HAL
open science

”Mon sel dans ton ventre”. Accord, agrégation et identité par la consommation de nourriture carnée dans le Sud-Est marocain

Marie-Luce Gélard

To cite this version:

Marie-Luce Gélard. ”Mon sel dans ton ventre”. Accord, agrégation et identité par la consommation de nourriture carnée dans le Sud-Est marocain. Anthropozoologica, 2010, 45. hal-03140775

HAL Id: hal-03140775

https://hal.science/hal-03140775

Submitted on 13 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.

« Mon sel dans ton ventre » Accord, agrégation et identité par la consommation de nourriture carnée dans le Sud-Est marocain

Marie-Luce GELARD
Université Paris Descartes
EA 4545, Centre d'anthropologie culturelle
Faculté des Sciences Humaines et Sociales - Sorbonne
45, rue des Saints-Pères, 75270 Paris Cedex 6 (France)
mlgelard@yahoo.fr

Gélard M.-L. 2010. — « Mon sel dans ton ventre ». Accord, agrégation et identité par la consommation de nourriture carnée dans le Sud-Est marocain. *Anthropozoologica* 45(1): 67-76.

RÉSUMÉ
Dans le Sud-Est marocain (région saharienne de Merzouga, Tafilalt), les consommations collectives de viande matérialisent l'identité des groupes, ici de la communauté villageoise, qui s'actualise périodiquement. Ainsi, l'expression : « Mon sel dans ton ventre » sert de fil conducteur à l'examen de quelques-uns des repas carnés, lesquels se déroulent dans un cadre événementiel aléatoire : de la consommation exceptionnelle d'un animal blessé (dromadaire), aux manifestations de l'accord entre individus et entre groupes (travail collectif et inauguration), en passant par des repas où la transgression des règles habituelles de l'hospitalité (achat se substituant au don et consommation d'une viande considérée comme illicite du fait de sa provenance : vol) conduit à la création d'interdits matrimoniaux spécifiques entre groupes (fractions).

MOTS CLÉS
Sacrifice sanglant, viande, identité, Aït Khebbach, Amazighs.

ABSTRACT
"My salt in your belly". Agreement, binding and identity by meat consumption in South Western Morocco
In South western Morocco (Saharian region of Merzouga, Tafilalt) collective meat consumption materialize group identity, (village community in this case) which is periodically actualized. Thus the saying "my salt in your belly" allows us to analyze some meals with meat which take place in an aleatory occurrence frame: from the exceptional consumption of a wounded animal (dromedary) to agreement between individuals or groups (collective works and inauguration) and together with meals where hospitality rules transgression (buying instead of gift and consumption of illicit stolen meat) lead to creation of specific matrimonial prohibition between groups (fractions).

KEY WORDS
Blood sacrifice, meat, identity, Aït Khebbach, Amazighs.

L'actualité des configurations sociales, politiques et culturelles de la tribu est presque devenue un poncif anthropologique dans de nombreux pays et c'est tout particulièrement le cas en milieu saharien, dans le sud-est du Maroc. Dans cette région amazighophone[1], le rituel sacrificiel et les consommations collectives de nourriture carnée renseignent sur les anciennes modalités d'agrégations tribales, la solidarité et la réactivation des liens sociaux. Dans cette contribution, il s'agira de mettre en lumière comment ces pratiques collectives concernent l'actualité et les transformations sociales de ces consommations de viande dans des cadres à la fois rituels, festifs et parfois même prohibitifs.

En effet, loin de se limiter à une fonction passée, celle du rituel d'intégration tribale où celle relevant du domaine du religieux contemporain à l'occasion de la fête de l'*ᶜayd al-kabîr*, la consommation collective de viande matérialise aujourd'hui l'identité du groupe, ici de la communauté villageoise, qui s'actualise périodiquement au sein de la tribu des Aït Khebbach[2], dans ses principaux villages de sédentarisation.

Ces consommations sont variées et diffèrent selon les circonstances, allant de celle, exceptionnelle, d'un animal blessé (le plus souvent un dromadaire, Fig. 1.)[3], aux manifestations de l'accord entre individus dans le cadre de l'alliance et entre groupes (travail collectif et inauguration), en passant par des repas où la transgression des règles habituelles de l'hospitalité[4] a pu conduire, encore très récemment, à la création d'un interdit matrimonial spécifique entre deux fractions tribales[5].

Afin d'illustrer mon propos, je donnerai trois exemples de consommation de nourriture carnée toutes trois impliquées dans des références identitaires mais toutes trois très différentes, dans leurs modalités tout comme dans les conséquences sociales qu'elles induisent.

