

**Droit coutumier amazigh face aux processus d'institution et
d'imposition de la législation nationale au Maroc**

**Rapport établi par :
El Khatir ABOULKACEM**

Objet et problématique.....	2
I. Considérations générales sur le droit coutumier.....	5
a. l’azrf dans les chroniques historiques	5
b. la production sur la coutume.....	7
c. les coutumiers écrits	8
d. établissement du coutumier	10
e. forme et contenu du coutumier.....	15
f. procédures judiciaires.....	17
II. Attitudes des principaux acteurs du Maroc précolonial.....	23
a. les ruraux et leurs institutions.....	24
b. le point de vue du Makhzen et de ses légistes.....	28
III. Formation de la législation nationale et exclusion de la coutume.....	31
a. la réforme coloniale.....	31
b. processus nationaliste et négation de la coutume.....	38
IV. Formes de résistance du droit coutumier.....	43
a. évolution du dispositif juridique de l’Etat.....	43
b. prégnance du droit coutumier.....	46
Conclusions.....	56
Quelques références bibliographiques.....	59

Objet et problématique

Ce rapport, qui tente de rendre certains aspects des rapports complexes entre droit coutumier et législation nationale au Maroc, porte, d'une part, sur la place du droit dans les structures sociales tribales et, d'autre part, sur l'impact des mutations sociales sur l'évolution du droit dans les sociétés amazighes. De nombreux chercheurs ont signalé et analysé certaines formes de la permanence de ce droit dans ces sociétés et son évolution perpétuelle. Ils retiennent essentiellement comme idée centrale la capacité de ces sociétés à produire le droit et à s'adapter au changement. L'hypothèse qui sous-tend ce travail serait ainsi que malgré l'établissement d'une législation nationale, comme pratique inhérente à l'avènement d'un état de type national, et les processus de son imposition, le droit coutumier continue d'exister et d'organiser certains secteurs de la vie sociale et religieuse dans ces sociétés. C'est en ce sens que la détermination de ces secteurs qui restent régis par ce droit constitue un des objets de ce travail.

Au-delà, un survol rapide de la place et des caractéristiques de ce droit dans l'histoire des sociétés amazighes s'avère intéressant. Il peut permettre de se rendre compte des conditions qui ont contribué au maintien de ce droit dans l'histoire pré-nationale et de l'impact des transformations sociales et de l'intervention des administrations coloniales et postcoloniales aussi bien sur les structures tribales que sur les degrés de présence de ce droit dans le monde rural. Dans ce sens, la constitution de ce droit en objet des débats juridiques et sa mise en écrit ont accumulé une production importante. Comment donc mettre à profit cette documentation dans toute appréhension de ce droit ? Si elle donne une idée claire de l'histoire et de l'importance de ce droit dans la structure sociale et ses rapports avec la hiérarchie institutionnelle au sein de cette structure et les domaines de son application, elle renseigne également sur son image dans la conception officielle et comment celle-ci a contribué à son déclassement dans le processus de la construction de l'image de la nation et de sa mise en œuvre ?

Etant ainsi inscrit à jamais dans l'histoire des mutations au Maroc, toute approche de ce droit nécessite de briser les fausses évidences et d'élaborer d'autres approches fondées sur une observation directe, continue et profonde de cette société en constante évolution. Il est donc difficile d'entreprendre une enquête sur l'état actuel de ce droit, ses champs d'application et ses rapports avec la législation nationale sans prendre en considération l'aspect dynamique de ce droit et des sociétés qui le produisent.

