HAL
open science

De la lance au pouvoir. Fonctionnement politique et social d'un groupe berbérophone au Tafilalt (Maroc)

Marie-Luce Gélard

To cite this version:

Marie-Luce Gélard. De la lance au pouvoir. Fonctionnement politique et social d'un groupe berbérophone au Tafilalt (Maroc). Cahiers de recherche. Centre Jacques Berque, 2005, 3, pp.127-143. hal-00459806

HAL Id: hal-00459806

https://hal.science/hal-00459806v1

Submitted on 25 Feb 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

De la lance au pouvoir
Fonctionnement politique et social d'un groupe berbérophone au Tafilalt (Maroc)

Marie-Luce GELARD

Dans le Tafilalt, les références individuelles et collectives aux apparentements tribaux sont quotidiennes et la prévalence de l'appartenance fractionnelle conséquente. La plupart des tribus de la région se présentent comme des groupements homogènes, scindés en plusieurs fractions impliquant différents déterminismes culturels, sociaux et politiques.

Cette contribution entend éclairer les différentes raisons de cette prédominance de la fraction dans la constitution sociopolitique d'une société berbérophone du Tafilalt.

Dès le XVe siècle, sur l'ensemble de l'actuel Sud marocain, de nombreuses populations indépendantes et autonomes vont, en raison de stratégies guerrières, s'allier temporairement. Ces groupes prennent alors de nouveaux noms. Ainsi, crée au XVIe siècle les Aït Atta, qui représentent l'un des plus grands ensembles du Maghreb, fédèrent une composition hétéroclite de tribus berbères senhadja, parmi lesquelles celle des Aït Khebbach.

Pour les Aït Khebbach, l'appellation Aït Atta est avant tout contextuelle. La dénomination n'est usitée qu'à l'occasion de discours particuliers, lorsqu'il est précisément question de narration historique. Ainsi, la détermination conjoncturelle implique seule un mode d'apparentement individuel et collectif à l'ensemble Aït Atta. En d'autres termes, les Aït Khebbach signalent leur appartenance « confédérationnelle »[1] pour marquer, leur opposition aux multiples invasions[2] et, plus tard, au pouvoir du *makhzen* (État). La tribu ne se dilue jamais au sein de l'ensemble Aït Atta, elle conserve son autonomie et son libre-arbitre.

Ainsi, les Aït Khebbach soulignent parfois leur attachement à l'ensemble confédéré, mais c'est l'appartenance à la tribu qui demeure la référence identitaire principale. L'utilisation terminologique du terme « tribu », en berbère « *taqbilt* »[3], est ici explicitement référée à l'emploi courant qui en est fait par les intéressés eux-mêmes. Dans le cadre de cet article, nous ne reviendrons pas sur l'ensemble des considérations théoriques relatives à l'existence *versus* la permanence, ou l'absence de la structure tribale au Maroc et plus généralement au Maghreb[4]. Ce travail faisant suite à une étude ethnologique menée de 1997 à 2004, dans la région de Merzouga, il est apparu que le dynamisme du fonctionnement tribal était avéré et parfaitement incontournable à toute recherche menée sur place comme en témoignent notamment les

---

[1] L'emploi du terme "confédération" est utilisé par commodité et renvoie aux différentes associations de tribus en tant que force d'unification. Le découpage schématique usité par la plupart des auteurs traduit bien souvent de manière très approximative la réalité. En effet, l'ensemble Aït Atta englobe plusieurs confédérations, elles-mêmes subdivisées en tribus puis en fractions. Or, ce qui apparaît comme un détail sémantique témoigne bien de l'extrême complexité des alliances entre groupes difficilement réductibles aux découpages. Cette précision étant faite, l'emploi de l'expression "confédération" pour décrire l'ensemble Aït Atta est purement formelle. Nous sommes conscient que ce terme est bien emprunt au "vocabulaire occidental" (A. Bourgeot, 1994 : 660).

[2] Concernant l'unilatéralité de l'interprétation en termes d'opposition entre "envahisseurs arabes et autochotones berbères", nous renvoyons au texte de C. Hamès (1979).

[3] De l'arabe *qabila*, nous reviendrons plus loin sur cette terminologie d'emprunt.

[4] La littérature ethnologique sur le sujet est fort abondante (J. Berque : 1974, P. Pascon : 1977, A. Laroui : 1993, P. Bonte, E. Conte, P. Dresch : 2001, H. Daoud : 2004) et l'on peut noter presque autant de théorie que l'on relève d'auteurs.

multiples procédures juridiques en matière de législation foncière, où l'ensemble des opérations se déroule, souvent et majoritairement en marge des volontés et des décisions étatiques[5].

1- Aux origines du groupe : la division fractionnelle

Dans l'ensemble des récits de fondation de la tribu des Aït Khebbach, il n'est fait aucune allusion à la confédération des Aït Atta. Le « mythe fondateur » ou le « récit de fondation » renvoient à un même ensemble de discours portant sur l'origine et la constitution tribale. Notons qu'il ne s'agit pas d'un mythe de création de l'univers, l'important étant la naissance du groupe lui-même. Les différentes versions recueillies offrent une forme de narrativité commune, les différents motifs légendaires abordés apportent seuls une légère variation. Cependant, la mise en récit est systématiquement induite par l'apparition de l'ancêtre Khebbach, l'ethnonyme est le thème premier des récits[6]. Sa présence paraît toujours mystérieuse et d'essence quasi surnaturelle, Khebbach apparaît dans une sorte d'ailleurs innommé. Selon certains récits, l'ancêtre alors enfant, aurait été perdu par sa mère[7] nomade, il aurait quitté l'une des caravanes (*ichabarn*) en route vers le Soudan[8]. Dans cette version du récit, l'ancêtre quitte un groupe constitué pour être ensuite le fondateur d'une nouvelle tribu. L'errance associée ensuite à la découverte de l'ancêtre par un tiers, marque la première inscription géographique du récit, désormais la territorialité devient primordiale. En effet, Khebbach grandit, se marie et vit désormais avec ces quatre fils, aux confins du Sahara, sur un territoire que l'on dit gigantesque et qu'ils parviennent, seuls, à défendre. Le groupe constitué doit donc son existence à ses capacités guerrières pleinement associées à la défense d'un territoire.