AGRÉGATIONS TRIBALES, SACRIFICE SANGLANT ET CONSOMMATION DES VIANDES SACRIFICIELLES

Le pacte de protection engendre une alliance permanente entre certains groupements et la tribu. Ces pactes de protection sont à l'origine d'une assimilation complète et permanente de fractions, désormais intégrées au groupe. La tribu se voit ainsi

1. Depuis de nombreuses années, les revendications identitaires des populations berbères et les diverses contestations ont peu à peu créé une prise de conscience politique des pays concernés par ces mouvements de revendications. C'est le cas au Maroc notamment avec la création de l'Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM), en 2001. Ainsi, les terminologies officielles se modifient et aux anciennes appellations se substituent désormais l'usage de la langue berbère, uniformisée voire parfois « romanisée ». On utilise, par exemple, le terme Amazigh, pour désigner un Berbère mais le pluriel Amazighs ou Amazighes est utilisé, se substituant alors à l'usage qui voudrait voir employé celui d'Imazighen. Ces précisions étant faites et sans rentrer dans les détails des implications politiques, sociales et culturelles que ces modifications terminologiques engendrent, et qui ne sont nullement anodines, nous utiliserons dans la suite du texte ces termes « standardisés ».
2. Partiellement sédentarisés dans une enclave saharienne du Sud-Est marocain, l'erg Chebbi, les Aït Khebbach appartiennent à la grande confédération amazighophone des Aït Atta. Ils en constituent la frange la plus saharienne. Installés aux confins du Tafilalt à quelques kilomètres de la frontière algérienne, ils furent longtemps les acteurs des routes caravanières menant au Soudan, leur sédentarisation contrainte au début du XXᶜ siècle n'est pas totale, ils sont, aujourd'hui encore, parmi les derniers groupes marocains qui nomadisent encore. En contexte sédentaire, la valorisation de l'ancien mode de vie détermine encore nombre de représentations et de pratiques, dont celle de l'hospitalité, sous-jacentes à celles des règles de la commensalité. Pour plus de détails, voir Gélard (2008).
3. Les accidents les plus courants sont les chutes des camélidés dans les puits d'aération des foggaras (système de captation des eaux souterraines par la construction d'une galerie drainante amenant, par la déclivité très légère du sol, l'eau d'une nappe phréatique). Voir Fig. 2.
4. Sur son actualité en milieu amazighophone marocain, voir Skounti (2006).
5. J'emploie le terme de fraction comme équivalent ici à celui de lignage. Ce dernier étant, par définition, exogame je récuse son utilisation préférant celui de fraction (laquelle est préférentiellement endogame et ainsi conforme aux pratiques) comme unité faisant référence au premier « niveau » de subdivision tribale. Les fractions constituant des tribus, puis des confédérations et enfin des ensembles confédérés. La fraction est appelée *ighs* en *tamazight* (pl. *ighsan*), littéralement l'os, le noyau. Pour plus de détails voir Gélard (2005).

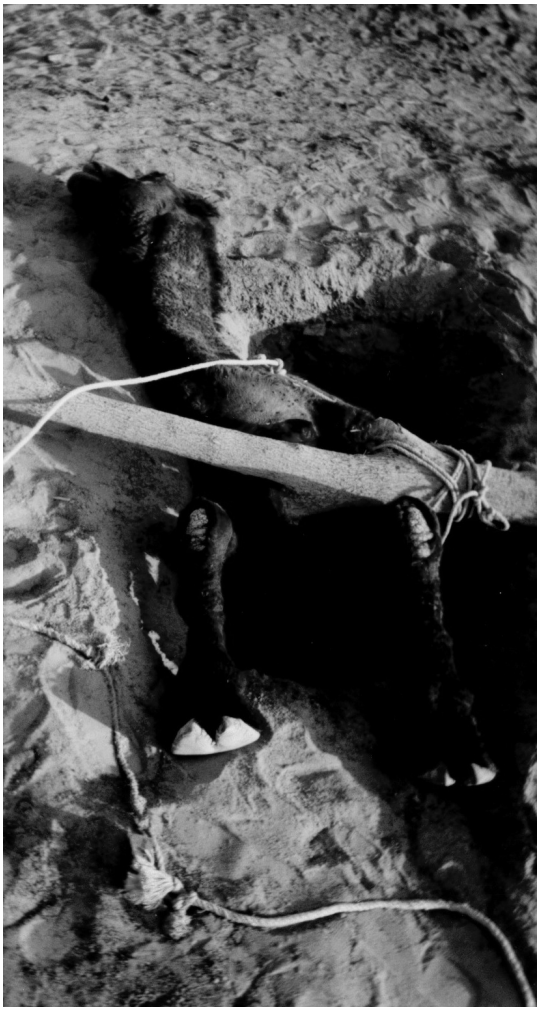

FIG. 1. — Dromadaire tombé dans un puit d'aération (foggara), Hassylbyed, 2002. Cliché M.-L. Gélard.