C'est ainsi que notre contribution, qui s'inscrit dans le cadre d'une anthropologie des mutations socioculturelles, s'attachera essentiellement à examiner, outre les processus qui sont à l'origine de l'occultation du droit coutumier dans l'espace institutionnel national, les conditions qui ont rendu possible la prégnance de ce droit en rapport avec la résistance des structures sociales rurales face aux changements et, par la suite, déterminer, à travers des observations directes, les secteurs de la vie sociale et économique qui continuent à être régis par ce droit. Aussi, nous essayerons de mettre en exergue les raisons qui rendent difficile la délimitation de la géographie de la coutume. En effet, l'étude du droit ne peut pas se faire séparément des institutions qui le produisent, le réinventent et l'adaptent aux situations auxquelles elles sont confrontées. Toute enquête objective doit prendre ainsi en considération l'importance quantitative des documents accumulés et l'effet des mutations sociales sur les domaines d'application de la coutume. Pour mieux saisir les différents aspects que pose le lien entre législations coloniale et droit coutumier dans les sociétés amazighes, ce rapport sera organisé en quatre parties. La première traitera de l'histoire de la présence du droit coutumier avant l'établissement du Protectorat français en 1912. Elle informera sur les lieux de l'application de la coutume avant sa réforme, ses caractéristiques et les institutions chargées de son élaboration et sa mise en vigueur. La deuxième donnera des lumières sur sa perception dans le milieu des légistes et les conditions qui ont rendu possibles son maintien et son évolution. La troisième partie tentera de rendre l'impact des transformations survenues suite à l'intervention des administrations coloniales sur les structures tribales et, par conséquent, sur les degrés de la présence de ce droit dans les sociétés amazighes. Aussi, nous essayerons de voir comment la transformation de la coutume en corps négatif durant le processus d'élaboration de l'idée de nation par les activistes nationalistes a joué un rôle capital dans son exclusion du champ juridique après l'accès à l'indépendance. Enfin, la quatrième partie mettra en exergue la place de la coutume dans le Maroc indépendant. Elle s'intéressera aux processus de

l'établissement d'une législation nationale et comment elle avait introduit des reclassements dans les structures sociales préexistantes et leurs pratiques juridiques.

Il nous paraît ainsi intéressant, pour une meilleure appréhension des rapports entre droit coutumier et législation nationale dans les sociétés amazighes de voir comment se présente ce droit avant l'introduction de la législation pour mieux saisir les transformations survenues. Nous allons ainsi procéder, d'une part, à une étude socio-historique pour mettre en relief les raisons qui sont à l'origine de sa prégnance dans la société et déterminer à quel moment de l'histoire il commence à reculer face à la prééminence de la législation nationale et, d'autre part, à une étude ethnologique pour voir les lieux de résistance de ce droit dans les sociétés amazighes actuelles.

I. Considérations générales sur le droit coutumier

Appelé *izerf* dans l'aire tamazight, *llûh* ou *Ikccuden*, *l'urf* dans le Haut Atlas et le Sous, *tiàqqidin* chez les Aït Atta, le droit coutumier, qu'on peut désigner de droit positif tribal, présente l'un des anciens systèmes juridiques en présence dans le Maroc historique. Avant la réforme coloniale, il régissait l'ensemble des aspects de la vie privée et publique des membres des populations rurales amazighes, organisées souvent en localités et en tribus, et les relations que ces groupes entretenaient entre eux (alliances, marchés, lieux de cultes et gestions des parcours communs,...). Il jouait également un rôle important dans l'organisation de certains secteurs de la vie active dans les cités urbaines, comme les corporations artisanales *hinta*¹. Produit de la société en fonction des contextes et des conditions sociales et politiques, il a subi des transformations après les réformes coloniale et nationale, et reste en vigueur dans bien des secteurs de la vie sociale et économique. Si *l'Azrf* et *l'urf* désignent tous les aspects de ce droit, la *ta'qqitt* et le *lluh* sont les noms qui sont utilisés respectivement dans le Sud-Est et le Souss pour désigner les recueils où sont consignées les règles qui organisent les rapports au sein d'une fraction, d'une tribu ou d'un *igherm* (Ksar) ou qui régissent l'entretien et les rapports sociaux au sein d'un grenier collectif (*agadir*), d'un lieu saint (mosquée, *timzgida*), d'un marché ou d'un moussem.

