître. Un simple appel téléphonique peut mettre fin à cette histoire. Mais, j'ai trouvé des difficultés à convaincre ma mère et les intermédiaires (Slimane et sa cliente) de ma décision. Ils ont considéré cela comme immoral. Alors, il fallait leur trouver des prétextes qui constituent une infraction à la norme, la leur. Par exemple, pour ma mère, le critère de la beauté n'est pas crucial, mais plutôt c'est la famille de la fille qui l'a persuadée. Il a fallu que je demande à

mon oncle maternel de parler avec ma mère (sa sœur) afin de la convaincre. Il lui a expliqué qu'elle doit se ranger de mon côté et défendre mon intérêt, qui est aussi, finalement, le sien. Slimane, comme il est aussi un ami, j'ai pu le convaincre de mon point de vue et il a expliqué à sa cliente que, finalement, c'est le destin qui a tranché cette relation. Concernant la fille (Kawtar), je lui ai parlé au téléphone et j'ai essayé de la convaincre de rompre cette relation en prenant la continuité de sa scolarité comme prétexte. Je lui ai dit, comme elle est en première année d'une licence en droit, qu'il vaut mieux continuer ses études et que moi, je cherche une femme au foyer. Au début, elle a refusé en me disant qu'elle peut se sacrifier pour moi. Mais, j'ai refusé cela en lui disant que je ne peux pas accepter son sacrifice et que personne ne sait ce que l'avenir nous réserve ; on peut divorcer après, et son sacrifice sera inutile. La troisième s'appelle Hanae. Elle est de Midelt. Elle est très belle malgré son âge avancé. Quand je lui ai parlé, elle m'a dit qu'elle est en relation avec un cousin. Ensuite, à travers un ami d'Aït Ayyach, j'ai entendu parler d'une fille de la même tribu et qui sera ma femme. Il m'a dit qu'elle est belle. Je connais déjà sa famille, qui a une bonne réputation. Alors, je me suis dit que celle-ci est la plus convenable pour ma situation, surtout qu'elle parle bien le berbère. Sûrement, elle s'entendra bien avec ma mère. Alors, j'ai fait la suggestion à ma mère. Je lui ai dit que quelqu'un m'a parlé de la fille de Moha, qui s'appelle Iman, mais je crois qu'elle est encore mineure et que cela ne va probablement pas marcher avec elle. C'est ainsi que ma mère a passé une semaine à essayer de me convaincre d'aller parler avec son père. Finalement, je lui ai dit : d'accord. Il s'agit d'une technique, car si tu envisages de demeurer avec tes parents après le mariage, il vaut mieux les laisser choisir une femme pour toi ou, au moins, leur faire croire qu'il s'agit de leur choix. Comme ça, tu seras tranquille. Ils essayeront toujours de défendre leur choix. Mais dans le cas inverse, si tu leur imposes une femme, ils chercheront toujours des défauts et ne cesseront jamais de la critiquer. Je crois que cette manière est la plus adaptée à ma situation. J'aurais préféré avoir une relation amoureuse avec ma future épouse, mais comme nous ne vivrons pas seuls après le mariage, il vaut mieux que les choses se fassent de cette manière. Comme ça, si ce mariage ne marche pas, le divorce sera plus facile pour moi. Je cherche la stabilité dans le mariage. J'en ai marre des relations illégitimes et éphémères. J'aimerais aussi avoir des enfants. C'est tout. »

Chez les montagnards, le mariage traditionnel et celui basé sur des liens affectifs ne s'opposaient pas. Après le premier mariage, que nous verrons en détail lors de la quatrième partie, arrangé par les parents, ces derniers laissaient le soin de choisir le conjoint aux deux parties. Mais après l'abolition des mariages coutumiers des mineur(e)s par l'État, les parents veulent imposer leur choix aux enfants, surtout de sexe féminin, tandis que ces derniers

défendent leur droit au mariage par amour.

« Je suis en relation amoureuse avec Hadda, de mon douar, Tamalout. Nous envisagions de nous marier. Mais ses parents ont décidé de l'épouser à un homme de Khénifra. Malgré son refus, ses parents lui ont mis la pression. Ils nous ont brisé le cœur. Elle m'a dit de ne pas m'inquiéter et qu'elle chercherait un prétexte pour divorcer. Un mois après le mariage, elle est revenue au douar et a dit à ses parents que son mari ne travaille pas, dépend financièrement de ses parents et qu'il fume du cannabis. Ainsi, elle a obtenu le divorce et nous avons renoué notre relation. » (Kabran)

Un collègue m'a dit : *« Je travaillais à Tilmi (un douar d'Aït Hadiddu). J'ai croisé une jeune femme nouvellement mariée à un homme d'une grande ville. Je lui ai demandé ce qu'elle faisait là. Elle m'a répondu qu'elle avait demandé le divorce car elle n'avait pas pu oublier son amant et que son mariage avait été établi afin de faire plaisir à ses parents. » (Houmam)*

Le mariage chez les *Aït Yaflman* oscille entre deux logiques : la tradition et le choix individuel fondé sur des liens affectifs. Le mariage traditionnel et celui basé sur des liens affectifs sont deux modes d'accès bien distincts. Même après les changements de normes et l'affaiblissement des responsabilités parentales, les parents essaient parfois d'influer sur la décision, surtout s'il s'agit des filles. Les jeunes impliquent parfois des structures intermédiaires ou permettent à leurs parents de prendre la décision pour les préserver des conflits. Pourtant, on trouve des jeunes qui défendent leur droit de choisir leur prétendant. Cependant, il existe des exemples d'enfants qui défendent leur droit de choisir leur conjoint et se marient contre la volonté de leurs parents.

B. *Hmida Sttar*

On assiste à une prolifération de pages Facebook incitant les hommes à ne pas faire preuve de tolérance envers les femmes ayant un passé douteux, ayant fréquenté des hommes.



Figure 12 : publication sur une page Facebook montrant aux hommes pourquoi il faut éviter les femmes ayant un passé « noir ». ³⁹

La traduction de cette publication est la suivante :

« Toi, qui as préféré te marier avec des femmes aux relations passées sordides et t'es focalisé sur l'apparence, croyant être l'un des héros qui cachent les débauchés repentis.

L'homme qui a brisé son corps, son orgueil et sa vanité a laissé des blessures et des cicatrices psychologiques dont elle ne se remettra jamais. Comment cela se fait-il, alors qu'il fut le premier à jouer avec ses charmes pendant le plein épanouissement de son adolescence et de sa jeunesse ?

Elle a tout fait avec lui ; toutes ses déviations et ses pulsions ont épuisé tous ses sentiments envers lui. Elle a pratiqué avec lui toutes les obscénités, tout en se rappelant qu'en te préparant à te marier, prends garde de ne pas récupérer les restes de quelqu'un d'autre.

C'est pourquoi je te conseille de laisser de côté celle qui a un passé, pour qu'elle se fasse dévorer par les chiens comme elle en avait l'habitude, et ne crois pas ce que les prostituées propagent sur la pudeur et la repentance, car celle qui est avide d'illicite te trahira ; si ce n'est aujourd'hui, ce sera demain, lorsque tes capacités - qu'elles soient physiques, sexuelles ou financières - s'affaibliront. Et, bien sûr, nous ne généralisons pas...

³⁹https://web.facebook.com/story.php?story_fbid=2913208095513093&id=100004717930151&post_id=100004717930151_2913208095513093&rdid=DVJZpqKptj8iG416#, consulté le 4/4/2025.

Je vais te raconter quelques justifications que cette femme corrompue utilise pour excuser son infidélité et légitimer ses relations. Elle ressent un manque de satisfaction une fois que l'on dissimule en elle et enterre son passé sordide, parce qu'elle était forcée, par toi, de couvrir ses scandales. C'est pourquoi elle cherchera une autre source d'amour et de reconnaissance afin de retrouver ce sentiment, car celle qui a un passé et de multiples relations finit par se lasser et sombrer dans la routine avec le temps.

Alors, comment celle qui était accessible à tous pourrait-elle être confinée par une seule fantaisie ? Par conséquent, elle perdra la passion et l'excitation, et justifiera sa relation avec un autre homme en prétextant qu'il s'agit d'une tentative d'échapper à cette routine.

Ajoute à cela le manque d'épanouissement sexuel : il est naturel que tu ne puisses pas satisfaire les désirs sexuels de celle qui a un passé, car, habituée à jouir de plusieurs hommes, il est difficile qu'une seule personne puisse combler ces besoins et cette imagination perverse, ce qui la pousse à chercher un autre partenaire sexuel qui, selon elle, lui apportera ce dont elle a besoin.

C'est pourquoi, cherche quelqu'un qui te protège et ne se contente pas de te couvrir sur ses péchés, afin qu'elle ne te trompe pas avec les chiens des rues et les bars, car celle qui a l'habitude d'être accessible à tous restera accessible à tous. Quant à ceux qui nous importunent avec des commentaires fermant la porte à la repentance, nous leur dirons que Dieu accepte la repentance des débauchées, tandis que les hommes adorent les femmes honorables et vertueuses. »

La crainte de se marier avec une femme ayant eu des relations avec d'autres hommes a poussé les hommes à chercher des femmes en dehors de leur ville.

Alae dit à ce propos : « *J'ai vu une femme à Midelt. Je suis tombé sous son charme et j'ai décidé de l'épouser. J'ai mené des investigations : elle est issue d'une famille aisée, mais un ami m'a dit qu'elle était en relation avec un autre homme. J'ai laissé tomber cette affaire. Je n'ai pas envie que les autres me surnomment « Hmida Sttar », surtout que son histoire est connue à Midelt. Peut-être, si elle venait d'une autre ville, je pourrais envisager de l'épouser.* »

Même si une femme ayant eu des relations prémaritales avec des hommes parvient à persuader un homme de se marier, les rapports de genre peuvent être affectés ultérieurement.



Figure 13 : Publication dans un groupe Facebook.⁴⁰

Dans cette publication, la femme intéressée dit que son mari se plaint que les autres disent de lui qu'il est « *Hmida Sttar* ». Elle explique qu'elle lui a parlé de sa relation avec un autre homme et qu'il était d'accord. Mais, après le mariage, il n'est pas parvenu à oublier cette histoire, surtout que l'intéressé appartient à sa sphère de connaissances et est mieux placé que lui. Il lui a demandé si elle était satisfaite des rapports intimes avec son ex-copain, et quand elle a répondu affirmativement, la situation s'est aggravée. Son mari a toujours le sentiment qu'elle pense à l'autre homme. Elle souhaite que son époux oublie son passé et demande aux membres du groupe de l'aider à gérer cette situation.

« *J'étais en relation avec une femme de Midelt. Elle s'est mariée après à un homme que je connais. Une fois, il était avec des amis au café. Il me regarde bizarrement. Je me suis dit que peut-être il est au courant de ma relation avec sa femme. Depuis, j'évite de le rencontrer*

⁴⁰<https://web.facebook.com/photo/?fbid=1663544927857535&set=gm.1315729159506177&id=644008660011567>, consulté le 4/4/2025.

car je ne veux pas lui infliger de mal. Si j'étais à sa place, je demanderais le divorce directement. » (Haytam)

Alae est de son avis : « Je ne peux pas me marier avec une femme ayant un passé noir et, si elle me dit qu'elle n'a pas eu de relations prémaritales, elle doit être une bonne actrice, car si je découvre le contraire, je me séparerai d'elle directement. »

La peur d'épouser une femme ayant un passé « douteux » peut nourrir le mariage des mineures. Plusieurs hommes pensent que plus les femmes sont âgées, plus la possibilité d'avoir eu des relations prémaritales augmente, et vice versa.

Les hommes se trouvant dans cette situation délicate de « *Hmida Sttar* » se justifient le plus souvent par les liens affectifs éprouvés pour leur femme.



Figure 14 : Publication sur une page Facebook portant le nom de *Hmida Sttar*.

La traduction de la publication est la suivante :

« Je m'appelle *Hmida Sttar*. Mon histoire avec ma femme est un peu compliquée, mais mon cœur est toujours très attaché à elle. Elle est divorcée et a des enfants de son précédent mari. La première fois que je l'ai vue, j'ai su qu'elle était la seule pour moi, et j'étais conscient que les choses ne seraient pas faciles, mais mon cœur était plus fort que ma raison.

La vérité est que ma femme continue d'entretenir des relations avec deux personnes de son passé. Son ancien mari continue de la contacter et ils se retrouvent de temps en temps sous prétexte de parler des enfants. Et pour ajouter à cela, j'ai appris qu'il y avait aussi des choses suspectes avec son chef au travail et avec son bel ami qui était avec elle à l'université. Mais, que puis-je faire ? L'amour est aveugle.

Je sais que je n'ai pas le contrôle sur elle, mais l'amour me permet de voir les choses sous un angle différent. Ma femme est toujours la lumière de mes yeux et mon amour pour elle n'a pas vacillé malgré tout. Même avec ces trahisons, j'en viens à voir les choses avec des yeux ouverts et j'accepte la réalité telle qu'elle est, car mon amour pour elle est immense.

Avec le temps, j'en suis venu à accepter les choses davantage. Mon cœur est fort et mon amour pour elle me permet de fermer les yeux sur beaucoup de choses. La vie n'est pas facile, mais au final, l'amour que j'ai pour ma femme me permet de vivre et de continuer sans trop penser à ce qui se passe. »

Cette page Facebook est destinée à critiquer la position des hommes qui acceptent de se marier avec des femmes ayant eu des relations prémaritales, à travers la diffusion d'expériences réelles ou éventuelles.

Ces publications sur Facebook critiquent la tolérance de certains hommes à l'égard des femmes ayant un passé relationnel jugé douteux. Selon ces pages, les hommes qui se marient avec des femmes divorcées, salariées, plus âgées (dépassant vingt-cinq ans) ou universitaires sont également stigmatisés sous l'appellation « *Hmida Sttar* ». Les messages partagés y relaient des expériences réelles ou supposées où le passé sexuel des femmes est dénoncé et où l'on insiste sur l'importance de la virginité ou d'un passé « pur ». Ainsi, la peur d'épouser une femme ayant eu des relations avec d'autres hommes conduit certains à chercher des épouses hors de leur cercle habituel, tandis que d'autres, malgré des preuves de déviation, se justifient par l'amour et des liens affectifs forts. Ces critiques mettent en lumière des rapports de genre où la réputation, l'honneur familial et le contrôle social jouent un rôle central dans le choix du mariage.

Ce genre de mariage constitue un véritable exemple de contournement de la norme. Dans la plupart des cas, il illustre une déviation par rapport à la règle de l'interdiction de l'hypogamie féminine dans ces sociétés, telle que celle des *Aït Yafman*. Les hommes recourant à cette forme d'union savent que, dans des circonstances normales, ils ne pourraient pas avoir une telle femme comme épouse. Nous verrons dans la quatrième partie comment les hommes acceptant de se marier avec une femme enceinte sont stigmatisés et considérés comme « *Hmida*

Sttar de grade officier⁴¹ ».

Ces pages invitent les hommes à se méfier des discours des femmes essayant de redéfinir la notion de virilité afin qu'elle soit adaptée à leur situation.



Figure 15 : Publication relayant la redéfinition de la virilité selon la situation des femmes.⁴²

La traduction de cette publication est la suivante :

« La notion de virilité selon les femmes : Ce qui est certain, c'est que chaque femme a un type d'homme qu'elle tente désespérément de séduire par tous les moyens.

C'est un peu comme le lapin que le loup essaie d'attraper... Même si cette métaphore peut te sembler étrange, mon ami, c'est pourtant bien la réalité de ce que vit l'homme de notre époque. Seul le décor, les rôles et les règles du jeu ont changé.

Aujourd'hui, bien que la femme ait toujours besoin d'un homme dans sa vie, elle a redéfini la virilité selon ses blessures psychiques et ses échecs personnels à s'imposer comme numéro un dans la société. Ainsi, on entend :

⁴¹ C'est un terme emprunté au vocabulaire militaire et utilisé par les internautes pour désigner un homme allant au-delà du simple *Hmida Sttar*.

⁴²https://web.facebook.com/story.php?story_fbid=1179899897266037&id=100057381132560&post_id=100057381132560_1179899897266037&rdid=uOMcEuj3w6TYjODp#, consulté le 14/04/2025.

- *La femme salariée dit : « Le vrai homme est celui qui me soutient pour que je réalise mes ambitions, même si cela se fait au détriment de sa stabilité ou de la construction de notre famille. »*
- *La femme divorcée va dire : « Le vrai homme est celui qui passe au-dessus de mon passé, aussi sale soit-il, et me traite comme si j'étais vierge. »*
- *La femme ayant refusé un mariage précoce dit : « Le vrai homme est celui qui valorise la maturité et épouse une femme de 35 ans ou plus. »*
- *La femme au passé chargé exige : « Le vrai homme ne questionne pas le passé, il construit l'avenir sans jamais en parler, sans poser de questions. »*
- *La femme psychologiquement instable dit : « Le vrai homme est celui qui me supporte dans tous mes états, même si je suis dure, narcissique, ou toxique avec lui et son entourage. »*
- *La femme matérialiste dit : « Le vrai homme est celui qui couvre sa femme de cadeaux et lui offre tout ce qu'elle désire... Elle demande, il exécute. »*
- *La femme autoritaire dit : « Le vrai homme est celui qui s'excuse même quand c'est moi qui ai tort, juste pour préserver la paix dans le foyer. Sinon, je le menace de procès. »*
- *La femme « ultra-libérée » dit : « Le vrai homme est celui qui ne ressent pas de jalousie, me fait confiance, me laisse travailler avec mon patron, voyager avec lui et même dormir hors de la maison. »*

En conclusion, mon ami...

Aujourd'hui, l'homme est modelé selon les caprices des femmes. Les titres de « vrai homme » sont distribués à droite et à gauche selon l'humeur et les intérêts personnels de chacune. Alors ne te laisse pas duper... sois lucide, conscient, et souviens-toi :

- *Les critères de la virilité ne sont pas définis par les femmes.*
- *La virilité est connue et reconnue entre hommes, même si les femmes la nient...*

*Sois un homme. Les vrais hommes sont rares. Et les vraies femmes aussi. Fais attention au piège... mon cher George.*⁴³ »

La virilité, dans cette société, n'est plus une norme stable, mais l'idée d'une construction sociale en perpétuelle redéfinition, souvent dictée par des attentes contradictoires des femmes. En d'autres termes, le discours sur l'homme perfectionné à combler diverses figures féminines professionnelles, affectives, morales et matérielles révèle que des formes de genre sont fragmentées. Par conséquent, il y a des crises chez les hommes, certains sont tendus entre les normes épuisantes d'hier et les attentes d'aujourd'hui. Ainsi, le discours révèle un changement des rapports de genre qui fait du concept de la virilité une identité négociable.

Par contre, les femmes se défendent en disant que les hommes ont également une perception de la femme idéale.

« Aujourd'hui, la femme idéale pour les hommes doit être belle, dotée d'une taille exceptionnelle. Elle doit être pieuse en dehors de la maison, une prostituée dans la chambre à coucher, une cheffe cuisinière, aimer leurs proches, et si elle travaille, leur donner son salaire... et, en fin de compte, elle sera trahie. » (Jamila)

Ce texte souligne les injonctions contradictoires auxquelles les femmes doivent obéir dans certains discours masculins : être belles, pieuses, disponibles, efficaces à la maison et contributrices à son financement, tout en ne prétendant jamais à l'autonomie. Ainsi, l'ancien modèle patriarcal continuerait d'exister, imposant aux femmes des normes traditionnelles tout en leur ajoutant d'autres critères issus de la modernité, créant ainsi un système patriarcal hybride. En outre, le récit met en cause une certaine asymétrie des relations de genre, où les femmes sont valorisées pour ce qu'elles peuvent donner et non pour ce qu'elles sont, ce qui pourrait signifier une critique latente de la façon dont le couple devient un objet de commerce, et une dégradation moderne du modèle de couple hétérosexuel.

C. Le mariage par échange

Ce genre de mariage était essentiellement contracté par les parents pour leurs enfants. Pourtant, on trouve des mariages conclus selon les mêmes circonstances mais plus ou moins adaptés aux situations actuelles. C'est le cas de Nizar, qui, à l'âge de 20 ans a eu un poste dans une commune rurale. Son père Assou a conclu un accord avec Haddou le père de Naima âgée 24 ans. La famille de Assou a essayé de demander Halima, la sœur moins âgée, afin de respecter

⁴³ Ce prénom est emprunté d'une émission de télévision diffusée sur la chaîne Nationale Géographie. L'expression la plus relayée sur les réseaux sociaux marocains : *« George, fais attention ! C'est un piège. »*

la règle de l'interdiction de l'hypogamie féminine puisque Saida, la sœur de Nizar proposée au mariage en retour à Said (soldat) le fils Haddou est moins âgée que ce dernier. Mais Haddou a refusé en prétextant le respect de la priorité du mariage dans la fratrie. C'est-à-dire que la sœur la plus âgée doit être mariée avant celle qui la suit et ainsi de suite, sinon si la plus petite se marie avant sa sœur aînée, cela est susceptible de mettre en péril les chances de cette dernière d'avoir un mari, car les prétendants vont douter de ses capacités comme femme au foyer. Finalement, Nizar a pris Naima comme épouse et Said en a fait autant avec Saida. Les deux mariages ont été célébrés simultanément. Cette situation élimine le principe de dot car on ne peut pas demander une dot plus élevée pour sa fille, cela peut être considéré comme une humiliation pour la belle-fille. Et si elle a la même somme, alors pourquoi doit-on donner une somme pour la remettre malgré qu'on doive la signaler dans les deux contrats de mariage afin de les légitimer ? Saida et Said ont opté pour la virilocalité comme ce dernier travaille à Agadir, tandis que l'autre couple a habité chez les parents du mari. Profitant de son salaire, Nizar a eu recours au concubinage à plusieurs reprises. Sa femme accomplissait ses fonctions dans cette famille élargie. Après vingt ans de mariage, ils ont eu trois enfants. Mais Nizar a commencé à évaluer leur relation. Il a rencontré Jamila qui passait des séjours avec lui et ils faisaient des randonnées ensemble. Il a essayé de se marier avec elle. Au début, il a dit à Naima qu'il va se remarier et qu'elle peut rester avec ses beaux-parents, mais cette dernière a refusé. La coutume locale ne l'autorise pas à accepter la polygamie. Sa première réaction a été de parler avec le père de Nizar afin d'honorer sa parole donnée à son père lors de la conclusion de leur mariage. Les efforts du père n'ont pas donné de résultat et il a cessé de parler avec son fils. Ensuite, Naima a discuté avec ses parents qui ont incité leur fils Said à Agadir à divorcer de Saida, si Nizar se sépare de sa sœur. Said leur a répondu négativement et a ajouté qu'il est injuste de se séparer de sa femme et de ses enfants pour un tel motif. Par la suite, Naima a essayé de les ensorceler selon les dires de ses belles-sœurs. Elle a donné quelque chose de nuisible à manger à sa belle-mère et la famille de Nizar a trouvé plusieurs sortilèges à la maison et dans le lieu de travail du mari. L'histoire de Nizar et Naima s'est terminée par un divorce et le premier a pris Jamila comme nouvelle épouse.

Cette histoire met en exergue l'échange des enfants en mariage pour des bienfaits réciproques. Dans ce cas, les parents ont opté pour cette forme d'union afin d'assurer à leurs filles un mari salarié. Pourtant, en devenant adultes, les époux ont choisi de défier le choix parental. Le premier a choisi le divorce, tandis que l'autre a décidé de rester avec sa femme et ses enfants. Jadis, dans ce genre de mariages, l'échec de l'un aurait mis fin au deuxième directement. Chaque partie s'est engagée à honorer sa parole et le contrat a été conclu. Le

recours à cette forme d'union était fortement incité par les règles d'endogamie, la volonté de préserver l'héritage et le partage de l'honneur familial. Quelques fois, cette forme d'union était conclue entre des familles de notables pour renforcer leur position ou pour des intérêts réciproques. De nos jours, les quelques unions de ce genre observées sont conclues principalement non pas par les parents, mais par les parties concernées, surtout par les femmes. Comme trouver un mari devient de plus en plus difficile, il arrive que deux femmes fassent union pour que chacune aide l'autre à se marier avec son frère. C'était le cas de Marwa et Amina même si les circonstances ne sont pas précises. Cette dernière, prostituée à Midelt, était la concubine de Said, le frère de Marwa. Il a décidé d'officialiser leur relation, mais il avait besoin de l'appui de sa sœur afin de convaincre sa famille d'une telle union. Ainsi, Amina s'est rapprochée de Marwa et l'a aidé à se marier avec son frère travaillant à Tanger. Tandis que ce mariage a été conclu, la relation de Said et Amina a pris fin après les fiançailles, ce dernier n'ayant pas pu surmonter le passé « délicat » d'Amina. Celle-ci s'est sentie dupée par Marwa et s'est mobilisée avec sa famille afin de mettre fin au mariage de son frère. Elle a accusé Marwa de ne pas être vierge avant le mariage mais son frère a rejeté ses soupçons. Cette union a duré presque dix ans, jusqu'au décès du mari, durant lesquels Amina a tout fait afin de semer le désordre dans leur relation.

Avant, vu du taux élevé de fécondité, les parents ayant choisi de recourir à cette forme d'union n'avaient qu'à respecter certaines règles comme le mariage dans l'ordre de la fratrie, l'accord et les mariages avaient un caractère simultané. Actuellement, malgré la régression du taux de fécondité, certains parents essaient de restituer cette forme d'union même de façon différée.

« Dernièrement, ma sœur est venue me reprocher de ne pas prendre sa fille en mariage pour l'un de mes deux enfants. Elle m'a dit : « Moi, j'ai pris ta fille Rabha pour mon fils. J'attendais que tu fasses autant avec la mienne, mais tu m'as déçu. » Je lui ai expliqué que lors du mariage de ma fille, ça fait dix ans, mes fils étaient encore petits. Maintenant, vu qu'ils sont instruits et travaillent dans la ville, je n'ai aucune emprise sur eux, surtout dans ce genre de chose. Et d'ailleurs, sa fille est plus âgée qu'eux. Elle n'était pas convaincue. Elle m'a dit : « La réputation de ma fille ne t'importe pas. » Depuis, elle a cessé de me parler. » (Bahou d'Agheddou.)

Certes, avec le recul du taux de la fécondité, l'instruction, le salariat, cette forme d'union est en nette régression. Par le passé, cette forme d'union d'échange des enfants en mariage était effectuée par les parents, respectant des normes comme l'endogamie ou l'ordre dans la fratrie. Elle avait plusieurs buts : préservation de l'honneur, consolidation des liens consanguins et

contournement des exigences de la dot.

Aujourd'hui, bien que cette pratique ait nettement régressé avec la scolarisation, la salarisation et la baisse de la fécondité, elle subsiste parfois, mais de manière adaptée ou différée, souvent à l'initiative des intéressés eux-mêmes, notamment des femmes. Toutefois, l'évolution des aspirations individuelles et la remise en question de l'autorité parentale entraînent des conflits et des ruptures. L'exemple de couples formés dans ce cadre montre que le non-respect des engagements ou la révélation de certains passés (comme la sexualité prémaritale) peuvent entraîner la dissolution de ces unions, sans pour autant affecter systématiquement le second mariage contracté.

D. Mariage interethnique et stratégie de couleurs

Dans cette société stratifiée, le mariage interethnique tend à prendre de la place progressivement. Quand il s'agissait de la différence de couleur de peau, la question était socialement plus sensible. Les gens de couleur étaient relégués à un rang inférieur. Certains métiers considérés comme déshonorables (forgeron, marchand ambulant d'épices, *Hemmas*...) leur étaient attribués. Même au niveau de la beauté féminine, on n'a jamais qualifié une femme noire de l'adjectif « belle ». On dit qu'elle est « *malḥa* » en arabe marocain ou « *tamraḡt* » en berbère, ce qui veut dire littéralement qu'elle est salée ou qu'elle a une touche de sel. Même en lui faisant des compliments, on doit respecter la hiérarchie sociale. En 2019, le couronnement d'une femme noire comme miss du festival des roses à Kalaat Megouna a suscité plusieurs débats dans la région, entre ceux qui pensent qu'une femme noire ne doit pas être couronnée et d'autres qui affirment qu'on doit dépasser ces formes de racisme.⁴⁴ Quelques années avant cette scène, le président du comité de candidature a dit à une femme noire voulant postuler à ce titre que la miss du festival des roses doit être de couleur blanche et qu'elle n'a qu'à attendre le festival des olives pour pouvoir candidater.

Selon M. Kasriel, « *les Aït Hdidou ne contractent pas d'alliance de fraction à fraction pas plus qu'ils ne se « mésallient » en épousant les forgerons, les potiers ou les teinturiers. Bien qu'adoptés par la tribu et jouissant des mêmes droits que tous les autres membres du groupe, ils sont considérés comme étant d'un statut inférieur : pour les forgerons et les teinturiers d'une part, parce qu'ils sont noirs, descendants d'anciens esclaves venus d'Afriques et, d'autre part, parce qu'ils sont de lignages étrangers à ceux de la vallée (comme c'est le cas*

⁴⁴ <https://www.akhbarona.com/culture/270383.html>, consulté le 20/02/2025.

des teinturiers qui sont des Iznagen).

Jusqu'à présent les forgerons allaient chercher leurs conjoints à Alnif, proche de Rissani d'où ils sont originaires. On peut penser toutefois que cette discrimination est en voie de disparition puisqu'il y a eu transgression à la règle en 1983 : le fils d'un forgeron d'Agoudal a épousé une fille du village ; plusieurs facteurs ont contribué à cette union : le fils du forgeron est un soldat de carrière qui est actuellement au Sahara, il est donc valorisé socialement alors que la jeune fille, orpheline de père, n'étant pas mariée à 18 ans, était socialement dévalorisée. Cet exemple peut toutefois être considéré comme un cas très particulier. La jeune mariée crut devoir se justifier devant nous de sa « mésalliance » : « il vaut mieux que la femme soit supérieure au mari comme ça elle peut le tenir » nous dit-elle simplement. » (Kasriel, 1989, p. 133)

Certes, la condition matérielle du mari prédomine sur les autres critères du choix du conjoint. Ainsi, on assiste à des mariages entre des couples de couleur de peau différente.

Lhou et l'institutrice : Son frère Hrou a dit : « *Quand mon frère a intégré la fonction publique en tant que policier, il a voulu se marier. Ses deux principales conditions de choix de la conjointe étaient qu'elle soit blanche de peau et fonctionnaire. Ainsi, il s'est marié à une institutrice. Depuis elle le domine. Elle se voit supérieure à lui car elle est blanche. Dernièrement, après avoir eu une fille, elle a pris la décision d'aller travailler dans une autre ville sans l'informer. Après son affectation, elle lui a dit qu'il est libre de la suivre ou de rester à Midelt. Il la suit.* »

Ali d'Agheddou, 28 ans, s'est marié à une femme issue d'un père blanc d'Aït Ayyach et d'une mère noire. Il dit : « *Ma femme est brune. Je l'ai choisie afin d'avoir des enfants de peau un peu claire. Il y a des femmes noires à Agheddou. Mais je ne les trouve pas belles. Ma tante a coupé les ponts avec moi car je n'ai pas pris sa fille en mariage. Il y a de belles femmes blanches. Mais il est compliqué d'épouser l'une d'elles. Même si après mon mariage, certaines parmi elles m'ont dit qu'elles auraient été d'accord si je les avais demandées en mariage. Jusqu'à aujourd'hui, les Noirs et les Blancs ne se marient pas entre eux à Agheddou. Si je demande une femme blanche en mariage, même si elle accepte je crois que ces parents ne le feront pas. Et si cette union est accomplie, je serais considéré comme un beau-fils et un mari d'un rang inférieur. Je ne crois pas que je serais respecté.* » Son frère Rida a fait le même choix en se mariant avec une femme « métisse » de Boumia où ils s'installent maintenant. Après la mort de leur mère, il y a deux ans, leur père Bahou a choisi de se remarier à une femme noire de Tawdaat, leur village d'origine près d'Aghbalou Nkrdous. Les enfants ne sont pas opposés au remariage de leur père. Nous allons voir dans la quatrième partie comment les rapports de

génération s'inversent dans ce genre de mariage. Ali s'explique : *« Après la mort de ma mère mon père est resté seul à Agheddou. Alors, c'est à moi ou à mon frère de s'en occuper. Aucun de nous n'a intérêt à s'installer à Agheddou ou de le recevoir chez lui. Mon père également refusera ce deuxième choix. Alors, nous n'avons manifesté aucune opposition à son choix de conjointe. Ce qui nous préoccupe c'est qu'il a eu un enfant et depuis nous devons lui envoyer plus d'argent et s'il meurt nous devons prendre notre frère en charge. »*

Cela montre une transition dans cette forme d'union quand elle est liée à la migration des enfants qui devaient s'occuper du père. Ils ne rejettent pas son remariage, ils peuvent même l'encourager afin de se libérer de leurs responsabilités envers lui.

Nizar, âgé de 79 ans, de Midelt dit : *« Jadis, un Noir pouvait penser au suicide et non à demander la main d'une femme d'origine chérifienne. Cela constituait une humiliation pour toute la communauté chérifienne. Maintenant, les gens ne regardent que la situation matérielle du prétendant. »*

Rida, d'origine chérifienne, dit : *« Mes sœurs ont beaucoup de retard à se marier. Quand un homme demande une d'elle en mariage, ma grand-mère répète souvent : « Quelle est son origine ? Est-ce qu'il est un chérif ? » On essaie de la convaincre en lui disant qu'il est bien installé et qu'il est quelqu'un de bien, mais elle refuse toujours. Après sa mort, mes sœurs ont pu se marier à des hommes d'autres ethnies. Concernant le mariage des hommes de la famille, elle ne s'opposait pas à ce qu'ils se marient à des femmes d'autres ethnies, mais elle manifestait son mécontentement. »*

Ayham ajoute : *« Quand mon beau-frère est venu demander la main de ma sœur, le seul débat dans ma famille était focalisé sur sa couleur de peau. Ma mère disait : « Ma fille est belle et blonde. Comment on va la marier à un homme noir ? » Finalement, mon père l'a convaincue car il est un cadre supérieur à l'Armée marocaine. »*

Ce genre de mariage peut quelques fois jouer en défaveur de la femme, surtout si le couple opte pour la patrilocalité. Cette dernière ne pouvant pas tirer profit de sa supériorité ethnique, elle subit une sorte de racisme inversé.

Ayham parle de ces voisins : *« Ils sont Noirs. L'un de ses fils a épousé une femme blanche. Depuis, ils l'humiliaient tout le temps. Ils lui disent qu'elle est bête et qu'elle croit qu'il est suffisant d'avoir une place avancée dans la famille seulement parce qu'elle a une peau blanche. »*

Les mariages interethniques chez les *Aït Yaflman* prennent de la place de plus en plus dans les villes suite aux changements économiques et à l'insistance sur la capacité financière des époux qui domine les autres critères du choix du conjoint donnant lieu à l'érosion du

système de stratification dans cette société. Pourtant, dans les villages, la transition dans ce cadre est moins apparente. Les personnes de couleur de peau « noire » sont encore exclues du marché matrimonial avec les autres ethnies. Les villageois de couleur « noire » de la nouvelle génération recourent à des stratégies variées afin de contourner ces normes traditionnelles en se mariant avec des femmes citadines d'autres ethnies ou avec des femmes « métisses » afin d'éviter la stigmatisation sociale.

Les témoignages démontrent que la couleur de peau demeure un critère important dans le choix du conjoint malgré la prédominance de la condition matérielle. Les perceptions de domination symbolique ou d'infériorité continuent de traverser les relations conjugales interethniques.

E. Le célibat chez les *Aït Yaflman* : un statut en pleine mutation

Le tableau ci-dessous montre les taux de célibat à 55 ans (%) au niveau de la province de Midelt selon le sexe et le milieu de résidence. (Haut-commissariat au Plan, 2017, p. 17 et 18)

Sexe	2004			2014		
	Urbain	Rural	Moyenne	Urbain	Rural	Moyenne
Masculin	1,8	1,6	1,7	3,0	2,1	2,5
Féminin	1,2	0,7	0,9	3,9	2,2	3,0
Moyenne	1,5	1,1	1,3	3,5	2,1	2,8

Au niveau provincial, le taux de célibat à 55 ans a augmenté entre les deux derniers recensements, passant de 1,3% en 2004 à 2,8% en 2014. Toutefois, ces chiffres montrent des différences entre les deux lieux de résidence et entre les deux sexes. En 2014, ce taux est de 2,1% en milieu rural et 3,5% en milieu urbain. Par sexe, le taux de célibat des femmes est supérieur à celui des hommes, soit 3% contre 2,5%. (Haut-commissariat au Plan, 2017, p. 17 et 18)

Le tableau suivant montre des statistiques sur l'âge moyen au premier mariage selon le sexe et le milieu de résidence :

Sexe	2004			2014		
	Urbain	Rural	Moyenne	Urbain	Rural	Moyenne
Masculin	31,1	28,7	29,4	30,9	29,3	30,0
Féminin	25,4	22,9	24,0	25,0	22,6	23,7
Moyenne	27,9	25,8	26,5	27,7	26,0	26,8

« Au niveau provincial, l'âge moyen au premier mariage a augmenté entre les deux recensements en passant de 26,5 ans à 26,8 ans. Ces âges restent inférieurs à ceux enregistrés aux niveaux régional et national soient 28 et 28,5 respectivement. Par ailleurs la lecture des données du RGPH 2014 dévoile des disparités entre les deux milieux de résidence et le sexe. » Ainsi, les ruraux se marient à un âge précoce en les comparant aux citadins, avec des âges respectifs 26,0 et 27,7 ans contre 27,8 et 28,3 ans au niveau régional. Cependant, par sexe, les femmes se marient plus tôt que les hommes, 23,7 contre 30,0 ans au niveau provincial et 25,9 contre 30,2 ans au niveau régional. » (Haut-commissariat au Plan, 2017, p. 18)

Selon une étude que j'ai menée en 2016, dans le cadre d'un master consacré aux mariages et au monde virtuel au Maroc, on observe, à l'échelle nationale, que les taux de célibat sont particulièrement élevés après 30 ans, notamment chez les hommes. Ce phénomène s'explique en grande partie par le recul de l'âge moyen au premier mariage, qui atteint 31,4 ans pour les hommes et 26,6 ans pour les femmes.⁴⁵ Plusieurs facteurs contribuent à ce retard.

Premièrement, l'évolution du modèle familial, passé de la famille étendue à la famille nucléaire. Deux jeunes de 18 ans ne peuvent fonder un foyer autonome, alors que dans la famille étendue, chacun occupait une place précise : les jeunes filles et les épouses accomplissaient des tâches domestiques ou prenaient soin des animaux, tandis que les jeunes hommes assumaient les travaux de force, les grandes décisions restant réservées aux parents de l'époux.

Deuxièmement, le chômage, particulièrement élevé parmi les jeunes, oblige ces derniers à trouver une stabilité professionnelle avant de se marier.

Troisièmement, la possibilité de satisfaire ses désirs sexuels en dehors du mariage, facilitée par la multiplication des garçonnières. Plusieurs hommes, jeunes ou moins jeunes, y louent un espace commun pour répondre à leurs besoins sexuels. Selon le sociologue marocain A. Dialmy, l'âge moyen du premier rapport sexuel complet pour les hommes au Maroc est de 17 ans.⁴⁶

⁴⁵ <http://www.jeuneafrique.com/138577/societe/maroc-jeunes-et-celibataires-par-d-faut/>, consulté le 24-9-2016.

⁴⁶ *Ibid.*, consulté le 24-8-2016.

Quatrièmement, l’instruction. La prolongation des études retarde l’accès au marché du travail et, par conséquent, l’âge du mariage. L’éducation est néanmoins perçue comme une richesse, surtout pour les femmes, qui sont davantage recherchées en mariage. Elles mettent volontiers en avant leur niveau scolaire dans leurs profils ou annonces. On constate également que le taux de divorce parmi les femmes instruites est deux fois inférieur à celui des femmes sans instruction. L’instruction est ainsi valorisée comme facteur de stabilité familiale : elle permet à la femme d’accompagner la scolarité de ses enfants, de gérer les démarches administratives, et éventuellement de contribuer financièrement au foyer.

Toutefois, ce capital scolaire peut aussi devenir un obstacle. Dans une société patriarcale, de nombreux hommes refusent que leur épouse ait un niveau d’éducation supérieur au leur, car cela donne l’impression que c’est la femme qui dirige la famille. On observe une logique comparable concernant l’âge : une femme plus âgée que son mari est souvent perçue négativement.

Autrefois, le célibat n’était pas considéré comme un choix personnel. Tout le monde devait se marier. Les parents avaient l’obligation de marier leurs enfants. Les quelques cas de célibat enregistrés sont expliqués par des faits superstitieux comme le « diable amant ». Par exemple Ali de Tamalout qui est encore célibataire à l’âge de soixante-dix ans, dit souvent qu’une diablesse l’a pris comme époux. Il raconte comment elle prend chaque nuit une forme différente. Certaines femmes ont également recouru à cette croyance afin de repousser un prétendant non souhaité imposé par les parents. Ces derniers les amènent chez un imam qui leur récite des versets du coran afin que le diable les laisse tranquilles. Mais d’après eux, en aucun cas, on n’a pas à critiquer l’institution du mariage.

Maintenant, vu les changements dans la société, le coût élevé du mariage et du divorce, le retardement de l’âge du premier mariage, la volonté de poursuite des études et d’avoir un travail stable et le taux élevé du chômage parmi les jeunes, ces derniers commencent à choisir d’être et de rester célibataire. Dans les festivités des mariages, on reprend la chanson de Cheb Mami : « *Mmi ana mantzawchi, (Ma mère, je ne veux pas me marier.) Wa baghi nbqa Whdi (Je veux rester célibataire). Vive la liberté.* »⁴⁷ Pourtant, même pour les jeunes hommes salariés, plus ils avancent en âge plus ils hésitent à se marier. On dit : « *Si on dépasse la quarantaine sans mariage, il y a de faible chance à le faire.* » D’après les entretiens, ils se permettent de

⁴⁷ <https://web.facebook.com/reel/3086621981513964>, Consulté le 20/01/2025.

critiquer l'institution de la famille en constatant la difficulté à résister à la pression du mariage et à ses conséquences (relations aux familles, éducation et charges des enfants...).

« Les femmes sont devenues très cupides. Les parents disent à leurs filles : « Vous n'avez qu'à vous concentrer sur vos études. » Elles ne savent rien faire d'autres. Si elles ont des demandes, ils leur disent : « Vous n'avez qu'à attendre le bon mari. Il vous ramènera en voyage et au restaurant. Il vous achètera une voiture... » En se mariant, elles croient que l'époux a une baguette magique qui réalisera tous leurs souhaits. Ma mère me fait toujours de la pression afin de me marier. Je lui ai dit à chaque fois que je n'ai pas de travail stable pour fonder un foyer. Je lui explique que la nouvelle réforme de la Moudawana va donner plus de droits aux femmes et rajouter plus de responsabilités aux hommes. » (Mourad, 41 ans.)

En effet, les mutations que connaît l'institution de la famille poussent plusieurs jeunes hommes à choisir le célibat. Même la fonction reproductrice du mariage qui était toujours déclarée par les parents comme nécessaire de se marier est mise en doute : *« Bgina nšufu wladk qbal man mutu »* (Nous aimons voir tes enfants avant de mourir) ; *« Dir wladk fğnbak tlqahum mli tkbar »* (Tu dois avoir des enfants à tes côtés, ils te prendront en charge quand tu seras vieux). Dans la famille traditionnelle, les enfants étaient considérés comme ayant des tâches à accomplir. Maintenant, ils ne sont que des consommateurs dans le propos de nombreux enquêtés.

« Pourquoi avoir des enfants aujourd'hui ? Dès que tu auras un enfant tu diras au revoir à ta vie personnelle. Dès sa naissance, ses charges et ses demandes ne prennent jamais fin. Si tu n'arrives pas à lui apporter une chose qu'il demande, il te dit : « Alors, pourquoi tu m'as fait venir en ce monde puisque tu ne peux pas me prendre en charge ? » Mes frères me disent que je dois me marier afin d'avoir des enfants. Je leur pose la question : « Est-ce que vous êtes fiers de les avoir ? » Ils répondent négativement. Ils affirment que s'ils savaient que les enfants d'aujourd'hui seraient comme ça, ils resteraient célibataires. Mon frère aîné a dû travailler comme agent de sécurité après sa retraite en vue d'assumer les charges de ses deux enfants devenant adultes maintenant. Ils ne font rien. Ils restent connectés sur leur téléphone tout le temps. Ils attendent son retour pour qu'il leur prépare à manger. En rendant visite à autre frère après une intervention chirurgicale, il m'a dit : « Après tous mes sacrifices pour cette famille, mes enfants se fichent de mon état. Je te conseille de prendre soin de toi-même et de profiter de ton argent. » Miser sur les enfants n'est qu'une cause perdue. Il vaut mieux se préparer sa retraite. Si tu tombes malade, tu peux recruter une infirmière qui prendra soin de

toi. Une fois vieux, les enfants te laisseront dans un coin de la maison et te priveront de ton argent. Ton ère a pris fin. » (Yanis)

Ces changements ont poussé certains jeunes à rejeter le fait d'avoir des enfants. Alae dit à ce propos : *« Les enfants ne sont que des responsabilités additionnelles. Je ne suis pas contre le mariage, mais je ne veux pas avoir des enfants. Si je trouve une femme qui partage les mêmes convictions je me marie. Mais, il est difficile de la trouver. Les femmes aspirent à être mère. Je me suis inscrit sur une page Facebook « al-La Ingabyun » afin d'en trouver une, mais les femmes de cette page sont des féministes et moi mes convictions religieuses sont à l'encontre de leur pensée. Que sera ta réponse à la question de ton enfant : Pourquoi tu m'as fait naître ? Il aura raison de la poser. Tu as pris la décision de l'engendrer sans savoir sa volonté. Mes parents et mes oncles me disent que je dois me marier afin d'avoir des enfants et que si tout le monde a pris la décision de ne pas se marier l'espèce humaine sera menacée d'extinction. Je crois que la vraie menace est la surpopulation qui met la planète en danger. En m'abstenant de me marier, je rends service à la terre et à l'humanité. J'ai un oncle qui a soixante-sept ans et qui est toujours célibataire. Certes, il a pris cette décision après que la femme de sa vie l'a quittée pour épouser un autre, mais en tout cas, il vit paisiblement. Il a une villa à Rabat, une voiture, une femme de ménage... Il fait du sport. Mes oncles critiquent tout le temps son mode de vie. Ils disent : « Quel genre de vie il a ? ». Je leur dis : « C'est lui qui sait vivre. Regardez-vous. Vous avez de l'argent, mais la qualité de vie vous échappe. Les problèmes des enfants vous consomment tout le temps. » Le problème, c'est que les petits enfants de la maison me prennent comme modèle ce qui rend mes oncles soucieux. » (Alae, 41 ans.)*

Mon neveu de douze ans me dit souvent : *« Quand je serai grand, je veux rester célibataire comme toi. J'aurai un travail. J'achèterai une voiture et je voyagerai souvent. Si tu te maries un jour, je ne te parlerai plus. »* Quand je lui demande : *« Pourquoi ? »*. Il me dit : *« Monis avant le mariage me prenait sur son scooter. Mais, depuis que sa femme est à la maison, elle a pris ma place. Il est toujours occupé. Pourquoi dois-je ramener à la maison une femme étrangère qui va me dire tout le temps : « J'ai besoin de ça ou de ceci. » »* (Adam, 12 ans.)

Dernièrement, j'étais invité chez un ami. Sa femme m'a dit en parlant de son fils de dix ans : *« Tu as un nouveau disciple. En essayant de lui expliquer les bienfaits du mariage, il m'a répondu : « Ne gâche pas ton temps. Je ne vais pas me marier. Je préfère profiter de la vie comme Abdelaali. » »*

Ces enfants, influencés par les conflits conjugaux, commencent dès leur jeune âge à critiquer l'institution du mariage. Ils ne veulent pas reproduire la même vie que leurs parents ce qui laisse supposer que le célibat prendra de la place à l'avenir. Cela montre que leur mode de socialisation de l'institution matrimoniale est mis en question. Les parents et surtout les grands-parents le prennent mal. Car ils estiment devoir les marier et voient que ce modèle de socialisation est en pleine érosion.

Pourtant, il y a un segment de jeunes hommes, ceux effectuant des travaux qui nécessitent de la force physique et non déclarés, qui partagent le souhait d'avoir des enfants. Ces derniers sont vus comme une potentielle retraite. « *Vaut mieux faire des enfants tant qu'on a la force de travailler. Une fois cette dernière affaiblie ces enfants seront grands et ils te prennent en charge.* » (Ali, journalier, 28 ans.) Les parents partageant cette vision, essaient d'avoir plusieurs enfants, espérant surtout des fils pour augmenter leur chance que l'un d'eux prenne en charge une fois devenus vieux. Mais ils expriment un sentiment de culpabilité envers leurs enfants étant au chômage. Donc, ils mettent la pression sur les premiers afin de prendre en charge les deuxièmes en recourant à la notion de *Rda*.

« *Dans une famille quelconque, on trouve les producteurs et les consommateurs. Ces derniers essayent d'avoir de l'argent des premiers, mais d'une façon indirecte en passant par les parents. Ma mère me disait tout le temps d'aider mon frère qui n'avait pas de travail. Ma sœur mariée à Tanger lui téléphone également chaque mois. Elle lui dit qu'elle n'a pas de nourriture et que son mari n'a pas payé le loyer. Ma mère : « Hask t'awnha lah irdi 'lik. (Tu dois l'aider, que le Dieu te bénit.) Généralement, ces consommateurs ont une logique déformée. Notre voisin s'occupait de sa mère, tandis que ses frères, fonctionnaires, lui envoyaient de l'argent. Il a acheté une voiture, s'est marié et a eu des enfants. Après la mort de sa mère, ses frères ont cessé d'envoyer de l'argent. Il se trouve maintenant dans une situation délicate.* » (Fouad)

En effet, les « producteurs » posent toujours la question : « *Pourquoi les consommateurs choisissent de se marier et d'avoir des enfants puisqu'ils ne travaillent pas et qu'ils vivent des aides de leurs frères, sœurs ou parents ?* » D'après les entretiens, ils savent bien que, sans travail, ils ne peuvent pas assumer leurs responsabilités. Alors, ils essaient d'en profiter le maximum et de saisir l'opportunité de la prise en charge par la solidarité familiale. Ils veulent profiter des prérogatives du mariage, de la servitude, des rapports sexuels « gratuits », de faire grandir leurs enfants et avoir de la reconnaissance sociale, et se libérer des devoirs financiers envers la famille en exploitant les liens consanguins. Mais la pression des

fournisseurs commence bien avant le mariage en s'opposant à l'union à venir. Ils leur disent qu'ils doivent se débarrasser de cette dépendance avant de se marier. Mais, ils cèdent sous la pression des parents voulant les marier à tout prix. Après la mort de ces derniers, ces consommateurs se confrontent souvent à une plus rude réalité.

Avec l'étendue du salariat féminin, ces parents misent également sur les filles.

Bachir, père de six filles, parle du conflit entre lui et l'une de ses filles travaillant comme professeure dans un collège : *« Elle était douée dans ses études. J'ai beaucoup investi en elle. Mais une fois qu'elle a réussi le concours de professeurs, elle m'a dit que l'un de ses collègues va la demander en mariage. J'ai accepté malgré moi. Nous ne nous parlons plus. Elle sait bien notre situation et elle ne me donne rien. Je dois payer l'école de ses sœurs et prendre la maison en charge. Son mari profite de son salaire. Il a eu une « poule avec du cumin ». »* Quand je lui demande : *« Quelles sont ses reproches envers toi ? »*. Il a répondu : *« Elle dit que je ne lui ai pas fait de fête de mariage et que je l'ai envoyée à sa maison conjugale sans la mettre en valeur. Mais, moi je lui ai expliqué que je n'avais pas d'épargne vu les charges familiales. Je lui ai demandé de patienter deux années pour faire des festivités mais elle a insisté pour se marier rapidement. »*

Houmam : *« J'ai rencontré une institutrice par le biais d'une de mes collègues. En faisant connaissance, je lui ai posé la question de savoir si elle a des crédits. Elle m'a dit qu'elle a un crédit de longue durée car elle a construit une maison pour ses parents. J'ai fait mes calculs et je me suis retiré de cette relation. Il ne lui reste que la moitié du salaire qui ne couvrira que ses soins personnels et je dois m'occuper de tout après le mariage. Elle a dit à la collègue que je suis cupide mais je m'en fiche. »*

Hrou et l'institutrice : *« J'avais une relation avec une institutrice et nous sommes convenus de l'officialiser par le mariage. Son père était contre. Elle a dit à sa mère que si son père n'accepte pas son mariage elle va fuir la maison et se marier malgré lui. Son père lui a dit : « Tu dois m'indemniser des dépenses de tes études et tu peux te marier. Ton frère est encore au chômage. Tu prends un crédit de soixante mille dirhams afin qu'il devienne policier. » Elle m'a raconté cette affaire et je me suis dit : « Quel type de beau-père j'ai failli avoir ? » Et j'ai mis fin à cette relation. »* (Hrou)

Ihab de Midelt, qui travaille à Rabat, parle de son premier mariage avec une fonctionnaire : *« Ma mère me pressait de me marier. Elle a parlé à mon oncle pour qu'il me cherche une épouse. Il m'a proposé la fille de son ami qui travaille à Tanger. J'ai accepté et*

nous nous sommes mariés. C'était traditionnel. Nous nous rencontrions les weekends et durant les vacances. Mais à chaque fois je découvrais des choses insupportables dans sa personnalité. D'abord, elle est très attachée à son père. Quand je lui dis qu'on doit faire quelque chose, elle me répond : « Je dois parler de ça avec mon père. » Comme elle avait 34 ans, elle voulait avoir un enfant le plus vite possible. Dès le premier jour du mariage, elle m'a dit : « Ma mère m'a déconseillé de prendre des pilules contraceptives car elles sont nuisibles à la santé. » Je lui ai dit : « D'accord, je vais me débrouiller. » En atteignant l'orgasme, je jette le sperme dehors. Un jour, elle m'a dit qu'elle a parlé à une collègue de ça et elle lui a conseillé de me retenir avec ses pieds pendant l'orgasme afin que j'éjacule dedans. Une semaine après, elle a voulu essayer mais je l'ai poussée. Elle s'est mise en colère et a raconté la scène à son père. Elle a un appartement à Rabat, mon lieu de travail. Elle m'a demandé de m'y installer. Quand je l'ai vu, je l'ai trouvé dans un état lamentable. Il nécessite beaucoup de réparations et je n'ai pas aimé l'endroit. En plus, elle m'a dit que sa mère a une maladie durable et qu'elle va s'installer avec nous, après qu'elle aura sa mutation à Rabat. Alors, je n'aurai pas à contester car l'appartement est à elle. J'ai refusé son offre et elle m'a insulté. J'ai parlé avec mon oncle et je lui ai dit de négocier avec son père un divorce à l'amiable. Mais ce dernier a rejeté l'idée en disant que sa fille est âgée et peut-être n'aura pas l'occasion de se remarier et d'avoir des enfants avant sa ménopause. Donc, il m'a proposé de lui donner une période d'essai de six mois et si les choses ne s'améliorent pas nous recourrons au divorce. J'ai pigé qu'elle veut juste avoir du temps afin d'avoir une mutation à Rabat dans le cadre du rassemblement familial sans cela elle doit attendre des années avant de l'avoir. J'ai entamé la procédure de divorce même si elle m'a beaucoup supplié de ne pas le faire. Maintenant, je me suis remarié avec une femme au foyer et nous avons eu une fille. Nous vivons paisiblement. Elle me respecte et fait ses devoirs comme il le faut. »

Traditionnellement perçu comme une obligation sociale, le mariage était un passage obligé, imposé par la famille, et le célibat était souvent expliqué par des croyances surnaturelles (par exemple : possession par un « diable amant »). Aujourd'hui, le célibat commence à être revendiqué comme un choix personnel, motivé par des raisons économiques, sociales ou existentielles (chômage, coût du mariage, aspiration à la liberté, refus des responsabilités parentales).

Les tensions révèlent une crise des modèles genrés traditionnels. Des discours de jeunes hommes remettent en question la fonction reproductrice du mariage, autrefois centrale, en tout cas pour leurs parents. Les enfants ne sont plus perçus systématiquement comme un soutien

pour la vieillesse, mais comme une charge affective et économique, voire comme des consommateurs « ingrats ».

F. Virginité féminine

Nizar, médecin, dit : *« Un jour, il y avait beaucoup de bruit devant mon bureau. C'étaient deux fiancés avec leurs familles habitant un douar qui n'est pas loin de Midelt. Ils demandaient un contrôle de virginité pour la fiancée. Bien qu'elle affirme qu'elle est toujours vierge, elle était terrifiée. J'ai calmé les familles, mais j'ai insisté pour la voir seule. Après le contrôle, il était bien clair qu'elle était nouvellement déflorée. Je lui ai demandé des explications, elle m'a répondu : « Durant cette semaine, j'ai couché avec mon fiancé. Maintenant, mes frères vont me tuer. » Je lui ai demandé de se calmer. J'ai annoncé aux familles qu'elle était vierge. Elles étaient contentes. Un mois après cet incident, les deux fiancés, qui se sont mariés, m'ont rendu visite dans mon cabinet en me ramenant des cadeaux (une dinde, du fromage et des œufs) en guise de remerciement. J'ai fait cela, d'abord, parce que j'avais peur pour elle. Ça m'a rappelé un cas similaire que nous avons reçu à l'hôpital de Midelt vers les années 80. Le médecin-chef était venu nous parler, à moi et aux autres collègues : « Elle n'est pas vierge et me supplie de ne rien révéler à sa famille. Elle craint de se faire tuer. » Nous lui avons conseillé de dire qu'elle est toujours vierge. Finalement, il a décidé de dire la vérité aux parents. Une semaine après, nous avons reçu la nouvelle de sa mort par l'un de ses frères.*

Ensuite, je crois que la question de la virginité féminine est purement culturelle. Je ne vois aucun mal à déclarer qu'une femme est vierge, même si elle ne l'était pas. Au contraire, cela peut la protéger et l'aider à entamer une nouvelle vie comme elle le souhaite. D'ailleurs, le pourcentage de ce genre de cas ne dépasse pas deux pour cent par an des cas reçus.

De plus, il existe plusieurs types d'hymen. Certains ne donnent pas de gouttes de sang lors de l'acte de défloration, et la femme concernée sera donc déclarée comme non vierge la nuit des noces. D'autres nécessitent une intervention chirurgicale. »

Durant mon enfance, à Midelt, il était très répandu d'exhiber le *serwal* (un pantalon blanc) taché de gouttes de sang résultant de l'acte de défloration en chantant : *« ha hwa nazl mn druġ la tgulu dam lfrruġ »* (le sang est toujours frais, ne dites pas qu'il provient d'un coq) ; *« ha hwa tay fwar, la tgulu mzwwar »* (le sang est encore tiède, ne dites pas qu'il est falsifié). Dernièrement, une vidéo virale sur les réseaux sociaux marocains dans laquelle une troupe

musicale et des femmes proches de l'épouse chantent : « *Fatima a lfenina ga 'ma ḥašmti bina.* » (Fatima tu es géniale, tu ne nous as pas humilié.)

Ces dernières années à Midelt, les hommes ne veulent plus que le sang de leur femme soit montré à tout le monde. Ils le voient comme un manque de respect envers eux. Mais il n'empêche que les femmes proches contrôlent postérieurement le résultat de cet acte.

J'ai été nommé deux fois *wzir* (conseiller du mari chargé de l'accompagner tout au long des festivités). La première fois c'était avec Ihab, en 2006, qui a opté pour la patrilocalité. Après la cérémonie, les époux se sont repliés dans sa chambre dans la maison parentale au premier étage, où le premier rapport a été consommé. Debout devant la porte de la chambre nuptiale, j'ai fait le gardien car les femmes pouvaient les déranger en voulant savoir si l'acte est consommé ou non. J'ai dû en repousser plusieurs qui voulaient savoir ce qui se passe à l'intérieur. Elles ont propagé l'information qu'il est inutile d'essayer de le faire. Après une demi-heure, Ihab est sorti « glorieux » et souriant. Ainsi, une dizaine de femmes ont pénétré dans la chambre afin de s'assurer de la consommation du mariage. Un ami commun m'a demandé la durée de l'absence des mariés. Je lui ai répondu qu'il n'a pas dépassé 30 minutes. Il m'a dit en riant et en se vantant : « *hhhhhh. Trente minutes ? Moi, je n'ai pas dépassé cinq minutes avec ma femme.* » Juste après, le dîner a été servi. Normalement, si l'acte de défloration prend du temps le repas est retardé. Et si l'acte n'a pas abouti, il ne sera pas servi, seulement si les deux familles parviennent à un arrangement dissimulant la non virginité de la femme ou l'incapacité de l'homme, surtout s'il s'agit d'un mariage endogame. Dans le cas contraire, le mariage prendra fin directement avec un scandale et les deux familles entreront en querelle : les premières disent que l'époux est incapable et les deuxièmes critiquent la non chasteté de la femme en question.

La deuxième fois, j'étais *wzir* pour Yanis en 2018. Mais cette fois-ci, après le dîner et le disco, les deux époux ont choisi de passer la nuit dans une chambre réservée au préalable dans un hôtel aux alentours de Midelt, privant ainsi les membres des deux familles de les contrôler. Pourtant, le lendemain, les téléphones n'ont pas cessé de sonner afin de savoir si l'acte a été consommé ou non.

En 2011, j'étais invité à un mariage à Midelt. Le dîner était très en retard. Le frère de l'épouse m'a dit que le mari doutait de la virginité de sa sœur. Les sœurs de l'époux ont dit à la belle-mère de ne pas s'inquiéter, qu'elles peuvent convaincre leur frère de continuer les cérémonies et dire aux invités que tout se passe bien. La belle-mère, attentive et inquiète, leur a demandé d'attendre l'arrivée de son frère, qui a été *wzir* à plusieurs reprises et qui est plus expérimenté dans ce genre de problèmes, avant de prendre une décision. Après la vérification

du tissu avec lequel les époux ont essuyé leur organe sexuel, il a trouvé de petites taches de sang et a affirmé que le mariage a été consommé et ainsi que la virginité de sa nièce. Le mari voulant se défendre a dit qu'il attendait plus de sang. L'oncle lui a répondu : « *Tu crois que tu as égorgé un mouton ou quoi ?* »⁴⁸

L'endroit où se passe ce rituel a connu plusieurs transformations suite aux changements des rites liés au mariage d'une manière générale. Traditionnellement, ce rituel devait être effectué à la maison des parents du mari. Maintenant, surtout chez les citadins, il se déroule dans des hôtels. Ainsi, la virginité féminine entre de plus en plus dans la sphère privée des deux parties concernées : les époux. Mais cela n'échappe pas aux soupçons des femmes proches du mari qui se sentent privées de ce droit de contrôle, surtout si la relation avec la nouvelle épouse est conflictuelle. Elles lui disent : « *Tu n'étais pas vierge et tu as passé un accord avec le conjoint.* »

Haytam m'a raconté une histoire de ce genre : « *En 2009, je travaillais dans un hôtel à Midelt. Deux jeunes mariés ont passé la nuit des noces chez nous. Après trois jours, ils sont revenus avec la mère et la sœur du mari. Ces deux dernières accusaient l'épouse de ne pas être vierge. Elles demandaient à voir la femme de ménage afin de s'assurer si elle a piégé ou pas le conjoint. La mariée a affirmé qu'elle l'était et a dit qu'elle s'est servie d'une serviette pour essuyer le sang, tandis que l'homme n'a pas pu trancher. La femme de ménage est venue avec la serviette concernée tachée du sang et a dit : « Je savais que ce genre de problème peut surgir. C'est pourquoi, j'ai gardé la serviette. Je me suis dit que cette femme devait être bête pour la laisser ici. » Elle a dit à la sœur et à la mère : « Vous devez craindre Dieu avant d'accuser cette femme. » et elle a adressé la parole au mari : « Tu dois être un homme doté d'une personnalité indépendante de ta famille. Tu ne savais même pas si ta femme était vierge ou non et tu laisses tes proches la déshonorer en posant des questions sur sa chasteté. Comment tu prétends la protéger ? »*

Les changements concernant ce rituel ont impacté le reste des cérémonies, surtout celle du petit-déjeuner de l'épouse. Ce repas préparé par la famille de cette dernière doit être rapporté le lendemain de la nuit des noces à la maison nuptiale. Il est volumineux car les époux, leurs familles et les visiteurs qui viendront les féliciter, en mangeront. Certains rites accompagnent également ce repas, comme c'est le cas à Errachidia où les femmes proches du mari, avant de prendre le petit-déjeuner, mettent des feuilles de henné dans le bas de leur robe et les versent

⁴⁸ Je me souviens d'un appel téléphonique qui m'a dit : « *Safi, htak sbhat.* » (Tout s'est bien passé, ta sœur est devenue une femme). Je me posais la question : « *Pourquoi elle me dit cela ?* ». Alors, j'ai compris l'importance de cet acte pour tous les membres de la famille.

dans celui de la mariée. D'après elles, cela est susceptible d'apaiser les éventuelles tensions entre elles, car le mot henné en arabe *ḥanna* est proche du mot tendresse : « *mḥanna* » ou « *ḥanan* », leurs relations seront donc plus tendres. Ces rituels ne peuvent pas être effectués dans les hôtels car les lois internes les interdisent. Dans le cas de Yanis cité ci-dessus, la mère de sa femme a posé la question à plusieurs reprises : « *Dis-nous où on doit ramener le petit-déjeuner ?* » Yanis lui a répondu à chaque fois : « *Ne faites pas de petit-déjeuner. On n'a pas besoin.* »

Quand il y a une différence entre la contractation de l'acte du mariage et les festivités se pose des problèmes : comment peut-on gérer cette période ?

Pourtant, s'il y a des situations délicates dans une culture, ses partisans y créent des solutions acceptables. Dans ce cadre, je peux citer le prénom de Jamaa qui veut dire vendredi. Ainsi, si une fille est née ce jour-là, elle porte ce prénom qui est féminin en arabe, d'abord parce que c'est le jour sacré de la semaine dans la culture musulmane et ensuite car on croit que la femme née ce jour peut être sans hymen.

Dans un douar près de Midelt, le jour des noces, le *wzir* du mari (son conseiller) a renversé le panier mis devant la porte de la chambre où se passe la défloration annonçant par ce geste que l'épouse n'est pas vierge. Son père a vite ramené l'acte de naissance de sa fille, demandé aux présents de vérifier si elle est née un vendredi mais ils avaient oublié d'enregistrer cette information. Après cela, l'affaire a été arrangée. Certes, cette anecdote date de plus de trente ans, mais maintenant, on invoque d'autres motifs afin d'expliquer le manque de virginité comme le coussin d'une bicyclette ou un harcèlement sexuel.

Haytam parle de son expérience avec une femme ayant perdu sa virginité : « *C'était avec Islam [c'est un prénom de fille et de garçon. Ici, il s'agit d'une fille]. Mais ce n'est pas pareil. Elle a perdu déjà son hymen avec un autre. La première fois que j'ai parlé avec elle, c'était dans le cadre du sérieux [en vue de se marier], car vraiment elle est belle, instruite et issue d'une bonne famille. Mais, lors des pourparlers, elle m'a dit qu'elle a des soupçons à propos de sa virginité car durant son enfance, elle se fait harceler par l'un de ses cousins. Alors, elle a peur d'avoir perdu son hymen. Pour moi, c'était clair qu'il s'agit de mensonges. Alors, je lui ai fait croire que son passé y compris sa virginité ne m'importe pas et que l'essentiel est la vérité. Après, elle m'a avoué qu'elle avait une relation avec un homme qui lui a promis le mariage. Puis, je lui ai dit que puisqu'elle m'a déjà menti je ne peux pas croire en elle dorénavant et de ce fait je ne peux pas me marier avec elle. Après, c'est elle qui m'a supplié de continuer dans un autre cadre : le concubinage. Je ne peux pas me marier avec une femme ayant perdu sa virginité ou ayant des relations prémaritales en général, et alors si elle a perdu*

son hymen la preuve est là. Elles sont plusieurs qui fréquentent des hommes et après elles disent qu'elles ont perdu l'hymen en conduisant une bicyclette, pauvre bicyclette (hhhhh), lors de la période des fiançailles qui n'ont pas abouti au mariage ou bien qu'elles étaient victimes d'un harcèlement sexuel. Et quand tu leur demande plus de détails, elles te soupçonnent de manquer de confiance en elles. De toute façon, moi je n'aime pas rentrer dans ces détails dès que je sais qu'une femme n'est plus vierge je sais que je ne peux pas la prendre comme épouse car j'ai l'impression qu'elle peut me trahir après le mariage. »

Certaines femmes recourent à d'autres moyens afin de se faire passer pour vierge. C'était le cas d'Anfal, une femme de 27 ans et divorcée :

« J'ai perdu ma virginité à l'âge de 16 ans lors d'une relation sexuelle. Quand j'ai vu du sang, je ne savais pas de quoi il s'agit [ce qui montre un manque de transmission de la part de la mère]. Mon partenaire m'a calmé en me disant : « Ce n'est rien ». Quatre ans après, je me suis mariée. Lors de la nuit des noces en couchant avec mon ex époux, j'ai mordu ma lèvre de l'intérieur, j'ai pris du sang et j'ai hurlé en lui disant : « C'est bon. » J'ai fait comme si j'essuyais mon vagin et je lui ai montré du sang. Je savais que ça marcherait car je savais qu'il n'avait pas de relations prémaritales et même si c'était le cas, combien de femmes a-t-il pu déflorer avant ? » (Anfal)

Abdelaali soutient qu'il est capable de différencier le sang de la défloration d'un faux sang, précisant que le premier présenterait une teinte légèrement jaunâtre.

Plusieurs femmes ont développé des stratégies afin de remédier à leur non-virginité. Certaines profitent de l'étendue du monde virtuel, favorisant l'anonymat, pour dire la vérité à leur éventuel prétendant. Elles tissent des histoires concernant la perte de la virginité, comme l'avoir perdue en conduisant un vélo, avoir été victime d'un harcèlement sexuel, ou dans le cadre d'une relation sérieuse avec un ex-fiancé. Elles misent ainsi sur la compréhension et la compassion de leur éventuel partenaire. Pourtant, ce dernier, en acceptant cette situation, peut passer pour un « *Hmida Sttar* ». D'autres préfèrent ne rien révéler à leur prétendant, par crainte que cela soit susceptible d'affecter les rapports de genre après le mariage, en leur faisant perdre leur capital social. Elles recourent souvent à la restitution de l'hymen ou à la simulation de l'acte de défloration la nuit des noces.

Slimane dit : *« Les femmes ayant perdu leur virginité pensent le plus souvent à restituer l'hymen. Celles ayant des moyens peuvent le faire à travers une intervention chirurgicale qui peut leur coûter jusqu'à cinq mille dirhams. D'autres recourent à des moyens moins coûteux, comme une boule d'origine chinoise qui est insérée quelques heures avant l'acte de défloration dans le vagin. Le prix de cette boule remplie d'un liquide ayant la couleur du sang est de 100*

dirhams. »

La virginité féminine demeure une norme sociale contrôlée par les familles ou au moins par l'époux. Ainsi, plusieurs femmes recourent à des stratégies afin de dissimuler sa perte avant le mariage. Certaines présentent des prétextes de leur non virginité à leur prétendant, misant sur leur compréhension et leur compassion. D'autres préfèrent ne rien dire et simulent la défloration, soit par chirurgie réparatrice, soit par des méthodes alternatives comme l'utilisation d'objets contenant un liquide rouge.

Les cérémonies de mariage incluent encore des rituels visant à prouver la virginité (présentation du linge taché de sang, surveillance de la consommation de l'acte sexuel), bien que ces pratiques tendent à évoluer, notamment avec la célébration de la nuit de noces dans des hôtels.

G. Divorcée

En l'absence de données statistiques officielles spécifiquement sur les tribus, je me base sur les statistiques fournies en 2014 par le Haut-Commissariat au Plan concernant la province de Midelt. Ce choix est justifié par le fait que la majorité des résidents de cette province font partie de la confédération des tribus des *Aït Yaflman*. Selon ces données, la population de la province était estimée en 2014 à 289 337 habitants, répartis entre 126 098 citadins et 163 239 villageois. Au sein de cette population, les femmes constituaient 50,6 %, tandis que les hommes représentaient 49,4 %. (Haut-commissariat au Plan, 2017, p. 11)

Désignation	Sexe	2004				2014			
		Célibat	Mariés	Divorcés	Veufs	Célibat	Mariés	Divorcés	Veufs
Midelt	Masculin	41,5	55,4	1,6	1,4	37,9	59,5	1,5	1,1
	Féminin	26,6	55,6	6,9	10,9	22,8	59,8	6,6	10,8
	Total	33,9	55,5	4,3	6,3	30,2	59,7	4,1	6,0

Figure 16 : Pourcentages de la population âgée de 15 ans et plus de la province de Midelt selon l'état matrimonial et le sexe. (HCP, 2017, p. 18)

Dans la province de Midelt, les statistiques montrent une augmentation de 4,1 des hommes mariés, passant de 55,4 % en 2004 à 59,5 % en 2014. Parallèlement, le pourcentage

d'hommes célibataires a diminué, passant de 41,5 % en 2004 à 37,9 % en 2014. Les taux de divorce et de veuvage chez les hommes sont restés relativement constants.

Chez les femmes, il y a eu des changements notables. De 2004 à 2014, le pourcentage de femmes mariées est passé de 55,6 % à 59,8 %, et celui des célibataires de 26,6% à 22,8 %. Les taux de divorce et de veuvage chez les femmes sont restés stables.

Ces données indiquent que le célibat est plus répandu chez les hommes (37,9 %) que chez les femmes (22,8 %) en 2014. Les taux de mariage sont similaires pour les deux sexes en 2014, avec 59,5 % pour les hommes et 59,8% pour les femmes. Cependant, les taux de divorce et de veuvage sont plus élevés chez les femmes (6,6 % et 10,8 %) que chez les hommes (1,5 % et 1,1 %). Ceci s'explique par une plus grande facilité pour les hommes de se remarier après un premier mariage, tandis que les femmes divorcées ou veuves font face à une stigmatisation sociale. Nous verrons dans la quatrième partie que les normes du remariage et du veuvage continuent de profiter aux hommes. Le divorce après une longue durée de mariage est un nouveau phénomène qui émerge chez les *Aït Yaflman*, ce qui était une chose impensable auparavant. Pourtant, ces hommes seront confrontés à des réalités difficiles afin d'affirmer leurs choix. Ainsi, les rapports de genre et de génération seront même inversés et jouent en leur défaveur.

Le statut de divorcée est particulièrement mal perçu, associant ces femmes à une « proie facile ». Socialement, elles sont souvent tenues pour responsables de l'échec de leur mariage et sont étroitement surveillées par leur famille. Économiquement, elles sont considérées comme un fardeau. En outre, le terme « veuve » en arabe marocain peut avoir une connotation négative, suggérant l'abandon de la veuve ou même la prostitution.

Au niveau national, les données du Haut-Commissariat au Plan (HCP) révèlent que le taux de divorce a significativement diminué, passant de 31 % pour le premier mariage en 1960 à 10% en 2010. Cependant, le pourcentage de femmes se remariant après une rupture a chuté de 14,6 % en 1995 à 8,5% en 2010, tombant même à 7,4 % en milieu urbain. De plus, les taux élevés de célibat et le retard de l'âge du premier mariage aggravent la situation des femmes célibataires, divorcées ou veuves. La relative stabilité du premier mariage s'explique principalement par les contraintes imposées par la *Moudawana* (code de la famille), qui a rendu le divorce plus onéreux pour les hommes, entraînant la perte potentielle de la garde des enfants. En parallèle, la réticence des femmes divorcées à se remarier trouve son origine non seulement dans la stigmatisation sociale associée à leur statut, les percevant comme des cibles faciles, mais

aussi dans la crainte de perdre la garde de leurs enfants en cas de nouvelle union. En revanche, les hommes cherchant à contracter un nouveau mariage ne rencontrent pas les mêmes obstacles et préfèrent souvent s'unir à une célibataire.

Dans le cadre d'une étude que j'ai menée sur le mariage et le monde virtuel, il apparaît que les femmes divorcées adoptent généralement une posture de silence défensif sur ce sujet, par crainte d'être stigmatisées ou jugées négativement. Les pages et groupes Facebook consacrés au mariage ont toutefois contribué, dans une certaine mesure, à transformer la perception sociale de la femme divorcée. En leur offrant la possibilité de partager leur expérience conjugale, même lorsqu'elle est qualifiée d'« échec », ces espaces ouvrent un champ de discussion sur les difficultés du mariage. Cela permet aussi de nuancer le préjugé dominant qui attribue systématiquement la responsabilité de la rupture à la femme, accusée de n'avoir pas su « garder » son mari. Néanmoins, lors d'une annonce matrimoniale, il est préférable de ne pas mentionner immédiatement son statut de divorcée, afin de ne pas décourager d'éventuels prétendants. Le dévoilement de cette information dans un second temps, après une première prise de contact, favorise une meilleure compréhension de son parcours et offre l'occasion de mettre en avant ses qualités.

Jadis, il était obligatoire de respecter le statut matrimonial pour se marier, que ce soit pour les hommes ou pour les femmes. Ainsi, un homme célibataire devait prendre pour épouse une femme célibataire, et ainsi de suite pour les divorcés. Cela respectait la règle de l'accès au « partage des femmes », mais avec l'érosion du système tribal, cette règle n'est plus respectée. Plusieurs membres des couples ont aujourd'hui des statuts matrimoniaux différents.

« Bien que je sois divorcé, je cherche une femme célibataire. Pourquoi serais-je obligé de me marier avec une femme divorcée ? Je suis fonctionnaire et j'ai une maison. J'ai le droit de choisir une femme célibataire comme conjointe. » (Ali)

D'autres hommes, bien qu'ils soient célibataires, sont unis à des femmes divorcées. Ils justifient leur choix par d'autres critères comme les qualités corporelles de la femme ou son statut professionnel. Cela montre la régression de l'autorité parentale dans le choix du ou de la conjoint(e).

« Quand j'ai dit à ma mère que je voulais prendre Imane comme épouse, elle s'est inquiétée de son statut matrimonial, car elle est divorcée et moi je suis célibataire. Au final, elle a été obligée de respecter mon choix. Je l'ai choisie essentiellement parce qu'elle est belle, peu importe si elle est divorcée. » (Alae)

H. La beauté et l'âge

Autrefois, bien que la beauté féminine fût un atout, elle était néanmoins subalterne dans le choix de la conjointe. Les hommes cherchaient des femmes laborieuses afin de bénéficier de leur force de travail. Khdiya dit : « *Bien que je sois moche et noire, j'ai réussi à me marier cinq fois car j'étais une bonne travailleuse. C'était la qualité la plus recherchée à notre époque. Maintenant, c'est la beauté qui compte.* »

Haytam dit à ce propos : « *Je peux commencer par la beauté. Ma femme doit être très belle, âgée de moins de 24 ans et issue d'une bonne famille. Elle doit accepter de vivre avec ma mère. Pour le critère de la beauté c'est évident, je n'aime pas que les invités lors des noces disent que j'ai tardé à me marier et après j'ai eu une femme moche (Şam o ftar 'la basla). J'aimerais bien me marier à une femme à qui je peux tenir la main et la présenter à ma famille et mes amis sans aucune honte. En plus, mes enfants seront beaux. Elle doit vivre avec ma mère car je suis son fils unique. Par rapport à l'âge, elle ne doit pas dépasser 24 ans car comme elle va vivre avec ma mère alors elle doit la seconder et l'écouter. Plus une femme est âgée plus elle aura de problème à s'adapter à notre système de vie et elle voudra imposer son système. Cela va créer des conflits. Alors, si la femme est moins âgée elle s'adaptera mieux à notre système. Et bien sûr, elle doit être d'une bonne famille. On ne s'allie pas seulement à une femme mais à sa famille également. Comme ça, on n'aura pas beaucoup de problèmes.* » Haytam à l'âge de 34 ans s'est marié après avec une femme âgée de seize ans.

« *Même si elle est plus âgée que moi d'une seule année, je ne l'accepte pas comme épouse. Quelques-uns disent que Khadija était plus âgée que le Prophète, et alors ? C'était une autre époque. N'oubliez pas que nous sommes au Maroc. Et d'ailleurs, il n'a pas dit à Khadija : je t'ai sauvé du célibat. Et elle non plus, ne lui a pas dit : tu dois apprendre de moi car je suis plus âgée que toi* ». (Ayham)

Plusieurs femmes partagent également cette idée : « *Non, il est impossible que j'accepte un homme moins âgé que moi comme mari même si cette différence soit de 2 ou 3 années. Parce que, quand le mari est plus grand que la femme, cette dernière se sent sécurisée et l'homme est plus raisonnable qu'elle* ». (Fadwa, 24 ans.)

« Jamais, la femme grandit, au niveau de la raison, plus vite que l'homme. Il y a des femmes de 20 ans ayant déjà des enfants et des responsabilités, tandis qu'un homme de vingt ans est encore un adolescent ». (Salma, 45 ans.)

La raison principale du refus de l'idée que la femme soit plus âgée que l'homme, de la part de l'époux, est liée à des représentations patriarcales qui reposent sur le fait que l'homme doit guider la vie familiale. D'autres donnent des raisons comme la différence entre l'âge sexuel de la femme et celui de l'homme. Il s'agit d'une idée ancrée dans l'imaginaire des habitants dans cette société qui dit que parmi les raisons qui poussent les hommes à chercher des relations extra maritales, c'est que le désir sexuel de ces dernières diminue avant celui des hommes. La femme devant être moins âgée que son époux d'au moins 4 ans, cela peut assurer une harmonie sexuelle entre les deux. D'autres préfèrent des femmes moins âgées pour leurs qualités corporelles. Ils voient que ces qualités diminuent au fil des années. Pourtant, il ne faut pas que cette différence d'âge soit très importante, pour des raisons de sexualité et aussi de compréhensibilité entre les deux parties du couple.

Il en va de même pour la mention de la taille. Dans la société marocaine, la petite taille n'est pas valorisée, tandis qu'une grande stature est perçue comme un atout. Cependant, cela peut dissuader certains hommes de petite taille, souvent soucieux de leur virilité et réticents à l'idée d'avoir une épouse plus grande qu'eux. Ce critère est considéré comme essentiel, et les femmes en ont pleinement conscience. Ainsi, lorsqu'elles ne se perçoivent pas comme particulièrement belles, elles recourent à des formules atténuées du type : « je possède une beauté acceptable », « mon apparence est convenable » ou « je bénéficie d'une bonne présentation ».

Chez les hommes, la dimension corporelle est rarement mise en avant dans leurs annonces : près des deux tiers n'y font aucune référence, traduisant ainsi la banalisation et la relativisation de ce critère dans le choix de l'épouse. En revanche, pour les femmes, l'apparence physique de l'homme occupe une place secondaire, alors qu'elle constitue un élément central dans les attentes masculines. Ces derniers recherchent explicitement une femme belle et le précisent sans détour dans leurs annonces.

Le mariage chez les *Aït Yaflman* est souvent influencé par des critères traditionnels et des attentes sociétales fortes, particulièrement en ce qui concerne les différences d'âge et l'apparence physique. Les hommes privilégient généralement les femmes plus jeunes, souvent en raison de stéréotypes liés à la dynamique de pouvoir dans le couple et à des attentes sexuelles,

estimant que les femmes plus jeunes sont plus aptes à s'adapter à leur mode de vie. La beauté physique, en particulier la jeunesse et la taille, est un critère fondamental dans le choix du partenaire pour de nombreux hommes, même si ce critère est moins mis en avant pour les femmes.

Les femmes, quant à elles, défendent l'idée que l'âge de leur mari ne doit pas être inférieur au leur, car elles estiment qu'une différence d'âge les mettrait en position d'infériorité. Des croyances patriarcales sous-tendent encore largement ces opinions, renforçant des stéréotypes sur la place et le rôle de la femme dans la famille. Ces attentes sont aussi alimentées par l'idée que la beauté et la jeunesse féminine sont des valeurs importantes, bien qu'il existe une certaine évolution des mentalités, surtout parmi les jeunes générations.

