



HAL
open science

L'application du Code de la famille marocaine aux mariages collectifs des Aït Khebbach

Marie-Luce Gélard

► **To cite this version:**

Marie-Luce Gélard. L'application du Code de la famille marocaine aux mariages collectifs des Aït Khebbach. Droit et religions. Annuaire, 2009, 4, pp.193-200. <hal-03138733>

HAL Id: hal-03138733

<https://hal.science/hal-03138733v1>

Submitted on 11 Feb 2021

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

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



HAL Authorization

Université Paul Cézanne - Aix-Marseille III
Faculté de Droit et de Science Politique

**Laboratoire Interdisciplinaire Droit des Médias
et Mutations Sociales
(LID2MS)**

DROIT ET RELIGIONS

Annuaire

Volume 4

Année 2009 - 2010

Ouvrage publié avec le concours du Conseil Régional
de la Région P.A.C.A.

L'APPLICATION DU CODE DE LA FAMILLE MAROCAIN AUX MARIAGES COLLECTIFS DES AÏT KHEBBACH

Par

Marie-Luce GÉLARD
Maître de conférences à l'Université de Paris V

PRESSES UNIVERSITAIRES D'AIX-MARSEILLE - PUAM
-2009-

L'APPLICATION DU CODE DE LA FAMILLE MAROCAIN AUX MARIAGES COLLECTIFS DES AÏT KHEBBACH

Par

Marie-Luce GÉLARD

Maître de conférences à l'Université de Paris V

INTRODUCTION

Je m'appuierais dans cette contribution sur une recherche empirique alliant pratiques sociales et discours endogènes à propos de la pratique du mariage collectif et des choix matrimoniaux sous jacents, dans le sud marocain. Les mariages et les cérémonies coutumières associées sont mis en exergue, dans le cadre villageois, comme l'une des manières d'être à soi et au groupe, entendu comme un des fondements identitaires des Aït Khebbach¹. La question de la berbérarité², les Aït Khebbach sont Berbères, n'est pas première³, l'identité se pense ici comme référée à une appartenance à la communauté villageoise et tribale vis-à-vis de structures étatiques, ressenties comme exogènes et parfois, sinon souvent, « autoritaires ». Il y a en effet deux domaines, et ils ne sont pas anodins, qui polarisent, pour les Aït Khebbach leur velléité d'autonomie, celle du régime foncier, tout ce qui concerne la terre (propriété, vente et attribution) est du ressort du pouvoir tribal (« c'est la tribu qui parle » dit-on) et celle des mariages (entendus dans leur réalisation pratique puisque c'est le rituel qui les codifie et les légitime) : en effet, en la matière, seule la « coutume » dicte les faits et légalise les alliances. C'est dans ce contexte particulier, en milieu rural saharien, que je me propose de mieux comprendre comment le nouveau code de la famille est vécu par les individus et de quelle manière son application engendre des modifications, des rejets ou parfois une totale indifférence.

Si l'application du code de la famille au Maroc a été l'objet de débats publics de grande ampleur⁴, la réforme n'apparaît nullement aux villageois (il s'agit ici plus spécifiquement des villages de sédentarisation de Merzouga⁵ et Hassy Lbyed) comme le résultat de débats préalables ou de consensus au niveau des localités concernées qui n'ont pas été consultées. En effet, cette région n'a pas été l'objet d'une campagne d'information spécifique⁶, en témoignent les propos unanimes des habitants⁷ de Merzouga qui, dans leur grande

¹ Tribu berbère appartenant à la puissante confédération des Aït Atta. Aujourd'hui en majorité sédentarisés, les Aït Khebbach occupent le Tafilalt (extrême sud-est marocain, région de Merzouga).

² Entendue ici comme la revendication à la fois d'une spécificité et des processus de distinction qui en découlent.

³ Celle-ci resurgit dans des contextes spécifiques et est surtout mise en avant par de jeunes trentenaires ayant suivi des études universitaires.

⁴ C'est ce que la presse relaye, or dans la pratique concernant les lieux étudiés les choses sont bien différentes.