a. *l'azrf* dans les chroniques historiques

Nous connaissons, grâce à quelques indications des chroniqueurs, de la production des légistes et des recueils coutumiers ou actes juridiques, l'enracinement de ce droit dans les pratiques des sociétés rurales nord-africaines. Hormis la consécration de certaines institutions coutumières, comme *Ahl al jamaàa* et *ahl al khmsin*, *Ayt rbàin* et *ayt àchra* par le pouvoir des Almohades rendue célèbre par les chroniqueurs de la dynastie (Lévi-Provençal, 1928), d'autres auteurs ont signalé certaines institutions coutumières ou des mesures procédurales se rapportant à l'élaboration ou à l'application de ce droit. Ainsi, le *Kitab al-Ansab [Livre des généalogies]*, écrit vraisemblablement par 'Abdallah Ben salih Ben 'Abderrahmane, en évoquant l'épisode de la conquête des Haskura (une confédération du Haut Atlas) par Uqba Ibn Nafi, signale le pacte conclu entre ce général musulman et Hurma ben Tutis, le chef des Haskura. Il rapporte que

¹ Dans les villes, le droit coutumier régit des secteurs de la vie économique et artisanale (comme les corporations, *hinta*), mais l'univers urbain n'entre pas dans les préoccupations de ce travail.

« quand ‘Uqba 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 ce 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* devint depuis dans la langue de cette tribu, une expression par laquelle ils prêtent serment dans leurs alliances et engagements » (cité par Mezzine, 1987, p.183).

Ce texte donne le terme de *amur n lhurma* dans le sens d’un pacte de paix et de non violence et constitue un des premiers textes à avoir signaler le terme d’*amur* qui a pris d’autres significations dans la production et la pratique juridiques de l’aire tamazight, comme la protection tribale, le pacte pour une défense commune et *bab n umur* qui signifie le garant d’un lignage ou d’un pacte d’alliance. Pour sa part, le géographe El Bekri signale un aspect de l’organisation dans le Haut-Atlas relatif à la structure juridique. Il écrit :

« Autrefois, à Aghmat, les habitants se transmettaient entre eux la charge d’émir ; celui qui en avait exercé les fonctions pendant un an était remplacé par un autre que le peuple choisissait dans son sein. Cela se faisait toujours par suite à un arrangement à l’amiable » (Cité, Amahan, 1992, p.97).

Ce passage rappelle la fonction d’*amghar n tqblit*, chef de tribu, en présence dans certaines régions amazighes. L’*amghar* est élu pour une année et les candidatures à cette charge sont fournies par une fraction à tour de rôle. Dans certaines tribus, il désigne les répondants de chaque lignage qui forment *ljmaàt*, l’assemblée. Il se charge de la fixation des dates de la mise en défense des cultures et des récoltes et veille à l’exécution des décisions prises et des peines. Dans d’autres régions, ce sont les représentants désignés des lignages qui procèdent à l’élection de l’*amghar* et se présente comme le responsable exécutif de l’assemblée qu’ils forment.

Au-delà, la production juridique des légistes et les recueils coutumiers, accumulés après l’introduction de l’écrit dans les sociétés amazighes et particulièrement depuis la fin du XV^e siècle, fournissent des informations importantes sur l’évolution, les institutions, les procédures et les domaines d’application du droit. L’analyse des productions dont nous disposons peut nous permettre de comprendre ses niveaux en fonction de la hiérarchie des

institutions tribales, ses objets et ses procédures ainsi que sa constitution en objet dans la production juridique de l'époque.

b. la production sur la coutume

La production sur le droit coutumier est dans l'ensemble riche, foisonnante et très variée. Au-delà les corpus des règles coutumières établis au moins depuis le XVI^e siècle et les jugements accumulés durant la période coloniale, elle comporte des études effectuées dans des perspectives scientifiques différentes et la somme de la production juridique classique.