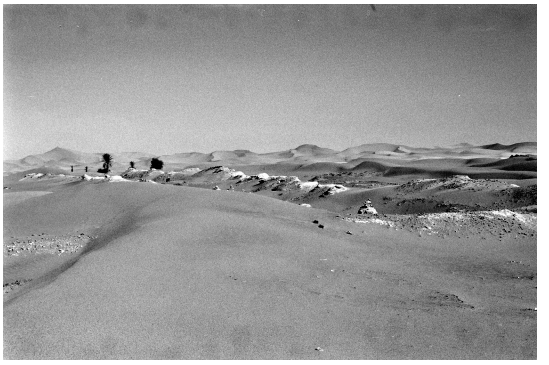

FIG. 2. — Foggara. On distingue deux « conduits » (*adar*, pied, en tamazight) constitué chacun des puits d'aération aménagés tout au long de la galerie drainante. Taqucht, 2005. Cliché M.-L. Gélard.

numériquement agrandie par l'intégration d'éléments allogènes.

Le rituel d'intégration est désigné par l'action même qui est à son origine, c'est-à-dire le sacrifice, littéralement en berbère « sacrifier pour quelqu'un » (*unna ighrsn*[6]) ; il désigne alors le bénéficiaire des effets positifs engendrés par le sacrifice. Il convient de noter que la mise à mort est associée au sacrifice et à l'égorgement, *on ne tue* pas l'animal que l'on mange, *on l'égorge*. Loin de n'être qu'un détail linguistique, l'action réfère à la fonction et à la nature même du sacrifice, par le sang versé. Autrement dit, toute mise à mort est considérée comme un sacrifice (Agabi 1996), l'intention sacrificielle apparaissant ensuite selon les contextes rituels et/ou religieux qu'elle sert.

L'instauration de la protection nécessite le sacrifice d'un animal (mouton ou dromadaire) ainsi que l'acceptation des nouveaux venus par l'une des quatre fractions fondatrices de la tribu. À ma connaissance, on n'évoque aucune possibilité de substitution des espèces sacrifiables. En effet, si chez les Amazighs sahariens, l'existence d'une pluralité d'éléments ou d'animaux sacrificiels est courante, comme c'est le cas des sacrifices de végétaux dans les rituels agraires, la « victime sacrificielle » est, dans le cadre du rituel de protection, nécessairement un ovin ou un camélidé[7], l'important est de pouvoir partager ensemble les viandes sacrificielles, le sacrifice étant suivi d'un repas pris en commun, lequel scelle l'accord. En cas de rupture de la convention[8], les maléfices encourus par les contractants agissent par l'intermédiaire de la nourriture : « Et si un des individus

6. La protection est aussi appelée « égorgement ou mise à mort rituelle ».
7. La victime la plus prestigieuse est un dromadaire blanc. Le sacrifice de gallinacés s'avère impossible et surtout inefficace dans le cadre rituel de la protection.
8. Dans le cas où une fraction adoptée viendrait à trahir la tribu.

qui a ainsi souscrit au pacte vient à manquer à ses engagements, on dit de lui : "Dieu et la nourriture le lui rendront" ; en d'autres termes : "La malédiction conditionnelle contenue dans la nourriture qu'il a mangée sera réalisée" (Bruno & Bousquet 1946 : 366) ».

Cette intégration — créatrice d'un lien de parenté (communauté d'appartenance tribale) — nous renseigne plus spécifiquement sur la nature sociale et l'importance de la notion même de pacte. J'emploie délibérément les termes d'appartenance tribale, car la parenté élective facilite l'assimilation d'étrangers, « elle étend ainsi le réseau des relations conçues comme agnatiques » (Conte 1991 : 56). C'est ici le cas puisque les groupes allogènes embrassent, dès lors, la destinée de la fraction agnatique pour laquelle ils ont sacrifié. Si une distinction onomastique est parfois usitée à l'occasion d'événements conjoncturels spécifiques (acquisition de terre, distribution ou contestation des droits d'eau), en général, les fractions agrégées conservent leur nomination originelle, mais font désormais partie intégrante de la fraction souche pour laquelle a eu lieu le sacrifice. L'intégration tribale est pleinement distincte des procédés d'associations comme ceux qui président au clientélisme tel que défini par Ernest Gellner (1991 : 563-564)[9].

On notera, ailleurs, que la forme solennelle empruntée ici par la fonction sacrificielle, est parfois absente du pacte dit d'adoption collective tel que décrit par Sâlim (1962) à propos d'un groupe d'agro-pasteurs sédentaires du delta de l'Euphrate où l'on mentionne la seule rédaction et signature d'un document spécial. Dans la vallée de Wâdî ᶜAkwân des hauts plateaux du Nord-Yémen, décrite par Geneviève Bédoucha (1994 : 206), on estime nécessaire de mettre par écrit les termes du pacte de fraternisation. Dans ce cas, cependant, la dimension sacrificielle est première puisqu'elle a lieu avant la consommation communielle d'un repas et la signature du pacte. Les tribus et/ou les individus ainsi intégrés sont nommés les « transplantés » ou les « immigrés », ces terminologies suivant les analyses de Joseph Chelhod (1955) renvoient au statut de celui « qui se sépare des siens » à la différence du « réfugié » qui serait, quant à lui contraint de quitter son groupe pour des raisons politiques.