I. Mariage du couple salarié

Cette dernière décennie, on assiste à une prolifération de pages sur les réseaux sociaux surtout sur Facebook, qui propagent des discours contre le mariage avec des femmes salariées.



Figure 17 : Une publication de la page Facebook, Marocain contre le mariage avec des femmes salariées.⁴⁹

Voici la traduction de la publication :

« Sauvegarde ces règles pour sauver ta peau :

Le travail de la femme sert-il le mariage et contribue-t-il à la stabilité matérielle et sociale de ta famille ?

Ce que la femme ne te dit pas, c'est qu'elle travaille pour réaliser ses ambitions et ses désirs, et que son travail n'a absolument rien à voir avec la stabilité de ta famille !

Les principales raisons pour lesquelles une femme travaille sont :

1. Affaiblir ton autorité sur elle.
2. Fuir ses devoirs domestiques (sexe, cuisine, ménage, éducation des enfants).
3. Atteindre ses propres objectifs et financer ses plaisirs (maquillage, vêtements, aide à sa famille).
4. Fréquenter des hommes dans le cadre professionnel.

⁴⁹<https://www.facebook.com/groups/644008660011567/permalink/1269571700788590/?rdid=tfkpH2AThCht9bDS#>, consulté le 29/01/2025.

Les chocs que tu subiras en l'épousant... Prépare-toi et attache ta ceinture :

1. Elle utilisera la religion comme un argument contre toi : elle te rappellera que l'homme est responsable financièrement du foyer et doit subvenir à tous ses besoins, y compris ses caprices. Si tu évoques son salaire, elle te répondra que l'islam lui donne le droit de disposer de son argent comme elle l'entend. (Ton argent est le nôtre, mais son argent est le sien.)

2. Tu devras manger à l'extérieur : si tu veux un repas maison, tu devras cuisiner toi-même, car elle sera trop fatiguée du travail et elle travaille autant, voire plus, que toi.

3. Le sexe sera selon son bon vouloir : elle sera trop fatiguée et tu devras attendre le week-end ou qu'elle en ait envie.

4. Tes sorties entre amis ou à la salle de sport seront limitées : tu devras surveiller et éduquer tes enfants, car ce sont aussi les tiens (et leur mère est soit au travail, soit trop fatiguée).

5. Tu ne pourras pas lui demander pourquoi elle parle avec un collègue ou son patron : elle invoquera le respect et l'obéissance dus à son supérieur hiérarchique.

Le dernier choc, celui qui t'achèvera :

Après des années d'humiliation, de souffrance et de sacrifices de ta part... si elle obtient une promotion et gagne un salaire supérieur au tien, elle n'aura plus besoin de toi. Elle commencera à reconsidérer ses choix et ne sois pas surpris si tu reçois une demande de divorce. Elle en aura assez de toi et finira par se mettre avec son patron ou un autre homme. »⁵⁰

Je commence ce chapitre par une histoire conflictuelle d'un couple salarié, où la gestion économique influence tous les aspects de la vie familiale.

Yanis, fonctionnaire au ministère de l'éducation nationale, originaire d'Aït Izdeg de Midelt, cherchait une fonctionnaire pour le mariage. Il a insisté sur ce critère avant tout. La décision du mariage était provoquée par la vie avec ses deux sœurs et leurs enfants qualifiés « d'insupportables ». Il devait prendre le rôle de l'homme de la maison en l'absence de l'époux de sa sœur aînée, la deuxième étant veuve avec deux filles. Il faisait les courses et veillait à l'éducation des enfants. Il a rencontré sa future femme qui travaillait dans un lycée. Il lui a

⁵⁰<https://www.facebook.com/groups/644008660011567/permalink/1269571700788590/?rclid=tfkpH2AThCht9bDS#>, consulté le 29/01/2025.

envoyé un collègue qui lui a parlé de ses intentions. Sa femme a précipité le mariage, elle lui a imposé de parler avec son père. Rapidement, ils ont fait l'acte de mariage et ont retardé les noces jusqu'à l'été suivante.

« Nous nous sommes installés dans la maison qu'elle louait vu que moi je faisais la navette à Midelt. J'ai pris la nourriture en charge et j'ai laissé le paiement du loyer pour elle. Mais, après deux mois, le propriétaire est venu me parler pour me dire que le loyer n'est pas payé. J'ai dit cela à ma femme qui m'a répondu que nous n'avons pas négocié cela avant. Nous sommes convenus qu'elle participera à hauteur de 2000 dirhams par mois, correspondant à un tiers de nos charges, tandis que moi je m'occuperai du reste. Durant la première année de mariage, elle a montré de l'assiduité, malgré son insistance pour avoir un enfant. Je lui répondais négativement à chaque fois. Chaque nuit je lui posais la question si elle a pris la pilule. Finalement, elle a pris la décision de tomber enceinte sans mon accord. Après l'arrivée de notre enfant, son comportement a totalement changé. Elle a cessé de participer financièrement. Il y avait une cousine qui nous aidait pour la garde de l'enfant mais elle a créé des problèmes avec elle. Elle passait son temps libre à dormir. J'étais obligé de faire la vaisselle, prendre en charge notre enfant : préparer le biberon et la soupe, changer les couches... Même en m'accompagnant chez mes sœurs, elle ne changeait pas de comportement ce qui m'a occasionné plusieurs reproches de leur part. Une fois, je me suis disputé avec mon frère aîné qui séjournait à la maison parentale car je l'entendais dire à mes sœurs : « Nos parents ont bien fait de mourir avant de voir leur fils changer de couche pour l'enfant et sa femme dort. » Je lui ai proposé d'avoir une femme de ménage à ma charge mais elle refusait. Elle me dit : « Je ne laisserai aucune femme rentrer à la maison qu'elle soit pour le ménage ou pour d'autres raisons. » Je lui réponds : « Normalement ce sont les femmes « libres » assumant leurs responsabilités qui ont le droit de dire ça, pas toi. » J'ai également eu connaissance qu'elle m'a caché qu'elle a pris un crédit juste avant les noces. J'ai demandé à son père de venir parler avec sa fille. Nous avons découvert qu'elle joue sur les deux cordes en disant à ses parents qu'elle met tout son salaire à ma disposition et elle me dit qu'elle a des responsabilités financières envers eux. Comme ça, elle épargne la totalité de son argent. J'ai découvert que son père était au courant de la question du crédit car c'était lui qui l'a incité à le prendre afin de financer les festivités du mariage. Quand je lui ai demandé de quitter son travail pour s'occuper de la maison, elle a refusé. Elle a dit : « j'ai travaillé dur pour avoir ce poste je ne le quitterai jamais. » Chaque mois, nous devons nous chamailler pour sa cotisation. Et quand elle me donne les 2000 dirhams, elle me demande des sommes sous différents prétextes. Je lui explique qu'il ne s'agit pas d'une cotisation aux dépenses familiales, mais plutôt d'un

investissement. Elle me donne la somme au début du mois et elle aura le double à la fin. Elle me prend pour une société et pas pour un mari. Finalement, nous sommes convenus qu'elle prenne en charge les tâches ménagères dans leur totalité et finance un voyage durant l'été et moi j'assume les charges financières. Mais j'étais obligé de garder notre enfant quand elle travaille, faire la vaisselle des fois. Une fois l'été est arrivé et notre voyage s'approche. Elle a laissé sur la table à manger un ticket de banque qui montre que son compte est épuisé. Elle m'a dit qu'elle n'a pas d'argent pour voyager. Je lui ai répondu : « Tu te moques de moi. Normalement, ce sont les femmes qui doutent des dépenses de leur mari et qui lui demandent s'il a une autre maison à financer, tandis que là, c'est moi qui te pose cette question. » Malgré cela, j'ai fait l'erreur de prendre ce voyage en charge. Et depuis, cette responsabilité m'incombe. Elle se fâche même si je décide de ne pas voyager pendant les vacances. Dernièrement, elle insiste pour avoir un autre enfant, mais je refuse. Je lui dis : « Bien sûr, tu n'as qu'à accoucher et laisser le reste pour moi. » Elle m'a dit : « Je suis consciente que tu prévois le divorce une fois notre garçon sera autonome. » Maintenant, il a cinq ans. Elle a raison : les années passent, l'enfant grandit et elle voit l'heure du divorce approcher. Alors elle veut m'attacher moyennant un autre enfant. Mais moi, je prends mes précautions. J'utilise toujours un préservatif durant les rapports sexuels. Hhhhh (rire). Parmi les motifs de mon mariage, c'est savourer l'acte sexuel sans préservatif car j'avais l'habitude de faire avec pour différentes raisons : éviter les maladies sexuellement transmissibles et une éventuelle grossesse. Maintenant, je dois l'utiliser car je n'ai plus confiance en ma femme depuis qu'elle m'a imposé le premier enfant. Elle me dit des fois de ne pas le faire et qu'elle va prendre la pilule. Je lui dis que c'est trop tard. Je ne suis pas prêt à rester à sa merci. Elle m'a proposé dernièrement de mettre tout son salaire sur la table mais à condition que je fasse pareil. Mais cette fois c'est moi qui ai refusé. Elle croit que je suis débile. Après ma promotion, mon salaire est presque le triple du sien et elle veut contrôler la totalité. Quand, nous avions le même salaire j'étais plusieurs fois dans la nécessité et elle s'abstenait de m'aider. Elle me dit : « Je n'ai rien. Tu prends des crédits chez tes amis. » Elle critique toujours ma relation profonde avec mes sœurs et mes visites hebdomadaires. Pourtant, elle insiste à chaque fois pour m'accompagner, ce qui m'a paru bizarre. Mais elle n'a jamais pris l'initiative de les inviter chez nous, même par courtoisie. J'ai réalisé qu'elle fait cela pour créer des conflits avec elles et collecter le maximum d'informations pour qu'elle puisse m'isoler d'elles. Actuellement, ça fait deux mois que je ne lui adresse plus la parole et je ne couche plus avec elle. Son père m'appelle pour résoudre la situation mais je ne lui réponds pas car chaque fois quand je lui demande d'intervenir, au lieu de raisonner sa fille, il me demande de montrer de la patience. En résumé,

elle voit le mariage comme un projet où le logement et la nourriture sont gratuits, et chaque année épargner : plus le divorce tarde, le compte sera plus garni. Et quand la rupture arrive, elle aura en plus des indemnités considérables de divorce en plus de la pension alimentaire de l'enfant. Pour elle, je ne suis qu'un âne qui fait tourner le moulin et elle vient à la fin pour se réjouir du fruit de son travail. Elle instrumentalise l'enfant pour que je reste à sa servitude. Mes frères m'ont dit que je dois tirer des leçons de leur vie familiale : miser sur les enfants est une cause perdue. Les femmes n'ont aucune morale. Elles se victimisent devant leurs enfants, leur parlent des défauts de leur père. Leur objectif ultime est de les tourner contre le père. Elles n'ont aucun problème pour leur créer des complexes psychiques afin d'en tirer des profits. Les pères s'abstiennent d'en faire autant pour ne compliquer la vie des enfants. Ils croient que ces derniers en grandissant vont les comprendre, mais c'est le contraire qui arrive. Ils défendent toujours leurs mères, laissant de côté les sacrifices des pères. Tous ne voient en nous qu'une carte bancaire capable de réaliser leurs désirs. Je conseille à mes amis de ne pas se marier et si nécessaire il vaut mieux prendre une femme au foyer et éviter les femmes fonctionnaires. Dans mon cas, je suis confronté à des situations délicates dans lesquelles je me souciais peu de ma virilité. Je cherchais simplement à vivre paisiblement. Donc, j'ai fait beaucoup de concessions. J'ai plusieurs collègues de sexe féminin qui avouent qu'elles ne sont pas aptes pour le mariage vu leurs responsabilités. Les mariées parmi elles essaient d'adapter le travail à leur exigence familiale. Je leur dis : « C'est votre choix de travailler, alors, alors vous devez assumer vos tâches et cherchez des solutions ailleurs. »

Iyad, un ancien collègue originaire de Khénifra, travaillait avec moi dans le même secteur scolaire, dans un douar voisin d'Agheddou. Il s'est marié par amour avec une institutrice originaire de Midelt. Sa famille s'est opposée à cette union car elle était divorcée et avait un enfant. Pour les convaincre, il a acheté une voiture qu'il a enregistrée au nom de son épouse, prétendant à ses parents que c'était elle qui l'avait achetée. Lorsque l'enfant de sa femme a atteint l'âge de la scolarisation, celle-ci a insisté pour qu'il soit inscrit dans une école privée à Midelt. Après la naissance de leur premier enfant, les conflits se sont intensifiés, notamment entre son épouse et sa mère. Cette dernière souhaitait voir son petit-fils pendant les vacances. Le couple s'est alors mis d'accord pour passer les petites vacances chez les parents de Nihal (son épouse), afin qu'elle puisse passer du temps avec son fils aîné, et les grandes vacances chez ses propres parents. Cependant, chaque fois que ces derniers tentaient de se rapprocher, Nihal prenait le téléphone pour créer des tensions avec sa mère et sa sœur, affirmant ensuite à Iyad que l'atmosphère n'était pas propice pour aller chez eux. Sa mère, souffrant d'hypertension, exerçait une forte pression sur lui pour qu'il se sépare de Nihal. En 2010, Iyad

est venu me voir à Midelt pour que je lui recommande un bon avocat. Il m'a confié : « *Je suis tiraillé entre ma femme et mon enfant d'un côté, et ma mère de l'autre. Si je divorce, je devrai payer cher et je doute de pouvoir refaire ma vie avec le reste de mon salaire. Cependant, ma mère est malade, et je ne veux pas être la cause de sa mort. Si je dois trancher, je choisirai ma mère.* » Une fois la procédure de divorce entamée, sa sœur l'a appelé pour lui dire qu'elles se retiraient du conflit et qu'il devait rester avec sa femme. Les années suivantes, Iyad assumait les charges du foyer (loyer, nourriture, factures...), tandis que Nihal construisait une maison à son nom. Une fois la maison achevée, elle a demandé le divorce et a cédé la garde de leurs enfants à Iyad. Elle a vendu la voiture pour en acheter une neuve. Iyad, plongé dans un état de dépression, exprime son dépit : « *Elle m'a arnaqué et veut profiter de sa vie après sa promotion. J'aurais dû me séparer d'elle dès la première fois.* »

L'histoire de Nabil, d'originaire chérifienne de Midelt, qui s'est terminée par le divorce est à la jonction de plusieurs formes d'union marquée d'abord par une nette hypogamie féminine. Sa femme occupant un poste administratif important gagne six fois son salaire et n'avait pas de temps à lui consacrer. Il lui a dit : « *Tu n'es ma femme que le weekend. Qu'est-ce que tu veux que je fasse les autres jours ? Soit tu me permets d'avoir une autre femme [polygamie] ou je cherche des relations ailleurs [concubinage]. Elle a refusé la première proposition. Tandis que pour la deuxième, elle m'a dit : « Je la laisse à ta conscience ». Je lui ai répondu négativement : « Je ne suis pas mariée pour chercher des relations sexuelles ailleurs et que le mari le plus adapté à ta situation soit un cupide qui ne veut qu'exploiter ton salaire gourmand ou un lâche. Je ne suis ni l'un ni l'autre et qu'il est préférable qu'on parvienne à une solution à l'amiable pour se séparer. Sois, tu t'occupes de moi soit le divorce ».* Son orgueil l'a poussé à opter pour le deuxième choix malgré qu'elle ne veuille pas divorcer. Les deux familles ayant arrangé ce mariage ont mis la pression afin qu'ils restent ensemble. Mais il a insisté pour divorcer. Il y a aussi une différence entre les deux perspectives. Lui, aspire à avoir un appartement, tandis qu'elle, vu son salaire, souhaite une villa (très chère). Ensuite, concernant la localité, le couple au début s'est installé dans un appartement appartenant aux parents de Nabil. Après, elle lui a dit que c'est trop loin de son travail et qu'ils doivent déménager pour avoir plus de temps pour eux. Le choix de l'appartement à louer était l'objet d'une dispute entre eux. Il lui a proposé des appartements pas chers, mais elle a refusé. Elle voulait un appartement plus chic et cher en lui proposant de payer le loyer car elle est issue d'une famille riche. Et quand il a refusé elle lui a proposé de s'installer dans son propre appartement offert par son père (uxorilocalité). Il a accepté son offre mais au fil du temps, il se sentait dévalorisé ce qui a justifié à ses yeux sa décision de divorcer.

Monis de Midelt, instituteur travaillant à Aït Ayyach, s'est marié à une collègue touchant presque le double de son salaire. *« Le premier obstacle auquel je me suis confronté c'est le lieu d'installation. Je ne voulais pas habiter chez mes parents après le mariage. Donc, j'ai loué une maison à Boumia car je savais que mes parents n'accepteront pas que je m'installe dans un foyer indépendant à Midelt. J'ai leur dit que Boumia est plus proche de mon lieu du travail. J'ai dû acheter une voiture car c'est humiliant de laisser ma femme faire la navette avec les autres instituteurs. Je faisais l'homme : je prenais tout en charge et je ne lui ai pas parlé de son salaire. Je me suis dit : « Les femmes salariées sont réticentes au début, elles ont besoin d'avoir confiance en leur mari et elles ont besoin du temps afin de s'assurer qu'il n'est pas attiré par leur salaire. » Mais, la situation a duré beaucoup de temps. J'ai pris des crédits pour financer le foyer et elle s'en fout de ça. Un an après, j'ai découvert qu'elle a laissé sa carte bancaire à son frère. Je lui ai expliqué qu'elle doit participer aux charges familiales et qu'elle doit donner la priorité à notre foyer. Mais, elle m'a dit : « C'est toi l'homme. Tu dois t'occuper de tout et compris mes charges personnelles. » Alors, j'ai pris la décision du divorce malgré qu'elle fût enceinte. J'ai décidé de ne pas voir l'enfant à venir car je craignais de m'attacher à lui et je n'aurai dans ce cas qu'à cohabiter avec sa mère. Ma situation financière après le divorce s'est dégradée avec le paiement des crédits, des indemnités de jouissance et la pension alimentaire mensuelle, mais c'est beaucoup mieux que de continuer dans ce genre de relations. »*

Beaucoup d'hommes croient qu'en prenant une femme salariée, leur situation financière s'améliorerait, mais sur le plan pratique c'est le contraire qui se réalise. Les dépenses familiales augmentent, par rapport à leurs homologues ayant des femmes au foyer, et la pression financière pèse sur eux.

« Quand je me suis marié à Houyam, ma collègue du travail, j'ai cru qu'on vivrait à un niveau plus élevé. Mais elle refusait de participer aux charges familiales. Quand je lui disais qu'elle devait le faire, elle me soupçonnait de manquer de virilité. Elle me répétait souvent : « Tu dois être reconnaissant car je prends mes charges personnelles en charge. » Les gens voient qu'un couple salarié doit vivre à un niveau plus élevé : leur maison et l'ameublement doivent être chics. Il doit disposer d'une voiture digne des deux salaires. Les familles des deux parties veulent qu'on leur donne plus d'argent. Mais, ces gens ignorent que le mari paie tout et il aide en plus dans les tâches ménagères. Je me suis dit : « Est-ce que je dois leur expliquer cette situation ? ». Finalement, j'ai pris la décision de me retirer et de demander le divorce. »
(Hassan)

Plus les femmes réussissent en ayant un salaire et une position élevés, plus elles ont des difficultés à se marier. Pour elles, il est important de respecter la règle de l'interdiction de l'hypogamie féminine. Ces femmes aspirent à avoir un mari de rang social et économique plus élevés, mais beaucoup de leurs homologues masculins ayant un salaire confortable préfèrent une femme au foyer. Ces femmes en avançant en âge deviennent moins exigeantes sur ce critère afin de pouvoir fonder une famille.

Pourtant, il y a une différence entre l'ancienne génération des femmes salariées et la nouvelle. La première catégorie, celle des années 2000 et moins, est plus influencée par les normes « traditionnelles ». Elles ont été socialisées pour être des femmes au foyer, faire la cuisine, s'occuper du ménage et éduquer les enfants. Leur accès au salariat est accidentel car même leur scolarisation était pour des raisons pratiques : aider leurs enfants à poursuivre leurs études. Quand elles se marient, elles donnent de l'importance à leur foyer.

« Mon mari travaille à Errachidia et moi à Midelt. Je m'occupe de nos deux enfants, même financièrement. J'ai honte de demander à mon époux de l'argent. Il se charge de la construction de la maison. Mes collègues au travail font pareil. Elles prennent tout en charge. Une d'elle a un mari qui s'adonne à l'alcool et néglige la famille et c'est elle qui veille sur les enfants et la maison. C'est la femme, salariée ou non, qui fait réussir le mariage. Elle doit montrer exemple de patience et de sacrifice. Nos parents disaient : « Rabḥ mn lmra ou lḥasr mn lmra. » (Le gagnant le doit à sa femme et le perdant également.), ils nous ont éduqué à respecter le mari tel qu'il est et de faire tout afin de réussir le mariage. Malheureusement, les nouvelles femmes salariées d'aujourd'hui voient dans le mari un ennemi et assimilent le mariage à une guerre. Elles essaient de gagner sur tous les plans, surtout économiquement. Leurs demandes au mari ne se terminent pas, malgré qu'elles ne sachent pas cuisiner ni éduquer leurs enfants. » (Jamila, salariée, 62 ans.)

Quand je lui ai posé la question : « Est-ce que tu éduques ta fille à être comme toi ? » Elle a répondu : *« J'ai beau essayer, mais il est difficile de ramer contre le courant. La génération actuelle n'a qu'un seul objectif : réussir ses études et avoir un travail. Le reste peu importe. Ma fille ne veut pas cuisiner. Elle me dit tout le temps qu'elle est occupée par les études. C'est vrai qu'elle passe de longues heures dans le collège et les cours additionnels. Le reste du temps, elle regarde la télévision ou elle est sur son smartphone. A chaque fois, je lui ai expliqué qu'elle doit être une bonne femme au foyer, mais elle refuse d'apprendre à cuisiner. » (Jamila)*

Comme cité ci-dessus, l'ancienne génération des femmes salariées étaient socialisées dans le cadre de la culture « locale ». Pourtant, la nouvelle génération, celle des années 2000 et plus, vu l'ouverture de cette société sur les plans national et international, trouve une multitude de répertoires sur lesquels elle navigue menée par une vision pratique en les traitant d'une manière sélective. Par exemple, les femmes prennent des lectures islamiques suggérant que l'homme doit financer le foyer familial, mais elles refusent le principe de l'obéissance totale indiqué par ses lectures. Si le mari insiste, elles l'accusent d'être contre les droits des femmes issus d'un répertoire de modernité et qui leur donne plus de libertés personnelles. Les hommes également en font autant. En choisissant de se marier avec une femme salariée, ils aspirent à ce qu'elle mette son salaire au service de son foyer tout en gardant leur supériorité instaurée par les cultures islamique et locale.

Pourtant, on trouve des exemples d'hommes qui privent leur femme de leur salaire. Ils expliquent cela par le fait qu'en tant que chef de famille, il doit contrôler toutes ses ressources et maîtriser son financement. Sinon, les rapports de genre tendront vers un équilibre menaçant sa virilité.

Dans ce cadre, Rahim dit : *« J'ai la carte bancaire de ma femme. Elle travaille et s'occupe de la maison. Moi, je fais les courses et je lui achète ses besoins personnels. Je dépense d'abord par mon salaire, une fois épuisé, j'utilise le sien. »*

Yassar rajoute : *« La femme même si elle est salariée demeure une femme. Si elle sent qu'elle a une autonomie financière, elle te défiera et elle contestera tes décisions. Pour ça, je l'ai privé de sa carte bancaire. Elle n'a qu'à travailler et prendre soin de la maison et de notre fille. Moi, je finance la maison moyennant les deux salaires. Elle a trouvé à plusieurs reprises des prétextes afin d'avoir sa carte, mais à chaque fois j'ai montré de la fermeté sur ce point si elle veut que nous continuions ensemble. Dernièrement, j'ai eu une affectation dans une grande ville. J'ai dû lui laisser sa carte bancaire. L'année prochaine, elle me rejoindra. Je vais la rééduquer car elle s'est habituée à acheter ce qu'elle veut. »*

Jamila dit : *« Mon mari a le triple de mon salaire et il me demande de partager les charges de la maison à cinquante pour cent. Je mets tout mon salaire au service de la famille. Il ne me reste rien tandis que lui il épargne les deux tiers de son salaire. Je travaille dehors et à l'intérieur de la maison. Je me sens comme une ânesse. Quand je lui dis que c'est injuste, il me répond : « J'ai travaillé dur afin d'avoir ce poste et tu viens pour partager avec moi le fruit de mon travail. » »*

Généralement, les femmes salariées les plus demandées en mariage sont les fonctionnaires, en raison de la stabilité du travail avec l'État. Pourtant, les hommes préfèrent éviter de se marier avec des femmes travaillant dans certains secteurs qui leur imposent d'assurer un service de permanence, comme dans le domaine de la santé (les infirmières) ou de l'intérieur (les policières). Ainsi, ils privilégient les institutrices ou les professeures, car le volume de travail y est moins important et leur permet de s'occuper de leur famille après le mariage. Elles travaillent principalement avec des enfants, ce qui ne suscite pas la jalousie de leur mari par rapport aux autres secteurs du travail. Les salariées dans le secteur privé sont moins demandées, car le volume horaire du travail y est plus élevé (au moins huit heures par jour). Les hommes craignent qu'elles n'aient pas assez de temps pour leur foyer et qu'elles soient soumises aux harcèlements et aux demandes de leurs supérieurs dans le milieu du travail. Les femmes travaillant dans le secteur du tourisme sont généralement les moins recherchées en mariage. La norme de l'interdiction de l'hypogamie féminine est respectée dans le choix d'une femme salariée. Ainsi, les hommes ne pensent pas se marier avec une femme occupant un poste plus élevé que le leur. Ces témoignages montrent un sentiment de frustration chez les hommes, causé par un écart entre les représentations traditionnelles du mariage (l'homme est le pourvoyeur, la femme s'occupe du domaine domestique) et les pratiques nouvelles d'autonomisation féminine (gestion de l'argent, partage du travail, désir de faire carrière). Ce discours masculin peut être vu comme la réponse d'un homme cherchant à conserver son statut de chef au sein du couple, accentué par les changements du droit de la famille et les discours modernes sur les droits des femmes. Dans ce contexte, on voit bien les hommes salariés partagés entre une vision traditionnelle de la relation de couple, fondée sur l'autorité et la protection, et la réalité faite de négociations permanentes, de transactions d'intérêts opposés et de la perte du monopole économique.

J. Mariage mixte

Selon Amina Aouchar les mariages mixtes étaient conclus pour la première fois à Midelt lors de la colonisation. « *Pourtant, à Midelt, quatre ménages mixtes se formèrent associant des Marocaines musulmanes à des Français chrétiens. Ces femmes étaient originaires de ksour éloignés ; marginalisées dans leur milieu d'origine à la suite d'un divorce ou d'un veuvage, ne bénéficiant dans ce système patriarcal de la protection d'aucun homme de son groupe, elles*

s'étaient placées comme domestiques chez des Européens qui, eux-mêmes déracinés et mal intégrés à la société coloniale, finirent par les épouser.

...Bien avant l'indépendance, dans les grandes villes, des unions furent conclues entre Marocains musulmans et Européennes chrétiennes, phénomène qui prendra même une certaine ampleur après 1956. En Outat nous n'avons eu connaissance d'aucun cas de mariage entre un « autochtone » et une Européenne sous le Protectorat et ceci est révélateur des cloisonnements qui caractérisaient la population de la vallée et qui apparaissaient notamment au niveau de la division du village en quartier. Cependant, la cause essentielle à l'inexistence de ces sorts d'unions, pourtant tout à fait licites au plan religieux, résidait certainement dans la différence de niveau de vie entre les communautés européennes de Midelt et ksouriens. » (Aouchar, 2005, p. 227)

Ihab parle de l'expérience de son frère en 1980 : *« Quand mon grand frère s'est marié avec une Française pendant qu'il suivait ses études en France, mon père était très fâché contre lui. Il disait tout le temps que mon frère avait commis une grave erreur et que sûrement ils (les Français) lui avaient donné une femme à la marge de la société et non désirée par eux. Il ajouta : « Au Protectorat, on n'acceptera jamais de donner une fille en mariage aux colons, sauf si personne ne veut d'elle. On les marie à des femmes comme Aïcha (une orpheline, moche, de couleur noire, qui aide les femmes au ménage pour se nourrir) ».*

Maintenant, les mariages mixtes sont plus fréquents et même recherchés (moyen d'immigration, suivie des études, monde virtuel, ...)

Quoi qu'il en soit, la dimension économique demeure un facteur central dans le choix du conjoint. Comme l'explique Hakima âgée de 24 ans dit : *« Si notre pays nous offrait des opportunités de travail et une vie digne, je ne pense pas que ces femmes chercheraient à épouser des Saoudiens ou, plus largement, des ressortissants des pays du Golfe. »* Cependant, au-delà des considérations matérielles, certaines femmes expriment aussi un sentiment d'injustice lié à leur propre culture, qui tend à les exclure du marché matrimonial.

Les sites de mariage en ligne ouvrent ainsi la possibilité de rencontrer des hommes issus d'autres contextes culturels. Nihal, 35 ans, souligne par exemple que certains critères considérés comme rédhibitoires au Maroc peuvent devenir des atouts ailleurs : *« Dans notre société, une femme de plus de trente ans a moins de chances de se marier. En revanche, dans d'autres cultures, notamment occidentales, l'âge est perçu comme un signe de maturité et de*

capacité à fonder un foyer. Il en va de même pour la virginité : un Français, par exemple, ne me demandera pas comment je l'ai perdue. »

Comme je l'ai déjà observé dans une recherche antérieure, le monde virtuel constitue pour ces femmes une alternative leur permettant de contourner les logiques d'exclusion du marché matrimonial marocain. Âge, beauté, virginité ou autres critères sociaux qui les condamnent localement cessent d'être des obstacles lorsqu'elles envisagent une union avec des étrangers.

Mourad parle du mariage de son frère : *« Il a suivi des cours d'allemand et a rencontré sa femme (une Allemande) sur un site de rencontre. Il occupait des emplois précaires (serveur dans des cafés), mais maintenant il a une meilleure vie en Allemagne. Je ferai de même et lui ai demandé de me trouver une femme là-bas. Mon salaire actuel ne me permet pas de me marier ici à Midelt. »*

Ces propos, souvent stéréotypés, expriment autant une réticence culturelle qu'une aspiration floue à un ailleurs d'émigration, accompagnés parfois de jugements de valeur.

3) Nouvelle réforme du code de la famille

Parmi les nouveaux points du projet de la nouvelle réforme de la *Moudawana*, la presse souligne plusieurs aspects comme dans l'article du *Matin* : *« Reconnaissance du travail domestique comme une contribution économique, maintien de la garde des enfants par la mère en cas de remariage, digitalisation des démarches judiciaires ou encore l'exclusion du foyer conjugal de l'héritage... Autant de points clés de la nouvelle réforme de la Moudawana. Initiée conformément aux Hautes Instructions de Sa Majesté le Roi Mohammed VI, cette refonte ambitieuse du Code de la famille allie impératifs de la modernité et respect des valeurs religieuses et culturelles du Royaume. »*

De prime abord, on réalise que la volonté de renforcer la place des femmes dans la société marocaine est au cœur de cette réforme. Parmi les avancées majeures, la reconnaissance du travail domestique des femmes comme une contribution économique à part entière marque un tournant historique. Cette disposition, inédite au Maroc, permet de considérer le travail non rémunéré des femmes au sein du foyer, qu'il s'agisse de la gestion de la maison, de l'éducation des enfants ou de l'appui aux activités économiques familiales,

comme un élément tangible dans le partage des biens acquis durant le mariage. En cas de divorce, cette reconnaissance offrira aux femmes au foyer une protection économique accrue. La réforme s'attaque également à la question sensible de la polygamie. Désormais, le contrat de mariage inclura une clause explicite qui permet aux femmes de stipuler leur opposition à la polygamie. En l'absence de cette dernière, la polygamie ne pourra être autorisée que dans des cas exceptionnels strictement encadrés, comme l'infertilité ou une maladie grave de la première épouse. Ces cas devront être validés par un juge, après une évaluation approfondie des circonstances.

La réforme en cours accorde également une place centrale à la protection des droits des enfants, affirmant ainsi l'importance de garantir leur bien-être dans toutes les configurations familiales. Lors de sa déclaration, le ministre de la Justice a souligné que les nouvelles dispositions visaient à offrir un cadre plus équitable et protecteur pour les mineurs, en particulier dans des situations souvent complexes comme le divorce ou la séparation des parents. L'une des avancées majeures réside dans la redéfinition du principe de la garde des enfants. La garde devient un droit partagé entre les deux parents, une mesure qui favorise l'implication équitable de chacun dans l'éducation et le développement des enfants, même après la dissolution de l'union conjugale.

Cette garde partagée s'accompagne d'une autre nouveauté tout aussi primordiale : le logement familial reste à la disposition du parent gardien et des enfants. Cette disposition vise à limiter les perturbations dans la vie quotidienne des mineurs, leur permettant de continuer à évoluer dans un environnement stable et familial. Un autre point clé de cette réforme concerne l'âge légal du mariage, qui est maintenu à 18 ans, conformément aux standards internationaux en matière de protection des droits des enfants. Cependant, une exception limitée à l'âge de 17 ans pourra être accordée, mais uniquement dans des cas strictement encadrés par la loi et soumis à l'approbation d'un juge. Ce dernier devra s'assurer que toutes les conditions garantissant l'intérêt supérieur du mineur sont réunies avant de donner son accord. Cette mesure vise à restreindre drastiquement les mariages précoces tout en tenant compte de certaines spécificités culturelles ou sociales. Outre ces dispositions, la réforme introduit également des ajustements liés aux modalités de visite et de déplacement des enfants en cas de séparation. De nouveaux critères encadreront ces aspects afin de préserver les droits des parents tout en assurant la sécurité et la stabilité des enfants. »⁵¹

⁵¹ <https://lematin.ma/nation/code-de-la-famille-les-contours-de-la-reforme-se-precisent/257138>, Consulté le 08/04/2025.

Les propositions de cette nouvelle réforme du code de la famille ont suscité de la peur de la part des hommes. Ceux qui ont parlé l'ont surnommée le nouveau code de la femme et non pas de la famille. Ils voient dans le renforcement du statut des femmes une remise en question de leur autorité traditionnelle. Si cette réforme est généralement bien accueillie par les associations féministes et les femmes mariées, les femmes célibataires et divorcées se montrent plus réticentes. Elles trouvent que l'instauration de ce nouveau code compliquera leur quête pour trouver un mari. Selon celles-ci, elle encouragera le célibat.

« Cette nouvelle réforme est injuste à l'égard des hommes. Elle les privera de tous leurs privilèges et en rajoutera des responsabilités. Afin de se marier, ils doivent avoir un logement et un travail stable. Après le divorce, ils doivent partager le fruit de leur travail avec leur femme. S'ils ont des enfants, ils doivent quitter la maison pour que ceux-ci et leur mère puissent y vivre. Cette dernière peut même se remarier dans cette maison et garde la garde des enfants. L'ex-mari n'a qu'à continuer à verser la pension alimentaire pour les enfants, qui peut être détournée au profit de la nouvelle famille. Cette situation peut soulever des questions morales dans le cas où la femme a une fille ou plusieurs de son premier mariage, car le beau-père est considéré comme une personne étrangère. Cette nouvelle réforme veut également priver les hommes de la possibilité de recourir à la polygamie en rendant la procédure plus difficile. »
(Nizar)

D'après les enquêtés, cette réforme attendue augmentera le recours à l'uxirolocalité et mettra en péril la virilocalité, car les hommes se montrent plus réticents à acheter une maison qu'ils risqueraient de perdre après le divorce. Ils manifestent aussi des inquiétudes quant à la manière dont la situation sera gérée dans le cas de la patrilocalité ou dans le cas où les parents du mari sont hébergés par ce dernier. D'après les propositions de l'instance gouvernementale chargée de la révision du code de la famille en vigueur, la maison conjugale ne sera pas partagée par les héritiers après la mort du mari. Sa femme et ses enfants continueront à y demeurer. Le recours à la polygamie sera plus compliqué. Les *Adoul* (personnes chargées de contracter les mariages) auront l'obligation de demander l'avis de la femme si elle autorise son mari à épouser une deuxième femme. Si elle refuse, le mari doit respecter cet engagement et, si elle lui permet, la procédure d'obtenir l'autorisation du recours à la polygamie par le juge de la famille sera plus compliquée et restreinte à des cas spécifiques : capacité physique et financière du mari,

incapacité sexuelle de la première épouse ou maladie incurable rendant l'exercice de ses devoirs familiaux impossible.⁵²

Parmi les points rejetés par le Conseil supérieur des Oulémas, on trouve « *l'expertise génétique (ADN) pour établir la filiation paternelle.* »⁵³ Le Conseil s'appuie sur un hadith prophétique qui stipule que le mari n'a pas à douter de la filiation des enfants nés dans le cadre du mariage. On trouve également cette obligation dans l'*Izerf* (le droit coutumier amazigh). La jurisprudence islamique dit à ce propos que, même si un homme s'absente pendant des années et qu'à son retour, il trouve sa femme enceinte ou avec des enfants durant cette période, il doit les reconnaître. La doctrine chaféite donne également le droit à un homme de se marier avec sa fille née dans le cadre d'une relation extraconjugale.⁵⁴

Parmi les points qui n'étaient pas évoqués par cette proposition de la nouvelle réforme du Code de la famille figure le droit de jouissance. Plusieurs hommes critiquent ce droit qui stipule que la femme aura des indemnités après le divorce. Ils disent ne pas être les seuls à jouir lors du mariage, mais les femmes également.

La réforme de la *Moudawana* vise à moderniser le cadre juridique familial tout en préservant les valeurs culturelles et religieuses du Maroc. Elle se distingue par des avancées significatives pour les droits des femmes, notamment la reconnaissance du travail domestique comme une contribution économique, l'amélioration de la protection des femmes en cas de divorce, et le renforcement de l'égalité des droits parentaux, en particulier en matière de garde des enfants. Cette réforme met également l'accent sur la polygamie, la rendant plus difficile, et sur l'augmentation de l'âge légal du mariage, afin de mieux protéger les enfants.

Cependant, il y a des résistances qui se forment, particulièrement du côté des hommes qui, le plus souvent, défendent leur autorité traditionnelle. Les extensions des droits des femmes, la garde des enfants et une réglementation plus stricte du mariage et des conditions de divorce créent un sentiment de présence d'un certain sentiment d'injustice parmi certains hommes, qui ont peur de perdre les acquis et de devoir subir un fardeau de responsabilité de plus en plus lourd. De plus, les hommes font également preuve de créativité, et ils ont peur que

⁵²<https://medias24.com/2024/12/24/voici-les-premieres-revelations-sur-la-reforme-du-code-de-la-famille/>, consulté le 18/09/2025.

⁵³<https://lematin.ma/nation/code-de-la-famille-tutelle-des-enfants-nafaqa-reponse-des-oulemas/256993>, consulté le 08/04/2025.

⁵⁴<https://www.islamweb.net/ar/fatwa/46306/%D8%AD%D9%83%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%B2%D9%88%D8%A7%D8%AC-%D9%85%D9%86-%D8%A7%D8%A8%D9%86%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B2%D9%86%D8%A7>, consulté le 08/04/2025.

leur héritage, par exemple, la maison ou l'appartement dans lesquels ils vivent avec l'épouse et les enfants, seront menacés, ils sont donc prêts à envisager des pratiques telles que l'uxirolocalité, plutôt que les actuels virilocalité. La réforme est donc une tentative de parvenir à une plus grande égalité tout en respectant la réalité culturelle du Maroc. Il est important de noter que, même s'ils sont la force motrice de la résistance, les hommes eux-mêmes ne forment pas une seule entité commune et sont motivés par des facteurs pratiques et culturels : préoccupations, responsabilités et les considérations de mariage ou de vie en solitaire.

Troisième partie : Localité de mariage,
rapports de genre et de génération :
transitions et transformations

Le mariage dans la société marocaine se caractérise par une multitude de type de résidence. La majorité des mariages sont patrilocaux ou virilocaux. Ils s'inscrivent principalement sous la forme d'union principale dite *Iwel* en berbère et *Ba'al* en arabe. Cependant, on observe d'autres types de résidence qui échappent à cette norme comme la matrilocalité et l'uxorilocalité. On peut citer à titre d'exemple l'*Amhars* (qui veut dire celui qui est retenu, du verbe *hars* qui veut dire retenir chez soi) et l'*Amazzal* (du verbe *azzl* qui veut dire courir, ici on désigne celui qui devient le mandataire d'une femme)⁵⁵, connus respectivement par leur aspect matrilocal et uxorilocal. Ces deux formes d'union secondaires étaient pratiquées surtout dans le monde tribal jusqu'à l'imposition et l'unification du droit positif national sur tout le territoire marocain après l'indépendance en 1956. Malgré cela, la matrilocalité et l'uxorilocalité existent de nos jours dans cette société.

La question de la localité du mariage est d'une grande importance pour l'étude de la parenté dans une société donnée selon Jean-Hugues Déchaux., Il souligne dans son ouvrage *Sociologie de la famille*, que « les groupements locaux et résidentiels sont en effet souvent plus fonctionnels que les entités idéales telles que les lignages et les clans ». (Déchaux, 2007, p. 175) Il ajoute que, « dans le Rif marocain, les rapports agnatiques sont définis par le quartier (*tharfiqt*). Tous les membres du patrilignage qui quittent leur quartier d'origine et s'installent dans d'autres quartiers (ceux d'autres groupes de parenté) sont effacés de la généalogie de leur propre groupe. Leurs liens de consanguinité sont oubliés. » (Déchaux, 2007, p. 175)

Ainsi, les résidences patrilocale, virilocale, matrilocale et uxorilocale sont de type unilocal. C'est-à-dire que c'est à l'un des conjoints d'aller s'installer dans le groupe de parenté de l'autre. On dit d'une résidence qu'elle est de type patrilocal quand le couple s'installe sur les terres du groupe de l'époux. Quand le couple habite sur les terres du mari, on parle de résidence virilocale. Si l'époux rejoint le groupe de parenté de l'épouse pour s'y installer, on parle de résidence matrilocale. Et, si le couple habite sur les terres de l'épouse la résidence sera de type uxorilocal. (Déchaux, 2007, p. 176, 177 et 178)

Dans cette perspective, la présente partie sera consacrée à l'étude de diverses formes des mariages matri/uxorilocaux, dans la province de Midelt, en cours aujourd'hui ou dans un proche passé, à partir des études qui les ont identifiées et surtout des entretiens et des récits de vie effectués. J'étudierai de près la réorganisation des rapports de genre, d'âge et de génération dans ces mariages afin d'apporter des éclaircissements sur ces rapports et leur évolution au sein

⁵⁵ Ces deux formes d'union seront définies ci-dessous.

même de la forme d'union principale (*Iwel*) et au sein de la société marocaine en général. Donc, l'enjeu sera de décrire et analyser les rapports de pouvoir, de genre, d'âge et de génération au sein du couple familial issu de ces formes d'union secondaires à résidence matri/uxorilocal et de les comparer à ceux de la forme d'union majoritaire (*Iwel*) tout en se distanciant des discours communs sur la question. Il faut voir de près quelles sont les différences qui existent dans les rapports d'âge et de genre entre ces mariages matri/uxorilocaux et patri/virilocal. Ainsi, il faut étudier les évolutions des rapports d'âge et de genre qui existent dans le mariage en général et leurs influences dans les mariages matrilocal. J'essayerai d'étudier les critères de choix du conjoint et la prise de décision au sein du couple familial fondé sur ces formes d'union par rapport à la forme d'union principale *Iwel*.

1. *Amhars*, matrilocalité, uxorilocalité et réorganisation des rapports de génération, d'âge et de genre

Durant cette partie, je parlerai de certaines formes d'unions secondaires, dans la province de Midelt, caractérisées par leur aspect matrilocal comme l'*Amhars* ou uxorilocal comme l'*Amazzal*. Compte tenu de l'absence d'études récentes sur ces formes d'union, je me baserai ici essentiellement sur celles qui ont été effectuées durant la période coloniale et dont la lecture est sujette à caution. En effet, le travail le plus récent sur ces formes-là est celui d'André Bertrand qui date de 1977, intitulé *La famille berbère au Maroc central : une introduction aux droits coutumiers Nord-Africains*. Pourtant, même ce travail basé sur une critique des études coloniales reprend des idées s'inscrivant dans un esprit évolutionniste marqué par de l'ethnocentrisme. La lecture de ces études m'a permis cependant de voir les traits distinctifs de ces formes d'union et leurs éventuelles évolutions ou au moins de les mettre en comparaison avec les formes d'union matri/uxorilocal observables de nos jours. Donc, je mettrai en discussion ces formes d'union telles qu'elles étaient décrites et définies dans ces études datant de la période coloniale et les formes d'union secondaires matri/uxorilocal telles qu'elles sont vécues et pratiquées aujourd'hui. Cela peut donner une idée sur la réorganisation des rapports de pouvoir, de genre et de génération au sein de ces formes d'union.

1) *Amḥars* au passé : place sociale, raisons et conséquences

Les études coloniales voient dans l'*Amḥars* un élément palliatif du système tribal. Elles insistent également sur le lien entre cette forme d'union et le système d'accueil chez les tribus berbères. C'est ainsi qu'elles définissent cette forme d'union comme l'adoption d'un étranger moyennant un contrat mixte de travail et de mariage.

A. L'adoption : un élément palliatif du système tribal

Pour mieux comprendre le phénomène d'*Amḥars*, il convient de décrire le système d'adoption chez les Berbères.

Dans une société tirant sa force et sa garantie d'existence du nombre de ses membres, la filiation par le sang présente des limites, obligeant les Berbères à trouver d'autres solutions pour augmenter l'effectif de la tribu. Dans ce cadre, ils ont instauré l'adoption, en se basant sur la volonté des parties (l'adoptant et l'adopté), donnant lieu aux mêmes résultats que la filiation par le sang. André Bertrand indique que l'adoption présente deux problèmes majeurs. Le premier est d'ordre psychologique, en remplaçant le sang de l'ancêtre par celui d'un étranger qui reste mal vu par les Berbères, le deuxième est d'ordre juridique car « *les systèmes de l'adoption s'y trouvent également tiraillés entre le dédain compréhensible du dogme musulman, qui ignore résolument l'adoption, et la nécessité structurelle de maintenir par tous les moyens la vitalité du groupe* » (Bertrand, 1977, p. 36).

L'adoption dans le monde berbère est pratiquée sous trois formes : l'adoption d'un orphelin par l'un de ses oncles paternels, l'adoption par pacte d'alliance ou de protection et l'adoption par contrat mixte de travail et de mariage. (Bertrand, 1977, p. 37) Dans la première forme, l'adoption « *ne crée aucun interdit de mariage entre les enfants de l'adoptant et l'adopté (Agujil)* » (Bertrand, 1977, p. 37).

Chez les *Zayanes* de Khénifra ⁵⁶, l'adoption était très pratiquée et ouverte même à des enfants qui avaient encore leurs parents. Cette adoption ne crée aucun lien de sang entre les deux parties (l'adoptant et l'adopté), en plus l'*Agujil* garde toujours ses droits dans sa famille

⁵⁶ Une confédération de tribus du moyen Atlas, sa capitale est la ville de Khénifra à 150 kms de Midelt.

d'origine. (Aspinion, 1946, pp. 151-152) C'était le cas aussi chez les Amazighs du Moyen-Atlas où les adoptés pouvaient se marier avec les enfants de leurs adoptants. La procédure d'adoption ne nécessite aucune intervention du *Ġma'a* de la tribu. (Turbet, 1937, pp. 1-3 ; 1935, p. 40) Chez les *Aït Hadiddu*, existaient des procédures d'adoption où l'adoptant pouvait faire des donations (une part de l'héritage) à l'adopté. C'est le cas aussi chez les *Aït Atta* sauf que l'adoptant devait prévenir les *Aït Achra* (les dix agnats les plus proches) ou la *Ġma'a*. (Bertrand, 1977, p. 38)

Le second cas d'adoption est celui du pacte de protection ou d'alliance. André Bertrand énumère trois formes de ce type d'adoption : le pacte de protection à titre gratuit, le pacte d'intégration d'un étranger et le pacte d'alliance. Le premier pacte est appelé « *Amur* » par les berbères du Maroc et « *Anaya* » chez les Kabyles. C'est « *un pacte temporaire qui permettait à celui qui était menacé de requérir la protection de l'homme de son choix. Il s'enclenche par un sacrifice.* » (Bertrand, 1977, p. 39)

Ce rituel est le plus pratiqué chez les Berbères. Il se résume par le fait que le demandeur de protection abatte une tête de bétail, un mouton le plus souvent, en demandant la protection d'un homme. Ce dernier doit accepter cette demande. La deuxième forme est le pacte d'intégration d'un étranger. Ce dernier, n'ayant pas de statut juridique dans le monde tribal, doit en créer un. Il doit se créer une parentèle. C'est ainsi que lorsqu'un « *étranger désire s'installer dans une tribu, il doit alors sacrifier à une famille pour s'y incorporer* » (Bertrand, 1977, p. 39). Une fois ce rituel accompli, l'étranger est considéré comme un membre de la famille. Seuls les marabouts sont exclus de cette pratique. Ils peuvent s'installer librement et d'une façon définitive dans une tribu berbère, sans avoir besoin d'un protecteur ni de formalités spéciales, après avoir été reconnus en tant que marabouts. « *Ce genre de pacte [...] établissait entre les parties des liens plus profonds* ». (Bertrand, 1977, p. 40) Il s'agit d'une véritable adoption qui peut donner lieu, dans certaines tribus, à des droits d'héritage, comme c'est le cas chez des *Aït Atta*. (Bertrand, 1977, p. 40) En effet, si les coutumes protègent chaque individu contre les autres membres de la tribu, l'étranger n'a aucune garantie. Tous les actes sont permis contre lui, « *on peut le tuer, le voler, le piller, nul ne prendra sa défense ; s'il résiste chacun lui tombera dessus.* » (De Foucault cité dans Bertrand, 1977, p. 40). Mais, pour rétablir des relations économiques, commerciales ou d'autres, on doit remédier à cet état par le biais de la *Dabiha* qui est un acte de protection perpétuelle ou une *Anaya* prolongée. Cet acte de protection engage même les enfants de ces deux parties qui restent liés par les engagements de leurs parents. (Bertrand, 1977, p. 40) « *L'agression constitue un outrage personnel au patron de la*

victime ; son honneur est engagé à en tirer sans retard une vengeance éclatante ». (De Foucault cité dans Bertrand, 1977, p. 41) On trouve un autre moyen d'adoption : le *Taḍḍa*. Il concerne parfois même des groupes entiers. Ainsi, deux groupes qui se confrontaient, pouvaient devenir frères de lait par ce biais de *Taḍḍa*. Les femmes du premier groupe allaitent les hommes du deuxième. Cela établit entre eux des liens plus forts que les autres formes d'adoption. Ils seront liés à jamais, puisque cela impliquera également leurs descendants et créera des interdictions matrimoniales. Les hommes du premier groupe ne peuvent plus se marier aux femmes du deuxième et vice versa. Les liens du lait peuvent même être plus forts que ceux du sang. En Amazigh, on dit « *Aghu yugr idamn* » (signifie littéralement : le lait est plus fort que le sang). Marie-Luce Gélard (2004) montre comment les *Aït Khebbach*⁵⁷ du Sud-Est marocain font toujours la différence entre les « protégés » et les « adoptés » en matière du mariage. Les premiers ont été intégrés par le biais du sacrifice (*ḡrsan ḡifsn*) d'un mouton ou d'un dromadaire suivi d'un repas commun. « *Quant aux seconds, les « frères de lait », l'intégration au groupe s'établit par un pacte de colactation collectif. Ce dernier consiste à établir une relation de parenté entre deux fractions, par le lait. Il existe plusieurs modalités d'instauration du pacte. Il peut s'agir, soit de réunir les chefs (imgharn) des deux tribus, lesquels vont faire l'échange réciproque d'un récipient rempli du lait de sept femmes allaitantes. Soit plus simplement de boire du lait animal à la même coupe alors que les femmes des deux tribus procèdent à l'échange de leurs enfants aux seins. Soit, enfin, d'associer et de réaliser simultanément les deux précédents rituels.* » (Gélard, 2004, p. 59)

Également, « on trouve au Maroc central ce genre de pacte, la *Tadda* et la *Tafergant* ; caractérisés eux aussi par l'échange de quelques gouttes de lait, rite aux accointances religieuses, ils faisaient naître des effets ordinairement attachés aux liens de parenté naturelle (interdits de mariage, des obligations d'assistance mutuelle) ; leur respect était garanti par toutes sortes de châtiments célestes dont l'imagerie populaire nous livre quelques exemples. » (Bertrand, 1977, 42)

L'adoption est considérée comme élément palliatif du monde tribal. Elle a des relations étroites avec les systèmes d'accueil dans cette société. Pourtant, elle crée des interdictions matrimoniales.

⁵⁷ Les *Aït Khebbach* sont une tribu appartenant à la confédération des *Aït Atta*, confédération rivale des *Aït Yaflman*.

B. L'Amḥars : adoption par un contrat mixte de travail et de mariage

Selon André Bertrand, « l'inexistence d'un salariat agricole, le sens de l'honneur qui inévitablement pour écarter les suspensions à s'attacher par des liens de sang l'étranger introduit dans une famille, enfin le rôle prépondérant accordé à l'homme par rapport à la femme ont entraîné la tribu berbère vers un système original d'adoption, les contrats mixtes de travail et de mariage. » (Bertrand, 1977, p. 43)

C'est la troisième forme « d'adoption ». Plusieurs mots sont utilisés pour désigner cette forme d'union. L'Amḥars signifie littéralement celui qui est retenu par un autre. Il est dérivé du verbe ḥars (retenir en berbère). « Ce genre de contrat aux noms divers Amḥars, Amzayd, amazzal, amhaz, chengiti, imzeghi au Maroc central et mechrut ou awrith en Kabylie s'observe surtout dans des régions à forte expansion agricole ; fort répandu dans le Tadla, sur le Plateau central et sur le versant nord du Moyen Atlas (Zemmour, Zaïan, Beni M'tir, Beni M'Guild, Ighezrane, Ichkern). Il semble inconnu dans le Haut Atlas Oriental (Aït Ḥadiddou, Aït Mergad) et ressurgit sous une forme moins élaborée dans les grandes oasis présahariennes du versant sud Haut Atlas Oriental (Aït Atta, Aït Izdeg). » (Bertrand, 1977, p. 43)

André Bertrand définit cette forme d'union comme suit : « l'Amḥars est un étranger à qui un chef de tente prête gratuitement, à la suite d'un contrat passé devant la Ḡma'a⁵⁸, une femme et quelques biens, à condition qu'il partage avec lui le fruit de son travail jusqu'à un terme convenu. A l'échéance de ce terme il est alors libre de partir avec sa part de bénéfices ou de rester définitivement comme membre à part entière de la famille et par le fait même de la tribu qui l'a accueilli. Par extension le mot Amḥars désigne non seulement un individu, mais également le type de contrat qui le lie. » (Bertrand, 1977, p. 44)

Cette définition semble pertinente et se base sur plusieurs essais sur ce genre d'union durant la période coloniale. (Bendaoud, 1935, pp. 34-40 ; Surdon, 1928, pp. 146-152 ; Guenoun, 1929, pp. 141-145)

⁵⁸ Organe décisionnel du douar ou de la tribu.

Tribunal Coutumier des Ichkern
Bureau d'El Khab

Copie non timbrée délivrée à
des fins administratives

CONTRAT D'AMHARS

N° 458 du 4 Novembre 1937 du registre des actes divers WEF

Le Quatre Novembre mil neuf cent trente cinq

Par devant les membres du Tribunal Coutumier des Ichkern.

Ont Comparu :

MOHA OU M' MOHA OU Ait Mechchan, ait Ben Addi.

Et MOHA OU (de même origine)

Lesquels ont déclaré ce qui suit :

Le premier donne en mariage au second qui accepte sa femme Aisha Haho (femme répudiée ayant terminé les délais de vi-
duité) dans les conditions suivantes :

MOHA OU s'engage à demeurer et à travailler chez MOHA OU en qualité d'Amhars pour une durée de quatre ans à compter de la date du présent acte. MOHA OU IKHIN lui recon-
naît le quart de tous ses meubles existants et des biens meubles et
immobiliers réalisés au cours de cette période s'il termine la durée
du contrat. Il lui reconnaît la part des récoltes annuelles et pour
chaque année engagée même s'il rompt le contrat avant expiration et
avant la fin de l'année en cours.

MOHA OU apporte à la tête de son employeur
Sept chèvres et deux vaches brebis. Les chèvres seront comprises dans
le partage à la fin du contrat dans les mêmes proportions que les
autres biens.

En cas de rupture du contrat avant son expiration,
il n'aura droit qu'à un salaire annuel de Cinq VINGT Cinq francs,
pour le temps qu'il aura accompli en qualité d'Amhars. Il aura en
outre droit au quart de la récolte de l'année en cours et des années
suivantes même si il a été plus tard et il continuera ses travaux et
ses coutumes.

À la fin du contrat, il sera libre de s'installer
avec sa femme et ses enfants dans le douar de son employeur ou ail-
leurs si sa femme veut le suivre. Dans le premier cas il n'aura
rien à payer, dans le second cas il aura à verser à MOHA OU IKHIN
un "mél" de CINQUANTE douros.

De toute façon il aura le droit d'emmener ses en-
fants s'il termine la période de quatre ans pour laquelle il s'est
engagé.

Il ne pourra emmener ni sa femme ni ses enfants si
le contrat est rompu avant.

Dont acte :

El Khab, le 6 Avril 1937

CERTIFIÉ CONFORMÉ

Le Capitaine BESNAI, chef du Bureau
des Affaires Indigènes d'El Khab

Le Secrétaire du Tribunal Coutumier

Figure 17 : Extrait d'un contrat d'Amhars. (Kherdi, 2012, p. 40)

Le Huit Février mil neuf cent trente Sept.

Par devant les membres du Tribunal Coutumier composés de :

Mouloud ou Asi, Président
Bart ou Noutch,
Oussaid n'ou Jarif,
Iahcen ou Haddou,
Ba Raho n'lahcen,
Abdou ou Khadj. membres.

Ont comparu :

Ben Azis p', Ait Abdelkrim, Ait Kennal.

Et M'bark n'ait, arabe, domicilié aux Ait Abdelkrim, Ait Kennal.

Lesquels ont déclaré ce qui suit :

Le premier donne en mariage au second qui accepte, sa fille Fadma Azis, n'ayant jamais contracté mariage, pubère suivant les déclarations des parties, dans les conditions suivantes :

Le nommé M'BARK s'engage à travailler chez son beau-père, Ben Azis, en qualité d'amhars, pendant une durée de QUATRE ans, à compter de la date du présent acte.

À l'expiration de ce délai, Ben Azis s'oblige à lui donner le Cinquième de tous ses biens meubles (à l'exception du bétail et de la jument qui appartiennent en propre à Ben Azis et qui ne feront pas partie du partage), dans le cas où M'bark voudrait quitter le pays. S'il s'installe définitivement dans la Tiguemsi de son employeur, celui-ci s'engage, en outre, à lui donner le Quart de ses biens immeubles.

Il n'aura droit qu'à un salaire annuel de CINQ francs, si le contrat est rompu avant son expiration.

Dans tous les cas, M'bark pourra emmener sa femme, moyennant le versement d'un hail de DEUX CINQS francs. Si celle-ci veut le suivre. Il pourra, alors, emmener ses enfants, s'il y en a.

Après paiement de cette dot, il aura le droit d'emmener sa femme et ses enfants même s'ils s'y refusent.

Dont acte :

En témoin
Le Capitaine DENAT
1 du Bureau des Affaires Indigènes

E! Khed le 8 Février 1937.
A l'acte en présence du Tribunal

Figure 18 : Extrait d'un contrat d'Amhars. (Kherdi, 2012, p. 41)

Selon André Bertrand : « Au Maroc central, on appelait ainsi l'étranger adopté par un chef de tente au moyen d'un contrat mixte de travail et de mariage. Par extension, le terme s'applique aussi bien à un individu qu'à la relation contractuelle dont il est l'une des parties. Pour comprendre le sens de cette institution il faut se replonger dans le monde berbère d'avant la colonisation. C'était pour l'étranger, chassé de son groupe d'origine à la suite d'un délit et qui n'avait comme capital que ses mains, le moyen de survivre et l'espoir d'obtenir une certaine réinsertion sociale. C'était pour le groupe d'adoption la possibilité d'augmenter son potentiel de travail et de guerre. A un autre niveau, le chef de tente qui accueillait l'Amhars trouvait là

une aide supplémentaire pour veiller à ses biens et, s'il n'avait pas d'héritiers mâles, la possibilité de s'en attacher un.

Une femme, ciment de cette association, reliait l'étranger à sa famille adoptive et, à travers elle, à tout le groupement. Il s'agissait généralement d'une des filles du chef de tente, parfois d'une veuve dont il avait la charge, exceptionnellement d'une étrangère dont il avait payé la dot. Si elle avait rarement la possibilité de refuser l'Amḥars qui lui était proposé, elle pouvait cependant le quitter si elle n'était pas traitée convenablement. En théorie, à la fin de son contrat, l'Amḥars avait la possibilité de l'abandonner pour retourner dans son groupe d'origine : mais, en pratique, c'est au contraire un mariage qui légalisait généralement leur union. Contrairement à un phénomène qui lui est proche : l'Amazzal, l'Amḥars est, lui, une relation contractuelle qui se caractérise par son formalisme. Le contrat est passé obligatoirement devant la Ġma'a qui a son mot à dire s'il confère à l'étranger des droits sur le patrimoine collectif. Il spécifie généralement trois éléments :

- *Les biens meubles à fournir au nouveau venu pour son installation (tente, couverture...).*
- *La part sur les bénéfices qu'il emportera à la fin du contrat (souvent un tiers).*
- *Enfin, sa durée.*

On constate que le contrat d'Amḥars peut être de durée déterminée ou indéterminée. Un contrat de durée déterminée, entre deux et dix ans, est une mise à l'épreuve de l'étranger destinée à lui faire mériter son intégration au groupe. Durant celle-ci, il est considéré comme un intrus, un Amzayd, c'est-à-dire un être au statut social diminué. C'est à la fin de cette mise à l'épreuve qu'il obtiendra un statut comparable à celui des autres membres de la tribu. Un contrat de durée indéterminée a pour but de transformer l'Amḥars en héritier du chef de tente, il est donc lié au décès de celui-ci. Dans ce cas, il est souvent assimilé immédiatement par le groupe d'adoption. Le contrat d'Amḥars est intéressant car il est le résultat de deux impératifs contradictoires, l'homogénéité du groupe et l'accroissement de son potentiel d'hommes. Son originalité est liée à l'inexistence d'un salariat et au sens de l'honneur qui obligeait inéluctablement à retenir l'étranger introduit dans une famille par les liens de sang. On trouve dans certaines régions d'Algérie un système comparable à l'Amḥars, le mariage mešrut. » (1986, p.1-2)

Chez les Aït Yaflman, on distingue l'Amḥars de l'Amazzal. Le premier désigne donc à la fois la personne étrangère à un groupe qui se lie à ce dernier grâce à un contrat double de

travail et de mariage conclu et la relation en elle-même. Le contrat se fait devant les membres du groupe en question qui sont garants de ses clauses et comprend la durée (déterminée ou pas), les biens fournis à l'*Amḥars* et ses bénéfices. Les deux parties ont tout à gagner d'un tel accord. La femme qui représente le trait d'union entre l'*Amḥars* et le chef de tente peut quitter l'homme si elle est mal traitée mais en général, s'ils arrivent au terme du contrat, ils légalisent leur union. Le deuxième désigne une forme proche mais différente de l'*Amḥars*. C'est ainsi que « *la femme chef de tente peut prendre pour elle-même, ou pour l'une de ses filles, un Amḥars avec l'assentiment de son agnat le plus proche sans que la famille ait à intervenir dans l'établissement du contrat. Il porte alors le nom d'Amazzal (du verbe Azzl qui signifie littéralement : courir), c'est-à-dire celui qui court pour une femme afin de gérer ses affaires. Il devient son mandataire.* » (Kherdi, 2012, p. 83)

Il s'agit d'un contrat à la fois de mariage, d'association et de louage des services pour une durée déterminée à l'avance. Ce type de contrat est non renouvelable. Il stipule également que l'*Amḥars*, après la fin du contrat, pourra s'installer dans la tribu de son beau-père, une fraction voisine de celle-ci ou dans sa tribu d'origine. Pendant toute la durée du contrat, l'*Amḥars* conserve son appartenance d'origine. « *Il n'appartient pas à la tribu de son employeur. Alors, il n'est plus le gendre et ne sera considéré comme tel qu'à la fin du contrat, après le versement de la dot et accord de la femme. Les enfants nés de cette union restent durant toute la durée du contrat sous la puissance de leur mère. Ils ne deviennent ceux de l'Amḥars qu'après mariage définitif obtenu suite à l'accord de la mère et paiement de la dot. Il s'agit d'un contrat provisoire et fragile puisqu'il peut prendre fin sur la volonté du père ou de la femme en l'absence du premier, par l'absence (plus de 15 jours) sans cause du mari et qu'il donne de ses nouvelles et sur la volonté de l'une des deux parties sans qu'elle soit tenue d'invoquer un motif.* » (Kherdi, 2012, p. 84)

Actuellement, l'*Amḥars* et l'*Amazzal* ne sont plus exercés pour un contrat à durée déterminée mais plutôt pour une durée indéterminée.

L'*Amḥars* était également une affaire de *Ġma'a*. Il s'agit d'un contrat public. L'organe de la *Ġma'a* peut dans certains cas s'opposer à son établissement. Cela démontre que le recours à cette mesure doit répondre à deux exigences contradictoires : augmenter l'effectif de la tribu tout en gardant l'homogénéité du groupe. Remarquons que les personnes dites « *Amazzal* », ne sont pas acceptées comme *Amḥars* : elles sont considérées comme non-intégrables au groupe.

C. L'Amḥars et le rapport à la peur et à la précarité

Il arrive rarement qu'un homme choisisse de son plein gré de renoncer à son statut normal dans sa tribu, pour être un *Amḥars*, même si la littérature orale dans cette région donne des exemples à ce propos. Si cela arrive, le choix est justifié par l'amour éprouvé par cet homme pour la femme qui lui impose cette situation.

Généralement, il s'agit le plus souvent d'une situation imposée. Un *Amḥars* pouvait être une personne qui était l'objet d'une expulsion de sa tribu, équivalant à la peine capitale dans le monde tribal. Il peut aussi être quelqu'un qui a peur de devenir l'objet d'une vengeance après avoir lui-même commis un meurtre sans pouvoir payer sa *Diyya* (le prix de sang). C'est aussi souvent une personne issue de milieu défavorisé, soit un orphelin, soit de parents très pauvres.

2) L'Amḥars aujourd'hui : disparition et survivance

Dans la région étudiée, l'*Amḥars* est considéré de façon fort variable.

A. L'Amḥars et les montagnards

Contrairement à ce qu'André Bertrand a écrit, le fait que l'*Amḥars* (la forme d'union) ne soit pas pratiqué chez les montagnards du Haut Atlas Oriental ne veut pas dire qu'il est ignoré. En effet, au début du 17^{ème} siècle, « *la tradition orale [des Aït Hrara (lignage d'Aït Fḍuli)] prétend que le marabout était venu garder les moutons du village et que, tenu pour un illuminé, on l'avait marié à la folle (tahyut) du village qui lui avait donné huit enfants.* » (Peyron, 1984, p. 121) Un jour, ils égorgèrent une vache qui était en train de mourir. Puis, ils ont partagé sa viande sur les *Almessi* (foyers) du douar, mais ils ont oublié de laisser une part à un des *Aït Hrara*, qui était absent. En réclamant sa part de la viande, ils lui ont donné la part d'*Aḥnṣal* (le marabout). Ce dernier « *Vexé d'avoir été lésé de sa part de viande ce jour-là, il était parti en jurant que sa descendance finirait par supplanter les autres villageois.* » (Peyron, 1984, p. 121) C'est ainsi que cette malédiction a atteint les *Aït Hrara*. Leur nombre est passé de 60 *Almessi* à 10 et ils n'ont pas dépassé ce nombre jusqu'à nos jours. Tandis que la folle a

donné à *Ahṇṣal* six enfants qui sont ‘*Aqqa*, ‘*alijan*, *Zarir*, *Lbatul* et deux autres. Ils constituent aujourd’hui tous les principaux lignages de cette fraction.⁵⁹ Cette histoire relate donc une forme d’*Amḥars*. Cependant, l’origine de ces lignages est souvent critiquée⁶⁰. Pourtant, au final, le recours de cette fraction à cette forme d’union, l’*Amḥars*, l’a maintenue en existence jusqu’à nos jours marquant l’histoire et la littérature orale de cette fraction.

Pour autant, cette forme d’union est très négativement connotée chez les montagnards. On qualifie l’*Amḥars* de « l’héritier du chien ». Ces montagnards ont eu recours à cette forme suite aux conflits intertribaux pour augmenter leur nombre. Après l’achèvement de ces conflits en 1929 (Peyron, 1984, p. 121)⁶¹, les lignages n’ont plus eu besoin d’*Amḥars*, alors que les ressources économiques et les terres à cultiver se sont faites rares. Mais ce n’est pas le cas sur les piémonts où on a encore besoin de la force de travail de l’*Amḥars*.

Pour éviter le sort des *Aït Fḍuli*⁶², les *Aït Amer*⁶³ d’Agheddou ont choisi de recevoir de la population noire pour augmenter leur effectif et ne pas recourir à l’*Amḥars*.

Ikhlef, la personne la plus âgée de cette population noire dit :

« Nous sommes originaires de Tawdaat à côté de Aghbalou N’kerdous, nos proches se trouvent toujours là-bas. Mon grand-père m’a raconté qu’il a conclu un accord avec le lignage des Aït Haddou d’Agheddou. Même maintenant nous dépendons d’eux. Nous sommes toujours sous leur protection. Cela depuis que notre grand-père a sacrifié sur eux (Ighress ghifsen). Les Aït Haddou ont fait cela, avec l’accord de la tribu, afin de mettre fin à la cupidité des Aït Soukhmane. En contrepartie mon grand-père a reçu des terres à cultiver. »

L’*Amḥars* est surtout très connoté chez les Noirs de cette région, peut-être à cause de la concurrence entre les différentes formes d’intégration des étrangers. Bahou m’a raconté une histoire qui est à l’origine de cette assimilation de l’*Amḥars* à l’héritier du chien. L’histoire raconte qu’un berger a perdu une brebis. Le propriétaire en comptant son bétail le soir, remarqua l’absence de cette brebis ainsi que le chien du berger. Le lendemain en cherchant cette brebis,

⁵⁹ Tous les *Aït Fḍuli* connaissent bien cette histoire. Plusieurs me l’ont racontée, comme Nizar, Houssa et Zarir de Tamalout.

⁶⁰ Les tribus voisines les qualifient de fils de folle (*Arraw n’ Thiudt*) : « les *Aït Moussa* nous qualifient de fils de folle. Nous aussi, nous les qualifions de fils de juifs » (Ozyat, 80 ans.)

⁶¹ Peyron fait allusion à l’occupation des forces coloniales, vers ces années-là, qui avait instauré l’ordre. Selon des témoignages, les conflits intertribaux ont régressé après l’occupation française. Mais ils n’ont pas disparu. L’année 2018, a connu des conflits intenses sur les terres tribales entre deux fractions des *Aït Yahya* (les *Aït Fḍuli* et les *Aït Moussa*).

⁶² Une fraction des *Aït Yahya*.

⁶³ Une fraction appartenant à la tribu *Aït Hadiddu*.

ils l'ont trouvée saine et sauve grâce au chien qui l'a gardée toute la nuit contre les loups fréquents à cet endroit. Le propriétaire décida de nommer ce chien comme propriétaire de cette brebis et par la suite de sa progéniture, qui était abondante. Après la mort du chien, la question qui se posait était : « Qu'est-ce qu'on doit faire de son héritage ? Et qui acceptera d'hériter du chien ? » Cette question était délicate, car celui qui l'accepte reconnaîtra de façon implicite sa filiation avec le chien. Après une longue recherche, où tout le monde a refusé d'hériter du chien défunt, un *Amḥars* l'accepta. C'est ainsi que celui qui accepte d'habiter avec ses beaux-parents est assimilé au chien⁶⁴ et qualifié de son héritier.⁶⁵

Chez les montagnards, la possibilité du recours à des formes d'union telle le *Tusyas Abizar* (la fuite de la femme de la maison parentale pour rejoindre son prétendant) ont limité le recours à l'*Amḥars*. Dans ces régions, on a recours à cette forme si les parents de la future épouse imposent des conditions hors norme pour accepter la demande de mariage, *Iwel* (la forme d'union principale). La matrilocité occupe la tête de liste de ces conditions hors norme. Dans ce cas, la coutume locale autorise la future épouse à partir de la maison parentale pour rejoindre celle de son prétendant.

B. Les *Aït Mguild*, l'*Amḥars*, les formes d'union et la question de l'honneur

Bien que les hommes et les femmes sont en principe égaux devant la loi marocaine, les coutumes demeurent très contraignantes envers ces dernières.

Le corps féminin, dans la société patriarcale marocaine, subit plusieurs contraintes qui empêchent les femmes d'en disposer comme elles veulent, liées principalement au patriarcat, à la religion et aux coutumes qui le sacralisent et le place au centre du code de l'honneur. C'est un support de cet honneur de la famille, voire même de la société. Pourtant, la notion d'honneur se modifie d'une tribu à une autre.

Ainsi, pour comprendre l'*Amḥars*, il faut se référer à d'autres tribus voisines, dépendant également de la province de Midelt, comme les *Aït Mguild*. C'est pourquoi, j'ai effectué des entretiens à Boumia et Aghbalou, les deux principaux villages des *Aït Mguild*. Cet

⁶⁴ Le chien dans la culture marocaine est perçu négativement. Il réfère à un manque de dignité. Quand on dit de quelqu'un qu'il le suit un comme son chien, cela veut dire qu'il fait tout ce qu'il lui demande en dépit de sa dignité. Traiter quelqu'un de chien constitue une insulte.

⁶⁵ Cette histoire est aussi télévisée dans une série titrée « *Rmana o Brtal* » de la réalisatrice Farida Bourquia.

élargissement du terrain d'études est dû à plusieurs raisons : les *Aït Ayyach* pratiquent *Tiddukla* (concubinage) dans le territoire des *Aït Mguild*. Le recours à la forme d'*Amḥars* était fréquent dans cette tribu. Des ressortissants des *Aït Yaflman* ont été des *Amḥars* chez eux. Les *Aït Yaflman* se comparent fréquemment aux *Aït Mguild* : ils les considèrent comme étant des « libertins » et affirment que leurs femmes ne sont pas chastes. Il est mal vu chez les hommes *Aït Yaflman* de se marier avec des femmes de cette tribu.

Selon Houmam : *« Ma mère m'a raconté que les hommes Aït Mguild ne manifestent aucune jalousie envers leurs femmes. Elle m'a dit : si un homme s'approche de la tente ou de la maison de l'un des Aït Mguild, en vue de séduire sa fille ou sa sœur, ce dernier, sort de la tente en lui disant, « hayi khwughacht » (je te laisse le champ libre). Il fait cela au lieu de défendre son honneur. Vraiment, les Aït Mguild, la question d'honneur pour eux n'a pas d'importance. »*

Ce jugement porté sur les *Aït Mguild* s'explique certainement par plusieurs raisons. La première est l'origine de la nomination de leur village/ville capital : Boumia. Les habitants des tribus appartenant à la confédération d'*Aït Yaflman* racontent une histoire expliquant cette dénomination.

« Il y avait un cultivateur Umguild (appartenant à la tribu Aït Mguild) à cet emplacement. Il avait besoin de quelqu'un pour l'aider au moissonnage du blé. Il a recruté un homme extérieur de la tribu pour ce travail. Il le payait le soir à cent doros (équivalent à cinq dirhams) et lui envoyait sa fille pour récupérer cette somme en passant la nuit entre les bras de cet homme. Ainsi, le lendemain il le payera avec le même billet. Un jour cet homme avait des soupçons et il a fait une marque sur ce billet. C'est ainsi qu'il a su toute l'histoire. Et, il décida de partir et de ne plus travailler chez cet homme (Umguild). Dorénavant, ce dernier est appelé Boumia (ce nom est composé de deux parties : Bou (le propriétaire de quelque chose) et mia (le billet de cent doros). » (Moha)

Cet interlocuteur a même essayé de me convaincre que presque la même histoire s'est produite avec lui à Boumia.

Les *Aït Mguild*, bien sûr, nient cette histoire, largement répandue par les tribus voisines.

« L'origine de Boumia, n'est pas due à ces histoires racontées par les autres tribus. Mais Boumia veut dire Boumiah (la terre où les eaux sont abondantes). Ce sont les arabes qui ont donné cette dénomination à cet endroit. » (Wahid)

El Ghazi d'Aghbalou m'a dit que le nom Boumia veut dire la place ressemblant à de grandes amygdales (*Imya*) puisqu'elle est située entre deux grandes collines. D'autres disent que Boumia a été construite à la lisière (*Amya*) de deux tribus d'où la nomination *Bou Amya* devenue Boumia.

La deuxième raison de cette connotation est due à l'existence, jusqu'à nos jours, d'un quartier réservé aux prostituées à Boumia.⁶⁶

Le troisième motif est qu'ils n'auraient pas résisté aux colons.

« *Ce sont (les Aït Mguild) des ikhwanen (des traitres). Le temps où nos grands-parents ont regagné les montagnes pour ne pas se rendre aux autorités coloniales, les Aït Mguild n'ont pas résisté aux colons. Ils récupéraient nos terres.* » (Hassan, 38 ans.)

Pourtant, cette histoire semble manquer de cohérence. D'abord, de nombreuses tribus n'ont pas résisté aux colons, ayant conclu un accord avec la zaouïa (zaouïa sidi Hamza) qui a une influence sur ces tribus. C'est le cas des *Aït Ayyach* et les *Aït Izdeg* de Midelt. Et, malgré cela, ils ne subissent pas la mauvaise réputation des *Aït Mguild*. Tandis que les tribus *Aït Yaflman* entrant dans le rayonnement des zaouïas suivantes, *Sidi Yahia Ou Youssef*, *Assoul*, *Bou Yacoub* ont résisté farouchement aux colons⁶⁷.

La quatrième raison expliquant ce regard négatif envers eux, est leur recours important aux différentes formes d'union secondaires : l'*Amhars*, l'*Amazzal*, le *Tiddukla*, *Tkêgam gurs*, *Tusyas dist...* justifié par l'abondance des terres fertiles et de bétails qu'ils possèdent. Cela nécessite beaucoup de main d'œuvre et crée un marché économique intéressant. Jusqu'à nos jours, le souk de Boumia est le plus grand souk de la région. Ces activités économiques ont alimenté « l'économie de jouissance », à savoir la prostitution.

⁶⁶ La majorité de ces prostituées sont des étrangères à la tribu.

⁶⁷ Aux archives diplomatiques de la période coloniale à Nantes, j'ai consulté en 2018 un document traitant de la « pacification de la tribu des *Aït Mguild* » Registre n° 365, tribu des *Aït Mes'oud*, cercle de Midelt, région de Meknès, 1954. Elles montrent que les trois quarts des *Aït Mguild* se sont rendus sans aucun coup de feu vers 1923, tandis que le quart restant, dépendant majoritairement de la fraction des *Aït Mes'oud* de cette tribu ont participé à la « résistance acharnée » de *Tazizawt* en juillet 1932. En ce qui concerne leur prise de possession des terres des tribus voisines, ces archives disent que le protectorat français les a trouvés déjà à cet emplacement et que cette histoire remonte au début de 19^{ème} siècle, après la défaite de la confédération de tribus *Aït Idrassen* (confédération dissoute comprenant les *Aït Ayyach*, les *Aït Ndir*, les *Aït Ouaflla*, les *Aït Ihand...*) par le Sultan Alaouite Moulay Slimane. C'est ainsi que les *Aït Mguild* qui étaient aux sources de la Moulouya sont installés à leur emplacement actuel après cette défaite. Le registre susmentionné dit aussi que les *Aït Mguild* manifestent moins de religiosité par rapport aux tribus voisines et que leurs femmes ne sont pas du tout pratiquantes. Il est dit aussi que le chef de la « dissidence » des *Aït Mes'oud* rendait ses jugements au souk d'Aghebalou entouré de ses quatre prostituées, les plus belles de la région.

Enfin, il existe dans cette tribu de nombreuses familles monoparentales comprenant la mère célibataire et son enfant illégitime.

« Dans cette région (des Aït Mguild), nous trouvons plusieurs femmes ayant des enfants « bâtards », suite à l'exercice de la prostitution ou de la forme d'union dite Tiddukla. Comme tu le sais Ahziz [l'enfant illégitime] n'a pas le droit d'hériter de son père. En vue de trouver une solution, l'Etat nous a fourni un document à signer par le père de cet enfant. Après, il sera affilié à son papa et aura le droit d'hériter de lui. Ce document s'appelle « Iqrar bi bunuwa » [la reconnaissance d'une relation de parenté]. » (Abderrahim)

Cela est très différent de ce qu'il se passe chez les montagnards où les enfants illégitimes devaient être exécutés jusqu'à un passé récent.

C. Les femmes et les enfants illégitimes chez les montagnards

Je note l'inexistence d'enfants illégitimes à Agheddou, chez les montagnards en général, à l'inverse des piémonts (chez les *Aït Mguild*) où ce phénomène est fréquent. Malgré l'existence de relations prémaritales chez les montagnards d'Agheddou, les enfants illégitimes ne sont pas tolérés. On rapporte qu'un enfant issu d'une relation prémaritale devait être tué directement après sa naissance. Nombreuses sont les histoires racontées sur ce sujet. C'est aux femmes de se débarrasser de cette progéniture et de l'enterrer dans la forêt.⁶⁸ Je me rappelle bien d'une jeune femme divorcée qui est « tombée » enceinte au douar d'Agheddou en 2006. Elle s'appelait Hadda. Elle avait des relations sexuelles hors mariage. Tout le monde le savait. Alors qu'elle était enceinte, elle a dit qu'il s'agissait d'un fœtus endormi de son ex-mari. Cette histoire de fœtus endormi a été pris comme prétexte pour justifier l'enfant résultant d'une relation sexuelle en dehors du cadre légal du mariage. C'était une justification courante des divorcées et des veuves tombant enceinte. S'il s'agit d'une femme célibataire, elle déclare qu'elle a pris inconsciemment du sperme au hammam résultant de quelqu'un qui a fait ses ablutions à cet endroit. S'il s'agit d'une veuve, dans le droit coutumier amazigh, et pour des questions d'héritage, elle doit « sauter » (ṭhaṭṭa) par-dessus de la dépouille de son mari défunt. C'est un signe qui montre qu'elle a des soupçons d'un éventuel fœtus de son mari. Le droit coutumier de chaque tribu détermine une durée pour s'assurer de ces soupçons avant de procéder au

⁶⁸ Généralement, ce sont les femmes qui s'occupent de l'enterrement des enfants. Quant aux enfants légitimes, ils sont enterrés dans le cimetière du douar.

processus de division de l'héritage du défunt. Cette durée varie d'une tribu à une autre. Par exemple chez les *Aït Mergad*, elle est fixée à deux ans. Certaines femmes profitent de cette règle pour légitimer des enfants à venir. (Said)

« Après la mort du mari de Lamya, elle fait un saut sur son cadavre afin de dire qu'elle a des soupçons d'une future progéniture dans son ventre. Mais, en réalité, elle était en relation avec un autre homme. Après un an de la mort de son mari, elle a eu un enfant qui a pris le nom du mari défunt. » (Hakima)

L'effet des autorités locales par la pression sur ces pratiques est flagrant :

« L'année dernière, une jeune femme célibataire tombait enceinte. Elle a enterré son enfant juste après l'accouchement. La gendarmerie l'interpella après avoir su l'histoire. La jeune femme a nié qu'elle a tué sa progéniture qui était déjà morte lors de l'accouchement. Elle n'a pas dénoncé le nom du père en disant que ses partenaires sexuels étaient nombreux. » (Hicham)

Cela justifie également l'absence de la forme d'union dite « *Tusyas dist* » (elle lui a apporté le futur né) chez les montagnards, à l'encontre des piémonts et aux plaines où ce phénomène est plus fréquent.