⁵ Le village de Merzouga appartient à la commune rurale de Taouz, commune qui au dernier recensement de 1994 comptait environ 4500 habitants répartis entre les villages de Merzouga, Hassilbyed et Taouz comprenant également les Aït Khebbach qui nomadisent dans la région (Erg Chebbi, Hamada du Guir et Kem-Kem).

⁶ À ce sujet, il est intéressant de noter les modalités de l'intervention étatique en matière d'information en milieu rural comme c'est le cas depuis plusieurs années déjà par la distribution de fascicules en *tifinagh*. Ces documents à destination de la jeunesse via les écoles primaires concernent surtout le droit de femmes. Or, qui, dans ces régions berbérophones lit le *tifinagh* ? Le paradoxe est double, dans la mesure où la langue berbère demeure celle de l'oralité, les « défenseurs » de l'identité et de la langue *amazigh* évoquent la nécessité pour plus de légitimité d'un support écrit qui est en décalage avec les pratiques. En effet, au Maroc, les Berbères l'ignorent ; la pratique de la langue est générale, mais le recours à l'écrit inexistant.

⁷ La plupart des villageois n'ont eu connaissance du code que très récemment (hommes et femmes confondus), à titre indicatif les instituteurs des deux principaux villages tous interrogés en 2006 sont pareillement concordants.

majorité, n'en prennent connaissance qu'au moment de la rédaction de leur acte de mariage. Les démarches maritales impliquaient jusqu'alors le recours à l'*adul* pour célébrer une alliance. Or, désormais, l'autorité de ce dernier n'est plus suffisante à légitimer un mariage, c'est le juge qui donne son autorisation. Ainsi, lorsqu'un homme veut marier sa fille, la municipalité ou la commune l'informe qu'il doit contacter un juge au tribunal (dans les agglomérations voisines de Rissani ou d'Erfoud, respectivement situées à 30 km et 50 km), l'*adul* devant avoir l'aval du juge pour rédiger l'acte de mariage.

Il n'est pas possible dans le cadre de ce texte d'interroger les transformations sur la longue durée, le code de la famille étant récent (2004) ce qui serait pourtant le seul gage d'un recul nécessaire à une analyse des mutations. Cependant l'examen des pratiques sociales et des choix matrimoniaux face aux normes et aux références juridiques engage la réflexion sur les modifications, les changements ou les permanences de ces choix d'alliance. Et, c'est aussi à partir d'un exemple ethnographique précis, dans un lieu circonscrit et de relativement petite dimension qu'il apparaît important et nécessaire de mesurer les transformations et les réactions au nouveau code de la famille face aux « modèles familiaux » qui sont ceux de la société étudiée.

Il convient d'illustrer le fait de la diversité des populations dont les réformes et leurs applications doivent tenir compte, sans figer le clivage urbain/rural selon une dichotomie simpliste, mais en soulignant des réalités qui sont celles du Maroc et qui posent indéniablement les relations et les distinctions entre deux espaces spécifiques et distincts. Le « monde » rural est aussi aux portes des villes dans une proximité géographique conséquente qui entraîne d'autres paradoxes. Mais cette proximité ne gomme pas les distinctions entre ces deux espaces qui au Maroc sont importantes⁸. Ces distinctions sont souvent négligées par les chercheurs⁹ qui travaillent dans des régions fortement urbanisées.

Ce texte se propose d'envisager comment certaines alliances, et plus encore peut-être celles établies dans le cadre du mariage dit « collectif » qui est au fondement même de l'identité des groupes qui le pratiquent et pour lesquels il est un enjeu, sont aussi pensées contre les perspectives d'une homogénéisation résultant de la mondialisation. En d'autres termes, il s'agit de montrer comment les rituels du mariage servent aussi au maintien des particularismes, et ici, en définitive, de l'identité tribale.