La forme générale des récits se présente selon un schéma tripartite, dont l'énoncé narratif varie en fonction des éléments contemporains que le mythe fondateur est censé expliquer. Ainsi, très généralement, on relève une première partie du discours destinée à la biographie de

---

[5] L'omniprésence de l'État au sein des communes rurales de la région crée des conflits parfois violents entre la volonté des hommes de la tribu via leur assemblée dont l'existence demeure "clandestine" et les lois étatiques via ses représentants (caïdat). À titre d'exemple, l'urbanisation de cette région saharienne depuis une dizaine d'années est considérable, la construction de maisons d'habitation au sein du village et d'auberges tout au long de l'erg Chebbi connaît une progression sans précédent. Aussi, les volontés politiques d'un contrôle de ce processus se heurtent régulièrement à l'opposition des habitants. En effet, l'intégralité du territoire est perçu par les Aït Khebbach comme leur appartenant, il s'agit clairement des terres de la tribu (terrains collectifs, paturâges et palmeraies). Très régulièrement, l'État interdit toute nouvelle construction sans autorisations légales. Or, les procédures administratives étant très lourdes et leurs lenteurs considérables, ajouter à l'absence quasi total de preuve de propriété dans la région puisque seule l'oralité via le témoignage légitime l'appropriation, la majeure partie des constructions sont réalisées sans autorisations du pouvoir central. Ainsi, plusieurs fois dans l'année, le pouvoir caïdal émet une interdiction formelle de construire. Les Aït Khebbach passent systématiquement outre en continuant de construire la nuit. Lorsque les conflits s'enveniment et que l'État procède à des démolitions (uniquement des premiers murs), la construction est interrompue mais redémarre toujours quelques mois plus tard. La solidarité est alors très forte entre habitant, certaines maisons sont parfois construites en quelques jours seulement (durant l'été compte tenu des nécessités de séchage des coffrages en terre).

[6] Le terme "khebbach" est une forme berbérisée de l'arabe. Ces emprunts lexicaux sont assez fréquents.

[7] J'ai montré l'alternance persistante entre agnatisme (arabe) et cognatisme (berbère) dans l'énoncé du mythe fondateur. M. –L. Gélard (2004c).

[8] Implantés au cœur de l'ancien royaume de Sijilmassa, les Aït Khebbach furent les acteurs des parcours transsahariens en direction du Mali et du Soudan.

l'ancêtre, la deuxième à la constitution du groupe auquel il donne naissance et enfin l'inscription territoriale de la tribu dans un espace donné. C'est la deuxième partie du discours qui va marquer le premier niveau de structuration hiérarchique du groupe. En effet, Khebbach eut quatre fils : Amar, Arjdel, Azulaï et Alhyane[9] dont les descendances respectives constituent aujourd'hui les quatre fractions originelles de la tribu. À ces fractions endogènes se rattachent ultérieurement d'autres groupes allogènes parachevant ainsi la constitution actuelle du groupe tribal. Or, la notification concrète de l'existence de la tribu se réfère implicitement à la disparition du père. C'est sa mort, non nécessairement énoncée verbalement, qui va marquer l'existence même de la tribu. Désormais, chaque Aït Khebbach se déclare appartenir soit à l'une des quatre fractions endogènes, Aït Amar, Irjdeln, Izulaï et Ilhyane soit à l'une des fractions (Aït Adiya, Aït Ali, Aït Bourk, Aït Lahcen, etc.) agrégées plus tardivement via le pacte de protection, versus le sang versé, ou la colactation collective[10].

Le récit mythique propose donc une représentation de l'existence du groupe, au sein duquel la naissance de la tribu est fonction du découpage fractionnelle. En d'autres termes, c'est la division fractionnelle qui manifeste l'apparition de la tribu. Voyons ce que suppose ce découpage du groupe.

2- Fractionnement tribal : la primauté de l'os

En berbère, la fraction se nomme *ighs* (pl. *ighsan*) et signifie littéralement l'os. Chez les Aït Khebbach le terme *ighs* sert soit à désigner la fraction soit le noyau d'une datte (*ighs n-tiynni*). Au niveau des représentations locales, l'*ighs* occupe une place sommitale. La désignation des individus est explicitement associée à leur origine fractionnelle. Ainsi, lorsqu'on désigne une famille, le nom patronymique est associé à celui de la fraction soit, par exemple : Aït Alla n-aït Amar ou Bokbo n-Irdeln. Exception faite des représentants de l'autorité étatique et de quelques autres (commerçants), tous les habitants de Merzouga appartiennent à la tribu des Aït Khebbach, en conséquence, seule l'origine fractionnelle offre des distinctions hiérarchiques et statutaires entre individus.

Le sens du terme *ighs*, globalement référé à l'os, possède plusieurs significations. Il désigne parfois, comme c'est le cas dans le Haut-Atlas, le corps humain dans son entier (A. Amahan, 1998 : 56).

L'importance et la portée tant pratique que symbolique de l'*ighs*, au niveau de la structure des groupes berbères est déjà relevée par la littérature coloniale.

« La famille étendue à toute la descendance mais par les mâles seulement, constitue le groupement au premier degré. C'est la cellule originelle sur laquelle se construira l'édifice social par assemblage avec d'autres cellules similaires, plus ou moins apparentées entre elles. Elle forme l'ossature de la tribu, comme l'indique son nom : *âdham* (os), et comprend un certain nombre de tentes qui peut varier de dix à vingt : c'est bien la famille patriarcale au sens complet du mot, appelée en chleuh le *ikhs* (plur. *ikhsan*) "os" »(Querleux, 1915 : 21)[11].

---

[9] À nouveau les noms des fils de l'ancêtre évoquent la composition entre référent arabe et référent berbère.

[10] J'ai développé ailleurs la dimension du pacte face à l'existence de la tribu, cf. M. –L. Gélard (2004b).

[11] Voir aussi l'analyse que propose R. Montagne (1930), il associe l' "ikhs" à un groupe familial patriarcal. "C'est l'unité la plus petite, mais aussi la plus vivante, qui contribue à former des groupes sociaux plus vastes en pays berbère".

Dans ce texte, du début du XXe siècle, écrit par un militaire français, la fraction apparaît clairement antérieure à la structure tribale. Plus tard, Aspinion (1937 : 20 traduira le terme i*ghs*[12], par la dénomination segmentaire ou clanique. C'est aussi la définition proposée par G. Spillmann (1936 : 44), lorsqu'il associe la fraction « *ikhs* » ou clan entendu comme « un ensemble de familles, de même origine, que vient parfois grossir des familles ou des isolés issus d'autres tribus ». J'ai montré (M. –L. Gélard, 2003a), la nécessité de récuser une terminologie de la parenté berbère calquée sur les théories segmentaires, totalement inadéquates pour décrire ces systèmes à la fois de parenté et d'organisation sociale par trop schématiques et réducteurs. Quoi qu'il en soit, il convient de souligner tout l'intérêt du texte de G. Spillmann notamment lorsqu'il émet l'hypothèse des redécoupages des groupes lors de leur sédentarisation. Ainsi, l'auteur souligne que la dénomination fractionnelle s'érige peu à peu en tribu, le ksar remplaçant alors la fraction. Si l'hypothèse de ces modifications structurelles parait attestée dans l'Oussikis, on ne relève aucune transformation de ce type chez les Aït Khebbach y compris au sein de l'un de leur plus grand village de sédentarisation : Merzouga, où les unités fractionnelles perdurent[13].