Dans la péninsule arabe préislamique, les problèmes des enfants illégitimes ont été résolus autrement. Aïcha (l'épouse du Prophète) cite quatre types d'union qui marquaient la période préislamique : *nikah* (mariage) *al-istibda'* où on choisit un bel homme (étalon) doté de bonnes qualités morales et physiques pour avoir une relation sexuelle avec sa femme afin que le futur né hérite de ces qualités ; *nikah al-raht* où une femme qui tombait enceinte et qui avait plusieurs relations sexuelles avec plusieurs hommes (qui ne dépassaient pas dix) pouvait choisir le père de son fils parmi ces hommes, celui-là ne pouvait en aucun cas refuser cette paternité ; *nikah al-Ba'al*, c'est la forme du mariage qui nous est parvenue et dans laquelle un homme demande une femme en mariage à son père en lui versant une dot, tout en gardant son droit à la polygamie et cela pour un nombre indéterminé de femmes ; *nikah al-buga'* où une femme exerçant la prostitution, faisait appel une fois qu'elle tombait enceinte à un physionomiste pour désigner le père de son fils parmi ses clients. (Al-Boukhari cité dans Mernissi, 1983, pp. 75-76)

Les relations sexuelles hors mariage existent donc dans les deux tribus (c'est également le cas des autres tribus), montagnard et piémont. Pourtant, cela n'empêche pas les montagnards de juger les habitants du piémont comme dépravés.

D. Les Aït Ayyach et l'Amḥars

Dans des tribus où le recours à l'Amḥars est rare comme chez les Aït Ayyach, on trouve quelques cas de cette forme d'union sous la dénomination d'Amzayd (quelqu'un qui est rajouté à une famille). Pourtant, ce dernier (l'Amzayd) est souvent le cousin parallèle patrilinéaire orphelin. Cela répond aussi aux exigences d'endogamie et d'héritage. Chez cette tribu préférant le mariage endogame, le recours à cette forme d'union alors n'est pas envisageable. Elle est très connotée. Même sa dénomination l'indique, l'Amzayd (intrus).

« *Quand je rends visite à des proches, je frappe à la porte et j'attends la permission pour rentrer. Ils me disent que je peux rentrer directement sans attendre parce que je ne suis pas un Amzayd. (Zayd maḥis tgid Amzayd).* » (Haytam)

« *Quand la semence est mélangée la récolte ne sera pas bonne* » (Adday iṣar imndi ur day i 'dil anbdu). Ce proverbe largement répandu chez les Aït Ayyach montre combien les habitants de cette tribu sont attachés à cette règle préférentielle du mariage endogame.

« *Quand j'ai choisi ma femme. J'ai parlé avec mon oncle pour avoir sa bénédiction. Il m'a dit que j'ai fait le bon choix, car ma femme appartient à la même tribu (Aït Ayyach) et surtout au même lignage que moi. Par contre, il était en colère contre mes cousins ayant choisis des femmes extérieures de la tribu.* » (Haytam)

Précisons que le terme *abrrani* (personne étrangère) demeure très péjoratif dans cette tribu.

« *Une personne étrangère te pose toujours des problèmes. Tu ne peux pas parler des secrets de la famille en sa présence. Elle te pose des limites. Il arrive des fois qu'on accepte que des personnes habitent dans le douar, surtout si elles ont demandé protection. Pourtant, on leur prête une maison à la marge du douar. Comme ça, on les isole.* » (Haytam)

E. L'Etat et le système tribal : concurrence menée par l'Etat

Le contrat d'Amḥars étaient signé devant la Ġma'a (organe décisionnel du village) et avec son accord puisque l'homogénéité du groupe était examinée lors de cette forme d'union.

Le conflit entre Etat et système tribal, qui a tourné en faveur de l'Etat, a influencé toutes les formes d'union. Dans le cas de la forme d'*Amḥars*, ce conflit a privé ce type d'union de ses principales ressources : les personnes faisant l'objet d'une expulsion de la tribu et celles étant l'objet d'une menace de vengeance après avoir tué quelqu'un.

F. L'*Amḥars* et la solidarité tribale

La solidarité tribale est plus forte chez les montagnards, surtout entre lignages, comme on le constate dans les travaux collectifs (*twiza...*). A l'inverse, chez les habitants des piémonts, cette solidarité est plus faible. On trouve même une certaine forme de concurrence entre frères, d'où l'abondance des problèmes relatifs à l'héritage. Par conséquent, chez les *Aït Assamr* (Sud des montagnes), on trouve le *Hemmas*, souvent une personne noire, et l'*Amḥars* chez les *Aït Umalu* (Nord de la montagne El Ayyachi).

« L'une des raisons du recours à cette forme d'Amḥars est la jalousie entres frères. J'ai vu plusieurs cas de chef de tente ayant recours à cette forme d'union par jalousie de leurs frères et pour mettre fin à leur cupidité. En effet, quand un chef de foyer n'a que des filles, il n'aime pas que ses frères soient ses héritiers. Ces derniers se moquent de lui en disant qu'ils le seront puisqu'il n'a pas de fils (mâles). C'est alors qu'il décide de prendre un homme comme Amḥars pour l'une de ses filles. Comme ça, ses petits-fils seront ses héritiers et porteront même son nom dans des cas précis. » (Nizar, 60 ans.)

G. Mariage et élément religieux

Il faut comprendre le rôle du religieux comme catalyseur du changement des représentations relatives au mariage. Chez les Amazigh, on trouve un partage entre les hommes et les femmes des rôles relatifs à ce domaine du religieux au niveau de la pratique. Les hommes dominent les pratiques religieuses. Les mosquées sont considérées comme des lieux qui relèvent du masculin, tandis que les femmes manifestent apparemment moins de religiosité, ces dernières étaient davantage les dépositaires des coutumes et des traditions. Lors des différentes cérémonies, mariages, circoncisions ou les fêtes du septième jour après la naissance, les hommes lisent des versets du coran alors que les femmes chantent des chansons propres à

chaque cérémonie.⁶⁹ « Dans ses différentes manifestations, la vie rituelle entre en contradiction avec les convictions religieuses musulmanes ; elle est alors assimilée à de la superstition ou à du paganisme. Cette situation est vécue par tous les montagnards du Haut Atlas, comme un dilemme dont ils s'accommodent difficilement. Il leur faut en effet concilier leur croyance en l'Islam sans rejeter leur vie rituelle « non religieuse ». Or celle-ci occupe une telle place dans la vie collective, qu'on est tenté de croire que sa disparition entraînerait d'office la désintégration de la vie sociale. Dans certains cas, le rituel et le religieux sont répartis selon les sexes : aux hommes les prières, aux femmes les formules rituelles non religieuses. » (Jouad, 1977, pp. 70-71)

Cela implique d'examiner l'évolution des représentations relatives au mariage à l'aune des réformes religieuses. Ces réformes et la religiosité des femmes ont eu un impact sur l'évolution des critères de choix du conjoint.

A cet égard, Ernest Gellner dans son ouvrage *Les saints de l'Atlas*, distingue deux formes d'Islam dans le sud de la Méditerranée, un Islam maraboutique incarné socialement (Islam des confréries et des zaouïas) dans le monde tribal qu'il appelle « la basse culture » et un Islam doctrinal (Islam des commentaires) dans les villes qu'il surnomme « la haute culture ». Il rajoute que, dans le monde musulman, c'est la religion qui joue le rôle du nationalisme. Les Etats au Sud de la Méditerranée ont tendance à tirer leur légitimité de la religion, surtout de « la haute culture », qui est utilisée comme un discours « universel ». De la sorte, les individus sont contraints de reconnaître le pouvoir en vigueur, parce que la seule façon d'atténuer l'arbitraire du pouvoir politique est la Charia (la loi religieuse). Le seul répertoire existant comme contre-pouvoir est le répertoire religieux. Gellner, en partant des travaux de Durkheim qui postule que la religion est le produit du social, et en essayant de conceptualiser les idées d'Ibn Khaldoun (historien du 14ème siècle), fait la différence entre deux mondes : celui de la ville contenant essentiellement des sédentaires (commerçants, artisans, oulémas, ...) et le monde du *Siba* (la dissidence), des tribus qui se caractérisent généralement par le nomadisme. Les individus (qui sont par défaut des combattants) appartenant à la même tribu, sont liés par la *'Assabiyya* (sentiment fort de solidarité). Ces entités sociales que sont les tribus jouissent d'une grande autonomie par rapport au pouvoir central. Ainsi, ce sentiment de solidarité déterminera le niveau auquel on doit se mobiliser au sein des lignages, des fractions, des tribus ou des confédérations des tribus, ... Cela est effectué relativement au degré de la menace. Selon E.

⁶⁹ Cela est toujours valable. J'ai assisté à plusieurs manifestations dans lesquelles le rituel est pratiqué et les hommes lisent des versets coraniques.

Gellner, le système féodal ne peut exister dans de telles circonstances. Néanmoins, dans ce monde des tribus, c'est la basse culture qui joue le rôle de la haute culture (l'Islam des oulémas, des textes et des commentaires...) dans le monde de la ville, en partant d'un Islam d'extase, du mystique, des célébrations collectives, de confréries et des marabouts jouant un rôle important pour apaiser les tensions tribales... Le même auteur décrit aussi les rapports de l'extériorité (les dynasties ayant gouverné venaient toujours du monde des tribus et non pas de la ville) du pouvoir et les rapports ambigus des oulémas (théologiens musulmans) avec les dynasties régnantes, car l'élite citadine (oulémas, commerçants, ...) par peur des autres tribus était obligée de laisser le pouvoir à une dynastie extérieure de la ville. C'est ainsi que les dynasties qui gouvernaient s'appuyaient sur leur solidarité tribale et prenaient l'Islam doctrinale comme discours universel, pour ne pas provoquer la *'Assabiyya* (la solidarité tribale) des autres tribus. Pourtant, ces liens de solidarité de la dynastie régnante s'effritent et s'étiolent généralement après trois générations (le cycle du pouvoir : fondation, apogée et déclin). Après cela, une autre dynastie venant du monde tribal s'empara du pouvoir.

Généralement, les habitants de cette région attendent de l'imam qu'il s'occupe des affaires religieuses, qu'il soit l'imam de tous les habitants et qu'il ne s'ingère jamais dans leurs affaires quotidiennes et leurs litiges. Bahou, un des habitants d'Agheddou le dit en définissant ce qu'est pour lui un bon imam :

« L'accord conclu par la Ġma'a et l'imam est de s'occuper de la mosquée, commander les prières (cinq fois par jours), faire les prêches du vendredi, bénir les différentes cérémonies en lisant la Fatiha et des versets du Coran. Il ne doit pas faire de différence entre les habitants du douar. Il n'a pas à se mêler dans leurs affaires privées ni à la politique du douar. Il doit aussi respecter leurs traditions et leurs mœurs. En contrepartie, il aura un logement de fonction et chaque foyer du douar doit lui verser, de façon annuelle, une somme d'argent et une quantité de blé, d'orge et du maïs. » (Bahou)

Pourtant ces imams essaient quand même d'influencer les pratiques sociales de ces habitants, surtout les pratiques matrimoniales, pour qu'elles soient conformes à leur vision religieuse, par exemple de mettre en conformité la forme d'union nommée *Tusyas Abizar* (là où une femme fuit la maison parentale pour rejoindre celle de son prétendant) avec les prescriptions divines. Le problème pour eux se concrétise dans le fait qu'il n'y a pas de dot dans cette forme de mariage et que le consentement du père de la femme ou de son tuteur n'est pas nécessaire. Donc, pour eux, il s'agira d'un adultère flagrant et la progéniture issue de cette forme d'union sera illégitime. La solution édictée par ces imams et acceptée par les habitants

est de « basculer » vers la forme d'union *Iwel*, conforme au mariage islamique puisqu'il répond à ses conditions de forme, la présence de la dot, le consentement mutuel et surtout celui du tuteur de la femme.

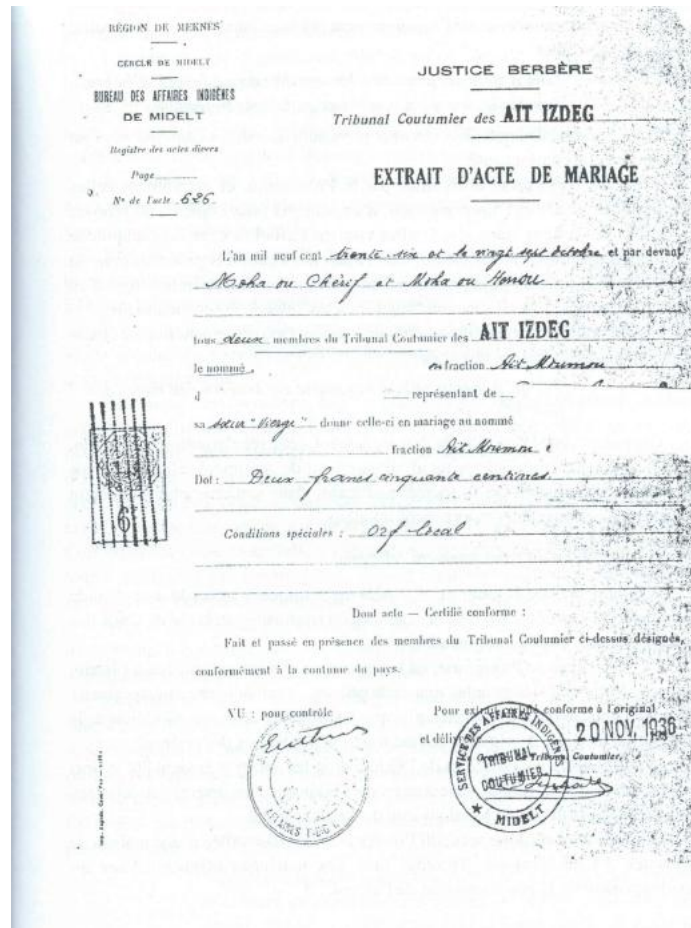


Figure 19 : Acte de mariage conclu par le tribunal coutumier de Midelt en 1936. (Aouchar, 2005, p. 225)

« Est-ce que tu te rappelles de Ssi Mhamad, l'ancien taleb (imam) de notre douar ? Il exerçait ses fonctions là quand tu enseignais ici [entre 2004 et 2006]. Dans ces cas d'Abizar, il demande aux deux parties de ne pas coucher ensemble pendant une durée de trois mois, afin de s'assurer qu'il n'y aura pas d'accouchement issu de cette forme d'union. Après, l'achèvement de cette durée, le mari lui verse une dot symbolique en présence de son père ou de son agnat le plus proche. Puis, l'imam récite la Fatiha ce qui veut dire que, dorénavant, leur union est légitime. En cas de l'existence d'enfants issus de cette forme, Abizar, en plus des mesures citées ci-dessus, le mari doit donner aux pauvres l'équivalent du poids de ces enfants en dattes afin de les légitimer. » (Bahou)

Cela montre comment ces imams, formés dans des zaouïas comme celle de *Sidi Yahia* ou *Youssef*, influencent certaines pratiques et certaines traditions. Effectivement, malgré les

instructions de l'islam maraboutique qui respectent les coutumes locales et le devoir de réserve de ces imams inhérent au principe de la non-ingérence dans les affaires et la vie privée des habitants du douar, ces acteurs principaux ont une influence certaine sur les pratiques locales afin qu'elles soient conformes à leur lecture religieuse. Bien que cette forme *d'Abizar* soit connotée négativement dans cette société, elle n'est pas considérée par les habitants de la région comme une relation illégale. A leurs yeux, la progéniture est légitime. Il s'agit d'un souci proprement doctrinal. Les deux parties de cette union ont été contraintes d'accepter cet arrangement afin d'éviter la sanction sociale et non pas pour d'autres motifs.

En effet, le mariage chez les amazighs est influencé par le droit musulman. Pourtant, le degré d'influence change d'une tribu à une autre où il garde toujours des traits distinctifs. Parmi ces traits, nous pouvons citer l'exemple de la non mixité hommes/femmes avant le mariage dans le droit musulman, et cela même durant la période des fiançailles sans l'existence d'un agnat de la fiancée. Chez les amazighs les choses se déroulent autrement. Les femmes et les hommes se côtoient, travaillent ensemble dans les champs, s'occupent ensemble de la garde des troupeaux, se mélangent dans les souks et aux foires et dansent ensemble lors des festivités... De même, il existe un cadre reconnu par les amazighs, surtout chez les *Aït Yaflman* et d'autres tribus berbères, nommé *Taqrfît* ou *Asqar*, qui permet à une femme et à un homme de se rencontrer seuls, au vu et au su du douar, sans susciter de réprobation, et cela même avant les fiançailles, pour décider de l'avenir de leur relation, ce qui fait de ces mariages des mariages libres. Suite à ces rencontres, si les deux conjoints sont consentants, les femmes se chargent des fiançailles. C'est ainsi que la mère, la grand-mère et la sœur du mari demandent la main de la fille à sa mère. Chez les *Aït Yaflman*, la femme est dotée d'une grande liberté dans le choix de son futur conjoint et elle peut le répudier si ce dernier ne lui convient plus. Le mariage peut être refusé par ses agnats. Généralement, ils finissent par donner leur accord. Pour le jeune mari, la tâche est plus facile, car en cas de rejet de ce mariage par ses parents, la coutume lui attribue le droit de scission qui consiste à demander sa part d'héritage familial pour fonder son propre foyer. Le droit de *Jabr* (contrainte) n'existe pas dans la région des *Aït Yaflman*, que cela soit pour l'homme ou pour la femme. C'est ainsi qu'ils disent : « *aryaz nna ur tri temetțut ammiy ur yiwil (un homme qui n'est pas aimé par son épouse est semblable à celui qui n'est pas marié)* ». (Kherdi, 2012, p. 111) Dans le même cadre, la question de la dot (*Amrwas*) marque un épisode du conflit entre l'*Izerf* (le droit coutumier) et le *šar'* (le droit musulman). Aomar Kherdi (2012) constate que la notion de *mahr* ou *šadaq* (la dot) n'existait pas chez les *Aït Yaflman*, même si une somme était fixée lors des pourparlers. Cette dernière n'étant versée qu'après la répudiation de la femme par l'homme, il s'agit plutôt d'une indemnité de

Elle affirme que le retardement de la dot a pour but, en plus de marquer l'exclusivité d'usage par le mari du corps féminin, de faciliter le mariage précoce pour les gens désargentés et d'exercer un certain contrôle sur le pouvoir de répudiation de l'époux, ce qui garantit la stabilité de cette union. (Azizi, 2001, p. 108)

Un autre trait distinctif, et qui est contraire au droit musulman du mariage chez les *Aït Yaflman*, est celui qui attribue à la mère la garde de ses enfants. L'*izerf* (le droit coutumier berbère) donne cette attribution au père, les enfants doivent rester avec lui et dans sa lignée, même s'ils sont encore des nourrissons. En revanche, la mère a le droit de les voir régulièrement et de les allaiter chez lui si elle accepte de le faire.

En ce qui concerne les interdits touchant au mariage, ils restent les mêmes que ce soit en droit coutumier ou en droit musulman. Ainsi le mariage est interdit entre père et fille, fils et mère, frère et sœur, oncle et nièce, tante et neveu... Et ce, que ce soit une relation biologique ou de lait.⁷⁰

L'islam doctrinal, adopté par l'Etat en matière de droit civil, est plus rigoureux que l'islam maraboutique incarné avec un respect des pratiques sociales. C'est ainsi que, comme je l'ai démontré lors d'une étude intitulée, *Les mariages collectifs coutumiers des mineurs(es) chez les Aït Yaflman*, l'Etat a essayé de façonner le domaine religieux en vue d'interdire ces mariages. Maintenant, l'Etat à travers son ministère des affaires religieuses, exige le passage d'un brevet avant d'exercer le métier de Taleb, même dans les campagnes les plus éloignées. Il fournit aussi aux imams exerçants des formations continues.

« *Moi, j'étais formé à Zaouïa Sidi Yahia Ou Youssef. Mon douar natal n'est pas loin de cette zaouïa. Mais, avant de venir à Agheddou afin d'être imam du douar, j'ai passé un brevet à la direction provincial des affaires religieuses. Cette dernière, nous fournit des formations régulières.* » (Farid)

Abdel wahab, un formateur de ces imams, ajoute :

« *En tant que fonctionnaire à la direction des affaires religieuses, je suis chargé de la formation continue des imams du cercle de Midelt. Les thèmes des formations sont focalisés surtout sur la jurisprudence et la doctrine malikite (doctrine officielle de l'islam marocain).* »

⁷⁰ C'est-à-dire, si une femme allaite un enfant qui n'est pas le sien, ce dernier devient son fils de lait et le frère de lait de ses fils.

J'ai constaté la construction de nombreuses mosquées que ce soit dans les villes (Midelt, Boumia...) ou dans les campagnes. Ces mosquées comportent des compartiments réservés aux femmes. Pourtant, j'ai aperçu une nette différence entre les villes et les campagnes à ce sujet. Les femmes citadines fréquentent ces lieux de culte, tandis que j'ai constaté une résistance dans les campagnes.

« Comme tu le sais, les femmes chez nous sont peu pratiquantes. Après la construction de cette grande mosquée, quelques-unes la fréquentaient durant les prêches du vendredi. Mais, elles ont cessé de le faire. Elles n'ont pas le temps pour le faire. Elles ont d'autres responsabilités... » (Nizar)



Figure 21 : la mosquée de Tamalout⁷¹

⁷¹ Photo prise le 24/8/2018.



Figure 22 : la mosquée de Tamalout au milieu du douar.⁷²

L'action de l'Etat dans cette région doit être prise en considération (réorganisation du champ religieux, instauration d'un islam doctrinal à la place de l'islam maraboutique, construction de grandes mosquées, formation des imams, réorganisation de la politique locale, affaiblissement de l'organe de *Gma'a* en faveur du Moqadem et de l'élus du douar) ... Cette politique a eu des conséquences sur toutes les formes d'unions secondaires. Par exemple, chez les *Aït Ayyach*, pratiquant le *Tiddukla* (concubinage), certains hommes préfèrent recourir à la polygamie sous l'influence de l'islam doctrinal au lieu de pratiquer le *Tiddukla*.

« Le Tiddukla (concubinage) est considéré par la religion et par la loi comme une forme de l'adultère. Beaucoup d'hommes de la tribu d'Aït Ayyach préfèrent la polygamie [polygynie] au lieu de faire une Tamddaklt (une concubine). J'ai pris l'autorisation de ma femme pour s'unir à une deuxième femme. De toute façon, elle n'avait pas le choix puisque son père a deux femmes sous la forme d'Iwel... Oui, c'est vrai. Nos parents ont pratiqué le Tiddukla parce qu'ils

⁷² Photo prise le 24/8/2018.

étaient des ignorants des affaires de la religion. Même maintenant, les hommes mal éduqués le (Tiddukla) pratiquent encore. » (Haytam)

H. L'Amḥars, les rapports d'ethnicité et les stratégies relatives aux couleurs

Dans les tribus abritant une population noire, on ne trouve pas cette forme suite au recours à cette population en tant que *Hemmas* (celui qui travaille la terre d'un autre en prenant 1/5 des bénéfices). Les berbères disent qu'ils n'accepteront jamais d'être *Hemmas*.

« Un berbère n'accepte jamais d'être Hemmas même s'il n'a rien à manger ». Khdiya

Raimond Jaymous, dans son ouvrage sur le Rif marocain⁷³, *Honneur et Baraka, Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, assimile la situation du *Hemmas* à celle des femmes. Il a écrit que ces deux catégories travaillent beaucoup pour en avoir moins et que l'honneur et la chasteté féminine ne sont que des masques pour dissimuler les relations d'exploitation au sein de cette société.

Les femmes entendues font souvent la comparaison avec le *Hemmas*, et disent : *« Bḡaw irduni bḥal šī Hemmas »*. (Ils [les membres de la famille élargie] me prennent pour un *Hemmas*.)

Cela montre que les stigmatisations et dévaluations associées aux catégories ethniques sont difficiles à dépasser, et on peut se demander pourquoi ne trouve-t-on pas l'Amḥars au sein de la population noire ?

Les tribus ayant des *Haratin* ou des *Iqblin* (Noirs) n'avaient pas besoin de recourir à l'Amḥars, puisque ces derniers assuraient la fonction de *Hemmas* en se mettant au service des Amazighs et en prenant 1/5 des bénéfices. Dans ces tribus, les hommes (même ceux ayant des enfants mâles) prenaient à leurs services des Noirs en tant que *Hemmassa* (pluriel de *Hemmas*). Beaucoup se vantent d'avoir un *Hemmas*.

La population noire ayant des ressources économiques suffisantes, elle prend des femmes blanches en mariage à Midelt. Mais cela ne se pratique pas dans les tribus où se trouvent les Noirs, comme c'est le cas à Agheddou. Un homme blanc peut prendre une femme noire,

⁷³ Cette région se trouve au Nord du Maroc.

mais c'est difficile pour qu'une femme blanche prenne un homme noir (selon le principe qu'on donne les femmes en mariage tandis que les hommes choisissent).

« Cela me rappelle Ittou une femme des Aït Atta qui a accepté de se marier à un homme noir car ce dernier était riche. Cette femme ne pouvait pas le faire si ses agnats étaient là. Etant orpheline et ses agnats des immigrés en France, elle était maîtresse de son destin. Mais, dans une société hiérarchisée dont les Noirs occupaient le dernier rang socialement, il n'était pas question de tolérer ce genre d'union. Ittou a reçu beaucoup de châtement social de la part de sa propre ethnie, à savoir les Atta de cette vallée. Elle était obligée de boycotter les fêtes de mariage dans lesquelles les femmes parlaient d'elle. Elle faisait l'objet de leurs chansons durant ces fêtes. Je me rappelle d'une de ces chansons où elles disaient : « Ô pauvre Ittou. Est-ce qu'il ne se trouve plus des hommes d'Aït Atta dans la vallée d'Artab » (a Ittou. Issam iffeg u 'Atta Asif nrtbat ?) » (Hadda, 54 ans.)

C'est le cas aussi pour les *Chorfa* (personnes de descendance prophétique). Si une femme choisit de transgresser cette règle, c'est parce qu'elle est dans une position qui lui permet de prendre des décisions (absence du père et des frères, le salariat...) mais, elle reste stigmatisée. On peut échapper aux règles émises par le système de stratification car les jeunes ont eu plus de pouvoir dans le choix du conjoint et le pouvoir des parents diminue (scolarisation, salariat, référence au sentiment amoureux...). Mais les références ethniques remontent à la surface à chaque conflit conjugal.

« Lalla Saoud une femme d'origine chérifienne, était la belle-mère de Yamna qui est une femme noire. Elle n'était pas d'accord que son fils Moulay Hachem prenne cette femme noire comme épouse. Mais, son fils étant orphelin et ayant la maman à sa charge lui a imposé cette union. Lalla Saoud était contrainte d'accepter le choix de son fils. Pourtant, après le mariage, cela a créé beaucoup de problème. La belle-mère insultait souvent sa belle-fille. Elle était raciste. Elle la traitait de « noire qui pue ». Dans les noces de mariage, les septièmes et toutes les fêtes, Lalla Saoud prenait le tambourin et chantait : « tu es noire dotée d'une mauvaise odeur et tu te prends pour une vraie femme. » (Kaḥla u msnana u bach t'andi). Elle la traitait toujours de traître. Ce n'est qu'après sa mort que Yamna a connu la paix. » (Hadda)

El Arabi, un habitant de Midelt, a dit à propos des conditions défavorables dans lesquelles les Noirs ont vécu : *« Les Noirs étaient soit des Hemmas chez les Aït Atta, soit des esclaves chez les Chorfa (étant de descendance prophétique). Après l'avènement du protectorat, plusieurs choses ont été changées. Les colons ont construit des écoles. Après*

l'abolition de l'esclavage, l'accès à la scolarisation et au salariat plus tard et l'immigration en Europe, cette hiérarchie était mise en cause. Plusieurs habitants qui étaient à la marge de la société suite à leur couleur ou à leur pauvreté ont eu des revenus importants. Ils ont construit des maisons cimentées et ont acheté des voitures. Cela a suscité une résistance de la part des Amazighs qui occupaient une place prépondérante dans cette hiérarchie sociale. C'est ainsi qu'ils ont tissé des chansons à ce propos comme celle qui dit : « Ô Mercedes (la voiture) ! Tu n'as plus de valeur. Même les noirs sont devenus tes chauffeurs. Ô Mercedes ! Tu n'as plus de valeur. L'odeur de la sueur (des noirs) se mêle à celle de l'essence. » (A lmersidis mata lqimt na tla ġurm, adday iħrim uqbli. Adday lšar uzamma dlissans mata lqimt na tla ġurm). »

« Quand j'ai visité, avec mon mari, mes parents la première fois, tout le monde ne parlait que de mon mari. Ils disaient que j'ai fait un bon choix de me marier à un homme blanc. Tous les autres critères étaient minorés. Personne n'a parlé de son travail ou d'autres choses. La question cruciale était sa couleur. C'est normal qu'une femme noire issu d'un douar des Ĥaratin fasse la polémique en se mariant à homme blanc. » (Jamila)

Salima Naji, dans son ouvrage *Fils de saints contre fils d'esclave*, distingue trois types de « noirs », dans ce système stratifié. C'est ainsi que le mot *Hartani*, singulier du mot *Ĥaratin*, sous-entendait un homme de couleur noire destiné à servir. Il pouvait être libre, mais c'était un individu de second degré. Sa liberté n'est qu'illusoire car elle était limitée, et cela se reflétait dans son statut social inférieur aux autres (blanc). Des Noirs considérés comme une mine inépuisable de force physique et d'endurance ne pouvaient s'appuyer que sur ces atouts pour survivre. Trois catégories étaient identifiées : les travailleurs dans les domaines de l'agriculture ou de la construction, les esclaves qui résidaient chez les *Chorfa* et les *Isuqyn* qui vendaient au jour le jour leur force de travail. « *Les Harattîn ont donc toujours été relégués à un rang social inférieur sans pouvoir en sortir. Sans possibilité d'accès à la terre, travaillant dans des conditions pénibles, ils ont la réputation d'être de grands travailleurs qu'aucune besogne ne répugne (agriculteurs, puisatiers pour les kheterra-s, constructeurs), ce sont des serfs dont la condition ne semble pas plus enviable que celle des esclaves. Pour l'époque pré-coloniale, on dit même que le Hartani avait un statut moins enviable que le Asmg, l'esclave qui jouissait de la protection d'un puissant. Mais, il existe une autre catégorie plus basse encore sur l'échelle sociale, l'Asuqî, « celui, littéralement, [qui se vend] au souk ». Un Asuqî (plur. Isuqyn) n'a aucun statut social, sa dignité est quasi-inexistante parce qu'il ne peut que vendre, au jour le jour sa force de travail. Il est ce journalier qui n'a de ressource que sa vigueur et la bonne foi de son employeur ; il loue ses services à la journée. Si l'Asuqî est le plus souvent Noir de peau,*

on l'oppose généralement au « vrai » descendant d'esclaves : « Les esclaves n'ont pas eu à se vendre par le passé comme les Isuqyn pour manger ». À Imi n'Tatelt, les « travailleurs [libres] » sont toujours considérés comme inférieurs aux « esclaves » qui étaient au service d'une maison de Chorfa. *Semg* (plur. *Isemgan*) renvoie à une couleur de peau, à l'obscurité, c'est-à-dire au Noir, mais à un Noir dont le statut d'esclave est un statut supérieur parmi ceux de l'obscurité. Les *Isemgan-s* étaient la propriété des familles Chorfa. » (Naji, 2011, p. 11)

Les habitants de cette région n'accordent plus d'importance à cette catégorisation au sein des groupes des Noirs, puisque tous les esclaves ont été affranchis. Maintenant, les Noirs sont regroupés sous la nomination d'*Iqbilin* (ceux qui viennent de l'Est) ou de *Haratin*.

I. L'histoire de Touda : la jonction de plusieurs formes d'union

La relation de Touda avec Ouabi est à la jonction de plusieurs formes d'union, à savoir l'*Amḥars*, l'*Amazal*, le *Tiddukla* voire même la polygamie. Touda, originaire de la région d'Aghbalou, était mariée à Aqqa avec lequel elle a eu un enfant. Ils s'installent à Midelt. A cette période, elle a eu une relation sexuelle avec Ouabi, un homme marié, originaire des environs de l'Aqbab. Sous la pression de sa famille, Touda demanda le divorce qu'elle a obtenu. C'est ainsi qu'Ouabi s'est installé avec Touda à la maison de son père. Comme celui-ci était un vieil homme, Touda s'est occupée de lui jusqu'à sa mort et effectuait les tâches ménagères, l'élevage des animaux, ... tandis qu'Ouabi s'occupe, jusqu'à nos jours, des tâches attribuées aux hommes dans cette société, le labourage des terres, le moissonnage, la commercialisation de leurs produits agricoles. La relation est ambiguë, difficile à classifier. Je peux dire qu'au début, il s'agissait d'un *Amḥars* puisque le beau-père était encore vivant. Pourtant, le contrat d'*Amḥars* est conclu devant la *Ġma'a* du douar en vue d'augmenter son effectif. Le contrat d'*Amḥars* relie aussi le beau-père et l'*Amḥars* par un contrat de travail qui détermine précisément la part pour chacun d'eux des bénéfices effectués après l'achèvement de la durée fixée dans le contrat. Il s'agit d'un contrat à durée déterminée fixée à l'avance. Certes, la relation de Touda et d'Ouabi ne répond pas à ses conditions. D'abord, le contrat était conclu entre Touda et Ouabi seulement, et pour une durée indéterminée. Ensuite, il ne précise pas les parts de chacun des deux parties dans les bénéfices. Enfin, surtout après la mort du beau-père, cette union n'a pas cessé d'exister, ce qui la rapproche de la forme d'*Amazzal*. Mais, Ouabi est déjà marié et il a des enfants avec sa première femme dans les environs où il prend une part des récoltes et des bénéfices pour

nourrir sa famille de cette localité. Ouabi a donc deux femmes une à l'Aqbab et Touda. S'agit-il d'une sorte de polygamie ? Ce n'est pas le cas formellement car sa relation avec Touda n'entre pas dans la forme d'*Iwel*, et elle n'est pas officialisée par un acte de mariage. Ainsi, Ouabi est lié à la première par acte de mariage qui représente la forme principale d'*Iwel*, tandis que sa relation avec Touda n'est pas reconnue sur le plan officiel et administratif. Touda et Ouabi n'ont aucun droit d'héritage réciproque. Cela est semblable à *Tiddukla*, pratiquée surtout par les *Aït Ayyach* et les *Aït Mguild*, dans laquelle un homme est lié à deux femmes à la fois, la première d'une façon officielle par le biais d'*Iwel* et la deuxième par le biais de *Tiddukla* qui n'est pas reconnue officiellement et qu'il essaie de cacher. Il offre à cette dernière ou lui loue une maison et subvient à ses besoins financiers. Il passe avec elle son temps libre. En contrepartie, elle doit lui rester fidèle et répondre à ses besoins sexuels. Mais, dans ce cas, bien qu'Ouabi ait deux femmes, une reconnue officiellement et la deuxième non, il passe la plupart de son temps avec cette dernière devant tout le monde, la relation n'est pas cachée. De temps en temps, il part voir sa première femme. En outre, il ne subvient pas aux besoins économiques de Touda. Il travaille chez elle. Il s'agit d'une forme originale de croisement des autres formes citées ci-dessus. Bien que tous les deux soient mariés, Touda avec son ex-mari Aqqa et Ouabi avec sa femme actuelle à Laqbab, ils disent qu'ils s'aimaient, ce qui explique selon eux leur infidélité.

« Moi, je la déteste d'avoir trahi Aqqa. Touda est ma cousine. Mais, quand j'avais su qu'elle a commis l'erreur avec Ouabi et à plusieurs reprises, j'ai parlé directement avec Aqqa en lui disant qu'il devait divorcer. Il a brisé l'honneur de notre famille. Au moins, si elle couche avec Ouabi en tant que divorcée ce n'est pas la même chose en tant que mariée à un autre homme. Je déteste plus Ouabi d'avoir poussé Touda à commettre l'erreur avec lui, d'avoir trahi sa femme, et surtout d'avoir accepté de vivre avec Touda en tant qu'Amhars et sans papiers (reconnaissance administrative, absence d'acte de mariage). Tous les habitants du douar partagent ce sentiment. » (Hmad cousin de Touda.)

Mouna la cousine de Touda ajoute : *« Oui, c'est vrai que Touda a commis des erreurs. Cependant, elle a ses propres raisons. Quand elle a accepté d'épouser Aqqa (la forme Iwel) sa sœur était encore célibataire. Elle [sa sœur] s'occupait des tâches ménagères et son père n'était pas si vieux. Donc, il pouvait s'occuper des champs et faire les tâches attribuées aux hommes. Après cela, il a perdu ses forces en vieillissant et sa fille s'est mariée à un homme à Tighsalen. Devant cette situation, Touda a essayé de convaincre Aqqa, son ex-époux pour aller s'installer avec son père. Une proposition que Aqqa a rejeté car il travaille à Midelt et il n'a pas voulu continuer sa vie à la campagne. C'est ainsi que Touda rencontrait son ancien amant [Ouabi]*

en vue de le convaincre de son plan. Une fois que ce dernier a accepté, elle demanda le divorce d'Aqqa pour aller vivre avec Ouabi chez son père, même avec cette forme d'union hybride et informelle [n'est pas reconnue par le droit civil]. Alors, pour moi, Touda n'a rien fait de mal. Elle a juste fait ce qui l'arrangeait le plus. »

Actuellement, la forme d'*Amḥars* est vue comme une sorte d'adultère, puisqu'elle n'est pas reconnue par la loi marocaine. Cela atteint ses deux parties, y compris leurs familles. Elle est perçue comme une atteinte à l'honneur familial. Jadis seul l'*Amḥars* (l'homme) était stigmatisé, mais il s'agissait d'une forme reconnue par le droit coutumier et conclue devant la *Ġma'a* du douar. Personne ne pouvait parler ni d'une relation illégale ni d'un adultère.

« C'est vrai que la forme d'Amḥars faisait partie de notre culture. Mais maintenant, les choses ont changé. Le Makhzen (l'Etat) ne reconnaît plus cette forme. Si quelques-uns essayent de la pratiquer, ils seront hors la loi. Par la suite, ils seront punis. » (Hmad)

En effet, la loi marocaine prohibe les relations sexuelles hors du cadre du mariage (*Iwel*). De nombreux articles du code pénal ont été consacrés à ce sujet, comme l'article 490 qui dit : *« Sont punies de l'emprisonnement d'un mois à un an, toutes personnes de sexe différent qui, n'étant pas unies par les liens du mariage, ont entre elles des relations sexuelles »*. L'article 491 (modifié, art. 1er de la loi n° 24-03 promulguée par le dahir n° 1-03-207 du 11 novembre 2003 - 16 ramadan 1424 ; B.O. du 15 janvier 2004) précise : *« Est punie de l'emprisonnement d'un à deux ans toute personne mariée convaincue d'adultère. La poursuite n'est exercée que sur plainte du conjoint offensé »*. En effet, l'Islam prohibe les relations sexuelles en dehors du cadre licite du mariage *« N'approchez point la fornication : c'est une turpitude et quel mauvais chemin ! »*. (Blachère, 1966, p. 309)

En effet, le remplacement de l'islam maraboutique, qui tolère l'existence de ces pratiques, par un islam doctrinal qui constitue l'essence du droit civil marocain et surtout sur la matière de la famille et de l'héritage, a marginalisé les formes d'union secondaires, qui ne sont plus reconnues par la loi. Cela a soumis ces formes d'union à des transformations. Elles sont pratiquées d'une façon clandestine (sans papiers) ou elles se présentent sous la forme d'union principale *Iwel*, reconnue par la loi marocaine.

3) L'*Amḥars* et matrilocalité

L'*Amḥars*, tel que défini ci-dessus, a disparu en grande partie. Les quelques cas repérés datent de plusieurs années (1980). Certes, ces cas ne disposent pas d'un acte d'*Amḥars* (interdit par la loi marocaine). Ils étaient exercés d'une façon clandestine. Plusieurs interlocuteurs m'ont confirmé l'existence de quelques cas dans des habitats isolés et éloignés des *Aït Mguild*. Ces interlocuteurs affirment que ces cas demeurent clandestins ou déguisés sous forme d'*Iwel*. Et quand je leur pose la question sur la manière dont ils ont pu le distinguer, ils insistent tous sur l'aspect matrilocal de cette forme d'union : l'*Amḥars*.

Donc, l'*Amḥars* s'est métamorphosé en une forme principale d'*Iwel* (forme d'union principale), qui répond aux conditions de forme du mariage islamique instauré par l'Etat, tout en gardant son trait distinctif, la matrilocalité.

En tout cas, j'ai remarqué que la matrilocalité est plus fréquente en ville qu'en campagne, une caractéristique que je vais traiter ci-dessous.

A. Mariage à résidence matrilocale et celui à résidence virilocale

Le mariage matrilocal est considéré par les individus enquêtés comme une situation inférieure au mariage virilocal, mais meilleure que la situation de divorcée surtout pour les femmes. En effet, dans une société qui relègue celles-ci à un rang inférieur et surtout les divorcées appelées à supporter toutes les injustices pour garder la stabilité de leur foyer conjugal, l'échec d'une relation conjugale est toujours attribué à la femme.

« *Waš hada zwaġ ? (Peut-on qualifier cela [son mariage matrilocal] comme mariage ?) Mais, cette situation est mieux que le divorce. Maintenant, j'ai deux enfants de lui. Au moins, il [le mari] contribue aux besoins financiers de ses enfants. En cas de divorce, que dois-je faire ? Il peut s'abstenir à donner nafaqa [pension alimentaire] de ses enfants et choisir de passer un mois de prison ferme à la place. Tu as su le cas de son frère Rida avec Lamya. Après le divorce, il a fait ce choix en passant un mois de prison ferme. La prochaine fois que Lamya a demandé la nafaqa, devant le refus de Rida, le juge a demandé à Lamya de payer les charges d'emprisonnement de Rida. Sinon, il ne l'emprisonne pas... Elle [Lamya] cherche des subventions et non pas des charges à payer. Maintenant, c'est à elle seule de répondre aux besoins économiques de sa fille. Je n'ai pas l'intention d'avoir le même sort.* » (Hanae)

Auparavant, l'*Amḥars* (l'homme qui pratique cette forme d'union) dans la société tribale secondait le chef de foyer. Ce dernier, en l'absence de fils et du salariat, devait assumer ses devoirs dans la *Twiza* (travail collectif fourni par l'ensemble des individus de la tribu en faveur d'un autre ou en faveur de tout le groupe) en plus des tâches revenant aux hommes. En vieillissant, il est obligé de prendre un homme pour l'une des femmes à sa charge comme *Amḥars*. Ce dernier assume alors les devoirs du chef de la maison. Dorénavant, la matrilocalité est justifiée pour assumer certaines tâches attribuées aux femmes dans cette société comme les tâches ménagères et l'éducation des enfants.

B. L'*Amḥars* et la question de la demeure

La forme d'union *Amḥars* tire sa force de sa matrilocalité. C'est pourquoi les chercheurs de l'époque coloniale définissent la forme d'*Amḥars* comme une adoption d'adulte moyennant un acte mixte de mariage et de travail. Le facteur économique dans cette forme joue un rôle important avec une position sociale inférieure de l'*Amḥars* (l'homme) puisque c'est son beau-père qui subvient à ses besoins et à ceux de sa famille. Pourtant, la matrilocalité reste le facteur le plus déterminant dans cette forme.

C. La matrilocalité : de la campagne à la ville

Aujourd'hui, la matrilocalité se trouve plus dans les villes que dans les campagnes. Cela tient à plusieurs raisons : le coût élevé de la vie et des biens immobiliers (maisons, terrains, ...) ; assurer la garde des enfants par leurs grands-parents maternels ; l'exploitation de certains parents envers leurs filles pour avoir une famille élargie ; d'autres parents recourent à cette forme en vue de garder la stabilité du mariage de leur fille.

« J'ai accepté que ta sœur, son mari et leurs enfants habitent chez nous pour garder la stabilité de leur relation. Je pouvais leur dire débrouillez-vous tous seuls. Mais, cela pouvait mettre fin à ce mariage. Et par conséquent, ta sœur sera divorcée. Et c'est à nous de la prendre en charge avec ses enfants. Au moins, maintenant, ton beau-frère fait ce qu'il peut pour subvenir aux besoins de ses enfants. C'est une situation anormale, mais elle reste mieux que le divorce. » (Jamila)

Dans cette situation, le travail en tant que tailleur de Monis, le mari, ne lui offre pas la possibilité de résider dans une maison indépendante. Il n'a même pas la possibilité d'habiter avec ses parents après le mariage car ses deux grands frères habitent déjà dans la maison parentale du mari. Jamila était une de ses clientes. Malgré l'âge avancé de cette dernière, plus grande que Monis de 4 ans, elle se présentait comme l'épouse adéquate pour lui. Jamila avait une seule condition, c'est d'habiter chez son père après le mariage car son frère est immigré au Canada et sa sœur travaille à Rabat. Monis a accepté cette condition. Les appréciations de ce mariage divergent. Il y a ceux qui disent qu'il a « gagné le jackpot » et qu'il a bien fait de saisir cette occasion. D'autres voient que cela va à l'encontre de sa virilité et de sa dignité, en acceptant le fait d'habiter chez son beau-père. Au début, tout se passait bien, jusqu'à ce que le beau-père demande à Monis de mettre de l'argent de côté pour célébrer la fête du septième jour après la naissance de son futur enfant, puisqu'il ne subvient pas aux charges de la maison. Cela a mis Monis en colère et il a décidé de divorcer de Jamila. En fait, Monis a regretté d'avoir accepté d'habiter chez son beau-père. Sa famille et ses amis l'ont réprimandé d'avoir accepté cela.

« Au début, tout le monde étaient jaloux de lui (Monis). On le surnommait le pénis béni. La famille de Lamya était mieux placée et plus aisée que celle de Monis. Mais d'autres, surtout ses proches, parlaient de lui d'une manière négative. Sous cette pression, Monis a pris la décision de divorcer de sa femme. Il a réagi de la sorte pour reprendre sa dignité. » (Mohcine voisin de Monis.)

La matrilocalité est un phénomène qui a disparu de la campagne :

« Avant, on « gardait » chez eux des hommes en tant qu'Amḥars comme l'un de ses enfants. C'est une pratique qui est révolue. L'évolution et la citoyenneté sont parvenues à faire disparaître cette pratique. Maintenant, personne ne voudra être Amḥars. Tout le monde a honte de l'être. D'ailleurs, nous n'arrivons même pas à garder nos enfants avec nous. Ils quittent la campagne pour aller travailler dans les grandes villes dès qu'ils ont leur carte d'identité nationale. » (Ouali)

En effet, devant la rareté des ressources économiques dans les campagnes, ces jeunes préfèrent chercher du travail dans les grandes villes. D'autres quittent ces campagnes pour la poursuite des études dans les villes proches. La recherche du travail ou la poursuite des études sont les principaux motifs qui expliquent l'exode rural de ces jeunes.

En ce qui concerne le mariage de ces derniers, j'ai constaté que le choix du conjoint diffère selon l'histoire du douar ou de la tribu dans l'exode rural. Dans les douars où ce phénomène est encore récent, comme dans des douars des montagnes tel que Agheddou et Tamalout, cela n'impacte pas beaucoup le choix du conjoint. Sauf dans quelques cas rares, les jeunes reviennent se marier dans leur douar natal. Dans la plupart des cas, les épouses demeurent chez les familles de leurs époux et ces derniers partent travailler en ville. Ils reviennent deux ou trois fois par an. Ces visites coïncident souvent avec les fêtes religieuses.

« L'Amhars était mal vu. Il était considéré comme les autres femmes de la maison prises en charge par son beau-père. Maintenant, les gens sont devenus plus matérialistes. Chacun fait ce qu'il veut. C'est l'individualisme et la condition matérielle qui domine, surtout en ville. »
(Hmad)

A. Le droit de fuite : l'Amhars peut-il fuir la maison de ses beaux-parents ?

Le droit de fuite des femmes de la maison conjugale du couple constitue un moment du contrôle de la vie conjugale. Lors d'un conflit conjugal menant à la fuite d'une femme, ses proches et ceux du mari doivent connaître des détails sur la vie conjugale et nommer le fautif pour en trouver des solutions.

Haytam, appartenant à la tribu des *Aït Ayyach*, a privé sa femme de ce droit en l'indiquant parmi ses conditions requises avant de se marier.

« Parmi les conditions que j'ai imposées avant de contracter l'acte de mariage est celui de priver ma future épouse du droit de la fuite. Je lui ai dit clairement que si elle pense à fuir de ma maison je ne la chercherai pas. Elle sera divorcée directement. » (Haytam)

Et quand je lui ai demandé pour quelle raison il a pris cette mesure, il m'a répondu :

« Ecoute mon ami, il se trouve des secrets entre mariés qui ne devraient pas être divulgués. Et moi je n'ai pas envie de partager ma vie privée avec mes beaux-parents ni avec d'autres personnes. Par contre, je lui [sa femme] ai proposé de régler tous les problèmes par le dialogue entre nous et qu'elle peut prendre le temps qu'il faudra mais dans sa chambre [conjugale]. » (Haytam)

Cela pose les questions suivantes : qu'en est-il du droit de fuite de la femme de la maison conjugale ? Et, est-ce que l'*Amḥars* (l'homme) a ce droit également ?

En réponse à la première question, les enquêtés ont tranché par la négation, car la maison conjugale et la maison parentale sont les mêmes pour la femme. Autrement dit, dans le cas de la matrilocalité, il est insensé que la femme garde ce droit de la fuite. En revanche, et bien que le contrat d'*Amḥars* soit constitué pour mettre l'homme *Amḥars* au service de son beau-père le plus possible, on trouve certains *Amḥars* qui ont bénéficié de ce droit de fuite.

« Quand j'étais dans notre douar, nos voisins avaient un homme en tant qu'Amḥars. Il arrive des fois que cet homme a des problèmes avec ses beaux-parents ou avec sa conjointe et il fuit la maison de son beau-père. Mon père faisait la médiation à plusieurs reprises. Tous les habitants du douar se moquaient de cet homme [l'Amḥars]. Il se prenait pour une femme en jouissant de ce droit de la fuite de la maison conjugale. (hhhhh)[rire]. » (Nizar)

Normalement, dans la plupart des cas, l'*Amḥars* ne peut pas revenir à sa tribu d'origine car soit il est chassé de la tribu, soit il est l'objet d'une vengeance à moins qu'il soit orphelin. Le seul qui puisse est celui qui a encore ses frères dans le douar voisin.

B. Mariage mêlant matrilocalité et virilocalité

Le cas d'Abdallah et de Jamaa revêt une situation intermédiaire entre le mariage à résidence matrilocale et celui à résidence virilocale. Nezha et Rida sont dans le même cas. Il s'agit d'une forme d'union plus fréquente que le mariage à résidence matrilocale, surtout si le couple n'habite pas loin de la demeure des parents de la femme. C'est ainsi que les enfants sont élevés et nourris par leurs grands-parents maternels. Le mari loue une petite maison et rend visite (fréquemment ou rarement) à ses beaux-parents. Et, la femme passe la journée chez ses parents et la nuit chez son mari. Cette situation garantit relativement la dignité du mari, puisqu'il n'est pas « retenu » par ses beaux-parents. Le fait que les enfants soient élevés par leurs grands-parents maternels est vu comme une sorte d'aide fournie par les parents de la femme à la garde des enfants. Ainsi, ce recours est justifié par la volonté de ces enfants, habitués à la maison de leurs grands-parents maternels.

« J'ai loué une petite maison pour moi et ma femme. Depuis qu'elle est tombée enceinte, elle fréquente souvent la maison de ses parents. Comme je travaille toute la journée, ses parents

prennent soin d'elle et de mon futur enfant. Maintenant, nous avons deux enfants. Ils sont tout le temps avec leurs grands-parents [maternels]. Ils dorment chez eux. Ils mangent là-bas. Ils se sont habitués à la vie chez eux. Ma femme passe la journée chez eux et la nuit à la maison conjugale. Une fois par jour, je rends visite à mes beaux-parents pour voir mes enfants. Pourtant, la plupart de leurs nouvelles je les ai de ma femme. » (Rida)

Une autre raison qui justifie le recours à cette forme intermédiaire est celle d'ordre économique et d'épargne. Les interlocuteurs étaient majoritairement d'accord sur ce point.

« Ce type de maris qui laissent leurs enfants avec les parents de leurs femmes et louent une petite maison à côté, font cela essentiellement pour mettre un peu d'argent de côté. Ils envisagent d'acheter une maison pour leur famille conjugale. Ainsi, ils achètent de l'ameublement pour eux-mêmes. S'ils choisissent d'habiter chez leurs beaux-parents, ils n'auront rien de cela. Ils devraient subvenir aux besoins financiers de leurs enfants. Et, ils sortiront les bras vides s'ils parviennent à avoir une maison privée. » (Moha)

Cela montre aussi la facilité de basculer de la résidence matrilocale à la virilocale. La résidence patrilocale présente une véritable difficulté pour basculer à la matrilocalité.

« Mon beau-frère habitant chez ses parents, a eu des problèmes avec sa femme. Cette dernière a fui la maison conjugale. Elle demande une maison indépendante pour sa petite famille. Cela a créé beaucoup de tension, surtout que mon beau-frère est le garçon de ses parents. Ma femme suppose que sa belle-sœur a d'autres intentions. Elle envisage d'habiter [avec son mari et leur fils] chez sa mère. Tout le monde sera contre elle si elle réclame cela. Donc, elle demande sa propre demeure puisque le droit positif est de son côté. Une fois qu'elle isolera son frère de ses parents, elle passera à la deuxième étape. » (Ayham)

C. Le mariage matrilocal et la durée

Le mariage matrilocal de nos jours est d'une durée indéterminée, contrairement à la forme d'union d'*Amḥars* qui prévoit une durée déterminée non renouvelable.

« Mes neveux se sont appropriés notre maison. A chaque fois, je leur rappelle qu'ils sont chez nous. Ce n'est pas parce qu'ils sont nés et ont grandi dans cette maison qu'ils vont se comporter comme s'ils sont chez eux. Je leur ai dit que c'est de la faute de leur père, qui a

accepté cette situation (la matrilocalité), qu'ils n'ont pas encore une maison propre à eux. Ça fait 16 ans que ma sœur, son époux et leurs deux enfants habitent chez nous et nous ne savons pas combien du temps resteront-ils encore. Dernièrement, même son fils aîné (ayant 15 ans) lui reproche cela. Il lui a dit : « tu devais nous faire une maison propre à nous. Mes oncles maternels me font toujours rappeler que nous ne sommes pas chez nous. » (Yanis)

Les couples dans le mariage à résidence matrilocale peuvent se confronter à des difficultés, s'ils décident de mettre fin à cette situation.

« Jamaa a parlé avec Hanae en lui disant : Si vous restez, toi, ton mari et tes enfants, chez tes parents, tu n'auras pas d'avenir. Tu dois prendre des leçons de mon cas. Ça fait 20 ans que j'habite, avec ma petite famille, chez ma mère. Je n'ai ni maison ni ameublement. Maintenant, si nous décidons d'aller louer une maison, nous ne ramenons avec nous que nos propres vêtements. Toutes ces années sont parties en vain. Si vous ne voulez pas avoir le même sort, vous devez louer une petite maison et faire face à la vie. Au début, cela sera difficile pour vous. Mais, soyez sûrs que c'est le bon choix. » (Jamila, la maman de Hanae.)

Hanae rajoute : *« Je sais qu'un jour nous devrons faire face à la vie. Les conditions de la vie seront moins favorables que chez mes parents. Mais, cela sera mieux que cette situation. Au moins nous vivrons dignement et nous aurons un chez nous. » (Hanae)*

4) L'uxorilocalité

Il importe de parler de quelques cas de l'uxorilocalité dans cette région afin de mieux comprendre comment la question de la localité du mariage influence les critères du choix de conjoint et les rapports de genre, d'âge et de génération.

A. Le concubinage et l'uxorilocalité

En général, les veuves touchant des indemnités mensuelles après la mort de leur mari préfèrent vivre en concubinage ou en mariage non officialisé par acte légal. Elles optent pour la simple lecture de la Fatiha et un petit repas réunissant les membres des deux familles et quelques témoins (*gas'at lḥlal*). Elles recourent à cette forme d'union, au lieu d'un mariage

légal en se remariant, pour préserver leurs indemnités mensuelles, car une fois la veuve déclarée mariée, elle perd ses droits. Le grand problème qui se pose ensuite est celui de l'enregistrement des enfants issus de ce mariage dans les registres d'état civil. C'est pourquoi, on a recours à cette forme d'union à résidence uxorilocale quand les deux parties ont déjà des enfants de leur premier mariage. Il est rare que les deux parties de cette union décident d'avoir des enfants. Le cas échéant, elles cherchent d'autres solutions.

« Après la mort du mari de Kalthoum, qui était soldat, cette dernière a bénéficié des indemnités mensuelles. Elle a aussi bénéficié d'une maison dans une résidence dédiée aux veuves des soldats. Kalthoum a eu une relation avec un homme marié. Les parents de Kalthoum n'étaient pas d'accord, surtout dans l'existence de deux filles issues de son premier mariage. Donc, ils ont poussé les deux parties à légitimer cette union au moins au vu de la société. Après, ils ont incité les deux parties à faire gas 'at lhlal [mariage non contracté], pour que leur fille [Kalthoum] préserve ses privilèges. Aman [le mari] avait déjà une autre femme. Cette solution arrangeait toutes les parties. Après, ils ont eu une fille de cette relation. Et comme ils ne pouvaient pas la mettre dans les registres de l'état civil au nom du père, la fille a pris le nom de son grand-père maternel. » (Hadda voisine de Kalthoum)

J'ai rencontré plusieurs cas de cette forme d'union, comme le cas de Houmam et d'Anfal.

« Houmam était chauffeur de bus, il a voulu se marier avec Anfal. Les parents de cette dernière ont refusé cette union en prenant la couleur de la peau de Houmam comme prétexte. Après cela, Anfal s'est marié à un soldat qui est décédé quelques années après. Houmam a repris les liens avec Anfal. Les deux ont décidé de faire gas 'at lhlal et de ne pas officialiser leur union. Comme ça, ils gardent les indemnités mensuelles. Cette histoire raconte comment Houmam a accepté d'habiter chez sa femme. Les parents d'Anfal ont accepté cette fois-ci cette relation non officielle pour plusieurs raisons : leur fille n'est plus vierge, elle est veuve et elle a un enfant à sa charge. En gardant ses indemnités, elle prend son enfant en charge. Sinon, si elle décide de se remarier officiellement et si son futur époux refuse de prendre cet enfant en charge, c'est à eux [ses parents] de le faire. En ce qui concerne Houmam, c'est sûr qu'il est amoureux d'elle. Et puisqu'il est noir et que Anfal est blanche et qu'elle touche des indemnités, alors il doit être laxiste sur d'autres points : la virginité, l'âge, la situation matrimoniale, un enfant en charge... » (Jamila, voisine d'Anfal.)

Dans le cas où la femme veuve est encore jeune et belle, elle aura plus de chance de se remarier officiellement, surtout si le prétendant est doté de bonnes ressources économiques. Elle renoncera à ses indemnités et partira vivre chez son futur mari. La résidence du nouveau couple sera virilocale.

« Halima s'est remariée à un homme riche. Elle a renoncé aux indemnités qu'elle recevait chaque mois. Tu sais bien que ses frères sont des fonctionnaires. Ils n'accepteront jamais que leur sœur se remarie sans acte. Du coup, leur seule condition pour accepter cette union est de prendre en charge l'enfant issu de son premier mariage. Le prétendant a accepté cette condition et ils ont célébré le mariage. » (Karima)

B. Un cas de mariage à résidence uxori locale

L'histoire de Farid avec sa femme Mama montre la différence entre l'*Amazzal* d'autrefois et le mariage à résidence uxori locale de nos jours.

« Farid s'est installé à Midelt en 1982, pour travailler dans un hôtel. Il avait une relation sexuelle prémaritale avec Mama, une de ses collègues. Une fois que cette dernière est tombée enceinte, ils ont été obligés d'officialiser cette relation. Mama avait une maison. Elle prenait à sa charge sa sœur, sa fille issue de son premier mariage et sa nièce. Après le mariage, Farid s'est installé avec elles. Elles prenaient soins de lui et de son enfant. Il était traité comme un « caïd ». Après la mort de Mama en 2018, Farid s'est remarié avec la nièce de cette dernière. » (Slimane)

Jadis, la forme d'*Amazzal*, union informelle caractérisée par sa résidence uxori locale, était dévalorisée. La femme chef de foyer, après la consultation de ses agnats les plus proches, pouvait prendre un *Amzzal* (coureur). « Le nom désignait au Maroc central (Zemmour, Zaïan, Beni M'Tir, Aït M'Guild) l'homme qui vivait avec une femme veuve, chef de tente et qui travaillait pour elle. On l'a souvent confondu avec l'*Amḥars* et l'*amzaïd*. L'*amazzal* permet à la veuve de gérer le patrimoine de son mari décédé en attendant que ses enfants puissent en assurer la responsabilité. Elle conserve ainsi une relative liberté, facteur non négligeable, car elle n'a autrement que deux possibilités :

- regagner sa famille d'origine en abandonnant ses enfants à celle du défunt ;

- *conserver la garde de ses enfants mais épouser obligatoirement un proche parent de son ancien mari.*

Comme il ne repose pas nécessairement sur un acte écrit ou public, le système de l'Amazzal est souvent qualifié de mariage « informel ». Il se caractérise par la supériorité juridique et sociale de la femme (matrilocalité, gestion du patrimoine) sur l'homme (rétribution réduite aux acquêts, renvoi toujours possible). Les enfants issus de cette cohabitation sont, en principe, rattachés au lit du mari décédé et possèdent de ce fait des droits sur son patrimoine. » (Bertrand, 1986, p. 1)

Habituellement, l'Amazzal, l'homme pratiquant cette forme d'union, est une personne très pauvre et moins estimée que l'Amhars. Il vient pour seconder la femme, tandis que l'Amhars est prévu pour seconder l'homme chef de foyer. Contrairement à l'Amhars, il ne peut conclure un contrat. Il n'a pas une part estimée des bénéfices conclus. La durée de cette forme est indéterminée et les enfants naissant de cette union seront affiliés au mari défunt.

« Je me rappelle d'une histoire d'Amazzal qui avait lieu à notre douar (Aït Ouaflla à 40 km de Midelt). J'étais petite, alors je ne faisais pas la différence. J'ai cru qu'il s'agissait d'un mariage ordinaire [Iwel]. Un jour, cet homme a disparu. J'ai demandé à ma mère de me dire pourquoi il a quitté ses enfants. Elle m'a dit qu'ils ne sont pas les siens, mais de leur père défunt. » (Yamna)

A propos de l'union de Farid et Mama, Houyam, leur voisine dit :

« Farid méritait mieux. Il a un travail fixe. Il était moins âgé que Mama. Il est blanc, tandis que cette dernière est noire. Il était célibataire et Mama était divorcée avec une fille. Il pouvait trouver facilement une femme moins âgée, vierge, belle [blanche]... Pourtant, il a pris Mama comme épouse car ils ont eu un enfant résultant d'une relation sexuelle prémaritale. Et, il n'avait pas de famille, ses parents étaient morts. »

Ce dernier point est récurrent que ce soit dans le cas d'Amhars, d'Amazzal, le mariage à résidence matrilocal ou uxorilocal de nos jours. En effet, l'une des raisons amenant le futur mari à accepter l'une de ces unions est l'érosion de sa famille d'origine. Après la mort de Mama, Farid a épousé la nièce de sa femme défunte.

« Je crois que c'était une bonne solution. Maintenant, Farid a 56 ans. Il est habitué au système de cette famille. Il a passé avec elle presque une trentaine d'années. En plus, Lamya [la nièce de Mama] est moins âgée que la défunte. Et, il n'avait pas le choix car sa belle-sœur est

déjà mariée et il ne pouvait pas se marier avec sa belle-fille. C'est illicite. C'était aussi le bon choix pour la famille de cette dernière. Si Farid se remarie ailleurs, il réclamera sa part de l'héritage de sa femme. Ce mariage leur épargnera beaucoup de problèmes. Et, bien que Lamya soit moins âgée que Farid, elle est à la quarantaine, je ne sais pas si elle peut lui donner un enfant ou pas. Elle est noire et moche. Sans cet arrangement, peut-être qu'elle ne se serait jamais mariée. » (Slimane)

Dans cette partie, j'ai essayé de présenter les deux formes d'*Amḥars* et d'*Amazzal* connues respectivement par leurs aspects matrilocal et uxorilocal telles qu'elles étaient décrites dans les études ayant porté sur ses formes et telles qu'elles sont définies par mes interlocuteurs. J'ai essayé aussi de tracer les évolutions possibles de ces formes d'union et de les comparer aux formes d'union matri/uxorilocales de nos jours tout en prenant en considération les différentes ambivalences de cette région. C'est ainsi qu'on a observé la disparition de la matrilocalité des campagnes et son apparition en ville, vu le coût élevé de la vie dans les villes et l'exode rural. On a vu aussi que le recours à ces formes d'union, pratiquées autrefois dans les tribus à fort expansion agricole, a reculé avec l'avènement du principe du salariat, la réforme du domaine religieux, l'étendue de l'administration locale, l'instauration du droit positif sur tout le territoire marocain qui ne reconnaît pas ces formes d'unions secondaires et la marginalisation du droit coutumier berbère et de ses institutions.

2. Les rapports de genre, de génération et d'âge en mutation

Dans ce chapitre, je traiterai des rapports de pouvoirs, de genre, d'âge et de génération dans les mariages matrilocaux. Je les comparerai à ceux exercés dans la forme d'union principale. Donc, j'étudierai ces différents rapports de pouvoir dans les mariages matrilocaux en me focalisant surtout sur les domaines suivants : l'accès à la prise des décisions et à l'autorité, les critères du choix de conjoint et l'accès à l'éducation des enfants.

1) Les rapports de genre et la matrilocalité

Durant ce chapitre, j'essaierai de voir de près les rapports de genre dans les mariages matrilocaux, de les comparer à ceux dans la forme d'union principale, et d'en expliquer les causes et les conséquences.

A. Les femmes et la question de la localité : personnes extérieures et prise de décision

Parmi les points qui relèguent les femmes à une position inférieure, est la question de la localité des époux. C'est une question cruciale car elle détermine celui ou celle qui doit s'adapter à la vie de l'autre, aux règles de la maison d'accueil : la patrilocalité dans le mariage courant (la forme dominante), la matrilocalité dans la forme d'*Amḥars*, l'uxirolocalité dans la forme d'*Amazzal*, la néolocalité du couple, la virilocalité...

Dans cette société où la patrilocalité semble la norme, les femmes sont socialisées dans la perspective de quitter la maison parentale et d'intégrer une nouvelle famille élargie où elles sont considérées comme étant des personnes étrangères. Elles n'auront accès à la prise de décision qu'après avoir changé effectivement d'appartenance et d'allégeance. Un tel changement découle du fait d'avoir des enfants. L'exemple le plus parlant est le cas de la grand-mère, *Tamghart*, ayant une place prépondérante dans la famille élargie car elle défend souvent les intérêts de ses fils. Sur ce point de la localité et de la prise de décisions, l'*Amḥars* ou l'époux habitant chez ses beaux-parents se considère toujours comme une personne extérieure à la maison. Un homme ne change jamais d'appartenance. On ne parle pas devant lui des secrets de la famille. Il est éloigné des décisions importantes de la famille. Par contre, on peut le consulter lorsqu'il s'agit de décision relevant de son domaine d'activités et parfois sur les questions du mariage, surtout quand il s'agit de marier un membre de la maison à une personne extérieure.

Les témoignages concordent à ce propos. Je citerai à titre d'exemple celui de la maman de Hanae :

« *Hadši li bqa, gir wahd brani iji ygul lina šnu ḥasna ndiru. (Il ne nous manquait que cela : une personne étrangère à la maison qui vient nous dicter ce que nous devons faire.)* » (Jamila, la maman de Hanae.)

Hanae ajoute à ce propos : « *Mon mari m'a dit qu'un proche de la famille venait lui demander des informations sur nous. Il lui a répondu : « Je n'ai rien à dire. Je sors le matin*

pour travailler. Je rentre le soir pour manger et dormir. Les affaires intérieures de la maison de mes beaux-parents ne rentrent pas dans mes occupations ». Il m'a dit de raconter cette scène à mes parents. La dernière fois qu'il a divulgué des secrets familiaux, mes parents étaient très furieux. Je lui ai demandé de se comporter comme un visiteur. »

En outre, l'*Amḥars* ou/et le mari dans le mariage à résidence matrilocale ne doivent pas s'approprier la maison de leurs beaux-parents, se contentant, en principe, de dormir, manger et sortir pour travailler. Ces déplacements dans la maison sont fonctionnels et aux yeux des autres, il n'a pas à aller là où il veut. Les exemples à ce sujet sont multiples, j'en citerai quelques-uns :

« J'en ai marre du mari de ma sœur. Il se comporte comme si c'est nous qui sommes chez lui. Le matin, après son réveil, il reste presque trois heures à la maison avant de partir travailler. Quand il rentre aux toilettes, il prend son temps, au moins 30 minutes. Alors, on doit attendre Monsieur le « caïd » [il se comporte comme un roi]. Cet hiver, il a pris la chambre du fourneau. Il dort au chaud, tandis que nous dormons au froid. Normalement, ce sont mes parents qui devaient dormir dans cette chambre, comme ils sont des vieillards. J'ai mis fin à cette mascarade. J'ai parlé à ma sœur pour qu'elle lui fasse rappeler sa vraie situation. »
(Monis)

Quand j'ai raconté cela à Ihab, il m'a dit à propos de son beau-frère qui habite chez eux :
« Le nôtre [le mari de sa sœur] connaît bien ses limites. Sinon, je l'aurai éjecté par la fenêtre. L'hiver, c'est moi qui prends la chambre du fourneau. Au début, lui aussi, il voulait faire « l'homme », mais nous l'avons mis à sa place. Maintenant, les vrais problèmes sont posés par ses enfants. Comme ils sont nés et grandis ici, ils se comportent comme s'ils sont chez eux, ou bien c'est nous qui sommes chez eux. Avec le temps, ils comprendront qu'ils devraient partir. »
(Ihab)

Généralement, dans la famille élargie, chaque enfant mâle, dès sa puberté, doit avoir une chambre individuelle. Il est inconcevable qu'un homme veuille se marier sans avoir une chambre privée. Toute la famille élargie s'engage à fournir une chambre au nouveau couple. Les filles n'ont pas ce droit. Leur résidence est conçue comme un passage, avant de quitter la maison parentale après le mariage, la société valorisant plus le mariage à résidence patrilocale. A cet égard, le couple dans le mariage à résidence matrilocale occupe les chambres en commun (chambre des invités, le salon, la chambre du fourneau, ...). Il se déplace d'une chambre à une autre. Sa résidence matrilocale est conçue toujours comme étant provisoire. A ce propos, je cite le témoignage de Nizar qui parle de son beau-fils.

« Je n'arrive pas à comprendre ce Monsieur-là [son gendre]. Est-ce qu'il est content de cette situation ? Il se déplace avec sa femme d'une chambre à une autre. L'hiver, ils occupent la chambre des invités et ils vont à la chambre du fourneau durant l'été. Il doit trouver une solution. Vraiment, il n'a pas de dignité. En plus, j'ai deux fils célibataires qui vont se marier dans cette maison. » (Nizar)

Alors, les époux dans le mariage matrilocal sont considérés comme des invités de longue durée, des fois même comme « des parasites ». Dans des cas rares, le couple peut avoir une chambre privée, si la maison des parents de l'épouse est spacieuse et qu'ils n'ont pas d'autres enfants, surtout de sexe masculin. La règle générale est qu'il n'a pas la priorité pour avoir une chambre privée.

B. Les femmes et la matrilocalité

Dans la forme d'union dominante *Iwel*, l'âge de l'époux est souvent plus élevé que celui de l'épouse, conception inhérente à la domination masculine, et sexuelle du mari et surtout pour des raisons de servitude. Il faut se servir du corps et de la force du travail de l'épouse le plus longtemps possible. C'est le cas aussi dans la forme d'*Amḥars* où le conjoint est souvent moins âgé que sa conjointe en vue de bénéficier de sa puissance. Donc, on retrouve beaucoup de parallèles : l'*Amḥars* est plus jeune, de plus bas rang que la femme ; c'est l'inverse dans l'*Iwel*.

Il faut faire la comparaison entre l'« exploitation » des femmes par leurs parents pour avoir une famille étendue dans le cadre de la forme d'union d'*Amḥars* et l'exploitation de leur salaire. En effet, avec la scolarisation des femmes et leur accès au salariat, les parents continuent d'« exploiter » leurs filles salariées en leur demandant une part mensuelle de leurs salaires ou une somme d'argent avant de se marier. Les parents disent que les filles sont plus reconnaissantes et plus tendres que les fils (*Lbnat ḥnanat o tay'qlou 'la lḥir ḥsan mn lwlad*). C'est le cas aussi dans la matrilocalité. Il s'agit d'un discours normatif pour dissimuler les vraies raisons. Cela met l'accent sur la socialisation des femmes et leur évolution au Maroc. Il faut prendre en considération la présence des frères dans la forme d'*Amḥars* et leur réaction. A ce propos, il est éclairant d'étudier l'emprise des parents sur leurs enfants, surtout sur les filles. Ces dernières étant habituées à effectuer des travaux non rémunérés (domestiques...), elles continuent dans le même sens après leur accès au salariat. Les parents ont plus d'influence sur les filles que sur les garçons. Cela a généré un discours normatif qui stipule qu'il vaut mieux

avoir des filles (*lbnat hnanat*). Les hommes mariés ou célibataires versent aussi une part de leur salaire à leurs parents, c'est plus vu comme un devoir. Mais, dans le cas où les premiers veulent fonder une famille nucléaire, cette part versée peut-être restreinte ou non versée.

C. Le salariat des femmes et la matrilocalité

Les témoignages concordent sur le fait que le salariat des femmes a remis en question la patrilocalité. Il est rare qu'une femme salariée accepte un mariage patrilocal. Pourtant, le salariat des femmes peut nourrir la matrilocalité.

En effet, l'éloignement du lieu de travail du mari et le salariat des femmes sont parmi les raisons du recours au mariage matrilocal. J'ai identifié plusieurs couples de ce type de mariage. J'en citerai quelques-uns.

« Comme Badredine travaille dans une autre ville [Khénifra] et Jamila travaille dans la ville de Midelt, cette dernière en tant que salariée a refusé d'habiter avec sa belle-mère et surtout avec une belle-sœur célibataire à la maison des parents de Badredine. Donc, elle a préféré rester chez ses parents après le mariage. Comme ça, sa mère et ses sœurs l'aideront dans la garde des enfants. Badredine vient voir son épouse et ses enfants une fois par mois. » (Yanis, le frère de Jamila.)

Le recours à la matrilocalité devient obligatoire surtout si le mari travaille dans la campagne ou dans des conditions défavorables pour fonder un foyer indépendant près du lieu de son travail. C'est le cas par exemple des soldats travaillant dans la surveillance des frontières. Ainsi, ceux qui travaillent dans la campagne veulent que leurs enfants soient scolarisés dans les villes. Si la famille de leurs épouses demeure en ville, la matrilocalité sera la solution.

« Moi et ma femme, nous travaillions comme enseignants à Anefgou [un village loin de Midelt de 154 km]. Quand notre fils Mehdi a atteint 4 ans, ma femme pleurait tout le temps en me disant que notre enfant doit être inscrit à la maternelle. Dans l'inexistence d'une maternelle à Anefgou, nous étions obligés d'envoyer Mehdi chez les parents de ma femme à Midelt pour qu'il l'intègre. Après notre affectation à Midelt, nous habitons toujours avec ses parents. Dès le début, mes parents n'étaient pas d'accord. Ils m'ont demandé de mettre fin à ce mariage. J'ai rejeté leur proposition pour le bien de mon enfant. » (Iyad)

C'est aussi le cas de Khaled qui habite avec ses beaux-parents pour assurer une bonne scolarisation pour ses deux enfants. Sa femme travaille encore dans une campagne éloignée dans la région d'Imilchil (le plus grand village des *Aït Hadiddu*).

En effet, comme je l'ai déjà dit, dans cette société, la garde des enfants et la cuisine sont parmi les tâches attribuées aux femmes. C'est pourquoi les parents de ces dernières acceptent que leurs filles (avec leurs maris) habitent chez eux après le mariage afin de les aider à assumer ces tâches.

Khaled m'a raconté pourquoi il a accepté d'habiter chez ses beaux-parents : *« Pour que nos deux enfants puissent suivre leurs études dans des écoles privées, j'ai accepté d'habiter avec mes beaux-parents. Ma femme travaille toujours dans la campagne. Si je loue une maison indépendante pour moi et mes deux enfants, nous devons manger dehors tout le temps. En l'absence de ma femme, ses parents nous aident dans la garde des enfants, son père étant à la retraite ramène les enfants à l'école et sa mère fait la cuisine. Cela me paraît un choix idéal. »*

Le choix de la conjointe et son statut (femme au foyer, salariée, ...) peut affecter la localité du mariage.

« Pour ne pas te mentir, moi aussi, j'ai voulu me marier à une femme salariée afin qu'elle m'aide à faire face au coût élevé de la vie. Mais, comme tu le sais, je ne peux pas ouvrir un foyer indépendant et il est difficile de convaincre une femme salariée de vivre chez mes parents, après le mariage. Finalement, j'ai choisi de me marier à une femme au foyer. Ma condition principale était d'accepter de vivre chez mes parents. Mon frère a aussi fait ce choix. » (Abderazzaq)

Ce témoignage peut être vu comme étant contradictoire. Car, étant salarié et en prenant une femme salariée, on peut avoir un foyer indépendant. Mais, cela dépend du salaire du couple. Abderrazzaq qui touche à peine le Smig ne veut pas se marier avec une femme qui a un salaire plus élevé que le sien. Il fait une autocensure en respectant la règle de l'interdiction de l'hypogamie féminine. On peut quelques fois contourner cette règle en favorisant une sorte d'homogamie entre les deux époux. Même en acceptant cela, et qu'il choisisse une femme touchant le Smig, il se voit dans l'incapacité de fonder son propre foyer. Donc, il a opté pour la patrilocalité.

La majorité des interviewés affirment que les femmes salariées préfèrent ne pas habiter avec leurs beaux-parents. Mais, dans des conditions de travail qui ne leur permettent pas

d'assumer leurs obligations attribuées par la société, envers leurs familles, ils optent pour la matrilocalité. Ce recours qui peut durer des années est vu toujours comme étant provisoire, perçu en tant que forme d'union « anormale ».

D. Femmes, accès à l'héritage et aux terres tribales et question de résidence après le mariage

L'héritage est une question cruciale qui conditionne les unions à venir. Dans cette région, selon la coutume berbère, les femmes n'ont pas le droit à l'héritage. Mais les tribus les plus influencées par la charia et la citoyenneté attribuent aux femmes leur part de l'héritage,⁷⁴ avec des conséquences sur les unions à conclure. Par exemple, chez les *Aït Ayyach*, cette question a renforcé le mariage endogame, et si une femme désire se marier en dehors du lignage, elle doit renoncer à sa part d'héritage. Il arrive qu'un homme, s'il tombe gravement malade ou si son âge est avancé, est obligé par ses proches de divorcer de sa femme, si cette dernière n'appartient pas à son lignage. Ensuite, on marie cet homme à une femme du même lignage, en vue de préserver l'héritage familial, mariage effectué sur le plan officiel sans savoir s'il peut être consommé ou non. Cette question d'héritage touche également d'autres formes d'union comme le lévirat.

L'une des raisons justifiant l'absence du mariage uxori-local chez les montagnards est la question de l'héritage. Par exemple, chez les *Aït Hadiddu* d'Imilchil, les femmes n'ont pas le droit à l'héritage familial. Ils disent : *ard yifeg agunun tahamt*, cela signifie que les femmes n'ont pas droit à l'héritage sauf s'il n'y a plus d'hommes dans leur lignée. Dans ce cas unique, elles peuvent hériter de leurs pères car leurs mères n'ont rien, en suivant cette règle.

« Un homme qui habite chez ses beaux-parents ou chez sa femme ? Hhhhh (rire). Nous n'avons pas ce genre de choses. D'ailleurs, les femmes chez nous n'héritent pas. Nous disons : *ard yifeg agunun tahamt*. Alors, elles n'ont pas de propriété ni de maison. Comment veux-tu qu'elles abritent leurs maris ? Après la mort d'un homme, ses agnats prennent son héritage. Si le défunt a laissé des enfants, son frère ou un proche de lui, s'il est encore célibataire, se marie avec la femme du défunt. Cette dernière doit accepter cette union pour pouvoir rester avec ses enfants. Il arrive des fois que les agnats du défunt soient tous mariés. Dans ce cas, la femme

⁷⁴ Selon la charia et la loi marocaine, en général, la part héritée par la fille est la moitié de celle héritée par le fils.

veuve doit rejoindre ses parents et laisser ses enfants avec la lignée de leur père défunt. Les agnats du défunt ont le droit d'imposer un mari à cette femme. » (Driss)

Les hommes de ces tribus, surtout les *Aït Ameur* d'*Aït Hadiddu*, les *Aït Yahya* et les *Aït Merǧad*, jouissent du droit de la scission. Ils peuvent demander leurs droits à l'héritage familial même si leurs parents sont encore en vie. C'est ainsi qu'on peut facilement passer de la patrilocalité à la virilocalité.

L'accès à l'héritage familial influence donc cette question de résidence après le mariage. Je rajoute à cela l'accès aux terres tribales. Seuls les hommes mariés y avaient accès, les femmes en étant privées. Mais, avec l'âge avancé du premier mariage, les jeunes hommes célibataires y ont eu également accès. Dernièrement, le ministère de l'intérieur (ministère de la tutelle de ces terres) a publié les listes des ayants droit de ces terres tribales.⁷⁵ Les femmes sont toujours exclues de cet usufruit.⁷⁶

E. L'*Amḥars* et la division sexuée du travail

Selon Claude Meillassoux, la division sexuelle du travail et des tâches a comme objectif de faire perdurer l'institution du mariage en créant une sorte de dépendance de chaque sexe à l'autre. Cela répond au fameux mythe qui présume de l'existence d'une sorte de complémentarité entre les sexes.

« L'un des motifs pour lesquels j'ai pris la décision de me marier est la nourriture. Après la mort de ma mère, mon père a décidé de se remarier. Je n'ai pas aimé les plats de ma belle-mère et je n'avais pas le droit de critiquer sa cuisine. Je mangeais dehors la plupart du temps. C'est ainsi que j'ai décidé de me marier. Au moins, je peux demander ce que je veux manger à ma femme. » (Ayham)

L'*Amḥars* est aussi contraint d'accepter cette situation afin de trouver abri et pouvoir se nourrir. Il seconde alors le chef de famille et ne fait en aucun cas les tâches attribuées aux femmes qui sont dévalorisées.

⁷⁵ Ce sont des terres relevant des tribus. Leur propriété est collective à tous les membres de tribus.

⁷⁶ Depuis 2016, j'ai constaté l'émergence de plusieurs associations féministes à l'échelle locale réclamant le droit d'accès aux terres tribales pour les femmes.