Chez les Aït Khebbach, seuls le sacrifice[10] et l'accord entre les deux partenaires matérialisent et manifestent l'engagement de protection et d'assimilation au groupe tribal. Aussi, dit-on : « Il faut égorger pour être de la tribu ».

Le pacte d'intégration tribal est primordial et met en scène l'importance du rituel associé à la consommation de la viande du sacrifice entre les contractants. Si les rituels d'intégration ne sont plus aujourd'hui pratiqués, leurs conséquences sur la structuration du groupe tribal demeurent puisqu'ils déterminent les choix d'alliance, les prohibitions matrimoniales étant référées aux positions structurales au sein de la tribu.

Il convient aussi d'évoquer le parallèle entre ce rituel d'intégration tribale et le sacrifice d'intronisation dans le cadre des rituels contemporains du mariage, où le lendemain de la consommation dudit mariage, le mari vient devant la tente cérémonielle effectuer le sacrifice sanglant initiant l'union définitive des époux, (la consommation de la viande du ou des sacrifices (les hôtes d'un mariage sont très nombreux) par le groupe tout entier marquent le point culminant des cérémonies festives. Dans ce cas précis, il est intéressant de mettre en parallèle l'utilisation du rituel sacrificiel comme consécration d'une alliance, c'est ici l'époux qui en quelque sorte sur le parangon de l'ancienne agrégation tribale demande sa propre entrée dans la famille de son épouse. Or, les modalités de la parenté sont celles d'un système « agnatique » sur le modèle de la « parenté arabe » (pour faire vite) laquelle implique un mode de résidence virilocal, ce dernier est ici inversé et le

9. « Le terme de clientélisme (ou encore de patronage) désigne un certain type de rapport politique, à savoir la relation, de caractère dissymétrique, existant entre un patron et un client et dans laquelle le premier apporte sa protection au second tandis que ce dernier offre en retour son soutien et s'établit dans un état de relative soumission. […] Le clientélisme diffère des relations d'autorité fondées sur la parenté, même s'il emprunte parfois au vocabulaire de la parenté » (Gellner 1991 : 563-564).

10. L'alliance matrimoniale et son renouvellement aux générations suivantes ne peuvent suffire à l'assimilation de groupes étrangers.

FIG. 3. — Part de viande d'un absent. Merzouga, août 2008. Cliché M.-L. Gélard.

sacrifice sanglant emprunte le modèle pleinement uxorilocal, dans le cadre festif, la tente cérémonielle représentant cette « demeure idéalisée » et féminine en contexte sédentaire. Et c'est ensuite la consommation des viandes du sacrifice par la presque totalité du village qui marque la réussite du mariage et sa consécration finale.

D'une manière plus générale, ces consommations collectives de nourriture demeurent, essentielles et participent pleinement aux échanges entre groupes à des occasions multiples (visites, entre aide collective, etc.).

REPAS EN COMMUN : MANIFESTATION ET RENOUVELLEMENT DE L'IDENTITÉ DU GROUPE

Le deuxième point que j'aborderais rapidement, concerne les différents partages de viande précédés d'un sacrifice à l'occasion d'événements particuliers. Ces derniers sont surtout d'ordre inaugural.

D'une manière générale, comme on le sait, la commensalité est primordiale et participe pleinement à l'activation du lien communautaire[11]. Le partage des biens nourriciers est essentiel, chacun veillant à sa plus parfaite équité. Lors des différentes fêtes coutumières et religieuses, une attention extrême est portée au fait que chaque membre du groupe (le partage est effectué par individu sans considération ni d'âge ni de sexe) dispose de sa part de denrées alimentaires. La portion de viande des absents est conservée par les femmes dans un morceau de pain (Fig. 3). Dans des cadres plus ritualisés, le partage des viandes est appelé « distribution des parts de viande » (*louzi't*), (Rachik 1990 : 21). La distribution collective de viande a lieu à diverses occasions, par exemple, pour inaugurer une construction collective ou lorsqu'un animal se blesse et qu'il faut l'abattre. Récemment, l'édification d'un nouveau conduit

11. On sait l'importance du repas d'hospitalité dans tout le Maghreb.

d'acheminement de l'eau vers la palmeraie fut ainsi inaugurée. Compte tenu de l'importance de l'événement, on choisit de sacrifier un dromadaire, payé par l'ensemble des villageois (sous forme de cotisation). Chaque famille participe à la confection du pain devant accompagner le repas commun[12]. Le sacrifice est ensuite « dédié » à la source, on relèvera l'absence de référence ou d'intercession divine.

La consommation de nourriture carnée demeure faible au quotidien[13]. Seuls les jours de fête, les célébrations coutumières ou les réceptions d'hôtes[14] sont l'occasion d'une relative profusion de viande. Égorger un animal lors de la visite ou du retour d'un proche immigré, demeure une manière de l'honorer. Si le sacrifice n'a pas alors la valeur sommitale de celui du pacte de protection tribale, la consommation collective d'une nourriture est cependant primordiale et intégrative. Il existe naturellement une hiérarchie des biens offerts à l'hôte du sacrifice allant d'un mouton, en passant par la viande séchée, à la simple consommation de gallinacés.