Chronologiquement, les premières manifestations de l'intérêt pour la coutume résident dans les écrits des lettrés de la période précoloniale. La coutume avait en effet constitué une matière des débats de l'école juridique marocaine. Ainsi, des ulémas indépendants et des légistes officiels ont exprimé des attitudes sous forme d'avis juridiques *fatawi*, d'imprévus juridiques *nawazil*, ou de réponses *ajwiba*. Outre la construction de l'avis prononcé, ces écrits contiennent des descriptions de certaines pratiques coutumières, leur fondement légal et leur utilité sociale. L'analyse de cette production permettra, d'une part, de saisir au prix de quelles concessions certaines autorités se sont prononcées en faveur de l'application de ce droit dans certaines situations et, d'autre part, comment l'implication dans les enjeux du pouvoir conduisent les autres savants à se poser en défenseurs du droit canonique musulman et à assimiler la coutume à des pratiques anti-islam. C'est pourquoi cette production, une fois présentée et analysée, pourra nous fournir des éléments indispensables pour appréhender la nature de ce droit, les interrogations que se posent les communautés locales quant à la légitimité de leurs institutions ainsi que les processus de la constitution d'un ensemble thématique au sein de la catégorie des légistes officiels, comme schèmes générateurs du discours dominant. Elle est en ce sens une entrée principale pour faire une socio-histoire du rapport entre droit et pouvoir dans le Maroc précolonial.

Outre cette production, on trouve des recueils de règles coutumières que des érudits locaux, mobilisés par les communautés locales dont ils dépendent, ont consigné par écrit. Dans l'Anti-Atlas, on commence à trouver des codifications de la coutume à partir du XVI^e siècle, mais ces premiers coutumiers – transcrits dans planchettes en bois, d'où le nom qu'on utilise pour les désigner, *ikechchouden* ou *tilwâh* (*alwâh* en arabe) - ne concernent que l'organisation de la protection des greniers collectifs *igudar* où le groupe dépose ses

biens comme les céréales, les bijoux et les actes notariaux. Mais au fur à mesure que la vie du groupe s'organisait autour de cette bâtisse communautaire, nécessitant l'apparition d'un groupe de spécialistes élus qui se dénomment Ayt Ugadir ou *ineflas*, les coutumiers transcrits intègrent d'autres règles qui régulent les autres activités sociales, politiques et économiques. Chez les Aït Atta par exemple, la confédération tribale nomade du versant sud de l'Atlas, la codification de la coutume traduit une étape importante de l'évolution de ce groupe pastoral (voir infra).

Par ailleurs, le retour de la coutume au centre des intérêts du Protectorat français a permis la découverte de certains recueils de coutumes et la collecte d'autres qui n'étaient alors transmis qu'oralement. Leur transcription et leur traduction ont accumulé une documentation importante. Parallèlement, beaucoup d'études consacrées aux techniques et aux méthodes de ce droit ainsi qu'aux réformes introduites ont également vu le jour à cette époque.

Après l'indépendance, l'émergence d'une tradition historique, qui s'appuie sur la méthode de l'histoire sociale, a permis, outre la découverte et la publication d'autres recueils de coutume, de dresser un bilan de l'histoire de la transcription de la coutume et de sa place dans l'organisation de la vie sociale et politique des tribus amazighes. Par ailleurs, toute une production anthropologique actuelle s'oriente vers une appréhension des dynamiques en œuvre dans ces sociétés, ce qui peut permettre l'intégration du facteur du changement dans une approche dynamique du droit coutumier dans les sociétés amazighes actuelles.

c. les coutumiers écrits

D'après M'Hamd Al Othmani (2004, p.105), l'ancien recueil attesté remonte à la fin du XV^e siècle, et précisément à 1498. Il s'agit du *lluh* de l'*agadir n Ujarif*. Il est en cela un recueil qui régit l'organisation et la gestion d'un grenier collectif. Il paraît que l'évolution des structures sociales dont le grenier en constitue une forme élaborée a joué un rôle important dans la consignation par écrit de certains types de coutume. Dans ce sens, Larbi Mezzine (1998) signale qu'il est impossible d'ignorer le rôle fondamental que le recours aux *igudar* ou greniers collectifs, comme institution communautaire par excellence dans le Haut et l'Anti-Atlas, a joué dans la modification du regard qu'on porte sur le droit coutumier et dans l'élaboration et la consignation par écrit de la coutume dans le Haut et l'Anti-Atlas. C'est ainsi que les codifications considérés comme les plus anciens recueils