E. Westermarck (1917 : 32), souligne également le lien entre la structure villageoise et l'unité fractionnelle :

Iggs (plur.*iggsan* : littéralement "os") est une subdivision d'une plus grande unité sociale nommée *rrba'* (plur. larbâ) ; littéralement « quart », qui est lui-même une division de la *taqbilt* ou tribu. Un *iggs* se compose d'un certain nombre de villages, ou quelquefois seulement d'un unique village habité par des gens qui sont parents du côté paternel.

Dans la littérature du début du XXe siècle, l'*ighs* est directement associé à la vision « clanique » de l'organisation sociale (Nehlil : 1915, H. Bruno 1915-1916). Dans ces textes l'appellation de « clan » est inappropriée, car si celui-ci défini bien un groupe d'unifiliation, il se présente aussi comme une unité exogame. Or, on sait que la fraction est prioritairement endogame. Le terme de fraction est parfois même associé à celui de « canton » (R. Montagne, 1930 : 149)[14].

À propos des Berbères du Maroc central, G. Marcy (1936 : 962-963), relève que l'*ighs* constitue la dernière véritable subdivision du groupe social. La traduction littérale de l'*ighs* référé à l'os, permettrait selon lui d'exprimer « la pérennité théorique du groupe social survivant, sans jamais s'amoindrir en force, aux décès individuels de ses membres » (*op. cit.* : 962, note 1). G. Marcy oppose la famille agnatique à la fraction, qu'il nomme parfois « clan », par une analyse des différentes modalités de la filiation. En effet, au plan juridique, écrit-il, seuls compte le père et ses descendants mâles, les femmes étant, juridiquement, exclues de cette famille étroite. Or, au niveau de la fraction, la femme est membre de droit et peut même faire entrer dans l'unité fractionnelle, l'enfant illégitime et sans paternité attribuée. C'est en ce sens que G. Marcy illustre le caractère cognatique de la filiation au niveau de la fraction ne correspondant en rien à la définition commune d'une « famille étendue » (*op. cit.* : 966). Son analyse de la fraction berbère souligne aussi et surtout, qu'il ne s'agit pas d'une simple association de familles étroites, entendues comme restreintes, puisque la fraction accueille également des individus isolés en vertu notamment de l'affiliation via les femmes (pacte de

---

[12] Notifié *irhs*.

[13] L'endogamie de fraction demeure réelle et continue de structurer les relations matrimoniales dans leur ensemble. À ce propos, voir M.-L. Gélard (2003b).

[14] Malgré le côté militant et la vision "républicaine" de l'organisation sociale des Berbères, R. Montagne souligne, lui aussi, la surdétermination fractionnelle face aux groupements plus vastes.

colactation). Il émet l'hypothèse d'une distinction d'origine récente entre la famille (la tente)[15] et la fraction, laquelle serait l'élément premier sinon originel de la structuration du groupe berbère. En d'autres termes, l'unité fractionnelle serait l'unité de référence, seule productrice de droits en matière de parenté. Si l'on peut critiquer la pensée de G. Marcy, qu'il convient de replacer dans le contexte de l'époque, son analyse des unités de parenté demeure pertinente.

Plus tard, à propos des Seksawa (Haut-Atlas marocain), Jacques Berque (1978 : 40) relève l'importance de l'*ighs*, qu'il définit comme un sous-groupe agnatique, reprenant le sens donné plus haut par G. Marcy où l'homme et la femme, au sein de la fraction sont sujet de droits.

« Le nom de l'*ikhs*, lui, échappe à toute ambiguïté, et ne se réfère, pour être intelligible, à rien d'autre qu'à l'unité politique, la *taqbilt*. Dès le premier pas, donc, de cette enquête, la force de l'*ikhs* éclate ».

Si J. Berque souligne la centralité de l'*ighs* dans son étude, tant au niveau politique, juridique que religieux (*op. cit.* : 338), il suppose que ce premier fractionnement serait bien antérieur à la constitution de la tribu berbère.

Il semblerait donc que la fraction soit, du point de vu endogène, c'est-à-dire la manière dont les individus soulignent leur appartenance mutuelle, l'élément primordial de l'appartenance commune. Ainsi, l'apparentement vis-à-vis de l'extérieur (les groupes entre eux), paraîtrait de moindre importance. En d'autres termes, la prévalence de la fraction au sein de l'organisation sociale des groupes berbérophones au Maroc semble avérée. Notons qu'il n'existe pas au Maroc, de terme berbère propre pour désigner la tribu. Seule la forme arabe berbérisée : *taqbilt*, est usitée. Le récit de fondation de la tribu des Aït Khebbach est à ce titre édifiant puisque les unités fractionnelles déterminent la création même de la tribu. La fraction joue ensuite un rôle majeur au niveau du fonctionnement et des structures politiques traditionnelles.

3- Fonctionnement politique et représentation fractionnelle : l'homme à la lance

Pour des besoins de stratégies tant offensives que défensives et en fonction des nécessaires tractations avec d'autres ensembles tribaux, dès sa création, la confédération des Aït Atta se dote d'un représentant, nommé parmi les cinq fédérations qui la constituent. Cet homme est appelé « l'ancien, le vieux d'en haut » (*amghar n-ufellah*). Lui faisant immédiatement suite, dans la hiérarchie des pouvoirs, « le chef du pays » (*amghar n-tamazirt*) correspond au chef de chaque tribu, communément appelé (*amghar n-taqbilt*). Notons qu'il n'existe pas, aux dires des Aït Khebbach, de chef pour chacune des cinq confédérations qui forment l'ensemble Aït Atta.

Les modalités de la nomination du chef de tribu sont intéressantes et révèlent la puissance politique des unités fractionnelles. Seules les quatre *ighsan* d'origine pouvaient proposer un de leur membre et procéder à la désignation. Les fractions allogènes agrégées à la tribu (pacte d'alliance et/ou de colactation) ne pouvaient désigner un des leurs, mais elles participaient néanmoins à la nomination. L'*amghar n-taqbilt* était ensuite secondé par les représentants de chacune des fractions endogènes et allogènes. Ces représentants étaient appelés « *id bab n-umur* », littéralement « les hommes à [celui de, ceux de] la lance ». Leur pouvoir et leur fonction sont unanimement considérés comme les plus importants. En effet, ils sont chargés de transmettre les différents messages émanant des membres de la tribu, ils participent à l'ensemble des arbitrages, à la répartition et à la distribution des terres notamment. Tout conflit individuel est d'abord porté à leur connaissance. C'est aussi parmi eux qu'est choisi chaque année, le « chef de la source » (*amghar n-targua*), chargé de pourvoir à l'entretien des canaux

[15] Dans le Sud-Est marocain, *taxamt* désigne à la fois la tente et la famille.

d'irrigation des palmeraies[16]. L. Mezzine note que les représentants de fractions sont choisis par le chef de la tribu, « ils portent les noms berbères de *bab n-umur*[17] ou *amasa*y[18]ou le nom arabe de *mezrag* (*op. cit.*) ». Le terme *mezrag* est parfois concurrencé, chez les Berbères du Haut-Guir, par celui de *reffad*, désignant le chef de fraction chargé de veiller à l'application des règlements du droit coutumier berbère (*azerf*), (Nehlil, 1915, Fasc. 2 : 95 et Fasc. 3 : 108). Ceci est aussi relevé par H. Bruno (1915-1916 : 136) :

« Le chef de guerre de la tribu, nomme à la tête de chacun des *ighsan* de son commandement un *amasaï* ou répondant, responsable de tout ce qui se passe dans son groupement ».