Au Maghreb, l'expression « mon sel dans ton ventre » souligne le lien et la solidarité qui naît d'une relation entre deux individus ayant partagé un repas (Doutté 1914 : 290). Le sel, présent dans toutes les nourritures[15] crée une association entre les consommateurs d'un même repas. L'expression amazighe, relevée par Hassan Rachik (1990 : 63) : « le sel ligote/attache » (*tissent ar tesmouttoul*), est significative du lien conditionnel créé par la commensalité. À cela s'ajoute la stricte séparation que le sel induit entre nourriture humaine et nourriture démoniaque.

Lors du repas commun, après le sacrifice sanglant, l'animal est dépecé, le partage rituel des viandes et leur consommation sont effectués entre les familles présentes. Contrairement aux prescriptions rituelles des sacrifices religieux et notamment de celui de l'Aïd el-kébir, la consommation concerne toutes les parties du corps de l'animal. Les abats et la viande sont consommés ensemble. Le jour de l'Aïd, on consomme tout d'abord le foie et les poumons dans la crépine (Fig. 4), d'abord bouillis puis grillés au feu (brochettes). Seule l'épaule antérieure droite est cuisinée. Le deuxième jour, alors que la viande est « entrée » dans l'habitation (maison ou tente), on dépèce l'animal et l'on découpe la carcasse.

Il n'existe pas d'attribution particulière au statut social des groupes en présence en fonction de l'anatomie de l'animal, ayant valeur de distinctions hiérarchiques ; en d'autres termes, la consommation des viandes du sacrifice a ici pleinement comme fonction sociale celle d'une réactivation de l'identitaire villageoise et par-delà tribale. Comme le soulignaient déjà A. Hanoteau et A. Letourneux (1893, t. 2 : 52) à propos du partage des viandes en Kabylie, « ce qui est impossible à l'individu isolé devient facile pour tous. On achète en commun des animaux, bœufs, moutons ou chèvres, dont la chair est ensuite partagée ». Plus généralement encore, les repas de viande impliquent nécessairement le voisinage. Ainsi, dans le cadre villageois, lorsqu'une famille mange des brochettes (Figs 5-6) de foie (*titliouine*), elle se doit d'offrir quelques morceaux de viande à ses

12. À propos des rituels du *ma'rouf*, H. Rachik (1990 : 28) fournit une description précise de l'origine de la farine destinée au repas sacrificiel commun, le blé est « sacrifié » pour le *ma'rouf*, il est prélevé par le paysan à l'occasion du vannage. Ce sont les termes des différentes récoltes qui distinguent celles qui sont « sacrifiées » des autres : « Le paysan distingue, à travers ces rites, trois catégories de grains : la première *'abra*, désignée par plusieurs expressions, est sacrifiée aux ma'rouf et aux Saints. La deuxième *'abra*, dite « *tin ouma' chour* » (celle de la dîme) est distribuée aux pauvres. Enfin, le reste des *'abra* est destiné à la consommation domestique. La récolte non sacrifiée est désignée par le terme anrar ; les paysans disent par exemple : « nous portons l'*anrar* à la maison » (*noussid anrar s-tguemmi*). Dans plusieurs contextes, en effet, le contenant et le contenu reçoivent dans la langue berbère le même signifiant. L'*anrar* désigne, dans notre cas, l'aire à battre et la récolte non sacrifiée.
13. On note cependant une augmentation conséquente de ladite consommation depuis quelques années.
14. Le statut social des invités entraîne des distinctions concernant les biens nourriciers offerts. En Kabylie, l'hôte de qualité se voit offrir un sacrifice animal, alors que d'autres seulement de la viande séchée, parfois un simple couscous à l'huile d'olive (Camps-Fabrer 2000). Pour plus de détails sur les hiérarchies en matière d'hospitalité et sur les « hôtes de l'égorgement », voir Hanoteau & Letourneux (1893, t. 3 : 44-49) et sur le partage des viandes (*thimecheret*), (*op. cit.*, t. 2 : 52-55).
15. Les *jnûn* sont connus pour détester le sel, ils ne consomment pas la nourriture salée des humains (Rachik 1990).

Fig. 4. — Graisse de mouton (crépine) mise à sécher avant la confection des brochettes (*isliouin*) qui débutent habituellement les repas collectifs. Merzouga, août 2008. Cliché M.-L. Gélard.