« Chez nous, il y a beaucoup de terres à cultiver. Alors, on a besoin de force de travail. Tout le monde (hommes et femmes) doit travailler dehors. Les tâches ménagères n'avaient pas la même valeur qu'aujourd'hui. On ne cuisine pas beaucoup. Les maisons n'étaient pas si bien entretenues. C'est vers le soir qu'on mange le repas principal. C'est pourquoi, on a recours à l'Amhars pour augmenter la force de travail. » (Driss)

Selon C. Meillassoux, dans son ouvrage *Femmes, greniers et capitaux*, « rien dans la nature n'explique la répartition sexuée des tâches, pas davantage que des institutions telles que la conjugalité, le mariage ou la filiation paternelle. Toutes sont infligées aux femmes par la contrainte, toutes sont donc des faits de civilisation qui doivent être expliqués et non servir d'explication. » (Meillassoux, 1975, p. 41) Il considère que l'installation du travail sexué ne trouve pas son explication dans la nature ni dans l'établissement des différents liens entre les individus. Les femmes sont obligées de s'acquitter des tâches qui leur sont assignées en raison de la pression sociale qu'on exerce sur elles et par conséquent, cette dernière doit être analysée et non pas prise pour une cause.

Selon Hélène Nicolas « pour Meillassoux, la conjugalité est une des institutions « infligées aux femmes par la contrainte ». Il ne suffit donc pas de constater que la relation conjugale est marquée par un fort pouvoir du mari, il faut surtout chercher à expliquer par quels procédés, par quelles « contraintes », ce rapport social est, selon le vocabulaire de C. Meillassoux, « infligé ». En effet, lorsque l'on entend les discours faits aux jeunes mariées à Lifou, discours auxquelles les jeunes filles et les jeunes femmes assistent, nous sommes en droit de nous demander quelles « contraintes » poussent les femmes à accepter ce destin. Ce qui m'intéresse sont donc les processus par lesquels la relation conjugale est instituée. Autrement dit, la genèse de cette relation, ou comment se fait la « fabrique des époux ». Le mariage apparaît comme un rituel et une institution centrale dans l'établissement de cette relation et dans cette « fabrication ». » (2012, p. 80)

Toujours selon Meillassoux, il y a un rapport de force instauré dès le départ dans la relation conjugale entre homme et femme. Cette dernière est obligée de subir ce sort et de réaliser des tâches uniquement assignées au sexe féminin, passant par un processus généré même par d'autres femmes qui la poussent à accepter ce qui lui est présenté en tant que destin inévitable. Le plus important est d'examiner les différentes étapes de cette socialisation ainsi que les outils utilisés. Il rajoute, « La répartition sexuelle des tâches – faut-il le dire ? – est un fait de « culture », et non de « nature ». Si on peut observer qu'un partage des tâches s'établit, de façon variable d'ailleurs, entre hommes et femmes - ou tout au moins entre ceux qui

répondent à la définition sociale de l' « homme » et de la « femme » - et qui font de la femme (ou de l'esclave) la servante de l'homme, cette répartition est consécutive à la soumission préalable de la femme et non à d'imaginaires capacités distinctes. Il n'y a que l'accouchement et l'allaitement dont les femmes soient seules capables. Or cette spécialisation naturelle n'expliquerait l'accouplement qu'en vue de la reproduction, encore que les femmes, une fois fécondées, y suffiraient économiquement et socialement à elles seules. » (1992, p. 41)

En se basant sur le critère physiologique, seules les tâches liées à la grossesse devraient être rattachées aux femmes, tout le reste peut être réalisé par l'un ou l'autre à égalité d'où le fait que l'institution de telles différenciations sexuées ne peut se traduire dans la réalité que si les femmes sont déjà contraintes de les assumer. Meillassoux évoque ici une sorte de soumission préalable. Les acquis culturels constituent une pression non négligeable qui pousse les femmes à assimiler ces rôles et à les assurer sans contestation. Le processus menant à cette acceptation devrait être étudié afin de comprendre ses mécanismes. (Meillassoux, 1992, p. 41)

A cet égard, j'ai constaté que la forme de la famille joue un rôle très important dans la réorganisation des tâches attribuées à chaque sexe. Il est difficile de parler d'une sorte de réorganisation de ces tâches au sein de la famille élargie. Les cadres traditionnels demeurent très contraignants. C'est le cas dans l'*Amḥars*, caractérisé par son aspect matrilocal et lié toujours à la famille élargie. Ce qui est parvenu à une sorte de réorganisation du travail est la combinaison entre le salariat des femmes et la famille nucléaire. Ainsi, l'homme est traditionnellement perçu comme responsable des besoins économiques du foyer, tandis que la femme est chargée des tâches domestiques et de l'éducation des enfants. Toutefois, face à la cherté de la vie et à l'essor du salariat féminin, les femmes se montrent davantage conscientes de la nécessité de contribuer financièrement. Cette participation est néanmoins perçue, dans la majorité des cas, comme un soutien volontaire plutôt que comme une obligation. En parallèle, les hommes adoptent une attitude plus souple vis-à-vis de leur implication dans les tâches ménagères et l'éducation des enfants.

La division sexuelle du travail est plus souple chez les couples néolocaux et salariés. Mais, même si l'épouse acquiert plus d'autorité dans le couple avec le mariage d'*Amḥars*/ matrilocal, cela n'impacte pas la division sexuelle du travail.

Pourtant, la matrilocalité influence les rapports de pouvoir entre les femmes et les hommes. Ainsi, on observe un écart à la norme. Les femmes gagnent plus de pouvoir surtout en autorité et à la prise des décisions et les hommes ne dominent plus sur tous les plans comme

c'est le cas dans la forme d'union principale. Cela est dû principalement au fait que les hommes dans les mariages matrilocaux ne sont pas chez eux, et doivent s'adapter aux règles des familles d'accueil où ils sont considérés comme des personnes étrangères à la maison.

2) Les rapports aînés/cadets et la matrilocalité

J'étudierai dans ce chapitre les rapports de pouvoir entre les aînés et les cadets dans les mariages matrilocaux. La matrilocalité joue en défaveur des femmes en matière d'autorité et de pouvoir par rapport à leurs frères et sœurs, surtout si ces derniers sont célibataires et vivent encore dans la maison parentale.

« J'essaie tout le temps de faire plaisir à mes frères. Je dois servir même mes frères cadets. Ils me font rappeler que nous sommes chez eux. Avant mon mariage et avant que je ramène ma famille conjugale pour vivre chez mes parents, au moins mes frères cadets me respectaient. Vu que je suis plus âgée qu'eux, je pouvais leur demander de me rendre service. Maintenant, les choses ont changé en pire à cause de ce maudit mariage. Cependant, cette situation demeure mieux que quand j'étais chez eux. Je devais servir mon mari, ma belle-mère, mon beau-frère et mes belles sœurs. Maintenant, au moins, je sers mes parents et mes frères et non pas des personnes qui ne m'aiment pas. » (Hanae)

Le même avis était exprimé par la plupart des interviewés.

« Mon mari travaille à Errachidia et moi à Midelt. J'habite toujours chez mes parents, avec mes enfants. La situation est devenue insupportable, surtout que ma sœur divorcée avec ses deux enfants, sont aussi installés à la maison parentale. Elle a des querelles souvent avec mon fils aîné. Mes frères sont toujours de son côté. Ils me disent à chaque fois que c'est à moi de trouver une solution. Sinon, je dois quitter la maison, avec ma famille conjugale. Ils ont oublié tout ce que j'ai fait pour eux. Je les ai soutenus financièrement durant leurs études. Je contribue encore au budget de la maison. Malheureusement, ils sont des ingrats. Ils ont même oublié que je suis l'aînée de la famille. » (Jamila)

Cela montre que les relations d'aînesse sont remises en cause dans le mariage à résidence matrilocale de nos jours. Ce n'était pas le cas dans la forme d'*Amḥars* où l'épouse prenait plus d'importance, puisque son mariage était au profit de sa famille élargie.

Normalement, dans cette société, les relations aînés/cadets sont d'une grande importance. Le fils aîné jouit d'une grande emprise sur ses frères et ses sœurs cadets. Il est supposé remplacer son père après sa mort en tant que chef de famille. L'épouse de ce dernier est aussi préparée pour remplacer sa maman après sa mort à « la direction des affaires intérieures » de la maison.

« Comme tu le sais, les hommes Aït Ayyach pratiquent le Tiddukla. Chacun d'eux prend une femme veuve ou divorcée comme Tamdaklt [concubine]. Il lui loue une maison et subvient à ses besoins financiers. Il passe avec elle son temps libre d'une façon hebdomadaire, le jour du souk généralement... Non, pas tous les hommes la pratiquent. Seulement les chefs de maisons ainsi que leurs fils aînés qui l'exercent, car cela nécessite de l'argent. Et, ces derniers sont les seuls à y avoir accès. » (Haytam)

Selon Hélène Nicolas, C. Meillassoux dans *Femmes, greniers et capitaux*, « démontre que le mariage est le rite par lequel les aînés, dans les sociétés domestiques, maintiennent leur domination sur les cadets et les hommes sur les femmes. Ainsi, il incite à analyser le mariage comme une institution impliquant, au-delà des enjeux politiques entre lignages, castes, classes sociales, et articulés à eux, l'ensemble des rapports sociaux de sexe et d'âge. » (Nicolas, 2012, p. 80)

Pour Meillassoux, les aînés sont l'ensemble des hommes mariés et non pas la position dans la fratrie. Mais, dans une telle société dite patrilinéaire et patrilocale, le fils aîné requiert plus de pouvoir, surtout en se mariant. La fille aînée jouit aussi d'une place prépondérante, même si c'est à titre consultatif.

Si le droit d'aînesse se renforce en se mariant, j'ai remarqué que cela dépend aussi du type de résidence après le mariage. En effet, le mariage à résidence matrilocale de nos jours affaiblit ce droit pour les deux parties (l'époux et l'épouse). Comme le montrent les témoignages que j'ai cités ci-dessus, les femmes ayant pratiqué ce type de mariage perdent en grande partie ce droit d'aînesse. C'est le cas aussi de leur mari vis-à-vis à leur famille d'origine.

« En sortant de la maison parentale pour rejoindre celle de mes beaux-parents, je ne m'intéressais plus aux affaires de la maison de mes parents. Mon frère cadet est marié là-bas. Il prend soin de ma mère. C'est lui qui assure la direction de la maison, surtout après la mort de mon père. » (Nizar)

Pierre Bourdieu, dans ses travaux sur l'Algérie, a démontré que la colonisation apportant les deux principes de la monétarisation et du salariat a bouleversé les relations aînés/cadets.

Car, avant l'avènement du protectorat, le travail n'avait pas de valeur estimée. Tous les membres de la famille indivise travaillaient dans les champs ou à l'élevage du bétail. Les relations entre eux étaient plus soumises à des rapports de sexe, d'âge et de génération. Mais la monétarisation et le salariat ont bouleversé relativement ses relations. Ainsi, les cadets demandent plus d'autorité selon leur contribution au budget familial.

Cela est aussi valable pour les rapports de génération où la monétarisation, le salariat et la scolarisation ont joué un rôle principal en tant que contre-pouvoirs.

« Le patron, mon oncle paternel et le plus âgé de ses frères, a choisi les femmes à épouser pour mes oncles. L'un d'eux a fui la maison le jour même des noces. On l'a ramené et on l'a marié contre son gré. C'était la règle pour cette génération. Le patron fait ce qu'il veut et le choix du conjoint pour les autres membres de la famille revient à lui. Une seule chose était décisive pour que cela s'arrête et pour que les jeunes de la nouvelle génération dans notre famille ne subissent pas le même sort. Il s'agit de la scolarité. Je suis l'aîné de cette nouvelle génération (il est le plus âgé de ses frères et de ses cousins). J'étais doué à l'école. J'ai fait un bon parcours scolaire et j'ai eu le titre d'ingénieur. Cela m'a offert une place avancée dans la famille. Mes avis et mes points de vue sont pris en considération. C'était un tournant dans la vie familiale. Même en question du mariage, mes oncles essayent de me convaincre de son utilité. Ils me proposent des femmes proches de la famille sous prétexte que ces dernières connaissent bien notre situation familiale. Il serait difficile de convaincre une femme extérieure d'habiter avec nous. Nous sommes nombreux, trente-cinq personnes au total. Pourtant, personne n'a essayé de m'imposer qui que ce soit. Dernièrement, mon cousin Amine, qui est ingénieur également, a décidé d'épouser une collègue du travail à Casablanca. Il nous a demandé d'aller voir ses parents pour faire les fiançailles. Il a même fixé la date. Mes oncles, le conseil familial normalement, sont réunis pour trancher de cette question. L'un de mes oncles déclara qu'ils ne vont pas faire directement les fiançailles, mais qu'ils vont juste pour voir cette femme qu'Amine a choisie ainsi que sa famille avant de trancher du devenir de cette union. Mon oncle aîné a mis fin à cette réunion en disant : « la question est déjà tranchée. Celui qui a à décider a déjà tranché (en faisant allusion à Amine). Nous irons voir la famille de cette fille juste pour légitimer l'union à venir. Nous ne sommes pas en mesure de prendre une décision là-dessus ou même de révéler notre opinion. » Vois-tu la différence entre le choix du conjoint entre les deux générations de notre famille ? » (Alae)

L'existence des frères de l'épouse dans le mariage matrilocal de nos jours pose problème.

Jadis, dans la forme d'*Amḥars*, les frères de l'épouse n'existaient pas. Sinon, dans le cas contraire, il n'y a pas besoin de recourir à cette forme d'union. C'est l'existence d'une progéniture seulement féminine qui justifiait ce recours. Pourtant, dans le mariage matrilocal de nos jours, je note l'existence des frères de l'épouse dans la majorité des cas rencontrés. Ces derniers, surtout s'ils ont la capacité financière, prennent cette situation comme prétexte pour fonder leur propre foyer.

« Chez nous, les choses sont inversées. Les hommes quittent la maison parentale pour fonder des familles nucléaires. Tandis que les femmes ramènent leurs maris et leurs enfants vivre avec nos parents. Moi, je loue une maison indépendante dans laquelle je m'installe avec ma femme. C'est aussi le cas de mes deux frères. Chacun d'eux vit avec sa petite famille dans une maison indépendante. Quant à mes deux sœurs, leurs maris et leurs enfants, ils ont occupé la maison parentale. » (Yanis)

Avec cette inversion, on voit une transition au profit des frères qui instrumentalisent ce type d'union pour se dégager d'une coutume qu'ils considèrent dans le contexte d'aujourd'hui comme contrainte et obstacle à leur autonomie conjugale. En effet, la norme est la patrilocalité. Il est difficile de convaincre ses parents de la volonté de fonder un foyer indépendant après le mariage.

« Avant que ma sœur et son mari ne s'installent chez nous, ma mère était contre l'idée que je quitte la maison parentale pour fonder mon propre foyer après le mariage. Maintenant, elle est d'accord. Elle voulait que je lui ramène une femme pour la seconder dans les tâches ménagères. Mon père était aussi de son avis, surtout après que ma sœur s'est mariée et est allée s'installer avec son mari dans la maison de ses beaux-parents. Une fois que ma sœur et son époux sont venus s'installer chez nous, mes parents ont changé d'avis. Cela m'arrange. Je sais bien que ma sœur prendra soins de mes parents, les siens également. Au lieu de chercher une femme de ménage pour s'occuper de mes parents ou d'être obligé de m'installer avec mes parents après le mariage, le retour de ma sœur arrange beaucoup de choses. Je peux faire ma vie ailleurs sans problème. » (Ali)

Dans la forme d'*Amḥars*, l'épouse de l'*Amḥars* était valorisée pour sa décision. Cela est vu comme une sorte de sacrifice. Elle s'est sacrifiée pour le bien de toute la famille élargie en acceptant de s'unir à un *Amḥars*. Elle a renoncé alors à la règle de l'interdiction de l'hypogamie féminine encadrant les mariages dans cette société pour garantir la stabilité et la pérennité de la famille élargie de ses parents, et ainsi faire perdurer le nom de son père (car l'enfant issu de ce

mariage prendra son nom de famille). Tandis que, dans le mariage matrilocal de nos jours, la priorité est donnée aux sœurs de l'épouse que ce soient des célibataires ou des divorcées. Car ces dernières sont toujours contraintes de demeurer dans la maison parentale. Mais le mari habitant avec ses beaux-parents est censé bâtir une maison propre pour sa petite famille.

« Après son divorce, ma sœur Marwa est revenue chez nous. Cela a créé beaucoup de problèmes à la maison. Elle se querelle tout le temps avec ma sœur Jamila qui habite avec son époux et ses enfants chez nous. Je rappelle à chaque fois à Jamila et à son mari qu'ils doivent aller chercher une maison à eux. C'est normal que je fasse cela. Ma sœur Marwa est chez elle. » (Yanis)

Dans la société marocaine, comme évoqué plus haut, les relations entre aînés/cadets ont connu de fortes transformations, suite à plusieurs facteurs comme la scolarisation, le salariat et la monétarisation. Les notions de *Ḥaṣma/Haya* (honte/pudeur) laissent peu à peu leur place dans l'encadrement des relations entre les aînés et les cadets au matérialisme. Ainsi, les cadets estiment que leur place sociale au sein de leur famille doit être équivalente à leur contribution financière dans le budget familial, en dépit de leur position dans la fratrie.

Les aînés défendent leur droit d'aînesse traditionnel. Ces tensions entre les aînés et les cadets s'observent partout (villes, campagnes, ...) et affectent tous les domaines (la prise de décision, le choix du conjoint, ...). Dans le cas du mariage à vocation matrilocale, l'époux perd ce droit d'aînesse au sein de sa famille d'origine principalement parce qu'il a quitté sa famille d'origine pour s'installer chez la famille de son épouse. Cette dernière perd également sa place prépondérante au sein de sa famille car elle est vue comme un fardeau et son mari et ses enfants comme des « parasites ». Ce n'était pas le cas dans la forme d'*Amḥars* qui renforçait la place des femmes vu qu'elles ont fait cela dans l'intérêt de leurs familles d'origine.

3) Les rapports de générations et la matrilocalité

Etudions maintenant ce que la matrilocalité fait aux rapports entre les parents des deux époux et ces derniers, puis ce que les transformations de la famille font à ces rapports de pouvoir, notamment dans les cas des mariages matrilocaux.

Généralement, dans la société marocaine, les parents jouissent d'une grande emprise sur leurs filles. De ce fait, dans le mariage à vocation matrilocale, ils veulent même décider de la fécondité (le nombre d'enfants) du nouveau couple. Il faut obtenir l'autorisation du chef de la maison et de sa femme avant de prendre la décision d'avoir un enfant. Dans ce cadre, la belle-mère joue un rôle important. Vu que les mères ont la responsabilité de l'éducation des filles, elles continuent à le faire après le mariage, surtout dans cette forme d'union. Elles édictent à leurs filles leurs devoirs, leurs droits et les limites à ne pas dépasser, ainsi qu'à leur mari. Ces dernières (les filles) ont le droit et le devoir de montrer à leurs époux la manière dont ils doivent se comporter.

Sur ce point, la maman de Hanae m'a dit : *« Il [le mari] n'aime pas le fait que Hanae lui dit ce qu'il doit faire ou ce qu'il ne doit pas faire. Il est contraint de l'entendre et de se comporter comme il le faut. Au moins, une fois par semaine, Hanae fait cela. Elle rassemble toutes les réclamations de ses frères et ses sœurs et mes recommandations. C'est normal qu'elle fasse cela. Son mari est habitué à certains comportements qui ne sont pas acceptés dans notre maison. Il est habitué au système de sa maison parentale. Pourtant, il ne doit pas perturber le nôtre. »*

C'est rare que les beaux-parents s'adressent directement à leurs gendres. Cela se fait en dernier recours et peut donner fin à cette cohabitation. Comme c'était le cas de Monis et Jamila, quand le père de cette dernière a parlé avec son gendre en lui disant d'épargner de l'argent pour la fête du septième jour de son nouveau-né. Cela a précipité le divorce. Le beau-fils l'a pris comme une sorte d'humiliation de la part de son beau-père.

Par rapport à la position des parents d'un époux acceptant la matrilocalité, elle est défavorable. Ils sentent une sorte de déception.

Sur ce sujet, la maman de Hanae raconte : *« Comme tu le savais, après son mariage, Hanae habitait avec sa belle-mère et son beau-frère. Un jour, ce dernier l'a frappé. Donc, elle a décidé de quitter cette maison pour rejoindre celle de ses parents. Son mari a aussi décidé de partir avec elle. La mère de Nizar [le mari de Hanae] le supplia de rester avec elle et de quitter sa femme et son enfant. Elle lui a même dit : « Ha saħt ha rd ila tba 'tiha » (si tu la suis, tu n'es plus mon fils). Malgré cela, Nizar a décidé d'aller vivre avec ses beaux-parents. »*

Un autre cas montre la déception des parents dans ce genre de situation : *« Quand Badredine s'est marié avec Jamila, il devait la laisser avec ses parents (de Badredine) ou lui louer une maison indépendante. La mère de Badredine n'a pas accepté cette décision en*

disant : ils [Jamila et ses parents] ont pris mon fils. (daw lya wldi). Elle pleurait tout le temps. »
(Imane, la voisine de Jamila.)

Cela montre que l'ancienne génération, celle des parents, est toujours dans une perspective de famille indivise où le mariage du fils doit élargir la famille et non pas la restreindre. Pourtant, généralement, les parents de l'épouse, eux aussi, ne sont pas contents de cette situation, sauf s'ils n'ont que cette fille. Dans ce cas, cette dernière et son mari prendront soin d'eux quand ils vieilliront.

Si dans le mariage matrilocal le mari est dévalorisé, les beaux-parents de ce dernier le sont également. Surtout parce que le mari travaille dehors et ramène le fruit de son travail à la maison de ses beaux-parents. Cela est considéré comme une sorte d'exploitation. Nombreux sont ceux qui disent qu'il faut laisser le nouveau couple faire sa vie au lieu de le retenir chez les beaux-parents du mari. Tandis que seul l'*Amḥars* est mal vu dans la forme d'union qui porte son nom.

Les perspectives des parents et des enfants sont bien différentes. Généralement, les premiers optent pour la famille étendue et les seconds pour la famille nucléaire. Il y a des cas où les enfants défendent le fait de résider après le mariage chez leurs parents surtout si leur condition économique est défavorable, avec pour conséquence un écart entre les critères requis pour le futur conjoint. Je parle ici de la place des règles préférentielles (endogamie, exogamie, homogamie...) et du lien affectif à l'établissement de chacune de ces formes d'union. Le mariage endogame n'est plus favorisé. On dit : « *B'ad mn dmak lay itlik* » (éloigne-toi de ton sang (tes proches), il va te salir). Dans les villes, les parents et surtout la mère sont obligés de laisser le libre choix pour les enfants suite à leur isolement (leurs relations pratiques sont restreintes). Mais ils gardent leurs attentes.

La relation entre le choix du conjoint des deux parties et les attentes parentales diffèrent selon la forme des familles (étendue ou nucléaire). Dans la première c'est l'affaire de tous. Vivre avec la belle-mère entre dans les critères de choix pour les femmes. Jadis, c'était normal de vivre avec elle mais maintenant ça ne l'est plus.

« Si tu cherches une femme qui doit vivre avec tes parents tu dois être plus souple sur les autres critères de beauté, de taille... si elle était une salariée tu dois oublier cela. Elle cherchera toujours à fonder son propre foyer. » (Karim)

4) L'*Amḥars*, le mariage matrilocal et l'interdiction de l'hypogamie féminine

La forme d'*Amḥars* étudiée montre la limite de la théorie de Pierre Bonte qui postule que le mariage « arabe » repose sur deux règles, à savoir l'accès « au partage des femmes » et l'interdiction de l'hypogamie féminine. Dans le mariage matrilocal, au niveau de la conjugalité, on observe un écart à la norme. L'époux ne domine plus tous les domaines et l'épouse gagne plus de pouvoir, notamment en autorité.

« Au début, quand nous étions dans la maison de ses parents, j'étais éliminée de tout accès à la prise de décisions, surtout celles concernant notre vie conjugale. En revanche, maintenant que nous habitons chez mes parents, je sens que j'ai plus de valeur. Je gère même les côtés économiques. » (Hanae)

La théorie de Pierre Bonte, exposée dans l'ouvrage qu'il a dirigé avec E. Conte en 1994, *Epouser au plus proche, inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, peut aussi expliquer cet écart à la norme dans les mariages matrilocaux et la raison pour laquelle l'*Amḥars* est mal vu. C'est le cas aussi de la forme dite « *Tusyas Dist* », qui veut dire littéralement : elle lui a apporté ce qu'elle a dans son ventre. Dans ce cas, un homme accepte d'épouser une femme qui est enceinte d'un autre et déclare que cette progéniture est la sienne en vue de lui éviter l'humiliation et la sanction sociale. En contrepartie, cette femme accepte de l'épouser et de cacher ce secret. Les hommes ayant recours à cette forme d'union estiment qu'ils ne peuvent pas avoir une telle épouse dans une situation ordinaire suite à des critères qui les défavorisent (stérilité, pauvreté, vieillesse, ...). C'est le cas de Mourad et Saïda : *« J'étais l'intermédiaire. Mourad m'a proposé de lui chercher une femme comme épouse. Je lui ai montré Saïda. Cette dernière lui a posé beaucoup de conditions/difficultés en vue de le repousser. Trois semaines après, Saïda et sa maman vinrent me voir en me suppliant de dire à Mourad que Saïda accepte de l'épouser et qu'elle retire toutes ses conditions. Au début je n'ai rien compris. Mais, avant de conclure le contrat de mariage devant l'Adoul (personne habilitée à conclure les contrats de mariage), Saïda a avoué à son futur mari qu'elle est enceinte d'un autre homme et que sa seule condition est d'accepter cet enfant comme le sien. Maintenant cet enfant a 31 ans. » (Touda)*

Les personnes interviewées m'ont raconté plusieurs histoires de ce genre, comme l'histoire d'Ittou qui avait des jumeaux d'une autre personne et qui sont reconnus par leur beau-père. L'une des filles d'Ittou a eu le même cas.

D'autres situations se résument au fait que les deux futurs conjoints ont des relations sexuelles prémaritales donnant lieu à la conception d'un enfant. Pour que l'enfant soit légitime, ils doivent se marier le plus vite possible. Cela impacte fortement les conditions de mariage, surtout de la part des femmes et de leurs familles devenant plus laxistes. C'est le cas de Rida et de son ex-épouse, de Monis et de Saloua.

« Lors des fiançailles, Jamila et sa famille ont mis plusieurs conditions pour qu'elle accepte la demande de mariage de Rida qui les a acceptées toutes. Après les fiançailles et avant le mariage, Rida a couché avec Jamila. Cette dernière tombe enceinte. Alors, ils devaient précipiter le mariage pour légitimer l'enfant à venir. Rida a pris cela comme prétexte pour imposer ses propres conditions et rejeter celles déjà conclues. Jamila et sa famille n'avaient pas d'autres choix, elles étaient contraintes d'accepter ses nouvelles conditions. » (Hanae, la belle-sœur de Rida.)

J'ai constaté que cette pratique est en recul suite à plusieurs facteurs comme la facilité du déplacement, surtout pour les femmes, l'utilisation des moyens contraceptifs lors des relations sexuelles prémaritales, la possibilité du recours de façon clandestine à l'avortement et la possibilité de reconstituer l'hymen au cas où la femme n'est plus vierge.

Selon les études ayant traité ces formes d'union secondaires et les entretiens que j'ai menés, la forme d'*Amḥars* est souvent caractérisée par une nette hypogamie féminine au niveau des critères du choix de conjoint.

Nizar, issu d'une famille pauvre, m'a raconté comment il était sur le point d'être *Amḥars* et pourquoi il a rejeté l'offre de son patron.

*« Quand j'étais adolescent, j'étais berger chez un notable à El Hajeb. Il avait deux filles. La plus petite qui était belle est mariée à un magistrat. Tandis que la plus grande était célibataire malgré son âge avancé. Elle n'était pas belle. Et, en plus, elle était dotée d'une légère folie. Elle parlait à haute voix durant son sommeil. Un jour, son père/mon patron m'a proposé de me marier à sa fille. Il a voulu me retenir chez lui en tant qu'*Amḥars*. J'ai refusé sa proposition et j'ai cessé de travailler chez lui. »* (Nizar)

Cela montre que la situation de la famille de l'épouse de l'*Amḥars* est plus élevée que celle de ce dernier, tandis que sur le plan physique, les caractéristiques corporelles de l'*Amḥars* où de l'époux dans le mariage matrilocal sont meilleures que celles de son épouse. En général, cette dernière n'est pas dotée de qualités corporelles et morales requises dans cette société dans le marché matrimonial : âge avancé, laideur, folie, ou manque de chasteté, considérés comme des handicaps.

Autrefois, on comparait la situation sociale et économique de la famille de l'homme et celle de la famille de la femme. Maintenant, on compare plus les deux parties, l'homme et la femme. Cela a un rapport avec la localité des époux après le mariage. Les mariages étaient plus caractérisés par la patrilocalité ou la matrilocalité. On était plus dans le modèle de la famille élargie. Il était normal qu'on compare entre les deux familles des époux. Maintenant, la forme revendiquée est la famille nucléaire. C'est ainsi qu'on fait la comparaison entre les deux époux et non pas entre leurs familles.

« C'est vrai que la famille de ma femme est riche. Pourtant, cela n'a pas posé de problème. Je n'attends pas de ses parents qu'ils subviennent aux besoins financiers de ma famille et je n'ai pas l'intention d'habiter chez eux. (malhom ḡadi isrfu 'lya) » (Hassan)

Le respect de cette règle de l'interdiction de l'hypogamie féminine (entre les deux parties) reste souvent la norme. Mais, avec le salariat, surtout celui des femmes, et la scolarisation, l'homogamie entre les deux parties est plus fréquente dans les unions conclues.

Pierre Bonte n'avait pas pris en compte l'existence de ces formes d'union secondaires, minoritaires mais existant bel et bien, où le mariage de la femme est hypogamique, et semble la norme. Le type de la localité impacte les conditions de choix de conjoint. Pourtant, la théorie de Pierre Bonte, peut contribuer à explication de cet écart à la norme aux niveaux des rapports de conjugalité entre les deux époux dans les mariages matrilocaux.

5) Les enfants issus de la matrilocalité : filiation et éducation

Dans ce chapitre, je traiterai de la question de la filiation des enfants au sein des mariages matrilocaux et l'accès à leur éducation.

A. La filiation des enfants dans le mariage à résidence matrilocale

Dans la forme d'*Amḥars*, les enfants qui naissent durant cette période ne seront affiliés à l'*Amḥars* qu'après la fin du contrat. Le cas échéant, ils seront affiliés à leur grand-père maternel et porteront son nom. En comparaison avec le mariage matrilocal de nos jours, il y a une sorte de contradiction. D'une part, les enfants naissant de ce mariage sont reconnus par leur entourage et appelés par le nom de famille de leur grand-père maternel. Par exemple, si le nom de famille du grand-père est Ousaid, l'enfant sera reconnu par ce nom. Les habitants du quartier vont l'appeler l'enfant des Aït Ousaid. Les enfants dans la matrilocalité sont nommés par le nom de leur grand-père. Cette confusion est aussi remarquée chez les habitants du douar ou du quartier. Ces enfants connaissent leur nom de famille, celui de leur père, à l'école. Au début, ils refusent ce nom vu que tout le monde les appelle par le nom de leur grand-père maternel. Mais après, ils sont appelés par le nom de leur père et ce dernier nom devient une réalité. L'école et l'administration en général sont plus décisives sur ce point.

Ces enfants issus d'un mariage matrilocal sont inscrits dans les registres de l'état civil sous le nom de leur père. Lors de leur inscription à l'école, ces enfants se confrontent à un vrai problème. Ils découvrent que leur nom est différent de celui par lequel ils sont reconnus dans le quartier. Un nom différent de celui de leur grand-père, de leur mère, de leurs oncles maternels et de leurs cousins maternels. Dans la majorité des cas que je connais, les enfants refusent leur nom administratif, celui de leur père.

« Je suis Amraoui et non pas Achraoui. Je suis l'un des vôtres, même les habitants du quartier m'appellent tous le fils des Aït Amraoui... seule la maitresse m'appelle Achraoui. »
(Adam, 12 ans.)

C'est le cas aussi avec d'autres enfants rencontrés, issus du mariage matrilocal. Ils nient toujours leur nom (celui de leur père) et préfèrent celui de leur grand-père maternel. L'*Amḥars* a ainsi bénéficié de la conclusion de l'acte du mariage par l'administration coloniale (les tribunaux coutumiers) qui lui a assuré la filiation de ses enfants (extrait de naissance), sa reconnaissance par ses institutions, ainsi que les autres prérogatives instaurées par ce contrat d'*Amḥars*. Les enfants dans les mariages matrilocaux sont inscrits dans la filiation de leur père dans l'administration (ou dans le contrat d'*Amḥars* établi par les tribunaux coutumiers) et dans celle de leur grand-père maternel dans le quotidien dans les deux cas.

Selon André Bertrand, dans son ouvrage paru en 1977 *La famille berbère au Maroc central*, après la consommation de l'acte d'*Amḥars* contracté devant la *Ġma'a*, il était très rare que l'*Amḥars* fasse valoir ses droits stipulés dans cet acte. Il suffit que le beau-père, appartenant à la tribu, organise un repas pour les membres de la *Ġma'a* pour avoir un jugement en sa faveur. Et l'*Amḥars*, qui est souvent un étranger de la tribu ou une personne très pauvre, sera ainsi privé de ses droits, comme la garde des enfants ou sa part dans les bénéfices réalisés. Mais, le fait de contracter cette forme d'union devant les tribunaux coutumiers instaurés par les autorités coloniales a donné plus de pouvoir à l'*Amḥars* qui pouvait revendiquer ses droits. Cela a fait régresser le recours à cette pratique, car dans l'esprit des beaux-parents, il n'est pas question de céder la garde des enfants ou des biens immobiliers à l'*Amḥars*. Les tribunaux coutumiers ont renforcé cet acte, devenu écrit et pas seulement acte oral et fragile devant la *Ġma'a*. Il y a eu un tournant car les autorités coloniales en imposant le respect des articles du contrat ont réduit implicitement les raisons justifiant le recours à cette forme d'union. En effet, ces tribunaux coutumiers ne s'inquiétaient plus de l'homogénéité du groupe ni des enfants qui sont affiliés à l'*Amḥars* et gardés par lui, ni à la femme qui devrait le suivre ou renoncer à ses enfants, ni à cette personne étrangère qui est l'*Amḥars* et qui sera par la suite propriétaire des biens immobiliers au sein de la tribu...

Après l'indépendance du Maroc en 1956 et l'instauration du droit positif, l'*Amḥars* s'exerce de deux façons.

En premier lieu, l'*Amḥars* passe pour un mariage ordinaire (*Iwel*) en respectant les conditions de forme de ce dernier. Ainsi, le mariage sera authentifié par les '*Adouls* (personnes chargées par les tribunaux marocains de légaliser ce genre de contrat) en indiquant une dot symbolique. Pour les '*Adouls*, il s'agit d'un mariage ordinaire reconnu par l'Etat. Mais, pour les habitants du village, ils savent bien qu'il s'agit d'un *Amḥars* car le mari habitera chez son beau-père et le secondera dans ses travaux. Les enfants issus de ce mariage seront affiliés à leur grand-père maternel. Dans le cas où l'un des grands-parents maternels est mort, ces enfants seront affiliés à leur père. Pourtant, ils doivent rester dans la maison des grands-parents maternels. Ce sont les « enfants de cette maison » comme on dit dans cette région. Durant les deux dernières décennies, cette question d'affiliation est devenue plus contrôlée. L'Etat a soumis l'enregistrement des nouveau-nés dans les registres de l'état civil à plusieurs exigences. Ainsi, une attestation de naissance délivrée par l'hôpital ou la clinique dans lequel l'accouchement a été effectué est demandée. Si l'accouchement s'est déroulé à la maison avec

l'aide d'une sage-femme, un témoignage de cette dernière sera obligatoire en plus d'une attestation délivrée par le *Muqadem* du village (agent de l'administration locale).

En second lieu, après l'instauration du droit positif, l'*Amḥars* est exercé de façon clandestine (sans contrat de mariage). Dans ce cas-là, la femme doit prendre toutes les mesures (des moyens contraceptifs...) pour ne pas tomber enceinte. L'enfant issu de cette union sera illégitime (*Ahziz*). Le grand-père ne pourra pas l'inscrire sous son nom dans les registres de l'état civil. Dans ce cas, il vaut mieux prendre des précautions pour ne pas avoir des enfants et il s'agit seulement d'une volonté d'exploiter uniquement la force de travail de l'*Amḥars*.

« Nous sommes dans une ère où tout est légalisé. L'administration ne reconnaît que les papiers délivrés par elle-même. Pour mieux comprendre cette situation : avoir des enfants de la forme d'Amḥars clandestin est assimilé au fait d'avoir une voiture sans papier. » (Bniouf)

Ces deux cas d'*Amḥars* montrent l'influence du droit positif sur l'exercice de cette forme d'union. Auparavant, on n'avait pas besoin de la pratiquer clandestinement ou de la faire passer pour un *Iwel* (la forme principale) pour légitimer les enfants à venir.

B. L'éducation des enfants et le mariage matrilocal

Un autre point important à étudier est celui de l'éducation des enfants dans le mariage matrilocal. Les membres de la famille de l'épouse ont plus d'autorité sur les enfants issus de ce type de mariage.

« J'ai dit à mon mari qu'il doit céder l'éducation de notre enfant à moi et à ma famille élargie. Je lui ai dit : « si tu veux élever ton enfant à ta guise, tu dois trouver une maison propre à nous. Celui qui veut commander doit être chez lui, pas chez les autres. Il doit en outre subvenir aux besoins financiers de sa famille. (L qayd b škartu). J'espère que j'ai été assez claire. » (Hanae)

Sur ce point, Hmad rajoute : *« Une fois, j'ai frappé ma nièce. Elle l'a dit à son père. Sa femme/ma sœur m'a dit qu'il était en colère en m'adressant des menaces. Je lui ai répondu : « il doit être un homme et louer une maison indépendante pour sa famille. Tant qu'ils sont chez nous, je peux frapper ses enfants, si c'est nécessaire. Ils sont chiants à causes de telles positions de ce monsieur qui se prétend être père. Un vrai père doit assumer son rôle dans sa totalité,*

surtout le côté économique. Lui, il n'est dévoué que dans ces futilités n'ayant aucune importance. » (Hmad)

C. Le mariage matrilocal et la prise des petits-fils comme « otages »

Les beaux-parents prennent toujours l'argument de l'intérêt des petits-fils issus du mariage matrilocal pour justifier cette situation. Le beau-fils est obligé de demeurer avec ses beaux-parents par amour pour ses enfants. Alors, ces derniers sont « pris en otages ».

« J'ai dit à ma femme qu'on peut sortir aux environs de la ville où le loyer est moins cher. Mais, elle a refusé cette proposition. Ainsi, un ami m'a proposé de demeurer dans une maison secondaire à sa propriété qui se trouve dans un village à 7 kilomètres de la ville de Midelt. Mais, elle a aussi rejeté l'idée. Je ne sais pas quoi faire. Le coût de la vie est cher dans les villes. Le coût du divorce est également cher (la mut'a (le droit de jouissance), nafaqa (la pension alimentaire des enfants), ...). Je ne peux pas aussi me séparer de mes deux enfants. C'est une situation délicate. J'ai honte de dire à mes proches que j'habite chez mes beaux-parents. Je ne leur rends pas visite afin qu'ils ne décident pas de me visiter. Au cas où quelqu'un me pose la question : où habites-tu ? Je mens et je lui réponds que je loue une petite maison. » (Nizar)

En conclusion, dans la coutume amazighe (berbère), sur le registre de la filiation des enfants, la localité du mariage précède la parenté classique. Dans toutes les formes d'union, les enfants étaient affiliés au chef de la maison où ils sont nés et ont grandi. C'était le cas dans la forme d'union l'*Amhars* dans laquelle les enfants issus de ce mariage portaient le nom du grand-père maternel. C'était aussi le cas de la forme d'*Amazzal* dans laquelle les enfants portaient le nom du mari défunt. Pourtant, avec l'instauration du droit national (qui ne reconnaît pas les formes d'union secondaires) sur tout le territoire marocain, l'étendue de l'administration locale, la scolarisation et la parenté physique sont généralisées. Les enfants porteront toujours le nom de leur père. Malgré cela l'accès de ce dernier à l'éducation de ses enfants demeure limité. Ses enfants sont éduqués principalement par les membres de la famille d'accueil.

6) Mariage uxorilocal ou matrilocal et « l'échange des femmes »

Que ce soit dans ce cas du mariage à résidence uxorilocal ou matrilocal ou des deux formes d'union l'*Amḥars* ou l'*Amazzal*, il est difficile de parler d'un échange entre deux groupes. Chantal Collard a dit, en critiquant l'universalité de la théorie de l'alliance élaborée par Claude Lévi-Strauss, que dans de nombreuses sociétés « *le fait qu'il y ait mariage ne signifie pas forcément qu'il y ait échange et alliance entre groupes.* » (Collard, 2000, p. 104) Dans ces cas cités ci-dessus, il s'agit plutôt d'une sorte d'intégration d'un homme dans le groupe de sa femme par le biais du mariage. Cela n'engage que l'époux et le groupe de la femme. Claude Lévi-Strauss a postulé dans sa théorie de l'alliance que les femmes sont échangées par les groupes d'hommes et qu'elles sont assimilées à des objets d'échanges et non à des partenaires à part entière. (Lévi-Strauss, 1967, p. 135) Dans le centre du Maroc, les cas de la forme d'*Amazzal*, du mariage à résidence uxorilocal, la forme d'*Amḥars* et du mariage à résidence matrilocal montrent que les femmes ne font pas l'objet de l'échange matrimonial. Ce sont les hommes qui quittent la maison parentale pour rejoindre celle de leur épouse ou celle des parents de cette dernière. Certes, ces formes demeurent secondaires et de recours limité. Pourtant, elles sont significatives, car elles sont reconnues par la société, malgré le regard dépréciatif que subissent les hommes ayant accepté d'être objet de l'échange. Ces formes d'union montrent que pour étudier le phénomène du mariage dans cette société, je dois m'éloigner de toutes visions androcentriques. Cela nécessite de dépasser le matériel anthropologique traditionnel et pourquoi pas partir d'un Ego féminin pouvant donner d'autres éclaircissements sur le sujet. Cela a été déjà utilisé par plusieurs chercheurs, surtout quand il s'agissait de l'étude des sociétés matrilineaires et matrilocales. (Collard, 2000, p. 108-109)

Chantal Collard a dit à ce propos : « *D'entrée de jeu, je voudrais signaler que le connubium asymétrique minangkabau se comprend mieux lorsqu'on se place du point de vue d'Ego féminin, ce qui entraîne une modification du vocabulaire anthropologique traditionnel. Ce que l'on appelle le mariage matrilatéral des cousins croisés (Leach 1968), du point de vue d'un Ego masculin, devient du point de vue d'un Ego féminin un mariage patrilatéral* » (Collard, 2000, p. 109)

Elle rajoute « *Cependant, même si les cas ne sont effectivement pas très nombreux, l'échange des hommes comme forme dominante d'échange matrimonial existe pourtant bien,*

comme en témoignent les exemples ethnographiques suivants : Les Minangkabau vivent sur la côte ouest de Sumatra en Indonésie... Dans cette société, ce sont les femmes âgées, les mères qui sont dominantes dans l'échange des hommes, car ce sont les hommes qui sont échangés. De même, on doit parler chez eux du prix du fiancé et non de la fiancée, dont le montant varie en fonction des rangs. Le surplus économique permet aux femmes d'obtenir des maris de haut rang – l'accent étant mis sur leur qualité et non leur quantité –, ce qui nécessite le paiement d'un prix élevé du fiancé. Idéalement une femme devrait épouser un homme de rang supérieur au sien afin de donner une bonne semence à ses enfants... » (Collard, 2000, p. 108)

En effet, Chantal Collard rapporte que même si cela n'est pas très répandu, il existe des cas d'échange d'hommes comme dans la région citée en Indonésie. Les hommes font office d'objet d'échange et ce sont les femmes qui dominent, choisissent et paient pour s'assurer d'obtenir quelqu'un de meilleurs rang ou qualités en vue d'améliorer leur descendance. « *Ok-Kyung Pak dénonce aussi le biais qui consiste à étudier les systèmes d'alliance exclusivement du point de vue d'un Ego masculin. Comme le relève également Nicole-Claude Mathieu, il s'agit là d'une tendance générale en anthropologie qui vise à analyser une société à partir du seul groupe dominant, stratège principal des alliances ou manipulateur du pouvoir et de la richesse.* » (Collard, 2000, p. 109) C. Collard, a noté qu'Ok-Kyung Pak, même en utilisant un Ego féminin dans son étude du mariage minangkabau asymétrique n'a fait que reproduire les mêmes biais. Donc « *Inverser le sexe de la personne de référence ne suffit donc pas à le corriger.* » (Collard, 2000, p. 109)

Sur ce point, Nicole-Claude Mathieu postule que, « *le problème de l'androcentrisme n'est [...] pas obligatoirement dans certains concepts – qui peuvent présenter une vue au moins partiellement juste de la réalité de l'oppression des femmes – mais plutôt dans l'acceptation implicite de ces réalités comme quelque chose d'universel culturellement (et souvent "naturellement").* » (Mathieu, cité dans Collard, 2000, p. 108-109)

Le fait de ne pas rapporter le point de vue de l'autre ou de se mettre dans sa peau n'impacte pas seulement la réalité en tant que telle, mais sous-entend une approbation à l'explication naturelle de cette réalité pourtant d'aspect culturel. « *Cet exemple garo illustre bien la situation complexe des sociétés matrilineaires, qui, on le sait, sont plus diversifiées que les sociétés patrilineaires. Il démontre également que dans les systèmes de parenté la question des genres ne se réduit pas à une simple question de symétrie, comme on l'avait d'ailleurs déjà vu à propos du cas des Na. Mais il explique aussi pourquoi, alors que l'échange des hommes comme forme dominante est bien attesté, le doute subsiste encore chez certains anthropologues,*

et a fortiori dans le grand public. C'est que, ironiquement, chaque fois que l'échange des hommes a été relevé dans une société, on s'est empressé de mettre au jour le rôle actif des hommes dans les groupe échangistes, et de dégager soit des structures dominées d'échange, soit d'autres structures de parenté combinées à celles de l'alliance, comme ici la succession dans une société matrilineaire, pour annuler le scandale de l'échange des hommes (l'échange des hommes au moyen de femmes), et faire qu'il reste, au pire, strictement une affaire d'hommes. La même rigueur d'analyse concernant le rôle actif des femmes dans les cas d'échanges d'hommes ou de femmes n'a pas été jugée digne d'intérêt pendant longtemps. » (Collard, 2000, p. 110)

Chantal Collard critique également le fait de réduire l'échange des hommes par les femmes dans les sociétés matrilineaires et/ou matrilocales à un simple échange d'hommes par des hommes au moyen de femmes. C'est le cas aussi des études coloniales effectuées sur la forme d'union d'*Amhars*. Outre qu'elles ont été réalisées dans un esprit évolutionniste, elles essayaient de la réduire à une simple forme d'adoption. « *Si des hommes échangent des femmes (selon la formulation habituelle), ce qui serait de loin le cas le plus fréquent, si des hommes échangent des hommes au moyen de femmes (selon la formulation de Lévi-Strauss dans le cas garo), si des femmes échangent des hommes (selon Ok-Kyung Pak dans le cas minangkabau), on peut se poser des questions sur le lien présenté comme obligatoire de la théorie avec un sexe précis (« dans toutes les sociétés ce sont les hommes qui échangent des femmes »), et sur toutes les combinaisons possibles. Ce faisant, nous nous éloignons du raisonnement suivant fort répandu : ou bien ce sont des hommes qui sont échangistes, et les femmes échangées, ou bien ce sont les femmes qui sont échangistes et les hommes qui sont alors échangés. Le fameux passage des Structures élémentaires de la parenté, « L'oublier serait méconnaître le fait fondamental que ce sont les hommes qui échangent les femmes, non le contraire » invitait pourtant bien à raisonner en ce sens : solidarité de sexe avant tout (la solidarité par similitudes de Durkheim n'est pas loin, mais elle est en quelque sorte « naturalisée » dans cette formulation). »* (Collard, 2000, p. 111)

Bien qu'il y ait des exemples de formes multiples d'échange, de nombreux anthropologues ont tenté de les réduire en se focalisant sur l'homme et en essayant de lui attribuer le rôle principal dans cette action. Là encore les faits sont rapportés d'un point de vue masculin et sont réduits à la forme commune connue. « *Cette formulation naturaliste explique d'ailleurs en grande partie, par sa généralité même, l'impact formidable qu'a eu la théorie dans le milieu anthropologique et à l'extérieur pour expliquer l'oppression des femmes ; elle*

doit cependant être remise dans un contexte plus sociologique qui en restreint aussi le champ d'application. En effet, rien n'interdit d'être échangé en mariage lorsqu'on est jeune par exemple et de participer activement, comme stratège dominant ou de façon dominée, à l'échange de personnes de son sexe ou du sexe opposé en d'autres temps et en d'autres occasions. C'est même là généralement ce qui se passe. Car les hommes et les femmes sont aussi des pères ou des mères, des filles ou des fils, des oncles ou des tantes, des époux ou des épouses, des voisins, des amis, etc., c'est-à-dire qu'ils sont pris dans des rôles qui peuvent les associer, mais aussi les opposer, à des personnes de leur sexe dans la chaîne des alliances (on a vu par exemple dans le cas garo comment des hommes participent activement à l'échange d'autres hommes). De plus, les hommes ne sont pas toujours égaux devant l'échange des femmes, et certains peuvent monopoliser la circulation des femmes à leur profit comme l'ont souligné les auteurs marxistes (voir, par exemple, Meillassoux 1960). » (Collard, 2000, p. 111)

Chantal Collard ajoute que *« de plus, en prenant en considération les deux sexes, on met au jour des mécanismes complexes qui révèlent la différence des sexes/genres dans la construction de la parenté. »* (Collard, 2000, p. 111)

Dans la postface de l'ouvrage dirigé par Nicole-Claude Mathieu, Martine Gestin met en discussion la théorie de Claude Lévi-Strauss d'« échange de femmes », surtout à l'instar des sociétés matrilineaires et/ou uxori-locales, peu étudiées et peu analysées. (Gestin, 2007, p. 449) En reprenant la théorie de Françoise Héritier, Martine Gestin démontre l'insuffisance de l'échange matrimonial à expliquer et analyser la situation des femmes dans ces sociétés, mais il faut « prendre tout en compte » afin de mener une analyse qui s'éloigne de toute généralisation. (Gestin, 2007, p. 449)

Nicole-Claude Mathieu, dans cet ouvrage qu'elle dirige, a essayé de déconstruire le mythe du « matriarcat » pour dégager ses enjeux sous-jacents et son impact sur l'anthropologie et l'ethnologie, ainsi que sur le langage. Elle relève que ces mythes modernes d'un matriarcat actuel n'ont comme objectif que de justifier les dominations réelles des hommes sur les femmes par le biais de l'existence d'une éventuelle domination des femmes sur les hommes. (Mathieu, 2007, p. 11)

Dans ce cadre, j'ai constaté que les études coloniales faites surtout sur les deux formes d'union, l'*Amḥars* et l'*Amazzal* et même celle d'André Bertrand sur la famille berbère, bien qu'elle date de 1977, prennent toutes ces deux formes d'union comme les vestiges d'un matriarcat caractérisant cette société avant de passer au patriarcat. C'est ainsi que j'ai trouvé

plusieurs formulations s'inscrivant dans un esprit évolutionniste. Je peux citer à titre d'exemple l'étude de Georges Marcy intitulée « Les vestiges d'une parenté maternelle » ou celle d'André Bertrand considérant l'*Amhars* comme une forme d'union caractérisant « les peuples primaires d'autrefois ». En effet, la plupart de ces études ethnologiques et anthropologiques participaient de la justification de la colonisation. Elles s'inscrivent dans la même raison prônée par les Etats coloniaux afin de justifier cette colonisation : « civiliser les peuples autochtones ».

En effet, ces études sont influencées par un esprit évolutionniste dans un contexte colonial, tandis que d'autres sont entachées par un esprit ethnocentrique qui analysent des sociétés à partir d'une perspective européenne. Pourtant, il faut se méfier de nier à l'avance l'existence potentielle de traits communs entre les différentes sociétés en prétendant que ces sociétés sont totalement différentes des sociétés européennes. D'autres théories sont fondées par un esprit androcentrique. Elles sont concentrées sur les hommes dans l'étude de ces sociétés. Elles ne tiennent pas compte de la place sociale et des activités des femmes au sein de ces sociétés. En plus, elles les instrumentalisent et les prennent comme monnaie d'échange, des petites choses précieuses et inactives socialement. Elles donnent aux hommes le monopole d'appriivoiser leur entourage et de produire le « culturel », tandis que les femmes ne sont qu'une extension du « naturel ».

7) Cohabitation entre patrilocalité et uxrilocalité

Si la cohabitation entre deux brus dans la même maison présente beaucoup de complexité au niveau des rapports de genre et de génération suite à la concurrence de ces deux dernières, la cohabitation entre la patrilocalité et la matrilocalité rompt ces rapports plus complexes.

« Je me suis mariée à Monis qui m'a imposé de vivre avec ses parents. J'espérais toujours vivre avec mon mari dans une maison indépendante loin du contrôle de ses parents. Mais, mon destin m'a mis dans cette situation. Le pire c'est l'existence de leur fille avec son mari et ses enfants dans la maison. Moi qui étais gâtée dans ma maison. Ma mère prenait mon avis et celui de mes sœurs en considération, je me suis trouvée à la marge dans la nouvelle maison. La belle-mère gère tout et fait confiance à sa fille plus qu'à moi. Quand elle n'est pas là, elle lui confère la clé de la chambre où ils mettent de la réserve. Alors, je suis toujours

obligée de lui demander les choses dont j'ai besoin. Pour les repas c'est elle qui décide. Je n'ai aucun mot à dire. Elle sort rarement de la maison. Normalement, c'est moi la bru et elle (la belle-sœur) doit penser à quitter la maison avec son mari et ses enfants. J'ai demandé à mon mari d'aller s'installer dans une grande ville mais il a refusé. » (Myriem)

Depuis ce témoignage, on déduit que la bru habitant avec les parents de son mari se voit comme la principale autorité par rapport à la belle-sœur, surtout si cette dernière est mariée. Même dans le cas où elle est célibataire, son existence est vue toujours comme étant provisoire. Les filles doivent toujours quitter la maison parentale après le mariage.

« C'est moi qui l'ai proposé à mon fils car on a dit comme elle est la fille de ma sœur elle connaissait déjà notre situation et qu'elle se familiarisera facilement avec notre rythme de vie. Mais, il s'est passé le contraire. Dès son avènement, elle a essayé de nous contrôler. Normalement, la personne nouvellement arrivant doit s'adapter au rythme déjà établi et non pas l'inverse. Elle avait l'habitude de guider sa mère et elle croit qu'elle peut le faire dans notre maison. Elle essaie également d'inciter ma fille de quitter la maison. Le problème est qu'elle ne peut pas la remplacer et prendre ses responsabilités. Dans sa maison elle ne faisait pas grande chose. Elle était avec sa mère et ses deux sœurs avec lesquelles elle partage les tâches ménagères. Mais nous sommes une grande famille et elle se lève tardivement et prend une longue sieste. Elle se plaint toujours que je ne lui cède pas assez de tâches à faire. Mais moi je sais qu'elle ne peut les assurer. Une fois elle a fui temporairement la maison. J'ai dit à ma sœur que je ne la traite pas comme ma bru mais comme ma nièce. C'est moi qui dois être fâchée et pas elle. C'est ma fille qui prépare le petit-déjeuner à son mari car elle se réveille tardivement. Et quand je lui dis que tu sortais sans m'informer elle a osé me dire que moi aussi je ne le fais pas en sortant. C'est ce qu'il me reste qu'une fillette essaie de me contrôler. Je sais bien qu'elle incite mon fils de quitter la maison pour aller auprès de son frère et de sa sœur à Rabat. Quant à sa mère qui ne veut pas être seule après le mariage de sa dernière fille, elle essaie de profiter de la situation et de les inciter d'aller vivre chez elle. J'ai une autre demi-sœur qui me dit que tu gardes un étranger (le gendre) et tu fais fuir tes fils. Je crois que c'est mon devoir de mère de chercher le bien de mes enfants qu'ils soient filles ou garçons. Le problème c'est que mon fils Monis profite de cette situation pour avoir des prérogatives. Il a refusé la proposition de sa femme pour aller s'installer dans une grande ville car il a peur de ne pas pouvoir subvenir aux besoins financiers élevés là-bas et il ne peut pas partir chez sa belle-mère par peur de perdre sa valeur sociale. Alors, il veut rester à la maison tout en nous menaçant de la quitter à tout moment. » (Jamila)

Quant à la belle-sœur, elle dit : *« au début j'ai essayé de la faire intégrer dans la nouvelle maison. Mais elle montrait de la résistance. Elle protestait tout le temps. Tardivement, j'ai conçu que je suis le véritable obstacle pour elle. Elle m'a reproché de ne pas sortir et de ne pas imposer mon avis. Je lui ai fait comprendre que les décisions sont prises par mes parents. Ils décident de tout : des invités, des repas, des dépenses et que nous n'avons qu'un rôle minime celui d'appliquer leurs directives. Mais, elle n'a pas accepté cela. Elle veut que sa parole soit prise en considération. Elle n'aime pas servir les invités. Elle est jalouse de moi et veut prendre ma place. Elle voit que moi et ma mère construisons un bloc contre elle. Elle me reproche de ne pas sortir de la maison car elle aime le faire. Moi, je n'y suis pour rien si ma mère me fait confiance plus qu'elle. Elle taquine mes enfants et elle se plaint toujours d'eux. Ce qui m'a fait plus de mal c'est mon frère qui a adopté ses points de vue. Après le mariage, il critique ma façon de cuisiner et il crie sur mes enfants des fois il les frappe. J'ai parlé avec mon mari pour qu'il trouve une solution, quitter la maison pour en louer une autre. Mais, il est réticent. Ma mère aussi, elle est de son avis. Elle n'est pas sûre que sa belle-fille puisse faire les tâches que j'assume. Après, je fais ce que ma mère me demande et je néglige ma belle-sœur. »* (Hanae)

Dans la cohabitation de plusieurs brus dans la même maison, la compétition entre elles est accrue pour être la principale autorité. Chacune d'elle essaie de mettre la belle-mère, puis les autres membres de la maison de son côté. La compétition se joue sur les tâches ménagères, sur le fait de prendre soin des animaux domestiques et avoir des prérogatives pour ses enfants...

« A chaque fois que ma femme me dit combien de jours elle va rester chez ses proches, je lui rappelle que nous sommes chez mes parents et que ce n'est pas à moi d'en décider. Et s'ils jugent que tu dois revenir tu dois le faire. » (Nizar)

Je me rappelle, dans la maison de mon grand-père, c'était ma grand-mère qui gérait les réserves de nourriture. Elle avait la clé de la chambre des réserves qu'elle gardait soigneusement. Chaque nuit, elle donnait aux brus la part de farine pour faire du pain, de l'huile d'olive pour cuisiner et manger, de la viande séchée... Ces dernières le faisaient à tour de rôle. L'une s'occupait des tâches domestiques (faire la cuisine, la lessive, le nettoyage de la maison, ...) pour quatre jours, tandis que l'autre s'occupait des animaux domestiques (bétail, ânes, ...) et vice versa. Mais, avec l'avènement du réfrigérateur et la prolifération des marchands d'épices dans le village, la grand-mère a perdu ses prérogatives. Les brus la négligent et demandent ce dont elles ont besoin ou de l'argent à leur mari afin de cuisiner. Ma grand-mère a mal vécu cette situation en voyant son rôle de contrôle se rétrécir. Elle a beau résister pour

garder sa position mais sans résultat et finalement, elle a cédé ses pouvoirs à ses brus. C'était également le cas de mon grand-père. Sa parole était toujours honorée et personne ne pouvait la contester. Si mes oncles maternels le faisaient, il leur rappelait qu'ils étaient toujours chez lui, qu'ils travaillaient ses terres et qu'il pouvait les céder à un autre en obtenant une part des récoltes. Celui qui n'était pas d'accord pouvait quitter la maison. Mais, quand leurs fils ont grandi et sont allés travailler dans la ville mon grand-père a aussi perdu son pouvoir.

8) Des conflits sur la nourriture

Les parents de Monis déclarent que la bru veut leur changer le système alimentaire. Avant son arrivée, les plats préférés sont les tagines, le couscous, les lentilles, les soupes... Mais la bru préfère les pâtes, les pizzas, ... Pour les beaux-parents, ces plats ne figurent pas dans la cuisine familiale saine.

La belle-mère a réintroduit la notion de contrôle en utilisant la chambre de son fils, qui est actuellement en voyage, comme un espace de stockage pour de la nourriture. Elle détient la clé de cette chambre et la confie à sa propre fille en l'absence de son fils. Cependant, la bru n'a pas accepté cette intrusion dans son espace personnel. Elle s'est sentie reléguée au rang de seconde par la belle-mère, qui a favorisé sa propre fille. Lorsqu'elle a exprimé son désaccord, la belle-mère a justifié son acte en affirmant que la chambre n'est pas un magasin, mais l'espace réservé à son fils en son absence.

La bru a alors opté pour d'autres stratégies. Elle a refusé de prendre ses repas en compagnie des membres de la famille élargie, bien que ces derniers affirment qu'elle mange secrètement dans la cuisine ou dans sa chambre. Elle a également négligé ses tâches ménagères, dormi davantage, et omis de préparer le petit déjeuner de son mari. De plus, elle a refusé de recevoir les invités et a préparé des repas jugés peu appétissants.

Dans une tentative d'apaiser les tensions, le beau-père a suggéré de séparer la nourriture du jeune couple pour leur accorder plus d'indépendance. Cependant, la belle-mère a catégoriquement refusé, exigeant que la bru reste sous son autorité ou quitte la maison avec son mari.

La bru a finalement décidé de quitter la maison pour se réfugier chez sa mère. Cependant, cette dernière n'a pas pris sa défense, arguant que la belle-mère est sa sœur aînée et qu'après la mort de leur mère, elle a pris la place maternelle au sein de la famille. Elle a donc conseillé à sa fille de s'arranger avec elle.

Quatrième partie : formes d'union secondaires
et rapports de genre et de génération chez les
Ait Yaflman

Les recherches sur le mariage dans les sciences sociales se concentrent généralement sur l'union monogame, alors que notre enquête met en lumière la diversité des unions reconnues, notamment le mariage civil. J'ai observé que les tribus organisent leurs propres marchés matrimoniaux. Bien que l'imposition de la consécration civile perturbe ces traditions, il existe une pluralité d'unions. Je m'intéresse ici à celles qui sont moins visibles, considérées comme secondaires, comme la polygamie, qui respecte ou s'inspire des normes tribales. Il est important de noter que ces normes ne se définissent pas par elles-mêmes, mais par leur usage. J'analyserai également comment les hommes et les femmes n'ont pas les mêmes atouts pour établir de telles unions.

1. Les mariages coutumiers collectifs des mineurs(es) à Tamalout

Après presque une décennie d'organisation des derniers mariages collectifs coutumiers des mineurs(es) en 2009, les habitants de Tamalout ont organisé des mariages collectifs en octobre 2019. Ces mariages, auxquels j'ai été convié, ont constitué une bonne opportunité pour de l'observation participante et des entretiens afin de voir de plus près les éventuelles évolutions des pratiques matrimoniales dans la tribu des *Aït Fduli* d'*Aït Yahya* et les dynamiques sociales et culturelles du maintien, de rupture ou du changement dans cette société. L'objectif était de faire une comparaison entre le contenu de cette observation et des entretiens avec les résultats de l'étude que j'ai effectuée en 2015 sur les mariages collectifs coutumiers des mineurs à Tamalout dans le cadre de mon mémoire de master 1 à l'université de Paris 3. Il sera aussi utile de prolonger cette comparaison à leurs voisins, les *Aït Hadiddu*, pratiquant également le premier mariage/ premier divorce, les mariages collectifs faisant l'objet d'une étude sociologique, parue en 1989, intitulée, *Libres femmes du Haut Atlas, Dynamique d'une microsociété au Maroc*, menée par Michèle Kasriel.

A partir des observations de 2019, nous sommes toujours dans le cadre du premier mariage des conjoints. Car les mariages ultérieurs sont célébrés individuellement et sans manifestations (un simple repas entre les deux familles des époux). Le nombre de couples participant à ces célébrations était de quatre, beaucoup moins nombreux que celui des mariages collectifs coutumiers des mineurs(es). Un cinquième mariage était prévu, mais il a été annulé au dernier moment car l'ex-femme du futur époux a porté plainte contre lui. Elle l'a accusé de vouloir pratiquer la polygamie sans autorisation et a indiqué qu'elle était toujours sa femme.

Les deux époux avaient été liés dans le cadre des derniers mariages collectifs des mineurs et cette femme a fui la maison conjugale après les noces. Cette histoire illustre bien le conflit existant entre le droit coutumier berbère et le droit civil imposé par l'Etat.

Les mariages collectifs coutumiers des mineurs (MCCM) étaient endogames, tandis que ces derniers de 2019 ne le sont pas forcément. Les MCCM étaient principalement arrangés par les parents en respectant les règles de l'endogamie lignagère et de l'endogamie villageoise dans des cas rares pour des raisons du maintien des liens consanguins car un premier mariage exogame, d'après eux, était susceptible de « mélanger les sangs » lors de l'acte de la défloration et de l'introduction du sang impur dans le groupe. Kasriel dit à ce propos : « *Mary Douglas fait remarquer à ce propos que dans les systèmes patrilineaires, « les épouses symbolisent la porte par laquelle on entre dans le groupe ». (Est-ce que cela est valable aussi pour le mariage d'une vierge à un étranger ?). Lorsqu'une femme commet un adultère, c'est par elle qu'entre le sang impur qui souille le lignage. Elle est un danger potentiel et, de ce fait doit être surveillée.* » (Kasriel, 1989, p. 150)

Soixante-quinze pour cent de ces derniers mariages, soit trois sur quatre, répondaient aux règles de l'endogamie villageoise et non pas lignagère, tandis que le quatrième était exogame. Pour celui-ci, la mariée était de Guelmim, la ville où travaille le mari. Au début, cette mariée a donné une bonne impression aux habitants de Tamalout. Ils disaient qu'elle faisait sa prière, respectait ses beaux-parents... Cependant, ce mariage a pris fin un mois après ces festivités. Le mari a déclaré qu'elle ne lui plaisait plus car « sans maquillage elle n'était pas belle ». Cela a renforcé l'idée qui prône le mariage endogame car les futurs conjoints se connaissent déjà.

L'endogamie villageoise est plus favorisée que celle effectuée au sein du lignage. Les jeunes cherchent également des prétendants dans les villages voisins. Une autre différence se fait jour : les habitants des montagnes et ceux de la plaine (ville).

Au niveau des cérémonies, il y a un grand attachement aux coutumes matrimoniales. L'idée même de l'organisation de ces mariages collectifs est justifiée par la volonté de préserver ces coutumes et ces rites ancestraux, même si le but économique est toujours omniprésent. Pendant ces festivités, il y a l'*Ahidous* (danse et chant traditionnels), les joutes poétiques, ... Les parents des mariés ont refusé des pratiques extérieures comme le DJ (animateur de fêtes) qui est une tendance dans les villes. En 2018, un mariage a eu lieu, celui d'Ali de Tamalout et Touda de Anemzi (le douar d'à côté), ces deux douars constituant la fraction d'*Ait Fduli*. Les invités ont dénoncé le fait d'introduire de nouveaux rites. Les festivités ont été jugées insuffisantes, ne respectant pas les coutumes, et la durée des noces a été réduite à une journée...

C'est ainsi que ces jeunes essaient de rétablir les mariages collectifs. Pourtant, on assiste à des transformations au niveau vestimentaire et au niveau de l'ornement du henné comme le montrent les photos suivantes de deux jeunes mariées.



Figure 23 : deux mariées de Tamalout portant des robes et mettant du henné à la manière citadine.⁷⁷

La décision de célébrer les mariages collectivement a été prise par les futurs époux après le mariage de Ali et Touda, jugé « gâché » et ne respectant pas le rituel. Ces futurs mariés ont décidé également du temps des célébrations, au lieu de la *Ġma'a* (organe décisionnel) du douar qui n'a plus de pouvoir. Cela figurait parmi ses attributions lors des MCC des mineurs(es).

Généralement, le temps des festivités était fixé après les récoltes. Maintenant, les célébrations sont liées aux fêtes religieuses (Aïd Al-Mawlid, Aïd Al-Adha, ...) non pas pour des raisons religieuses mais suite au changement économique du mode agropastoral à l'économie du marché. Les habitants sont plus liés au salariat qu'aux récoltes. Les hommes travaillant dans les grandes villes attendent ces fêtes religieuses pour profiter de leur congé.

⁷⁷ Photos que j'ai prises le 5/10/2019 à Tamalout.

Dans le mémoire susmentionné, j'ai déjà souligné que l'abolition des MCC des mineurs(es) aura comme résultat le retour de l'obsession de la virginité féminine, principale cause de ces célébrations. En effet, lors de ces derniers mariages, les parents ont exigé le contrôle de la virginité lors des noces, certains ayant proposé d'exhiber le *serwal* (pantalon blanc) entaché par le sang issu de la défloration. Les jeunes époux ont rejeté cette demande, insistant sur l'aspect personnel et intime de cette opération (la défloration). La demande des parents est due au fait que ces mariages ne sont plus endogames (dans le même lignage) et qu'ils ne décident plus du choix du conjoint pour leurs enfants durant le premier mariage. Ces parents n'ont qu'à recourir à la norme comme une manière pour avoir plus de contrôle sur leurs enfants et sur leurs unions. On peut ajouter une autre raison : à la suite d'un mariage exogame en 2017 d'une jeune femme d'Anefgou (un douar voisin) avec un homme de Boumia, la jeune fille a été déclarée la nuit des noces non vierge, cela a mis fin au mariage. Le mari a demandé au père de la fille la restitution de ses dépenses (la dot et les dépenses du mariage).

Lors des MCC des mineurs(es), le choix du conjoint est laissé aux parents, tandis que pour les derniers mariages de 2019, ce sont les parties concernées qui font ce choix. Les jeunes hommes entament directement des pourparlers avec les jeunes femmes, et s'ils s'entendent, ils s'adressent à leurs parents pour passer aux formalités.

Parmi les conditions des filles les plus répandues, on trouve la question du lieu de la future résidence, les filles espérant quitter la vie en montagne décrite comme difficile. Elles essaient de trouver un mari en capacité d'accéder à une maison indépendante en ville où se trouvent différents services publics (scolarisation, santé, ...) et où la vie leur semble plus facile.

Ceux qui vont travailler en ville sont ceux ayant fréquenté l'école. On assiste à une autre ambivalence : *Imdrassin* (écoliers, ou tout ceux ayant fréquenté l'école) / *Imksawn* (bergers). Cette deuxième catégorie s'est marginalisée, ces bergers ne pouvant pas aller en ville, ils sont exclus du marché matrimonial. Les filles n'apprécient pas de se marier avec les hommes de cette catégorie pour plusieurs raisons. Pour elles, ils n'ont pas l'audace ni la capacité pour aller chercher un travail dans les villes. Dès lors, ces filles doivent renoncer à leur souhait de fuir la vie en montagne pour rejoindre celle de la ville.

Les critères du choix de la conjointe se résument dans le témoignage suivant de Kabran : « *les filles de Tamalout sont belles, montrent beaucoup de patience et d'endurance, connaissent bien notre mode de vie, car elles vont vivre dans la plupart des cas avec les parents du mari. Maintenant, elles sont aussi instruites. Plusieurs parmi elles ont fréquenté le collège ou le lycée. Elles sont dotées d'une très bonne réputation car dans le douar on se connaît tous. Il n'y a rien à cacher. La plupart des filles célibataires du douar sont chastes. Je vais me marier*

avec une fille du douar pour ces raisons et aussi parce que nos coutumes nous faciliteront la tâche. La dot est quasi-inexistante (100 dh). C'est pourquoi, dans la plupart du temps, on la mentionne sur l'acte du mariage mais on ne donne rien à l'épouse sauf quelques vêtements. Les femmes chez nous cherchent seulement le sérieux [le mariage]. Elles ne cherchent pas à avoir des bénéfices matériels. Moi, maintenant, je travaille à Tanger. La dot ici dépasse 10000 dh. Le coût du mariage ici est très élevé. Cela m'empêche de chercher une femme de Tanger pour me marier. C'est mieux de trouver une fille de Tamalout. Chez nous, on n'achète même pas la bague des fiançailles. Les présents donnés à l'épouse sont symboliques. On célèbre les mariages collectivement. Cela aussi nous épargne beaucoup de frais, puisque tout le monde est invité chez nous. J'ai déjà choisi une fille de Tamalout qui s'appelle Touda. Maintenant, elle a 16 ans. J'espère pouvoir me marier avec elle cet été 2020. Bien qu'elle n'ait pas 18 ans l'âge l'égal du mariage. Mais, je vais faire passer l'acte du mariage au tribunal de Rich ou à celui de Missour. Les juges là-bas sont plus laxistes sur cette question du mariage des mineures ».

Durant les MCC des mineurs(es), les conjoints n'avaient pas l'âge légal du mariage (18 ans). Cependant, ces derniers mariages collectifs ne comptent aucun mineur de sexe masculin. Seulement 25% des femmes sont mineures. Ainsi, l'âge du premier mariage est passé de 15 à 25 ans pour les hommes et de 11 ans à 19 ans pour les filles. Cela est dû à plusieurs raisons.

D'abord, les résultats des derniers MCC des mineurs(es) : les divorcés(es) ont rencontré des difficultés pour se remarier (manque d'attestation du célibat et du jugement de divorce). Puis, la scolarisation des deux sexes. Ensuite, le salariat qui est devenu une priorité pour les jeunes de Tamalout, surtout de sexe masculin. Enfin, les aspirations des filles à avoir une maison indépendante après le mariage et à vivre en ville si c'est possible.

Il ne s'agit plus du premier mariage/premier divorce qui ne dure pas plus d'une semaine, mais des mariages à « durée indéterminée ». Ces derniers mariages sont tous consommés, contrairement aux MCC des mineurs(es) dont plus de quatre-vingt-dix pour cent ne le sont pas. Ils étaient établis afin d'avoir le statut de divorcée et n'étaient pas enregistrés à l'état civil. Les derniers mariages sont tous enregistrés même pour les mineures ayant eu une autorisation du mariage de la part du juge.

Les mariages demeurent généralement d'ordre patrilocal au niveau de la résidence. Pourtant, on constate que l'exode rural des jeunes hommes pour travailler dans les grandes villes est parvenu à déstabiliser cet ordre : deux cas, ceux de Saïd et de Abdallah, ayant un travail fixe avec un bon salaire ont pu opter pour la virilocalité et offrir un foyer indépendant proche du lieu du travail. Par contre, dans la plupart des situations, vu que l'exode rural de ces jeunes est assez récent, leur travail n'est pas stable et leurs salaires sont faibles. En plus des

loyers chers dans les grandes villes, ces jeunes étant en colocation ne peuvent pas accéder à une maison indépendante et optent pour la patrilocalité. Ainsi, les mariées restent avec les beaux-parents tandis que les maris regagnent leur travail en ville. Certains jeunes ont déclaré qu'ils ont éprouvé beaucoup de difficultés à convaincre leur prétendante d'opter pour la patrilocalité même pour une durée limitée. On trouve d'autres cas intermédiaires entre la patrilocalité et la virilocalité, par exemple quand les habitats sont séparés mais les ressources économiques et l'héritage familial sont en commun.

Houmam souligne que l'un des critères les plus courants pour les filles est la question de la localité. Elles souhaitent quitter la vie difficile en montagne et cherchent un mari capable d'établir un foyer indépendant en ville, où les services (éducation, santé...) sont plus accessibles et la vie plus facile. Il explique : « *Plusieurs filles ont refusé ma demande de mariage parce qu'elles ne voulaient pas vivre avec mes parents à Tamalout. Bien qu'elles soient initialement motivées par mon emploi en dehors du village, elles se retirent lorsque je mentionne la patrilocalité. J'essaie de les rassurer en disant que ce ne sera que temporaire, mais elles refusent tout de même.* » Lorsqu'on lui demande pourquoi il est attaché à la patrilocalité, il répond : « *Je ne peux pas changer cela tout de suite, étant le fils aîné sans sœur pour aider ma mère. Je leur demande donc de vivre avec mes parents jusqu'à ce que mon frère se marie, après quoi je pourrai les amener avec moi.* »

Lhou note : « *Si tu parles mariage à une fille de Tamalout, sa première condition est d'habiter en ville après les noces.* »

La décision du divorce était prise par les femmes. Durant les derniers MCC des mineurs(es), ce sont les femmes, à cent pour cent, qui ont mis fin au mariage en fuyant la maison conjugale. Quand la femme demande à son mari le divorce, elle n'est plus considérée comme sa femme et il doit le lui accorder afin d'éviter une humiliation publique. Pourtant, durant ces mariages collectifs de 2019, aucune n'a fui la maison conjugale. La seule décision de divorce enregistrée a été prise par le mari qui a répudié sa femme pour des raisons esthétiques.

Michèle Kasriel, dans son ouvrage cité ci-dessus, signale que les femmes étaient vivrières tandis que les hommes étaient guerriers. Durant le protectorat et « *à l'indépendance, les hommes sont dévalorisés puisque destitués de leur fonction de guerrier... Mais cette dévalorisation des hommes, bien loin que de valoriser les femmes, les déconsidère davantage étant donné que les règles de l'échange ne peuvent plus fonctionner : la femme est toujours vivrière, mais l'homme n'est plus guerrier.* » (Kasriel, 1989, p. 176) Cette analyse est partiellement correcte. Pourtant, même si la division sexuée et sexuelle du travail social a été fortement perturbée par la colonisation, l'ancienne division est majoritairement préservée. La

défense des territoires relève toujours des attributs des hommes. Je peux citer à titre d'exemple le dernier conflit entre les *Aït Fḍuli* et leurs cousins les *Aït Moussa Ou Atman* sur les frontières des terres tribales qui a eu lieu en 2018. Ce conflit a fait des blessés des deux camps qui sont tous des hommes. Je peux dire que tant qu'il y aura des terres tribales et des frontières, il y aura des conflits de ce genre. De ce fait, les hommes gardent toujours une partie de leur fonction guerrière. D'autre part, que les femmes soient les véritables dépositaires de la mémoire orale, cela est plus ancien que l'avènement des colons français, et est peut-être dû à l'avènement de l'Islam. Alors, en réaction à la nouvelle religion et pour garder les traditions ancestrales, les Berbères sont parvenus à cette division culturelle des rôles : les hommes appliquent les commandements islamiques et les femmes gardent la mémoire orale.

Avec le changement économique du mode agropastoral à l'économie de marché et au salariat, même ce modèle est mis en discussion : les femmes n'ont plus le même rôle, elles sont moins vivrières et leurs activités ne sont plus cruciales pour la survie du groupe ou celle de leur famille, ce qui entraîne une perte de leur pouvoir. Ainsi, les femmes divorcées ne sont plus appréciées comme avant où elles étaient considérées comme une force de travail incontournable. Certes, l'intervention de l'Etat en vue d'éradiquer les mariages des mineurs(es) a conduit à un regard dépréciatif de la part du groupe envers les divorcées. Plusieurs les assimilent à des « prostituées ⁷⁸ » et disent qu'elles déshonorent le douar. Dorénavant, ces jeunes femmes divorcées ont des difficultés à se remarier contrairement aux périodes précédentes. Leur rôle en tant que femmes vivrières se dégrade et leur chance de se remarier régresse également. Elles sont marginalisées. Les temps où elles changeaient de maris à leur « guise » et autant qu'elles voulaient sont révolus. Le statut de divorcée n'est plus favorisé, ni recherché comme auparavant. Peut-être qu'il s'agirait de la fin du mariage par étapes. Si c'est le cas, l'intervalle de liberté attribué aux femmes dans cette société diminuera.

Je crois qu'il est utile de parler en détails des derniers mariages collectifs coutumiers des mineurs de 2009 à Tamalout, tout en les comparant à ceux des *Aït Ḥadiddu* en se basant sur l'étude menée par Michèle Kasriel sur ce phénomène, afin de saisir les transformations susmentionnées.

⁷⁸ En 2009, Saïd, un jeune adolescent de Tamalout se querellait avec des femmes divorcées du douar qui côtoyaient des travailleurs dans le chantier de goudronnage de la route reliant Tounfit à Imilchil en passant par Tamalout. Il leur a dit : « *Vous n'êtes que des p... C'est une humiliation que nous ne pouvons pas supporter.* » Elles l'ont frappé et ont porté plainte contre lui. Ses parents ont dû les indemniser afin qu'elles retirent leur plainte. Je l'ai rencontré juste après cet événement et je l'ai questionné sur sa position. Il m'a répondu : « *Vous avez raison Monsieur. Je ne devais pas me mêler de leurs affaires.* »

1) Le rituel des mariages coutumiers collectifs des mineurs(es) à Tamalout : Essai d'analyse et d'interprétation

A. Les fiançailles

Concernant les MCC des mineurs à Tamalout, l'âge des futurs conjoints est situé entre 7 et 13 ans pour les filles et de 10 jusqu'à 16 ans pour les garçons, ce qui fait de ces mariages des unions arrangées par les parents et endogamiques. Les critères du choix se cristallisent sur les liens consanguins, « *une cousine paternelle vaut mieux qu'une autre* » (*illis n'mmis tuf tabrranit*), affirme la majorité des *Aït Fđuli*. En cas d'absence d'une cousine paternelle, ils préfèrent de chercher une autre jeune fille de son lignage, sinon de son douar ou de sa fraction. Les mariages exogamiques sont exclus complètement lors de ces mariages collectifs.

A ce propos, M. Kasriel dit : « *A l'inverse, chez les Aït Yazza⁷⁹, qui pratiquent toujours les cérémonies collectives, épouser sa cousine parallèle lors d'un premier mariage est considéré comme un mal nécessaire car c'est éviter, lorsqu'elle n'a pas été demandée en mariage, que le déshonneur ne rejaillisse sur tout le patrilignage dont le prestige serait affaibli.*

... Il arrive que la famille d'une jeune fille achète une demande en mariage : lorsque la jeune fille se trouve sans prétendant, les parents versent une certaine somme d'argent à un jeune homme (généralement d'un Ighs moins puissant) pour qu'il consente à épouser la jeune fille ; puis il divorce aussitôt. Ainsi le capital symbolique de la famille de la jeune fille ne se trouve-t-il pas amoindri, et la famille du jeune homme est valorisée.

Comme les mariages collectifs sont célébrés tous les quatre ans ou plus (il y a eu un intervalle de neuf ans entre les derniers : 1975-1985), une jeune fille de treize ans ne peut attendre les prochaines cérémonies sans que sa famille ne se trouve discréditée. Épouser sa cousine est alors considéré comme un service qui pourra être rendu si cette dernière a de frères. » (Kasriel, 1989, p. 134.)

Les *Aït Fđuli* de Tamalout n'avaient pas cette obligation car les mariages collectifs étaient célébrés quasi annuellement.

Une fois les futures unions arrangées, on confie aux femmes la tâche des fiançailles. La mère, la grand-mère et la sœur du futur marié vont demander la main de la future mariée de sa mère, en apportant avec elle du henné, du sucre, des dattes et la *Tarkušt* (une coiffe blanche) et

⁷⁹ Une fraction d'*Aït Hadiddu*.

elles annoncent à la mère qu'elles sont venues pour « marquer » (réserver) sa fille pour leur fils.⁸⁰ Après, la fiancée porte cette coiffe blanche deux ou trois jours, pour que l'on sache dans le douar qu'elle a été désignée. La période entre les fiançailles et le mariage ne dépasse pas trois mois. Durant cette période, les fiancés se rencontrent librement. De même, la fiancée peut aider la famille de son prétendant dans certains travaux quotidiens.