À Merzouga et dans sa région, le mariage collectif représente encore la majorité des unions, aussi est-il important d'évoquer ces mariages et leur signification à la fois pratique et symbolique. C'est une manière d'aborder à l'inverse le problème du changement social, en décrivant des pratiques rituelles qui sont pensées en termes de résistances face aux perspectives d'une « modernisation de l'institution familiale » (LEBRAS, 2007 : 93). Se pose alors la question de la répercussion d'une réforme qui, pour beaucoup des habitants de Merzouga, est perçue comme sans intérêt, voire inutile. C'est souvent me semble-t-il dans ces espaces intermédiaires entre des normes affichées sinon imposées et des pratiques spécifiques que se jouent des questions et des changements plus profonds. En effet, le code de la famille est un texte juridique qui exprime une idéologie politique et tout l'intérêt consiste à repérer les modifications concrètes qu'entraîne son application, c'est-à-dire plus explicitement « l'interprétation » qui en est faite par les juges. On verra notamment comment l'âge des jeunes filles candidates au mariage est interprété et réinterprété dans le cadre de décisions légales d'une grande élasticité. Je montrerai en particulier comment le rôle du juge est perçu par les Aït Khebbach comme une « légalité externe imposée ».

⁸ Il existe de nombreux villages qui n'ont accès ni à l'eau ni à l'électricité, deux facteurs qui contribuent à créer des clivages indéniables.

⁹ Les anthropologues qui travaillent dans des régions rurales soulignent souvent cette difficulté à faire admettre les réalités des dites régions que nient certains intellectuels : les termes « tribu » et « monde rural » étant souvent l'objet d'une crispation. C'est en quelque sorte mettre en jeu l'image même d'un pays où les distinctions entre les individus et naturellement les hiérarchies associées sont notables et marquées.

Ces questions soulèvent en définitive une interrogation plus fondamentale : comment s'effectue l'introduction de ce qui est présenté, pensé et perçu comme une avancée démocratique au sein d'une société où les valeurs communautaires semblent, à première vue, une entrave au changement ? Ce sont ici les frontières du juridique qui s'estompent en quelque sorte derrière celles de la parenté, des structures tribales et des rapports politiques locaux.

Les mariages collectifs consistent en des célébrations simultanées d'unions de plusieurs couples. L'objectif de ce type de mariage ne répond pas seulement à l'aspect financier, sur lequel on a beaucoup insisté, il marque surtout, du point de vue de la communauté villageoise et tribale (le village étant majoritairement habité par des Aït Khebbach, membres d'une même tribu), la survalorisation des valeurs communautaires et familiales face aux orientations individuelles. Et c'est ici qu'on peut identifier un premier clivage sinon un premier heurt entre les valeurs pensées et affirmées comme celles de la « modernité »¹⁰ par les défenseurs du nouveau code de famille, et celles partagées par les Aït Khebbach qui soulignent l'inadéquation des nouvelles modalités d'alliance avec la/leur « tradition ». Il n'est par ailleurs par question pour les individus d'opposer modernité et tradition dans la mesure où les définitions de ces termes n'ont pas pour eux de sens en dehors des contextes pratiques.

Le mariage collectif permet de mieux comprendre comment la société construit son identité, référée à l'appartenance familiale, fractionnelle et tribale, au travers d'une institution pleinement collective, celle de l'alliance des individus. Très généralement il s'agit, pour les mariages collectifs, de mariages qui sont réalisés dans le cadre de la structure familiale : mariages entre enfants de frères. Le dernier mariage collectif auquel j'ai assisté en août 2006, unissait un oncle et son neveu respectivement avec leurs cousines parallèles patrilatérales et un ami, voisin de la famille¹¹, avec sa cousine croisée patrilatérale. L'oncle et le neveu vivent dans la même maison familiale, le neveu étant le fils de la sœur du premier, revenue vivre chez ses parents après un divorce.

Le mariage préférentiel avec la fille du frère du père, improprement qualifié de « mariage arabe » a été l'objet de nombreuses analyses en anthropologie sociale¹². Ce mariage reposant notamment le débat de l'échange des femmes au centre de l'analyse de Claude LÉVI-STRAUSS (1949). Renvoyant pour la clarté du propos à la synthèse proposée par Pierre BONTE (2004), je ne développerai pas ici ce point mais je soulignerai, pour la clarté du propos, que chez les Aït Khebbach, les représentations du rapport de parenté substituent à l'opposition, posée de manière schématique entre système agnatique et utérin, une ingénieuse combinaison où l'alternance des référents en ligne paternelle et maternelle dépend des situations et des objectifs familiaux poursuivis. L'ensemble des pratiques de l'alliance exprime cette alternance où la fermeture endogamique et son corollaire exogamique procèdent de l'idéologie locale, laquelle sous-tend la combinaison, que j'appelle paradigmatique des références agnatiques et utérines et qui sont très bien évoquées par les expressions : « Ce qui tombe dans la moustache reste dans la barbe » (*Aïna idrn sg chirb yagh n-tamart*) et « Éloigne-toi de ton sang pour ne pas te salir » (*Hrq idamn nich adur qi dayhan*). Ces formulations illustrent bien l'alternance des modes de référence en termes de parenté en fonction des intérêts du moment lesquels illustrent une dimension historique, variable, autrement dit événementielle¹³, du rapport de parenté.