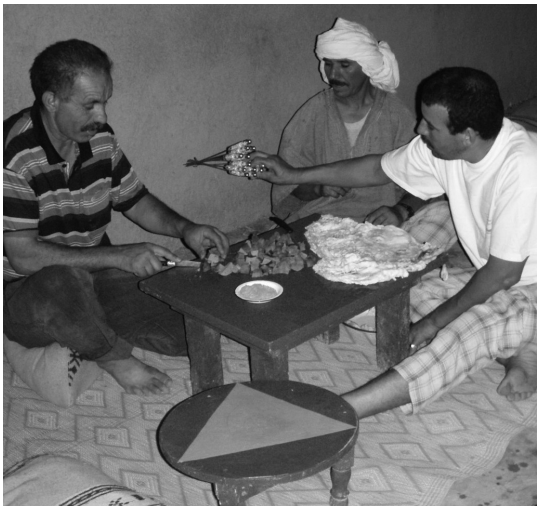

Fig. 5. — Confection des brochettes. Cette préparation et la cuisson sont traditionnellement prises en charge par les hommes. Les femmes préparant, elles, les intestins (*corda*, en tamazight), voir la Fig. 6. Taqucht, août 2008. Cliché M.-L. Gélard.

Fig. 6. — Préparation par les femmes des parties intestinales de l'animal juste après le sacrifice. Les intestins sont lavés, enroulés salés et pimentés. Ils sont ensuite consommés soit frais, soit séchés (permettant une conservation de plusieurs semaines). Village d'Hassylbyed, août 2006. Cliché M.-L. Gélard.

voisins. Il serait inconvenant que ceux-ci soient importunés par la fumée et sentent la délicate odeur sans en profiter.

LA TRANSGRESSION DES LOIS DE L'HOSPITALITÉ

Il existe enfin un autre point important concernant ces repas collectifs : il s'agit de la transgression des « lois » de l'hospitalité par la consommation d'une nourriture carnée qui engendre de nouvelles formes de prohibitions matrimoniales. Ces consommations et leur caractère parfois anecdotique me paraissent édifiants, illustrant au final le caractère historique, événementiel de la parenté et ses liens étroits avec l'alimentation.

Dans la région, parmi l'ensemble des prescriptions matrimoniales, on relève l'existence d'un interdit entre deux fractions respectivement endogène c'est-à-dire appartenant aux fractions dites originelles[16] : ici les Aït Amar et allogène, fraction ayant été intégrée plus tardivement par le rituel sacrificiel (pacte d'agrégation susmentionné) ou la colactation collective, ici les Aït Lahcen. Ces deux groupes ne sont pas parents, je renvoie ici à des modes d'apparentement par le lait, les deux fractions étant dans une relation n'induisant habituellement aucune prohibition.

Malgré leur ancienneté, les différents processus d'affiliation sont connus de tous. Les fractions dites « adoptées » ont intégré la tribu via l'une des quatre fractions endogènes, mais elles conservent leur dénomination initiale.

L'origine de chacun des groupements étant donc, précisément établie et connue, les raisons de l'existence d'une prohibition matrimoniale entre les fractions Aït Amar et Aït Lahcen ne s'expliquent pas suivant les règles communément énoncées des affiliations électives[17]. Les raisons, à l'origine de cette interdiction, sont énoncées par les événements suivants, lesquels se seraient déroulés il y a quelques dizaines d'années seulement.

La tradition rapporte qu'un membre d'une famille des Aït Amar aurait, un jour, volé une chèvre[18], immédiatement égorgée pour les besoins en nourriture carnée[19] de la famille. Un homme de la fraction des Aït Lahcen, venu leur faire une visite fut convié à partager leur repas. Immédiatement après le festin, on apprit que la viande mangée provenait d'un vol. Conformément aux habitudes, le propriétaire de la chèvre, dont on ne précise pas comment il avait connu l'auteur du vol, demanda que sa bête lui soit payée[20]. La famille offrant l'hospitalité eut la maladresse de demander à son hôte de bien vouloir s'acquitter du prix de sa part. L'homme des Aït Lahcen, furieux, se leva et jurant

16. Celles-ci sont au nombre de quatre, constituées des descendants des quatre fils de Khebbach, ancêtre éponyme.
17. Les prescriptions matrimoniales induisant des pratiques endogames et exogames, du point de vue des fractions d'appartenance, sont déterminées selon le découpage tribal. S'il n'existe pas de point de vue unilatéral, car les situations matrimoniales sont naturellement, ici comme ailleurs, d'une grande variété, on peut tout de même souligner que les fractions endogènes pratiquent majoritairement un mariage endogame signifiant dans deux directions majeures : une stricte endogamie de fraction et une endogamie à l'intérieur du groupement endogène, (les quatre fractions « originelles »). Pour les fractions allogènes, les pratiques sont similaires, mais on relève l'existence d'une prohibition matrimoniale entre trois de ces groupes : les fractions Aït Adiya, Aït Ali et Aït Tghla sont dites tiferrganin, « fermées, clôturées », entre elles et donc soumises à un interdit d'alliance fort vraisemblablement dérivé de l'existence d'anciens pactes de colactation. Par contre, les fractions agrégées via le rituel sacrificiel (pacte d'agrégation) ne sont soumises à aucun interdit spécifique.
18. Dans le village de sédentarisation de Merzouga, le vol du bétail demeure courant, celui des dromadaires étant, incontestablement le plus répandu. De nombreux chameliers se plaignent de la disparition soudaine de leur cheptel lequel est supposé, soit disparaître sur le territoire algérien voisin, soit être abattu et vendu aux alentours de Rissani par les Ksouriens. Dans la mesure où tous les animaux doivent être marqués du signe de leur propriétaire, selon les prescriptions du droit coutumier, il est quasiment impossible de vendre vivant un animal volé. L'abattage et la vente de la viande est donc la solution la plus simple.
19. Si la plupart des repas sont préparés avec un peu de viande, les quantités imparties à chaque individu ne représentent jamais plus d'une à deux bouchées. Parfois, seule de la graisse d'ovin séchée est utilisée afin de donner du goût au plat. On notera que, depuis le début des années 2000, le désenclavement de la région par la route asphaltée a permis le développement des activités touristiques augmentant notablement les revenus des habitants de Merzouga, la consommation quotidienne de viande s'est ainsi accrue.
20. Aujourd'hui encore, le vol est immanquablement résolu de la sorte sans jamais faire appel à la justice d'État.