L'évocation pleinement guerrière est ici très révélatrice des fonctions sociales et politiques dévolues aux responsables des fractions. Le terme *amasay* provient du verbe *assi*, prendre se charger de, autrement dit, il « est l'homme influent et énergique qui se fait le représentant responsable des gens de son groupement » (*op. cit.* : 146).

Il convient désormais d'établir les raisons historiques, sociales et symboliques permettant d'établir un lien de fonction à symbole entre le pouvoir du chef de fraction et la lance. Nous reprenons ici l'interrogation de L. Mezzine (1987 : 184) à propos des premières formations politiques berbères, au sein desquelles chaque fraction se trouvait sous l'autorité d'un chef dont la supériorité devait être corrélée à sa force militaire, son pouvoir étant symbolisé par la lance.

Pourquoi dit-on l'homme à la lance ?

4- La lance (*amur*) entre symbole du pouvoir et fonction guerrière

Lance et armement berbère : aperçu historique

L'existence de la lance remonte aux temps protohistoires[19]. Certains documents iconographiques en Afrique du Nord et au Sahara permettent, dès le Néolithique, de relever les figurations des pointes de lance[20] ou de javelot. Les gravures rupestres de l'Atlas saharien donnent des indications précieuses sur l'utilisation de ces armes (Camps, 1989 : 889). L'arc sera supplanté par le javelot et par la lance dès l'apparition de l'âge des Métaux, dont on sait qu'il fut, dans cette région, longtemps méconnu par les spécialistes[21]. Le site archéologique d'Iwelen

---

[16] D'après L. Mezzine, dans le Tafilalt (1987 : 183), l'*amghar n-taqbilt* et l'*amaghar n-targua* se confondent lorsque le groupe ou le ksar est de petite dimension.

[17] E. Laoust (1935 : 243), relève le même terme au Maroc central ou le chef de tribu choisit ses répondants « *bab n-umur* » dans chaque *ighs*.

[18] En tamazight, le terme *amasay* signifie le porteur, le sens inféré paraît donc similaire, l'homme à la lance et le porteur (sous entendu de celle-ci). Pierre Bonte signale la lance dans sa thèse à propos de l'Adrar (tome II : 752) et souligne cette même référence chez les Touaregs Kel Geres lors de leur séjour aux salines de Bilma (information orale, mai 2005).

[19] Ce bref aperçu nécessitait un retour sur la Protohistoire puisque l'on sait que le peuplement berbère du Maghreb se constitue à cette époque. À ce sujet voir notamment, G. Camps (1994).

[20] "La lance, terme générique communément utilisé par les préhistoriens, est une arme offensive de choc montée sur une hampe de bois. Elle appartient aux armes d'hast" (J. Gascó, 2003 : 141). Le terme de lance souligne l'auteur devrait être réservé à des pointes massives perforantes.

[21] "La question des armes et de l'avènement des métaux, voilà un des grands pugilats scientifiques de la préhistoire nord-africaine. Longtemps, l'histoire a contexté à ces populations l'usage du métal avant de le leur reconnaître (M. Hachid, 2000 : 163)". L'auteur explicite les différentes voies de propagation du métal et souligne que la métallurgie du fer en Afrique du Nord a été datée de la fin du IIe millénaire. Peu avant, R. Chenorkian (1989 : 895) avait aussi énoncé une "évidente confirmation de l'existence d'un âge des Métaux au Maghreb".

(Aïr, Niger) illustre la fréquence des représentations rupestres de la lance dont on retrouve trace à l'époque pharaonique, dans le butin de guerre de Ramsès III (1194-1136 avant J.-C.) « 92 lances et de grandes épées par centaines ! », (Hachid, 2000 : 163). Les figurations de l'usage de la lance se retrouvent notamment sur les scènes de guerre contre les Libyens telles qu'elles sont représentées dans le temple d'Abou-Simbel en Egypte. M. Hachid (*op. cit* : 170-171) écrit :

« L'heureuse découverte d'Iwelen a le mérite de prouver la fabrication d'armes métalliques par les Paléoberbères du Sahara méridional probablement dès le début du Ier millénaire avant J. –C ».

C'est surtout lorsque le char et les chevaux font leur apparition chez les Libyens sahariens, que la lance apparaît sur de nombreuses peintures rupestres évoquant l'usage répandu d'armes en métal. Dans le Haut-Atlas les principaux sites d'art rupestre figurent des armes métalliques. À leur propos R. Chenorkian (1989 : 892-895)[22] souligne trois grandes phases de figuration, la première, liée au Bronze ancien comprend des boucliers composés de rectangles emboîtés et des haches, la deuxième comprend elle aussi des boucliers mais circulaires, associés à « des pointes de lance à lame triangulaire » et enfin la troisième phase regroupe les gravures dites « libyques » ou « libyco-berbère » et se caractérise par des figurations de petits cavaliers ou de fantassins armés de lances et de boucliers ronds. Comme le soulignent différents auteurs (C. Camps : 1994, R. Chenordian : 1988 et 1989, M. Hachid : 2000), l'apparition de la figuration d'arme dans l'art rupestre paraît intimement liée au monde des Métaux.

Les figurations de lance qui caractérisent le « guerrier libycoberbère » sont relativement nombreuses dans la région atlasique[23].

Durant l'Antiquité, les quelques représentations d'armes dont on dispose sont celles retrouvées dans les sépultures, il s'agit essentiellement de javelots. La distinction que l'on peut d'or et déjà émettre entre la lance et le javelot se réfère à la taille de l'objet. En effet, les javelots sont plutôt courts, sorte de sagaies (G. Camps, 1989 : 898), dont se servaient les cavaliers. La lance est de dimension beaucoup plus importante et ne peut être maniée aussi facilement que le javelot. L'iconographie des guerriers « libyens » et des Garamantes[24] l'atteste (H. Claudot-Hawad, 2003 : 3863).

Pour conclure ce bref aperçu des origines protohistoriques de l'armement des populations berbères, signalons un fait qui nous semble essentiel à notre propos et qui concerne les modalités d'utilisation de la lance. En effet, cette dernière apparaît comme l'élément propre à la cavalerie[25], le fantassin ne pouvant l'utiliser aisément compte tenu de sa dimension[26] et de son poids. Comme le souligne R. Chenorkian (1988 : 169), à propos de l'iconographie rupestre de l'Atlas marocain, la lance apparaît fréquemment associée à des personnages figurés à cheval et munis de bouclier. On sait que dans le monde protohistorique, la lance assume le passage de l'arme de chasse à celle du combat puis de la parade (J. Gascó, 2003 : 141).