¹⁰ Se pose naturellement ici le difficile problème d'une définition et des cadres de références que l'on donne à cette « modernité ».

¹¹ Très souvent les relations de voisinage sont considérées comme des relations de quasi-parenté.

¹² Claude LÉVI-STRAUSS (1959), Jean CUISENIER (1962), Pierre BOURDIEU (1972), Claude LEFÉBURE (1976), Lila BEN SALEM (1982), Georges RAVIS-GIORDANI (1985), Sophie CARATINI (1989), Sophie FERCHIOU (1992), Pierre BONTE (1994).

¹³ J'ai développé ailleurs cette problématique particulière de la parenté, voir Marie-Luce GÉLARD (2004).

Cette précision étant apportée, on constate que les mariages collectifs sont, le plus souvent des alliances entre « proches » et ici donc entre très proches. En d'autres termes, les représentations sociales qui paraissent dominer les formes d'alliance sont tout à la fois, selon les contextes et y compris dans le cadre villageois de l'entre soi dont on pourrait supposer la relative homogénéité des pratiques, celle du mariage entre proches et celle qui privilégie l'alliance toujours dans un cadre d'endogamie tribale¹⁴, mais entre non-proches.

Par un rapide détour, je voudrais tenter d'illustrer comment les modifications récentes du statut personnel et du code de la famille se heurtent, non à une opposition, mais à une sorte d'inadéquation aux réalités comme aux représentations qui sont aussi celles des Aït Khebbach. Un exemple ethnographique spécifique manifeste clairement comment l'individualisme ou peut être même le processus d'individuation se heurte à des résistances d'ordre collectif. Le terme de résistance est ici choisi en référence aux propos recueillis.

I. L'EFFACEMENT DES CORPS. DES OBJETS DE MARIAGE À LA MANIFESTATION DE L'ALLIANCE

Dans le cadre des mariages au sein de la tribu, on peut réellement représenter une mariée « type », au sens wébérien du terme versus sa perspective matérielle, dans la mesure où les tenues traditionnelles et les différents atours sont strictement identiques. Le visage de la mariée étant dissimulé, rien de permet, si l'on est extérieur aux familles lors des rituels, de connaître l'identité de l'épouse. Durant les premiers moments des rituels du mariage, la mariée est figurée et représentée par quelques éléments vestimentaires spécifiques. Cette représentation archétypale est confortée dans le cas du mariage collectif où il n'existe pas de distinction entre les mariées le jour des cérémonies. Les vêtements sont le plus souvent prêtés. Il en est de même des bijoux traditionnels en argent¹⁵ (bracelets : *asbiy*, fibules : *tisghmas*, bijoux de tête) et collier d'ambre (*lubane*)¹⁶. Des raisons économiques peuvent expliquer ces circulations d'objets, vêtements et bijoux, puisque chacune des pièces est onéreuse mais il semble surtout que la raison en soit avant tout d'ordre symbolique. En effet, ces objets qui caractérisent à eux seuls le mariage et plus spécifiquement la mariée elle-même sont des particularités de la tribu, des marques identitaires fortes. Ces objets qui vont représenter la mariée, et plus globalement le corps même des deux époux, sont mis en scène et se substituent aux corps des mariés en les figurant aux yeux des assistants : les premières cérémonies ont lieu en effet en l'absence du couple. Ces éléments circulent, ils ne font pas l'objet d'une appropriation individuelle par les mariées. En définitive, le caractère ostentatoire de l'exhibition de ces objets n'est pas destiné à manifester le prestige ou la valeur des biens présentés par la famille du marié (comme cela peut être le cas d'autres objets offerts) puisqu'il s'agit d'objets d'emprunts qui désignent la mariée et ici « une mariée type ».