de droit coutumier connus au Maroc concernaient des greniers collectifs et régissaient la conservation des grains, la vie au sein de l'édifice et son entretien. Cette institution se trouvait sous la responsabilité d'un corps de responsables appelé *Ayt ugadir* (Afa 1988, p.269) ou *inflas* (Al Othmani, 2004) qui désignent un *anflus/lamin* ou responsable chargé de veiller au respect des lois consignées. Le recueil le plus élaboré est celui de l'Agadir n Ikunka ou des Ayt Bahman. Il constitue un document important pour saisir les différents aspects de l'organisation des relations humaines au sein du grenier, de sa gestion matérielle et de son entretien. Sa version en arabe notarial se trouve dans Al Othmani (2004, pp.225-260) et la version française a été effectuée par Robert Monatgne (1930, Arhmouch, 2001, pp.123-164). La construction des édifices collectifs d'habitation et de conservation des grains, suite à l'installation des tribus nomades dans les Oasis du Sud-Est marocain, serait aussi, suivant l'analyse de Mezzine (1987, pp.32-33 et 1998), à l'origine de l'établissement des recueils de coutume dans cette région. Il explique, d'après la tradition orale, que, dans un contexte d'insécurité, les tribus agro-pastorales du Jbel Saghro, les Ayt Wahlim et les Ayt Isful, décidèrent de construire un grenier collectif qu'elles appelèrent *igherm amazdar* pour y entreposer leurs céréales au moment de leurs déplacements. Cette décision a été le début d'une alliance, sous le patronage du saint de Tamslouht dans le Haouz de Marrakech Sidi Abdallah ben Hsaïn, qui a aboutit à la formation de la tribu des Ayt 'Atta. Chaque tribu avait fourni un contingent appelé *irssamn* pour la construction du qsar et, par la suite, pour y habiter et en assurer la garde. C'est ainsi que s'est formée la tribu des Ayt 'Isa. Pour gérer le qsar, on établit des règles qui ont donné naissance à une *ta'qqitt*, celle d'*Igherm amazdar*. Mais compte tenu de la structure de l'*igherm*, comme lieu d'habitation et donc lieu du social, ce recueil s'est évolué pour couvrir, outre le dépôt des grains et l'entretien de l'édifice, les autres secteurs de la vie sociale, économique et politique du groupe formé par l'installation des familles des *irsammn* et de leurs descendants. Il commence ainsi à subir des modifications et des ajouts en fonction des rapports sociaux nés de la constitution du groupe, ce qui le diffère du statut des greniers dans l'Anti-Atlas. Par ailleurs, le développement de la confédération des Ayt 'Atta a conduit à ce que ce corpus s'enrichit d'autres dispositions élaborées en conséquence des problèmes posés par la transhumance et par les rapports entre lignages ou tribus. La *Ta'qqitt* d'Igherm Amazdar devint avec le temps la loi fondamentale de toute la confédération et le recours juridique suprême de toutes ses composantes en cas de litige et la tribu des Ayt 'Isa, née de cet acte de fondation qui en fait une tribu neutre, s'est imposée comme l'instance juridique et politique

supérieure de toute la confédération. C'est en ce sens que la *ta'qqitt* présente un cas particulier. Outre le fait qu'elle est à l'origine une loi régissant un grenier, elle est évoluée pour régir les rapports entre lignages constitutifs d'un *igherm* (habitation collective) et, du fait que celui-ci constitue une unité sociale de base, pour organiser la vie économique, sociale et politique. L'évolution de la fonction politique de l'Igherm Amazdar au sein de la confédération des Ayt 'Atta en fait également un recueil d'alliance. C'est ainsi que cette *ta'qqitt* se rapproche formellement d'un autre type de coutumier en présence dans l'Anti-Atlas que Al othmani désigne de *lluh n amqqun*. Ce genre de document qui consacre l'alliance entre les localités d'une tribu ou entre un groupe de tribus comporte, outre la liste des répondants devant lesquels seront portées les réclamations et le chef qui se charge de l'exécution des sentences, une liste de sanctions réservées aux contrevenants dans le territoire que couvre l'alliance [le seul *lluh* dans le Souss, à notre connaissance, qui couvre des secteurs importants de la vie sociale et politique est celui de Masst, dans la région d'Agadir (Arhmouch, 2001, pp. 89-108). Le fait que différentes localités partagent des intérêts économiques en raison de la présence d'une communauté d'irrigants étendue explique ce fait].