de payer intégralement la chèvre s'écria : « Que Dieu balaie[21] l'aire à battre[22] de tous les Aït Amar qui épouseront une femme des Aït Lahcen et inversement ». Cette injonction signifiait que toute alliance entre deux individus appartenant respectivement aux deux fractions, serait stérile et préjudiciable aux époux et à leur famille.

Le sens symbolique dérivé de la métaphore de l'aire à battre est difficile à traduire littéralement, tant il est le support de nombreux sens cachés. En effet, il peut signifier tout à la fois la famille au sens large, la descendance d'un couple ou encore ses richesses (terres, palmiers, cheptel, etc.) ou enfin être directement associé à son territoire comme en témoigne l'expression suivante, relevé par A. Haddachi (2000 : 36) « Prévenez les lévriers[23] qu'il y a un loup dans les aires de battage [comprendre à proximité], et qu'il va manger celles[24] qui sont dans l'enclos », [*A y ussëkayn ha en uccen yagh ed inurir, ad awn ittec tinna illan g w asettur*].

Depuis lors, les deux fractions évitent l'intermariage. Certains Aït Khebbach énoncent : « c'est comme s'il y avait un peu *tafergant* entre elles »[25]. Les rares alliances réalisées entre des individus respectivement issus des Aït Amar et des Aït Lahcen[26] entraînent les mêmes conséquences négatives que celles unissant deux fractions unies par un pacte de colactation. À savoir : un nombre élevé d'enfants mort en bas âge, le décès des parents des mariés quelque temps après la célébration du mariage, des maladies atteignant directement le couple (paralysie, accès de folie passager ou durable), la diminution notable des richesses du ménage, etc.

Si, chez les Aït Khebbach, la consommation de nourriture carnée relie des individus et oriente leur appartenance au groupe, par des réactivations festives et inaugurales (et elles sont fort nombreuses) elle peut aussi, dans et par la transgression, devenir l'instrument d'une disjonction ici clairement illustrée par la prohibition matrimoniale événementielle. Cette dernière paraît une spécificité du groupe (Aït Atta). La séparation que la nourriture crée est à l'opposé des vertus de la jonction initiée par les fonctions sacrificielles sanglantes habituelles. En effet, la problématique de la commensalité sacrificielle au Maghreb et au Sahara est fort vaste et dépasse, naturellement, le simple contexte du rituel d'hospitalité, engendrant des questionnements complexes comme celui lié à la protection, aux hiérarchies, au clientélisme, aux relations d'intercession, etc.[27].

Dans le Sud marocain (région de Merzouga), partager la nourriture entre soi, comme c'est ici le cas de ces deux fractions d'une même tribu, peut engendrer une séparation durable par la restriction du domaine matrimonial. La transgression des lois de l'hospitalité qui fonctionnent précisément sur le fait d'offrir une nourriture carnée à son hôte (sacrifice) se retourne contre le groupe tout entier du fait de sa provenance (l'achat contraint se substituant au don habituel) d'une viande considérée dès lors comme illicite. « Mon sel dans ton ventre » n'est pas une simple évocation langagière mais souligne que le partage de la nourriture et plus encore des nourritures carnées survalorisées ici en contexte saharien, sont déterminantes, unifiantes mais peuvent aussi devenir discriminantes…

Le plus souvent support d'une identité, à la fois tribale et villageoise qui s'actualise périodiquement par des consommations collectives de nourritures

21. En berbère : « *ad ifrd anrar* ».
22. Dans certains récits, l'aire à battre est remplacée par le terme *amazigh*, lequel désigne l'emplacement d'un campement nomade, demeuré longtemps sur un même lieu.
23. Race de chien saharien réputé excellent chasseur du fait de son extrême rapidité.
24. Il s'agit des brebis venant de mettre bas et allaitant leurs petits.
25. Comme évoqué note 16, il s'agit de l'énoncé d'un strict interdit matrimonial entre fractions unies par une parenté de lait.
26. À l'occasion d'une étude chiffrée portant sur les pratiques matrimoniales contemporaines, je n'ai relevé que quatre mariages de ce type sur un total de 200 mariages.
27. Pour plus de détails sur l'étendue bibliographique de cette question (Maghreb et Sahara) nous renvoyons aux principales références suivantes, étant entendues que ces dernières sont indicatives et nullement exhaustives : A. Bel (1932), P. Bonte (1983, 1992, 1993, 2008), P. Bonte, A.-M. Brisebarre, A. Gokalp (1999), E. Dermenghem (1954), A. Hammoudi (1988), C. Lévi-Strauss (1962, 1973), M. Mauss & H. Hubert (1899), H. Rachik (1990).