« J'avais 12 ans quand la maman de Mohammed est venue chez nous pour demander ma main à ma mère, juste 10 jours avant la date fixée pour les mariages coutumiers collectifs. Après une brève discussion, elles m'ont appelé et elles m'ont donné la coiffe blanche que j'ai portée durant les deux jours qui suivent... Avant qu'elles n'arrivent chez nous, ma mère m'en a parlé. J'ai su que je devais faire mon devoir... » (Wissal, 17 ans.)⁸¹

M. Kasriel met l'accent sur ce rituel conçu comme un rite de passage : *« Il se diffère des suivants tant par les stratégies développées que par le nom qui lui est donné. Lorsqu'une fille contracte son premier mariage tzri lfrd, on dit qu'« elle est coiffée » Tous ikhf, pour le garçon : « il va consommer sa joie » (izri lfrh) ; alors que pour les suivants on emploie le mot habituel : tamghra. Les modifications apportées à la coiffe (cf. chapitre 2) attestent de son changement de statut : de mineur, elle devient majeure. » (Kasriel, 1989, p. 134)*

Les avis concordent sur l'importance de ce rite des fiançailles, qui ne dépasse pas, en général, les trois mois et qui est essentiel comme période préalable au mariage. Il est conçu aussi comme un acte d'honneur qui valorise la fiancée et sa famille.

« Il n'y aura pas de mariage sans fiançailles. C'est clair. Est-ce que cette fille, qui doit être mariée sans fiançailles, n'a pas de famille ? » (Rqiya, 59 ans.)

B. Le mariage coutumier

Généralement, la date des festivités est fixée par la *Ġma'a* du douar en automne, après les moissons et la cueillette (blé, orge, maïs, pommes de terre, navets, pommes...), pour avoir l'esprit disponible pour les réjouissances (danse et chant). Elle l'annonce une ou deux semaines avant pour permettre le temps des préparatifs : aller au souk (le souk de Tounfit ayant lieu

⁸⁰ Le terme qui s'utilise est « *ad n'ilm* » c'est-à-dire « marquer ».

⁸¹ Je me rappelle, un matin d'octobre 2009, Wissal est venue en classe portant une coiffe blanche. Deux heures après, son père est venu m'informer qu'elle doit faire ce mariage coutumier et de fait elle a quitté définitivement l'école. Cette année-là, Halima et Muna ont quitté l'école pour la même raison.

chaque dimanche ou bien le souk de Boumia les jeudis) rapporter le nécessaire à la future fête (légumes, dattes, henné, vêtements pour la mariée...) ; chercher aussi le bois pour le chauffage et pour la cuisine ; et inviter les proches qui ne sont pas au douar ainsi que les habitants des douars voisins.

Les noces durent trois jours. Le premier jour, on se consacre généralement à la réception des invités. Une tête de bétail est égorgée ce jour-là (*Tamgrust*). Ceci constitue une condition de validité du mariage en droit coutumier. Le soir, on pratique la danse appelée *Ahidus*. Les danseurs et danseuses forment deux arcs, chacun d'eux est présidé par un *Amdiaz* (poète chanteur). Après avoir chanté quelques *Izlan* (poèmes chantés et composés généralement de deux hémistiches) destinés à exalter les unions à venir et les vertus des familles en question, les deux aèdes se lancent dans une joute poétique, chacun répondant à l'*Izli* (poème) de l'autre. Les youyous sont lancés pour annoncer la victoire de l'un des deux protagonistes et le douar ne parle que de lui en répétant ses *Izlan*. L'*Ahidus* a lieu durant les trois jours des festivités, sous cette première forme des deux arcs ou sous la forme d'un cercle guidé par un semi-professionnel qui fait des *Izlan*, tandis que les autres répètent en chœur un refrain prédéfini, en battant des mains et sur les tambourins, en haussant et en baissant les épaules et en tournant dans le sens des aiguilles d'une montre. La symbolique est forte. Leur danse renvoie à la nature (elle simule le mouvement du blé dans les champs quand le vent souffle, le mouvement des chevaux quand ils galopent...) et au cercle de la vie. Elle représente aussi la solidarité et les liens communautaires qui marquent la vie du groupe où chacun des participants doit chanter et danser en harmonie avec le groupe. Les soirs, l'*Ahidus* se joue dans des chambres assez vastes où les participants sont assis, dos au mur. Il s'agit d'une danse mixte où les jeunes femmes, divorcées et veuves (*Timdgal*), dansent épaule à épaule avec les hommes et parfois en se tenant les mains.

Le deuxième jour est consacré à la remise des cadeaux : la dot et quelques vêtements. On les apporte dans un cortège d'*Ahidus*. L'*Izli* le plus chanté est le suivant :

« *Awa dawa ihmamn da tawgn awa dawa.* (Les pigeons chantent)

Awa dawa aflla n-usklu n-nnwar awa dawa. (A la cime de l'arbre florissant) »

Le troisième jour, le mari envoie ses *Imsnayn* (garçons d'honneur), six ou huit, pour escorter la mariée tout au long du chemin. Mais, la jeune mariée doit accomplir d'abord un rite avant de venir chez lui. Elle sort de sa maison sur le dos d'un mulet, habillée d'une *Tabizart* (couverture blanche avec des paillettes brillantes), d'une coiffe en soie *Tasbnit*, fournie par le mari lors de la remise des cadeaux et d'un tissu rouge sur le visage appelé *Tabrburt*. Ses mains

et ses pieds sont teintés de henné et ses doigts sont enroulés d'une dizaine de fils de laine (*Idrsan*), qui symbolisent le fait que la mariée a gardé son honneur et aussi la protègent du mauvais œil, selon leurs croyances. Ensuite, toujours sur le dos d'un mulet, elle effectue trois tours autour de la mosquée en levant les mains vers cette dernière.⁸² Enfin, le cortège se dirige vers la maison du marié pour la « livrer ». Ce passage de la protection du père à la protection de son mari est conçu comme risqué et le marié doit prouver qu'il en est digne, à travers ses *Imsnayn* (les garçons d'honneur). Ces derniers ont pour mission de protéger la mariée des agresseurs éventuels qui tentent de lui enlever un objet lui appartenant (bijoux, babouches...). Si quelqu'un arrive à le faire, les *Imsnayn* entre en négociation avec lui pour qu'il rende l'objet volé. Cette troisième journée est la journée de la consommation. Le mari n'est pas obligé de déflorer sa femme ce jour-là, vu son âge et celui de l'épouse, et de montrer le linge taché de sang. Les *Izlan* les plus chantés lors de cette circonstance, quand les futurs époux sont sur la couche nuptiale, sont :

« *Atterbht ad-ur-ttkkat lbab !* (S'il vous plaît ! Ne frappez pas à la porte !)

Awa išgl ubrid, išgl may trid ? (Vous n'avez rien à faire ici ! Nous sommes occupés.)

A-lalla adam izwur mulana (Que Dieu te devance sur les autres femmes.)

Isggdam, adam ig am uġanim. (Et que ton sort soit droit comme une canne.) »

Au sixième jour, la mariée ôte *Tabrburt* (le tissu rouge sur le visage) et reprend ses travaux quotidiens au sein de son nouveau foyer, en commençant par ramener de l'eau de la source et elle jette des dattes et des amandes aux enfants. Notons que durant ces mariages coutumiers la plupart des mariées fuient la maison conjugale, parfois même avant l'achèvement des noces et même sans qu'il y ait eu de consommation, vu l'âge des conjoints. Elles réintègrent leur famille d'origine, qui leur apporte soutien, après l'accomplissement d'un rituel au cours duquel leurs agnats feignent de les persuader de regagner le domicile conjugal. La famille de l'époux accepte cette décision conformément à la coutume locale.

Le mariage dans cette société est conçu non seulement comme un rite de passage, mais aussi comme un rite d'intégration au sein de la communauté. C'est ainsi que le célibataire est vu comme un mineur mentalement même s'il a dépassé 18 ans. De fait, il n'a pas le droit de faire son propre foyer ni d'être un membre de *Ġma'a*.

⁸² Durant ces mariages collectifs, les mariées font ce rite collectivement et en même temps.

« Comment veux-tu qu'un célibataire soit un membre de Ġma'a ? Il ne sait même pas son propre intérêt. Dis-moi alors ! Comment va-t-il savoir l'intérêt général ? Le célibataire est une personne irresponsable. » (Muħa, 50 ans.)

« Celle qui dépasse l'âge de 14 ans étant encore célibataire est mal vue. Les autres filles l'assimilent à une vache et lui disent que personne ne veut d'elle. » (Tuda, 30 ans.)

Elle est considérée comme une personne indésirable par les hommes, et elle doit supporter les moqueries et les regards des autres.

Cette image sur le célibataire est très répandue dans la société marocaine où le mariage est considéré comme un acte d'accomplissement des commandements divins. L'expression utilisée pour manifester la volonté de se marier est : *« bġit nkml dini »* (je veux accomplir les commandements de Dieu). Ce qui signifie qu'un célibataire n'atteindra jamais le rang de celui qui est marié. C'est encore pire pour la femme célibataire, assimilée à une terre stérile (*bayra*) et vue comme une source de problèmes pour ses parents qui doivent contrôler sa sexualité pour préserver leur honneur. Le mariage est considéré comme une protection (*satra*).

Il en est de même pour le premier mariage coutumier conçu comme un devoir (*fard*) et comme une tradition (*lqa'ida*) qu'on doit respecter. Tous les interviewés ayant pratiqué ce type de mariage justifient cette attitude par leur volonté de respecter la tradition et dans le but d'accomplir un devoir.

« J'avais 10 ans quand j'étais mariée, j'ai dû faire mon devoir (riħ ad-zriħ lfrdinu) selon notre coutume. » (Hadda, 18 ans.)

Les origines historiques de cette pratique, justifiée par ceux qui évoquent les traditions, sont ignorées. Pourtant, certains les font remonter à l'époque des conflits intertribaux où les vainqueurs prenaient les femmes des vaincus comme des otages y compris des jeunes filles. Les agressions et violences sexuelles étaient fréquentes. Une situation qui s'était aggravée avec l'avènement des colons et qui les a poussés à ce procédé du mariage précoce des jeunes filles.

« Jadis, les agressions sexuelles contre les femmes des vaincus étaient très répandues. Les jeunes filles déflorées avaient beaucoup de difficulté à se marier. C'est ainsi que nos ancêtres ont décidé d'organiser des mariages précoces et qui sont devenus, au fil du temps, une coutume. » (Ozyat, 80 ans.)

Une autre raison justifiant ce mariage coutumier est le respect des règles de l'endogamie. En effet, la totalité de ces mariages est endogamique, que ce soient entre cousins, qui constituent la majorité des mariages conclus, dans le même lignage, ou dans la même fraction dans des cas minoritaires. La notion d'« étranger » (*Abrrani*) est très forte. On ne peut pas donner une vierge à un étranger. Ce geste est considéré comme un acte de rupture des liens de consanguinité.⁸³

« Une cousine paternelle vaut mieux qu'une autre de son lignage. Cette dernière vaut mieux qu'une autre de son douar et celle-ci vaut mieux qu'une autre de sa fraction. C'est logique que chacun cherche dans son entourage proche. » (Haddou, 63 ans.)

La plupart des personnes interviewées pensent que ces mariages sont faits dans l'intérêt du clan. Il s'agit d'une sorte de compromis entre les membres du douar, un compromis qui leur permet de garder leurs filles pour les garçons de la famille.

« C'est le clan qui m'a poussée à me marier avec mon cousin. En fait, c'est mon père mais en tant que membre du clan, » déclara Yamna en répondant à la question suivante : Qui t'a poussé à te marier avec ton cousin ?

A cet égard, le mariage coutumier des mineurs(es) se présente comme une solution adaptée entre l'obligation de respecter les règles de l'endogamie, moyen qui permet de renforcer les liens consanguins, et le libre choix dont ils sont dotés dans le choix de leur conjoint quand ils seront majeurs.

« C'est facile de convaincre un mineur de se marier avec la fille que tu as choisie pour lui. Une fois majeur, il choisira lui-même sa future épouse et mon avis ne sera qu'à titre consultatif. » (Ali)

Kasriel met en lumière les transformations des rituels liés aux festivités matrimoniales chez les *Aït Hadiddu*, en soulignant la lente érosion de leur symbolique sociale. Sous l'influence de l'administration coloniale, les *Aït Brahim* ont progressivement abandonné la forme collective de leur premier mariage au profit de mariages individuels, tandis que les *Aït Yazza* sont restés fidèles à la pratique des unions collectives. Plus ouverts sur l'extérieur, ces derniers se trouvent néanmoins plus exposés que les *Aït Brahim* aux nouvelles logiques politiques et économiques

⁸³ Je me rappelle quand je travaillais là-bas à Tamalout, les gens me disaient souvent : *« On va te chercher une femme au mariage d'ici. »* Je leur répondais : *« Je n'ai pas de problèmes, mais à condition qu'elle soit vierge car il s'agira de mon premier mariage. »* Cette réponse mettait fin à la proposition car il n'y avait plus de femme adulte vierge au douar et je suis considéré comme un étranger de la tribu.

du pays. Confrontés à des situations inédites, ils tendent à maintenir des repères dans les formes traditionnelles. Ainsi, les mariages collectifs apparaissent comme une « sédimentation de temps sociaux » où se superposent les temporalités anciennes du monde agro-pastoral, désormais dominé, et celles du présent marqué par l'économie marchande. Derrière une apparence de continuité rituelle, un déplacement profond s'opère : la symbolique sociale qui donnait sens à ces pratiques se décompose de manière progressive et presque invisible. La sédentarisation en est un signe évident : elle réduit la légitimité des cérémonies collectives, puisque l'habitat regroupé et le développement des moyens de communication permettent désormais aux gens de se rencontrer sans attendre ces rassemblements. Si la signification sociale des cérémonies tend à se dissoudre, leur forme et leur durée restent, quant à elles, quasiment inchangées. Elles conservent, dans la mémoire collective, leur aspect et leur rôle symbolique, même vidés de leur contenu initial. Seule l'exception du rituel de l'*Abadir*⁸⁴, qui n'a pas été préservé, témoigne d'une rupture plus nette ; pour le reste, les pratiques demeurent toujours identiques en apparence. (Kasriel, 1989, p. 186)

« Les cérémonies des mariages collectifs durent cinq jours. Le premier jour, les festivités sont annoncées le matin par l'amzid. L'après-midi, les cortèges des isnain se mettent en route afin d'arriver avant le coucher du soleil au domicile de la fiancée. Par la même cérémonie de la chamelle, le bou-tafrout remet son trousseau à la fiancée. Si ce dernier est toujours composé de pièces de vêtements et bijoux traditionnels, il se modifie sensiblement avec l'adjonction de nouveaux présents, son importance, en même temps qu'elle signifie l'aisance de la famille, atteste de la valeur donnée à la fiancée. Influencé par les modes extérieures, le trousseau est enrichi de longues robes imprimées, de caftans... Les cérémonies terminées, l'Ahidous est dansé avant que ne soit servi le même repas dans toutes les maisons : tagine et couscous. » (Kasriel, 1989, p. 187)

La même auteure donne des significations aux différents rituels accompagnant ces mariages : *« Si les rites, et notamment ceux du mariage, renvoient aux hommes l'image même de leur société, qu'il s'agisse de la nature des rapports sociaux exprimés dans les préliminaires, de la discrimination de l'amzid, des modes de négociation quant aux formes subjectives féminines, « hors normes apparentes » signifiées par l'izid ; qu'il s'agisse de la symbolique de la chamelle ou de la cérémonie du seuil qui marque l'entrée de la jeune fille dans sa nouvelle*

⁸⁴ L'*Abadir* est une énorme galette de pain, préparée à base de farine de blé et cuisinée par les hommes, que tous les invités partagent. Kasriel affirme que ce rituel a disparu, mais selon les enquêtes et mes observations, les *Aït Hadiddu* le pratiquent encore, peut-être sous une forme réactualisée.

demeure ; toutes ces pratiques ritualisées participent de la reproduction symbolique et sociale du groupe.

[...] Lorsque cette symbolique sociale n'est pas dissociée du processus de socialisation du groupe, elle donne sens et être à la société, mais lorsqu'il y a dissociation, le groupe ne fonctionne plus que comme alibi, il n'est que signe et apparence.

[...] Si la forme du mariage, collectif ou individuel, ne produit pas les mêmes interdits, elle génère également des rites spécifiques à chacune des cérémonies. »

[...] Les Aït Brahim ont adopté le mariage individuel alors que les Aït Yazza sont restés fidèles aux cérémonies collectives. » (Kasriel, 1989, p. 140, 144 et 145)

C. Les raisons économiques

La majorité des enquêtés insistent sur le facteur économique de ces mariages collectifs. D'ailleurs, la date fixée pour ces mariages, après les moissons et les cueillettes, montre son importance. Des moyens financiers sont nécessaires pour organiser ces mariages. C'est une occasion de consacrer le maximum d'unions, et d'effectuer également le plus grand nombre de circoncision de petits garçons.

Chaque personne doit faire *Tamgra* (les noces) durant son premier mariage, en respectant les traditions et la durée des noces (trois jours au minimum). De ce fait, s'il est pauvre, il ne peut pas faire *Tamgra* tout seul puisque tout le monde sera invité d'où l'utilité de ces mariages groupés. « *Durant les mariages collectifs, les Almessi concernés partagent les invités entre eux selon la capacité financière de chacun d'eux. C'est l'occasion idéale pour les pauvres pour pouvoir faire Tamgra avec le moindre coût. Imagine qu'un pauvre veuille faire Tamgra tout seul ! Je ne crois pas qu'il puisse nourrir les 65 Almessi du douar. C'est l'occasion aussi pour chaque Almessi de faire Tamgra pour ses filsexigibles au mariage.* » (Haddou)

De ce fait, les mariages coutumiers collectifs constituent un autre aspect de la solidarité et de l'esprit communautaire qui caractérisent cette société.

Chez les Aït Brahim « *dans cette alliance, il semble que seul le capital symbolique définisse les stratégies développées, étant bien entendu que les visées économiques sont toujours sous-jacentes. Bien qu'aucune prestation matérielle n'intervienne directement lors des mariages... En règle générale, c'est l'intérêt du groupe qui prévaut et la femme est*

seulement considérée comme un bien que s'échangent deux groupes, elle passe du patrimoine paternel à celui de l'époux. » (Kasriel, 1989, p. 136)

D. La dot

Kasriel note que « *chez les Aït Hadiddu, il n'existe pas de système dotal comme l'entend dans la société arabo-musulmane. Aucune prestation matérielle n'est engagée, aucune manipulation d'argent, de terre ou de bétail n'entre explicitement en jeu, puisque est pris en compte le capital symbolique. La jeune fille reçoit des bijoux et deux trousseaux identiques, l'un fourni par son père, l'autre par son futur époux. Signe du changement qui affecte la représentation sociale du groupe, le trousseau se modifie actuellement par le biais de la migration, du salariat et des mariages exogames qui en résultent. Il se trouve ainsi influencé par les modes extérieures.* » (Kasriel, 1989, p. 136)

L'absence de dot, attestée notamment dans les Aurès et interprétée par Naziha Hammouda comme une survivance antéislamique traduisant une résistance à la pénétration arabe, éclaire la situation des *Aït Hadiddu*. Originellement nomades, ces derniers reposaient sur une forte *'aṣabiyya* tribale, renforcée par la rareté économique et un système d'autodéfense rigoureux. Dans ce cadre, le prestige guerrier constituait le principal capital symbolique de la famille. L'absence de dot peut ainsi être comprise comme un héritage antéislamique, relevant du principe du don contre don, dont le trousseau matérialisait l'échange symbolique entre patrilignages. Avec l'Islam, de nouvelles normes se sont imposées, valorisant la dot et plaçant la virginité féminine au cœur des pratiques matrimoniales. Cette évolution entraine en tension avec l'organisation sociale des *Aït Hadiddu*, où les filles, intégrées aux activités productives, ne pouvaient être cloîtrées ni surveillées en permanence. Les mariages précoces constituaient alors la stratégie la plus sûre pour garantir leur virginité. Le premier mariage, souvent contracté très tôt pour les filles comme pour les garçons (vers quinze à dix-sept ans), peut être interprété comme une forme de tribut payé au système dominant islamisé, permettant ensuite à la communauté de préserver sa logique propre dans l'organisation des unions et dans la gestion sociale. (Kasriel, 1989, p. 137)

Comme je l'ai évoqué auparavant, chez les *Aït Yaflman*, dans leur droit coutumier, la notion de dot n'existait pas, on parle plutôt d'indemnités versées au moment du divorce pour la rupture de cette union occasionnée par l'homme. Maintenant, sous l'influence du droit musulman, la dot est devenue une condition de validité du mariage, coutumier ou civil. Pourtant, cette dot doit être symbolique et non remboursable puisqu'ils assimilent les dots

élevées à un véritable achat des femmes et qui va à l'encontre de leur dignité. Alors, même s'ils ont accepté cette condition pour légitimer ces unions, ils essaient de la priver de tout l'aspect commercial qu'elle peut revêtir. A *Tamalout*, le montant de la dot est généralement compris entre 50 et 200 Dirhams⁸⁵, en plus de quelques vêtements pour l'épouse qui sont conçus comme des cadeaux plus qu'une dot.

« La dot chez nous ne dépasse pas 200 dirhams, en vue de légitimer le mariage comme le droit musulman (char') l'indique. Ailleurs, les dots, des fois, dépassent 10000 Dirhams. Je ne sais pas pourquoi ? Peut-être qu'ils achètent les femmes comme s'ils achetaient des vaches. »
(Hmad)

Généralement, tous les enquêtés ont manifesté le même avis à ce propos et ont insisté sur le fait qu'on ne devait pas assimiler la dot à un achat puisque les femmes sont des êtres libres de ce fait leur achat est interdit.

E. La virginité

La fille célibataire (*Ta'rimt*) doit garder sa virginité jusqu'au son premier mariage. Qu'elle l'ait perdue durant ce mariage ou non, elle acquerra le statut de *Tamdgurt* (qui regroupe les divorcées et les veuves). La quasi-totalité des filles ne perdent pas leur virginité durant ce mariage coutumier, lié à leur incapacité physique ou à celle du conjoint. De même, cette action de défloration n'est pas conditionnée par le fait de montrer le linge taché du sang de l'hymen. C'est quelque chose qui est propre aux deux conjoints. Les problèmes ne se manifestent que si le mari déclare que la mariée n'est plus vierge. Une situation rarement rencontrée. Dans la négative, elle peut fuir de la maison nuptiale avant la consommation ; enfin, même si on est dans ce deuxième cas, le mari ne peut pas faire une telle déclaration puisqu'il s'agit d'un mariage endogame qui prendra fin au bout d'une semaine.

« C'est normal qu'une fille (Ta'rimt) soit vierge au moment des noces... En fait, si son mari n'a rien réclamé elle aura ce statut même s'il en est autrement... Je sais que la majorité des divorcées ne perdent pas leur virginité et pourtant je ne dois pas leur livrer des certificats de célibat puisqu'elles sont considérées, en tout cas, comme des divorcées... Je ne suis pas un

⁸⁵ Je me rappelle d'un collègue travaillant dans un village voisin qui m'a raconté qu'un instituteur voulant se marier à une femme divorcée du même village, a donné à la mère de celle-ci 2000 dirhams comme dot. Cette dernière, après un long moment de réflexion, a pris 200 dirhams et lui a rendu le reste.

médecin pour savoir qui a perdu sa virginité ou non. » (Bahou, 50 ans, le Muqadem de Tamalout.)

« J'avais 16 ans quand j'ai épousé ma cousine Hadda, selon la coutume. Elle avait presque 15 ans. Je l'ai défloré un mois avant les noces, durant la période des fiançailles. »
Saïd, 32 ans

Notons qu'aucun cas d'accouchement résultant de ces mariages coutumier n'a été constaté.

Kasriel cite un cas de non virginité de l'épouse lors des noces : « *Un incident éclata au deuxième jour : un homme vint se plaindre publiquement que sa femme n'était pas vierge, et signe du rapport de la société locale à la société globale, ce ne fut plus une femme de la tribu qui fut chargée de la vérifier, mais bien le médecin chez qui on emmena la jeune femme. Le médecin ayant certifié que la jeune femme venait d'être déflorée, l'homme fut contraint de faire une nouvelle noce, comme s'il s'agissait d'une nouvelle femme. Il dut égorger à nouveau un mouton, offrir un nouveau trousseau en réparation du déshonneur qu'il avait fait subir à la jeune femme et à sa famille.* » (Kasriel, 1989, p. 191)

En 2006, Touda du douar de Tamalout s'était mariée à un homme d'Anemzi et, après trois jours de noces, le mari a déclaré que Touda n'était pas vierge. Celle-ci, à son tour en défendant sa virginité, annonça que c'est le mari qui était incapable de le faire. Malgré cette histoire, la seule de son genre durant les 7 années que j'ai passées dans cette région, Touda acquerra le statut de *Tamdgurt* (divorcée). Dans l'exogamie, la virginité féminine est plus contrôlée. Tandis que dans les mariages endogames, on peut dissimuler la non virginité de la femme parce que l'honneur est partagé. On peut dire la même chose quand la conjointe est choisie par le conjoint et non pas par ses parents. Ces derniers alors exigent un contrôle de la virginité. Ce mariage de Touda ne respectait pas l'endogamie lignagère. Afin de préserver sa réputation, elle fut soumise à une expertise faite par Haddou⁸⁶ de Tamalout. Ce dernier a confirmé qu'elle était encore vierge, même si les gens doutaient de sa déclaration, étant donné qu'il est du même lignage que Touda.

⁸⁶ Intrigué par la méthode qu'il utilise afin de vérifier la virginité des femmes, je lui ai posé la question après cette affaire. Il m'a dit se servir d'un œuf qu'il essaie d'insérer dans le vagin de la femme en question et de cette manière, il peut savoir si elle encore vierge ou non.

F. Le divorce

Après les noces, il est très rare qu'une femme demeure dans la maison de son mari. Elles quittent toutes la maison nuptiale et rejoignent la maison de leurs parents. Le mari ne fait aucune tentative pour qu'elle revienne chez lui. Elle est considérée comme divorcée. Cela leur est imposé par la coutume.

« Après avoir accompli son devoir, la femme doit fuir de la maison de son mari. C'est la règle. Il faut respecter les traditions tout simplement. » (Rabha, 24 ans.)

Je me souviens de mon élève Halima qui se cachait dans les toilettes de ses parents, bâties derrière la maison. Son oncle la suivait et l'incitait à sortir. J'ai cru qu'il voulait la taper. Il m'a expliqué en riant qu'il s'agissait d'un rituel et qu'il devait faire semblant de l'inciter à retourner à son domicile conjugal après sa fuite trois jours après les noces.

La jeune femme ne peut rester avec son mari que si sa belle-mère est déclarée inapte à s'occuper des tâches ménagères et si elle est seule. C'est le cas de Mimoun qui déclare : *« Ma femme, ma cousine, n'a pas fui notre maison après les noces, vu l'accord de nos parents auparavant. Mes parents l'ont adoptée comme une véritable fille. C'est elle qui s'occupe des tâches ménagères puisque ma mère ne pouvait plus, vu son âge. »*

Les femmes divorcées, dans cette société, jusqu'à la fin des mariages coutumiers collectifs des mineurs, n'étaient pas mal considérées contrairement au reste du Maroc : c'était une chose courante, puisqu'elles étaient toutes divorcées au moins une fois, si ce n'était plusieurs fois ; puisqu'il s'agissait d'un divorce issu d'un mariage de contrainte ; et vu les travaux que les femmes accomplissaient dans cette société et qui étaient au profit de leurs parents après leur divorce. Il en est de même chez les Hassaniens, au sud du Maroc, où les femmes divorcées ne sont pas déconsidérées.

Le divorce issu de ce premier mariage coutumier diffère de celui issu du deuxième mariage où les deux parties, après qu'elles se soient mises d'accord, vont au milieu du douar, la place centrale où se prennent les grandes décisions dans la tribu, où l'homme dit à sa femme : « Je te libère ». La femme lui répond : « J'accepte ». Si le divorce survient à la demande de la femme, cette dernière dit au mari : « Libère-moi ! », et il lui répond : « Je te libère ». Généralement, même dans le cas d'un mariage civil, les deux parties essaient de se mettre d'accord sur le divorce avant d'aller au tribunal. Ceci facilitera la procédure.

« Nous n'avons pas assez de moyens pour aller plusieurs fois jusqu'au tribunal de

Midelt et qui est très loin. Si l'un des deux parties ne veut pas de l'autre, alors ils doivent se séparer. Moi personnellement, je ne peux pas attendre que ma fille se suicide. Si elle n'aime plus son mari, nous devons trouver un arrangement pour le divorce ». (Housa, 64 ans.)

Kasriel dans son analyse du divorce et du remariage chez les *Aït Hadiddu* dit : « *Puisqu'il est obtenu par consensus du groupe, on doit donc penser que le divorce participe comme élément fondamental de l'organisation sociale Aït Hadiddu.*

Non dissociables, le premier mariage et le divorce pourraient être considérés comme les deux éléments d'un même système qui aurait pour finalité de négocier l'adaptation du groupe à la société dominante. Si par le mariage les Aït Hadiddu s'acquittent d'un tribut envers l'Islam, par le divorce ils se réservent le droit de fonctionner ensuite selon leur propre logique. » (Kasriel, 1989, p. 150)

C'est à prendre avec précaution, ce sont plus les rapports de génération qui sont mis en jeu dans ce cas. Le premier mariage est certainement endogamique et arrangé par les parents, tandis que le deuxième peut prendre des formes d'exogamie incité par l'amour réciproque et les contextes imposés.

Kasriel analyse l'évolution du divorce et des rapports de genre chez les *Aït Hadiddu* à travers les périodes précoloniale, coloniale et postcoloniale, en mettant en lumière l'articulation entre dynamiques internes à la tribu et influences extérieures. Pendant la période précoloniale, le divorce relevait essentiellement des rapports internes au groupe. La femme prenait officiellement l'initiative de la rupture en retournant chez ses parents, tandis que le mari envoyait un médiateur. Si les négociations échouaient, la répudiation devenait publique. La répudiation officielle se faisait devant la *Ġma'a*, afin que l'initiative apparente reste celle du mari. La division sexuelle du travail et la socialisation genrée imposaient déjà une subordination des femmes, mais le groupe négociait avec elles pour maintenir son équilibre interne. Avec l'instauration du protectorat, le mari devait répudier sa femme devant la *Ġma'a* et devant l'administration coloniale, introduisant ainsi l'empreinte de l'État dans les affaires domestiques. Parallèlement, la pratique des mariages individuels et le mariage à un âge plus avancé ont contribué à réduire la fréquence des divorces lors du premier mariage. Le salariat des hommes a renforcé leur rôle de garant de la sécurité économique, limitant encore davantage les divorces. Dans la période postcoloniale et la situation contemporaine, les femmes peuvent officiellement demander le divorce et la garde de leurs enfants auprès du qadi. Toutefois, la garde des enfants reste majoritairement confiée au père, sauf dans les mariages exogames où le père n'est pas *Aït Hadiddu*. Les femmes économiquement précaires n'hésitent pas à divorcer en raison de conflits conjugaux, de violences ou de difficultés avec la belle-famille, malgré

l'interdiction culturelle de la violence conjugale. Ces transformations des rapports de genre ont engendré des situations paradoxales. Les divorcées et les femmes âgées acquièrent un statut « hors normes » qui leur permet de transgresser certains interdits de la socialisation sexuée. Pour les divorcées, cela se traduit par une liberté relative, notamment en vivant sous le toit parental. Pour les autres femmes, le pouvoir s'exerce au travers de la belle-mère, symbole du contrôle féminin institutionnalisé par le groupe. Les pratiques sociales telles que les festivités, mariages, circoncisions, *Imdyazn*, ainsi que des cérémonies comme le cortège et l'*Ahidous*, offrent des lieux de transgression autorisée, permettant aux sexes de se rencontrer tout en restant sous contrôle du groupe. Le statut de divorcée exprime une négociation entre les femmes et le groupe, tandis que le statut de belle-mère traduit la négociation du groupe avec l'extérieur et l'affirmation du contrôle interne. La subordination des femmes est ainsi en partie institutionnalisée par elles-mêmes, à travers la division sexuelle des tâches et de l'espace. Kasriel montre que les changements sociaux, économiques et institutionnels ont profondément transformé les rapports internes à la tribu. Les femmes évoluent entre subordination et liberté relative, tandis que le groupe tente de maintenir son équilibre à travers des négociations fines et des dispositifs sociaux codifiés. Les statuts de divorcée et de belle-mère illustrent cette dynamique complexe de pouvoir et de contrôle, révélant des pratiques paradoxales qui visent à gérer les tensions sociales et à préserver l'ordre établi. (Kasriel, 1989, p. 151, 152, 153 et 154)

2) Entre mariage civil et mariage coutumier

Kasriel retrace l'histoire de l'enregistrement des mariages chez les *Aït Hadiddu* et souligne la transformation des pratiques tribales sous l'influence de l'État. L'introduction de l'enregistrement des actes d'état civil, au bureau d'Imilchil, marque un changement significatif : les relations locales, fondées sur le voisinage et le mode agro-pastoral, se trouvent désormais articulées à une relation à l'espace national, régie par le modèle étatique dominant. La signature de l'acte, devenue incontournable, reste cependant isolée des cérémonies traditionnelles et intervient quelques jours avant les festivités. Elle peut également se dérouler pendant le *Moussem* des fiançailles, sur les lieux mêmes de l'*Agdoud*. Cette pratique est activement encouragée par les autorités marocaines, car ces enregistrements d'actes sont à l'origine de la forme actuelle du *Moussem*. Certaines légendes, relayées par les offices de tourisme, racontent d'ailleurs que tout musulman pourrait se rendre au *Moussem* des fiançailles pour s'y marier immédiatement avec une femme de la tribu. L'origine de cette pratique remonte à la période du Protectorat, lorsque l'état civil n'était pas encore officiellement instauré. Les officiers des

affaires indigènes furent les premiers à consigner les actes d'état civil ou de propriété dans leurs bureaux de Bouzmou ou Imilchil. Cependant, les *Aït Hadiddu* répugnaient à se déplacer pour un simple enregistrement qu'il s'agisse de naissance, de mariage ou de décès, soit en raison de leurs déplacements transhumants, soit par oubli. L'enregistrement n'avait aucune place dans le déroulement des cérémonies, entièrement régies par la coutume. Pour faciliter ces formalités, mais en réalité pour mieux contrôler la population, l'administration coloniale décida d'installer une annexe des bureaux des affaires indigènes directement sur les lieux de l'*Agdoud*, sous une tente. Ainsi, pendant les trois jours de festivités, mariages et enregistrements d'actes se réalisaient massivement, car l'*Agdoud* rassemblait tous les membres de la tribu, y compris les transhumants. Cette organisation permit de combiner la tradition coutumière avec les exigences administratives de l'État, tout en renforçant le contrôle colonial sur les populations locales. (Kasriel, 1989, p. 139)

Elle nuance : « *On voyait alors autour de la tente officielle nombre de fiancés accompagnés de leurs pères et de leurs témoins. Cette pratique transgressait la loi de la tribu qui interdisait aux femmes de se rendre à l'agdoud.*

A l'indépendance, ce mode d'enregistrement perdura, encouragé par le gouvernement marocain qui l'exploita à des fins touristiques, laissant supposer que les signatures résultaient de mariages « spontanément » conçus. En 1965, sous l'impulsion du ministère du Tourisme marocain qui prit pour objet ces enregistrements, l'agdoud d'Aït Ameer devint moussem d'Imilchil ou foire aux fiancés. Il est à ce titre célèbre dans tout le Maroc. » (Kasriel, 1989, p. 144)

Les *Aït Fduli* et même les *Ameer Ou Hammi* (comprenant les douars d'Agheddou, d'Anefgou, de Tirghist et de Tighdouine) n'étaient pas affectés par ces évolutions susmentionnées par Kasriel.

La dernière fois que ces mariages coutumiers collectifs ont eu lieu à Tamalout c'était en 2009. Durant la sécheresse ou lorsqu'il n'y avait pas assez de mineurs(es) à marier, on pouvait passer plusieurs années sans célébrer ces mariages. Pourtant, c'est surtout à la suite de l'intervention de l'État que ces mariages furent abolis. En effet, en 2008, à Anefgou (15 km de Tamalout), plus de 60 mariages des mineurs(es) ont eu lieu collectivement. Cette situation a suscité plusieurs réclamations de la part des associations féministes. Alors l'État s'est engagé à mettre fin à ce type de mariage. A Tamalout, en 2009, le *Muqadem* diffusa un message stipulant que les personnes ayant pratiqué ce mariage n'auront pas droit au certificat de célibat, ce qui constituera une difficulté pour contracter des mariages civils ultérieurement. Pourtant, plusieurs

ont décidé de le faire. Et jusqu'à nos jours leur situation est suspendue. Ils/Elles sont considérés comme des divorcés en droit coutumier, mais l'État ne reconnaît pas ce divorce. Ainsi, le mariage censé leur donner le statut de divorcé, n'existe plus.

« Nous ne savons plus quoi faire. Nous ne sommes ni divorcées ni célibataires. »
(Mouna, 19 ans.)

Deux jeunes femmes ont pu contourner l'interdit et contracter un mariage civil de deux façons différentes. La première a pu avoir un certificat de célibat d'un autre *Muqadem*. Tandis que l'autre a pu enregistrer son mariage religieux (par la Fatiha) en bénéficiant de l'article 16 du code de la famille qui stipule la possibilité de la documentation des mariages religieux. Son effet juridique a pris fin en 2014, après une promulgation de cinq ans.

« Ma petite maintenant est mariée. On a trouvé des difficultés pour avoir le certificat du célibat. Le Muqadem de Tamalout a refusé de nous le donner puisqu'elle est divorcée d'un mariage coutumier en 2009. Nous avons pu avoir ce certificat d'un autre Muqadem à qui nous avons caché la vérité puisqu'elle est encore vierge ». (Aïcha, 42 ans.)

L'action de l'État ne s'est pas arrêtée à ce niveau. Elle s'est étendue au champ religieux, en essayant de rallier à ses côtés le *Ṭaleb* du douar en lui versant des indemnités mensuelles et en lui demandant de ne plus assister à des mariages religieux. En outre, on a remarqué, durant notre visite, des travaux de construction d'une grande mosquée en ciment, au milieu du douar, par l'État. *« Il n'y pas longtemps, les Tulba nous disent que les mariages des mineurs(es) sont souhaitables. La Zawīya de Sidi Yahya Ou Youssef, qui forme ces Tulba, nous envoyait des représentants pour y assister. Maintenant, le Ṭaleb nous dit que ces mariages sont prohibés. Je ne sais pas ce qu'il a changé. Il ne veut même pas faire passer les mariages religieux pour les majeurs. »* (Haddou, 63 ans.)

Le troisième volet de cette intervention étatique a consisté au renforcement du système scolaire dans cette région au niveau des établissements, du personnel et de l'attribution de bourses réservées pour les collégiens. De ce fait, on constate que plusieurs filles de *Tamalout* suivent leurs études au collège en bénéficiant de ces bourses, ce qui n'était pas possible auparavant. Les taux de déperdition scolaire étaient très élevés surtout chez les filles qui quittaient l'école pour pouvoir contracter un mariage précoce.

« Je n'ai pas fait le mariage coutumier grâce à l'école. Si je n'étais pas scolarisée j'aurais été soumise à ce rituel. » (Touda, 15 ans.)

La plupart des parents préfèrent que leurs enfants, filles et garçons, suivent leurs études, tandis que les personnes âgées préfèrent suivre les coutumes et les traditions de leurs ancêtres. Nous constatons le fossé qui sépare les personnes instruites de celles qui ne le sont pas d'où l'importance de la variable instruction.

Pour conclure ce chapitre, il importe de souligner que la stratégie menée par l'État visant à éradiquer ce type de mariage a été basée sur trois axes : l'administration locale à travers le *Muqadem* qui refuse de délivrer les certificats du célibat à ceux et à celles ayant pratiqué ce mariage et en même temps elle ne leur reconnaît pas le divorce coutumier ; le façonnage du domaine religieux en ralliant le *Taleb* à sa cause et en lui imposant des directives pour ne plus faire passer des mariages religieux ; et le renforcement du système scolaire qui est censé devenir un remède contre ce type du mariage. Cette intervention aura comme conséquences, outre que le retardement de l'âge du premier mariage et ce qui peut revêtir de problèmes liés à la virginité et à la déperdition des traditions ancestrales reliées à cette pratique, l'affaiblissement de l'organe de *Ġma'a* qui semble évincé de tous ses pouvoirs.

Le mariage coutumier des mineurs(es) à Tamalout a plusieurs causes historiques, sociales, culturelles et économiques : ses origines remontent au temps des conflits intertribaux où on a instauré ce type de mariage pour que les jeunes filles puissent se marier au cas où elles seraient prises et agressées sexuellement par des envahisseurs. La volonté du respect des traditions et des règles de l'endogamie en vue de renforcer les liens consanguins pousse les populations locales à marier leurs filles par peur pour leur virginité. La célébration collective de ces mariages revêt un aspect économique et tend à renforcer l'esprit de la solidarité et des liens communautaires au sein de cette société. Les conséquences de ce mariage sont multiples : l'acquisition du statut de *Tamdgurt* (divorcée) ; la question de la virginité qui ne prendra plus de sens après ce mariage ; le moindre coût financier des mariages ultérieurs, puisqu'ils se contenteront d'un simple repas au lieu des trois jours des noces (*Tamgra*).

L'intervention de l'État, visant à abolir ce type du mariage, aura d'autres conséquences : le retardement de l'âge du premier mariage ; le retour de l'exigence de la virginité féminine ; La situation des hommes et des femmes ayant contracté les derniers mariages coutumiers en 2009 reste en suspens : ils ne sont ni reconnus comme divorcés, ni autorisés à obtenir des certificats de célibat. Parallèlement, on assiste à la disparition progressive des traditions ancestrales liées au mariage, au triomphe progressif de l'individualisme sur l'esprit communautaire, et, surtout, à l'affaiblissement de la *Ġma'a*. Autrefois détentrice de l'ensemble des pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire, cette institution s'est progressivement vidée de sa

substance au terme d'un long processus d'érosion. Et cela même bien avant le protectorat français. Le Makhzen en constatant que le pouvoir politique de la tribu est entre les mains de la *Ġma'a*, a essayé de rallier les *Amgar* de son côté. Ces derniers, mandatés par les membres de la *Ġma'a* pour une durée d'un an renouvelable, vont créer un nouvel état de « despotisme » où le pouvoir personnel prendra le pas progressivement sur le pouvoir oligarchique de la *Ġma'a*. Par la suite, la domination de l'État tendra « à se structurer et à être centralisée grâce à l'action des « seigneurs » et/ou du Makhzen qui intervient, de loin ou de près, selon sa puissance, pour imposer son autorité par des « caïds » interposés ». (Berdouzi, 2012, p. 85) Ce processus d'évincement de la *Ġma'a* et de ces pouvoirs continuera avec l'aide des autorités du protectorat français. En 1912, une circulaire de Grand Vizir, reprise par les mêmes termes par le dahir du 1917, énumérera les biens immobiliers relevant du domaine public et qui ne peuvent être aliénés qu'avec une autorisation préalable du Makhzen. Parmi ces biens immobiliers, on trouve les forêts et les terres désertes et incultes (terres mortes) et qui ne peuvent être occupées ou vivifiées qu'avec une autorisation préalable du Makhzen. Les populations locales ne seront plus propriétaires des terres collectives y compris les forêts, elles n'auront que le droit d'usage (pâturage de troupeaux et ramassage du bois).⁸⁷ Cette politique de la main mise menée par l'État se poursuivra avec une politique hydraulique en matière de l'irrigation qui marginalisera plus de 90% des terres du Bour qui abritent plus de 80% de la population rurale. La volonté aussi d'unifier le droit applicable sur tout le territoire marocain, provoquera une sorte de mépris vis à vis de la coutume et du droit coutumier. La *Ġma'a*, dépourvue de ses potentialités financières (forêts, terres collectives, eaux...), trouvera beaucoup de problèmes pour imposer son pouvoir qui régressera progressivement. Ainsi, le recours aux papiers dans les rapports entre l'État et les particuliers et même entre ces derniers, renforcera l'administration officielle. Maintenant, l'appartenance à la *Ġma'a* n'est plus un privilège ni un honneur, mais plutôt un devoir que chaque représentant du lignage doit accomplir. Le mandat dure un an, celui qui s'en charge a hâte de se décharger de ce dernier pour céder sa place à un autre.

Durant ce chapitre, j'ai essayé de décrire, d'expliquer et d'analyser le mariage coutumier des mineurs(es) dans le Haut-Atlas oriental en me penchant sur le cas de ces mariages collectifs à Tamalout, un village situé dans la région des *Aït Yahay*, afin de déceler les représentations sociales et culturelles de la population locale et le sens qu'ils donnent à cette pratique. Cela

⁸⁷ Boulhol (P.), La législation forestière marocaine, in : *Revue forestière française*, F : 92.2 (64), pp. 232-245, p. 233. http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/27860/RFF_1952_4_232.pdf?sequence=1, consulté le 24/9/2015. 162 <http://books.openedition.org/irdeditions/4889?lang=fr#ftn1>, consulté le 24/9/2015.

nous a permis de nous pencher sur les structures sociales de cette société. En effet, les entretiens menés ont poussé les interviewés(es) à se positionner par rapport à leurs propres structures sociales et culturelles en partant de leur propre expérience.

La population locale accorde une grande importance au mariage coutumier qui donne de la responsabilité à la personne et un statut supérieur à celui des célibataires considérés comme des personnes immatures. La question de la virginité a une grande importance chez les habitants de cette région. Elle constitue même la raison historique derrière l'organisation de ce mariage précoce par peur de la perdre autrement. La présence de la dot montre l'influence du droit musulman sur cette société. Elle était conçue comme un acte d'achat, ce qui va à l'encontre de l'essence du droit coutumier qui interdit tout achat des êtres humains. Cela justifie son aspect symbolique qui éloigne tout aspect commercial que pouvait revêtir ce rituel. Les raisons économiques de ce mariage se manifestent dans la possibilité d'accomplir les noces (*Tamgra*) avec le moindre coût en les célébrant collectivement. De même, cela facilitera la conclusion du deuxième mariage, coutumier ou civil, qui sera moins coûteux. Dans cette société, les femmes divorcées n'étaient pas mal vues puisqu'il s'agissait d'un divorce issu principalement d'un mariage de contrainte où la mariée devait quitter la maison conjugale après l'achèvement des noces.

2. La Polygamie chez les *Aït Yaflman*

La polygamie chez les *Aït Yaflman* était réservée seulement aux notables, surtout chez les montagnards. Pour le reste des hommes, elle était interdite. Comme le stipule un proverbe local : « *Deux vipères ne peuvent abriter le même trou* ». En dépit de la raison présentée, comme le cas de stérilité de l'épouse, un homme devait se séparer de sa première femme avant d'en épouser une autre.

« *La polygamie était permise par la coutume Aït Hdiddou qui permettait même de dépasser le nombre de quatre épouses à condition que la cinquième soit une négresse [sic]. Et chaque fois qu'on avait un nombre d'épouses multiple de quatre, la suivante devait être de « race » noire. Il était honteux de ne pas respecter cette règle* » (Kherdi, 2012, p.105).

Chez les habitants de la plaine, suite à l'abondance des terres à cultiver, tels que les *Aït Mguild*, la polygamie est un symbole d'une place sociale importante. Mohammed, un homme de la même tribu dit : « *Quand un homme prend une deuxième femme, tout le monde parle de*

lui et l'envie. Ainsi, il aura son mot à dire dans les regroupements au douar et sa respectabilité augmente. »

Pourtant sous l'influence de certaines lectures islamiques, venant du Proche Orient, les gens ordinaires optent de plus en plus pour cette pratique dans des cas précis. Même si certains hommes ne souhaitent pas la pratiquer, ils ne veulent pas renoncer à ce droit acquis par la charia et reconnu par le droit civil afin, dans leur esprit, de rééquilibrer les rapports de genre en leur faveur.

Beaucoup de femmes interviewées expriment que le divorce est plus préférable plutôt que leur mari prenne une autre épouse. Elles se ressentent dévalorisées et sans capital social.

Jamila épouse d'Ali déclare : « *Je ne le tolérerai jamais. Il m'a dévalorisée, il m'a humiliée.* » Fouzia, en pleurs, ajoute : « *Quand j'ai appris la nouvelle, je lui ai dit : regarde-moi ; je ne te suffisais pas ! Qu'est-ce qu'elle a de plus ?* »

Selon ces doctrines islamiques, la relation entre le droit de jouissance et la situation financière est claire : « *Le mari capable financièrement a le droit d'épouser quatre femmes sans avoir à informer sa première épouse, qui peut seulement demander le divorce si elle n'accepte pas.* »⁸⁸ Beaucoup d'hommes se marient d'une manière occulte par crainte de la réaction de leur première épouse. Certains, influencés par le salafisme wahhabite, voient la polygamie comme une étape historique liée à la *Da'wa* du Prophète et de ses Compagnons, débutant secrètement pour ensuite devenir ouverte, considérant toute réaction de la première épouse comme une « déclaration de guerre ». Ils essaient de revivifier la Sunna. Ils privent même les premières épouses de demander le divorce suite à un deuxième mariage.

Généralement, selon la loi en vigueur, ces femmes n'ont qu'à demander le divorce ou accepter ces situations. Pourtant, parfois, par pression familiale, pauvreté, volonté de stabilité, elles choisissent de s'adapter à cette condition, et entrent en concurrence avec la deuxième mariée afin de préserver leur place au sein de la nouvelle famille. Elles essaient de la conserver en profitant de leur connaissance des secrets de la famille élargie. Jamila répète souvent : « *Elle a emporté mon mari et veut s'emparer aussi de vous, Je ne la laisserai pas faire* ». Ainsi, elle boycottait les fêtes familiales si sa rivale était conviée, principalement elle ne voulait pas être soumise à des

⁸⁸ <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/99108/%D8%A7%D9%84%D8%B2%D9%88%D8%A7%D8%AC-%D8%A8%D8%AF%D9%88%D9%86-%D8%B9%D9%84%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%88%D9%84%D9%89-%D9%88%D9%87%D9%84-%D9%84%D9%87%D8%A7-%D8%A3%D9%86-%D8%AA%D8%B7%D9%84%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%B7%D9%84%D8%A7%D9%82-%D9%84%D8%B0%D9%84%D9%83>, consulté le 01/9/2025.

comparaisons avec elle car elle était plus belle et de peau blanche. Quant à Ali, il confirme que Jamila le menaçait souvent de divulguer ses secrets à sa nouvelle femme pour obtenir des privilèges.

Chez les *Aït Yaflman*, les cas de polygamie proviennent de divers facteurs sociaux, culturels, économiques et individuels. Chaque cas découle en réalité d'une dynamique spécifique. A titre d'exemple, un mari vivant et travaillant loin de sa famille peut se remarier pour réduire l'impact de l'éloignement de la première femme. Un autre exemple est la stérilité de la première femme, vue souvent comme un handicap attribué culturellement à cette dernière. Alors, son mari peut en prendre une deuxième. Il peut également se remarier pour des raisons de sexualité et/ou de servitude si la première femme est vieille ou malade. Les mariages forcés ou arrangés par les parents, surtout à un jeune âge, peuvent pousser ultérieurement certains hommes à se remarier afin d'affirmer leur choix personnel. D'autres hommes, éprouvant un sentiment de lassitude pour une seule femme, se remarient pour diversifier leur plaisir sexuel.

On peut également se référer à la polygamie afin d'augmenter la force du travail dans les champs, l'élevage du bétail et la maison. Dans le cas des conflits entre coépouses, le mari leur partage les terres à travailler et attribue à chacune d'elles, avec ses enfants une partie du bétail. Cela crée une sorte de concurrence entre elles. Le mari bénéficie de cette concurrence pour augmenter ses biens et en thème d'attention.

Le recours à la polygamie peut répondre à d'autres circonstances complexes comme une grossesse extra maritale ou en cas de viol. Au lieu d'être poursuivi par la justice, le mari cherche à régler cette situation en épousant la victime.

La polygamie, chez les *Aït Yaflman*, dépend de plusieurs processus, reflétant des dynamiques du maintien, de transformation voire de rupture dans une société en pleine mutation. Ainsi, elle façonne les rapports de genre, d'âge et de génération dans laquelle les intéressés recourent à des choix pratiques et pragmatiques en jonglant entre les modèles traditionnels et modernes.

Parmi les caractéristiques de la polygamie chez les *Aït Yaflman*, le type d'habitat semble jouer un rôle central. Il réorganise les relations entre coépouses et les rapports de genre et de génération tout en s'adaptant aux normes contextuelles et aux choix individuels. Les configurations résidentielles sont multiples. En général, les coépouses demeurent dans des maisons séparées, pour éviter directement les tensions. Dans des cas rares, elles cohabitent dans la même maison, créant ainsi des conflits permanents. Des cas intermédiaires existent aussi, quand les coépouses partagent le même immeuble, mais dans des appartements séparés, afin de concilier la proximité et l'indépendance. Ces choix résidentiels peuvent refléter des hiérarchies

et des responsabilités différentes. Généralement, la première épouse continue à vivre avec les beaux-parents, surtout si ces derniers étaient contre le deuxième mariage de leur fils. Si elle ne veut plus s'occuper d'eux, c'est à la deuxième femme de le faire. Dans d'autres cas, les coépouses sont installées dans des villes différentes. Comme ça, les contacts directs entre elles sont évités, mais rendent très difficile la tâche du mari consistant à être « juste » envers elles suite à des questions de jalousie.

Les conséquences de la polygamie sont importantes. Elles affectent les enfants issus des différents mariages. Chacune des coépouses essaie d'obtenir des prérogatives pour ses enfants. Cela affecte profondément les relations d'âge, en particulier les relations entre les aînés et les cadets. Ainsi, les premiers voient leur droit d'ainesse mis en question suite aux rivalités entre les coépouses. La polygamie réorganise également les rapports de pouvoir, de genre, et ainsi les dynamiques intergénérationnelles en réagénant les organisations familiales hiérarchisées et en créant des responsabilités et des positions à l'égard des autres membres de ces familles affectant ainsi l'équilibre familial.

S'agissant d'un remariage, les unions polygames ne sont généralement pas célébrées. Les maris polygames se contentent d'un simple repas qui réunit la famille et les amis proches puisque le premier mariage a été fêté. Dans la plupart des cas, le statut matrimonial de la deuxième femme est une divorcée ou une veuve, ce qui veut dire qu'il s'agit de son deuxième mariage. Dans le cas où la nouvelle femme est célibataire, un mariage trop visible est souvent évité pour ne pas susciter la honte pour la femme et sa famille.

Ces témoignages reflètent divers traits de la polygamie. Ainsi Narjis déclare : *« Je ne comprends pas pourquoi j'ai accepté cette situation de polygamie. Je n'aurais jamais voulu être la troisième femme d'un homme. Peut-être est-ce parce que j'ai aimé cet homme, qui a une bonne position sociale, ou parce que mes parents sont très pauvres. Mais rien de tout cela ne justifie cette situation humiliante : devoir partager mon homme selon un emploi du temps, être en constante comparaison avec ses autres femmes, défendre l'intérêt de mes enfants contre celui de leurs demi-frères, et vivre dans la peur permanente d'un divorce ou qu'il se marie avec une autre »*.

Dans le même cadre, Ayada de Midelt affirme : *« J'ai réalisé que c'était une erreur de l'avoir aimé dès le départ. J'ai perdu le respect de moi-même et je me sentais comme un simple objet, voué à la jouissance et à la servitude de mon mari. Je n'étais qu'une chaise à sa table. J'ai fini par arrêter de voir mes amies, car elles me rappelaient constamment cette situation. Finalement, je me suis dit que ce n'est pas pour cela que mes parents ont tant travaillé pour me donner une bonne éducation. Je dois mettre un terme à cette situation honteuse. »*

Les relations entre coépouses ne sont pas les seules à être touchées par la polygamie, les familles élargies aussi. Par exemple, les belles-mères peuvent voir dans la polygamie un moyen de restaurer leur autorité sur des belles-filles qui semblent avoir peu de considération pour elles ou qui sont tout simplement éloignées. Toutefois, cette dynamique est souvent source de conflits inattendus : les coépouses ont des rivalités, le mari vit dans la tension, et les enfants tout le temps sont en querelles. Ainsi, même si ces belles-mères sont d'abord pleines d'espoir, elles peuvent jouer un rôle très embarrassant d'être constamment soupçonnées par des accusations de préférence qui divisent la famille.

Hadda, de Midelt et mère d'un polygame a dit : « *Lors du premier mariage de mon fils, j'ai eu de nombreux conflits avec sa femme qui sapait mon autorité. Elle souhaitait éloigner mon fils de moi et obtenir une maison indépendante, surtout après la naissance de leur premier enfant. Il est vrai que, de nos jours, les femmes ne respectent plus autant leur belle-mère. Ainsi, j'ai ressenti une certaine satisfaction lorsque mon fils m'a annoncé qu'il allait se remarier. Cela lui a brisé le cœur, mais je me disais que cela lui apprendrait à me respecter. Les deux femmes tentent désormais de gagner mon soutien. Je me sentais comme une reine. Cependant, je n'avais pas pris la mesure des problèmes que cela engendrerait : les difficultés liées à chacune de mes belles-filles ; les disputes entre elles, avec mon fils et entre leurs enfants ; les menaces de divorce et de remariage émanant de lui ; les accusations de favoritisme envers mes petits-enfants et les comparaisons incessantes. Je suis devenue malgré moi un juge ou un arbitre. »*

La polygamie est donc souvent liée à des émotions et à des expériences contrastées, avec des femmes partageant des sentiments de frustration, d'altération de soi et de compétition. Les interviews font ressortir les expériences très difficiles des femmes concernant leur position en tant que femmes dans cette structure. D'une part, les femmes sont confrontées à un sentiment de résignation et de regret. Ainsi, en dépit de l'approbation initiale du mariage concerné par des facteurs tels que l'amour, les pressions sociales, le besoin de protection ou les facteurs économiques, certaines sont déçues de leurs choix. Pourtant, une fois dans l'union, elles doivent faire face à plusieurs difficultés liées à cette structure. Certaines comprennent la nécessité de partager leur mari par rotation, à la fois sur la base de compétences et dans la chambre à coucher et partagent malgré tout cette rotation avec les nouvelles épouses. Elles sont également soumises à des comparaisons constantes du reste des femmes et sont fréquemment impliquées dans des disputes lorsqu'elles doivent se battre pour les droits de leurs enfants par rapport à ceux de leurs demi-frères. Elles vivent également dans une peur constante de l'instabilité, envisageant un possible divorce ou l'arrivée d'une nouvelle épouse à tout moment. D'autres femmes semblent faire face à une expérience décrite comme une réduction de leurs ressources.

Elles se vivent comme un objet. Dégradées, elles voient probablement leur propre choix comme une preuve de leur échec en tant que femmes et de leur manque de valeur en tant que personnes. Elles restent coupées de leurs réseaux sociaux, de leurs anciennes amies et de leur propre source de valorisation. De toute évidence, ces témoignages révèlent la complexité de la relation dans la polygamie et la multitude de dynamiques contrastées qui se complètent dans un programme quasi familial où les besoins, désirs et stéréotypes extrêmement subjectifs sont souvent difficiles à équilibrer voire même conflictuels.

1) La doctrine religieuse et la polygamie

Mohamed Shahrour, théologien et islamologue, traite de la vision islamique concernant la polygamie dans un article paru sur un site web portant son nom.

L'auteur affirme que la mention de la polygamie n'est pas non plus accidentelle : en fait, le verset 3 de la Sourate An-Nisa est le seul endroit de la révélation où cette question est vraiment abordée. Cependant, là encore, les exégètes et les juristes ne considéraient pas le contexte dans lequel elle est mentionnée dans son ensemble, liant la question de la polygamie au problème des veuves avec des orphelins. La Sourate An-Nisa commence par appeler les gens à craindre leur Seigneur. Cela semblait être la conclusion à la fin de la Sourate précédente Al-Imran. En plus de cela, il est demandé de maintenir un lien de parenté, conçu dans un sens général, humain et non dans un sens étroit de la famille ou de la tribu.⁸⁹ Dieu parlera des orphelins et ordonnera de leur restituer leurs biens et de ne pas les mélanger avec les siens, comme le dit le verset 2. Ensuite, il parlera du mariage des mères des orphelins et autorisera le mariage de deux, trois ou quatre femmes dans des situations particulières pour ne pas être injuste envers les orphelins.⁹⁰

« Certains ont interprété le verset « Si vous craignez de n'être pas équitables à l'égard des Orphelins... Épousez donc celles des femmes qui vous seront plaisantes, par deux, par trois, par quatre. » (Sourate An-Nisa, 4 :3) comme signifiant que la polygamie est autorisée pour maintenir la justice entre les épouses. Cependant, il est important de comprendre que le contexte de ce verset se concentre principalement sur la protection des orphelins et l'équité

⁸⁹ (shahrour.org) للدكتور المهندس محمد شحرور | الموقع الرسمي - مجلة روز اليوسف - التعددية الزوجية - (La polygamie- magazine Rose al-Youssef- le site officielle du docteur et ingénieur Mohamed Shahrour.), consulté le 19/8/2024.

⁹⁰ Ibid.

envers eux. »⁹¹

De plus, le verset indique que si les individus ne sont pas sûrs de respecter l'équité avec les orphelins, ils ne devraient pas se marier avec plus d'une femme. Selon ce verset, un homme peut se marier avec plus de deux femmes ; il précise qu'il peut avoir quatre femmes uniquement s'il est juste et équitable avec elles. La permission de contracter un tel mariage se limite à la protection des orphelins susmentionnée. L'objectif de cette autorisation était de fournir un refuge et une protection aux veuves avec des orphelins, de garantir un logement sécurisé pour les orphelins et de maintenir la responsabilité financière envers eux. Cela était particulièrement important dans un contexte où les guerres laissaient de nombreux orphelins sans soutien. Cependant, il est essentiel de noter que cette autorisation de la polygamie était assortie de conditions strictes et était principalement destinée à répondre aux besoins des orphelins. L'interprétation moderne qui permet la polygamie pour des raisons telles que l'infertilité ou le désir sexuel semble discutable et pas conforme à l'objectif initial de la révélation.⁹²

L'auteur poursuit son analyse :

« Certaines personnes ont avancé des raisons modernes pour justifier la polygamie, telles que l'infertilité de la première épouse, le désir sexuel du mari ou même le handicap à long terme de la première épouse. Cependant, ces arguments ne correspondent pas à la raison initiale de la permission de la polygamie dans l'islam.

L'islam a également posé des conditions strictes pour la polygamie, en exigeant que l'équité soit maintenue entre les épouses. Si l'équité n'est pas possible, l'islam encourage alors à se contenter d'une seule épouse.

Il est important de noter que les raisons modernes avancées pour la polygamie ne correspondent pas aux principes fondamentaux de la révélation islamique. L'autorisation de la polygamie visait principalement à résoudre des problèmes spécifiques liés à la protection des orphelins et à garantir l'équité entre les épouses. Les arguments modernes qui la justifient ne sont pas largement acceptés par les savants islamiques traditionnels. »⁹³

Comme dit précédemment, les cinquante dernières années ont vu de grands bouleversements dans la famille marocaine. La salarisation et l'industrialisation, les migrations,

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid.

⁹³ Ibid.

l'urbanisation, l'« ouverture » du pays, le développement de nouveaux modes de vie et travail féminin, la croissance démographique, la scolarisation, les rapports entre les sexes ainsi que l'évolution de l'association entre génération-production-consommation entrent dans cette optique de transformations qui n'est cependant pas sans effets secondaires pour toute société. Ces changements sociaux ont conduit à une certaine forme d'altération des configurations traditionnelles de la famille, principalement sous deux formes : premièrement, par l'individualisation des autres membres de la famille - nouveau mécanisme de transformation et articulation pour eux et donc répercussions directes sur tous les rapports familiaux - et, deuxièmement, reconstruction des rapports internes et externes de ce nœud collectif.

2) Le recours à la polygamie pour des raisons « traditionnelles »

Dans ce passage, je vais présenter des histoires soulignant la complexité des dynamiques sociales, culturelles et affectives qui imprègnent les pratiques matrimoniales, y compris dans le cadre de la polygamie. Elles sont marquées par des récits de conflits, de renoncement, d'intense pression sociale et de stratégies de survie à des situations souvent difficiles. Tout aussi diverses sont les voix des femmes et des hommes de tous les horizons, qui documentent non seulement les défis posés par les normes et l'autorité patriarcales et les élaborations familiales complexes, mais aussi les rivalités entre coépouses, la relation avec les familles par alliance, l'influence interethnique sur les normes d'alliances manifestées par ces communautés, la question de l'autonomie et de la reconnaissance dans un contexte souvent répété d'hostilité. Elles montrent également comment les individus ont tenté de s'y « frotter » en négociant des formes d'autonomie et d'autres futurs possibles.

Un homme blanc, originaire d'*Ait Izdeg*, nommé Ali, avait épousé Jamila, une femme noire de Midelt, plus âgée que lui de quatre ans. Il était serveur de café. Ils s'étaient acheté une petite maison près de chez Jamila. Le couple n'avait pas d'enfants. Ali avait donc décidé de partir pour son travail à Khénifra. Jamila n'avait pas envie de le suivre et elle est restée chez elle, après avoir perdu son frère, pour s'occuper de son neveu handicapé. Il lui envoyait de l'argent pour vivre, et de temps à autre il lui rendait visite. Un jour, des rumeurs ont circulé dans la ville au sujet de son deuxième mariage, avec Anissa, une de ses collègues de travail. Elle a confronté Ali et il lui a confirmé la rumeur en mettant en avant son infécondité. Il lui a fait le reproche de ne vivre que de sa pension mensuelle, et ils se disputent chaque fois qu'il va la voir. Alors, elle a essayé d'empêcher les membres de la famille d'Ali de prendre contact avec

sa nouvelle femme. Elle leur a dit : *« Elle m'a déjà enlevé mon mari, elle veut aussi vous enlever. »* Les membres de la famille d'Ali ont refusé sa requête et disent : *« Les liens avec Jamila n'étaient pas si bons. Maintenant elle veut les renouer. Anissa est plus gentille qu'elle. À nos yeux, ce sont toutes les deux les femmes de notre frère et nous leur accordons le même traitement ».*

Khdija, femme noire de 91 ans, relate : *« J'avais seize ans la première fois que je me mariaï. Mon mari, Laarbi était un homme noir et fils unique. La famille lui tenait beaucoup à cœur. Je faisais tout : je travaillais dur dans les champs ; j'élevais des moutons et des vaches ; je faisais le ménage et la cuisine. Mais avec ma belle-mère les relations étaient tendues et elle me maltraitait. Elle me disait que mon travail n'était jamais trop bien fait, que son fils méritait mieux qu'une femme comme moi. Après un an de mariage, nous avons eu une fille. Mais ma belle-mère a rapidement introduit une autre femme chez nous. Elle lui disait qu'elle serait une meilleure épouse parce qu'elle savait tisser des tapis et des burnous.*

Ne pouvant supporter cette situation, j'ai décidé de quitter la maison familiale et de demander le divorce. Selon nos coutumes, la polygamie est possible et si un homme veut épouser une autre femme, la première doit partir ou perdre sa valeur sociale. Un an après le divorce, un autre homme m'a demandé en mariage. Un jour, alors que je faisais la cueillette de bois avec la femme de mon beau-frère, nous décidâmes de nous enfuir à cause des mauvais traitements qui nous étaient infligés par notre belle-mère. Ainsi, nous nous sommes dirigées vers la maison familiale de nos parents respectifs.

Cependant, j'avais peur de la réaction de mon frère, et je suis donc retournée chez mon deuxième mari. L'autre femme, se sentant trahie, m'a jeté un sort. Je me souviens d'un moment où, en cherchant de l'herbe dans les champs, un chien noir s'est précipité vers moi et m'a percutée. Mon frère m'a alors emmenée dans des zaouias avec des imams pour essayer de me guérir. Dans une zaouia, ils m'ont attachée avec des chaînes et ont dit à mon frère : « Nous la garderons attachée, et si elle réussit à se détacher demain, elle sera guérie ; sinon, elle restera malade toute sa vie. » Le lendemain, j'ai réussi à me libérer.

J'ai laissé ma fille avec son père, puis mon frère l'a prise en charge pendant que je partais travailler à Midelt comme femme de ménage. Là, j'ai rencontré un homme d'origine arabe avec qui j'ai eu une fille, mais il m'a quittée sans reconnaître l'enfant au registre de l'état civil. Par la suite, j'ai épousé un marabout vivant près d'Aghbalou. Il avait beaucoup de terres et de bétail, mais il était myope et déjà divorcé avec un enfant. J'ai vécu avec lui pendant sept ans et nous avons eu deux garçons. Ses frères lui ont ensuite trouvé une autre femme noire. Je suis retournée à Midelt, mais cette fois je n'ai pas demandé le divorce.

Quand je lui ai demandé pourquoi il épousait toujours des femmes noires, il m'a répondu qu'il avait eu une vision où son grand-père lui conseillait de le faire pour avoir des enfants. Je pense qu'il a fait ce choix parce que les femmes noires ont une force de travail exceptionnelle. Je dis souvent à mes petites-filles qui ont du mal à se marier : « Je ne comprends pas pourquoi vous n'arrivez pas à trouver un mari alors que vous êtes si belles. Moi, je suis moche et noire, et j'ai été mariée quatre fois ! » Je fais cela pour les taquiner, car je sais que les hommes d'aujourd'hui se concentrent davantage sur la beauté physique et le statut financier des femmes. Autrefois, la beauté n'était pas le critère principal ; les hommes, et leurs familles, cherchaient des femmes laborieuses, prêtes à travailler dans les champs et à la maison. »

Dans certains cas, la dernière chance d'une femme pour se marier et pour avoir la possibilité de fonder une famille est d'accepter la polygamie. C'est pourquoi Zahra, dont la famille était établie près de Midelt, ne voulait pas se satisfaire des hommes de son douar et aspirait à une vie en ville. Pour cette raison, elle rejeta plusieurs prétendants du village et rendit visites à ses deux sœurs mariées de Midelt, espérant ainsi trouver un mari. Bien qu'elle ait eu plusieurs propositions de mariage, aucune ne correspondait à ses attentes. Elle habitait avec ses parents, ses deux frères mariés et partageait diverses tâches domestiques avec ses belles-sœurs sans chambre privée car sa présence là-bas était perçue comme temporaire. Cependant, à mesure qu'elle grandissait, ses belles-sœurs lui rappelaient qu'elle n'avait pas donné naissance à leurs enfants, elle se sentait donc rejetée. Puis, Zahra a feint une allergie au pollen pour ne pas avoir à travailler aux champs. Lorsqu'elle a pris de l'âge, que ses parents décédèrent et que les pressions de ses belles-sœurs devenaient insoutenables, elle a voulu sortir de cette situation. Une manière était d'épouser un prétendant qu'un ami de la famille lui avait présenté, qui avait déjà une femme et vivait à l'ouest du Maroc ; des rumeurs éclatèrent alors moquant le choix qu'elle avait fait de le suivre, ayant précédemment refusé des demandes apparemment plus avantageuses. Zahra s'est installée avec lui, avant même de formaliser leur union sur le plan officiel, le délai d'obtention de l'autorisation du juge pour recourir à la polygamie est peu long.

Lors de son arrivée, sa coépouse l'a bien accueillie et elle s'est sentie à l'aise, mais Zahra a rapidement compris qu'elle avait été dupée. En effet, son mari avait une autre femme qui vivait non loin de Casablanca avec leurs enfants devenus tous fonctionnaires. Zahra a vite compris que sa coépouse et son fils aîné l'avaient fait venir pour que la deuxième coépouse se sente mal. Cette situation dévalorisait la deuxième épouse.

Les gens du douar disaient : « Elle a fui ses belles-sœurs pour tomber avec ses coépouses ; wah, la pauvre ! » En fait, Zahra a expliqué la situation à sa deuxième coépouse. Cette dernière a donné son accord à son mari pour l'établissement de l'autorisation de la polygamie. Zahra a

donc acquis le statut de nouvelle coépouse, mais ensuite, elle est devenue concurrente avec la première pour le contrôle des affaires domestiques.

Cependant, les douleurs associées à la manière dont la première épouse vit la polygamie sont également révélatrices. Lhou, 77 ans, est cordonnier de profession. Il s'est marié à sa cousine alors qu'il avait 18 ans, et ils n'ont pas eu d'enfants biologiques ensemble. Néanmoins, le couple a adopté le neveu de sa femme. Cinquante ans plus tard, leur fils aîné a déménagé dans une autre ville pour le travail, et Lhou a entamé des démarches pour se remarier en argumentant qu'il était patient sur le plan sexuel : « *Cela fait plus de vingt ans que je n'ai pas eu de rapports avec ma femme. J'en veux des enfants. L'enfant adopté ne me montre pas de la reconnaissance. Après son mariage, il a tourné le dos à tout ce que j'ai fait pour lui. Je n'aurais pas dû l'adopter. Je me serais remarié depuis longtemps. J'ai perdu beaucoup de temps* ». Bien que sa femme, contrainte d'accorder la permission à son mari de se remarier, n'ait pas pu supporter l'idée de partager sa vie après des décennies de cohabitation avec une autre femme, l'existence d'une maison de retraite à Midelt l'a poussé à quitter la maison conjugale pour s'y installer.

Dans ce contexte socioculturel et économique, les histoires soulignent les défis, tensions et changements associés à la polygamie et aux relations entre époux. Les mariages, qui peuvent être influencés par des pressions sociales et familiales, par des impératifs économiques ou par des désirs individuels, sont à leur tour le cadre de conflits entre les époux, les coépouses ou les membres de la famille élargie. D'un autre côté, les unions interethniques ou les écarts d'âge peuvent également devenir des sources de tensions en raison d'attentes non réalisées telles que le désir d'avoir des enfants ou l'incompatibilité des exigences personnelles avec les obligations familiales. De plus, ces conflits comprenant parfois des rumeurs et des jugements sociaux, pèsent sur ces femmes. Il existe une structure inégale du pouvoir dans de nombreux ménages. Les femmes, à des degrés divers de vulnérabilité, doivent négocier leur propre position et leur propre dignité face à des pratiques telles que le mariage polygame ou l'adoption. Parfois, ces derniers sont interprétés comme des sources de pouvoir compensatoires : en même temps, les coépouses peuvent être en concurrence les unes avec les autres pour l'attention et les ressources, mais également former des alliances pour préserver leurs propres intérêts contre le mari ou la belle-famille. Par ailleurs, la recherche de statut, d'autonomie ou d'une meilleure position dans la vie force les gens à prendre des décisions qu'ils regrettent par la suite.

3) Le recours à la polygamie pour la considération sociale

Ce paragraphe expliquera comment des pratiques telles que la polygamie et des mariages arrangés sont souvent influencés par des raisons de pouvoir, domestiques, traditionnelles et de prestige social intrinsèque dans certaines grandes familles.

Les histoires d'Ihab et de Said illustrent des parcours de vie où les individus, malgré leurs propres émotions et choix personnels, doivent aussi s'adapter aux exigences familiales environnantes ainsi qu'aux circonstances propres à leur existence. Elles montrent également comment ceux qui ont fait partie du cercle familial luttent au quotidien pour pouvoir mener une vie normale de l'extérieur tout en maintenant les formes indispensables pour continuer d'être reconnu socialement. Enfin, elles révèlent aussi les stratégies menées pour gérer les conflits entre parents, sauvegarder les devoirs de façade et maintenir à peu près l'équilibre avec les différentes femmes et leurs enfants.

Ces histoires éclairent les négociations de l'identité et du rôle de jeunes hommes issus de milieux privilégiés mais vivant toujours dans des structures patriarcales, entre aspirations individuelles et exigences traditionnelles de la responsabilité.

Ihab vient d'une famille de notable, d'origine chérifienne, qui possède encore des terres étendues aux environs de Midelt, et dont l'ancien caïd était son père durant l'époque coloniale. Par amour, Ihab a épousé une femme berbère de Midelt, après une dispute intense avec sa mère pour une question concernant l'origine de son épouse. Ils ont eu trois enfants et Ihab est devenu le président d'une commune rurale de la région. Plus tard il s'est remarié avec une femme de la même ethnie, sous ce prétexte : « *Quand j'ai épousé ma première femme j'étais très amoureux, j'ai même défié toute ma famille et j'ai réalisé mon souhait. Mais en devenant président j'ai souhaité retrouver l'héritage glorieux de mon père qui était un grand seigneur de la région. Donc, j'invite des personnalités chez moi et ça déplaît fortement à mon épouse. Aujourd'hui après quelques années, j'ai épousé une seconde femme, avec le même niveau social que moi, divorcée, car sa famille n'aurait pas accepté une telle union pour elle, si elle était célibataire. Je reconnais que j'ai blessé ma première épouse, c'est pour ça que je l'indemnise chaque mois d'un salaire et j'ai inscrit une maison à son nom et à celui de nos enfants.* »

Dans le même contexte, Hamid, fils d'un caïd âgé de 87 ans, a intégré l'Académie Royale des officiers. Son frère avait l'habitude de recourir à *Tiddukla*, suivant la tradition des *Aït Ayyach*, mais Hamid, devenu cadre dans l'Armée Royale, a voulu restaurer l'héritage de leur famille, malgré le fait qu'il ne soit pas l'aîné. Son statut lui a donc permis d'opter pour la polygamie, à l'instar de son père. « *Jusqu'à présent, sa première femme exerce des pressions*

sur nous pour que nous n'entretenions pas de relations avec sa deuxième femme et ses enfants. Au début, elle a tenté de l'isoler de sa famille, et maintenant elle cherche notre soutien. »
(Haytam)

Dans ce sens, ces histoires mettent en évidence les tensions et les dynamiques complexes qui impliquent la polygamie et les relations familiales, en particulier dans un contexte social et culturel antérieur. Dans d'autres cas, les unions initiales ont souvent contesté les normes sociales, telles que l'amour et la reconnaissance perçue des familles contre ces hommes et femmes qui se sont mariés pour contester la discrimination familiale et sociale. Ceux-ci incluent non seulement le mariage interethnique, interracial et de classe, mais aussi d'autres confrontations non moins difficiles avec la famille. Cependant, ce choix a également entraîné des tensions avec les familles des deux parties en raison d'attentes sociales et politiques. De nombreux politiciens ou personnes influentes se sont mariés pour la deuxième fois et ont expliqué que c'était leur statut social ou les attentes d'autrui qu'ils avaient en quelque sorte essayé de maintenir.

Dans d'autres situations, des membres de familles notables souhaitant maintenir ou reconstituer leur patrimoine historique ont également perçu la polygamie comme une pratique précieuse. Ces mesures ont toutefois souvent alimenté les compétitions et les hostilités au sein des familles entre les épouses ou leurs enfants, chacun protégeant ses intérêts et sa position dans la structure hiérarchique de la famille. Ces situations révèlent des pressions toujours présentes entre des souhaits personnels, des obligations sociales et des traditions ancrées profondément. En outre, elles démontrent la complexité des compromis nécessaires pour combiner les besoins familiaux, sociaux et culturels dans des situations de tels couples où les questions de pouvoir, de statut et d'acceptation de l'héritage sont étroitement liées.

4) Le recours à la polygamie pour des raisons pragmatiques

À la fin de ce paragraphe, les histoires semblent offrir une riche perspective contextuelle sur les relations entre époux et entre épouse et coépouse. Ces récits illustrent un certain nombre des défis auxquels les individus seront confrontés dans leurs relations personnelles et professionnelles ; entre des aspirations individuelles et familiales des sources de responsabilité ; entre autonomie et légalisme patriarcal. Les points clés, comprenant notamment la polygamie, l'amour, la fidélité et la pression sociale et culturelle mettent en évidence la manière dont cette relation sera en conflit avec ces pressions. En outre, plusieurs exemples montrent comment

diverses dynamiques de pouvoir, de nouveaux modèles de famille, de genre et de position ont modifié les attentes et les expériences des individus dans ces scénarios. Dans l'ensemble, l'image mettra en lumière ces perspectives divergentes, chacune contribuant à une vue plus complète de ces questions sociales. Malgré tout, le récit sur lequel il se penche critique de nombreuses manières les apparentes contradictions entre la Loi et les situations réelles dans la société moderne du Maroc.

Bien que Monis soit un enseignant d'origine chérifienne, il a éprouvé de nombreuses difficultés à persuader ses parents de ne pas s'opposer à son choix de partenaire, une jeune berbère. Les parents voulaient le marier à une femme de leur origine et lui ont proposé une jeune fille issue d'une famille plus riche. Refusant l'offre, il a admis qu'il ne pourrait pas lui apporter le même niveau de vie en exerçant le métier d'enseignant. Les parents ont boycotté son mariage. Bien qu'ils aient passé huit ans de bonheur sans enfant, son épouse a commencé à se plaindre de la pression de ses parents. Après la naissance des enfants, des conflits éclatent autour de l'éducation, Monis était contre le fait qu'elle décide d'en avoir un troisième sans lui dire. Le dialogue entre eux est réduit à néant, les tensions sont exacerbées par le fait qu'elle manipule les enfants contre leur père, tandis que Monis ne dit rien de « méchant » sur leur mère pour le maintien de leur équilibre psychologique. Presque sans communication, leur relation est devenue encore plus distante, même sur le plan intime.

Ainsi, il dit : « *Alors, j'ai fait appel à Tiddukla. Je n'aime pas fréquenter les prostituées. Je trouve que les relations avec elles sont trop rapides, mécaniques et manquent de spontanéité. Cela pourrait aussi ternir mon image et affecter ma place sociale. J'ai eu plusieurs concubines, mais jamais en même temps. Laïla est celle qui m'a le plus marqué. Nous avons passé 8 ans ensemble, et nous nous aimions beaucoup. Elle vivait dans le même quartier que moi et habitait avec ses parents âgés dont elle prenait soin. Cela m'a évité de devoir lui louer un logement ou de subvenir à ses besoins alimentaires. Cependant, nous voyagions beaucoup ensemble. Sur le plan sexuel, elle était très ouverte avec moi. Nous avons essayé toutes les positions : missionnaire, levrette, chevauchée, fellation, sodomie, et même me faire jouir avec ses seins... Le seul point délicat est qu'elle était vierge. Elle m'apaisait et m'aidait à résoudre mes problèmes. Elle était très compréhensive.*

Un jour, ses frères, qui travaillaient dans une grande ville, sont venus fêter l'Aïd chez leurs parents. Ma femme les a contactés et leur a parlé de ma relation avec leur sœur, affirmant qu'elle tentait de me voler. En colère contre elle, Mohammed et Ahmed, ses frères, l'ont frappée

et l'ont enfermée chez elle pendant un mois. Après leur départ, j'ai repris ma relation avec elle, bien que moins fréquemment. Récemment, elle a été mariée à un fonctionnaire, mais elle a continué à me contacter, disant qu'elle ne m'avait jamais oublié et qu'elle voulait continuer notre relation. J'ai refusé et lui ai conseillé de se concentrer sur sa vie de famille. J'aurais dû me marier aussi avec elle ; maintenant il est trop tard pour cela.

La deuxième femme importante dans ma vie était Lamya. Elle aussi était très gentille et toujours souriante. Nous avons voyagé ensemble à plusieurs reprises. Elle possédait un appartement à Rabat où nous nous retrouvions fréquemment. Le problème est qu'elle souhaitait devenir ma deuxième épouse, ce que je comprends, car elle était dans la quarantaine et désirait avoir des enfants. Elle me disait souvent : « Si tu n'es pas heureux avec ta femme, quitte-la et épouse-moi, ou bien reste avec elle pour tes enfants sans divorcer. »

Il continue : « Un jour, ma fille a comparé des photos que nous avions postées sur Facebook, elle a remarqué les similitudes dans les paysages et les dates, et a déduit que nous étions ensemble lors d'un voyage. Elle a tout raconté à sa mère, qui a traité Lamya de « voleuse de maris ». Ma fille m'a ensuite confronté pour me demander des explications. Je n'ai pas apprécié cette démarche car, selon moi, elle aurait dû rester neutre et ne pas prendre parti dans notre relation. Cela a brisé le respect entre nous deux. Elle semble avoir oublié que c'est moi qui l'ai mise au monde. J'ai cessé de lui parler pendant deux mois. Ma relation avec Lamya s'est alors terminée, et elle s'est mariée par la suite. J'ai eu plusieurs autres relations, mais ces deux-là ont été les plus marquantes.