Contrairement aux *ta'qqitt*-s du Sud-Est marocain, qui traduisent la spécificité de l'organisation sociopolitique de l'*igherm* et couvrent les différents secteurs de la vie du groupe, les *lluh* du Sous peuvent contenir les règles qui régissent un secteur ou un lieu précis. Ainsi, des coutumiers sont attestés qui ne concernent que l'organisation du déroulement d'un marché, comme *lluh* du marché Tlata n ayt àmru dans le territoire des Idaw Baàqil dans l'Anti-Atlas occidental (Al Othmani, 2004, pp.275-278), d'un moussem, comme le *lluh* du moussem de la tribu des Idaw Gwugmar dans le territoire des Idaw Baàqil (Al Othmani, 2004, pp.295-298), le prix d'engagement d'un maître coranique (Al Othmani, 2004, p.331). Il peut aussi ne comporter que des dispositions consacrées aux infractions commises au sein d'une mosquée ou d'un tombeau, comme le *lluh* réservée à la mosquée des Igusaln dans le territoire des Idaw Smlal dans l'Anti-Atlas occidentat (Al Othmani, 2004, p.319).

d. établissement du coutumier

En examinant l'ensemble des coutumiers que nous avons pu consulter aussi bien dans le fonds constitué par Tamaynut [il comporte, outre certains recueils déjà publiés et connus, certains recueils de l'Anti-Atlas méridional et des vallées de Bani, recueillis par

Brahim Oubella] que dans les recueils publiés (Mezzine, 1980-1, 1987, M'Hamdi, 1989, Arehmouch, 2001, Ahda, 2001, Al Othmani, 2004), les dispositions rapportées par les *lluh-s* se limitent à des règles de pénalités et les territoires concernés dépassent souvent les frontières de la localité et couvrent les espaces de tribu ou de confédération de tribus ou des lieux communs, comme la mosquée ou du marché, qui ne dépendent pas des attributs de *ljmaàt* d'une localité. Les *lluh-s* traduisent ainsi des moments importants dans la dynamique des institutions tribales. Ne comportant pas des dispositions relatives à la vie économique et sociale au sein de la localité villageoise qui constitue l'unité de base de l'organisation sociale (Adam, 1950, Amahan, 1992 et 1999), ils renseignent sur la constitution d'alliances entre localités au sein d'une tribu ou de tribus qui forment des assemblées comme instances politiques et juridiques suprêmes, et n'interviennent souvent que dans le domaine pénal. La coïncidence des frontières sociales et politiques de la tribu et de la localité dans le cas des *igherman* (qsur) explique par ailleurs le caractère global des *ti'qqidin* dans le Sud-Est. En cela, la coutume écrite n'informe pas uniquement sur la fondation d'établissements collectifs de conservation des biens, mais aussi sur la dynamique d'alliances qui avait marqué les sociétés rurales amazighes et particulièrement depuis la fin du XV^e siècle. Elle est ainsi élaborée sous forme de contrat écrit et répond à des impératifs de l'évolution de la structure sociale ou de l'existence des lieux communs d'intérêts entre groupes supra-locaux (Marché, gestion de l'irrigation et des parcours communs,...). Elle exprime aussi la constitution d'une instance politique suprême qui se charge de la gestion de la violence entre les membres de groupes alliés et de leurs rapports avec les groupes voisins. C'est pour cette raison qu'on peut comprendre pourquoi ce genre de coutumiers est mieux exposé aux mutations sociales compte tenu du caractère circonstanciel des instances qui le produisent. Par ailleurs, la coutume qui s'est maintenu et imbriquée dans les pratiques sociales et circonscrite aux limites du village n'avait pas fait objet de consignation par écrit. Etant liée aux structures de base de l'organisation sociale que représente la localité, elle a mieux résisté aux changements et régit essentiellement la vie sociale et économique du groupe. Elle constituera l'objet d'un prochain chapitre.