carnées, cette identité par la commensalité « se réduit au final, moins à la postuler ou à l'affirmer qu'à la refaire, la reconstruire » pour paraphraser l'expression consacrée par Claude Lévi-Strauss (2000 : 331).

RÉFÉRENCES

Agabi C. 1996. — Égorgement. *Encyclopédie Berbère* XVII : 2589-2591.

Bedoucha G. 1994. — Le cercle des proches : la consanguinité et ses détours (Tunisie, Yémen), *in* Bonte P., *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*. EHESS, Paris : 189-219.

Bel A. 1932. — La Fête des Sacrifices en Berbérie, *in Cinquantenaire de la Faculté des Lettres d'Alger*. Société historique algérienne, Alger : 87-125.

Bonte P. 1983. — Le bétail produit les hommes. Sacrifice, valeur et fétichisme du bétail en Afrique de l'est. *Uomo* IX : 121-147.

Bonte P. 1992. — *Le sacrifice animal : réflexions sur un thème anthropologique. Ethnoarchéologie : Justification, Problèmes, Limites*. XIIe Rencontres internationales d'Archéologie et d'Histoire d'Antibes. Édition APDCA, Juan-les-Pins : 293-306.

Bonte P. 1993. — Quand le rite devient technique. Sacrifice et abattage rituel dans le monde musulman. *Techniques et Cultures* 21 : 79-96.

Bonte P. 2008. — *L'émirat de l'Adrar mauritanien. Harîm, compétition et protection dans une société tribale saharienne*. Karthala, Paris.

Bonte P., Brisebarre A.-M. & Gokalp A. 1999. — *Sacrifices en Islam. Espaces et temps d'un rituel*. CNRS, Paris.

Bruno H. & Bousquet G.-H. 1946. — Contribution à l'étude des pactes de protection et d'alliance chez les Berbères du Maroc central. *Hespéris, Archives berbères et bulletin de l'Institut des hautes études marocaines* XXXIII : 353-371.

Camps-Fabrer H. 2000. — Hospitalité. *Encyclopédie Berbère* XXIII : 3503-3508.

Chelhod J. 1955. — *Le sacrifice chez les Arabes*. PUF, Paris.

Conte E. 1991. — Entrer dans le sang. Perceptions arabes des origines, *in* Bonte P., Conte E., Hamès C. & Wedoud Ould Cheikh A. (eds), *Al-Ansâb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*. MSH, Paris : 55-100.

Dermenghem E. [1954] 1982. — *Le culte des saints dans l'islam maghrébin.* Gallimard, Paris.

Doutte E. 1914. – *En tribu*. Geuthner, Paris.

Gélard M.-L. 2005. — De la lance au pouvoir. Fonctionnement politique et social d'un groupe berbérophone au Tafilalt (Maroc). *Cahiers de recherche du Centre Jacques Berque* III : 127-143.

Gélard M.-L. 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.

Gellner E. 1991. — Patronage, *in* Bonte P. & Izard M. (eds), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Puf, Paris : 563-564.

Haddachi A. 2000. — *Dictionnaire de tamazight. Parler des Ayt Merghad (Ayt Yafalman)*. Salé, Éditions Beni Snassen.

Hammoudi A. 1988. — *La victime et ses masques. Essai sur le sacrifice et la mascarade au Maghreb*. Seuil, Paris.

Hanoteau A. & Letourneux A. 1893. — *La Kabylie et les coutumes kabyles*. Ed. A. Challamel, Paris.

Mauss M. & Hubert H. [1899] 1968. — Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, *in* Mauss M., *Œuvres*. 1. *Les fonctions sociales du sacré*. Minuit, Paris : 193-354.

Levi-Strauss C. 1962. — *La pensée sauvage*. Plon, Paris.

Levi-Strauss 1973. — *Anthropologie structurale deux*. Plon, Paris.

Levi-Strauss [1977] 2000. — *L'identité*. Puf, Paris.

Rachik H. 1990. – *Sacré et sacrifice dans le Haut Atlas marocain*. Afrique Orient, Casablanca.

Salim S. M. 1962. — *Marsh Dwellers of the Euphrates Delta*. Althone press, London.

Skounty A. 2006. — « L'hospitalité berbère ». Prolongement d'un récit gellnerien. *Études et Documents Berbères* 24 : 201-210.

Soumis le 4 mars 2009 ;
accepté le 16 avril 2009.