---

[22] Dans sa typologie des différentes hallebardes atlasiques et sahariennes, l'auteur (1988: 322-323) note que la lance appartient au type II soit une « arme à lame moyenne et large, qui porte de multiples nervures, et dont les bords rectilignes confèrent à la silhouette une triangularité accusée. Cette arme se subdivise en deux sous-types, "a" et "b", selon que la lame se trouve ou non placée à l'extrémité du manche. On a pu remarquer, par ailleurs, indifféremment aux sous-types, la présence d'un renflement distal placé très haut sur le manche ».

[23] À ce propos voir les données chiffrées proposées par I. Amara (2003).

[24] Ils seraient vraisemblablement les ancêtres des actuels Touaregs. À leur propos, M. Hachid (2000 : 170) souligne leur extrême précocité en matière de métallurgie.

[25] Et bien sûr aux dromadaires en milieu saharien.

[26] Ceci est relevé aussi par C. Huart (1912 : 34) à propos des armes usitées par les Arabes.

Beaucoup plus tard, la lance, le javelot et les piques apparaissent dans de nombreux écrits comme l'attestent notamment ceux d'al-Bakri au XIe siècle lorsqu'il évoque les guerriers Lamta.

D'autres références plus explicites à la lance se retrouvent dans les récits des voyages d'ibn Battûta au XIVe siècle à propos du commerce saharien au départ de Sijilmassa (C. Defremery et B. R. Sanguinetti, 1979, tome IV : 385). Dans la traduction du recueil de ses textes par J. M. Cuoq (1985), la mention des lances est systématiquement associée à des fonctions de parades. Les lances sont portées par les gardes des différents chefs (J. –M. Cuoq, 1985 : § 494, § 513 et 514), où servent d'éléments de prestige lors des éloges au sultan :

« Il y avait là un homme, avec une lance en main expliquant aux gens dans leur langue le discours du prédicateur […]. Les écuyers arrivent avec des armes magnifiques : carquois d'or et d'argent, sabres ornés d'or ainsi que leur fourreau, lances d'or et d'argent (*op. cit.* § 517) ».

Il semblerait que les Touaregs aient conservé, jusqu'au milieu du XXe siècle, leur armement original où figure la lance entièrement en métal (G. Camps, 1989 : 902). H. Claudot-Hawad (2003 : 3857-3863) note ces différentes variétés dans le monde touareg « la plus représentée est *allagh*, une grande lance à hampe de fer et talon évasé dont la taille pouvait atteindre trois mètres ». Le javelot, l'épée et le bouclier demeurent les trois armes emblématiques du guerrier touareg.

« *Agdal* est une grande lance à fer long et large dotée d'un robuste manche de bois, efficace notamment dans le combat rapproché et le corps à corps. Le référent classificatoire met ici en rapport mobilité, type d'action militaire et fonction des diverses parties du corps social (*op. cit.* : 3864) ».

Si le bouclier[27] paraît l'élément le plus caractéristique de l'armement berbère au Moyen Age, notons qu'il s'agit alors d'une arme défensive, la lance étant par définition une arme offensive. Nous reviendrons sur cette caractéristique essentielle de la lance, arme mais surtout symbole de la puissance guerrière des populations berbères.

L'introduction des armes à feu entre le XIXe et le XXe siècle, entraîne la disparition progressive des armes traditionnelles : lance, javelot et bouclier.

La lance, emblème du guerrier saharien

Dans de nombreuses sociétés sahariennes et sub-sahariennes, la lance apparaît comme l'un des symboles les plus fréquents de l'activité guerrière, elle est un instrument de conquête et de domination. La réputation guerrière des Aït Khebbach est attestée, par la littérature orale (récits contemporains)[28] et par les écrits de l'époque coloniale (XXe siècle[29]). Si les combats sont intimement liés à la défense du territoire, l'acquisition et la conservation du bétail est aussi un élément essentiel au maintien de la puissance du groupe. Dans leurs récits, les Aït Khebbach soulignent toujours la prévalence ancienne du cheptel sur la possession de terres cultivables. La richesse tant réelle que symbolique était auparavant directement corrélée à la taille des

---

[27] Dont l'usage a été conservé par les Touaregs jusqu'à une époque récente, voir notamment G. Camps et G. Barrère (1991).

[28] Le recueil de discours portant sur le récit de fondation de la tribu est presque systématiquement associé aux différents conflits guerriers. Ceux-ci datent essentiellement du début du XXe siècle qu'ils s'agissent des conflits entre tribus (guerre de Timimoun en 1909), des actes de protection qui en découlent, de l'opposition à la colonisation française (durant les années 30), ou de la guerre des sables (conflit frontalier entre le Maroc et l'Algérie en 1963).

[29] Voir notamment les multiples "correspondances" des Archives d'Outremer : ALG, GGA, 30 H/12. Denoun (1913), Charpentier (1930) et plus tard : F. Joly (1951).

troupeaux (caprins et camélidés)[30]. Les expéditions menées contre les tribus voisines et l'ensemble des parcours caravaniers à destination du Soudan, avaient comme objectif affiché la captation d'esclaves et de bétail. Le récit d'un des plus anciens de Merzouga en apporte une parfaite illustration :

« Les esclaves on les prenait à Azawad [au Soudan]. À l'époque on passait derrière le troupeau et on prenait tout, le berger et le troupeau. On les emmenait. Toi t'as besoin d'un noir pour travailler ? je te le vends, comme les agneaux! Il y a un noir qu'on a appelé "Bslm n-tmrarin" parce que des divorcées l'ont acheté pour garder les chèvres (*sic*)[31] ».

Plus encore que la terre, la défense du bétail, bien mobile, nécessite le développement d'une organisation guerrière. Comme le souligne J. Maquet (1966 : 175), l'association entre la guerre et le bétail est frappante en Afrique orientale. L'auteur évoque même, dans une typologie schématique, « la civilisation de la lance », qu'il définit globalement comme symptomatique des sociétés pastorales où la terre est dépréciée.

Si la lance demeure le symbole de la puissance guerrière, voyons ce que le terme berbère révèle.

5- Les différentes acceptions linguistiques inférées au terme *amur*

On relève trois sens principaux au mot *amur*. Premièrement, et comme précédemment évoqué, le terme désigne donc la lance en tant qu'arme offensive. Deuxièmement, *amur* est référé à la puissance bienveillante du chef de fraction dont nous allons voir l'importance au niveau de l'institutionnalisation de la protection. Et enfin, troisièmement, le mot signifie, pour l'ensemble du sud marocain et de l'Atlas, la part dans un partage (de bien, de nourriture, de terre ou d'héritage).