C'est avant tout une manière de fêter l'événement, l'alliance en évoquant la femme, la mariée (*tislit*), manifestée par sa représentation, sa figuration en « objets », en quelque sorte. Le pantalon du marié contenant les éléments du trousseau est posé sur la panière à pain servant quotidiennement à sa fabrication et à son transport. Le couple est ainsi pleinement figuré par l'emprunt de ces symboles au monde masculin et féminin. Je parle ici d'effacement du corps, c'est-à-dire du corps individuel substitué en quelque sorte par la fonction, celle d'une mariée. Tout ceci pour bien illustrer le caractère « générique » de ces mariages.

¹⁴ Voir l'enquête chiffrée menée à Merzouga (GÉLARD, 2003).

¹⁵ Les bracelets sont en argent massif, certaines vieilles femmes les portent depuis le jour de leur mariage. Aujourd'hui, si ces bracelets ne sont quasiment plus portés dans le quotidien, ils figurent cependant parmi les parures indispensables des rituels du mariage. Les femmes qui les conservaient encore les ont pour la plupart vendus, et ce justement pour être en mesure de subvenir aux nécessités financières des mariages de leurs filles.

¹⁶ Il s'agit ici d'un terme arabe. Ce bijou est réservé aux mariées. Il est composé de grosses perles d'ambre entre lesquelles est intercalée une pastille de feutre qui les protège des chocs. Deux glands vert et rouge aux extrémités, deux fils de laine transversaux servent à fermer le collier.

Un autre élément clé des mariages collectifs intéresse pleinement le statut juridique. En parallèle des règles endogamiques que j'ai évoquées rapidement, il est nécessaire d'aborder le problème du consentement matrimonial et donc du choix du conjoint qui se pose en terme prescriptif ou préférentiel, et privilégie le mariage entre proches. Ces formes préférentielles s'illustrent lorsqu'elles se concrétisent, c'est le cas le plus souvent des mariages collectifs, par une forme de consentement tacite de la part des époux (hommes et femmes confondus). En d'autres termes, s'il n'est pas possible de généraliser et de statuer les situations matrimoniales compte tenu de leur diversité, à Merzouga, les alliances entre enfants de frères, en tant que premier mariage, sont des mariages où les familles décident, le plus souvent pour leurs enfants. La priorité est ainsi donnée aux stratégies familiales face au choix individuel du conjoint. Mais ceci ne remet nullement en cause le problème du consentement des époux. Le fait que les alliances soient en cette occasion initiées et choisies par les mères ne signifie pas pour autant que les couples ne soient pas d'accord. Je ne suis pas certaine que la tradition ait là une dimension coercitive mais ce serait l'objet d'un autre débat. Le mariage que l'Occident qualifie de « mariage arrangé » est totalement étranger aux Aït Khebbach. Les volontés individuelles et les volontés familiales sont majoritairement concordantes : à ma connaissance aucun mariage sans le consentement explicite des époux respectifs ne se déroule.

Il convient en effet de bien distinguer entre ce qui ressort des volontés individuelles inclinées par des choix familiaux et les désirs individuels propres. (En réalité tous les cas de figures se présentent, mais les mariages collectifs demeurent le plus souvent initiés par les parents). Une anecdote illustre le fait que le mariage est avant tout une « affaire collective » où l'alliance est un objectif en soit, sans qu'il y ait nécessairement prise en considération de relations interindividuelles dans le couple¹⁷. En 1998, à l'occasion d'un mariage collectif, on assista le matin de la rédaction de l'acte de mariage, juste avant les cérémonies coutumières, à l'échange des fiancées entre les deux mariés (il s'agissait de deux frères). L'un d'eux, militaire, constata en effet le jour de ladite rédaction de l'acte de mariage que sa future épouse ne disposait pas de papier d'identité, aussi il épousa finalement la fiancée de son frère qui, elle, avait des papiers en règle. L'échange fut immédiat.