Cependant, après l'affaire de Ouali⁹⁴, j'ai arrêté d'entretenir ce type de relations. J'ai peur de finir en prison. J'attends la promulgation du nouveau code pénal, qui devrait abroger les dispositions actuelles criminalisant les relations sexuelles en dehors du mariage. Récemment, j'ai demandé à Hanane de m'épouser. Elle a pris le temps d'y réfléchir, puis a refusé, car sa famille n'accepterait jamais qu'elle devienne une deuxième épouse. J'ai alors parlé à ma fille, lui demandant d'essayer de convaincre sa mère d'accepter ma décision, car j'aurais besoin de son autorisation pour faciliter ce second mariage. Ma fille n'était pas contre l'idée, mais elle souhaitait simplement négocier une part de mon salaire après le remariage au profit de mon épouse.

Je suis conscient d'être un acteur associatif engagé dans la défense des droits de

⁹⁴ Ouali est un homme de Midelt qui s'est fait arrêter avec sa concubine par la police pour trahison conjugale.

l'Homme, et que la polygamie va à l'encontre de mes convictions personnelles. Si j'ai envisagé cette option, c'est parce que je me sens pris au piège. D'un côté, j'ai besoin d'une femme qui prenne soin de moi, surtout sur le plan sexuel. De l'autre, j'ai peur d'être emprisonné si je cherche à avoir des relations en dehors du cadre légal. Pour l'instant, la polygamie semble être la seule solution reconnue par la loi qui s'offre à moi. »

Ce témoignage expose les niveaux de complexité des relations conjugales et hors mariage, dont les défis sont exacerbés par une division entre les exigences personnelles et les aspirations, d'un côté, et entre les normes sociales et les contraintes légales, de l'autre. Plus précisément, les expériences partagées ici soulignent à quel point les conflits familiaux liés à la sélection du partenaire et l'absence d'enfants menacent les relations couplées. Les pressions sociales associées aux besoins de la famille et de la communauté élargie ont contribué à la lente érosion de la communication et de l'intimité au sein de la famille, exagérée par les divergences d'opinion sur l'éducation des enfants et les combats ouverts.

De plus, le récit met en évidence les défis de concilier des désirs personnels et des convictions légales et sociales, par exemple la polygamie ou les relations hors mariage. Le personnage principal endure un conflit qui concerne un manque de soutien dans ses relations intimes et émotionnelles et un certain dommage, implicite et explicite, de ses actions. À la fin, il envisage la polygamie comme une option légale, même si c'est contre ses convictions.

Une histoire similaire racontée par Ihab, le demi-frère d'Anis combine deux contextes bien différents : *« Mon frère Anis, âgé de 73 ans, était professeur d'anglais dans un lycée. Il a quitté son poste au Maroc pour aller enseigner dans une université aux États-Unis, où il a épousé une Américaine divorcée avec deux enfants. Après sa retraite, il est revenu s'installer au Maroc et a enseigné dans une université locale. Comme sa femme est restée en Amérique, il a profité de cette liberté pour entretenir des relations intimes avec des femmes. Il avait l'habitude de passer la nuit avec des prostituées, buvant de l'alcool et engageant des relations sexuelles. Il avait une préférence pour deux d'entre elles. L'une est partie vivre en France, tandis qu'il a épousé la deuxième. Il a posé deux conditions pour l'épouser : qu'elle reste vivre au Maroc et qu'ils n'aient pas d'enfants. Je pense qu'il a imposé ces conditions pour éviter que sa première femme ne découvre cette relation. Quant à la deuxième condition, Anis a toujours eu un complexe lié à l'enfance, remontant à notre père, qu'il tenait pour responsable du malheur de sa mère à cause du grand nombre d'enfants. Il a même coupé les liens avec un ami qui, après qu'Anis lui ait conseillé d'arrêter d'avoir des enfants, lui avait répondu : « Chaque enfant vient*

avec sa propre subsistance ». Anis est très clair sur ses choix : « J'ai sorti ma femme de la prostitution pour lui offrir une vie meilleure. Elle doit m'en être reconnaissante. » Il justifie cette décision en disant : « J'aime boire, et j'apprécie d'avoir de la bière dans le frigo. Je ne vais pas épouser une femme musulmane pieuse qui me compliquerait la vie avec des histoires de haram. Je veux une femme comme Sana, qui me servira du vin et le partagera avec moi. À mon âge, j'ai besoin de quelqu'un qui prenne soin de moi : préparer mes repas, laver mes vêtements, s'occuper de la maison, et qui connaisse mes désirs sexuels... Sur ce point, je crois qu'elle est douée, vu son passé en tant que prostituée (rires). » Un autre de nos frères dit qu'Anis mangeait de la viande de brebis, mais qu'à présent il se contente d'agneau. Anis exprime souvent le ressentiment négatif envers la mentalité marocaine en raison de sa décadence occidentale. Cependant, c'est lui qui a préféré la polygamie. Mais, du point de vue de la loi, il ne peut pas être reconnu comme polygame car son premier mariage avec l'Américaine n'était pas enregistré auprès d'un consulat marocain. Il se justifie : « Je devais explicitement acter mon lien avec Sana pour rester respectable aux yeux des autres et honorer la loi qui criminalise la sexualité hors-mariage. Après leur mariage, sa nouvelle femme a tenté de l'éloigner de nous, sa famille. Elle n'était qu'une ancienne prostituée, une femme des rues. Mon frère lui a offert une vie dont elle n'aurait jamais rêvé. Il la traite comme une reine, mais certains membres de la famille lui rappellent constamment son passé peu honorable. Elle a également cherché à ce qu'il enregistre la villa à son nom. Elle a même dit à ma mère : « J'ai droit à cette maison, c'est moi qui m'occupe de lui, et non ses frères, qui viendront réclamer leur part de l'héritage après sa mort. » Je ne lui rends plus visite pour ne pas lui créer de problèmes avec sa femme. L'année dernière, une cousine et son mari lui ont rendu visite, mais sa femme les a mal accueillis. Anis s'est fâché contre elle et a décidé de ne plus recevoir d'invités, que ce soit de son côté ou du nôtre. Je connais bien mon frère, il est très intelligent et sait comment jouer ses cartes. Je ne pense pas qu'il lui cédera la maison de son vivant, mais il pourrait le faire après sa mort. »

Ces témoignages partagés mettent en lumière certaines dynamiques complexes impliquées dans les relations conjugales et extraconjugales dans diverses configurations familiales : elles sont difficiles en raison d'un mélange de dilemmes personnels, sociaux et familiaux conduisant ainsi à des conflits, compromis et attentes. Les récits racontent des histoires de famille qui ont émergé lorsque le mariage n'a pas satisfait les besoins émotionnels ou intimes des participants. Pour quelques conjoints insatisfaits, les partenaires extérieures leur ont offert tranquillement la consolation. Les relations étaient souvent pragmatiques, mais parfois tendues si elles interféraient avec la vie familiale.

La question de la polygamie apparaît également comme une tentative de concilier des besoins affectifs et des contraintes légales ou morales. Pour certains, elle est envisagée comme une solution légale à l'interdiction des relations hors mariage, bien qu'elle entre en contradiction avec des valeurs personnelles ou des engagements associatifs. D'autres cas montrent comment des choix liés à la polygamie ou au remariage peuvent être influencés par des considérations pratiques, comme l'âge, le statut social, ou la nécessité de préserver une réputation.

Enfin, les histoires partagées montrent les compromis et les stratégies déployés pour continuer certaines relations ou en créer de nouvelles conformément à la loi et aux normes compatibles. En d'autres termes, qu'il s'agisse de dispositifs légaux comme le mariage, de relations cachées ou de formes non reconnues, les histoires racontent comment les normes s'entrechoquent avec les besoins humains. D'une manière ou d'une autre, les interviews évoquent également la pression des normes sociales et de la dynamique parentale sur les décisions individuelles et la complexité des interactions humaines documentées alors que la transformation sociale agit sur la vie des gens.

5) Recours à la polygamie pour des raisons religieuses

La polygamie, bien que prévue par la charia dans des circonstances spécifiques, introduit des dynamiques sociales, économiques et relationnelles compliquées dans les sociétés qui la pratiquent. Elle souligne les conflits entre les normes religieuses, les pratiques culturelles et le cadre juridique. Les exemples des enquêtés sont cruciaux dans la mesure où ils permettent de mieux comprendre les stratégies et dilemmes de divers protagonistes dans les mariages multiples. En outre, ces exemples mettent en évidence l'importance du facteur de la sexualité dans les relations complexes. Les histoires ci-dessus sont particulièrement révélatrices : hiérarchisation masculine, besoin d'équilibre dans le mariage, désir de justice et de protection et stratégies féminines pour répondre efficacement à une approche institutionnelle inégale. Ils expriment également la manière dont les acteurs interagissent entre les traditions religieuses et les barrières juridiques pour justifier et rejeter leurs actions. L'objectif de cette analyse ci-dessous est d'élargir les exemples et d'étudier comment ils illustrent les phénomènes familiaux et de changement social dans un contexte de changement culturel et de réglementation.

Karam, un homme de 45 ans, est instituteur. Au début de sa carrière, il menait une vie

plutôt libre : il fréquentait des prostituées, buvait de l'alcool, et voyageait souvent. Cependant, à l'âge de 30 ans, il a adopté une doctrine religieuse conservatrice, la Salafiya wahhabite. Peu après, il s'est marié rapidement à une femme partageant la même doctrine, et qui porte le voile intégral. Ensemble, ils ont eu plusieurs enfants, suivant les recommandations du Prophète qui encourage les croyants à avoir de nombreux enfants pour accroître la communauté musulmane. Après plusieurs années de mariage, Karam s'est lassé de sa femme, qu'il estime être trop rebelle et qui, selon lui, sape son autorité : « *Normalement, une femme doit obéir à son mari. Le Prophète a dit dans un hadith que s'il devait ordonner à quelqu'un de se prosterner devant un autre être humain, il ordonnerait à la femme de le faire devant son mari. Mais ma femme ne connaît de la religion que le voile et l'idée que l'homme doit subvenir à tous ses besoins.* »

Il explique qu'elle l'a appelé et lui a dit d'une manière agressive qu'ils sont sur le point de mourir de faim : « *J'ai interrompu mon voyage, et en rentrant à la maison, j'ai ouvert le frigo et trouvé tout un stock. J'ai crié : Vous n'avez rien à manger ? Et ça, ce n'est pas de la nourriture ?* ». Par conséquent, il a décidé de se marier à nouveau. Cependant, il savait que leurs cinq fils et filles lui coûteraient cher en cas de divorce. « *L'État lui aurait donné une indemnité importante, et avec cela, elle aurait pris mes enfants.* » Par conséquent, il a recouru à la polygamie, ce qui est légal, selon la charia : « *Le Prophète et ses Compagnons l'ont pratiqué. C'est une Sunna oubliée qu'il faut faire revivre* ».

Il a trouvé une "sœur", divorcée et mère d'une fille, qui a accepté d'être sa deuxième épouse. Sa première femme, cependant, s'est opposée à ce mariage. Karam lui a alors reproché : « *Tu te présentes comme une bonne musulmane, et tu donnes l'apparence d'être conservatrice. Tu devrais te réjouir de ma décision, car je fais revivre la Sunna, et tu devrais m'y encourager.* »

Karam savait que sa première femme ne serait pas d'accord avec ce mariage. C'est pourquoi il a fait une copie de sa carte d'identité nationale et l'a remise à un avocat recommandé par un « frère ». Cet avocat lui a répondu qu'il pouvait arranger ce genre de chose, en donnant alors la copie de carte à une collègue. Celle-ci a prétendu qu'elle défendait la première épouse devant le tribunal, mais elle confia à Karam l'accord de polygamie en son nom, précisant que sa femme lui permettait d'épouser une deuxième vue qu'elle ne peut pas assumer ses tâches conjugales, notamment sexuelle. Suite à cette fausse autorisation, Karam a pu obtenir l'autorisation de polygamie. Il a payé 15 000 dirhams à l'avocat, qui lui a précisé qu'une partie de cette somme irait au juge et à l'avocate.

Quand je lui ai demandé comment il avait pu se permettre de voler la pièce d'identité de sa femme, de falsifier son autorisation et de corrompre le juge via l'avocat, il m'a répondu : « *Il faut faire la distinction entre la loi de l'État et la charia. En principe, la première devrait être en harmonie avec la seconde, et non l'inverse. Le droit civil contredit le droit divin, et c'est inacceptable. Concernant la polygamie, la loi l'autorise en théorie, mais en pratique elle l'empêche. J'ai donc été contraint de recourir à ces méthodes illicites pour pouvoir pratiquer la charia. C'est l'État qui est fautif, pas moi.* »

Quant à sa deuxième femme, elle a posé comme conditions d'habiter dans une maison indépendante et qu'il prenne en charge sa fille. Après le mariage, sa première femme a commencé à se plaindre, exigeant d'être traitée de manière équitable. Elle lui rappelait souvent : « *Tu sais bien que Dieu t'ordonne de nous traiter de façon juste.* » Pour répondre à cela, il a instauré un tour de rôle : un jour avec chaque femme.

Au début, le comportement de sa première femme a complètement changé. Elle a essayé d'être compétitive avec la seconde, tant sur le plan sexuel que dans sa manière de servir son mari. Elle a même tenté de se rapprocher de la deuxième épouse pour en apprendre davantage sur son comportement envers lui. Il se sentait traité comme un roi.

Certains de ses amis lui disaient que les femmes sont comparables aux compagnies de téléphonie. « *Si tu n'en as qu'une, tu paies plus cher pour des services médiocres, mais si tu en as plusieurs, tu obtiens une meilleure couverture à moindre coût.* » Cependant, cette situation n'a duré que quelque temps. La première épouse a changé de tactique et a commencé à utiliser les enfants comme moyen de pression. Quand il passait du temps avec la deuxième, elle ne cessait de l'appeler pour lui dire qu'il manquait quelque chose à la maison ou aux enfants. Elle incitait même leurs enfants à l'appeler, et elle a tenté d'avoir d'autres enfants pour renforcer son emprise. Selon lui, la deuxième femme est restée compréhensive.

Le dernier exemple traité est aussi un contre-exemple révélant la conversion de *Tiddukla* à la polygamie pour des motifs religieux qui sont socialement acceptables. L'histoire est celle d'un homme âgé de 67 ans à *Aït Ayyach* nommé Moha. Après son pèlerinage à la Mecque et l'obtention du titre de Hajj, il a choisi d'abandonner sa relation hors mariage et a préféré la polygamie en la considérant comme juste et même recommandée par sa foi. Malgré l'opposition de sa mère et le conseil de sa première femme et ses enfants, Moha s'est remarié. Sa deuxième femme réside dans une maison à Midelt tandis que la première est restée vivre chez sa mère. Moha a géré son temps équitablement entre ses deux femmes et a eu des enfants avec la seconde. La rivalité entre ses enfants et ceux qu'il a eus avec la première épouse s'est

intensifiée une fois inscrits dans une école privée. Son fils aîné est particulièrement frustré parce qu'il perd son autorité sur eux à cause de l'autorité monopolisée par la seconde épouse.

Ces histoires ont également éclairé les raisons pour lesquelles les hommes prennent plusieurs épouses : la polygamie peut résulter de l'ennui et de l'accoutumance à leurs premières épouses, bien que cette option ait encore été justifiée par la nécessité de vivre selon les règles établies par les croyances. Il convient de noter que les obstacles légaux et les préjugés culturels ont poussé certains hommes à recourir à la tricherie et à la falsification pour acquérir les autorisations nécessaires, car les obstacles légaux étaient considérés comme des règles incompatibles avec les suppositions religieuses.

Souvent, il y avait des tensions dans les relations polygames entre épouses, préoccupations en matière d'équité, de gestion des ressources et d'éducation des enfants. La première épouse pourrait encore réagir tout en exerçant une pression, et elle le faisait souvent à travers les enfants. Les deuxièmes épouses commençaient parfois à fixer des conditions : résidence autonome et/ou soutien monétaire.

En outre, ces histoires soulignent également les dynamiques familiales complexes associées à la rivalité des enfants de familles recomposées et d'autres membres de la famille étendue. Même si les acteurs font de leur mieux pour gérer la situation, les difficultés demeurent : surenchère pendant les vacances et les réunions de famille, règles sociales, obligations familiales et compréhension personnelle de la religion.

Pourtant, et pour des raisons religieuses, d'autres épouses préfèrent que leurs maris recourent à la polygamie au lieu de chercher des relations extra maritales. A titre d'exemple, Rida, âgé de 50 ans, d'origine chérifienne, est marié à une institutrice d'Aït Izdeg et père de deux filles, raconte : *« J'aime bien discuter avec des femmes sur WhatsApp. Un jour, ma femme, d'origine amazighe, m'a surpris en train de discuter avec une autre femme. Elle m'a dit : « Tu devrais avoir honte de toi. Si je ne te suffis pas, remarie-toi plutôt que d'agir comme un enfant. Tu devrais craindre Dieu. » Depuis, je pense sérieusement à la polygamie. J'ai parlé à une inspectrice dans l'éducation, et elle est d'accord pour devenir ma deuxième épouse. Elle est compréhensive. Elle m'a demandé de lui louer une maison et m'a dit qu'elle s'occuperait elle-même de ses besoins financiers. Elle a aussi mentionné qu'une visite de temps en temps lui suffirait, car elle travaille dans le Nord du Maroc. Normalement, ma femme ne s'opposera pas à cette décision, pour des raisons religieuses. Elle pense que s'opposer à ma décision de me remarier, c'est comme s'opposer à Dieu. »*

Quand je lui ai posé la question : « *Penses-tu vraiment qu'avoir une deuxième femme ne lui fera pas de mal ? Et crois-tu que ta femme continuera à assumer les mêmes responsabilités dans la maison si tu te remaries ?* » Après un long moment de réflexion, il a répondu : « *Tu as peut-être raison. Elle pourrait me dire : « Si tu as les moyens d'entretenir une deuxième maison, alors tu dois aussi subvenir aux besoins de la première. » Je n'avais pas pensé à cela. Je dois revoir mes comptes. »*

Beaucoup de femmes partagent cette perspective. Si elles sont salariées, leur réponse typique est : « *Je ne peux pas m'opposer à la décision de mon mari de se remarier, car cela fait partie de ses droits divins. Cependant, s'il en est convaincu, il doit aussi respecter pleinement ses responsabilités religieuses. En tant que chef de famille, il doit subvenir à tous les besoins financiers de ses épouses et de leurs foyers, s'il en a la capacité. »*

Le terme « autorité » ou « tutelle » dans le contexte islamique renvoie à la responsabilité et à l'autorité que l'homme, généralement le mari, exerce sur sa famille, notamment sur sa femme. Cela inclut la protection, le soutien financier et le rôle de leader au sein du foyer, conformément aux enseignements religieux.

Certaines femmes utilisent ce discours pour rappeler à leur mari qu'il a fait une erreur en optant pour la polygamie et pour limiter l'espace laissé à la coépouse en se retirant progressivement. Les femmes au foyer adoptent une stratégie similaire, mais d'une manière différente. N'ayant pas de revenu propre, elles se culpabilisent : « *Tout est de ma faute. J'avais de bonnes intentions. Je voulais assurer un avenir meilleur pour nos enfants et notre famille. C'est pourquoi j'ai veillé à économiser et à être patiente. Et maintenant, le résultat est qu'il veut prendre une deuxième femme. Je me sens stupide. À présent, je croiserai les bras et mes demandes seront illimitées. »* (Naïma)

D'autres femmes préfèrent le divorce plutôt que d'accepter une coépouse. Mais elles réalisent ensuite que la coépouse a gagné. Jamila en est un exemple : « *Quand mon mari a décidé de prendre une deuxième femme, j'étais furieuse et j'ai demandé le divorce. D'abord, je me sentais vide, sans valeur. Je me demandais : « Qu'a-t-elle de plus que moi ? Pourquoi est-il si ingrat ? A-t-il oublié tout ce que j'ai fait pour lui ? Notre amour n'a-t-il aucune importance à ses yeux ? Que vont dire les gens de moi ? » Pour sauver ma dignité, j'ai demandé le divorce en espérant que cela le dissuaderait de se remarier. Peut-être, en réalisant ce qu'il allait perdre, moi et nos enfants, renoncerait-il à sa décision. Mais une fois divorcée, j'ai compris mon erreur. Je leur ai laissé le champ libre pour profiter de leur relation, tandis que je me retrouve seule à*

prendre en charge nos enfants. C'est pourquoi j'ai cédé la garde des enfants à leur père. Ces derniers perturberont leur vie de couple, et peut-être que sa deuxième femme ne les supportera pas et demandera le divorce. Il pourrait aussi revenir vers moi et me proposer de nous remarier, et là, je poserai mes conditions. J'aurais dû être plus intelligente et ne pas m'opposer directement à son choix. J'aurais pu lui imposer des conditions pour accepter une coépouse, comme une part fixe de son salaire, plus de temps pour moi et nos enfants... Mais maintenant, même après avoir cédé la garde des enfants, il est difficile de trouver un nouveau prétendant. »

Par conséquent, dans le contexte des changements dans la société et la religion, la polygamie reste un sujet controversé qui illustre les dynamiques familiales et les contradictions entre les traditions, les pratiques religieuses et les lois de l'État. Pour certains hommes, les pratiques de la polygamie sont basées sur des motifs religieux ou des difficultés personnelles et sont justifiées par des textes religieux. Cependant, la plupart du temps, cela conduit à des tensions entre les époux, ce qui montre la nature contradictoire de leurs attentes.

Plusieurs hommes s'appuient souvent sur la charia pour évoquer un droit divin les autorisant à enfreindre les lois ou les normes existantes. Parfois, les hommes ont recours à des pratiques illégales telles que la falsification de documents ou la corruption pour avoir la permission d'épouser une deuxième femme. Une telle attitude reflète une critique régulière de l'écart entre la législation de l'État et les croyances religieuses.

Les premières épouses, quant à elles, réagissent différemment face à l'introduction d'une coépouse. Certaines adoptent des stratégies de résistance passive, rappelant à leurs maris leurs obligations religieuses, notamment l'équité entre les épouses. D'autres, contraintes par des considérations religieuses ou financières, acceptent la situation mais posent des conditions pour préserver leurs droits. Certaines choisissent de se retirer émotionnellement ou économiquement, voire de demander le divorce, bien que cette décision ait souvent des conséquences difficiles, notamment en termes de garde d'enfants ou de réintégration sociale.

Les secondes épouses, souvent issues de situations personnelles complexes, comme le divorce ou celles ayant des responsabilités familiales, imposent parfois des conditions pour garantir leur indépendance et leur bien-être. Leur présence exacerbe souvent les rivalités au sein des familles, notamment entre les enfants issus des différentes unions.

Les femmes en activité ou économiquement actives expriment souvent une position pragmatique- elles s'accordent avec la polygamie pour autant que leurs maris assument pleinement toutes leurs responsabilités financières et émotionnelles. En revanche, les femmes

au foyer optent plutôt pour une position de culpabilité ou une position victimaire en pensant qu'elles ont largement facilité le chemin à leurs maris pour la polygamie.

Globalement, ces récits montrent que la polygamie, bien qu'acceptée dans certaines traditions religieuses, engendre des tensions familiales et sociales complexes. Elle soulève des questions sur les rapports de pouvoir, les responsabilités conjugales et l'impact des choix individuels sur la dynamique familiale. Ces témoignages révèlent aussi l'importance des stratégies d'adaptation des femmes pour préserver leur statut, leurs droits et leur dignité dans un cadre souvent contraignant.

3. *Zwağ Satra et Tusyas Dist*

Les narrations recueillies, concernant ces deux types d'union secondaire, refléteront des formes complexes de rapports affectifs et familiaux, dans une société structurée par ses normes et ses pressions communautaires, telles qu'elles se manifestent chez les *Ait Yaflman*. Elles montreront des dynamiques où l'honneur, les attentes sociales, les choix des individus, et les stratégies pour conserver une réputation familiale tiennent une place prépondérante. Elles aborderont des thématiques telles que la maternité/naissance hors mariage, les rapports de force intra-familiaux, et les impacts à long terme qu'ont ces actes sur les individus et leur entourage. Chacune d'elles offrira une illustration des équilibres impossibles entre les contraintes culturelles et les désirs propres, montrant comment les acteurs, individus ou couples, se retrouvent toujours à négocier entre les normes communes sous-tendant leur vie sociale et personnelle. Elles mettront en évidence, ancrées dans un contexte local donné, des dynamiques universelles de changement social et de transformation des formes de famille, dans des communautés qui se pensent elles-mêmes comme traditionnelles et modernes.

Monis, 37 ans d'*Ait Izdeg* se présente comme un teinturier issu d'une famille modeste et raconte son histoire avec Saloua, 33 ans : « *J'étais en relation amoureuse avec Saloua, et après, nous avons commencé à avoir des rapports sexuels. Nous allions dans la garçonnière d'un ami et c'est là que je l'ai déflorée. Nos rapports étaient complets, avec pénétration vaginale, cependant, elle prenait des précautions pour ne pas tomber enceinte. Un jour, elle m'a dit qu'elle n'avait pas de règles. Elle est allée à la pharmacie, a fait un test de grossesse, et c'était une nouvelle : elle était enceinte. J'ai pris la décision de l'épouser parce que c'était le seul moyen de sauver la situation. Si elle tombait enceinte et que son ventre commençait à grossir, sa famille*

nous forcerait à nous marier. Elle est retournée voir sa mère et lui a annoncé son désir de se marier. En dépit du fait que ses frères, qui étaient fonctionnaires et ne vivaient pas avec elle dans la maison familiale, étaient contre, sa mère les a persuadés. Elle leur a dit qu'ils devaient accepter sa décision. Du côté de ma famille, mes parents n'ont pas approuvé cette union également. Ses parents étaient mieux économiquement, mais ils n'imaginaient pas que je puisse me marier à une femme noire avec âge avancé. Finalement, sa famille a accepté le mariage, craignant de subir une humiliation publique en raison de la grossesse. Ils ne m'ont pas imposé de conditions particulières et ont accéléré les noces pour que la grossesse soit considérée comme légitime et que l'enfant à naître soit reconnu comme étant né dans le cadre du mariage. Après notre union, ils nous ont loué une maison. Au début, je ressentais de la honte face à la situation, mais lorsque j'ai vu la réaction de ses frères, je me suis dit que j'avais bien fait de la mettre enceinte, car sans cela, ils n'auraient jamais accepté notre relation. Sept mois après le mariage, Saloua a donné naissance à un garçon. On disait que c'était un bébé prématuré de sept mois, malgré les rumeurs qui circulaient. J'étais heureux : enfin, j'étais avec la femme que j'aimais et nous avons un beau fils. Cependant, ses parents ont exercé une forte pression sur elle pour qu'elle quitte notre foyer. Elle est partie chez eux, emmenant notre fils avec elle, et a entamé une procédure de divorce. Parfois, lorsque je suis ivre, je me rends chez eux pour faire des scandales devant leur maison. Ils ont brisé mon cœur et m'ont privé de mon fils. »

Le cas ci-dessus explique que même étant dans une relation amoureuse qui a évolué vers une relation sexuelle survenue avant le mariage, et suivi d'une grossesse, la raison pour laquelle ils se sont mariés le plus rapidement possible était d'éliminer le stigmate d'une telle naissance. Bien que tous les deux aient exprimé le désir de se marier, les familles ont été déçues du choix du conjoint et de cette union rapide. Dans ces circonstances, il a été décidé de protéger l'honneur dans la famille et de confirmer la légitimité de l'enfant.

Cependant, après l'union, les frictions familiales et les différences socioculturelles ayant persisté, elles ont conduit à une séparation. Sous la pression de la famille de l'épouse, la femme a dû alors quitter le domicile conjugal en emmenant l'enfant avec elle, suivi d'une bataille de procédure de divorce. Contextuellement, l'homme s'est vu dépeindre un sentiment frustrant et douloureux en raison d'un enfant éloigné et de réactions impulsives marquées par une perte et une frustration.

Certains acceptent d'épouser une femme enceinte d'un autre, pour diverses raisons, telles les circonstances que Mourad et de Saïda ont vécues, et que m'a rapporté Jamila : « *Un jour, Fatna est entrée chez moi avec un air triste et préoccupé. Elle m'a dit que sa fille Said*

était enceinte à cause d'un homme qui s'est enfui dès qu'il a appris la nouvelle, sans laisser aucune trace. Désespérée, elle m'a imploré de l'aider à ce qu'elle ne devienne pas le sujet des ragots du quartier. Elle m'a priée d'impliquer mon mari pour qu'il organise le mariage de Saida avec son ami Mourad, un dompteur de serpents. Je lui ai obéi, mais à une condition : Mourad devait apprendre que la fille était enceinte. Il a accepté la proposition. Il savait que s'ils étaient en situation normale, il ne pourrait jamais l'épouser. Elle était une belle fille pour qu'il l'accepte comme mari, surtout compte tenu de son travail plutôt modeste, voire déshonorant. Six mois plus tard, un garçon est né, qu'ils ont appelé Yanis. Les voisins le traitaient de bâtard et comméraient derrière son dos. Mourad est l'unique fils de sa mère et a grandi dans le respect du nom et de l'honneur de la famille. Par conséquent, il était insupportable pour lui, pour ainsi dire, que Saida le traite avec si peu de respect et qu'elle ne reconnaisse pas tout ce qu'il avait fait pour elle en pensant qu'il a joué cette carte. Plus tard, ils ont eu une fille, Recevant le traitement de faveur de Mourad et de ses parents, ces derniers ne voulaient toujours pas considérer Yanis comme leur petit-fils. »

Yanis, qui a aujourd'hui 38 ans, m'a confié : *« Après avoir intégré les forces armées et acquis une autonomie financière, j'ai coupé les ponts avec ma mère, devenue prostituée après la mort de Mourad. Je n'ai plus aucun contact avec mes oncles maternels, qui m'ont toujours maltraité durant mon enfance. Ils me reprochaient d'avoir terni leur réputation dans le quartier. J'éprouve un profond respect pour Mourad (que Dieu ait son âme), qui m'a élevé et m'a donné son nom. Même s'il ne m'a jamais traité de la même manière que ma demi-sœur, je le considère toujours comme mon père. Je n'entretiens cependant aucune relation avec sa famille, et je ne leur en veux pas. Je ne suis pas leur petit-fils, après tout. Me sentant seul, j'ai décidé de me marier. Je savais que si je cherchais à épouser une femme 'normale', elle me rejetterait en raison de mon histoire. C'est pourquoi j'ai choisi une femme qui a une histoire similaire à celle de ma mère : elle a une fille née hors mariage. Je lui ai raconté mon passé, et elle a accepté, étant elle-même dans le besoin d'un homme pour prendre soin d'elle et de sa fille. J'ai également rompu avec mes anciens amis, car ils ne comprendraient jamais mes choix et me traiteraient de « Hmida Sttar »⁹⁵. Aujourd'hui, nous envisageons de quitter Midelt pour nous installer dans une autre ville, là où personne ne connaîtra notre passé. »*

Dans d'autres situations, certains hommes choisissent délibérément cette stratégie pour

⁹⁵ Cette expression est très répandue entre les jeunes hommes pour nommer celui qui est crédule et qui est prêt à se marier à une femme malgré son passé « indécemment » : perte de virginité, multitudes de relations avec d'autres hommes, grossesses hors mariage, ...

contraindre les parents de leur partenaire à accepter leur mariage ou pour renégocier des conditions initialement imposées par ces derniers, qu'ils considèrent comme injustes. Je citerai à ce propos l'exemple de Rida, raconté par sa belle-sœur : « *Lorsque mon mari est venu demander ma main à mes parents, après avoir convenu de toutes les conditions, ils ont exercé une pression pour que les noces aient lieu dans un délai de seulement deux mois. Mes parents avaient demandé plus de temps pour les préparatifs, mais mon époux est resté ferme en déclarant : "Nous voulons célébrer les deux mariages, le mien et celui de mon frère, en même temps, pour des raisons économiques."* Mes parents ont fini par accepter. Après le mariage, nous avons commencé à vivre ensemble dans la même maison avec leur mère. J'ai remarqué que l'épouse de Rida avait des nausées, évitait de manger avec nous et que son ventre commençait à s'arrondir. Un jour, alors que nous étions seules dans la chambre, elle m'a dévoilé que deux jours avant le début du mois de jeûne, lors des fiançailles, elle et Rida, qui n'est autre que son cousin, avaient eu des relations sexuelles et qu'ils avaient été contraints par la suite de célébrer leur mariage le plus vite possible en raison de grossesse. Elle m'a expliqué que Rida avait vu cela comme une occasion de changer toutes les conditions que ses parents avaient décidées lors des négociations initiales. Il a dit à ses parents : « *Maintenant, avec cette situation que nous vivons, pour préserver votre image, nous devons laisser les noces se faire plus vite car, comme vous avez pu remarquer, les gens n'ont que ça à faire de surveiller les uns et de médire des autres, mais je n'ai pas assez d'argent pour payer la dot qui est proposée et de quoi meubler une chambre. Vous devrez vous adapter à cela. Moi, je n'ai rien à perdre, je reste un homme* ». Ses parents ont dû accepter. Cinq mois après le mariage, ils ont eu une fille. Sa femme et ses parents prétendaient qu'elle était née après sept mois de grossesse, mais les gens faisaient leurs comptes et parlaient d'eux. Juste après l'accouchement, sous la pression de ses parents, elle a quitté la maison en laissant la fille à son père. Comme la mère de Rida était âgée, j'ai pris la petite en charge pendant six mois, en m'occupant de lui donner du lait, de changer ses couches... Rida a fait de nombreuses tentatives pour que sa femme revienne au domicile conjugal. Il a envoyé des médiateurs, mais ses beaux-parents étaient profondément vexés. Ils disaient qu'il avait trahi leur confiance et terni leur honneur, surtout en tant que membre de la famille. Plutôt que de protéger leur réputation, il les avait humiliés et causé la dégradation de leur statut social. Je comprenais leur ressentiment, mais je m'opposais à l'idée qu'elle laisse leur fille derrière elle. Ils voulaient simplement la renier parce qu'elle était née dans ces conditions, et utiliser cette situation pour empêcher Rida de se remarier. Un jour, je suis allée voir sa femme et je lui ai ramené sa fille. Lorsqu'elle l'a prise dans ses bras, son cœur battait fort. Je lui ai dit : *"Lorsque ta mère ira à la cuisine, tu devras fuir la maison."* Et ainsi, elle est revenue au domicile

conjugal. Mais une nouvelle fois, ses parents ont exercé une pression sur elle pour qu'elle quitte définitivement Rida et demande le divorce. Cette fois, elle a emmené sa fille avec elle. » (Hanae)

Il y a des situations exceptionnelles où peut être justifié le recours à cette pratique pour des raisons humanitaires : *« En allant faire escale à Meknès, je distingue une jeune femme effarée dans la forêt d'Azrou. Perplexe, je la poursuis pour lui demander ce qui se passe. Elle m'avoue qu'elle avait l'intention de se tuer parce qu'elle attendait un enfant et que le père n'acceptait pas d'assumer cet enfant ainsi que ses parents. Je lui ai dit : « ce n'est pas grave, je suis prêt à te marier et à faire passer l'enfant sous mon nom ». J'ai rencontré plus tard ses parents. À l'origine, ils n'étaient pas d'accord avec moi. Cependant, elle a eu la force de dire la vérité à sa mère, qui a persuadé son père. J'ai agi ainsi parce qu'elle m'a inspiré de la compassion, d'autant plus qu'elle était très jeune et belle. Il y avait plus de 40 ans d'écart entre nous. Cependant, après deux mois de mariage, elle a demandé le divorce. Nous avons convenu qu'elle ne réclamerait aucune indemnité, et depuis, je n'ai plus eu de nouvelles d'elle. » (Houmam)*

D'autres femmes, qui ont des relations sexuelles suivies ou qui se prostituent, utilisent également cette stratégie pour se marier. Naoufal, 34 ans, soldat, est allé rendre visite à sa tante à Midelt pendant les vacances. Il a rencontré sa cousine Khadija, qui vivait chez sa mère depuis le décès de son père, et ils sont tombés amoureux. Il a informé une autre tante et lui a dit de révéler ses sentiments à la mère de Khadija. Celle-ci ne voulait initialement pas en entendre parler puisqu'elle n'aimait pas sa belle-sœur. Sa sœur a réussi à la persuader de permettre aux deux jeunes gens de se marier. Elle a réfléchi et a décidé qu'elle pouvait le permettre, bien que cela devait être validé par son frère aîné, qui a accepté malgré lui.

Toutefois, c'est au bout d'un an de fiançailles avec Khadija que Naoufal est mêlé à une affaire où une prostituée affirmait qu'elle était enceinte de lui. Elle le menaça d'appeler le colonel de la caserne s'il ne reconnaît pas l'enfant à naître. Le jeune homme avait honte de sa situation. Il refusait de prendre des congés pour voir sa famille et sa fiancée et évitait de répondre à ses appels téléphoniques. Un après-midi son frère, qui travaille à Ouarzazate, décide de se rendre à Tinghir pour clarifier la situation. Il découvre alors tous les événements qui s'étaient déroulés. La mère de Naoufal a été chez un voyant qui a jeté un sort à la prostituée afin qu'elle déménage. De son côté, son père a proposé de l'argent pour qu'elle s'en aille afin de ne pas créer d'histoires. Du côté de Khadija, elle se désengage des fiançailles et cherche un autre prétendant et ils ont raconté l'incident pour justifier la rupture. Khadija s'est sentie assez trahie par Naoufal.

Suite à cela, son frère a discuté avec leur oncle qui n'est autre que le père de Naoufal, et lui a demandé de lui rendre la part de leur mère dans l'héritage familial, qu'il exploitait depuis le décès de leur grand-père. Peu après, le colonel de la caserne où Naoufal travaille l'a convoqué. Il a également parlé à la prostituée, en disant : *« Je suis le colonel de la caserne où Naoufal travaille et je suis au courant de votre affaire. Nous allons faire une série de tests ADN pour vérifier si Naoufal est le père de votre enfant. Si les tests ADN confirment cela, il reconnaîtra l'enfant. Si ce n'est pas le cas, nous allons vous poursuivre en justice. »* Comme il n'y avait pas de moyen incontestable de savoir qui était le père de l'enfant, la prostituée renonça à ses revendications et décida d'élever l'enfant seule. La mère de Naoufal demanda à son mari de persuader leur fils de reprendre la relation avec Khadija. Il a répondu : *« Cette affaire s'est résolue miraculeusement. Il est évident que notre fils n'est pas sage, et s'il ne se marie pas avec Khadija, il éprouvera un autre scandale. Nous devons le pousser à l'épouser. Cette fois, nous irons directement au mariage, car la très longue période de fiançailles a déjà causé beaucoup trop de problèmes. Comme ça, son frère cessera de demander la part de sa mère en héritage. »* (Nizar)

Un autre proverbe local dit : *« Ila llham hnaz tayhzuh mmalih »*, ce qui veut dire : « si la viande puait, c'est aux propriétaires de la gérer ». Pour une jeune femme enceinte hors mariage, un mariage endogame peut sauver l'honneur de famille en misant sur la fiabilité de leur solidarité. Dans cette situation, la jeune femme est généralement forcée d'abandonner ses rêves pour protéger l'honneur familial.

Dans ce cadre, Soukayna a dit : *« Mes parents ont raison de me marier à mon cousin. Je n'ai plus de valeur. Je mérite une telle union. »*

Pourtant, suite à la redéfinition de l'honneur, qui ne concerne plus le lignage et la famille élargie, on ne mise plus sur le principe de l'honneur partagé. *« Ma sœur Jamaa m'a dit que je devais marier l'un de mes fils à sa fille. Je lui ai dit que les deux premiers sont grands. Ils ont dépassé la trentaine et que je ne peux pas leur imposer une femme. Ils sont devenus autonomes. D'ailleurs, je leur ai fait la proposition mais ils ont refusé en me disant que la fille est mal réputée, elle côtoie des hommes. Elle m'a répondu : « C'est une raison de plus. Tu dois m'aider à sauver sa réputation ». Elle a échoué dans son éducation et elle veut que l'un de mes fils paie sa négligence. Je lui ai dit : « Je peux mettre de la pression sur mon fils cadet, si tu acceptes. » Elle s'est mise en colère et me disait : « Tu laisses ceux qui sont déjà prêts au mariage et tu me proposes le chômeur ? ». Depuis, notre relation s'est affaiblie. »* (Touda)

Dans des contextes similaires, notamment liés à la migration, de jeunes couples s'efforcent de dissimuler la grossesse en précipitant l'officialisation de leur union. *« J'étais en*

couple avec Katia, et nous vivions ensemble dans une grande ville où nous travaillions. Un jour, elle est tombée enceinte, ce qui était sa décision, car elle avait arrêté de prendre les pilules contraceptives. J'ai donc parlé à ma famille pour officialiser notre relation. Après six mois, nous avons eu un garçon. Mes sœurs ont commencé à compter les mois pour déterminer si l'enfant était né dans le cadre du mariage ou avant. Elles venaient me parler de leurs soupçons, mais je leur ai fermement dit de s'occuper de leurs affaires. Malgré cela, elles ont continué à en parler. » (Imad)

Il s'agit des divers types de témoignages qui se rapportent aux relations amoureuses ou sexuelles en dehors du cadre du mariage et qui ont entraîné des grossesses non planifiées, sur le fond desquelles ont eu lieu des pressions sociales et familiales pour régulariser ces relations. Il est à noter que dans la plupart des exemples la conjugalité était pressée par l'interaction complexe d'amour, de responsabilité et de concession de la part des familles. Parfois, les mariages célébrés espèrent ainsi préserver la dignité de la famille et débarrasser les femmes du stigmat social dans cette société. Les parents le tolèrent à contrecœur, mais ils sont obligés de s'y résoudre. Pourtant, le mariage ne mène pas toujours à la paix à l'intérieur de la famille. Il peut surgir des conflits qui sont alimentés par la condamnation publique, les différences dans l'attitude envers les enfants.

Dans d'autres témoignages, des hommes épousent des femmes enceintes par compassion ou pour des raisons stratégiques, ces unions ne durent pas en raison de désaccords, de manque de ressources ou de pressions familiales. De plus, leurs enfants font face à des discriminations par le manque de reconnaissance, influençant leur parcours et leurs choix. Ces histoires illustrent l'influence des normes, du contrôle social de la sexualité et du pouvoir au sein des unités familiales. Ils révèlent également les sacrifices, les compromis et les stigmates subis par les différends.

4. Veufs (ves) âgés(es) et remariage

Je commence avec ce témoignage de Zayd expliquant : « *Tu connais la raison pour laquelle les hommes hésitent à épouser une veuve ? C'est par jalousie. Ils ont peur qu'elle n'ait pas abandonné son ancien mari, sur le plan affectif, et son cœur lui soit toujours destiné. La situation se complique encore plus s'ils ont des enfants, car ils rappellent constamment leur défunt père. D'un autre côté, une femme veuve n'a pas à se justifier du tout, la mort de son*

conjoint est une force majeure. D'une manière ou d'une autre, une femme veuve est vue comme une femme qui a déjà mené son mariage avec succès et est donc une femme avec qui il est facile de commencer une nouvelle relation réussie. Cela contrairement à une femme divorcée qui est souvent soupçonnée d'être la cause de l'échec de son mariage. »

Dans certaines représentations sociales, le mariage avec une femme veuve fait parfois l'objet d'hésitations chez les hommes, principalement à cause de la jalousie. De plus, il y a la crainte qu'elle n'ait pas tout à fait le cœur tourné vers son nouveau mari, restant émotionnellement attachée à son mari défunt. Dans cette situation, l'intensité peut être élevée si la veuve a des enfants : ceux-ci rappellent sans cesse la présence du père disparu.

En revanche, certains considèrent la veuve comme une femme expérimentée ayant réussi son mariage, dotée de qualités telles que la patience et la capacité à maintenir des relations durables. C'est tout le contraire pour une femme divorcée. En général, elle doit affronter des jugements encore plus sévères. Souvent on lui demande de justifier les raisons de son divorce, elle peut être considérée comme responsable de ne pas être une bonne épouse. En l'absence d'explications satisfaisantes, elle peut se voir stigmatiser comme étant une femme qui n'a pas su maintenir son foyer.

Ainsi, la différence tient dans les circonstances de la rupture : la veuve est en partie blanchie de toute responsabilité, la fin de son mariage étant attribuée à un événement inévitable tandis que la femme divorcée doit sans cesse affronter des attentes sociales exigeantes.

Ce chapitre présentera dans ce qui suit des histoires montrant qu'à l'intérieur de la famille, il existe des dynamiques complexes, touchant la question de la sexualité, du remariage, de l'héritage et du pouvoir social dans des situations particulières. Ces histoires contiennent aussi un certain nombre de pratiques et valeurs, souvent communiquées par la famille, les normes sociales, les pressions économiques ou des décisions prises pour garder l'honneur et le statut social.

Un bon nombre de récits viennent mettre en évidence les rapports secrets et extra maritaux des pères, se déroulant souvent dans un contexte de tolérance ou de complicité. Ces relations influent non seulement sur la vie familiale mais aussi sur les décisions de remariage et même de divorce et sur la gestion des propriétés.

Certes, la question de l'héritage est cruciale dans le remariage, socialement vu comme un droit masculin, car les femmes veuves avec enfants sont privées de la possibilité de se remarier. Ces pères décidant d'épouser une autre femme génèrent des tensions avec leurs

enfants qui s'opposent fréquemment à leur décision. Cela est susceptible d'inverser les rapports de génération au sein de la famille en faveur des enfants.

Le poids des attentes sociales, notamment en ce qui concerne la lignée, la reproduction, et les relations avec des femmes d'origines différentes (par exemple des femmes amazighes ou noires), influe fortement sur les choix individuels. Les mariages interethniques ou les mariages avec des femmes plus jeunes soulèvent souvent des conflits familiaux et des débats sur l'honneur, la dignité et la légitimité.

Ces histoires révèlent également des luttes de pouvoir au sein des familles, notamment entre les enfants et les nouvelles épouses. Les tensions sont exacerbées par les ressources économiques, la gestion de l'héritage et les rôles traditionnels dans les structures familiales.

Il s'agit de mettre en scène ou retracer à l'échelle individuelle et collective la transformation des structures sociales et familiales à travers des décisions prises par chaque personne, souvent motivées par des considérations pratiques, mais aussi par les rapports de pouvoir entre la société et les individus. Ces récits constituent autant de cas concrets des formes de remariage que prennent et évoluent, dans la vie quotidienne, de telles structures sociales, familiales, relationnelles. Ils servent de matériel de recherche pour étudier la transformation des rôles sexués, la gestion des héritages et rapports de pouvoir et de génération chez *Aït Yaflman*.

Je commence par l'histoire de Mohammed, racontée par son fils aîné. Le travailleur retraité, bénéficiant d'une pension modeste, a toujours mené une vie extraconjugale, ce qui lui a valu l'opposition de sa propre famille. Craignant des complications pour l'héritage, après la mort de sa femme, ses enfants lui ont demandé de ne pas se remarier. Devant son insistance, ses enfants exigent un remariage avec une femme berbère ayant un âge avancé. Ils ont orienté cette relation surtout sur le plan économique. En suivant leurs directives, il a dû restreindre sa liberté. Ce mariage fait d'insatisfactions mutuelles et de conflits familiaux le rendra gravement dépressif, et il demandera finalement la rupture de cette union.

« Mon père est un ancien mineur d'Ahouli, et il reçoit une retraite modeste de mille dirhams. Il a toujours eu des relations sexuelles en dehors du mariage, sans que ma mère en ait connaissance, ou peut-être qu'elle le savait. Un jour, alors que je jouais au football avec des amis, l'un d'eux m'a informé que mon père se trouvait dans une maison de prostitution. J'ai décidé d'y aller et, en frappant à la porte, la patronne m'a ouvert. J'ai alors vu mon père embrasser deux prostituées en même temps. Il m'a suivi à l'extérieur et m'a demandé de ne rien révéler à ma mère. Ensuite, après la mort de notre mère, il a commencé à nous (moi et mes frères) mettre la pression pour qu'il épouse à nouveau. Mes frères se sont formellement opposés, estimant que c'était absurde de se remarier à 90 ans. Je me suis dit que ce mariage

ne durerait pas aussi longtemps, mais je devais accepter quand même sa décision. Je savais bien que mes frères avaient peur pour lui de ne pas honorer sa relation sexuelle avec elle et qu'elle allait le « tromper ». Ce qui m'inquiétait le plus, c'était la perspective d'avoir un demi-frère à prendre en charge après la mort de mon père. Ce dernier justifiait son désir de se remarier par des raisons liées à la sexualité, à la servitude, à la patience, et à la peur de l'humiliation s'il devait recourir à des prostituées. Il affirmait avoir besoin d'une femme pour satisfaire ses désirs et pour s'occuper de lui. Son ami ira même jusqu'à prévenir que si nous nous opposons, il n'aurait pas d'autre choix que de se procurer des relations ailleurs, un scandale qui pourrait nous faire honte. Il a dit que notre père a enduré des souffrances durant la maladie de notre mère et montrer de la patience en s'abstenant à recourir à la polygamie. Lorsque nous lui avons demandé comment il pouvait ouvrir une maison avec une si petite pension, il a répondu que notre mère y parvenait sans jamais se plaindre. Mes frères, qui bénéficient de l'héritage de mon père, ont alors cherché une femme stérile ou âgée pour éviter des complications d'héritage. Ils ont trouvé une veuve en ménopause. Le paradoxe, c'est qu'elle est amazighe. Je me souviens que lors de mon mariage, mes parents s'étaient opposés à l'union avec une femme amazighe. Mon père m'avait dit : « Peut-être que tu as oublié que nous sommes d'origine chérifienne. Tu dois épouser une femme de notre lignée. Si tu choisis une autre, tu nous déshonores. Nous te proposons Lalla Jamila. Elle te conviendrait parfaitement. » Dans son esprit, les Noirs étaient destinés à servir, tandis que les Amazighs étaient perçus comme des libertins. Il pouvait avoir des relations sexuelles avec leurs femmes, mais ne devait jamais envisager de les épouser. Jamais je n'aurais imaginé que mon père prenne une femme berbère pour épouse. Après son nouveau mariage, mes frères ont décidé de priver sa femme d'accès à sa pension de retraite. L'un d'eux, marchand d'épices, lui a pris sa carte bancaire et lui fournissait des produits alimentaires de son épicerie, tentant ainsi de contrôler la vie du couple par crainte que mon père ne cède une part de ses biens à sa nouvelle femme. Ils ne l'ont pas laissé voyager avec elle, même lorsqu'elle souhaitait aller voir ses parents à Tinghir, prétextant qu'il était trop âgé. Ils l'ont même accusée d'être responsable de sa maladie d'estomac en lui prescrivant des remèdes traditionnels pour améliorer sa virilité. Mon père, autrefois patriarche respecté, était désormais soumis à une double pression : celle de ses fils qui contrôlaient sa vie conjugale et celle de sa femme, qui lui reprochait de ne plus être l'homme qu'elle espérait, et qui était insatisfaite sur tous les plans (sexuel, matériel, psychologique...). Cela l'a conduit à une profonde dépression. Il ne parlait plus à personne, et ses derniers mots furent : « Vous ramenez cette femme chez ses parents, et je vous donnerai une procuration pour entamer la procédure de divorce. »

Un homme retraité du nom de Mlioui vivant avec sa nouvelle épouse dans une maison partagée avec ses enfants a été impliqué dans une situation similaire. En raison des relations extraconjugales de Mlioui et de la manière dont il dirigeait la boutique de la famille, la relation avec ses enfants se détériorait. Deux de ses enfants vivaient avec lui après le décès de sa femme, et ils étaient très préoccupés par la façon dont un éventuel remariage de leur père affecterait leur héritage. Par conséquent, ils ont fixé des conditions spéciales pour la nouvelle épouse de leur père lorsqu'il a choisi de se remarier, mais le conflit n'a pas tardé à se développer pour d'autres raisons également. Des disputes concernant le magasin, les finances et la santé de Mlioui compliquées par des remèdes traditionnels défaillants sont apparus, et après le décès de sa première femme, la deuxième femme s'est tournée contre lui pour obtenir du pouvoir. En même temps, elle vivait comme une étrangère dans sa propre maison en raison de l'hostilité manifeste des filles et des belles-filles de Mlioui envers elle. Cette dernière utilisait les conflits pour se positionner fermement, ce qui créait une dynamique très tendue.

« Mon père, retraité de l'armée, a construit la maison où nous habitons. Il occupe le premier étage avec sa nouvelle épouse, tandis que mes deux frères partagent le rez-de-chaussée avec leurs familles, et moi, avec ma petite famille, je me trouve à moitié du deuxième étage. Mon père et moi gérons ensemble une boutique de vêtements pour femmes. Souvent, des femmes viennent me demander quand mon père sera à la boutique. Au début, je pensais qu'elles s'intéressaient à un crédit. Cependant, il s'avère qu'elles entretiennent des relations sexuelles avec lui en échange de vêtements. Il utilise sa voiture comme garçonnière. Une fois, j'ai surpris des filles en train de dire à une amie : « Si tu as besoin d'un manteau, il suffit d'aller lui faire une fellation. » Même notre beau-frère m'a confié : « Avant mes fiançailles avec ta sœur, nous avons mené une petite enquête sur votre famille, et le seul souci relevé était la mauvaise réputation de ton père concernant ses relations extraconjugales. » Pas longtemps après la mort de ma mère, mon père a cherché à se remarier. Nous avons vraiment peur qu'il trouve une femme qui pouvait encore avoir des enfants et nous serions chassés de notre maison et de l'entreprise. Nous avons donc fait pression sur lui pour choisir une femme de quarante ans et plus. J'ai pris la direction de la boutique. Je mangeais avec lui et sa femme, mais je n'avais pas le droit de critiquer sa cuisine qui me déplait. Alors, j'ai réaménagé la boutique et décidé de me marier. Après deux mois de mariage, il commença, cependant, à regretter sa vie précédente. Il m'a avoué ne plus supporter de ne rien faire chez lui tout le temps et qu'il voulait reprendre son travail à la boutique. Très vite, je me suis aperçu que c'était juste un moyen de retrouver ses vieilles relations. Depuis son retour, les affaires empirèrent. J'ai décidé alors d'entrer dans une société d'envois express d'argent. Les relations entre moi, mon père et sa

nouvelle épouse étaient très tendues. Elle a tout tenté pour avoir un enfant, mais heureusement, ses efforts sont restés vains. Elle lui préparait des remèdes traditionnels pour améliorer sa vie sexuelle, ce qui lui a causé des problèmes d'estomac, et son état d'hyperglycémie n'a cessé d'empirer. Lorsque nous lui en faisons part, il réagissait en disant : « Pourquoi vous vous mêlez de ma vie personnelle ? Occupez-vous de la vôtre. » Sa femme profitait de cette situation pour quitter le foyer conjugal, ne revenant qu'avec des cadeaux en or (des bijoux). Suite à cela, nous avons organisé une réunion familiale (moi, mes frères, leurs épouses et mes sœurs). La conclusion a été de ne pas entrer en conflit avec ma belle-mère, car elle se servirait de cela comme prétexte pour piller les biens et l'argent de mon père (les nôtres). En continuant sur cette voie, nous risquions de tout perdre, car elle lui disait à chaque dispute : « Regarde comment tes enfants me traitent. Ils font cela devant toi alors que tu es encore vivant. Une fois mort, ils me chasseront par la fenêtre, alors que moi, je me suis sacrifiée pour ton bien-être. Tu exploites ma jeunesse à ton profit, et au final, tous mes sacrifices ne seront pas récompensés. Je n'aurai ni enfants, ni argent, ni toit. » (Ayham le fils cadet de Mlioui.)

Le désir de se remarier met en danger la place sociale de l'intéressé. Par exemple, Oulhou, qui avait 75 ans, était le boucher du village et le père de deux fils et deux filles. Sa femme s'occupait des champs et du bétail. Ensemble, ils ont acheté d'autres terres, ce qui, bien sûr, était enregistré au nom d'Oulhou. Après cinquante ans de mariage, ils ont décidé de se séparer. En fait, Oulhou a donné à sa femme le choix de l'autoriser à se remarier ou de divorcer. Elle a choisi le divorce. L'entourage familial et amical a mal vécu la décision d'Oulhou, des divorces après tant d'années de mariage restent une rareté. Fondamentalement, le concept de remariage s'impose après la mort de l'épouse. Oulhou est considéré égoïste, il était prêt à laisser une femme qui avait tant souffert et travaillé dur.

En parallèle Oulhou avait une relation amoureuse avec une autre femme. Sa *Tamddaklt* lui a dit : « *Tu dois m'épouser ou je pars* ». Ses enfants soutenaient leur mère. Une position que Oulhou n'a pas accepté. Donc, il a expulsé un de ses fils de la maison. Il a un entrepreneur qui ne vit pas chez lui. L'une de ses filles est mariée et a des enfants près de Midelt. Enfin, le problème majeur est la fille célibataire de 47 ans qui dépendait de lui financièrement jusqu'à son mariage, par force de la loi.

C'est pour apaiser les tensions qu'il a proposé de lui céder une partie de la maison pour vivre en paix avec sa nouvelle épouse. Ensuite, il a engagé la procédure de divorce et bien qu'il ait eu le jugement, il doit lui payer une indemnité proche de 100 000 dirhams pour jouissance ainsi que celle des mois antérieurs au divorce et celle des trois mois suivant sa notification à

son ex-femme. Celle-ci trouve que c'est peu par rapport à tout le travail fourni durant le mariage. Elle finit par accepter de prendre la somme, mais continue de rester dans la maison qu'elle a partagée avec Oulhou depuis sa construction. Face à son intransigeance, Oulhou a donc fait appel à la force publique pour la sortir des lieux. Selon les dires des gens du quartier : *« elle était choquée, a eu une crise cardiaque et est décédée »*.

Oulhou a exacerbé les tensions en affichant un manque de remords face au décès de son ex-épouse. Selon les femmes du quartier, il aurait déclaré : *« Je n'avais jamais goûté à de bons repas avant mon remariage. »* Elles considèrent Oulhou comme l'exemple parfait de l'ingratitude et redoutent que leurs propres maris puissent agir de manière similaire.

Un autre exemple concerne Nizar, père de trois fils et d'une fille, tous immigrés en Espagne. Il a décidé de se remarier trois mois après le décès de sa femme. Son fils Ali m'a accordé un entretien pour partager l'histoire de leur famille : *« Mon père vendait des légumes dans les souks hebdomadaires. Avec mes frères et ma sœur, nous avons décidé d'acheter une maison familiale pour nos parents à Midelt, que nous avons enregistrée au nom de notre mère pour des raisons de sécurité. Après sa mort, notre père a souhaité se remarier. Nous nous sommes tous opposés à cette action, puisqu'il était vieux à 85 ans et n'aurait pas été apte à assumer son remariage. En tant que fils, je subviens à ses besoins, y compris son alimentation et ses médicaments. Pour cette raison, c'était la dernière chose à laquelle je pensais, mon cher père me rajoutant plus de charges [une femme et des éventuels enfants]. Nous avons rejeté ses propositions. Il a amené ses connaissances pour essayer de nous raisonner. Un jour, l'un de mes cousins m'a appelé et m'a dit que mon père a le plein droit de se remarier. Alors, je lui ai demandé pourquoi il ne donne pas sa maman en mariage après la mort de son père. Des proches ont essayé de nous convaincre. Ils disaient qu'il a besoin de quelqu'un pour s'occuper de lui et qu'il est préférable de le marier que de payer une femme de ménage. Ils affirmaient aussi qu'il pouvait nous déshonorer s'il cherche des relations sexuelles dehors. Alors, nous nous sommes mis d'accord, mais il doit trouver une femme en ménopause pour ne pas avoir des enfants à charge après sa mort. Avec l'aide de proches, il a trouvé une divorcée de 45 ans. Pour elle, c'était une ultime chance d'avoir une famille, même sans enfants. Malgré le fait qu'elle ait 40 ans de moins que notre père, elle croyait que la maison était à son nom et qu'elle recevrait de l'argent et des cadeaux en échange de ses services. Cependant, nous avons décidé de ne pas augmenter les sommes que nous versions à notre père. Elle a commencé à demander des cadeaux neufs (téléphones, vêtements...) et a même eu l'audace de suggérer à ma sœur de marier sa fille à son frère, un clochard, pour le ramener en Espagne. Lorsque ses demandes*

ont été refusées, elle a exhorté notre père, affirmant qu'elle avait sacrifié sa vie pour lui et que s'il mourait, elle n'aurait pas de vie ni d'enfants ni d'héritage. J'ai remarqué un changement dans le comportement de mon père. Il a trouvé mille excuses pour qu'on lui envoie de l'argent. Mon père n'a pas été la personne qui la domine, il a perdu le contrôle devant sa seconde femme. Il lui a ensuite dit un jour : « Je suis fatigué de toi. Ou tu acceptes la situation, ou tu retournes chez ta famille. » Une semaine plus tard, notre père est décédé d'hypertension cérébrale. Il est mort à cause d'elle. »

L'histoire d'Achour ressemble à celle de Nizar. Son neveu a déclaré : *« Mon oncle Achour, père de sept fils et d'une fille mariée, s'est remarié sept mois après la mort de sa femme. Au début, il a commencé à travailler sur ses fils pour les amener à cette décision, mais lorsqu'il a tenté, personne n'a accepté. Ils pensaient qu'un deuxième mariage signifie qu'il leur laissera une part de son héritage au lieu de la totalité. Après plusieurs négociations, ils ont accepté sa proposition à condition que sa fiancée soit stérile ou ménopausée. Ainsi, il s'est remarié avec une femme de 46 ans. Après le mariage, celle-ci a essayé de prendre le contrôle de la maison, selon le témoignage de mes cousins. Les fils et leurs épouses n'ont pas apprécié que cette nouvelle femme cherche à remplacer leur défunte mère. Ils désiraient qu'elle joue simplement le rôle de compagne pour leur père et soit au service de toute la famille. Les tensions n'ont cessé d'augmenter, surtout parce que leur père avait imposé ce choix, d'autant plus qu'elle venait d'une famille notable concurrente à la leur. En fin de compte, mon oncle ne pouvait pas faire face à tout cela et a décidé de s'installer avec sa nouvelle femme dans une maison à lui à Midelt. Il a laissé la direction de sa ferme des pommiers à ses enfants qui devaient lui verser une part des bénéfices. Après huit mois, nous avons reçu la nouvelle de sa mort. Nous avons de forts doutes qu'il est décédé suite à une dose de Viagra. Après son décès, ses fils ont négocié avec la belle-mère sa part d'héritage, et elle a reçu 800 000 dirhams ainsi que la maison de Midelt. En moins d'un an de mariage, elle avait ainsi touché le gros lot. Mes cousins ont essayé de gérer leur héritage de manière collective, confiant la gestion financière à leur frère aîné, comme le veut la tradition. Cependant, deux mois après, ses frères ont commencé à miner son autorité, notamment le benjamin, qui le soupçonnait de malversations. Ils ont alors choisi le benjamin pour s'occuper des finances, une décision qui n'a pas fait l'unanimité. Certains se sont plaints : « Comment notre petit frère pourrait-il avoir autorité sur nous ? Même nos femmes ne nous respectent plus en tant qu'hommes. » Finalement, ils ont procédé au partage de l'héritage. » (Haytam)*

Généralement, les hommes arrivent à se remarier après la mort de leur épouse malgré les contraintes. Pour les femmes, c'est presque impossible.

Nawal avait un mari à Meknès, qui lui avait caché qu'il était déjà marié. Étant originaire des *Haratin* d'Errachidia, elle a dû apporter la chambre à coucher et toute la vaisselle, comme le veut la tradition. Elle a partagé un logement avec l'épouse de son mari. Après deux mois, elle a commencé à s'opposer à cette situation, accusant son mari de lui avoir menti. Il l'a alors répudiée. Une fois qu'elle s'est séparée de lui, elle a repris ses affaires et est allée vivre à la maison de son père, où elle a été traitée de servante par ses belles-sœurs. Quelques mois plus tard, elle a eu une fille du même mari. 11 ans après avoir divorcé, un homme âgé de 70 ans, veuf et père de deux enfants (un fils de 50 ans et une fille de 43 ans), a demandé sa main. À 38 ans, elle a accepté pour échapper à la maison familiale et, surtout, à ses belles-sœurs. Elle a également souhaité fuir la vie rurale et l'élevage du bétail pour s'installer en ville (à Midelt). Son futur mari possédait des biens, notamment trois maisons et un terrain. Elle raconte : « *Dès mon arrivée, ses enfants m'ont contrariée. J'ai appris par des voisines qu'ils s'opposaient à mon mariage avec leur père. Je savais que je devais agir rapidement pour avoir des enfants, sinon ils gagneraient ce conflit. Heureusement, dès ma première année de mariage, j'ai eu un garçon, suivi de trois filles. L'écart d'âge entre eux est légèrement supérieur à la normale (un an et quelques mois). Je n'avais d'autre choix que d'agir ainsi, sinon je retournerais chez mes parents, où je travaillerais comme une servante pour aider mes belles-sœurs à élever leurs enfants. Il était préférable pour moi d'élever les miens. Je ne cessais de répéter à mon mari défunt que nos enfants étaient encore petits et qu'après sa mort, ils risquaient de se retrouver à la rue. Après quelques années, il a finalement accepté d'enregistrer les trois maisons et un terrain à construire à mon nom et à celui de mes enfants. S'il ne les mettait qu'à mon nom, je pourrais demander le divorce plus tard, et il perdrait tout. Après le décès de mon mari, mon ex-mari a appris la nouvelle (que j'avais hérité de biens) et est venu me proposer le mariage. Bien que j'aie envisagé d'accepter sa demande, mon fils aîné est parti en colère, exprimant son mécontentement à ma grande sœur, qui m'a avertie : « Tu crois qu'il est revenu pour toi et qu'il t'aime ? Il ne s'intéresse qu'aux biens que tu as hérités. Tu as oublié qu'il t'a laissée avec une fille à charge et qu'il n'a jamais versé de pension alimentaire. Tu veux vraiment que ton fils se suicide ? Tu devrais agir comme les femmes « libres » : prends soin de tes enfants et oublie ce sujet. »*

L'histoire suivante de Hrou montre la complexité des dynamiques familiales surfant entre plusieurs formes d'union écrasant les limites ethniques. Hrou, un homme noir originaire d'Aghbalou, était marié à une femme blanche du même village. Au départ, elle l'a pris comme *Amazzal*, mais par amour, elle a finalement consenti à la régularisation de leur union sous la forme d'*Iwel*. Après sa mort, Hrou a hérité de ses biens, qu'il a ensuite vendus pour acheter une

grande maison à Midelt. Il s'est remarié avec Hadda, une jeune femme de 35 ans, également blanche, qui voyait ce mariage comme une échappatoire à sa belle-mère et à la vie rurale. Ensemble, ils ont eu deux enfants, un fils et une fille. Le fils travaille dans une grande ville tandis que la fille s'est mariée à un Français. Monis, un ami de la scène, me raconte : « *Un jour, mon cousin m'a demandé de l'accompagner à Midelt. Il était avec un ami nommé Zaki. Nous sommes allés chez Hrou et Hadda. Cette dernière nous a préparé du thé avant de s'éclipser avec Zaki dans une autre chambre. Hrou, visiblement triste, nous a dit : « Vous voyez la traîtresse, elle ne se cache même plus. » J'étais très touché par sa douleur. Quand j'ai demandé des explications à mon cousin, il m'a révélé que Zaki était l'amant de Hadda et qu'ils entretenaient une relation depuis longtemps, Hrou n'étant plus actif sexuellement. Après avoir enregistré la maison à son nom, Hadda et son amant n'ont plus cherché à dissimuler leur liaison. Ils ont décidé de se marier. Hadda a demandé le divorce et a épousé Zaki, laissant Hrou dans la maison qui lui appartenait jusqu'à sa mort, avec des voisins pour prendre soin de lui. Hadda a ensuite vendu la maison et en a acheté une autre au nom de Zaki, qui a demandé le divorce peu après. »*

Dans un village voisin de Midelt, il y avait un homme nommé Belmehdi qui était un symbole de virilité pour ceux qui parlaient de lui en évoquant « son organe sexuel énorme ». Les gens du douar disent que son premier mariage a pris fin car la nuit des noces, sa femme a eu une grande fissure vaginale lors de l'acte de défloration. Elle a eu plusieurs points de suture. Après la propagation de cette histoire, il a eu des problèmes pour se remarier. Les femmes du douar rejetaient ses demandes de mariage. Finalement, il arriva à épouser une étrangère du village et ils ont eu quatre filles. Après la mort de cette dernière, ses filles l'ont incité à se remarier à nouveaux. La nouvelle femme était de leur génération, environ la quarantaine. Les relations entre elles étaient harmonieuses. Malgré ça, Belmehdi a été atteint de dépression après son mariage. Il ne parlait plus comme avant. Il évitait les discussions avec les vieux du village après les prières devant la mosquée contrairement à son habitude. Un matin, ils l'ont trouvé pendu à l'écurie. Les gens disent qu'il s'est suicidé à cause de son incapacité sexuelle et qu'il n'a pas accepté cette situation, surtout qu'il se vantait de sa capacité et de son organe sexuel.

La question de la virilité et de sa perte ainsi que de l'exercice de l'autorité patriarcale, est associée de manière caricaturale à la capacité sexuelle chez les hommes âgés. Comme on l'a vu plus haut, chez les *Aït Yaflman*, ce phénomène du remariage à un âge avancé est souvent problématique pour leurs partenaires. Il en va de même pour les rapports de force de genre et de génération révélées par le remariage : ces hiérarchies s'effritent et se compliquent. Cela

montre que les rapports de genre et de génération ne sont pas inévitablement à l'avantage des hommes ou des parents. De plus, souligner les occasions dans lesquelles il y a eu un renversement entre les parties à des moments particuliers peut aider à comprendre une diminution structurellement organisée de l'autorité patriarcale. Les pères, bien sûr, incarnent les figures patriarcales par excellence. Mais les enfants les défient au fil du temps, y compris lorsqu'ils négocient des questions économiques ou de remariage. Les enfants estiment souvent que le remariage de leur père représente une menace pour leur éventuel héritage familial. Hrou explique à ce propos : « *J'avais beaucoup de problèmes avec ma femme : dans la chambre à coucher et le manque de servitude. Je lui ai dit que je veux me remarier. Elle a parlé de ça à nos deux enfants adolescents. Le soir même, ils m'engueulaient. J'étais assis devant eux comme un fugitif. J'avais le sentiment qu'ils pouvaient me taper.* »

Enfin, ces situations exposent au grand jour les attentes différenciées centrées autour de la masculinité et de la féminité. Ces attentes découlent de la conception du rôle plus large que sont les responsabilités ménagères et, souvent, des représentations sexuelles et économiques des hommes et des femmes. Ces dernières mettent en œuvre des moyens pour assurer leur propre sécurité future dans des lieux hostiles. En outre, les discours autour de l'âge et de la sexualité suscitent également des préoccupations, qui concernent la virilité, la pratique sexuelle et les attentes sociales face à la vieillesse. En revanche, le remariage des pères peut résoudre certains de ces conflits culturels et d'identité en assouplissant les normes, voire les dévier, et en dépassant les interdictions et les tabous traditionnels qui concernent principalement les unions interethniques et des fonctions sociales.

5. « Séparation de corps » et relations sexuelles

Ainsi, les *Aït Yaflman* sont confrontés à des tensions profondes dans les dynamiques familiales, les relations conjugales et les attentes culturelles. Ces tensions se traduisent entre autres par des comportements extraconjugaux, un désir de rupture ou des stratégies d'adaptation qui remettent en question les principes établis des rôles de genre et familiaux. La recherche de bonheur personnel, les compromis intimes, ainsi que les différends sur l'argent et la propriété soulignent les réalités domestiques complexes. Non seulement ces phénomènes mettent en lumière les luttes internes entre les couples, mais ils montrent également le rôle de l'institution

familiale et les normes culturelles dans la définition des frontières entre le public et le privé dans la vie familiale.

L'une des clientes régulières d'Ayham qui travaillait dans une agence de transfert d'argent à Midelt était une femme de cinquante ans, recevant régulièrement des fonds en provenance des pays du Golfe. Mariée depuis plusieurs années, ayant convolé en justes noces extrêmement jeune, elle entretient des relations virtuelles et physiques avec d'autres hommes. Elle justifie son comportement en se référant à l'absence d'intimité avec son mari, ce dernier étant devenu froid et distant avec le temps, disant qu'il est au courant du comportement de son épouse mais s'abstient de divorcer en raison de considérations financières et familiales. Les enfants, désireux de maintenir une façade de famille unie et de ne pas introduire de problèmes dans leur propre vie, ne disent rien à propos des aventures amoureuses de leurs parents. Une telle situation soulève des dynamiques de tension entre la liberté individuelle et les obligations familiales et attire l'attention sur les conventions sociales implicites.

Ayham dit à propos de cette femme :

« Il était évident qu'elle entretenait des relations avec des ressortissants de ces pays via le monde virtuel. Un jour, elle m'a demandé mon numéro personnel afin de pouvoir m'informer lorsqu'elle aurait des sommes à récupérer. C'est une pratique courante pour fidéliser les clients. Un autre jour, elle m'a appelé pour me proposer d'avoir une relation sexuelle avec elle. J'ai poliment refusé en lui rappelant que j'étais marié. Elle a insisté en disant qu'elle aussi était mariée, mais qu'elle ne partageait plus de moments intimes avec son mari. Ce dernier était plus âgé qu'elle, et elle avait contracté mariage alors qu'elle était mineure. Après 35 ans de vie commune, chacun d'eux a pris ses distances, leurs deux enfants étant des cadres travaillant à Rabat. Elle estimait que son mari n'avait plus de contrôle sur elle et affirmait avoir des échanges sur WhatsApp avec des hommes du Golfe qui lui envoyaient de l'argent. Cependant, elle entretenait également des relations physiques avec des hommes qui l'attiraient. Elle croyait que son mari était au courant, mais qu'il feignait l'ignorance. Selon elle, il savait que s'il demandait le divorce après tant d'années, il serait contraint de lui verser des indemnités conséquentes. Donc, il préférerait rester dans cette situation, tout comme leurs enfants, qui souhaitaient qu'ils demeurent ensemble. Ils craignaient qu'après un éventuel divorce, leur père ne se remarie et qu'elle soit forcée de vivre avec l'un d'eux, ce qui pourrait perturber leur vie conjugale. Dans cette éventualité, elle perdrait également sa liberté sexuelle. »

Bilal contraint par sa famille à un mariage arrangé avec une femme qu'il méprise,

entretient des relations extraconjugales pour compenser son insatisfaction. Ne pouvant divorcer en raison des coûts élevés, il opte pour des unions temporaires avec des femmes vivant dans des conditions précaires, mais ces relations finissent souvent par des conflits ou des attentes non satisfaites aussi. Bilal a toujours exprimé son aversion pour sa femme, déclarant : *« J'avais 16 ans lorsque mes parents ont décidé de me marier à ma cousine de 22 ans. Je la trouve peu attrayante, je l'appelle même « aqmu nusrdun » (le visage du mulet). Nous avons eu trois fils et une fille, mais je la méprise. J'ai toujours cherché à établir des relations sexuelles en dehors de notre mariage. Récemment, j'ai envisagé de divorcer, mais les indemnités à payer étaient astronomiques (120 000 dirhams). J'ai donc renoncé à cette idée et continue à entretenir des relations extraconjugales. Ma femme est peu séduisante et vieillissante, et je pense avoir le droit de mener une vie sexuelle normale, même si cela implique des relations illicites. Parfois, je passe la nuit avec des prostituées ou des concubines. J'ai eu recours à des unions temporaires à plusieurs reprises. N'ayant pas les moyens de louer un logement indépendant pour ma concubine, je recherche des femmes divorcées ou veuves vivant chez leurs parents, avec lesquelles j'établis des relations temporaires. Chacun reste avec sa famille, et nous nous rencontrons à l'extérieur (dans les champs, chez un ami, dans une garçonnière...). Ces relations m'ont permis d'échapper à mes inhibitions sur le sujet. Cependant, les liens avec ces concubines prennent fin pour diverses raisons : l'une d'elles a demandé le mariage, une autre m'a trompé avec quelqu'un d'autre, et une autre encore s'est montrée avide, me demandant beaucoup d'argent. »* Badda, la femme de Bilal, s'occupe de la vache et s'assure de lui apporter de l'herbe. Bilal tire des revenus de la vente de ses animaux au souk. Badda se plaint qu'il ne lui achète même pas un foulard. Ses fils lui ont demandé de ne plus s'occuper de la vache. La réaction de Bilal a été violente : il a expulsé sa fille et son gendre qui vivaient chez eux et a cessé de communiquer avec sa femme. Bien qu'ils cohabitent encore sous le même toit, leur relation est devenue celle de deux ennemis. Ils se partagent des indemnités mensuelles suite au décès de leur fils anciennement militaire.

Les histoires révèlent des tensions matrimoniales et des actions basées sur de multiples dynamiques sociales, économiques et culturelles. Ainsi, pour un nombre considérable de personnes interviewées, des relations extraconjugales se nouent à cause d'un manque d'intimité ou d'affection ressenti dans le mariage. Les conditions de ces relations réelles ou virtuelles diffèrent, mais la plupart des personnes interrogées expliquent ces actions par un désir de sentiments ou de relations sexuelles sans entrave. De plus, certaines personnes, qui déclarent avoir une famille officielle, se justifient par l'absence de satisfaction de la part de leur conjoint. Ainsi, les mariages arrangés ou une routine séculaire servent de justification. L'importance

sociétale de l'honneur familial ou du statut dans la société façonne leurs actions alors que ces hommes ou femmes mariés utilisent des relations extraconjugales pour maintenir des liens sans en subir les conséquences.

Certains rejettent leurs conjoints car ils ont été obligés de se marier, ou parce que leur mariage semble insatisfaisant. Pour ces personnes, une liaison extraconjugale est une échappatoire de l'union. Toutefois, cela ne les épargne pas des responsabilités telles que des demandes financières élevées, des conflits relationnels, ou une grande pression de leurs amantes pour l'engagement. En outre, certains mariages dysfonctionnels sont caractérisés par la coexistence conflictuelle ; quelquefois, la source du conflit réside uniquement dans le refus de s'acquitter de certains engagements, dans la difficulté à entretenir financièrement l'épouse et la concubine ou dans l'organisation de ses deux vies. Cette forme de discorde conduit à une dissociation émotive, les conjoints se séparent sur le plan social et affectif tout en partageant le même lieu de résidence pour faire des économies et par commodité pratique. Ces exemples montrent respectivement les limites des mariages arrangés, certains défis de la culture relationnelle, et les conséquences d'une réplique de l'inégalité dans leur propre relation.

6. Migration, sexualité et formes d'union chez les *Aït Yaflman*

Dans ce chapitre, je vais d'abord discuter de l'impact de la migration interne de la communauté *Aït Yaflman* sur les pratiques matrimoniales et ensuite des pratiques sexuelles dans et hors du cadre conjugal de cette région.

1) Migration et localité de mariage

On assiste à une augmentation de l'exode des jeunes hommes des villages vers les grandes villes à la recherche de travail. La migration se situe au point de transition des modèles économiques des villages, traditions encore basées sur l'élevage de moutons et l'agriculture, même si la sécheresse des cinq dernières années consécutives a marqué le paysage rural. Les garçons déménagent pour leurs études dans les villes de Midelt ou Boumia. Ils sont dans la plupart des cas hébergés dans des internats, chez de la famille ou choisissent de partager un appartement. Cette expérience crée les conditions d'un éventuel exode vers de grandes villes.

À l'origine, seuls les garçons de ces communautés avaient la possibilité d'aller à l'université ou au lycée. Les filles étaient souvent découragées de continuer leur scolarité de peur qu'elles ne perdent leur virginité, menace pour ternir l'honneur familial. Cependant, dernièrement, un plus grand nombre de filles poursuivent leurs études car leurs parents, scolarisés dans leur enfance, sont persuadés de l'importance d'aller à l'école et l'évolution de la notion de l'honneur n'est plus partagée par l'ensemble de la tribu, du douar, du lignage et ne concerne que la famille nucléaire.

Les jeunes hommes des montagnes reviennent souvent à leur douar natal pour se marier. Il y a plusieurs raisons pour cela : tout d'abord, le montant de la dot est symbolique, contrairement à la pratique en ville où elle est très élevée et ils ne peuvent généralement pas se le permettre. Deuxièmement, ils veulent une proximité culturelle ainsi que la possibilité de se marier avec une femme plus jeune que celle des villes. C'est avantageux pour les parents : avant, la belle-fille restait avec eux, de sorte qu'elle était une sorte de « garantie », alors que le garçon doit envoyer de l'argent à sa famille.

La décision du lieu d'installation après le mariage dépend entièrement du mari, plus précisément de sa situation financière. Les jeunes mariés avec un travail précaire ont l'habitude de laisser leur femme au douar et vivent sur leur lieu de travail en colocation avec des collègues. Ainsi, un jeune homme qui a déjà un travail stable, un salaire et une voiture aura plus de chances de persuader une femme de se marier, parce que les jeunes femmes du douar ne rêvent souvent que de quitter la vie au village, jugée difficile, en plus des corvées, comme la cueillette du bois ou le soin des animaux.

Les tensions intergénérationnelles découlent également de cette dynamique, notamment, comment persuader les parents que la virilocalité devrait se pratiquer et les fils devraient quitter la maison pour en fonder une indépendante. Traditionnellement, l'aîné, une fois marié, restait à la maison, pratiquant ainsi la patrilocalité. Si autrefois, presque tout le monde respectait cette règle, le modèle économique a changé avec l'arrivée du salariat. Maintenant, il est possible de discuter de qui devra rester en fonction de l'emploi des fils. Celui qui est sans emploi ou avec un emploi instable reste. Si tous les fils ont de bons emplois, avec les parents reste généralement le fils cadet. En fait, il prend soin des parents, en utilisant le soutien financier de ses aînés frères.

Même dans des villes comme Midelt, le fils unique, malgré l'existence de sœurs, est supposé rester avec ses parents. Bien que cette responsabilité pèse lourdement sur ses chances

de s'établir ailleurs et modifie ses propres critères de sélection d'une épouse, il demeure découragé de choisir une femme qui travaille, par peur que sa mère se retrouve dans la circonstance malheureuse de devoir s'occuper de sa belle-fille. La localité du couple est dans ce cas patrilocale, bien qu'en cas de conflit, ils s'installent virilocalement mais demeurent géolocalisés près des parents, que ce soit dans le même immeuble, chacun occupant un appartement, ou au moins dans la même région. Dans la communauté *Aït Mergad*, située au piémont de la montagne *El Ayachi*, les jeunes femmes collaborent davantage à l'idée de mariage comme une évasion du mode de vie nomade. À cet égard, leur affirmation à l'allergie à la laine de chèvre est très efficace. L'absence d'électricité, le manque d'écoles et d'hôpitaux publics et de l'accès à l'eau potable les obligent en effet à feindre une hypersensibilité à la laine, car cela leur épargne la responsabilité de tisser des tentes et leur permet ainsi de faire pression sur leurs maris pour rester à Midelt. Dans l'économie postnuptiale, une tendance générationnelle est en jeu : alors que les couples plus âgés mènent toujours une vie semi-nomade dans les piémonts, les jeunes couples flânent dans et autour de Midelt.

Ainsi, les habitants noirs d'Agheddou ont tendance à épouser des personnes originaires de Tawdaat, leur région d'origine. Parfois, ils se marient également à *Aït Ayyach* avec des femmes à la peau mate, résultat d'unions entre personnes blanches et noires. Cela s'explique par le fait qu'à Agheddou, les mariages entre personnes blanches et noires ne sont pas envisageables.