Pacte de protection : la lance un sauf-conduit symbolique

À notre connaissance, le premier texte à faire mention du terme *amur*, dans les sources marocaines connues, est le Kitab al ansab de ᶜAbdallah ben Salih b ᶜAbdalhalim à propos de la conquête des Haskura par ᶜUqba Ibn nafiᶜ (L. Mezzine, 1987 : 183) :

« Quand ᶜUqba arriva au pays des Haskura, il s'enquit de leur chef et on lui répondit que c'est un homme qui s'appelle hurma ben Tuttis. Il demanda alors à le voir et [une fois devant lui, il] prit de hurma sa lance et lui dit ; que ceci soit [le signe d'un] pacte de non violence entre nous, si vous embrassez l'Islam. Les Haskura l'embrassèrent alors de bon cœur, et le pacte scellé par hurma, ou Amur n lhurma devient depuis dans la langue de cette tribu, une expression par laquelle ils prêtent serment dans leurs allégences et engagements (Kitab al ansab : 26) ».

---

[30] Dans la région saharienne de Merzouga ainsi que sur l'ancien territoire de nomadisation des Aït Khebbach, seuls les élevages de chèvres et de dromadaires sont possibles. L'élevage des ovins se limite à quelques têtes de bétail en raison des conditions climatiques et de la très faible taille des pâturages depuis les sécheresse endémiques (milieu des années 90).

[31] Le vieil homme, auteur de ses propos m'a conté durant des heures, l'histoire de la tribu et celle de sa famille. Je lui renouvelle, malheureusement à titre *posthume*, ma plus profonde gratitude pour son extrême patience, son accueil et sa profonde générosité.

Dès le XVe siècle[32], le terme *amur* paraît désormais, chez les Berbères du Maroc Sud-oriental, se rapporter aux différents pactes de protection intertribaux (durables et/ou temporaires) dont on sait l'importance au niveau des échanges entre sédentaires oasiens et nomades sahariens[33].

Le terme *amur* équivalent sémantique du terme kabyle *ʿanaya*[34], désigne aussi la protection transitoire accordée à l'étranger qui pénètre sur le territoire d'une tribu. L'homme, le village et/ou la tribu qui accorde son *amur* se doit de l'honorer jusqu'à ce que son protégé soit conduit en lieu sûr. La lance était l'objet que le protecteur donnait à son protégé lorsqu'il ne pouvait l'accompagner, la lance faisait alors office de gage de protection. A. Hanoteau et A. Letourneux (1893, tome 2 : 61-63) relèvent la même pratique nécessitant de donner à son protégé un objet connu de tous pour appartenir au protecteur.

L'objet choisi comme sauf-conduit symbolique est ici édifiant puisqu'il représente le pouvoir même de commandement au sein de la tribu. Le terme est référé à l'objet même, mais aussi et surtout aux fonctions qu'il appelle. De la sorte, comme le souligne L. Mezzine (1987 : 184), « la chefferie du genre *bab n-umur* » n'est pas limitée aux seules fonctions guerrières offensives et défensives du groupe, elle implique le consensus sacré de tous, versus la dimension du pacte[35], pour la défense et le maintien du groupe. La protection accordée à l'étranger est, en quelque sorte, calquée sur le fonctionnement politique, où le chef de fraction ou de tribu protège l'ensemble de ses membres y compris les éléments allogènes. Chez les Aït Khebbach, ceci paraît d'autant plus clair que l'acceptation d'un nouveau venu dans l'unité fractionnelle par le sacrifice animal, nécessite l'accord des différents membres de la fraction sollicitée.

En d'autres termes, la lance paraît témoigner de l'existence d'un pacte inviolable dont le chef de fraction ou de tribu serait le dépositaire et/ou le représentant, et se placer sous la protection d'un individu (chef d'une fraction) revient à faire partie du groupe qui déjà en bénéficie. Le sentiment d'appartenance tribale n'est donc pas assujetti à une unique relation généalogique aux ancêtres, l'affiliation pouvant être volontaire et donc choisie : pactes de colactation et/ou de protection. L'importance de ces derniers est déjà relevée par Ibn Khaldun lorsqu'il distingue deux éléments inhérents et constitutifs des formations sociales, les liens de parenté (*nasab*) et les pactes. Il convient bien sûr de noter que nous sommes là, avec Ibn Khaldun dans une conceptualisation totalement « arabe » de la parenté et du pouvoir[36]. Cependant, comme l'a démontré C. Hamès (1987), le *nasab* chez Ibn Khaldun apparaît comme une « construction sociale mentale », fonction de l'imaginaire (*wahmiy*) et non comme un groupe de descendance concret[37]. Cette problématique développée par Ibn Khaldun, d'une homologie entre relations de parenté de sang (principe généalogie qualifié de « communauté de sang ») et pactes établis

---

[32] En effet, les différentes sources relatives au Tafilalt ne remontent guère au-delà. Voir les considérations générales sur les sources antérieures à 1631, L. Mezzine (1987 : 21-25).

[33] Les pactes de protection codifient l'échange d'un biens (produit de l'agriculture oasienne) contre un service (la protection des ksouriens).

[34] D. Abrous (1988 : 633-635).

[35] On retrouve cette symbolique à propos notamment des traités de protection établi entre les Aït Atta et les Merabtines de la Zaouia de Mellouka-Belbala. L'engagement solennel fut rédigé en ces termes :
"[Ils] déclarent s'engager à ce que personne, ni des Beraber ni de leurs alliés, ne cause aucun dommage aux Merabtines susmentionnés, tant que la lance des Aït Atta se dressera debout sur sa base, ajoutant qu'ils se chargent du règlement de tout acte de pillage ou autre, contraire à leur engagement" (A. G. P. Martin, 1994 : 143).

[36] Je remercie vivement Constant Hamès pour ses réflexions et ses remarques à ce sujet.

[37] Dans l'esprit d'Ibn Khaldun, écrit C. Hamès (1987: 114) "les ascendances généalogiques [sont] une construction *a posteriori* d'un phénomène préalable de répartition géographique d'un peuplement".

entre groupes, a peu retenu l'attention des anthropologues au Maghreb. Exception faite, bien sûr de la perspective proposée par C. Hamès de la lecture de l'analyse historique d'Ibn Khaldun où le *nasab* lui-même peut être l'objet d'un consensus social et donc une construction éminemment sociale et non plus fonction de relation de parentés « réelles » (versus les liens du sang). C'est cette forme particulière du *nasab* qui permet la création de l'*ᶜasabîya* considérée par Ibn Khaldun comme le moteur de l'histoire.

Or, il nous apparaît que cette concordance entre deux traits distinctifs des formations sociales ici berbérophones est conséquente puisque les pactes, d'alliance, de protection ou de colactation, ne sont pas moins déterminants que les relations engendrées par le phalanstère de sang.