Le cas illustre bien l'importance des valeurs familiales et communautaires, et le fait que le mariage est une institution au travers de laquelle se légitiment des statuts (celui d'homme et de femme mariés) et n'est pas toujours la matérialisation d'une histoire individuelle. L'échange était nécessaire puisque les cérémonies coutumières se déroulaient le lendemain, et le marié militaire n'avait que quelques jours de permission.

II. L'« ÂGE AU MARIAGE », L'ÉTATISATION D'UNE REPRÉSENTATION / PERCEPTION PHYSIONOMIQUE

De manière générale, à Merzouga, le mariage est un sujet de préoccupation constant chez les jeunes filles et ce dès le plus jeune âge. Celles qui ne sont pas encore mariées à l'âge de 25 ans demeurent des exceptions, elles sont plaintes par leur entourage chacun regrettant qu'elles n'aient pas eu « leur chance ». Concernant l'imposition étatique de l'âge au mariage, il fit beaucoup sourire dans les premiers temps, la règle considérée comme absurde fut parfois détournée par la célébration coutumière des mariages et la légalisation ultérieure.

¹⁷ Tout élément désormais mis en avant par le nouveau code de la famille. Se pose alors la question des ajustements nécessaires et de l'absence d'une homogénéisation normative face aux pratiques rituelles. Car, si ces dernières ne sont pas majoritaires elles ne peuvent pas être ignorées. C'est aussi me semble-t-il l'objectif de l'anthropologie sociale : mettre à jour des « particularismes » devant permettre le comparatisme sans nécessairement la recherche de « l'universalisme », perspective diluante. On sait aussi le pouvoir parfois « ethnocidaire » de cette prétendue « modernité ».

Mais diverses difficultés sont rapidement apparues, d'une part pour les familles en situation migratoire (les hommes¹⁸ ne pouvant faire venir leurs épouses âgées de moins de 18 ans), et d'autre part en raison du désenclavement de la région qui a aussi contraint à respecter la règle de l'âge. En effet, l'asphalte a modifié l'implantation des bureaux de l'état civil et l'installation concomitante d'une gendarmerie royale dans le village même, alors que les deux institutions étaient autrefois situées à 35 km de piste (village de Taouz). C'est l'omniprésence de l'État et les craintes qu'il inspire qui imposent désormais le respect de l'âge au mariage.

Se pose ainsi à nouveau la question de la conformité des pratiques culturelles avec les impositions d'un décideur extérieur. Il ne s'agit pas de nier les « évolutions » qu'ont connu les statuts féminins mais d'envisager aussi la question des transformations sociales, identitaires et culturelles induites. Au sein d'un même village, on peut constater des modifications du statut des jeunes filles, passant d'un modèle de type « traditionnel » à un statut où ces mêmes jeunes filles aspirent à la « modernité ». Or la brutalité parfois ressentie de ces modifications trouve une expression langagière tout à fait symptomatique de cette rapidité et des conséquences psychologiques qui s'y associent « elle est passée directement de la tente au ciment sans passer par la terre ». L'expression signifie la rapidité des transformations des modes de vie, « de la tente à la terre » se référant au passage du nomadisme à la sédentarité dans un habitat de type ksourien en pisé (village) et « de la terre au ciment » au passage du monde rural à l'urbanité¹⁹.

L'examen de la figuration et du traitement des corps des mariées lors des cérémonies du mariage illustre le caractère très « communautaire » des mariages collectifs. Durant toute la première journée, les mariées demeurent assises au centre de la tente, entourées de leur parenté féminine proche. Elles sont immobiles. La tente durant cette première journée est un lieu presque exclusivement féminin hormis la présence des *isnains*. Les femmes secondent les mariées et sont assises derrière elles, elles veillent au bon maintien de tous leurs atours. L'immobilité est une véritable épreuve pour les jeunes filles qui demeurent assises en pleine chaleur durant de longues heures (les températures sont très élevées durant la période estivale, qui est celle de la célébration des mariages collectifs). Cette épreuve est censée selon les discours masculins rendre les jeunes filles plus fortes²⁰, elles doivent résister et se réjouir de ce jour tant attendu puisqu'elles ont la chance de se marier. L'immobilité renvoie aussi à la stabilité qu'offre l'image féminine et à cette permanence de la tente durant les cérémonies puisque cette dernière n'a pas de rôle fonctionnel, il serait tout aussi possible que la jeune épousée soit installée dans une maison à proximité. Au-delà de cette fusion mariée/femme/tente, qui est au sein des sociétés berbérophones un poncif anthropologique, le mariage emprunte la métaphore de la fondation et de l'édification de la tente.