2) Sexualité chez les *Aït Yaflman* : secteurs de prostitutions et tenancières

Quant à la sexualité dans cette région, d'après les enquêtés, je note que l'écart entre l'âge de la première relation sexuelle et la première union s'accroît. Chez les hommes, il est supérieur à quinze ans, tandis que chez les femmes, il est environ de dix ans. D'autres chiffres, cités plus haut, encore suggèrent un nombre croissant de femmes célibataires de plus de 45 ans. La sexualité des jeunes hommes devient graduellement plus libérale en raison de la prostitution généralisée. Selon Amina Aouchar, dans son ouvrage *Colonisation et campagne berbère au Maroc*, c'est suite aux politiques coloniales que le phénomène de la prostitution a été introduit à Midelt, où il constituait tout d'abord un service offert aux soldats avant d'être étendu à une clientèle plus large, principalement en raison du développement de l'industrie minière à Ahouli et Mibladen. « *En Outat [ancien nom de Midelt] avant le Protectorat, dans cette société de cultivateurs ksouriens, la prostitution n'était ni institutionnalisée ni tolérée.* »

L'importance de la garnison de Midelt, obligea les autorités, pour limiter les heurts avec la population, dès avant la Seconde guerre mondiale à ouvrir dans le village une maison de tolérance que les légionnaires baptisèrent « Maison haute couture » : on pouvait encore voir, jusqu'à ces dernières années, cette enseigne sur la maison en ruine dans le quartier commercial.

Mais les autorités veillèrent à n'y faire entrer que des Européennes ou des Marocaines, juives ou musulmanes originaires de régions lointaines. De plus les ksouriens n'y avaient pas accès.

Nos conversations avec les ksouriennes nous convinquirent que celles-ci considéraient ce bordel comme une institution utile et nécessaire car il contribuait à limiter les agressions dont elles étaient victimes. » (Aouchar, 2005, p. 227)

Par le passé, il y avait des secteurs à Zayda et Boumia où la prostitution était pratiquée. De nos jours, même si l'activité y est très réduite, le secteur de Boumia reste le seul où la prostitution est exercée. Jadis, aller à cet endroit était un motif de fierté pour les jeunes garçons qui s'y rendaient en groupe pour ensuite raconter leurs aventures, au point d'avouer les noms des nouvelles prostituées et les prestations qu'elles offraient chacune.



Figure 24 : Une ruelle du secteur Jaj N Ighrem à Boumia.⁹⁶

⁹⁶ Photo prise le 07/8/2024.



Figure 25 : une autre ruelle du même secteur.⁹⁷

Zayda a fermé ses lieux de prostitution en 2008 ; après plusieurs protestations de la communauté, leur présence était nuisible à la fierté et à la réputation de la localité, qui souffrait de la vente de cannabis, d'alcool et des combats de clients ivres. Ses femmes considérées de mauvaise réputation ont été forcées de se retirer vers d'autres régions actives, ou de s'établir dans d'autres ville, telles que Midelt, où plusieurs se sont requalifiées en tant que serveuse dans des cafés où les hommes étaient la plupart du temps leurs clients, leur donnant l'opportunité de continuer leur travail. Alors que le secteur de la prostitution fermait ses portes à Zayda, la fierté de fréquenter ces lieux a disparu, il est devenu honteux de se rendre dans le quartier des prostituées de Boumia. Le coût d'une passe, dix dirhams dans les années 90, vingt dirhams dans les années 2000, et est maintenant de cinquante dirhams. Le secteur de *Jaj n Igrem* à Boumia, est tenu par des femmes qui reçoivent de nombreux revenus de prostituées exploitées. Ces dernières veulent une maison pour elles, car cela leur assure leur revenu sans payer une partie à leur proxénète.

⁹⁷ Photo prise le 07/8/2024.

Najia, une prostituée opérant dans le secteur de Boumia, confie : *« J'aimerais louer une maison dans le secteur, mais cela s'avère compliqué. Même si j'arrive à en trouver une, il faut payer les charges, et le principal problème reste la sécurité. Il y a des vagabonds qui pourraient forcer ma porte la nuit, venir boire chez moi, et vouloir passer la nuit avec moi. Et je ne peux pas appeler la gendarmerie, car mon activité est illégale. Au moins, la patronne du lieu me protège de ces dangers. »*

Par ailleurs, une certaine hiérarchie existe entre les prostituées travaillant directement dans le secteur et celles exerçant dans les maisons closes. Ces dernières considèrent les premières comme négligées et sans valeur. Elles les surnomment *« Trikt sbabt mħltin fl 'atba »*, ce qui signifie littéralement : *« celles dont les chaussures des hommes sont toujours mélangées devant la porte »*. Les clients, de leur côté, partagent souvent ce point de vue. Ils reprochent à ces prostituées, au-delà de prestations jugées insatisfaisantes, de les pousser à se dépêcher pour pouvoir enchaîner avec d'autres clients. Leur phrase typique serait : *« Dépêche-toi, les gendarmes peuvent intervenir à n'importe quel moment. »*

À cet égard, toutes les femmes qui contrôlaient des maisons d'hébergement de prostituées étaient divisées en deux catégories. La première comprenait celles qui emploient des prostituées d'âge moyen et la seconde les jeunes prostituées. Les jeunes prostituées étaient quatre fois plus chères que les autres. Chaque maison était sous la direction d'une tenancière, souvent une ex prostituée, qui pouvait emmener avec elle jusqu'à dix de ses femmes. Avec l'apparition des téléphones portables, les clients prenaient directement rendez-vous avec la tenancière, laquelle, quelques minutes plus tard, organisait la rencontre avec une des prostituées. Avant que le secteur de Zayda ne ferme complètement et que la réputation de ses clients à Boumia ne se dégrade, des tarifs *« particulièrement compétitifs »* étaient proposés dans ces maisons. Dans la période de 2010 à 2020, le tarif était de cent cinquante dirhams, répartis entre la tenancière (cinquante) et le double pour la prostituée. Depuis 2020, ce tarif a doublé.

En parallèle, surtout par le biais des portables, la concurrence est incarnée par des jeunes filles engagées dans des activités sexuelles libérales. Elles prennent des initiatives audacieuses telles que des fellations, des sodomies, des relations sexuelles à trois... Les tenancières ont du mal à coopérer avec ces filles, car elles-mêmes ne s'identifient pas comme des prostituées. Les jeunes sont une source de problèmes en raison de leur manque d'expérience et de discrétion et du risque accru de se retrouver auprès de la police. Les patronnes les qualifient de *« frivoles »*.

Dans ce contexte, la situation s'avère défavorable pour les prostituées plus âgées qui,

avec la concurrence, sont remplacées par les jeunes femmes plus attrayantes et « non usées » et dotées de fraîcheur physique et de beauté. En face de cette situation, ces premières femmes, qui souvent jusqu'à présent étaient satisfaites de la « position des parents » (le missionnaire), se sont appelées à opter pour des pratiques sexuelles innovantes.

Cela attire de plus en plus de jeunes filles, bien que certaines d'entre elles résistent en affirmant que les hommes les utilisent pour de l'argent. En fait, elles estiment que la plus intelligente est celle qui peut en tirer de l'argent sans se laisser duper, en utilisant même l'expression : « *nous tirerons ce que nous voulons sans rien leur donner* ».

Les méthodes pour faire des rencontres varient : le racolage en voiture est la méthode privilégiée, suivi des rencontres par le biais d'amis communs ou de tenancières, et enfin via les réseaux sociaux tels que Tinder, Muslima, Facebook, Afribaba...

Les jeunes filles scolaires en internat ont la possibilité de le quitter durant le weekend pour rejoindre leur famille, certaines prennent cette autorisation pour pouvoir passer le weekend avec leur partenaire ou leur client, généralement dans des garçonnières louées par ces derniers.

Un segment de la jeunesse entretiendra des relations avant le mariage, permettant le flirt et dans d'autres cas, des relations sexuelles à condition de préserver l'intégrité de l'hymen. Cependant, d'après mes entretiens, certains jeunes hommes dont la partenaire demande à être déflorée au cours de l'acte, refusent en indiquant que la fille peut se servir de cela pour les contraindre au mariage, leur faisant un chantage par la culpabilité ou par la justice.

Pourtant, la question de la virginité devient de plus en plus un sujet de négociation entre les partenaires. Autrefois, la virginité féminine était une préoccupation collective impliquant les deux familles, le clan et même la tribu. Les évolutions dans les rituels de mariage ont réduit sa surveillance. Dans le passé, les femmes des deux familles se rassemblaient devant la chambre nuptiale, et le banquet n'était servi qu'après la consommation du mariage. De nos jours, en particulier en milieu urbain, les jeunes mariés optent souvent pour passer leur nuit de noces dans une chambre d'hôtel, échappant ainsi au contrôle familial. Cela représente une réduction de la sphère de l'honneur, qui autrefois englobait l'ensemble de la communauté, incluant tribu, clan et voisinage, et qui aujourd'hui se limite essentiellement au cercle familial.

3) Un nouveau phénomène de prostitution en émergence : des femmes salariées

Ces formes de comportement et de choix individuels sont profondément influencées par les dynamiques socioéconomiques et culturelles en jeu qui confrontent les jeunes femmes à des contraintes financières et des normes de genre. En particulier, l'interrelation entre les pressions économiques et la recherche de statut, de reconnaissance sociale et de liberté individuelle ont incité des femmes à mettre en œuvre des stratégies allant à l'encontre de certaines normes sociétales, y compris les normes établies concernant la sexualité et les relations. On peut y voir un conflit entre les désirs de liberté et d'indépendance économique et le coût social attaché à ces pratiques. Cela est conformément lié à l'émergence de nouveaux modes de consommation, à l'accessibilité des réseaux sociaux et aux exigences matérielles croissantes qui motivent les stratégies socioéconomiques où la volonté de liberté est en litige avec des comportements perçus comme controversés.

Houyam, une jeune femme de 25 ans, travaille comme secrétaire dans une administration à Midelt. Elle a commencé à se prostituer durant ses études universitaires. Elle explique : *« Ma famille est pauvre, et mon père a un emploi précaire, incapable de subvenir à mes besoins. J'ai besoin de m'habiller correctement, d'acheter du maquillage et des produits de soins de qualité. Je veux profiter de ma jeunesse et attirer un prétendant de valeur en mettant en avant ma beauté. Je refuse de revivre la vie de ma mère, marquée par la misère. Pour gagner de l'argent, j'ai donc choisi d'avoir des relations avec des hommes, tout en préservant ma virginité pour mon futur mari. Je leur fais plaisir par d'autres moyens : la fellation et la sodomie. Mon amie Amani faisait pareil, et aujourd'hui elle est mariée à un fonctionnaire bien rémunéré. Maintenant que j'ai un emploi, mon salaire reste insuffisant pour couvrir mes dépenses. Je suis donc contrainte de continuer, mais je suis désormais plus sélective. Avec mon poste actuel, je ne peux pas prendre de risques et fréquenter n'importe qui, de peur que mon administration découvre mon activité. Bien que j'aie moins de clients, mon emploi me sert d'atout pour séduire un collègue ou un autre fonctionnaire. »*

C'est ainsi que Dounia, une jeune femme de Midelt, a étudié à l'université de Meknès. Elle explique ainsi : *« Mes études coûtent très cher et je demande de l'argent à mes parents, mais ils sont pauvres. Pour vivre, j'ai des besoins. Finalement, je fréquente des hommes car je leur donne du plaisir, et ils me donnent de l'argent. On va manger ensemble, ou alors ils m'emmènent dans des beaux lieux, où je fais des vidéos pour les déposer au Tiktok ou YouTube.*

Je veux être une influenceuse. Maintenant, j'ai fini la licence, et je postule pour être enseignante. Par contre, je sais que le salaire que je recevrai ne me suffira pas. Je m'habitue à porter de beaux vêtements, des crèmes et des parfums de luxe, 6500 dirhams, ça ne me suffira pas. Je veux garder mon niveau de vie. Donc, je continuerai à fréquenter des hommes. Pourtant, je sais aussi que tout est éphémère : la jeunesse et la beauté. Pour cela, je dois trouver un bon fonctionnaire et riche. Pour l'instant, je profite. »

Slimane, propriétaire d'une boutique de maquillage et de parfums, observe : « *La majorité de mes clients sont des femmes, qu'elles soient célibataires, étudiantes, salariées ou sans emploi. Elles achètent des produits de marque, bien au-delà de leurs revenus déclarés. Elles me confient leur désir de profiter pleinement de la vie. Beaucoup d'entre elles fréquentent des hommes pour avoir un revenu supplémentaire. Elles rêvent de se marier, mais seulement avec des hommes fortunés ou bien placés, et elles comptent les séduire non seulement par leur apparence mais aussi par leurs capacités à les satisfaire. Elles disent souvent : « Lahoma zhu wla Zwağ lqahra » (mieux vaut profiter des plaisirs de la vie que de subir un mariage malheureux). Ce refrain est même devenu populaire, chanté dans des vidéos sur les réseaux sociaux. »*

Autrefois, la prostitution pour une femme célibataire était source de honte ; le divorce constituait souvent une étape obligatoire pour y entrer sans stigmatisation. À l'époque, même les autres prostituées méprisaient celles qui exerçaient en étant célibataires. Parfois, les femmes se mariaient brièvement pour obtenir le statut de divorcée et éviter la critique.

Rida partage son histoire personnelle : « *J'ai rencontré une femme à Midelt qui semblait simplement enthousiaste par le mariage. Elle n'a demandé aucune condition, et après un mois, nous nous sommes mariés. Néanmoins, lors du premier jour en tant que mari et femme, elle m'a fermé l'accès à elle. J'ai pensé qu'elle était juste nerveuse, que le premier moment peut être douloureux pour la femme. Cependant, le lendemain, cette femme a quitté notre maison et a demandé le divorce. Quatre mois plus tard, j'ai découvert qu'elle avait déjà perdu sa virginité avant moi et a commencé à se prostituer. Elle voulait peut-être simplement un statut de divorcée. Bien que je perde l'argent avec cette question, c'était toujours mieux que de vivre ma vie avec un étranger qui me trompait. »*

Une histoire similaire a défrayé la chronique à Midelt : un jeune homme au chômage a été piégé par sa sœur, qui se prostituait et lui a proposé en mariage une amie, elle aussi impliquée dans ce milieu. La nuit de noces, le mariage n'a pas été consommé et la mariée a rapidement demandé le divorce, révélant qu'il avait été trompé.

Aujourd'hui, parmi la jeune génération de femmes « prostituées », même si elles ne se

désignent pas ainsi, beaucoup n'ont aucun scrupule à échanger des faveurs sexuelles contre de l'argent. L'envie de gagner de l'argent et le recul de l'âge du premier mariage ont modifié les normes. Certaines affirment que, puisque le coût de la vie augmente et qu'elles attendent le « bon » prétendant, autant profiter de la vie en attendant.

L'évolution des mentalités a également rendu moins nécessaire pour ces femmes d'avoir le statut de divorcée pour fréquenter des hommes. Elles souhaitent épouser un homme aisé mais, en attendant, affirment vivre pleinement. Elles justifient ces choix en déclarant : « Les hommes profitent de notre beauté ; nous ne leur donnerons pas cela gratuitement. Ils doivent payer. » Dans leurs pratiques, elles préservent leur virginité, bien que certaines choisissent de la perdre avec la possibilité de la restaurer si besoin.

Dans d'autres contextes, de nombreuses femmes, célibataires, étudiantes, employées ou non, adoptent des pratiques pour se permettre un certain style de vie, supérieur à leurs salaires déclarés. Elles dépensent pour des biens et des services de luxe et ont des relations avec des hommes pour assurer des revenus supplémentaires. Cependant, bien que ces jeunes femmes souhaitent profiter de leur jeunesse, elles se dirigent plutôt vers une rencontre avec un homme riche et/ou puissant, généralement basé sur l'attraction physique et le mode de vie.

Il y a quelques décennies, la prostitution était une pratique entourée de honte pour les femmes célibataires, beaucoup de celles-ci utilisant le mariage et le divorce rapide pour élever leur statut social. Aujourd'hui, cette nécessité est apparemment en train de s'atténuer. En même temps, la pression sur le niveau de vie augmente en parallèle avec l'âge du mariage. Certaines jeunes femmes avancent qu'elles ne veulent pas perdre leur beauté avec leurs clients, elles leur demandent donc de payer le maximum pour cela. Cette attitude vénale semble de plus en plus courante et remodèle les pratiques à l'égard de la chasteté et du mariage.

4) Sexualité et formes d'union secondaires

Le *Tiddukla* est une pratique impliquant habituellement des hommes mariés offrant à leur concubine un logement séparé dans une ville voisine comme Midelt ou Boumia, et subvenant à leurs besoins financiers. La concubine avait l'obligation d'être loyale et de satisfaire sexuellement l'homme, sans se plaindre à lui de ses propres problèmes, elle est censée n'avoir besoin que de plaisir. Les visites à la concubine étaient hebdomadaires et avaient lieu à l'occasion du marché du jour local. Avec l'augmentation du nombre de gens travaillant à

l'extérieur des villages et de la disponibilité de moyens de transport, la tendance au salariat, les hommes désirent de plus en plus de telles relations car elles leur procurent une flexibilité sexuelle, bien qu'il s'agisse d'une infraction pénale pour adultère ou trahison conjugale. De nombreux hommes déclarent leur enthousiasme et satisfaction pour leurs concubines, leurs épouses étant « frigides » pour satisfaire leur désir sexuel. Ces hommes évoquent également le besoin de pratiques sexuelles interdites avec leurs épouses comme la fellation, la sodomie, et différentes positions sexuelles. D'autre part, certains hommes citent la polygamie comme une solution à cette soif sexuelle, affirmant qu'ils ont plus de désir sexuel qu'une seule femme ne peut en offrir même si les interdits sexuels dans le mariage monogame s'étendent au deuxième mariage. D'autres évoquent la question de l'interdiction de rapport sexuel dans des situations spécifiques, telles que les menstruations et le post-partum de leurs partenaires, une période de 40 jours. D'un autre côté, certaines femmes épousent des maris polygames pour gagner du temps libre, tout en évitant des obligations qu'elles n'aiment pas, comme le rapport sexuel buccal et la sodomie pour satisfaire leur mari. La plupart des femmes interrogées ne veulent pas être dans une relation polygame, car elle dévalorise leur statut. Beaucoup préfèrent que leur mari dispose d'une concubine au lieu de prendre une deuxième femme ou de divorcer.

Les données du Haut-Commissariat au Plan indiquent également qu'au niveau national, le taux de remariage est extrêmement faible dans le cas des femmes divorcées, seulement 14 % des femmes divorcées se remarient. Un certain nombre de facteurs jouent ici : la responsabilité de la garde des enfants et la stigmatisation sociale. On dit des femmes divorcées qu'en tant que mères seules et souvent au chômage, elles sont plus susceptibles de devenir des cibles faciles et d'être vues comme des prostituées. La stigmatisation sociale a une longue histoire et contribue à plusieurs stéréotypes populaires. De nombreux hommes hésitent à se marier avec des femmes divorcées. Ils ont peur qu'elles soient expérimentées sexuellement. Ils ne veulent pas être comparés à leurs partenaires, surtout sur le plan sexuel. Au sein de la communauté montagnarde des *Aït Yaflman*, l'identité de la femme divorcée a été traditionnellement célébrée. En raison de l'histoire de cette pratique, les *Aït Yaflman* avaient l'habitude d'organiser des cérémonies de mariage collectif pour les mineurs afin que les femmes puissent obtenir le statut de « divorcée ». Depuis le début, il a toujours été intégré que le mari doit garder les enfants en cas de divorce. Cette tradition permet aux femmes divorcées de se remarier. Cependant, on ne peut affirmer que l'image sociale des femmes divorcées soit aujourd'hui positive. Les représentations dominantes à l'échelle nationale se diffusent également en milieu montagnard, notamment après la suppression des mariages coutumiers de mineurs.

Les hommes divorcés n'ont généralement pas de difficulté à se remarier, surtout s'ils ont des capacités financières. Mais, si le mariage a duré de longues années, le divorce devient plus difficile, les rapports de genre tendent à s'équilibrer suite au soutien des enfants à leur mère. Comme cité auparavant, le remariage, dans ce cas n'est envisageable qu'après la mort de la mère après des médiations et des négociations avec les enfants pouvant même dicter leurs conditions de choix de la nouvelle conjointe.

La différence importante d'âge entre époux, qu'il s'agisse d'un mariage ordinaire ou d'un remariage, influe sur les rapports de genre, précisément sur la sexualité. Afin d'équilibrer cette incompatibilité sexuelle, certains hommes ont recours à des stimulants traditionnels ou pharmaceutiques comme le viagra. La double pression de la nouvelle épouse et des enfants peut nuire à leur santé physique et mentale en créant des dépressions, de l'hypertension, des crises cardiaques, des problèmes gastriques... En général, la force sexuelle de la femme dépassant celle du mari est mal vécue. Ce dernier vivra dans la pression et la crainte que sa femme peut satisfaire ces besoins sexuels ailleurs. Il voit également que sa virilité est mise en cause.

Malgré ça, les mariages impliquant des mineures sont souvent motivés par des considérations sexuelles, que ce soit par des parents qui choisissent de marier leurs filles mineures pour préserver leur honneur et encadrer sa sexualité, ou par des hommes qui recherchent ces unions pour profiter de la jeunesse et de la fraîcheur physique de ces jeunes femmes ou filles. Cette pratique découle d'une perception sociale selon laquelle les femmes auraient une durée de vie sexuelle plus limitée que les hommes et que leur attrait physique ainsi que leur beauté s'estompent avec le temps.

Au contraire, la perception commune parmi les hommes mariés à des femmes salariées est qu'ils ne se sentent véritablement en couple que pendant les weekends. Cette situation est particulièrement prononcée lorsque le travail de la femme est très prenant. Outre leurs responsabilités professionnelles, ces femmes doivent également s'occuper des tâches ménagères et de l'éducation des enfants, ce qui rend difficile pour beaucoup d'entre elles de maintenir un équilibre. Face à ces défis, certains hommes peuvent envisager le divorce, chercher à établir des relations en dehors du mariage, ou exercer une pression sur leur épouse en menaçant de recourir à la polygamie, même s'ils savent qu'une femme salariée est peu susceptible d'accepter une telle situation.

Il est évident que les représentations et les pratiques du mariage et de la sexualité au sein de la communauté des *Ait Yafelman* sont en train de changer, à la fois en termes de perceptions et de comportement. Ainsi, les activités sexuelles du couple confèrent une plus grande

connaissance conventionnelle, d'une part, et deviennent plus libres peu à peu à l'extérieur de la relation, d'autre part.

5) Sexualité, stratégies, lois et retombées sociales

En revanche, dans certains contextes, les relations conjugales sont marquées par des frustrations, des attentes non satisfaites et des divergences profondes entre les besoins individuels et les obligations envers la société. En conséquence, les comportements extraconjugaux, les compromis et les rationalisations sophistiquées pour satisfaire le désir sans enfreindre les limites légales tout en préservant le statut social sont apparus. Les pratiques sexuelles et la satisfaction des désirs sexuels liés aux partenaires évoluent, et parfois, des sentiments d'insatisfaction pour les deux poussent certains à chercher ailleurs. L'évolution des attitudes sociales, sous pression religieuse et familiale, pose des questions plus complexes concernant le pouvoir sexuel, le désir et la survie de l'image sociale.

Ayham déclare : *« Après quelques années de mariage, surtout après la naissance d'un enfant, la routine s'installe. On se lasse de la même vie, du même visage, des mêmes pratiques sexuelles. L'intérêt sexuel pour son épouse diminue. La femme, en se concentrant sur l'éducation de l'enfant, oublie souvent son mari. Ce dernier, à son tour, commence à chercher ailleurs, ressentant le besoin de nouveauté. Il est rare de trouver un homme fidèle ; la plupart attendent simplement le bon moment pour agir et avoir des relations sexuelles en dehors du mariage. Certains hommes entretiennent des relations avec d'autres femmes dès le début de leur mariage, tandis que d'autres attendent des années, souvent en raison de la négligence de leur partenaire. Ce délai d'attente dépend de plusieurs facteurs : la peur de la prison, la préservation de l'image sociale, la crainte de Dieu, les difficultés logistiques, c'est-à-dire disposer d'un lieu discret, séduire des femmes, avoir de l'argent... Le ministre de la Justice a annoncé son intention de supprimer les articles de loi condamnant les relations sexuelles consensuelles entre adultes en dehors du mariage. Si cela se concrétise, je voterai pour son parti. Tous les mariés attendent cela avec impatience. Tout est lié : séduire une femme en dehors de son mariage et la convaincre d'avoir des relations avec soi nécessite de planifier les rencontres et de définir la nature de la relation. Si tu veux rester discret, il est préférable de la rémunérer. Cela réduit le besoin d'établir un lien émotionnel avec elle et limite les interactions fréquentes. Les rencontres seront alors purement sexuelles, et elle n'aura pas d'ambitions, comme le mariage. Ainsi, le risque d'être découvert diminue. Cependant, cette méthode*

nécessite des fonds. Si ta femme a le contrôle de tes finances, elle pourrait commencer à douter de toi en cas de dépenses suspectes. Il y a une autre approche : vous pouvez faire semblant de tomber amoureux de la seconde femme en lui montrant de la tendresse et en promettant de l'épouser, même si ces promesses ne sont pas sincères et que vous endurez des problèmes avec votre épouse. Les femmes ont besoin d'une promesse de mariage fictive, sinon elles se sentent dévalorisées et assimilent leur comportement à de la prostitution. En cas de rupture, les jeunes filles éprouvent du chagrin et de la honte envers leur partenaire et doivent se conduire en victimes innocentes pour se justifier elles-mêmes. Il n'y a pas d'argent à payer dans cette méthode mais vous avez toujours la responsabilité logistique. Bien que moins cher, il est toujours risqué car nous ne sommes pas des acteurs professionnels. En conséquence, un faux amour peut se tourner vers de vrais sentiments. Les femmes utilisent une telle méthode pour te séduire, te poussant à te remettre de ta femme. Je pense qu'elle sera d'accord avec la pratique du Tiddukla et c'est coûteux. Peut-être qu'elle te poussera au divorce pour pouvoir te remarier avec elle, mais cela n'est pas envisageable car je ne peux pas me séparer de mon enfant. Te séparer d'elle et en souffrir, et en plus, elle peut tout révéler à ta femme. Elle peut lui envoyer des photos compromettantes ou des conversations téléphoniques. Elle peut aussi essayer de te faire des sortilèges. »

La séparation avec la concubine peut également s'avérer compliquée. Lorsqu'elle ressent que la relation ne mène nulle part (au mariage) et que les promesses faites s'avèrent vaines, elle pourrait même simuler une grossesse.

Ayham reprend : « Si ces relations sexuelles ne sont pas pénalisées par la loi, les risques d'être découvert diminuent (pas de risque d'intervention policière). En effet, si des voisins te voient entrer dans une garçonnière, ils pourraient appeler la police, qui pourrait intervenir et convoquer ta femme, qui décidera alors de te poursuivre pour adultère ou de renoncer à toute action en justice. Actuellement, tu peux louer une garçonnière pour une courte durée. Cependant, de nombreux propriétaires refusent de louer à des célibataires et demandent une copie de la carte d'identité nationale ainsi que l'acte de mariage si c'est un couple. La même procédure est appliquée dans les hôtels, sinon il faut louer deux chambres séparées (une pour la femme et une pour l'homme) et verser un pot-de-vin à l'agent de service. Avant, les femmes utilisaient le sexe comme un levier pour obtenir des avantages et rééquilibrer les rapports de force. Aujourd'hui, si elles refusent de satisfaire les besoins sexuels de leur partenaire, celui-ci risque de chercher ailleurs : « Les occasions sont nombreuses, il pourra facilement trouver une autre femme pour assouvir ses désirs. » Ainsi, la femme la plus avisée ne doit pas seulement

répondre aux attentes sexuelles de son conjoint, mais doit également l'épuiser sexuellement, au point qu'il ne tienne plus sur ses jambes, afin qu'il ne soit pas tenté d'aller chercher du plaisir ailleurs. Même si une autre femme tente de le séduire, il n'aurait plus l'énergie de la suivre. »

Dans le même cadre, Yanis raconte : *« Il y a une femme divorcée, très séduisante, qui est venue me demander des fournitures scolaires pour son enfant et a essayé de me séduire. Elle m'a donné son numéro et m'a proposé ses services, en me disant de ne pas hésiter à la contacter si j'avais besoin de quoi que ce soit. J'ai le sentiment qu'elle est prête à coucher avec moi. Il ne me reste qu'à trouver un endroit. On m'a parlé d'un propriétaire qui loue des appartements à court terme sans exiger de certificat de mariage. Je vais essayer avec lui. Sinon, nous irons à Ifrane, une ville touristique à 120 km de Midelt, où l'on peut louer une garçonnière sans problème. Mais dans ce cas, je devrai trouver une excuse pour ma femme. C'est la première fois que je pense à avoir des relations sexuelles avec une autre femme après cinq ans de mariage, et tout est de la faute de ma femme. Après un an de mariage, chaque nuit, je lui demandais si elle prenait bien ses pilules contraceptives. Un jour, elle a décidé de les arrêter à mon insu pour tomber enceinte. Une fois enceinte, elle a essayé de me convaincre que les pilules n'avaient pas fonctionné. Elle me prend pour un idiot. Depuis, j'ai décidé de gérer moi-même la situation en utilisant toujours un préservatif. Récemment, elle m'a demandé d'arrêter d'en porter et qu'elle prendrait de nouveau ses pilules régulièrement. Je lui ai répondu que je ne lui faisais plus confiance. Elle sait très bien que je reste avec elle uniquement pour notre enfant, et maintenant elle veut en avoir un autre. Avant le mariage, j'étais lassé des rapports avec préservatif, car cela diminuait mon plaisir, et je croyais que, marié, je pourrais enfin avoir des rapports sans, avec beaucoup plus de plaisir. Malheureusement, je suis obligé de continuer à l'utiliser. »*

Houmam, père d'un enfant de six ans, a lui aussi décidé de chercher ailleurs : *« Lors d'un déplacement professionnel à Azrou, j'ai reçu plusieurs avances de femmes. Malheureusement, mon séjour n'a duré que sept jours. J'ai gardé leurs numéros et je pense sérieusement à les recontacter. Elles sont magnifiques et d'une allure incroyable. Les pratiques sexuelles de mon passé, quand j'étais célibataire, me manquent. Je ne peux pas pratiquer la sodomie avec ma femme, c'est haram. La fellation n'est pas interdite, mais elle refuse de la faire, la considérant comme indécente. J'en ai assez de la "position des parents" (le missionnaire). J'ai envie de varier : la levrrette, le 69, la position de l'amazone, la sodomie... Si ce n'est pas avec ma femme, ce sera avec d'autres femmes. Hahaha (rire), en cas de divorce, le juge m'obligerait à lui verser des indemnités pour son plaisir, comme si j'étais le seul à profiter de la relation sexuelle. En réalité, c'est elle qui devrait m'indemniser, vu son manque*

de dynamisme au lit. »

En termes de contexte matrimonial, plusieurs hommes rencontrent le manque d'excitation sexuelle envers leurs épouses après quelques années à cause de la routine et de l'augmentation des responsabilités partagées, dues au fait de devenir parents. Cela peut les pousser à avoir des rapports sexuels avec d'autres personnes : ils ont besoin de quelque chose de nouveau, de différent, de curiosité. Ce sont les phrases que j'ai entendues à propos de la relation aux épouses : « *leur négligence te frustre* », « *la restriction sexuelle te consterne* », « *on a envie de récupérer un certain faible que tu avais lors de ta jeunesse* ». Les hommes tracent des lignes différentes sur la manière de créer une relation : certains préfèrent les relations sexuelles tarifées pour éviter le romantisme, mais certains préfèrent simuler le romantisme pour attirer leur partenaire. Chaque méthode comporte ses propres désavantages : il y a toujours une limitation financière et logistique ou le risque d'émotion, en particulier des problèmes de scandale ou de chantage.

En outre, les perceptions sociales et légales sont très importantes dans la réglementation relationnelle des rapports de genre au sein du couple. Ainsi, si on considère l'« infidélité » comme l'occasion de s'échapper de la routine, ces hommes ont également peur des conséquences juridiques et sociales, y compris le fait d'être démasqués par leur femme ou leur communauté. Dans ce contexte, les relations consensuelles hors mariage continuent d'être illégales, ce qui multiplie le risque. En revanche, les femmes ressentent quelquefois le besoin de satisfaire les désirs de leur mari pour éviter leur « trahison ». Dans ce contexte, cette dynamique conduit fréquemment à un déséquilibre du mariage où la méfiance, les désaccords sur la contraception et les préférences sexuelles conduisent à des conflits relationnels. Ainsi, les dynamiques sexuelles et émotionnelles dans ces mariages reflètent un ensemble de choses en même temps : les conflits et paradoxes des traditions, modernité et aspirations personnelles, qui sont exacerbées par des attentes culturelles et des restrictions légales, mais aussi façonnent les comportements caractéristiques des partenaires.

Il convient de souligner que les enjeux liés à la sexualité éclairent en partie la dynamique des remariages, le maintien du mariage sous la condition de relations « secondaires » ou encore la pratique de la polygamie. Plusieurs hommes invoquent des motivations sexuelles pour justifier le recours à la *Tiddukla* ou à la polygamie, tandis que certaines femmes expliquent leur célibat par la facilité, pour les hommes, d'entretenir des relations sexuelles en dehors du mariage.

7. *Tiddukla* : la quête d'une sexualité épanouie

1) *Tiddukla* : motifs de recours

Chez les *Aït Yaflman*, il existe des pratiques sociales et culturelles secondaires qui forment les dynamiques des relations extraconjugales et des unions parallèles. Comme je l'ai déjà mentionné, il s'agit de « *Tiddukla* », une sorte de concubinage. Ce système est basé sur de nombreux compromis générationnels et sociaux en ce sens que des hommes, souvent de statut élevé ou avec des ressources, commencent des relations avec des femmes, souvent veuves ou divorcées, sans divorcer de leur famille actuelle. Bien qu'il soit fondé sur des droits coutumiers, il peut également être l'objet de compromis légaux et sociaux en raison de son acceptabilité dans la société moderne. De plus, ce système social n'est pas marginal, il est redéfini par les rituels sociaux, se transmettant de génération en génération et parfois au détriment des femmes qui, bien conscientes de l'existence de ce phénomène, l'ignorent par confort ou pour maintenir la paix familiale. Les relations sont inégalitaires d'un côté et basées sur des dynamiques de pouvoir et de sacrifices, de négociations. Les attentes de loyauté et de proximité sont donc redéfinies par les normes et les besoins.

Haytam d'*Aït Ayyach* dit : « *Dans notre tribu, les hommes se ventent d'avoir une Tamddaklt. Chaque homme se sent glorieux quand il reçoit ses amis chez sa concubine le jour du souk qui leur prépare le déjeuner.* »

Il s'agit d'un compromis intergénérationnel. Les hommes de ces tribus voient dans le recours à cette forme d'union une sorte de récompense car ils ont accepté d'être marié par leurs parents. Etant donné que le premier mariage était souvent endogame, les fils sont mariés par leurs parents à leurs cousines, surtout pour des raisons d'héritage. Ils n'ont aucun pouvoir surtout qu'ils sont très jeunes à cet âge. Et comme le mariage est endogame, la possibilité de divorce n'est pas envisageable. Alors, les femmes de la maison savent bien que les hommes ont recours à cette forme d'union, mais elles font semblant de ne rien savoir.

Haytam ajoute : « *J'ai fait du retard à me marier. J'étais exigeant dans le choix de la conjointe. J'ai refusé plusieurs propositions de la part de ma mère. Elle me fait de la pression afin de me marier le plus vite possible avec une cousine. Elle a même parlé avec ma tante paternelle pour me convaincre. J'étais étonné par le discours de ma tante. Elle m'a dit : tu fais plaisir à ta mère en prenant ta cousine comme épouse, tu la laisses avec elle à la maison et tu*

fais ce que tu veux ailleurs. »

À Boumia, Nizar avait une concubine. Il lui louait une maison et la nourrissait. Pour cela, il lui donnait satisfaction et restait fidèle. Elle avait cependant des rivaux en concurrence pour le piéger. Un jour, alors qu'il était chez elle, ils ont appelé la gendarmerie. Après leur arrestation, les gendarmes ont appelé sa femme et lui ont demandé de porter plainte pour qu'il les poursuive pour un cas d'infidélité. Elle, d'un autre côté, a demandé à voir sa concurrente avant d'en décider. En la voyant, elle a dit à son mari : « *Noir, tu t'en es très bien tiré* ». Étonnés, les gendarmes lui demandèrent des explications. Elle leur répliqua : « *Je voulais voir si elle est plus belle que moi. Dans le cas contraire, je les renverrai à la prison. Elle avait l'air très bien, il a de la chance, elle est très belle* ».

L'on constate ainsi que tandis que le *Tiddukla* est accompli conformément aux traditions du droit coutumier, il est considéré comme une relation sexuelle illicite en vertu de la loi actuelle, entraînant ainsi une double incarcération.

Autre exemple, Zakaria, fils aîné d'une famille des *Aït Ayyach*, entretenait une relation avec Lamya, une jeune divorcée de 34 ans résidant à Boumia qui possédait sa propre maison, à qui Zakaria faisait des courses et y passait tout son temps libre. Il n'était pas lié par les jours de souk hebdomadaire puisqu'il disposait d'une voiture. Il recevait parfois ses amis chez elle, et Lamya faisait venir des prostituées pour eux, si nécessaire. Zakaria avait également une fille en âge de scolarisation, et lorsqu'il décida de déménager à Midelt, il l'inscrivit dans une école privée. Il loua un garage pour y lancer un petit projet. C'est à cette occasion qu'il développa une relation amoureuse avec la propriétaire du garage, une autre femme divorcée, et rompit avec Lamya. Se sentant trahie, Lamya a commenté son ressentiment : « *J'ai fait des sacrifices pour lui. J'étais toujours disponible pour lui, je lui apportais du plaisir et prenais en charge ses caprices, j'acceptais des pratiques sexuelles auxquelles peu de femmes pourraient se résoudre. J'étais à ses côtés jour et nuit pour l'écouter et l'aider à surmonter ses problèmes, j'ai même pris des risques en servant de tenancière à lui et à ses amis, et il m'abandonne maintenant, avec tout ce que j'ai fait pour lui* ». Quant à la femme légitime de Zakaria, elle était consciente de ses aventures, mais cela ne semblait pas l'affecter : « *Je sais qu'il a des relations avec d'autres femmes, mais cela m'est égal. Il prend soin de nous, ma fille et moi, et assume ses responsabilités. Quand il est à la maison, il est à nous. Mais dehors, il est libre de faire ce qu'il veut. Comme on dit, "ton homme est à toi seulement à la maison. En dehors, il est pour tout le monde." L'essentiel pour moi, c'est qu'il rentre chaque nuit à la maison. Ce ne sont que des relations passagères, et je reste la femme principale, cela me suffit.* » Mais la relation de Zakaria

à propos de sa seconde concubine est devenue plus sérieuse et il a décidé de la légaliser. Cela a conduit à une rupture définitive entre lui et sa première femme, car elle a décidé de demander le divorce. Elle a expliqué : *« J'ai toléré ses relations illicites avec d'autres femmes, puisque tout le monde disait que c'était temporaire et qu'il me mettait dans une situation de force. Mais accepter la polygamie est une affaire dangereuse. Les gens penseraient que je ne suis plus honorable. Je ne peux pas vivre avec une telle honte. »*

Beaucoup de femmes sont d'accord avec elle, préférant qu'un mari ait des relations avec d'autres femmes que de lui permettre d'avoir une deuxième femme.

Toutefois, l'oncle de Haytam avait une liaison avec une concubine à Boumia. Il louait une maison pour elle, s'occupait de ses besoins. Elle lui était très chère, car c'était une femme très compréhensive, et cela durait depuis plusieurs années. Cependant, lorsque la femme a vu la quarantaine arriver, elle a clairement indiqué qu'elle voulait tomber enceinte avant que cela ne devienne impossible, leurs relations s'étaient donc arrêtées. En guise de remerciement, l'oncle de Haytam lui a acheté la maison qu'il louait pour elle.

Certains hommes cultivés, pour des raisons culturelles, voient en *Tiddukla* un moyen de résistance contre la généralisation de la culture arabo-musulmane. Ils luttent afin de préserver leurs pratiques émanant de la culture locale tout en les adaptant aux circonstances actuelles.

Zakaria, membre de la tribu d'Aït Ayyach, confie : *« J'ai deux concubines. La première est jeune et divorcée, à qui je loue une maison à Midelt. La seconde est mariée et salariée, son mari ne la satisfait pas sexuellement. Je l'aide à rédiger sa thèse sur l'histoire de Midelt. J'entretiens une vie sexuelle libre avec elles, et elles me permettent des pratiques que je ne peux pas faire avec ma femme, comme la fellation ou la sodomie. Elles m'aident à faire du zèle là-dessus. En réalité, je ne couche plus avec ma femme, qui a vieilli. Cependant, elle reste la mère de mes enfants et ma cousine, je ne peux donc pas divorcer d'elle, ce serait de l'ingratitude. Parfois, elle entend des rumeurs, mais je les démens toujours. En tant que militant de la cause amazighe, je me dois de revivifier la culture amazighe sous toutes ses formes. Le droit coutumier amazigh nous permet de pratiquer le Tiddukla, mais l'idéologie islamique venue du Machreq nous envahit et nous prive de ce droit traditionnel. Je refuse de me soumettre à cela. »*

Haytam raconte l'histoire de son père avec cette pratique : *« Mon père défunt était un homme fidèle à nos traditions. Il avait des concubines et m'emmenait chez elles, me faisant confiance pour ne rien dire à ma mère. Je pense qu'elle était au courant de ses aventures, mais elle préférait faire semblant de ne rien savoir. J'assistais avec lui à des repas organisés chez*

ses concubines pour ses amis, où j'entendais leurs conversations. Si je m'étais marié plus tard dans la vie, j'aurais probablement opté pour le Tiddukla. Mais comme je me suis marié à 34 ans, j'ai eu le temps d'avoir plusieurs concubines avant le mariage. J'étais toujours clair avec elles : nos relations étaient simplement pour un plaisir sexuel partagé. Au début, elles l'acceptaient, mais après un certain temps, je me rendais compte qu'elles aspiraient au mariage. À ce moment-là, je leur rappelais que j'avais été honnête dès le départ, puis je mettais fin à la relation et en cherchais une autre. C'était compréhensible qu'elles, en tant que célibataires, désirent se marier. »

Également, Hafid, un homme d'Aït Ayyach, avait largement recours au *Tiddukla* et, même en avançant en âge, il continuait à avoir des concubines. Il prenait un immense plaisir à recevoir ses invités chez elles, et ces derniers louaient sa générosité, le qualifiant d'homme généreux. Cependant, à Midelt, les gens critiquaient son comportement. Ils se demandaient comment un homme de son âge pouvait encore entretenir des relations « illicites ». Pour eux, sa place devait être à la mosquée, plutôt que de courir après les femmes à un âge aussi avancé.

Traditionnellement, le *Tiddukla* (concubinage) était une pratique réservée principalement aux hommes ayant un accès privilégié aux ressources financières, comme le chef de la maison ou le fils aîné. Ces hommes louaient souvent une maison pour une veuve ou une femme divorcée dans une ville proche, tout en convenant de ne pas avoir d'enfants issus de cette union.

Même si les épouses sont généralement conscientes de tels événements, elles choisissent souvent de les ignorer, signifiant leur acceptation tacite de la normes sociales actuelles. L'expression souvent utilisée : « *Il est à moi une fois il rentre à la maison. Ce qu'il fait dehors ne me concerne pas. Je dois me concentrer sur l'éducation des enfants.* » En outre, les hommes qui établissent des relations amoureuses et sexuelles extérieures les apprécient comme un signe de distinction sociale, car ils organisent des repas pour leurs amis dans la maison d'une concubine. En fait, un grand nombre d'hommes justifient autant leur *Tiddukla* en affirmant qu'ils jouissent en disant la nécessité de s'échapper des limites de la maison endogame. Pour certains hommes, c'est un moyen de revenir à des actes ou des libertés sexuels hors limites dans un mariage agréé.

Néanmoins, cette pratique provoque des tensions sur le plan de la société et de la famille. Certaines concubines ont le sentiment d'être exploitées ou laissées de côté après des années. Elles essaient de légitimer leur relation en misant sur l'amour.

Bien que *Tiddukla* soit une valeur traditionnellement compatible avec le droit coutumier amazigh, les autorités le considèrent comme illicite. Cette contradiction décrit une tension entre les normes culturelles locales et les réglementations nationales qui sont sous l'influence de certaines idéologies importées. Plusieurs jeunes hommes voient leurs actions comme des résistances culturelles face à certaines lectures religieuses islamiques. Alors que les aptitudes financières et sociales conduisent les hommes à diversifier leurs abords relationnels selon leurs intérêts parfois aux dépens des concubines ou des femmes légitimes, cette transformation des dynamiques relationnelles est notée. En outre, les concubines et les femmes légitimes négocient leurs contenus à l'intérieur des cadres de leurs arrangements en oscillant entre tolérance, révolte ou rejet.

2) Les prostituées et *Tiddukla*

Les narrations de vie que j'ai assemblées de différents contextes sociaux et économiques soulignent les dynamiques complexes et souvent invisibles qui caractérisent les relations intimes, affectueuses et marchandes. Elles montrent comment les gens, les hommes comme les femmes, sont pris entre les normes sociales et les désirs psychologiques, et les contraintes structurales. En d'autres termes, ces narrations révèlent comment leurs choix de vie intime, considérés comme relevant de la sphère privée, sont fortement façonnés par des facteurs sociaux tels que la pauvreté, les inégalités de genre, les normes culturelles et les tensions économiques. En d'autres termes, il ne s'agit simplement pas d'une morale pour ce qui est droit et juste, c'est une exploration de ces situations de vie révélatrices de changement des rapports de pouvoir et de genre dans cette société.

Une jeune prostituée de 25 ans appelée Jamila était avec un client et semblait très contrariée. Son client demanda la raison principale de sa colère. Elle expliqua en disant : « *Il m'a quittée.* » Mais elle continua à s'expliquer elle ne le laisserait pas s'en sortir. Elle allait lui dire qu'elle était enceinte de lui et peut-être lui lancer un maléfice. Le client, un peu inquiet, demanda : « *Devrais-je m'inquiéter, moi aussi ?* » Jamila lui répondit : « *Pourquoi devrais-tu t'en faire pour moi ? C'est simple : tu dors avec moi et tu me payes pour ça. Alors que lui prétend m'aimer juste pour coucher avec moi gratuitement. Il mérite ce que je lui ferai.* » Jamila confia également au client qu'elle avait une relation avec une femme salariée. « *Elle m'invite chez elle chaque mercredi après-midi, quand son mari est au travail et ses enfants à l'école. Elle leur dit que je viens pour faire le ménage, mais en réalité, nous passons du temps ensemble*

au lit. Elle a une particularité : un clitoris très développé qu'elle appelle un petit pénis, et elle adore que je m'en occupe, ce qui la comble de plaisir. Elle me paie généreusement pour cela.

»

Houyam, une jeune prostituée, m'a confié : *« Un jour, j'avais rendez-vous avec un client chez une patronne, mais j'étais en retard. Il m'a demandé la raison, et je lui ai répondu qu'un homme m'avait arrêtée pour lire les lignes de ma main. Il m'a dit que je souffrais d'une trahison, ce qui était vrai puisque mon amant m'avait quittée. Il prétendait m'aimer et vouloir se marier avec moi, mais en réalité, il ne cherchait qu'à obtenir du sexe gratuit sans engagement. »* Lorsque je lui ai demandé pourquoi elle pratiquait des actes sexuels comme la fellation et la sodomie tout en préservant sa virginité, elle a répondu : *« Seul mon mari a le droit de me déflorer. Je garde ma virginité pour lui, c'est son droit. Personnellement, j'aime beaucoup le sexe anal. J'aime entretenir une relation amoureuse avec mon prétendant et avoir des relations sexuelles avant le mariage, car ainsi, nous continuons à pratiquer les choses que nous aimons. »* Elle ajouta : *« Si je rencontre quelqu'un de manière « traditionnelle », je devrais jouer la femme chaste et coucher avec lui de manière classique. Je serais alors privée de certaines sensations. Et si je lui demandais de pratiquer le sexe anal, il se douterait que je l'ai fait fréquemment dans le passé et pourrait demander le divorce. »*

Quant à Hanae, prostituée de 44 ans, elle partage son cas en disant : *« J'étais mariée à un fonctionnaire. Avant de me marier, j'ai eu de nombreuses relations sexuelles car j'adorais cela, surtout l'anal. Mon ex-mari m'a baisée de façon régulière après le mariage, ce n'était pas suffisant pour moi. Je voulais encore ça. Et donc, pendant que nous baisions, j'ai guidé sa queue discrètement avec ma main en direction de mes fesses, voulant juste qu'il me défonce. Et puis il a compris. J'ai attrapé du plaisir. Mais le jour suivant, il a demandé le divorce, me nommant pute. Depuis je pratique la prostitution et en même temps, j'avais plusieurs copains. J'ai besoin de se sentir désirée en tant que femme. »*

Une autre histoire similaire concerne Houmam, un jeune homme de Midelt originaire d'Aït Izdeg. Il raconte son expérience du mariage : *« À l'époque où je travaillais à la Marine Royale, j'ai aperçu une fille très belle. J'ai tenté de lui parler, mais elle m'a ignoré. Je l'ai suivie jusqu'à chez elle et j'ai frappé à la porte. Sa mère m'a ouvert, et je lui ai exprimé mon intérêt pour sa fille, en lui disant que je souhaitais l'épouser. Elle m'a répondu que j'étais le bienvenu, mais que je devais venir avec mes parents pour officialiser la demande. J'ai donc ramené mes parents. Ses parents ont posé de nombreuses conditions (une dot importante, rester vivre à Tétouan après le mariage...), que j'ai acceptées, malgré le désaccord de mes parents.*

J'étais aveuglé par sa beauté. Après le mariage, j'ai voulu lui montrer que j'étais un homme ouvert d'esprit. Je lui ai parlé de mes expériences amoureuses passées et je lui ai dit que son propre passé ne m'importait pas, qu'elle pouvait en parler si elle le souhaitait. Deux mois après notre mariage, elle m'a avoué : « Tu es honnête avec moi, alors je le serai aussi. Nous avons eu plusieurs rapports, mais je n'ai jamais atteint l'orgasme avec toi. J'apprécie le sexe anal. » J'ai été choqué et j'ai immédiatement demandé le divorce. En deux mois, j'ai perdu 150 000 dirhams (environ 15 000 euros). »

Avec le manque de ressources et afin de pratiquer ordinairement le *Tiddukla*, certains hommes tissent des relations intimes avec des prostituées. Ces hommes sont essentiellement issus de leurs réseaux pratiques : des chauffeurs de taxis, des anciens clients... Ils conviennent d'avoir des rapports gratuits et de continuer leur activité de prostitution. Quelques fois, ils habitent ensemble en disant aux autres qu'ils sont mariés afin d'éviter d'être arrêtés par la police. Mais cela engendre d'autres problèmes liés aux perceptions sociales : manque de dignité et de virilité.

Houssam raconte : « J'avais un emploi précaire et temporaire, ce qui m'empêchait de me marier. J'ai alors noué une relation amoureuse avec Manal, qui exerce la prostitution. Nous avons convenu de ne pas interférer dans son travail, c'est-à-dire qu'elle pouvait continuer à voir ses clients, et en échange, j'avais accès à du sexe gratuit. Nous avons donc commencé à vivre ensemble. Manal continue de recevoir des clients, que ce soit chez eux, chez des tenancières, ou parfois même chez nous en mon absence. Pour les autres, nous disons que nous sommes mariés, même si nous n'avons pas célébré de noces. Nous avons un acte de mariage pour éviter d'éventuels problèmes avec la loi. En fait, c'était une sorte de garantie pour elle. Si elle se fait interpellée par la police par trahison conjugale je céderai à sa poursuite. Malgré cela, certains nous critiquent. Ils m'accusent d'être un « Dayuth⁹⁸ » et de manquer de virilité en laissant ma partenaire se livrer à la prostitution. Quant à Manal, elle explique à ses collègues qu'il s'agit d'un concubinage, pas d'un véritable mariage. Les prostituées aiment souvent se vanter d'avoir un amant, car cela leur donne un sentiment de désir au-delà de leurs relations commerciales. Dans ce type de relation, l'amant n'a pas à subvenir aux besoins financiers de la prostituée. Il bénéficie du sexe gratuit, de l'alcool sans frais, de cadeaux, et

⁹⁸ C'est un terme religieux qui désigne celui qui ne manifeste aucun sentiment de jalousie pour sa femme. Selon un Hadith du Prophète, il n'ira pas au paradis. <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/184995/%D8%B9%D9%82%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%88%D8%AB-%D9%85%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%BA%D9%8A%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%B0%D9%8A-%D9%84%D8%A7-%D9%8A%D9%82%D8%A7%D9%84-%D9%81%D9%8A%D9%87-%D8%A8%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%A3%D9%8A>, consulté le 19/8/2025.

parfois même d'argent de sa part. »

Yassar partage également son expérience de concubinage avec une tenancière : *« J'avais 24 ans lorsque j'ai commencé ma relation avec Hadda, qui en avait 40. Lors de ma première visite chez elle, elle m'a proposé de choisir une des prostituées présentes pour passer la nuit. Cependant, comme j'avais une préférence pour les femmes matures, j'ai choisi Hadda. Elle a ri, mais après quelques insistances de ma part, elle a accepté. Au fil du temps, elle est tombée amoureuse de moi. Je passais souvent mon temps libre chez elle sans rien payer, profitant du sexe, de l'alcool et de la nourriture gratuits. Je ramenaient même mes amis chez elle, et ils avaient accès à des prostituées sans frais. Notre relation a duré presque trois ans, mais j'ai mis fin à tout lorsque Hadda a commencé à parler mariage. À 43 ans, elle désirait absolument avoir des enfants avant de perdre sa fertilité. Pour me convaincre d'accepter, elle m'a proposé de m'offrir une maison et un jardin. J'ai refusé son offre et mis fin à notre relation, car je me sentais encore jeune et ne me voyais pas engagé dans un projet matrimonial. Je ne pouvais pas me marier avec une patronne. Que dirais-je à mes parents pour justifier mon choix ? Que penseraient les gens et mes amis de moi ? »*

Généralement, dans le cadre de *Tiddukla*, c'est l'homme qui loue une maison à une femme, couvrant toutes les dépenses et accédant à son corps. Cependant, dans ce cas, c'est la femme qui abrite son compagnon et qui paye toutes ses dépenses. Ainsi, l'aspect financier est dominant. Un autre phénomène apparaît : il s'agit des femmes ayant un salaire ; en général, elles sont dans la cinquantaine, et en raison de leurs revenus, elles pratiquent *Tiddukla* avec les hommes, souvent sans emploi ou étudiants et qui sont toujours plus jeunes qu'elles. Ces femmes sont nommées des « mamies ». En effet, elles leur achètent toutes sortes de cadeaux et leur donnent de l'argent pour les rendre toujours accessibles. Ils passent leur temps libre ensemble le soir et le week-end. Ainsi, les positions sont inversées.

Un jeune homme, Mourad, s'exprime : *« J'étais étudiant à l'université de Meknès. Un jour, au café, j'ai remarqué qu'une femme d'une quarantaine d'années me regardait en souriant. J'ai souri à mon tour, et elle m'a invité à sa table pour se présenter. Elle était salariée, avait une maison et une voiture. Elle m'a dit que je lui plaisais et qu'elle souhaitait établir une relation avec moi. Nous passions les week-ends ensemble ; elle m'emmenait au restaurant, dans des clubs, et dans des cafés luxueux, payant tout. Elle me donnait de l'argent et m'achetait des vêtements de marque. C'était un mode de vie que je trouvais exceptionnel, surtout avec la bourse modeste que je recevais. Elle m'a ouvert les yeux sur un autre aspect de la vie, me faisant découvrir des expériences sexuelles enrichissantes grâce à sa grande expérience. »*

Imad, qui travaille dans la sécurité, témoigne : *« J'avais une relation avec Latifa, une fonctionnaire à Midelt, alors que j'étais au chômage. Elle m'appelait après son travail, et nous passions d'agréables moments ensemble. Elle prenait soin de tout, et était excellente au lit, me faisant découvrir de nombreuses positions sexuelles. Un jour, elle m'a demandé de l'épouser. J'ai refusé en raison de la grande différence d'âge entre nous. J'ai pensé à ce que mes amis, qui enviaient cette relation, pourraient dire. Ils auraient affirmé que j'étais "l'homme de la femme", que j'étais victime de ma cupidité. Je n'avais donc pas d'autre choix que de décliner sa demande. Bien sûr, elle m'aimait, mais ce qu'elle désirait surtout, c'était avoir des enfants avant d'atteindre la ménopause. »*

En réalité, selon la règle sociale qui interdit l'hypogamie féminine, les femmes salariées aspirent généralement à épouser un homme d'un statut social supérieur au leur, avec un salaire et une position plus élevés. Cependant, avec l'avancée de l'âge, elles deviennent plus flexibles dans leurs critères de choix du conjoint. Ayant acquis une indépendance financière, elles cherchent à « profiter pleinement de la vie », notamment sur le plan sexuel. Elles se tournent alors vers des jeunes hommes en difficulté économique, tirant parti de leur vigueur sexuelle. À l'approche de la ménopause, elles se concentrent sur l'idée d'avoir des enfants à tout prix, que ce soit avec leurs concubins ou leurs collègues, profitant de l'anonymat offert par la vie urbaine. Pour dissimuler leurs relations passées, certaines femmes ont recours à la restauration de l'hymen si celui-ci a été perdu, ou bien elles privilégient des pratiques sexuelles qui préservent leur virginité.

L'histoire suivante située à Boumia, racontée par Nizar, a suscité un vif débat dans la région. Mariée à un professeur nommé Hassan, qui travaille dans la même ville, elle a une fille avec lui. Profitant de son salaire et de sa voiture, elle fréquente des hommes, en particulier des salariés étrangers de Boumia. À plusieurs reprises, elle a été arrêtée en flagrant délit pour adultère, mais son mari a toujours accepté de lui pardonner. Même son père lui a exprimé son mécontentement en disant : *« Tu dois te séparer de cette chienne (sa fille), elle nous apporte la honte. Je m'engage à te trouver une autre femme. »* Cependant, le mari a refusé, affirmant : *« J'aime ma femme et ma fille. Je ne peux pas me séparer d'elles. »* Nizar m'a transmis ce que sa femme a entendu un jour, au hammam, lors d'une conversation entre l'épouse de Hassan et une autre femme, en présence de sa fille : *« Ce n'est pas un homme. Nous ne faisons plus l'amour depuis longtemps. Il n'a plus de désirs sexuels. Je lui ai demandé le divorce à plusieurs reprises, mais il insiste pour que nous restions ensemble. J'ai des besoins sexuels à satisfaire. Nous avons donc convenu que je pourrais voir ailleurs, tant que je ne le quittais pas. »*

Avec l'écart d'âge important entre les époux et l'incapacité sexuelle de l'homme, la femme cherche des relations en dehors de son mariage. Lhou a partagé son expérience à ce sujet. *« Un jour, j'avais des affaires à régler à Meknès. Un ami m'a proposé de ramener avec moi un homme âgé qui avait un rendez-vous dans une clinique de la ville. Cela nous permettrait de partager les frais du voyage. Le lendemain, il est venu avec une jeune femme. Elle s'est assise à côté de moi, tandis que l'homme gravement malade était assis à l'arrière de la voiture. Nous avons discuté tout au long du trajet, et je me suis rendu compte qu'elle me faisait des avances implicites. Sur le chemin du retour, nous avons fait une pause à Ain Vital, près d'Ifrane. Nous avons laissé l'homme dans la voiture et avons eu une relation sexuelle dans la forêt. Une fois arrivés à Boumia, elle m'a demandé mon numéro pour que nous puissions nous revoir. Elle a ajouté : « Je vais m'occuper de mon mari, et je t'appellerai. » J'ai été choqué, pensant qu'elle parlait de son père. Énervé, je lui ai demandé d'effacer mon numéro de son répertoire. »*

De plus, dans certains cas, des pratiques et relations sociales variées révèlent une dynamique complexe autour de la sphère sexuelle, du pouvoir et des attentes sociales. En outre, certaines jeunes femmes qui travaillent comme prostituées entretiennent des relations ambiguës avec leurs clients et leurs partenaires, promettant de se venger de la trahison ou de la manipulation. Par exemple, elles peuvent utiliser des pratiques sexuelles alternatives et préserver leur virginité pour le futur mariage. Ces femmes justifient souvent des choix ayant pour but de maintenir des apparences respectables et en même temps répondre à leur propre désir et leurs limites économiques en recourant au concubinage. Enfin, dans certains cas, des femmes peuvent entretenir des relations parallèles sexuelles avec d'autres femmes ou hommes. Toutefois, des femmes profitent de leur situation financière ou d'une situation émotionnelle. Cela montre des arrangements explicites ou tacites où chaque partie reçoit quelque chose d'utile pour elle-même.

Certaines employées, la plupart dépassant la quarantaine, entretiennent des relations avec des hommes plus jeunes, souvent démunis. Les enquêtés évoquent des dynamiques qui modifient les rôles traditionnels où l'homme est soutenu financièrement par sa compagne. D'autant plus qu'avec leur cheminement professionnel, elles acquièrent une indépendance financière et veulent s'amuser tout en satisfaisant leurs besoins affectifs et sexuels.

Certains hommes entrent en relation avec des partenaires plus âgées et des tenancières pour le gain de faveur matérielle et de mode somptueux. Cependant, les relations de concubinage ne sont pas durables à cause des écarts d'âge entre partenaires ou autres raisons sociales. Dans de tels cas, un homme perdrait sa virilité et sa dignité.

Enfin, certaines femmes mariées, insatisfaites de leurs relations conjugales, recherchent des partenaires en dehors du mariage pour répondre à leurs besoins émotionnels ou sexuels. Ces situations peuvent découler de frustrations liées à des écarts d'âge, des incompatibilités sexuelles ou des attentes non satisfaites.

Ces comportements reflètent des changements sociaux, où les normes « traditionnelles » autour du mariage, de la sexualité et de la fidélité évoluent, souvent en tension avec les jugements moraux et les pressions communautaires.

3) Entre prostitution et *Tiddukla*

Dans le cas des *Aït Yaflman*, dans le contexte actuel des transformations sociales et économiques, les relations intimes hors mariage suscitent des débats complexes impliquant des questions de pouvoir, de confiance et de pression sociale. Alors que les dynamiques qui se développent entre les partenaires sont souvent motivées par la recherche de bénéfices mutuels, elles impliquent également des comportements trompeurs, qui proviennent des inégalités économiques et des normes d'ordre social et culturel. Ainsi, telles que la négociation de soutiens financiers contre des relations ou la mise en scène d'une grossesse, ces pratiques reflètent la tension entre le désir de sécurité matérielle et les normes morales et religieuses. Ces schémas comportementaux soulignent l'impact de l'instabilité économique et des attentes sociales sur les relations intimes, affectant le compromis raisonnable entre la peur du jugement et le désir de respectabilité affectueuse. Ces récits soulignent une variété d'expériences qui mettent en évidence les frontières entre l'intime, l'économique et le social, révélant à la fois la vulnérabilité et les réponses des individus aux environnements marqués par des inégalités et par des contextes de transformations normatives.

Nabil raconte : « *Un jour, j'ai rencontré une jeune fille. Elle est montée dans ma voiture, et je lui ai proposé de venir chez moi en lui disant : « Je veux que tu me donnes ton avis sur les couvertures de draps que j'ai achetées pour mon salon (rire) ». Bien sûr, elle savait que son avis m'importait peu, c'était juste un prétexte pour passer un moment intime avec elle. Elle a accepté, et nous avons eu une relation sexuelle. Après cela, elle m'a proposé un arrangement : elle m'a dit : « Si tu me verses un salaire mensuel, tu pourras m'appeler à chaque fois que tu auras envie de passer du temps ensemble. » Quand je lui ai demandé combien, elle a répondu 1500 dirhams par mois (environ 150 euros). J'ai décliné son offre poliment, car je connaissais bien ce genre de proposition. J'avais déjà tenté ce type d'arrangement avec une autre fille, et*

après trois mois, j'ai découvert qu'elle voyait en réalité trois autres hommes en même temps. Elle percevait ainsi un revenu mensuel plus élevé que le mien. Elle n'était même pas disponible comme promis, inventant sans cesse des excuses pour dégager du temps pour ses autres partenaires. Elle ne se contentait pas du salaire que je lui versais et trouvait toujours des moyens pour me soutirer davantage d'argent, prétextant que sa mère devait être hospitalisée, qu'elle avait besoin de tel ou tel achat, ou encore me demandant de lui offrir un nouveau téléphone. Finalement, j'ai mis fin à notre relation. »

4) Simulation de grossesse pour avoir de l'argent ou pour passer du *Tiddukla* à *Iwel*

Lors de relations entretenues en dehors du mariage, des femmes recourent parfois à la simulation de grossesse pour exercer une pression sur leur partenaire. Ainsi, cette stratégie peut viser à accélérer une décision de mariage, tester les intentions de l'homme ou obtenir de l'argent. Ces moyens sont parfois utilisés de la part de la femme lorsqu'elle pense que sa relation n'est pas suffisamment récompensée financièrement. Elle peut user du stratagème d'un début de grossesse pour contraindre l'homme soit de l'épouser soit de lui verser de l'argent pour avorter. L'homme peut l'y obliger ou avoir l'air aimable et payer les coûts de l'avortement. Après cela, la femme peut simuler l'intervention, garder l'argent, partir quelques jours, puis revenir et déclarer que « *tout va très bien* ».

Alae raconte son vécu : « *J'étais en relation avec une femme divorcée et on ne se protégeait pas. Un jour, elle m'a informé d'un retard de menstruation et elle m'a affirmé être enceinte. Elle m'a demandé 5000 dirhams pour un avortement. J'étais apeuré, partagé entre la peur du jugement familial, des amis et des collègues et l'envie de préserver ma réputation sociale. Pourtant, l'idée de l'avortement n'était pas envisageable : en Islam, c'est un meurtre et puni alors par la loi. J'avais consulté l'imam de la mosquée. Il m'avait alors conseillé de ne craindre que Dieu : « ce n'est pas la faute de tes parents ni de tes collègues, fais ce qui est juste » me disait-il. C'est ainsi que, le lendemain, j'avais avoué à Hind, ma compagne, que j'étais armé de la ferme volonté de nous marier pour légitimer notre enfant. Sa réponse : « tu ne penses qu'à toi ! Si tu étais à ma place, tu saurais que ce n'est pas le moment. Entre les démarches du mariage, les préparatifs et ma grossesse qui va bientôt devenir visible, mes frères vont me tuer. Alae, ma famille c'est tout pour moi, si je leur apprends ce que tu es, je n'hésiterai pas. » Quand j'ai refusé de lui donner de l'argent, tout ce que Hind avait à faire, elle m'appelait, encore en*

pleurs, pour m'informer qu'elle avait pris rendez-vous chez un docteur à Meknès. Trois mois après, elle essayait le même scénario, j'avais compris la supercherie. J'avais fermé mon téléphone et refusé systématiquement de satisfaire ses exigences, malgré ses menaces de tout révéler à ma famille et à mes collègues. »

Nizar partage aussi une expérience :

« J'étais en relation avec une femme divorcée qui, un jour, m'a annoncé un retard de règles. Pour en avoir le cœur net, je l'ai accompagnée dans un laboratoire pour effectuer des tests, qui se sont révélés positifs. Nous avons alors convenu de recourir à un avortement, et je lui ai donné l'argent nécessaire. Cependant, un mois plus tard, j'ai découvert qu'elle avait utilisé un échantillon d'urine appartenant à sa tante, qui était enceinte. C'est à ce moment-là que j'ai compris avoir été victime d'une arnaque. »

Haytam raconte une autre situation :

« J'étais en couple avec Laïla, et nous nous retrouvions régulièrement dans un appartement que j'avais loué. Étant vierge, elle insistait pour que nous n'ayons que des relations superficielles, sans pénétration, et j'utilisais toujours des préservatifs. Elle parlait souvent de mariage, ce qui a fini par me pousser à mettre un terme à notre relation. Quand je lui ai annoncé ma décision, elle m'a déclaré avoir un retard de règles. Je savais qu'elle mentait, car notre relation ne présentait aucun risque de grossesse. Néanmoins, l'idée qu'elle puisse être enceinte d'un autre homme et tenter de m'impliquer m'a inquiété. Même si un test ADN aurait pu prouver mon innocence, ma réputation aurait déjà été mise en danger. Une semaine plus tard, elle m'a annoncé qu'elle avait finalement eu ses règles. J'ai immédiatement coupé tout contact avec elle. »

Dans cette région, mais principalement dans un environnement urbain, peuvent être observées de jeunes femmes de milieux modestes se livrant à des relations monétisées. Ainsi étudiantes ou salariées, ces femmes cherchent notamment à se procurer des biens de consommation luxueux ou à payer leurs études, sans parler de charmer un homme riche. Elles associent parfois leur aventure à la hausse de prix de la vie et à un souci de profiter de l'existence pendant qu'elles sont encore jeunes pour éviter pareille situation une fois mariées. Certaines femmes ne perdent pas leur virginité en prévoyant de la conserver pour leur futur mari, mais ne se privent pas d'autres activités sexuelles. De plus, d'autres stratégies incluent une simulation de grossesse, et il convient de relever que les hommes impliqués s'avèrent souvent peu préparés à affronter l'arnaque, par la peur de se salir ou de subir des pressions sociales. Dans un passé récent, le phénomène s'inscrivait dans une logique de stigmatisation. Ainsi, des femmes cherchaient à obtenir un statut de divorcée pour exercer l'activité en question. Tout compte fait,

la jeunesse ne dure pas, et la beauté n'est pas éternelle disent-elles. Ainsi, elles contribuent à leur intégration sociale.

5) Un cas de *Tiddukla* imposé

Les relations entre les époux sont complexes et conflictuelles dans les sociétés contemporaines, et surtout lorsque les disparités socio-économiques et les pressions culturelles sont courantes. L'exemple ci-dessous de Hicham et Jamila montre que des problèmes surgissent du malentendu causé par des différences de classe et des difficultés monétaires, et peuvent aboutir au *Tiddukla*. Ainsi, l'histoire de ce couple souligne les difficultés auxquelles font face en général les couples confrontés aux réalités économiques, aux normes sociales et aux problèmes de statut. Les répercussions de tels conflits sur les plans émotionnel, juridique et familial, à la fois pour les conjoints et pour les enfants impliqués sont importantes. Leur récit encourage également la discussion sur le pouvoir dans les relations conjugales, les effets de l'inégalité éducative et sociale sur la qualité de la vie maritale, et les solutions et décisions des protagonistes et de leurs familles pour faire face aux désaccords systémiques, où la fierté de la famille et la recherche de bonheur personnel s'affrontent fréquemment.

Hicham est un homme de 40 ans, de la tribu *Aït Yahya*, fonctionnaire avec un salaire modeste. A l'âge de 24 ans, il s'est marié avec Jamila moins âgée que lui d'un an. Cette dernière, issue d'une famille prestigieuse et riche de Midelt, l'a imposé à ses parents malgré son rang social inférieur car ils étaient amoureux. Les parents furent obligés d'accepter, non pas parce qu'ils glorifiaient l'amour mais parce qu'ils avaient peur qu'elle fuie la maison, parte avec lui et suscite de la honte pour eux. Ils disaient que leur fille était aveuglée par l'amour. Donc, elle peut tout faire. Ils lui ont offert une maison pour s'installer. Le couple a eu un enfant. En grandissant, Jamila demanda à Hicham de l'inscrire dans une école privée comme ses cousins. Mais, il a refusé en indiquant que son salaire n'est pas suffisant pour le faire et qu'elle peut demander à ses parents de le financer. Après cela, Hicham est entré en concubinage avec une femme divorcée, avec deux enfants, travaillant avec lui. Ainsi, la relation entre Hicham et Jamila est devenue compliquée et leur mariage s'est effondré. Jamila a quitté la maison et rejoint celle de ses parents. Hicham s'est installé chez sa concubine et demanda le divorce. Mais en ne pouvant pas verser les indemnités de divorce qui étaient de 90 000 drh (presque 9 000 euros), le jugement était suspendu. Ainsi, Alae, le frère de Jamila dit : « *Nous avons incité ma sœur à lui céder la garde de l'enfant car il est anormal, après tout ce que Hicham a fait ma sœur, de*

le laisser vivre tranquillement avec sa concubine et prendre son fils en charge. Ce dernier passe les weekends chez nous. Une fois, ma sœur l'a entendu dire à son fils au téléphone : « n'oublie pas notre plan. » Et quand, elle a demandé des explications à son fils, il lui a dit que son père lui demande toujours de faire de la pression sur elle en la suppliant de le laisser vivre avec nous. Comme ça, il aura une meilleure éducation (école privée) et une meilleure vie. Même son père dit de lui qu'il a perdu la raison : « Mon fils Hicham est fou. Il prend en charge les enfants d'autrui et néglige son fils et sa famille. » Avec cette situation, de vivre sans acte de mariage avec une autre femme, nous pouvons appeler la police et il partira à la prison et perdra son travail. Mais, nous avons décidé de ne pas le faire car même s'il mérite cela, nous ne voulons pas faire souffrir mon neveu. Qu'est-ce que nous allons lui dire ? C'est une situation compliquée. Ma sœur est toujours mariée sur le plan officiel. Mais sur le plan pratique, elle vit chez nous depuis un an et demi. Elle ne peut pas refaire sa vie et se remarier. Quant à Hicham, il se défend en disant que ma sœur ne le traitait pas en tant qu'homme et qu'elle lui fait toujours de la pression : « Elle sait dès le début ma situation. Je ne peux pas lui offrir le même niveau de vie de sa famille. Cette dernière nous a aidé afin que le niveau de vie de sa fille ne se dégrade pas trop. Mais, elle ne cesse de me rappeler que je ne suis pas un homme et qu'elle regrette sa décision de se marier avec moi. Tandis que ma concubine me traite correctement et respecte ma virilité. » Nous voulons qu'il prenne en charge son enfant et nous cédon aux indemnités de divorce. »

8. La pratique de *Tusyas Abizar* : une union alternative entre tradition et transformation sociale

Dans les sociétés rurales et tribales marocaines, les formes d'union hors des cadres matrimoniaux traditionnels révèlent des dynamiques complexes entre normes sociales, aspirations individuelles et mutations des systèmes communautaires. Parmi ces pratiques, certaines permettent aux couples de contourner le refus parental ou les exigences jugées excessives pour officialiser leur union. Ces formes d'union, bien que marginales, trouvent leurs racines dans des coutumes anciennes, tout en s'adaptant aux transformations sociales et économiques actuelles.

Le rituel de la pratique *Tusyas Abizar* marque une forme de défi à l'autorité parentale et s'inscrit dans un cadre social où l'honneur et la réputation jouent un rôle central. Cependant, il

peut également être perçu comme une humiliation publique pour la famille de la femme, suscitant des tensions et des médiations visant à régulariser la situation.

Dans un contexte marqué par l'érosion des systèmes d'accueil traditionnels et l'évolution des modes de vie, ces pratiques prennent des formes nouvelles, particulièrement en milieu urbain. Elles illustrent les tensions entre le respect des coutumes et l'émergence d'une autonomie individuelle, tout en soulignant les répercussions sociales, familiales et personnelles de ces choix.

Abizar est une capuche portée par les femmes dans cette région. Son ornement diffère d'une tribu à une autre. Elle est portée dans les festivités. Mais, quand on dit « *Tusyas Abizar* » (traduit littéralement par « *elle lui a porté sa capuche* »), on comprend qu'il s'agit d'une forme d'union bien différente de la forme principale *Iwel*.

Je me souviens en 2004, quand je travaillais à Agheddou en tant qu'instituteur, j'étais avec un ami qui m'a dit : « *Tu sais que Hmad et sa femme ne sont pas mariés.* » À ce moment-là, je n'avais pas compris ce qu'il voulait dire. Je voyais que Hmad habitait dans une maison avec sa femme et leurs enfants. J'ai cru qu'ils s'étaient mariés mais sans enregistrer cette union. Après mon retour à Agheddou, dans le cadre de cette recherche, j'ai compris qu'il s'agissait d'une forme d'union secondaire bien différente d'*Iwel* et que cinq foyers sur cent cinq constituant le douar d'Agheddou étaient fondés sur cette forme.

La désignation de cette forme d'union se différencie d'une tribu à une autre : *Tusyas Abizar* chez les montagnards, *Tagasn Tarslet* (elle leur a attaqué le pilier) chez les habitants des piémonts, ou *Tkjem Ġurs* (elle est rentrée chez lui) chez les *Aït Mguild*. En dépit de sa nomination, le rituel reste le même : dans le cas d'un refus de l'union par les parents de la femme, celle-ci porte sa capuche et rejoint la maison de son prétendant. Elle frappe à la porte et embrasse le pilier de la tente ou de la maison en demandant la protection de la famille d'accueil. Cette dernière est obligée d'accepter sa demande afin d'éviter le mauvais sort. Sans ce rituel, la relation entre les deux familles serait conflictuelle.

Bahou dit à ce propos : « *Il arrive qu'un homme et une femme s'aiment. Mais, en décidant d'officialiser leur relation par le mariage, les parents de la femme déclinent la demande du prétendant pour des raisons variées : l'existence de conflits entre les deux familles ; la volonté de marier leur fille à un cousin ; l'exigence de conditions hors normes comme une dot très élevée ou que le couple doive habiter chez eux après le mariage. Alors, les deux parties (l'homme et la femme) décident d'utiliser cette forme d'union (Tusyas Abizar).* »

Le recours à cette forme d'union dépend des systèmes d'accueil dans le monde tribal afin de faire face au refus des parents concernant le choix du conjoint de leur fille. Concernant les hommes, leurs parents n'ont pas à refuser le choix de leurs fils pour leur future conjointe, car cela peut mettre en péril ces systèmes d'accueil. Pourtant, dernièrement à Tamalout, suite à l'érosion de ces systèmes, Nizar, qui entretenait une relation amoureuse avec Amira et voulait se marier, a vu ses parents s'opposer à cette union pour cause de manque de chasteté de la fille, selon eux. Alors, le nouveau couple a décidé d'officialiser leur union et de partir s'installer à Tounfit. Les habitants du douar ont reproché aux parents leur décision et leur ont demandé d'accueillir le nouveau couple.

Normalement, les parents n'avaient pas le droit de refuser le choix de leur fils. En plus, la raison du refus évoquée par les parents ne figurait pas parmi les raisons « traditionnelles » acceptées. Car la question de la chasteté de la femme est intimement liée à l'honneur, qui concerne tout le lignage, voire toute la tribu. Alors, l'honneur était partagé et, s'il arrivait qu'une femme essaie de l'entacher, le recours à un mariage endogame pouvait arranger la situation. La possibilité d'immigrer en ville et le salariat ont également ouvert la voie à la jeune génération pour faire face au refus des parents concernant une union.

Une autre histoire, à Midelt, de deux jeunes travaillant dans un hôtel, illustre bien la métamorphose de cette forme d'union. Hanae a informé ses parents qu'un collègue voulait prendre rendez-vous avec eux pour faire une demande de mariage. Ses parents ont refusé et ont essayé de la convaincre qu'elle était encore jeune pour se marier. Hanae déclare que la vraie raison du refus est la volonté de ses parents d'exploiter son salaire le plus longtemps possible. Donc, elle leur a dit : « *C'est moi seule qui vais demander sa main en mariage.* » Ainsi, le couple s'est marié.

Cette histoire peut paraître comme une subversion à la norme ou comme s'inscrivant dans une dynamique de rupture, mais on voit qu'elle a des racines dans les coutumes traditionnelles, bien qu'inscrite dans le cadre de la ville où les anciens systèmes d'accueil dans le monde tribal n'ont plus de valeur.

La fuite de la femme de la maison parentale afin de rejoindre celle de son prétendant met sa famille dans une situation d'humiliation et de scandale public. À Agheddou, après le recours à cette forme d'union, qui est *Tusyas Abizar*, des médiations sont mises en place afin d'arranger cette situation et de réconcilier les deux familles ainsi que la fille avec ses parents.

Un imam qui a passé plus de vingt ans à Agheddou leur a proposé une solution pour convertir *Tusyas Abizar* en *Iwel*, tout en respectant les directives de la loi divine, car pour lui, il s'agit d'un adultère. Sa proposition est de séparer les lits de l'homme et de la femme pendant trois mois pour s'assurer qu'il n'y aura pas d'accouchement issu de cette union. Après la fin de cette durée, les parents du prétendant refont la demande officielle pour la femme, moyennant une dot. En cas d'existence d'enfants issus de *Tusyas Abizar*, ils doivent donner aux pauvres l'équivalent du poids de ces enfants en dattes afin de les légitimer.

Pourtant, le châtiment social inhérent à cette forme persiste. À chaque conflit, les autres ne manquent pas de rappeler à la femme concernée par cette forme qu'elle ne vaut rien et qu'elle a perdu son capital social en y ayant recours.

La cohabitation avec la famille de la femme concernée par cette forme d'union peut s'avérer difficile. Comme dans le cas d'Ibrahim à Midelt, qui a décidé de se suicider après avoir appris que sa sœur avait fui la maison pour aller vivre chez son amant à Bénimlal, après une longue relation sur les réseaux sociaux. Ibrahim a survécu à cette tentative de suicide après son hospitalisation.

Une histoire semblable est celle de Jamaa et El Mahjoub qui se fréquentaient. La famille de cette dernière lui a interdit de l'épouser, ce qui a poussé le couple à quitter Midelt et à partir vers une ville voisine. Hmad a suivi sa sœur, a menacé El Mahjoub ainsi que Jamaa.

Auparavant ancrée dans les systèmes tribaux, cette pratique continue d'évoluer dans le contexte urbain où de nombreux jeunes couples contournent le refus parental et l'officialisent sans leur consentement. Cependant, elle reste socialement stigmatisée, avec des conséquences émotionnelles et relationnelles complexes, notamment des ruptures familiales et des conflits. *Tusyas Abizar* symbolise une pratique entourée de traditions en mutation. Cette forme d'union permet à certains couples de contourner des limites très strictes, mais elle stigmatise les femmes et met en lumière des changements importants dans les relations entre coutumes et modernité. Ces dernières considérations illustrent les perspectives du développement de ces pratiques à l'avenir, dans le contexte de la transformation sociale rapide. Ces pratiques et cette forme d'union précise étaient souvent liées à des systèmes d'accueil communautaires, motivées par des conflits interpersonnels, des exigences exagérées en matière de dot ou des préférences pour l'endogamie. Ils ont servi de solution de contournement des normes tout en étant ancrés dans les cadres culturels. Cependant, ils menaçaient également d'entraîner des conflits et de socialement stigmatiser les femmes, dans le contexte d'une perturbation des structures tribales

traditionnelles. Dans le cadre de l'urbanisation et de l'évolution socioéconomique, ces pratiques deviennent plus délicates, bien que toujours associées à plusieurs croisements entre modernité et tradition. Dans une perspective plus large, les efforts de création de telles unions à l'intérieur de cadres plus acceptés d'un point de vue religieux ou social sont effectués. Cependant, les normes et les pressions de la famille sont des défis importants pour les couples. Ces transformations révèlent les dynamiques complexes de la tradition et du changement dans les sociétés rurales et urbaines de cette région du Maroc.

Conclusion générale

Cette recherche porte sur la transition matrimoniale sous l'angle de la dynamique des rapports de genre et de génération chez les *Aït Yaflman*, depuis l'indépendance du Maroc jusqu'à nos jours. Elle se situe au croisement de la sociologie du genre, de l'anthropologie de la parenté, de l'histoire sociale et de l'analyse des pratiques culturelles. Elle montre comment les règles du mariage, les rôles dans la famille et les rapports de pouvoir ont changé dans un contexte de mutations rapides.