Mais revenons à l'établissement d'un lien de fonction à symbole entre le pouvoir du chef et sa lance. Si, le symbole de la lance est associé à la puissance guerrière, elle témoigne donc aussi de l'existence d'un consensus ou d'un pacte.

La quote-part : la lance symbole du partage

À Merzouga, le terme *amur* est aussi employé à l'occasion de tout type de partage qu'il s'agisse de la commensalité (partage de la viande ou de toute nourriture), des terres collectives (allouée pour l'usufruit d'une saison) ou de l'héritage. En kabyle, le terme *amur* référé à la part d'héritage et son pendant féminin *tamurt* a pris de sens de « bien foncier, terre, pays »[38]. Le terme est ainsi utilisé chez les Aït Murghad (Haut-Atlas marocain) où il prend le sens précis de pays (A. Haddachi, 2000 : 166).

D'après H. Mercier (1937 : 299) le terme *amur* signifie tout à la fois, la part, le lot, la promesse et la protection.

Chez les Aït Khebbach, les modalités du partage des terres collectives sont aujourd'hui encore calquées sur le fractionnement tribal. Les champs collectifs situés au Sud-Ouest du village ne sont cultivés qu'après d'abondantes pluies. En effet, lorsque le lac de Sirji est suffisamment rempli, le trop plein d'eau permet une irrigation des terrains collectifs. Ainsi, après plusieurs jours de pluie, un appel est lancé à la Mosquée pour réunir tous les habitants (sédentaires et nomades) afin de procéder à la répartition des terres. La première division de la terre est réalisée d'après le fractionnement tribal original de la tribu, c'est-à-dire en quatre parties. La taille de ces premières parcelles est déjà proportionnelle au nombre de familles qui composent les fractions. Les groupes allogènes sont comptabilisés avec les fractions pour lesquelles ils ont sacrifié. De la sorte, la fraction Irjdeln, ayant acceptée le plus grands nombres de groupements allogènes, dispose toujours de la plus grande portion de terre. La deuxième division des parcelles tient ensuite compte de chacune des fractions (endogènes et allogènes) et enfin la terre est divisée selon le nombre de familles[39]. Ce partage toujours pratiqué témoigne bien de l'importance de l'unité fractionnelle et des distinctions hiérarchiques et statutaires qui en découlent.

D'après S. Chaker, dans les partages rituels traditionnels, chaque part correspond à un bâton/bâtonnet (*tasghart*). Concernant le partage des butins de guerres, S. Chaker propose l'hypothèse d'une corrélation entre l'*amur*, autrement dit la lance de chaque chef de fraction et la part de butin correspondante. Cette modalité du partage fondée sur une économie guerrière historiquement attestée, établirait la valeur à la fois pratique et symbolique de la lance.

---

[38] D'après Monsieur Salem Chaker que je remercie vivement pour son aide précieuse.

[39] Les familles sont constituées de couple marié avec ou sans enfant. Les femmes veuves ou divorcées bénéficient d'une parcelle.

Durant toute la période pré-coloniale, on sait l'importance du vol et du pillage, qui n'a pas la connotation péjorative que nombre d'auteurs relèvent[40] dans sa dimension politique, économique et symbolique. Le pillage implique les différentes tribus entre elles, il découle d'un mode de régulation sociale entre les entités tribales (circulation et redistribution des richesses).

À travers le banditisme et le pillage une certaine réorganisation des rapports de forces et un partage du pouvoir s'opèrent (R. Bourqia, 1991: 201). La suite du texte de R. Bourqia est ensuite tout à fait explicite dans son examen des relations entre organisation tribale, répartition du pouvoir et pillage au sein desquelles l'institution de la protection devient indispensable. Le pouvoir de la protection pour le protecteur (*mul al-mezrag*), découle de son poids économique, social et politique au sein de sa tribu, et de sa souveraineté en tant que chef influent et incontesté sur un terroir (*op. cit.* : 201).

En d'autres termes, la protection est bien évidemment corrélée à la puissance du groupe en mesure de l'assumer. Au sein de la société saharienne de la région de Merzouga, l'importance de la protection est double. Elle consiste pour les groupes isolés et sans territoire à être protégés et à appartenir à un groupe puissant, mais aussi et surtout peut-être, l'instauration des traités de protection durable ou temporaire permet d'établir des zones d'influence et de non influence du pillage permettant la circulation et le relatif maintien des biens. De la sorte, la protection symbolisée par le pouvoir des chefs via leur lance, rend possible l'équilibre des relations entre tribus.

Les liens entre protection et partage de biens qui résultent soit directement de la protection (échange de biens) soit du partage des biens de guerre paraît confirmer la valeur polysémique du terme *amur* : lance/protection/part.

En conclusion et à titre d'hypothèse, je renvoie à l'intéressante analyse proposée par L. Mezzine. En effet, selon lui, la symbolique du terme *amur*, référé à la lance pourrait définir « la cellule socio-politique de la société berbère d'avant l'Islam », entendu comme un groupe hétérogène lié à un terroir qu'il convient de défendre pour perpétuer le groupe.

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

L'auteur oppose par ailleurs la *ᶜasira* bédouine sémite dont la cohésion réside dans l'idée d'une parenté consanguine, à l'*amur* berbère lié à la défense d'un territoire. Ce dernier point nous paraît tout à fait intéressant dans la mesure où la prévalence du pacte inhérente à la société berbère témoigne bien des liens directs établis entre la parenté et la notion de territoire (terre, limite territoriale, territorialité).

L'auteur : Marie-Luce GELARD est ATER à l'Université de la Méditerranée

Références

ABROUS Dahbia, 1988, « Anaya », *Encyclopédie berbère*, (V) : 633-635.

AMAHAN Ali, 1998, *Mutations sociales dans le Haut-Atlas, les Ghoujdama*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

[40] En effet, pour les Aït Khebbach cette activité a toujours été valorisée, elle faisait partie des activités guerrières "nobles".

AMARA Iddir, 2003, « Nouvelle approche de l'art rupestre de l'Atlas saharien : les figurations de la période tardive », *L'anthropologie*, vol 107 (4) : 533-557.

ASPINION Robert, 1937, *Contribution à l'étude du droit coutumier berbère marocain*, Casablanca-Fès, Édition A. Moynier.

BERQUE Jacques, 1974, « Qu'est-ce qu'une tribu Nord-Africaine » *in Maghreb, histoire et sociétés*, Paris, SNED, Duculot : 22-34. [1re éd., 1953, *in Éventail de l'histoire vivante. Hommage à L. Febvre* : 261-271].

BERQUE Jacques, 1978, *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, PUF. [1re éd. 1955, Paris, PUF].

BONTE Pierre, 1999, *L'émirat de l'Adrar : histoire et anthropologie d'une société tribale du Sahara occidental*, 2 tomes, th. État, Paris, EHESS.

BONTE Pierre, CONTE Edouard et DRESCH Paul, 2001, *Émirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, Paris, CNRS.