La reproduction sociale sous-jacente à l'alliance matrimoniale permet au groupe de manifester son attachement profond au mode de vie nomade, offrant seul la cohérence et la protection²¹ nécessaire à tout être. En effet, les Aït Khebbach sont aujourd'hui « confinés » dans un espace réduit (dans une zone frontalière), or la gestion des mobilités est intimement lié à la notion d'abri, perçue non comme la simple représentation d'un lieu qui protège des intempéries – c'est l'image prosaïque de la tente – mais aussi de manière intrinsèque comme le refuge contre l'adversité. Pour nombre de nomades, seul l'abri permet l'existence, il serait la forme métaphorique de l'essentialisme occidental, l'abri, la tente donc, précédant en quelque sorte l'existence puisque, sans abri, les vents « effacent la substance de l'être » (HAWAD et CLAUDOT, 1984).

¹⁸ Plusieurs cas se sont présentés à Merzouga ces deux dernières années, contraignant le plus souvent à reporter la date du mariage. Les candidats à l'émigration à destination principalement de l'Espagne et de l'Italie sont des hommes jeunes et célibataires (entre 19 et 25 ans) qui se marient dès la deuxième année.

¹⁹ Voir GÉLARD, 2008.

²⁰ Rite de passage devant prendre la forme d'une épreuve.

²¹ Puisque dans les représentations, seule la mobilité permet la survie des individus.

Pour en revenir au mariage collectif, ce sont à cette occasion les valeurs communautaires qui supplantent les volontés individuelles et pas seulement celles des femmes mais également celles des hommes. Ce point est particulièrement important à souligner car, concernant les procédures maritales, si désormais l'intervention du juge devient nécessaire, ce personnage ici « tout puissant » doit aussi interroger le résultat de cette imposition extérieure et ses conséquences dans une société du coutumier et de l'entre soi en matière, foncière et maritale. Concernant notamment l'âge au mariage et sa précocité, je voudrais souligner un dernier point important : celui des critères des juges qui se basent sur des données physiologiques visuelles rapidement appréciées pour décréter l'aptitude d'une jeune fille au mariage ! C'est ce qui ressort très clairement du discours de nombreux habitants de Merzouga, qui évoquent en riant la bien pratique « fuite » de la *Moudawana* permettant cette flexibilité de la part des juges²².

On peut s'interroger sur les avancées en matière de droit et d'égalité homme/femme. Surtout si l'on évoque les chiffres puisque 90% des demandes de mariages de mineures sont acceptées. « L'Association démocratique des Femmes du Maroc » (ADFM) ne cache plus ses préoccupations. Dans un communiqué diffusé à l'occasion de la journée mondiale de la femme, le 8 mars 2008, cette ONG affirme que les autorisations de mariage de mineurs au Maroc risquent de compromettre sérieusement le Code de la famille, adopté en 2004 » (BERNICH, 2008 : 50).

Au final, si l'application du nouveau code de la famille permet une avancée considérable en matière de droit des femmes, notamment du fait de la disparition du tutorat, on peut légitimement s'interroger sur une liberté bien théorique et démentie dans les faits. À ce jour aucune jeune fille ne prendrait la décision de se marier contre la volonté de sa famille. Ceci n'est pas une particularité régionale, puisque les diverses associations et la presse font le même constat. « Plus rien n'empêche la Marocaine, par exemple, de se marier contre l'avis de son père. Ce n'est certes pas souhaitable (*sic*), mais il est toujours possible qu'un père mal avisé entrave injustement le bonheur de sa fille. Pour autant, avez-vous, ne serait-ce qu'entendu parler d'une fille qui aurait bravé l'interdiction parentale, depuis un an que la réforme est applicable ? Celle qui oserait le faire encourrait bien pire que les foudres de la loi : « *essakht* » (la malédiction) de sa famille » (BENCHEMSI, 2008). Concernant plus spécifiquement la région de Merzouga, les propos recueillis en 2005 et en 2006 étaient itératifs et ainsi résumés « pour le moment je n'ai jamais entendu une fille se marier sans l'accord de ses parents même si elle a plus de 18 ans ». Actuellement, le sentiment général conforte l'impression d'une extériorité voire d'une totale étrangeté des nouvelles règles matrimoniales.