Elle vise à répondre à plusieurs questions :

- Quelle importance les habitants donnent-ils aux différentes formes de mariage selon leur éducation et leur environnement social ?
- Comment les actions de l'État ont-elles participé à la mise à l'écart des formes de mariage traditionnelles ?
- Comment la perte du contrôle parental traditionnel, influencée par les réseaux sociaux et le contact avec les citadins, a-t-elle changé les relations entre hommes et femmes et entre parents et enfants ?
- Comment les jeunes voient-ils aujourd'hui le mariage et la famille, et en quoi leur vision est-elle différente de celle de leurs parents ?
- Dans quelle mesure les jeunes adoptent-ils une vision du couple inspirée par les modèles urbains contemporains ?
- Comment le choix d'un type d'union influence-t-il les relations de genre, d'âge et de génération dans un contexte où persistent des règles fortes ?

La recherche s'appuie sur des méthodes qualitatives : observations sur le terrain, entretiens semi-directifs et récits de vie. Elle décrit et analyse de nombreuses formes de mariage : unions patrilocales, virilocalles, uxorilocalles et matrilocalles, polygamie, concubinage coutumier (*Tiddukla*), fuites amoureuses (*Tusyas Abizar*), mariages réparateurs (*Tusyas dist*) et des pratiques traditionnelles comme *Amḥars* et *Amazzal*. Ces formes, souvent considérées comme marginales, montrent la capacité des individus à s'adapter : ils interprètent, contournent ou défient les normes sociales dominantes selon leurs besoins et leurs désirs. Le mariage par étapes, autrefois courant chez les *Aït Ḥadiddu* et les *Aït Yahya*, disparaît peu à peu suite à des lois plus strictes et des politiques de l'Etat contre les mariages précoces.

Cette recherche s'est confrontée à plusieurs difficultés. Les entretiens avec les personnes impliquées dans des formes d'union secondaire s'avèrent difficiles. Celles-ci essaient de se

montrer en conformité avec la norme, sans doute craignant d'être stigmatisées ou mal jugées. Ces appréhensions ont nécessité d'établir des liens dans la durée afin de les rassurer sur l'anonymat. Beaucoup de femmes mariées ont également manifesté une certaine prudence à parler. Les entretiens ont souvent bénéficié de l'aide d'intermédiaires sans toujours écarter une langue châtiée soutenant une autocensure. Par contre, les femmes divorcées ont parlé de leurs expériences plus librement. Les perceptions du mariage changent selon l'âge et le lieu de résidence : les personnes les plus âgées étaient sélectives dans leurs propos. Elles idéalisaient les normes matrimoniales traditionnelles et occultaient les pratiques concernant les formes d'union secondaire, jugées déshonorables. Quant aux jeunes montagnards, ils connaissaient mieux les unions secondaires et les défendaient comme moyen d'équilibre des rapports de génération.

Aborder des thèmes intimes, comme la sexualité, était délicat, surtout pour les personnes mariées. Ces questions sont intimement liées à l'honneur. Il fallait passer encore une fois par des liens de confiance et le recours à l'anonymat. Les divorcés et les célibataires ont été les plus ouverts sur leur expérience. Facilité à parler de l'intime qui est conditionnée par un contexte où la confession prend plus de place, notamment grâce aux réseaux sociaux.

Un point important concerne les mariages matrilocaux et uxoriocaux, différents du modèle patrilocal et virilocal dominant. Ces formes qui existaient autrefois dans les villages basculent en ville suite au coût élevé de la vie et au salariat féminin. Elles modifient les rapports de pouvoir dans le couple. Si elles renforcent la position des femmes par rapport au mari, elles jouent aussi en leur défaveur au sein de leur famille où l'homme est considéré comme un étranger. Les enfants sont principalement éduqués par la famille de la mère même s'ils portent dorénavant légalement le nom du père.

Le travail salarié, surtout pour les femmes, transforme aussi les rapports de genre. Les femmes fonctionnaires sont recherchées pour leur stabilité professionnelle, contrairement à celles qui travaillent dans des métiers jugés pénibles comme la santé, la sécurité ou le tourisme. Les hommes ont parfois du mal à concilier leur rôle traditionnel de chef de famille et les aspirations des femmes à plus d'autonomie. La participation aux dépenses de la famille et aux travaux domestiques est toujours source de conflits. Les compromis deviennent permanents pour assurer la continuité et une relative stabilité de l'union.

Les rapports de génération changent également. Traditionnellement, le cycle de pouvoir au sein de la famille s'étendait sur trois générations depuis celle des grands-parents. Actuellement, il tend à n'impliquer que deux générations, celles des parents et des enfants suite à l'expansion des

ménages virilocaux et uxorilocaux. Les réactions des belles-mères face à ces changements sont diversifiées, rendant leurs rapports avec les brus plus conflictuels.

Le divorce, partiellement dégagé des normes traditionnelles de médiation et d'intervention des familles élargies, est devenu plus aisé à obtenir, surtout en ville. Il redéfinit les solidarités familiales et les places de chacun dans la famille et s'effectue plus fréquemment à l'initiative de l'un des époux ou par les deux parties. L'absence d'appui de la famille parentale des femmes divorcées avec enfants oblige celles-ci à fonder des foyers monoparentaux.

L'urbanisation, l'exode rural, la scolarisation et le choix individuel du conjoint influencent fortement les pratiques matrimoniales. Les jeunes hommes villageois partis en ville, pour travailler ou étudier, reviennent souvent se marier dans leur village, attirés par des traditions familiales et des mariages moins coûteux. Les jeunes femmes, de leur côté, voient parfois le mariage comme un moyen d'améliorer leurs conditions de vie.

Au fil du temps, on constate que plusieurs couples connaissent des périodes de tensions, de conflits, de lassitude et de difficultés à concilier attentes traditionnelles et désirs personnels. Certains vivent un « divorce silencieux » qui peut mener à des relations extraconjugales, surtout chez les hommes mais aussi, de façon plus discrète, chez des femmes, et à d'autres formes d'unions comme le *Tiddukla* ou la polygamie.

Les règles régissant les rapports de genre ou la sexualité restent prégnantes même si elles se redéfinissent en permanence : la virginité féminine, l'honneur familial, la virilité et les discriminations liées à la couleur de peau continuent d'influencer les mariages. La virginité féminine est de plus en plus renvoyée à la sphère privée, en l'occurrence à l'intimité des deux époux. La virilité n'est plus seulement liée à l'autorité ou au rôle économique : elle inclut désormais la négociation avec l'épouse et leur complicité affective. L'honneur familial, qui fortement indexé aux statuts et aux comportements des femmes, ne concerne plus le clan, le lignage ou la famille élargie, mais seulement la famille nucléaire.

Dans cette dynamique, le remariage est aussi source de tensions. Il témoigne que les rapports de genre et de génération dans cette société ne sont pas toujours en faveur des hommes ou des grands-parents. Les hommes, même âgés, se remarient plus facilement, mais leurs enfants peuvent s'y opposer pour protéger l'héritage familial et éviter un déséquilibre du pouvoir. Ils essaient d'imposer leurs choix et de contrôler la vie affective et économique des pères. Les nouveaux remariages sont souvent liés à la ménopause, à la stérilité ou à l'origine sociale et ethnique de l'épouse. Sur le registre des rapports de genre, les nouvelles épouses, souvent moins

âgées que le mari, essaient d'obtenir une part d'héritage ou des avantages financiers en compensation, suscitant parfois des relations avec les beaux-enfants plus conflictuelles. Face à ce double évincement du pouvoir, plusieurs époux, anciens patriarches, vivent mal cette situation allant jusqu'à subir une dépression.

Concernant la polygamie, les motifs à son recours sont divers : culturels, pratiques et religieux. Trouver une femme acceptant cette forme d'union s'avère difficile. Les hommes concernés peuvent miser sur les liens affectifs ou être moins exigeants sur leurs critères de choix de conjointe. Afin de contracter la nouvelle union, ces hommes peuvent avoir recours à des méthodes de contournement des lois, comme la falsification d'une attestation de célibat, ou faire pression sur la première épouse pour avoir sa permission. La polygamie est souvent source de conflits permanents entre les coépouses pour le contrôle des ressources. Elles se trouvent contraintes de négocier leur place au sein de la famille. Les formes résiduelles choisies affectent fortement les relations entre coépouses et leurs enfants. Les droits d'aînesse sont souvent perturbés dans ce type d'union.

Les rapports sociaux liés à la couleur de peau demeurent contraignants dans le choix du conjoint, surtout dans les villages. Afin de se marier, bon nombre de jeunes hommes à la peau noire retournent en villes, où la condition matérielle prévaut sur les contraintes traditionnelles d'endogamie et de hiérarchie ethnique. Ils peuvent être amenés à choisir des femmes métisses comme épouses.

Les propositions de la nouvelle réforme de la *Moudawana* (code de la famille) ont apporté de nouveaux droits. Selon le ministre de la Justice, cette réforme envisageable aura comme objectif de rééquilibrer les rapports de genre au sein de la famille. Ces propositions comme le durcissement de la procédure du recours à la polygamie, la gestion de la garde des enfants, du domicile familial et la valorisation du travail domestique en cas divorce, sont perçues par de nombreux hommes comme une atteinte à leur virilité et à leurs droits traditionnels. Selon eux, cette nouvelle réforme renforcera l'étendue du célibat, l'uxorilocalité et les relations extraconjugales. Certains partis politiques islamistes, comme Justice et Développement, instrumentalisent ce débat pour défendre une virilité qu'ils estiment menacée et pour apparaître comme les gardiens de la charia.

Le mariage basé sur les liens affectifs prend le pas malgré la pression que subissent certains jeunes de la part des parents. Dans plusieurs cas, il repose sur des aspirations d'homogamie. Le respect de la règle de l'interdiction de l'hypogamie féminine reste une norme contraignante. Cependant, dans des formes d'union secondaire comme les mariages matri/uxorilocaux et *Tusyas*

dist, cette règle est le plus souvent inversée. Dans la majorité des cas étudiés, le mari est de rang social et économiques inférieurs à l'épouse.

Traditionnellement, le *Tiddukla* faisait l'objet d'un compromis intergénérationnel afin de compenser l'obligation de se marier sur la base des impératifs de l'endogamie. Maintenant, il est revendiqué pour des raisons culturelles et sexuelles. L'étendu du salariat le rend plus accessible à des catégories d'hommes en dépit de leur statut dans la hiérarchie familiale. Suite au retardement de l'âge du premier mariage, la pratique de cette forme d'union ne concerne plus que des hommes mariés avec des femmes divorcées ou veuves, mais elle est devenue accessible à des célibataires des deux sexes. On assiste également à l'émergence d'autre type de cette forme d'union dans laquelle des femmes salariées dépassant la quarantaine prennent en charge un concubin moins âgé, ce qui déséquilibre les rapports de genre.

Face à un système matrimonial rigide, les femmes ne se contentent pas de subir. Mais elles essaient de devenir « actrices de leur vie ». Elles manifestent un sentiment d'inquiétude et déploient des stratégies afin d'équilibrer les rapports de genre, que ce soit par la maternité, l'argent ou le recours à des procédés superstitieux.

En conclusion, le mariage chez les *Aït Yaflman* est un espace où les rapports de genre et de génération se redéfinissent et se négocient en permanence. Ces rapports peuvent être inversés dans des cas et des situations précis. Ils sont marqués par des tensions entre les contraintes collectives et les choix personnels. Ces transformations s'inscrivent dans un cadre global en mutation dans cette société tiraillée entre modernité et tradition.

Cette étude ouvre des pistes pour de futures recherches : l'évolution des croyances et des pratiques religieuses ou celles relatives à la superstition, l'impact des réseaux sociaux sur la vie socioculturelle locale ou les changements dans la vie politique chez les *Aït Yaflman*. Par exemple, même si le système tribal est en érosion, les appartenances ethniques continuent d'avoir une grande influence sur la vie politique locale, que ce soit dans les élections ou dans la gestion des administrations.

Bibliographie

- Aboulkacem (E.), *Droit coutumier amazigh face aux processus d'institution et d'imposition de la législation nationale au Maroc*, Rapport, 2004.
- Ait Hamza (M.), Etude sur les institutions locales dans le versant sud du Haut-Atlas, *Transhumance & Biodiversité*, Ourzazat, 2002, pp. 4-56.
- Aouchar (A.), *Colonisation et campagne berbère au Maroc*, Afrique Orient-Maroc, Casablanca, 2005 (2ème édition).
- Aspinion (R.), *Contribution à l'étude du droit coutumier berbère (Etudes sur les coutumes des tribus Zayanes)*, Moynier, Casablanca-Fès, 1946.
- Attané (A.), *Cérémonies familiales et mutations des rapports sociaux de sexe, d'âge et de génération. Ouahigouya et sa région, Burkina Faso*, thèse de doctorat en anthropologie sociale et en ethnologie, EHESS, Marseille, 2003.
- Azerkane (A.), *Mariage, modalités de rencontre et monde virtuel au Maroc*, Mémoire de master 2, Université de Paris 3, Paris, 2016.
- Azizi (S.), *Cérémonies de mariage en changement dans le Grand Agadir (Sous, Maroc)*, Thèse de doctorat en Anthropologie sociale et ethnologie, EHESS, Paris, 1998.
- Azizi (S.), La compensation matrimoniale dans le mariage traditionnel Chleuh, *Awal*, (23), 2001, pp. 101-114.
- Bendaoud., Adoption des étrangers par un contrat mixte de mariage et de travailchez les Béni M'Guild, *Revue marocaine de législation, doctrine et jurisprudence chérifienne*, n° 1, 1935, pp. 34-40.
- Berdouzi (M.), *Structure du Maroc précoloniale : critique de Robert Montagne*, CNDH, Casablanca, 2012.
- Bertrand (A.), *La famille berbère au Maroc central : une introduction aux droits coutumiers Nord-Africains*, Thèse de doctorat, EHESS, Paris, 1977.
- Bertrand (A.), « Adoption », *Encyclopédie berbère* [En ligne], 2 | 1985, document A58, mis en ligne le 01 décembre 2012, consulté le 23 mars 2025. URL : <http://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/859>, DOI : <https://doi.org/10.4000/encyclopedieberbere>. 859
- Bertrand (A.), « Amazzal », *Encyclopédie berbère* [En ligne], 4 | 1986, document A185, mis en ligne le 01 décembre 2012, consulté le 23 mars 2025. URL :

<http://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/2467>, DOI :
<https://doi.org/10.4000/encyclopedieberbere>. 2467

- Blachère (R.) (Trad), *Le Coran*, G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1966.
- Bologne (J.C.), *Pudeurs féminines. Voilées, dévoilées, révélées*, Le Seuil, Paris, 2010.
- Bonte (P.) et all, *Al-ansâb, Anthropologie historique de la société tribale arabe*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1991.
- Bonte (P.) et Conte (E.) (Dir), *Epouser au plus proche, inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, EHESS, Paris, 1994.
- Boulhol (P.), La législation forestière marocaine, in : *Revue forestière française, F* : 92.2, 1964, pp. 232-245.
- Bounang Mfoungue (C.), *Le mariage africain entre tradition et modernité*, Thèse sous la direction de Xiberras (M.), Université Paul-Valéry, Montpellier 3, 2012.
- Bourdieu (P.), « Les Stratégies matrimoniales dans le système de reproduction », *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 27, n° 4-5, Paris, 1972, pp. 1105-1127.
- Bourdieu (P.), *La Distinction, critique sociale du jugement*, Minuit, Paris, 1979.
- Bourdieu (P.), *Le Sens pratique*, Minuit, Paris, 1982a.
- Bourdieu (P.), Les rites comme actes d'institution, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 43, 1982b, pp. 58-63.
- Bourdieu (P.), « Comprendre » in Bourdieu Pierre (dir.), *La Misère du monde*, Le Seuil, Paris, pp. 903-925. 1993.
- Bourdieu (P.), *La Domination masculine*, Le Seuil, Paris, 1998.
- Bouverot (Cdt.), « Ras Moulouya », in *Bulletin de la Société de Géographie du Maroc*, 1er trim., Rabat, 1920, pp. 281-346.
- Chebel (M.), *Dictionnaire amoureux de l'Islam*, Plon, Paris, 2004.
- Collard (C.), « Échangés, échangistes : structures dominées et structures dominantes d'échange matrimonial - le cas Guidar. » *Cultures*, n° 1, 1, pp. 3-11, 1981.
- Collard (C.), « Femmes échangistes, femmes échangées. À propos de la théorie de l'alliance de Claude Lévi-Strauss », *L'Homme*, n° 154-155, 2000, pp. 101-116.
- Davy (G.), la famille et la parenté d'après Durkheim, in : *Sociologues d'hier et*

d'aujourd'hui, Alcan, Paris, 1931.

- Denat (C.), « Le contrat d'Amḥars en droit coutumier Ichkern », *Revue marocaine de législation, doctrine et jurisprudence chérifienne*, 1951, pp. 293-299.
- Evans Pritchard (E.), *Kinship and Marriage among the Nuer*, Oxford University Press, Oxford, 1951.
- Ferréol (G.) (dir.), *Dictionnaire de sociologie*, Armand colin, Paris, 2009.
- Geertz (C.), *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973.
- Geertz (C.), *Bali. Interprétation d'une culture*, Gallimard, Paris, 1984.
- Geertz (C.), *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, PUF, Paris, 1986.
- Geertz (C.), *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Métailié, Paris, 1992a.
- Geertz (C.), *Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*, La Découverte, Paris, 1992b.
- Geertz (C.), *Le souq de Sefrou. Sur l'économie de bazar*, Bouchene, Paris, 2003. (trad. Cefäi (D.))
- Gélard (M. L.) « Le droit coutumier, l'honneur et la tribu », *Awal* (17), 1998, pp. 65-81.
- Gélard (M. L.) « Honneur », *Encyclopédie Berbère (XXIII)*, 2000, pp. 3489-3498.
- Gélard (M. L.) « Isnâins », *Encyclopédie Berbère (XXIV)*, 2001, pp. 3763-3769.
- Gélard (M. L.), *Le pilier de la tente. Rituels et représentations de l'honneur chez les Aït Khebbach (Tafilalt)*, Maison des sciences de l'homme, Paris, 2003a.
- Gélard (M. L.), « Modifications et ajustements événementiels des parentés électives dans le Sud-Est marocain », *Awal* (29), 2003b, pp. 51-64.
- Gélard (M. L.), « Endogamie et alliance préférentielle : justification et manipulation généalogique, l'implication du mythe d'origine (tribu des Aït Khebbach, Sud-Est marocain) », *Peuples et monde*, 2004, pp. 73-97.
- Gélard (M. L.), « Claude Meillassoux : la consanguinité revisitée », *Journal des Anthropologues*, 2009a, pp. 161-168.
- Gélard (M. L.), « L'application du code de la famille marocaine aux mariages collectifs des Aït Khebbach », *Droit et Religions (vol. 4)*, 2009b, pp. 193-200.
- Gélard, (M. L.), *Les pouvoirs du lait : Coallaitement collectif et parenté en contexte saharien (Aït Khebbach, Sud-Est marocain)*, Petra, Paris, coll. « Terrains et théories

anthropologiques », 2016

- Gellner (E.), *Muslim society*, Imprimerie de l'université de Cambridge, Cambridge, 1983.
- Gellner (E.), *Plough, Sword and Book : The Structure of Human History*, Imprimerie de l'université de Chicago, Chicago, 1990.
- Gestin (M.), « Postface », in Nicole-Claude Mathieu (dir.), *Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre en sociétés matrilineaires et/ou uxori-locales*, Maison des sciences de l'homme, Paris, 2007, p. 447-484.
- Godelier (M.), « La Part idéelle du réel. Essai sur l'idéologie », *L'Homme*, vol. 18 (3-4), Paris, 1978a, pp. 155-188.
- Godelier (M.), « Les Rapports hommes-femmes : le problème de la domination masculine », in *Centre d'études et de recherches marxistes. La Condition Féminine*, Éditions sociales, Paris, 1978b, pp. 23-44.
- Godelier (M.), *La Production des Grands hommes, Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Fayard, Paris, 1982.
- Godelier (M.), *Métamorphoses de la parenté*, Fayard, Paris, 2004.
- Guillaumin (C.), « Pratique du pouvoir et idée de Nature » in *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, Côté-Femmes, Paris, 1977, pp. 13-82.
- Guennoun (S.), *La montage berbère (les Aït Oumalou et le pays Zaän)*, Oumnia, Rabat, 1933.
- HCP, *Caractéristiques démographiques et socio-économiques, Province de Midelt*, Rabat, 2017.
- HCP, *La femme marocaine en chiffres, Evolution des caractéristiques démographiques et socioprofessionnelles*, Rabat, 2020.
- Hammouche (A.), *Les recompositions culturelles, Sociologie des dynamiques sociales en situation migratoire*, Presses universitaires du Strasbourg, Strasbourg, 2007.
- Hammouche (A.), « Mariage romantique, mariage planifié, mariage forcé : un enjeu intergénérationnel en situation migratoire », *Dialogue 2010/1 (n° 187)*, pp 47-58.
- Hammouche (A.) (dir.), *Violences conjugales, Rapports de genre, Rapports de force*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2012.
- Hammouche (A.), « Les fondations du couple au prisme des dynamiques

- interculturelles » in Gérard Neyrand (dir.), *Faire couple, une entreprise incertaine Tensions et paradoxes du couple moderne*, Erès, Toulouse, 2020, p. 81-105.
- Héritier (F.), *L'Exercice de la parenté*, Gallimard / Le Seuil, Paris, 1981.
 - Héritier (F.), *Masculin/féminin. t. I La pensée de la différence*, Odile Jacob, Paris, 1996.
 - Héritier (F.), *Masculin/féminin. t. II Dissoudre la hiérarchie*, Odile Jacob, Paris, 2002.
 - Hill (R.), Contemporary developments in family theory, *Journal of Marriage and the family*, n° 1, vol. 18, 1966, pp. 41-54.
 - Kasriel (M.), *Libres femmes du Haut-Atlas ? Dynamique d'une microsociété au Maroc*, L'Harmattan, Paris, 1989.
 - Kherdi (O.), *Les Ait Hdiddou : Organisation sociale et droit coutumier*, IRCAM, Rabat, 2012.
 - Knibiehler (Y.), *La virginité féminine : Mythes, fantasmes, émancipation*, Odile Jacob, Paris, 2012.
 - Laoust (E.), Le mariage chez les Berbères du Maroc, *Archives Berbères (I : 1)*, Trad Ernest Leroux, Paris, 1915, pp. 40-76.
 - Lesur, Notes sur la Zaouya Sidi Ḥamza, in : *Bulletin de la Société de Géographie du Maroc*, t 2, Rabat, 1920, 141-147.
 - Laoust (E.), L'habitation chez les transhumants du Maroc central, *Hespéris*, Paris, 1934, pp. 123-200.
 - Lévi-Strauss (C.), *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris, 1968, (1er éd., 1947).
 - Marcy (G.), *Le droit coutumier Zemmour*, Institut des hautes études marocaines, Rabat, 1949.
 - Mathieu (N.-C.), « Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie », in Nicole-Claude Mathieu (éd.), *L'Arraïsonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, EHESS, Paris, 1985, pp. 169-245.
 - Mathieu (N.-C.), « Identité sexuelle/ sexuée/ de sexe ? Trois modes de conceptualisation du genre », in Daune-Richard Anne-Marie, Hurtig Marie-Claude (dir.), *Catégorisation de sexe et construction scientifique*, Université de Provence, Aix-en-Provence, 1989, pp. 109-147.

- Mathieu (N.-C.), *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologie du sexe*, Côté-Femmes, Paris, 1991a.
- Mathieu (N.-C.), « Les transgressions du sexe et du genre à la lumière des données ethnographiques », in Hurtig Marie-Claude, Kail Margaret, Rouch Hélène (éd.), *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1991b, pp. 69-80.
- Mathieu (N.-C.), « Remarques sur la personne, le sexe et le genre », *Gradhiva*, n°23, 1998, pp.47-60.
- Mathieu (N. C.) (dir.), *Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre en sociétés matrilineaires et/ou uxorilocale*, Maison des sciences de l'homme, Paris, 2007.
- Mauss (M.), « Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in Mauss Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Quadriges, Paris, 1923-1924, pp. 143-279.
- Mauss (M.), « La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires », in Marcel Mauss, *Œuvres III*, Minuit, Paris, 1931.
- Mauss (M.), « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de moi », in Mauss Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Quadriges, Paris, 1938, pp. 333-361.
- Mauss (M.), *Traité d'ethnologie*, Payot, Paris, 1947.
- Meillassoux (C.), *Femmes, greniers et capitaux*, L'Harmattan, Paris, 1975.
- Michel (A.), *Sociologie de la famille et du mariage*, PUF, Paris, 1966.
- Molitor (M.), Remy (J.), Ruquoy (D.), *L'herméneutique collective, Méthodes d'analyse de contenu et sociologie*, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1990.
- Morsy (M.), *Les Ahansal*, Mouton, Paris, 1972.
- Mouhib (M.), *Midelt : Esquisses historiques et culturelles*, Info-Print, Fès, 2015.
- Naamane-Guessous (S.), *Au-delà de toute pudeur, la sexualité féminine au Maroc*, EDDIF, Casablanca, 2007.
- Neyrand (G.), Hammouche (A.), Mekboul (S.), *Les mariages forcés, Conflits culturels et réponses sociales*, La Découverte, coll. Alternatives sociales, Paris, 2008.

- Nicolas (H.), *La fabrique des époux, Approche anthropologique et historique du mariage, de la conjugalité et du genre (Lifou, Nouvelle-Calédonie)*, thèse de doctorat en anthropologie sociale et culturelle, Université d'Aix-Marseille, Marseille, 2012.
- Olivier de Sardan (J.-P.), « Émique ». *L'Homme*, n°147, 1989, pp.151-166.
- Olivier de Sardan (J.-P.), « La Politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie », *Enquête*, n°1, 1995, pp. 71-109.
- Olivier de Sardan (J.-P.), « La violence faite aux données », *Enquête*, « Interpréter, Surinterpréter », [En ligne], mis en ligne le 19 décembre 2007, URL : [http : //enquete.revues.org/document363.html](http://enquete.revues.org/document363.html), 1996.
- Peyron (M.), « Contribution à l'histoire du Haut-Atlas Oriental : les Aït Yaflman », *In : Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 38, 1984. pp. 117-135.
- Peyron (M.), « 'Ayyaši, Jbel », *in : 8 | Aurès – Azrou*, Edisud (« Volumes », n° 8), Aix-en-Provence, 1990, pp. 1200-1204.
- Peyron (M.), « Mutation en cours chez les Aït Yaflman », *in : Cahiers de l'URBAMA*, Tours7/1992, pp. 79-98.
- Peyron (M.), *Isaffen ghbanen (Rivières profondes)*, Wallada, Casablanca, 1993.
- Peyron (M.), Camps (G.) « Ḥadiddu », *in 21 | Gland – Hadjarien*, Edisud (« Volumes », n° 21), Aix-en-Provence, 1999, pp. 3278-3283.
- Raynal (R.), « La Terre et l'Homme en Haute Moulouya », *Bulletin Économique et Social du Maroc* ; \o\ XXIV, Rabat, 1960, pp. 281-346.
- Rubin (G.), 1998. « L'Économie politique du sexe : transaction sur les femmes et systèmes de sexe/genre », *Les Cahiers du CEDREF*, n°7, Université Paris Diderot-Paris 7, 1975.
- Rude-Antoine (E.), *Mariage libre, mariage forcé ?*, PUF, Paris, 2011.
- Santelli (E.) et Collet (B.), De l'endogamie à l'homogamie socio-ethnique, *in : Sociologie et société*, Vol 43, n° 2, 2011, pp 329-354.
- Skounti (A.), *Le Sang & le Sol, Nomadisme et sédentarisation au Maroc : Les Aït Merḡad du Haut-Atlas oriental*, IRCAM, Rabat, 2012.
- Surdon (G.), *Esquisses de droit coutumier berbère marocain*, Moncho, Rabat, 1928.
- Tabet (P.), « Fertilité naturelle, reproduction forcée » *in Tabet Paola, De la*

Construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps, L'Harmattan, Paris, 1998 (première édition 1979a), pp.77-180.

- Tabet (P.), « Les Mains, les outils, les armes. » *L'Homme*, vol 19, n° 3-4, 1979b, pp. 5-61.
- Tabet (P.), *La grande Arnaque. Sexualité des femmes et échanges économico-sexuels*, L'Harmattan, Bibliothèque du féminisme, Paris, 2004.
- Tillion (G.), *Le harem et les cousins*, Le Seuil, Paris, 1966.
- Turbet., « L'adoption des adultes chez les Ighezranes », *Revue marocaine de législation, doctrine et jurisprudence chérifienne*, n° 2, 1935, pp.40-41.
- Turbet., « L'adoption des mineurs chez les Ighezranes », *Revue marocaine de législation, doctrine et jurisprudence chérifienne*, n° 38, 1937, pp. 1-3.
- Van Gennep (A.), *Les rites de passage*, Mouton, Paris, 1909, (Première édition 1981).
- Westermarck, (E.), *Les cérémonies de mariage au Maroc*, Publications de l'Institut des Hauts Etudes Marocaines, Paris, Trad. Arin (J.) et Leroux (E.), 1921.
- Yacine (T.), *L'izli ou l'amour chanté en Kabyle*, La maison des sciences de l'homme, Paris, 1990.

Table des matières

Remerciements.....	3
Tableau de transcription des mot non français	4
Sommaire	5
Introduction générale	6
Première partie : Le mariage dans la société marocaine et la province de Midelt, délimitation du champ d'étude et de la méthodologie	15
1. Le mariage dans la société marocaine.....	16
2. Rapports de genre, d'âge et de génération dans le mariage <i>Iwel</i> , majoritaire.....	27
1) Mariage et rapport de genre.....	28
2) Les rapports d'âge et de génération au Maroc.....	29
3. Cadre social, historique et géographique des <i>Aït Yaflman</i>	33
1) Les formes d'union secondaires dans la province de Midelt.....	33
2) Panorama des tribus de la confédération des <i>Aït Yaflman</i>	35
3) Quelques aspects de l'organisation sociale	46
4. Méthodologie et rapports avec le terrain.....	57
Deuxième partie : <i>Iwel</i> : rituel, imaginaire et critères de choix	65
1. Rituels, imaginaire matrimonial et légendes chez les <i>Aït Yaflman</i>	66
1) Les mariages collectifs et la légende d' <i>Isli</i> et <i>Tislit</i>	66
2) La légende de la grotte d' <i>Ahyam</i>	72
3) L'histoire de Ittou Lqdib.....	74
4) <i>Anzar</i> et <i>Talgunja</i>	75
2. <i>Iwel</i> chez les <i>Aït Yaflman</i> : rapports de genre et de génération et critères de choix de conjoint(e).....	76
1) <i>Iwel</i> et rapports de genre et de génération	76
2) <i>Iwel</i> : critères de choix de conjoint(e)	89
3) Nouvelle réforme du code de la famille	137

Troisième partie : Localité de mariage, rapports de genre et de génération : transitions et transformations.....	142
1. <i>Amhars</i> , matrilocalité, uxori-localité et réorganisation des rapports de génération, d'âge et de genre.....	144
1) <i>Amhars</i> au passé : place sociale, raisons et conséquences	145
2) L' <i>Amhars</i> aujourd'hui : disparition et survivance	153
3) L' <i>Amhars</i> et matrilocalité	175
4) L'uxori-localité	182
2. Les rapports de genre, de génération et d'âge en mutation.....	186
1) Les rapports de genre et la matrilocalité.....	186
2) Les rapports aînés/cadets et la matrilocalité	196
3) Les rapports de générations et la matrilocalité	200
4) L' <i>Amhars</i> , le mariage matrilocale et l'interdiction de l'hypogamie féminine.....	203
5) Les enfants issus de la matrilocalité : filiation et éducation	205
6) Mariage uxori-local ou matrilocale et « l'échange des femmes »	210
7) Cohabitation entre patrilocalité et uxori-localité	214
8) Des conflits sur la nourriture	217
Quatrième partie : formes d'union secondaires et rapports de genre et de génération chez les <i>Aït Yaflman</i>	219
1. Les mariages coutumiers collectifs des mineurs(es) à Tamalout	220
1) Le rituel des mariages coutumiers collectifs des mineurs(es) à Tamalout : Essai d'analyse et d'interprétation	227
2) Entre mariage civil et mariage coutumier	240
2. La Polygamie chez les <i>Aït Yaflman</i>	245
1) La doctrine religieuse et la polygamie.....	250
2) Le recours à la polygamie pour des raisons « traditionnelles ».....	252
3) Le recours à la polygamie pour la considération sociale	256
4) Le recours à la polygamie pour des raisons pragmatiques	257

5) Recours à la polygamie pour des raisons religieuses.....	262
3. <i>Zwağ Satra</i> et <i>Tusyas Dist</i>	268
4. Veufs (ves) âgés(es) et remariage	274
5. « Séparation de corps » et relations sexuelles.....	284
6. Migration, sexualité et formes d'union chez les <i>Aït Yaflman</i>	287
1) Migration et localité de mariage	287
2) Sexualité chez les <i>Aït Yaflman</i> : secteurs de prostitutions et tenancières	289
3) Un nouveau phénomène de prostitution en émergence : des femmes salariées	295
4) Sexualité et formes d'union secondaires	297
5) Sexualité, stratégies, lois et retombées sociales.....	300
7. <i>Tiddukla</i> : la quête d'une sexualité épanouie	304
1) <i>Tiddukla</i> : motifs de recours	304
2) Les prostituées et <i>Tiddukla</i>	308
3) Entre prostitution et <i>Tiddukla</i>	314
4) Simulation de grossesse pour avoir de l'argent ou pour passer du <i>Tiddukla</i> à	
<i>Iwel</i>	315
5) Un cas de <i>Tiddukla</i> imposé.....	317
8. La pratique de <i>Tusyas Abizar</i> : une union alternative entre tradition et	
transformation sociale.....	318
Conclusion générale.....	323
Bibliographie	329
Table des matières	337
Glossaire des mots Berbères :	341
Annexes	344
1. Guide d'entretien.....	344
1) Les fiançailles	344
2) Le mariage :	344

3) Les formes d'union	345
4) Le divorce :	346
2. Exemple d'entretien	346
3. Tableau des personnes interviewées selon l'ordre de parution dans cette étude	357
4. Les costumes et les coiffes traditionnelles de cette région :	360
Résumé.....	367

Glossaire des mots Berbères :

A 'rim : célibataire.

Abrrani : étranger.

Afla : sur.

Aġanim : canne.

Agdal : pâturage.

Agllid : Roi.

Agurram : marabout.

Almessi : foyer.

Amalu : ombre.

Aman : eau.

Amrwas : dot.

Anzar : pluie.

Aqbil : confédération des tribus.

Aqraf : froid.

'Ari : montagne.

Aryaz : homme.

Asklu : arbre.

Asrwal : pantalon.

Awal : parole.

Aznar : burnous.

Azru : rocher.

Fazaz : mont rocheux.

Iğeşş : lignage.

Iğrem : petit village.

Illa : exister.

Imsnayn : garçons d'honneur.

Isli : époux.

Iwel : mariage.

Izlan : poèmes chantés.

Lqa'ida : règle.

Muzun : paillettes brillantes.

Siwl : parler.

Tabizart : couverture blanche.

Tabrburt : tissu rouge que l'épouse met sur son visage lors des noces.

Tabrranit : étrangère.

Talğunja : louche.

Taḥamt : famille ou tente.

Taḥndirt : couverture.

Tamalout : place ombragée.

Tamdgurt : statut regroupant divorcée et veuve.

Tamğra : noces.

Tamṭṭut : femme.

Taqbilt : tribu.

Taymat : fraternité.

Tislit : épouse.

Annexes

1. Guide d'entretien

1) Les fiançailles

- Quels sont les lieux de rencontre entre les futurs conjoints ?
- Quel est le rôle des parents dans le choix du futur conjoint ?
- Les futurs époux sont-ils libres de leur choix ?
- Quel est l'intérêt des fiançailles ?
- Est-ce que ces fiançailles sont précédées par des rencontres entre les deux futurs fiancés ? Où ? Comment ?
- De quels critères tiennent-ils compte dans le choix du futur conjoint ?

2) Le mariage :

- Quelle définition pouvez-vous donner du mariage ?
- Que représente le mariage dans cette société ?
- Comment voyez-vous la personne célibataire ?
- Quelle est la différence entre la personne célibataire et celle mariée ?
- Quel est l'âge de la puberté de chacun des deux sexes ?
- Pourquoi cet âge diffère d'un sexe à un autre ?
- Quels sont les critères d'un bon époux et d'une bonne épouse ?
- Que représente la dot pour vous ?
- Est-ce que les hommes peuvent choisir librement leurs futures épouses ? Et qu'en est-il des femmes ?
- Est-ce que la virginité féminine est prise en compte lors des noces ?
- Quelle importance cette société lui donne ?

- Quelle est la répartition des tâches matérielles au sein du couple marié ?

3) Les formes d'union

- Quelles sont les formes d'union existant dans cette société ?
- Quelles sont les formes d'union que vous connaissez ?
- Pouvez-vous définir chacune d'elles ?
- Pouvez-vous donner la différence entre ces formes ?
- Quels sont les motifs derrière chacune de ces formes ?
- Quelle est la place sociale de chacune d'elles ?
- Comment la forme choisie impacte les relations au sein de la famille ?
- Quelle est la forme d'union la plus courante ? Pourquoi ?
- Connaissez-vous une forme d'union qui n'existe plus ? Si oui, pourquoi a-t-elle disparue ?
- Quelle est la place sociale attribuée à cette forme d'union par les habitants de cette région ?
- Comment l'*Amḥars* est vu dans cette société ? Pourquoi ?
- Quelles sont les motifs sociaux derrière la contractation de ce genre de mariage ?
- Dans quelles conditions cette pratique a régressé et sous quelle forme existe-elle maintenant ?
- Et pourquoi cette régression ou la disparition de cette pratique n'a pas suscité de réactions, comme c'était le cas, par exemple, des mariages collectifs des mineurs(es) dans cette région ?
- Comment la matrilocalité influence-t-elle les rapports de genre dans ce type de mariage ?
- Quelles sont les conditions du choix dans cette forme d'union ?
- Qu'en est-il des règles préférentielles des alliances (endogamie, exogamie, homogamie, hypogamie, hypergamie, ...) dans l'attribution de cette

formed'union ? Et comment transgresse-t-elle la norme dans cette société en tant que forme d'union secondaire ?

- Comment les rapports de genres sont-ils réorganisés dans les formes d'unions secondaires et surtout dans cette forme, par rapport à celles dans la forme d'union principale (*Iwel*) ?
- Comment cette pratique, adoptée par le droit coutumier, est vue par le droit positif ?
- Qu'est-ce qui différencie cette forme d'union de la forme la plus courante (*Iwel*) ?
- Que signifie *Tiddukla* pour vous ?
- Est-ce que vous connaissez des couples ayant pratiqué cette forme d'union ? Dans l'affirmative, pouvez-vous préciser ?
- Comment les pratiquants de cette forme sont/étaient perçus ? Pourquoi ?
- Pourquoi a-t-on recours à cette forme d'union ?
- En quoi l'adoption de cette forme peut influencer les rapports de genre au sein de couple ?

4) Le divorce :

- Que représente le divorce pour vous ?
- Quelles sont ses causes principales ?
- Comment voyez-vous les femmes divorcées dans cette société ?
- Quelle est la différence entre le divorce coutumier et civil ?

2. Exemple d'entretien

Témoignage de Haytam (un ami), fait le 3/4/2019 à Midelt (dans sa voiture). Durée : 2

h 10 mn.

Haytam, homme, marié, 34 ans, bachelier et diplômé, agriculteur (fermier), tribu d'*Aït Ayyach*.

- Salut Haytam !
- Salut !
- Tu peux te présenter ?
- Oui, je m'appelle Haytam. J'ai 34 ans. Je suis agriculteur (il a une exploitation d'arbres fruitiers : pommiers).
- Tu es de quelle origine ?
- Je viens d'*Aït Ayyach*.
- Quel est ton niveau scolaire ?
- Je suis bachelier et j'ai un diplôme d'hôtellerie.
- Tu es marié, n'est-ce pas ?
- Oui, dernièrement.
- Peux-tu me parler de ton enfance, tes études, tes parents, ... ?
- Je suis né à *Aït Ayyach*, dans le village qui porte le nom de notre fraction : *Aït Ben'Ali*. Mon père est mort. Il est le fils du caïd d'*Aït Ayyach* (le chef de la tribu qui était nommé caïd après). Il a hérité de lui des terres à *Aït Ayyach*. Il a épousé ma mère après la mort de sa première épouse. J'ai un seul demi-frère, 5 demi-sœurs et une sœur. Ma mère n'est pas de la tribu d'*Aït Ayyach*, mais de la tribu d'*Aït Ouaflla*. Quand elle s'est mariée avec mon père, elle avait 29 ans. C'était également son deuxième mariage. Je suis son fils aîné. J'ai passé mon enfance à *Aït Ayyach* jusqu'à l'âge de 10 ans puis nous avons déménagé à Midelt. J'ai fait mes études à Midelt jusqu'au baccalauréat. Après, j'ai fait deux années dans une école d'hôtellerie à Rabat.
- Et quel est ton travail ?
- J'ai travaillé un peu dans le domaine de l'hôtellerie (2 ans) et après je gère notre ferme, la mienne maintenant après la mort de mon père.
- Tu la gère pour toute la famille ?
- Non, cette ferme est à nous deux seulement, moi et mon demi-frère. Car mon grand-père a laissé un testament qui prévoit que seuls les hommes de la famille ont le droit d'hériter

les terres irriguées.

- Est-ce qu'il est fréquent qu'on trouve ce genre de testament à *Aït Ayyach* ?
- Normalement non, les *Aït Ayyach* appliquent les règles de la charia en matière d'héritage. Mais des fois on trouve des testaments comme cela.
- Pour quelle raison ?
- Généralement les *Aït Ayyach* n'aiment pas céder leurs terres à des étrangers et dans le cas où une femme se marie à un étranger, alors ce dernier peut s'emparer de sa part. Mon grand-père a beaucoup aimé cette terre qu'il a surnommé Zhira (terre verte avec des fleurs). Alors, il a voulu qu'elle soit en possession des hommes de sa famille seulement. Un étranger pose toujours des difficultés. Il ne connaît pas notre mode de vie ni nos habitudes. Il y a beaucoup de problèmes que nous résoudrons, moi, mes oncles et mes cousins, sur la base de la solidarité. Un étranger n'entrera pas forcément dans ce mode de solidarité.
- Est-ce que tu as grandis dans une famille élargie ou nucléaire ?
- Dans une famille nucléaire qui comporte mon père, ma mère, ma sœur et moi.
- Comment ton éducation se passe-t-elle ?
- Mon père était très attaché à moi. Il m'emmenait avec lui là où il va. Il me montrait comment me comporter dans les manifestations. Je connaissais tous ses secrets et même ses concubines. Il aimait beaucoup les femmes. Il me disait souvent « *machi rajl li galtlou lmra tzwjni o matzwjhach o machi rajl li galtlou lmra talaqni omatlqhach* » (un homme doit accepter la demande en mariage d'une femme, idem pour la demande de divorce, sinon, il n'est plus un homme). Je n'ai jamais révélé ses secrets à ma mère. Mais, un jour, elle a pris connaissance de l'existence d'une de ses relations ; ils se chamaillent. Ma mère nous (lui et sa sœur) a ramené chez notre grand-père maternel au village d'*Aït Ouaflla* où nous sommes restés presque deux années. Durant ces deux années, mon père se maria trois fois. Il venait presque chaque semaine pour nous (lui et sa sœur) voir. Et suivant son slogan ci-dessus (*hhhhh*), il n'a pas cherché à régler cette situation avec ma mère. Mais, comme il était très attaché à moi, je lui ai demandé un jour d'épouser ma mère une autre fois et il a accepté de le faire. J'étais trop gâté par mon père. Par contre, ma mère était un peu sévère dans mon éducation en essayant de l'équilibrer. Je peux dire aussi que mes oncles maternels avaient une grande influence sur mon éducation, comme je passais les vacances chez mon grand-père maternel, en plus des deux années de séparation de mes parents. Mes oncles appartiennent comme ma mère à la tribu d'*Aït Ouaflla*

et ils sont instruits. Leurs coutumes sont un peu différentes des nôtres. Cela m'a permis de comparer entre elles et de critiquer certaines habitudes.

- Le déménagement à Midelt n'a-t-il pas été un peu difficile pour toi ?

- Non, au contraire. Je crois que cela a été une très bonne décision. Cela m'a permis de suivre mes études. Dans le village d'*Aït Ben 'Ali*, il n'y a que l'école primaire et en plus les classes sont combinées (on enseigne plusieurs niveaux à la fois par le même maître). Mes parents ont pris cette initiative de venir habiter Midelt pour que je puisse suivre mes études dans les meilleures conditions. Pour moi, c'était une bonne opportunité de vivre dans une ville et d'avoir plusieurs contacts.

- Est-ce que tu avais des relations avec des femmes (des filles) avant le mariage ?

- *Hhhhhhh*. Mais tu sais bien toutes mes aventures amoureuses. Je te raconte tout.

- Ce n'est pas grave tu peux me raconter une autre fois ?

- Oui. Généralement, mes relations avec les femmes étaient nombreuses. La première relation que j'ai eue était en collège avec une camarade de classe. Cette relation a duré deux années. Je peux qualifier cette relation d'enfantine. Elle était innocente (pas de rapports sexuels). C'était plus au lycée que je m'éclatais. Des fois, j'avais des relations avec plusieurs femmes en même temps. Cela tu as pu l'observer durant les trois années où nous (moi, lui et deux autres amis) avons loué cet appartement que nous avons surnommés *zaouïa* (*hhhhhhh*) avant que tu partes en France.

- Alors ton premier rapport sexuel était avec une de ces femmes (filles plutôt) ?

- Non, mon premier rapport sexuel était avec une prostituée. Mais, je ne préfère pas ces relations sexuelles éphémères et payantes.

- Et pour les autres relations, comportent-elles la pénétration vaginale ?

- Cela se peut s'il s'agit d'une femme divorcée, mais pour les femmes célibataires, c'est plus des relations sexuelles superficielles, fellation, coup de pinçon et dans d'autres cas la pénétration par derrière. Les filles aiment préserver leur hymen sinon elles te demandent le mariage. Même moi, je ne me permets pas de déflorer une fille dans ce cadre de relation, cela peut lui causer des problèmes pour se marier après. Même si je sais qu'il y a plusieurs moyens pour restituer l'hymen, je ne peux pas le faire.

- Oui, mais tu m'as déjà parlé d'une relation avec pénétration vaginale avec une femme

célibataire.

- Oui, c'était avec Islam [c'est un prénom de fille et de garçon. Ici, il s'agit d'une fille]. Mais ce n'est pas pareil. Elle a perdu déjà son hymen avec un autre. La première fois que j'ai parlé avec elle, c'était dans le cadre du sérieux [en vue de se marier], car vraiment elle est belle, instruite et issue d'une bonne famille. Mais, lors des pourparlers, elle m'a dit qu'elle a des soupçons à propos de sa virginité car durant son enfance, elle se fait harceler par l'un de ses cousins. Alors, elle a peur d'avoir perdu son hymen. Pour moi, c'était clair qu'il s'agit de mensonges. Alors, je lui ai fait croire que son passé y compris sa virginité ne m'importe pas et que l'essentiel est la vérité. Après, elle m'a avoué qu'elle avait une relation avec un homme qui lui a promis le mariage. Puis, je lui ai dit que puisqu'elle m'a déjà menti je ne peux pas croire en elle dorénavant et de ce fait je ne peux pas me marier avec elle. Après, c'est elle qui m'a supplié de continuer dans un autre cadre : le concubinage.

- Est-il vrai que la virginité féminine n'est pas importante pour toi comme critère de mariage ?

- Au contraire, je ne peux pas me marier avec une femme ayant perdu sa virginité ou ayant des relations prémaritales en général, et alors si elle a perdu son hymen la preuve est là.

- Mais, on trouve des femmes ayant perdu leur hymen dans d'autres circonstances sans avoir des rapports sexuels.

- Oui, je sais. Mais, elles sont plusieurs qui fréquentent des hommes et après elles disent qu'elles ont perdu l'hymen en conduisant une bicyclette, pauvre bicyclette (*hhhhh*), lors de la période des fiançailles qui n'ont pas abouti au mariage ou bien qu'elles étaient victimes d'un harcèlement sexuel. Et quand tu leur demande plus de détails, elles te soupçonnent de manquer de confiance en elles. De toute façon, moi je n'aime pas rentrer dans ces détails dès que je sais qu'une femme n'est plus vierge je sais que je ne peux pas la prendre comme épouse car j'ai l'impression qu'elle peut me trahir après le mariage.

- Quand as-tu décidé de te marier ?

- Après l'âge de 30 ans.

- Pourquoi ?

- Je crois qu'après cet âge on devient plus mature au niveau mental, on aura une certaine stabilité professionnelle et financière et on a largement le temps de jouir des caprices de l'adolescence. Car je connais des hommes ayant pris la décision de se marier très jeunes et après

des années de mariage ils le regrettent et se lancent dans la trahison conjugale et l'adultère.

- Et pour toi, quelles sont tes raisons de la prise de cette décision ?

- Du mariage ?

- Oui ?

- Après la mort de mon père, ma mère ne cesse de me demander de trouver une femme, surtout après le départ de ma sœur à Rabat pour continuer ses études. Elle se sentait seule car je passe la journée au travail et en plus elle a des maux d'estomac et commence à vieillir. Ainsi, cela fait cinq ans que nos amis commencent à se marier l'un après l'autre, chacun d'eux est pris par sa nouvelle vie et nous ne nous voyons pas souvent comme avant.

- Alors, tu as décidé de rester avec ta mère après le mariage ?

- Plutôt c'est elle qui va rester avec moi après le mariage (*hhhhhh*) car la maison est à moi et c'est moi qui subviens à ses besoins financiers. Mais, tu peux dire que cela est obligé parce qu'elle est ma mère et je suis son enfant unique de sexe masculin. Alors, je ne vois pas qui d'autre pourra prendre soin d'elle si je ne le fais pas. *Rdat lwalidin* (la bénédiction des parents) est une chose très importante.

- Pourtant, si je me rappelle, au début, tu as voulu te marier à une femme salariée, sachant que ces femmes aiment avoir leur propre foyer ?

- Oui, comme tu le sais, je travaille dans le domaine de l'agriculture où on est confronté à de bonnes saisons et à des mauvaises. C'est pour cela, je me suis dit pourquoi ne pas voir une femme salariée pour avoir un peu d'équilibre au niveau budgétaire. C'est pourquoi j'ai parlé à une professeure car elle n'a pas beaucoup d'heures de travail comme ça elle peut prendre aussi soin de la maison. Après, j'ai laissé tomber cette idée car en prenant une femme salariée comme épouse je dois faire des concessions que je ne peux pas tenir. Il est difficile de trouver une femme salariée à l'âge de 20 à 24 ans. Les femmes salariées n'aiment pas vivre avec les beaux-parents. Et même si j'en trouve une qui accepte de vivre avec ma mère, je ne sais pas à quel point elle peut faire l'équilibre entre son travail et les exigences de la maison, surtout après l'avènement des enfants. Je crains que ma mère devienne la femme de ménage. En plus, en prenant une femme salariée on doit faire des concessions au niveau de l'autorité et du pouvoir. Pour moi, un homme doit rester toujours un homme.

- Quels étaient tes critères de choix de conjointe ?

- Je peux commencer par la beauté. Ma femme doit être très belle, âgée de moins de 24 ans et issue d'une bonne famille. Elle doit accepter de vivre avec ma mère.
- Pourquoi as-tu mis ces critères ?
- Pour le critère de la beauté c'est évident, je n'aime pas que les invités lors des noces disent que j'ai tardé à me marier et après j'ai eu une femme moche (*sam o ftar ala basla*). J'aimerais bien me marier à une femme à qui je peux tenir la main et la présenter à ma famille et mes amis sans aucune honte. En plus, mes enfants seront beaux. Elle doit vivre avec ma mère car je suis son fils unique. Par rapport à l'âge, elle ne doit pas dépasser 24 ans car comme elle va vivre avec ma mère alors elle doit la seconder et l'écouter. Plus une femme est âgée plus elle aura de problème à s'adapter à notre système de vie et elle voudra imposer son système. Cela va créer des conflits. Alors, si la femme est moins âgée elle s'adaptera mieux à notre système. Et bien sûr, elle doit être d'une bonne famille. On ne s'allie pas seulement à une femme mais à sa famille également. Comme ça, on n'aura pas beaucoup de problèmes.
- Et ta femme maintenant répond à ces critères ?
- Tu sais même si on exige des critères, il est difficile de trouver une personne qui répond à cent pour cent à ces critères. Des fois, on doit être satisfait de l'accomplissement de 70 % de ces critères. Par exemple, ma femme est belle, mais non pas à ce degré que j'exige. Elle n'a que 16 ans. Je n'ai jamais pensé prendre une mineure comme femme. Mais j'ai fait des concessions pour ma mère. Si j'étais seul, je vais choisir une femme plus âgée. Comment peut-on fonder un foyer indépendant avec une mineure ? Cela est inconcevable.
- Et comment ses parents ont accepté le mariage à cet âge ?
- D'abord, elle n'était pas douée dans ses études, donc elle les a arrêtées. Et, elle aura une bonne vie avec nous. Ma famille a une très bonne réputation. Je me rappelle lors des fiançailles sa mère a dit à la mienne : « *C'est à toi que je donne ma fille, tu dois prendre soin d'elle et la considérer comme ta fille. C'est à toi maintenant de l'éduquer, elle est encore petite.* »
- Et cela a marché ?
- Oui, jusqu'ici tout va bien. Des fois, je vois que ma mère est un peu dure avec elle en lui montrant des choses, comme la cuisine. Mais, ma femme ne se plaint jamais. Une fois, j'ai parlé de cela avec elle. Elle m'a répondu que ma mère fait cela pour son intérêt. Elle m'a dit que sa sœur a une belle-mère qui fait tout et ne lui montre rien. Je vois qu'elle fait des efforts pour s'adapter à notre mode de vie. Elle apprend vite.

- Elle est de ta tribu, n'est-ce pas ?
- Oui, cela a fait plaisir à mon oncle quand je lui ai annoncé la nouvelle. Mais pour moi franchement, cela m'est égal. Je n'ai pas mis l'appartenance à la tribu comme critère essentiel. Il est vrai que l'homogénéité de la culture et des habitudes est importante. C'est pourquoi j'ai cherché d'abord dans mon entourage (ma ville et ma tribu).
- Mais, tu as fait des restrictions par rapport à certaines tribus voisines.
- *Hhhhhhhh* (rire), oui. Je n'ai pas cherché dans la tribu d'*Aït Mguild* et les tribus de la montagne pour une simple raison : les gens de ces tribus ne voient pas le mariage comme nous le voyons. Les femmes chez eux ne craignent pas le divorce, elles le cherchent même. Des fois, elles se marient tout simplement pour avoir le statut de divorcée. Moi, je cherche la stabilité, je veux fonder une famille et avoir des enfants. Les noces demandent beaucoup de dépenses. Alors, pourquoi je vais prendre un tel risque en me mariant avec une femme appartenant à ces tribus.
- Comment tu as procédé dans ta recherche ?
- Principalement, à travers des amis comme Slimane (vendeur de maquillage et de parfum). Il m'a montré assez de filles, qui fréquentent sa boutique, pour le mariage.
- Et comment tu procèdes à la sélection ?
- D'abord, je lui parle de mes critères. Il me parle de la fille qui correspond le mieux à ces critères. Après, je lui demande de me la montrer de loin et si je me suis intéressé, je lui demande de me la présenter avant de passer aux choses officielles (contacter sa famille).
- Et la procédure se passe toujours comme ça ?
- Non, il y a des filles que j'éloigne de ma liste avant même de les voir, soit elles ont un passé douteux, un âge avancé, ou leur famille n'est pas bonne ou elles sont salariées.
- Avec combien de filles as-tu passé à un stade avancé dans cette procédure ?
- Avec celles que Slimane m'a montrées ?
- Oui.
- Trois. Il y a Layla. Elle préparait son baccalauréat. C'est une fille très belle. Slimane me l'a présenté. Je lui ai dit que je cherche le « sérieux » et non pas une relation éphémère (*Lmsahba*). Le lendemain, il m'a présenté à sa mère qui était contre son mariage car elle voulait

qu'elle continue ses études. Mais, quand je lui ai parlé, elle m'a dit qu'elle n'est pas contre. Pourtant, d'abord, Layla doit avoir son Bac et après on verra. Franchement, je n'ai pas aimé cela car elle veut faire de moi une « issue de secours » pour sa fille si elle n'a pas pu avoir son Bac avec une bonne mention. Et dans le cas échéant, elle va me laisser tomber. Et, d'ailleurs, comme on dit : si la mère de la prétendante domine son mari et détient le dernier mot tu n'as qu'à fuir. En plus, Layla m'a dit qu'elle est une fille gâtée et ne fait pas de la cuisine. La deuxième est une fille d'Errachidia (140 km de Midelt) qui s'appelle Kawtar. Une cliente de Slimane lui a parlé de cette fille. Alors, je lui ai dit que je dois voir sa photo au moins, mais sa mère a refusé cela et a dit que je peux venir à la maison avec ma mère pour voir la fille. Nous (moi, ma mère et ma sœur) avons fixé avec eux un rendez-vous. Ils nous ont accueillis chaleureusement. Tu sais, une fois qu'on entame la procédure officielle il est difficile de se retirer. C'était vraiment à la traditionnelle. Ma mère a bien sympathisé avec la mère de la fille. Mais, franchement, cette dernière ne m'a pas persuadé au niveau de la beauté. Pourtant, comme j'ai vu ma mère assez contente j'étais contraint d'accepter. Durant les trois jours d'après, je n'ai pas pu dormir. Avec un peu de recul, j'ai pris la décision de me retirer pour plusieurs raisons : la fille n'est pas belle ; c'est sa mère qui tranche de tout et son père ne dit rien ; elle a même imposé de faire les noces à la ville de Fès car elle ne veut pas que la famille de son mari soit présente ; ils (les parents) ont une fille qui a le syndrome de la trisomie 21, « mongolienne » ; même Kawtar a une légère anomalie dans ses yeux, alors je crains que nos enfants aient cette maladie héréditaire. Pour me retirer, je n'ai pas éprouvé de difficulté avec Kawtar et sa famille parce que je viens de les connaître. Un simple appel téléphonique peut mettre fin à cette histoire. Mais, j'ai eu des difficultés à convaincre ma mère et les intermédiaires (Slimane et sa cliente) de ma décision. Ils ont considéré cela immoral. Alors, il faut leur trouver des prétextes acceptables. Par exemple, pour ma mère, le critère de la beauté n'est pas crucial mais plutôt c'est la famille de la fille qui l'a persuadée. Il a fallu que je demande à mon oncle maternel de parler avec ma mère (sa sœur) afin de la convaincre. Il lui a expliqué qu'elle doit se ranger à mon côté et défendre mon intérêt qui est aussi finalement le sien. Slimane, comme il est aussi un ami, j'ai pu le convaincre de mon point de vue et il a expliqué à sa cliente que finalement c'est le destin qui a tranché de cette relation. Concernant la fille (Kawtar), je lui ai parlé au téléphone et j'ai essayé de la convaincre de rompre cette relation en prenant la continuité de sa scolarité comme prétexte. Je lui ai dit, comme elle est en première année d'une licence en droit, qu'il vaut mieux continuer ses études et que moi je cherche une femme au foyer. Au début, elle a refusé en me disant qu'elle peut se sacrifier pour moi. Mais, j'ai refusé cela en lui disant que je ne peux pas accepter son sacrifice et que personne ne sait ce que l'avenir nous réserve ; on

peut divorcer après et son sacrifice sera inutile. La troisième s'appelle Hanae. Elle est de Midelt. Elle très belle malgré son âge avancé. Quand je lui ai parlé, elle m'a dit qu'elle est en relation avec un cousin.

- Et comment as-tu rencontré ta femme ?

- C'est un ami d'*Aït Ayyach* qui m'en a parlé. Il m'a dit qu'elle est belle. Je connais déjà sa famille qui a une bonne réputation. Alors, je me suis dit que celle-ci est la plus convenable pour ma situation, surtout qu'elle parle bien le berbère. Sûrement, elle s'entendra bien avec ma mère. Alors, j'ai fait la suggestion à ma mère. Je lui ai dit que quelqu'un m'a parlé de la fille de Moha qui s'appelle Iman, mais je crois qu'elle est encore mineure et probablement que cela ne va pas marcher avec elle. C'est ainsi que ma mère a passé une semaine en essayant de me convaincre d'aller parler avec son père. Finalement, je lui ai dit : d'accord. Il s'agit d'une technique car si tu envisages de demeurer avec tes parents après le mariage, il vaut mieux les laisser choisir une femme pour toi ou au moins leur faire croire qu'il s'agit de leur choix. Comme ça tu seras tranquille. Ils essaieront toujours de défendre leur choix. Mais, dans le cas inverse, si tu leur imposes une femme, ils chercheront toujours des défauts et ils ne cesseront jamais de la critiquer.

- Alors, tu as fait les choses à la traditionnelle.

- Oui, je crois que cette manière est la plus convenable pour ma situation. J'aurais préféré avoir une relation amoureuse avec ma future épouse mais comme nous ne vivons pas seuls après le mariage, il vaut mieux que les choses se fassent de cette manière. Comme ça, si ce mariage ne marche pas le divorce sera plus facile pour moi.

- Alors, qu'est-ce que tu cherches vraiment dans le mariage ?

- C'est plus la stabilité. J'en ai marre des relations illégales et éphémères. J'aimerais aussi avoir des enfants. C'est tout.

- Je crois que tu vois les choses comme ça car tu envisages de faire une *Tamdaklt* (concubine) après comme c'est la tradition chez vous.

- Non, pas du tout. Pour moi le *Tiddukla* est l'équivalent de la trahison conjugale. Je ne le ferai jamais.

- Tu sais, lors des noces de ton mariage, j'ai posé la question à ton cousin Yanis. Je lui ai dit : à ton avis, quand Haytam aura une *Tamdaklt* après son mariage ? Il m'a répondu : s'il pense comme son père défunt, il l'aura le lendemain des noces.

- Hhhhhhhhh. Il t'a dit ça.
- Oui.
- Il a raison, seulement si je pense comme mon père. Heureusement, que je ne pense pas comme lui.
- Mais, plusieurs jeunes de ta tribu la pratique encore.
- Oui, effectivement. Tu sais pourquoi ? Car ils se marient trop jeunes pour faire plaisir à leurs parents et après ils cherchent à se divertir. Mais, moi, j'ai passé tout cela avant le mariage et j'avais de nombreuses relations amoureuses.
- D'accord. Mais, imaginons si tu trouves une très belle femme et tu tombes amoureux d'elle, tu la prendras comme *Tamddaklt* ?
- Dans ce cas, je la prendrai comme deuxième femme.
- Alors, tu préfères pratiquer la polygamie que le *Tiddukla* ?
- Oui, certainement. La polygamie est autorisée par la loi marocaine et par la loi divine aussi. Tandis que le *Tiddukla* est une trahison conjugale sanctionnée par la loi et la charia.
- Mais pour pratiquer la polygamie, selon la loi marocaine, tu seras obligé d'avoir une autorisation de ta femme. Et d'après ce que je sais, la plupart des femmes de ta tribu préfèrent que leur mari pratique le *Tidukkla* que la polygamie. C'était le cas de la femme de ton cousin Zakaria qui a accepté que ce dernier ait des concubines. Mais, une fois quand il lui a demandé l'autorisation pour prendre une deuxième femme, elle a refusé et elle a demandé le divorce.
- Oui, c'est vrai. Mais, ce n'est pas mon cas. Ma femme ne pourra pas me dire non si j'envisage d'avoir une deuxième femme car son père a déjà deux femmes. Une fois, en rigolant, je lui ai dit : est-ce tu préfères que je pratique le *Tiddukla* ou la polygamie ? Au début, elle m'a dit aucune. Mais, après, elle m'a répondu : la polygamie.
- Alors tu envisage d'avoir une deuxième femme ?
- HHHH. Non, ce ne sont que des suppositions. Aujourd'hui, le fait d'avoir une femme est coûteux, aux niveaux financier et psychique, et tu veux vraiment que j'en rajoute une autre ?
- Je te remercie Haytam. Je crois que c'est suffisant pour aujourd'hui. Peut-être la prochaine fois tu me parleras des cérémonies de ton mariage et des préparatifs.

- De rien. Quand tu voudras. Si tu veux je te fais une copie du CD de mon mariage.
- Oui, je veux bien. Mais, quand même j'aimerais bien te parler à propos de cela.
- D'accord.

3. Tableau des personnes interviewées selon l'ordre de parution dans cette étude

Prénom fictif	Sexe	Appartenance ethnique	Âge (ans)	Niveau d'études	Profession	Statut matrimonial
Bahou	Homme	<i>Aït Fđuli</i>	75	Illettré	Agriculteur	Marié
Houssa	Homme	<i>Aït Fđuli</i>	70	Illettré	Éleveur	Veuf
Haytam	Homme	<i>Aït Ayyach</i>	40	Baccalauréat	Fermier	Marié
Hrou	Homme	<i>Aït Izdeg</i>	38	Université	Policier	Marié
Yanis	Homme	<i>Aït Izdeg</i>	40	Université	Instituteur	Marié
Issa	Homme	<i>Aït Mrghad</i>	38	Université	Instituteur	Marié
Haddou	Homme	<i>Aït Fđuli</i>	37	Illettré	Agriculteur	Marié
Ayham	Homme	<i>Aït Izdeg</i>	36	Baccalauréat	Salarié	Marié
Omar	Homme	<i>Aït Izdeg</i>	61	Collège	Sorcier	Veuf
Abdelaziz	Homme	<i>Aït Yahya</i>	35	Université	Instituteur	Marié
Hmad	Homme	<i>Haratîn</i>	55	Université	Fonctionnaire	Marié
Abdou	Homme	<i>Haratîn</i>	52	Université	Commerçant	Marié
Monis	Homme	<i>Aït Hadiddu</i>	38	Collège	Mécanicien	Célibataire
Sadiq	Homme	<i>Aït Hadiddu</i>	78	Enseignement religieux	Chef de zaouïa	Marié
Bedda	Femme	<i>Aït Hadiddu</i>	79	Illettré	Sans profession	Veuve
Slimane	Homme	<i>Aït Mergad</i>	48	Université	Commerçant	Marié
Mohammed	Homme	<i>Aït Ayyach</i>	47	Primaire	Journalier	Divorcé
Kabran	Homme	<i>Aït Fđuli</i>	27	Collège	Journalier	Célibataire
Houmam	Homme	<i>Aït Hadiddu</i>	45	Université	Instituteur	Marié
Alae	Homme	<i>Aït Izdeg</i>	41	Université	Ingénieur	Célibataire
Jamila	Femme	<i>Aït Ayyach</i>	25	Baccalauréat	Sans Profession	Célibataire
Bahou	Homme	<i>Haratîn</i>	62	Illettré	Agriculteur	Marié
Lhou	Homme	<i>Haratîn</i>	38	Université	Policier	Marié
Ali	Homme	<i>Haratîn</i>	28	Primaire	Journalier	Marié
Rida	Homme	<i>Haratîn</i>	25	Primaire	Journalier	Marié
Nizar	Homme	<i>Chorfa</i>	79	Université	Professeur	Marié
Rida	Homme	<i>Chorfa</i>	46	Université	Professeur	Marié
Fouad	Homme	<i>Aït Ayyach</i>	35	Lycée	Salarié	Célibataire
Khadija	Femme	<i>Aït Ayyach</i>	39	Université	Femme au foyer	Marié
Fouad	Homme	<i>Aït Mergad</i>	30	Collège	Fonctionnaire	Célibataire
Bachir	Homme	<i>Aït Mergad</i>	65	Collège	Salarié	Marié
Houmam	Homme	<i>Aït Hadiddu</i>	29	Université	Instituteur	Célibataire
Ihab	Homme	<i>Aït Izdeg</i>	42	Université	Professeur	Marié

Mohammed	Homme	<i>Aït Izdeg</i>	75	Université	Médecin	Veuf
Anfal	Femme	<i>Aït Ayyach</i>	27	Lycée	Sans profession	Divorcée
Abdelaali	Homme	<i>Aït Izdeg</i>	36	Collège	Salarié	Célibataire
Ali	Homme	<i>Aït Ayyach</i>	37	Baccalauréat	Salarié	Divorcé
Khdija	Femme	<i>Haratîn</i>	91	Illettrée	Sans profession	Veuve
Fadwa	Femme	<i>Aït Izdeg</i>	25	Lycée	Sans Profession	Célibataire
Salma	Femme	<i>Aït Mergad</i>	45	Primaire	Sans Profession	Mariée
Iyad	Homme	<i>Aït Hadiddu</i>	43	Baccalauréat	Instituteur	Divorcé
Nabil	Homme	<i>Chorfa</i>	40	Université	Professeur	Divorcé
Monis	Homme	<i>Aït Izdeg</i>	44	Baccalauréat	Instituteur	Divorcé
Hassan	Homme	<i>Aït Mergad</i>	42	Université	Instituteur	Divorcé
Jamila	Femme	<i>Aït Izdeg</i>	62	Baccalauréat	Salariée	Mariée
Rahim	Homme	<i>Aït Ayyach</i>	35	Baccalauréat	Salarié	Marié
Yassar	Homme	<i>Aït Izdeg</i>	44	Université	Fonctionnaire	Marié
Jamila	Femme	<i>Aït Mergad</i>	40	Université	Fonctionnaire	Mariée
Nizar	Homme	<i>Aït Ayyach</i>	29	Lycée	Journalier	Célibataire
Ikhlef	Homme	<i>Aït Hadiddu</i>	98	Illettré	Agriculteur	Marié
Ozyat	Homme	<i>Aït Fduli</i>	80	Illettré	Agriculteur	Marié
Moha	Homme	<i>Aït Mergad</i>	65	Illettré	Conseiller à la commune	Marié
Wahid	Homme	<i>Aït Mguild</i>	50	Université	Commerçant	Divorcé
Hassan	Homme	<i>Aït Yahya</i>	38	Illettré	Éleveur	Divorcé
Abderrahim	Homme	<i>Aït Mguild</i>	46	Baccalauréat	Fonctionnaire	Marié
Hakima	Femme	<i>Aït Hadiddu</i>	44	Illettrée	Femme au foyer	Mariée
Saïd	Homme	<i>Aït Mergad</i>	23	Lycée	Éleveur	Marié
Hicham	Homme	<i>Aït Hadiddu</i>	60	Illettré	Agriculteur	Marié
Nizar	Homme	<i>Aït Mguild</i>	60	Université	Fonctionnaire	Marié
Farid	Homme	<i>Aït Hadiddu</i>	28	Enseignement religieux	Imam	Marié
Abdel Wahab	Homme	<i>Aït Hadiddu</i>	43	Université	Formateur	Marié
Slimane	Homme	<i>Aït Fduli</i>	53	Illettré	Agriculteur	Marié
Hadda	Femme	<i>Haratîn</i>	54	Illettré	Femme au foyer	Mariée
El Arabi	Homme	<i>Haratîn</i>	84	Illettré	Agriculteur	Marié
Jamila	Femme	<i>Haratîn</i>	55	Illettrée	Femme au foyer	Mariée
Hmad	Homme	<i>Aït Mguild</i>	42	Illettré	Journalier	Célibataire
Mouna	Femme	<i>Aït Mguild</i>	54	Illettré	Femme au foyer	Mariée
Hanae	Femme	<i>Aït Izdeg</i>	30	Baccalauréat	Femme au foyer	Mariée
Mohcine	Homme	<i>Aït Izdeg</i>	29	Lycée	Commerçant	Célibataire
Ouali	Homme	<i>Aït Mguild</i>	67	Illettré	Conseiller communal	Marié
Nizar	Homme	<i>Aït Mguild</i>	44	Enseignement primaire	Coiffeur	Marié
Rida	Homme	<i>Aït Ayyach</i>	33	Enseignement primaire	Journalier	Marié
Moha	Homme	<i>Aït Mergad</i>	48	Lycée	Éleveur	Marié
Hadda	Femme	<i>Aït Izdeg</i>	57	Illettrée	Sans profession	Divorcée
Karima	Femme	<i>Aït Izdeg</i>	33	Enseignement primaire	Sans profession	Célibataire

Yamna	Femme	<i>Aït Ayyach</i>	66	Illettrée	Sans profession	Veuve
Houyam	Femme	<i>Aït Izdeg</i>	51	Illettré	Femme au foyer	Marié
Nizar	Homme	<i>Aït Ayyach</i>	57	Illettré	Agriculteur	Marié
Khaled	Homme	<i>Aït Mergad</i>	39	Université	Professeur	Marié
Abderazzaq	Homme	<i>Haratîn</i>	33	Baccalauréat	Employé	Marié
Driss	Homme	<i>Aït Hadiddu</i>	37	Baccalauréat	Commerçant	Divorcé
Karim	Homme	<i>Aït Mguild</i>	21	Baccalauréat	Étudiant	Célibataire
Imane	Femme	<i>Aït Ayyach</i>	45	Enseignement primaire	Femme au foyer	Mariée
Fatna	Femme	<i>Aït Izdeg</i>	66	Illettrée	Femme au foyer	Mariée
Nizar	Homme	<i>Aït Mergad</i>	56	Illettré	Journalier	Marié
Adam	Homme	<i>Aït Izdeg</i>	12	Enseignement primaire	Élève	Célibataire
Bniouf	Homme	<i>Aït Mguild</i>	46	Illettré	Journalier	Divorcé
Meryem	Femme	<i>Aït Izdeg</i>	20	Lycée	Femme au foyer	Mariée
Houmam	Homme	<i>Aït Fḍuli</i>	25	Collège	Journalier	Célibataire
Lhou	Homme	<i>Aït Fḍuli</i>	29	Collège	Journalier	Célibataire
Wissal	Femme	<i>Aït Fḍuli</i>	17	Enseignement primaire	Sans profession	Divorcée
Rqiya	Femme	<i>Aït Fḍuli</i>	56	Illettrée	Sans profession	Divorcée
Muha	Homme	<i>Aït Fḍuli</i>	50	Illettrée	Agriculteur	Marié
Tuda	Femme	<i>Aït Fḍuli</i>	30	Illettrée	Sans profession	Divorcée
Hadda	Femme	<i>Aït Fḍuli</i>	18	Enseignement primaire	Sans profession	Divorcée
Haddou	Homme	<i>Aït Fḍuli</i>	63	Illettré	Agriculteur	Marié
Yamna	Femme	<i>Aït Fḍuli</i>	17	Enseignement primaire	Sans profession	Divorcée
Ali	Homme	<i>Aït Fḍuli</i>	53	Illettré	Éleveur	Divorcé
Hmad	Homme	<i>Aït Fḍuli</i>	50	Illettré	Éleveur	Marié
Muḥa	Homme	<i>Aït Fḍuli</i>	50	Illettré	Muqadem de Tamalout	Marié
Saïd	Homme	<i>Aït Fḍuli</i>	32	Illettré	Agriculteur	Divorcé
Rabha	Femme	<i>Aït Fḍuli</i>	24	Enseignement primaire	Sans profession	Divorcée
Mimoun	Homme	<i>Aït Fḍuli</i>	33	Enseignement primaire	Journalier	Marié
Housa	Homme	<i>Aït Fḍuli</i>	64	Illettré	Agriculteur	Marié
Mouna	Femme	<i>Aït Fḍuli</i>	18	Enseignement primaire	Sans profession	Divorcée
Aïcha	Femme	<i>Aït Fḍuli</i>	45	Illettré	Sans profession	Divorcée
Touda	Femme	<i>Aït Fḍuli</i>	15	Collège	Étudiante	Célibataire
Jamila	Femme	<i>Haratîn</i>	61	Illettrée	Femme au foyer	Mariée
Fouzia	Femme	<i>Aït Izdeg</i>	48	Enseignement primaire	Femme au foyer	Mariée
Ali	Homme	<i>Aït Ayyach</i>	62	Illettré	Employé	Marié (polygame)
Narjis	Femme	<i>Aït Ayyach</i>	41	Enseignement primaire	Femme au foyer	Mariée
Ayada	Femme	<i>Aït Izdeg</i>	38	Collège	Sans profession	Divorcée

Hadda	Femme	<i>Aït Izdeg</i>	61	Illettrée	Sans profession	Veuve
Lhou	Homme	<i>Haratîn</i>	73	Illettré	Cordonnier	Marié
Ihab	Homme	<i>Chorfa</i>	50	Lycée	Président d'une commune	Marié (Polygame)
Monis	Homme	<i>Chorfa</i>	64	Université	Enseignant	Marié
Karam	Homme	<i>Haratîn</i>	48	Baccalauréat	Fonctionnaire	Marié (polygame)
Rida	Homme	<i>Chorfa</i>	50	Université	Fonctionnaire	Marié
Naïma	Femme	<i>Aït Mergad</i>	38	Collège	Femme au foyer	Mariée
Jamila	Femme	<i>Aït Izdeg</i>	37	Collège	Sans profession	Divorcée
Monis	Homme	<i>Aït Izdeg</i>	37	Collège	Journalier	Divorcé
Yanis	Homme	<i>Aït Izdeg</i>	38	Lycée	Soldat	Marié
Houmam	Homme	<i>Aït Yahya</i>	55	Collège	Chauffeur de camion	Divorcé
Nizar	Homme	<i>Haratîn</i>	62	Collège	Agriculteur	Marié
Soukayna	Femme	<i>Aït Yahya</i>	19	Collège	Femme au foyer	Mariée
Imad	Homme	<i>Aït Hadiddu</i>	45	Université	Fonctionnaire	Divorcé
Zayd	Homme	<i>Aït Yahya</i>	65	Baccalauréat	Retraité	Marié
Nawal	Femme	<i>Haratîn</i>	62	Illettrée	Sans profession	Veuve
Hrou	Homme	<i>Haratîn</i>	55	Baccalauréat	Fonctionnaire	Marié
Bilal	Homme	<i>Aït Mergad</i>	63	Illettré	Agriculteur	Marié
Najia	Femme	<i>Aït Mguild</i>	38	Enseignement primaire	Prostituée	Divorcée
Houyam	Femme	<i>Aït Izdeg</i>	25	Université	Fonctionnaire	Célibataire
Dounia	Femme	<i>Aït Mergad</i>	24	Université	Étudiante	Célibataire
Lamya	Femme	<i>Aït Mguild</i>	33	Illettré	Prostituée	Divorcée
Zakaria	Homme	<i>Aït Ayyach</i>	65	Université	Entrepreneur	Marié
Lamya		<i>Aït Ayyach</i>	25	Collège	Prostituée	Célibataire
Hanae	Femme	<i>Aït Yahya</i>	44	Enseignement primaire	Prostituée	Divorcée
Houmam	Homme	<i>Aït Izdeg</i>	33	Baccalauréat	Soldat	Divorcé
Houssam	Homme	<i>Aït Yahya</i>	46	Lycée	Animateur	Divorcé
Yassar	Homme	<i>Aït Mergad</i>	45	Collège	Journalier	Marié
Imad	Homme	<i>Aït Yahya</i>	50	Collège	Agent de sécurité	Marié
Lhou	Homme	<i>Haratîn</i>	62	Université	Fonctionnaire	Marié
Nabil	Homme	<i>Chorfa</i>	39	Université	Professeur	Divorcé

4. Les costumes et les coiffes traditionnelles de cette région :



Figure 26 : Des Aït Mergad qui dansent l'Ahidus.⁹⁹



⁹⁹ www.ecoliers-berberes.info/fr.fete.pdf, consulté, le 25/8/2015.

Figure 27 : Des femmes d'Aït Ḥadiddu durant le Moussem d'Imilchil.¹⁰⁰



Figure 28 : Des femmes d'Aït Ḥadiddu.¹⁰¹

¹⁰⁰ www.ecoliers-berberes.info/fr.parure.pdf, consulté le 28/8/2015.

¹⁰¹ http://farm6.static.flickr.com/5306/5658215635_c6ba542507.jpg, consulté le 29/8/2015.

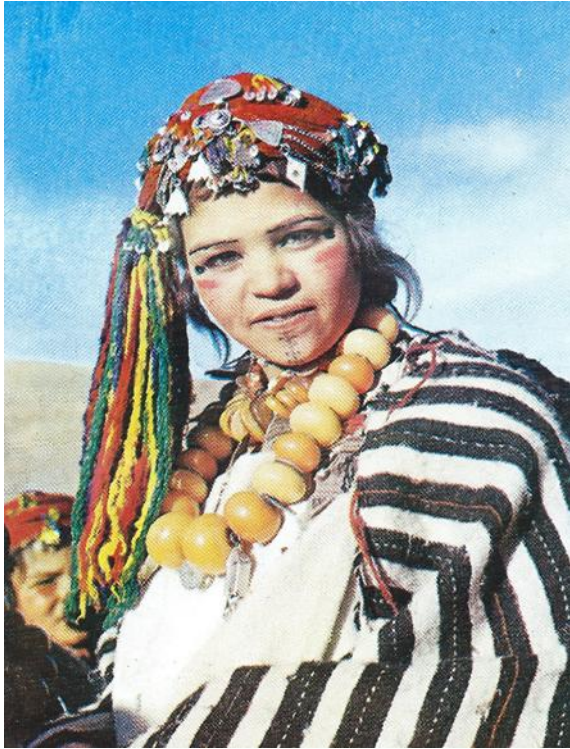


Figure 29 : Une jeune femme d'Aït Ḥadiddū.¹⁰²

¹⁰² *El Ektachrome -Photo*, Edition Bertrand, Marrakech, 1991.



Figure 30 : Une femme de la tribu *Aït Mergad*.¹⁰³

¹⁰³http://farm6.static.flickr.com/5064/5658215325_60a8a38f08.jpg, consulté le 30/8/2015.



Figure 31 : Une femme d'Aït Izdeg.¹⁰⁴

¹⁰⁴ http://farm6.static.flickr.com/5184/5672323978_7be39bfc85.jpg, Consulté le 30/8/2025.

Résumé

Cette recherche s'intéresse à la transition matrimoniale au sein des *Aït Yaflman*, dans la région de Midelt au Maroc. Elle s'appuie sur une approche pluridisciplinaire à la croisée de la sociologie du genre, de la parenté, du mariage, de l'anthropologie culturelle et de l'histoire sociale. L'objectif est de comprendre les transformations sociales et culturelles qui ont affecté les pratiques matrimoniales depuis l'indépendance du Maroc en 1956 jusqu'à nos jours.

Fondée sur une méthodologie qualitative nourrie par l'observation participante, les entretiens et les récits de vie, cette recherche explore la diversité des formes d'union (mariage virilocal, matrilocal, *Amazzal*, *Amhars*, polygamie, etc.) dans cette région amazighe. L'étude met en lumière les changements structurels et symboliques dans la manière dont les individus vivent, négocient et redéfinissent leurs relations matrimoniales, conditionnés par un contexte en mutation.

Les transformations constatées révèlent des dynamiques complexes entre tradition et modernité. L'ouverture à l'éducation, au salariat, à la mobilité géographique et à la culture écrite a contribué à reconfigurer les normes sociales, notamment celles liées aux rôles de genre et aux hiérarchies générationnelles. Les individus, menés par une vision pratique, naviguent entre plusieurs répertoires normatifs (religieux, coutumiers, modernes) et construisent leurs choix matrimoniaux en articulant des valeurs parfois contradictoires. Les formes de mariage dites secondaires, telles que l'*Amhars* et l'*Amazzal*, bien qu'ayant perdu leur statut institutionnel avec l'instauration du droit positif, continuent d'exister sous des formes résiduelles ou transformées. Elles mettent en évidence des mécanismes sociaux d'ajustement face à des réalités économiques, familiales ou territoriales spécifiques.

La thèse montre que les rapports de genre et de génération dans cette société ne sont évidemment pas immuables. Ils s'ajustent, selon les conjonctures et les stratégies individuelles, pouvant être rééquilibrés, voire inversés, en termes de pouvoir ou de capacité à peser sur les choix. Les normes sociales ne sont pas simplement subies, elles sont discutées, réinterprétées, négociées au quotidien par les individus, appropriées. Ces dynamiques illustrent les dynamiques des sociétés locales avec une conjugaison d'héritage culturel et d'adaptation au changement, dans une tension constante entre contraintes collectives et aspirations personnelles.