BOURGEOT André, 1994, « Le corps touareg désarticulé ou l'impensé politique », *Cahiers d'Études Africaines* (136) : 659-671.

BOURQIA Rabbia, 1991, « Vol, pillage et banditisme dans le Maroc du XIXe siècle », *Hespéris-Tamuda*, (XXIX) : 191-226.

BRUNO Henri, 1915-1916, « Notes sur le statut coutumier des Berbères marocains », *Archives berbères*, vol. 1, Fasc. (3) : 135-151.

CAMPS Gabriel, 1989, « Armes », *Encyclopédie Berbère* (VI) : 888-891 et 898-902.

CAMPS Gabriel, 1994, *Les civilisations préhistoriques de l'Afrique du Nord et du Sahara*, Paris, Doin.

CAMPS Gabriel et BARRERE G., 1991, « Bouclier », *Encyclopédie Berbère*, (X) : 1585-1588.

CHARPENTIER (capitaine) 1930, *Étude sur la tribu des Aït Khebbach*, Erfoud, ALG, GGA, 30 h/12, Archives d'Outremer, Aix-en-Provence.

CHENORKIAN René, 1988, *Les armes métalliques dans l'art protohistorique de l'occident méditerranéen*, Paris, CNRS.

CHENORKIAN René, 1989, « Armes des temps protohistoriques », *Encyclopédie Berbère* (VI) : 892-898.

CLAUDOT-HAWAD Hélène, 2003, « Javelot : Sahara-Monde touareg » *Encyclopédie Berbère* (XXV) : 3863-3866.

CUOQ Jean-Marie, 1985, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du XVIIIe siècle au XVIe siècle*, Paris, CNRS.

DAWOD Hosham (dir.), 2004, *Tribus et pouvoirs en terre d'Islam*, Paris, A. Colin.

DEFREMERY Charles et SANGUINETTI Beniamino Raffaello, 1979, *Voyages d'ibn Battûta*, Paris, *Anthropos*, tome IV.

DENOUN (officier interprète), 1913, *Essai de la monographie de la tribu des Aït Atta. Étude faite par renseignements informateur Ahmed ou El Hadj des Aït-Onazza (Aït Atta)*, Colomb Béchar, ALG, GGA, 31 h/9, Archives d'Outremer, Aix-en-Provence.

GASCO Jean, 2003, « Et si les prétendus "talons de lance" de type launacien étaient des poupées d'arc… », *Société préhistorique française*, (100-1) : 141-154.

GELARD Marie-Luce, 2003a, *Le pilier de la tente. Rituels et représentations de l'honneur chez les Aït Khebbach (Tafilalt)*, Paris, MSH.

GELARD Marie-Luce , 2003b, « Endogamie et alliance préférentielle : justification et manipulation généalogique, l'implication du mythe d'origine (tribu des Aït Khebbach, Sud-Est marocain) », *Peuples et monde* (1), www.peuplesmondes.com.

GELARD Marie-Luce, 2004a, « Modifications et ajustements événementiels des parentés électives dans le Sud-Est marocain », *Awal* (29) : 51-64.

GELARD Marie-Luce, 2004b, « Protection par le sang et accord par le lait dans la tribu des Aït Khebbach (Sud-Est marocain), *Études Rurales* (169-170) : 9-28.

GELARD Marie-Luce, 2004c, « Agnatic Ideology and Uterine Values a Berber-Speaking Tribe (South-East Morocco) », *Anthropos*, (99-2) : 565-572.

HACHID Mohamed, 2000, *Les premiers Berbères. Entre Méditerranée, Tassili et Nil*, Aix-en-Provence, Édisud.

HADDACHI Ahmed, 2000, *Dictionnaire de Tamazight. Parler des Ayt Merghad (Ayt Yaflman)*, Salé, Imprimerie Beni Snassen.

HAMES Constant, 1979, « L'évolution des émirats maures sous l'effet du capitalisme marchand européen », in Production pastorale et sociétés, Cambridge University Press, Paris, MSH : 375-398.

HAMES Constant, 1987, « La filiation généalogique (*nasab*) dans la société d'Ibn Khaldûn », *L'Homme* (102) : 99-118.

HANOTEAU Adolphe et LETOURNEUX Aristide, 1893, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Alger, Challamel, 3 tomes.

HOUDAS Octave Victor (trad.), 1964, *Tarikh es-Soudan* par Abderrahman ben Abdallah ben ᶜImran ben ᶜAmir es-Sacdi, Paris, Adrien-Maisonneuve.

HUART Clément, 1912, *Histoire des Arabes*, Paris, Geuthner, 2 tomes.

JOLY Fréderic, 1951, « Les Aït Khebbache de Taouz (Maroc Sud-oriental) » *Travaux de l'Institut de recherches sahariennes*, (VII) : 129-159.

LAOUST Emile, 1935, *L'habitation chez les transhumants du Maroc central*, Collection Héspéris (VI), Paris, Larose.

LAROUI Abdellah, 1993, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Casablanca, Centre Culturel Arabe.

LEVI-PROVENÇAL Evariste (éd.), 1928, *Kitab al Ansab, Documents inédits d'histoire almohade*, Paris.

MAQUET Jacques Jérôme, 1966, *Les civilisations noires*, Paris, Marabout université, 1ere éd. 1962.

MARCY Georges, 1936, « L'alliance par colactation (*tâd'a*) chez les Berbères du Maroc central », *Revue Africaine*, (368-369) : 957-973.

MARTIN Alfred Georges Paul, 1994, *Quatre siècles d'histoire marocaine*, Rabat, éditions La Porte, 1er éd. 1923.

MERCIER Henri, 1937, *Vocabulaire et textes berbères dans le dialecte des Aït Izdeg*, Rabat, René Céré.

MEZZINE Larbi, 1987, *Le Tafilalt. Contribution à l'histoire du Maroc aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Rabat, Publication de la faculté des lettres et des sciences humaines.

MONTAGNE Robert, 1930, *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc. Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe chleuh)*, Paris, Felix Alcan.

NEHLIL Mohamed « L'*azerf* des tribus et qsour berbères du Haut-Guir », *Archives berbères*, Fasc (1) : 77-89, Fasc. (2) : 78-103, Fasc. (3) : 107-133

PASCON Paul, 1977, *Le Haouz de Marrakech*, Rabat, CNRS, 2 tomes.

QUERLEUX (capitaine), 1915, « Les Zemmour. Études ethnographiques d'après le questionnaire de la Résidence Générale de France au Maroc », *Archives Berbères,* (1) : 12-61.

SPILLMANN Georges, 1936, *Les Aït Atta et la pacification du Haut Dra*, Rabat, Éditions Félix Moncho.

WESTERMARCK Edward 1917, « Cérémonies du mariage au Maroc (chap. I) », trad. De J. Arin, *Archives berbères* (2) : 1-35.