En guise de conclusion, je voudrais poser la question des mutations à venir qui pourraient être induites par le nouveau code de la famille vis-à-vis des modèles familiaux observés dans ces régions spécifiques que sont le Sud-Est, mais aussi le Haut Atlas. Si les avancées en matière de liberté et d'égalité entre les sexes sont une évidence s'agissant de bien des éléments de la réforme, d'autres points sont vécus comme des entraves aux pratiques. Actuellement la tendance, et seul le recul permettra d'en tirer des conclusions plus précises, à des « ajustements marginaux » relève pleinement des traditions locales. Mais l'intervention désormais obligatoire des juges et leur toute puissance entraîne d'importantes difficultés dans des sociétés du coutumier et de l'entre soi.

²² Concernant le « diagnostic physique » voir J. KABBAJ (2008).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BENCHEMSI, A. R., 2005, « La moitié du chemin », *TelQuel Magazine*, 166.
- BERNICH, L., 2008, « Des enfants à marier », *Maroc Hebdo International*, 785 : 50-51.
- BONTE, Pierre (sous la direction de), 1994, *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, EHESS.
- BRAS, Jean-Philippe, 2007, « La réforme du code de la famille au Maroc et en Algérie : quelles avancées pour la démocratie ? », *Critique internationale*, 37 : 93-125.
- BEN SALEM, L., 1982, « Intérêt des analyses en termes de segmentarité pour l'étude des sociétés du Maghreb », *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 33 : 113-135.
- BOURDIEU, Pierre, 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz.
- CARATINI, Sophie, 1989, « À propos du mariage "arabe". Discours endogame et pratiques exogames : l'exemple des Rgaybat du nord-ouest saharien », *L'Homme*, 110 : 30-49.
- CUISENIER, Jean, 1962, « Endogamie et exogamie dans le mariage arabe », *L'Homme*, 2 : 80-105.
- FERCHIOU, Sophie (sous la direction de), 1992, *Hasab wa nasab, Parenté, Alliance et Patrimoine en Tunisie*, Paris, C.N.R.S.
- GÉLARD, Marie-Luce, 2003, « 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.peuplesmonde.com).
- GÉLARD, Marie-Luce, 2004, « Modifications et ajustements événementiels des parentés électives dans le Sud-Est marocain », *Awal*, 29 : 51-64.
- GÉLARD, Marie-Luce, 2008, « De la tente à la terre, de la terre au ciment... Persistance et permanence de la tente dans un village de sédentarisation (Merzouga, Maroc) », *Socio-Anthropologie*, 22 : 123-143.
- HAWAD, M. et CLAUDOT Hélène, 1984, « Ébawel/éssuf. Les notions d'"intérieur" et d'"extérieur" dans la société touarègue », *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 38 : 171-179.
- KABBAJ, J., 2008, « Mariages précoces : 9 demandes sur 10 autorisées » (www.bladi.net/16666-mariages-precoces-maroc.html).
- LEFEBURE, Claude, 1976, « Le mariage avec les cousins parallèles patrilatéraux et l'endogamie de lignée agnatique : l'anthropologie de la parenté face à la question de l'endogamie », in *Production, pouvoir et parenté dans le monde méditerranéen*, Paris, Aedas/Geuthner : 195-207.
- LEVI-STRAUSS, Claude, 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, 2^e éd. 1967, Mouton & Co and Maison des Sciences de l'Homme, Paris-La Haye.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1959, *Entretiens pluridisciplinaires sur les sociétés musulmanes*, E.P.H.E., 6^e section,
- RAVIS-GIORDANI, Georges, 1985, « Sur l'endogamie et l'exogamie méditerranéennes », in *Hommage à G. Granai*, Aix-en-Provence : 345-357.