Cela dit, l'*azerf* étant essentiellement fonctionnel, il est resté lié à la société qui le pense et le produit. Ses formes écrites traduisent l'existence d'une hiérarchie institutionnelle et expriment une situation socio-historique que caractérise la recomposition des structures sociales supralocales en absence des services spécialisés dans le monopole

de la violence légitime. Mais comment on procède la consignation par écrit de dispositions coutumières et comment s'organise un recueil coutumier ?

La rédaction d'un recueil coutumier est l'œuvre des spécialistes de l'écrit dans les sociétés rurales, les lauréats des universités rurales, mais sous la surveillance des instances constituées. En présence des membres de *ljmaàt* et de son chef élu ou des garants désignés pour former l'instance suprême de la tribu ou de la confédération ou pour assurer la gestion d'un grenier ou d'un *igherm*, un lettré, généralement le maître de la mosquée du groupe, est chargé de la rédaction du recueil coutumier. Son travail consiste dans la transcription de ce qu'on lui dicte, il n'a aucun droit de jugement ni de contestation,

« nous avons écrit ce texte avec la permission des oumana [garants], leur accord et leur agrément, et en leur présence, comme il a été dit au commencement du livre », dit à titre d'exemple le transcripateur du *lluh* des Ikunka (Arehmouch, 2001, p.154).

Mobilisé pour une journée ou plus, il se mit à la consignation par écrit des dispositions que l'instance lui dicte. La rédaction consiste dans la transcription de dispositions transmises jusqu'alors oralement ou dans la reproduction d'un texte ancien appartenant à un autre groupe, mais après son adaptation et aménagement pour convenir aux réalités du groupe. Dans l'Anti-Atlas, le *lluh* d'Ajarif s'est constitué en modèle référentiel dominant et celui d'Agadir n'Ikunka n'est, suivant Jacques-Meunié, qu'une copie conforme (1951, t.II, p.70). Selon Al Othmani, le préambule du *lluh* des Ayt Wizzln signale que le groupe s'est appuyé sur le recueil d'Ajarif pour l'établissement du coutumier de leur grenier (2004, p.106). Il en est de même pour les *ti'qidin* des Ayt 'Atta. Elles respectent l'ancienneté des *qsur-s* suivant l'histoire de l'établissement successif des différents lignages et se réfèrent tous à celle d'Igherm Amazdar, considérée comme étant la première coutume et acte de fondation de la confédération (Mezzine, 1987).

L'opération de la rédaction a pour objet l'établissement du recueil pour la première fois, sa révision en fonction des impératifs nouveaux par des modifications ou des ajouts au gré des nouveaux problèmes posés à l'assemblée ou à la communauté. C'est ainsi que certains *lluh-s* donnent une idée sur l'évolution de la coutume écrite chez certains groupes. A propos de *ta'qqitt n Igara* dans la vallée de Ziz, Mezzine signale, d'après des informations orales, qu'elle a été établie par le fqih du qsar en trois jours. Celui-ci écrit les règles que les habitants de Lgara venaient lui dicter suivant les jugements rendus par les différentes assemblées de l'*igherm* dont ils se souviennent encore. La *ta'qqitt* est en ce

sens la transcription de règles connues, après élimination de règles jugées désuètes. La transcription de la coutume témoignerait ainsi du processus de la sédentarisation des nomades Ayt 'Atta dans les *igherman* de la région. Elle traduit aussi l'adaptation des anciennes règles à ce nouveau cadre de vie et l'élaboration d'autres règles en fonction des impératifs de la sédentarisation (1987, pp.41-42).

La transcription de la coutume peut avoir aussi une signification légitimiste. Ecrite par un homme de science religieuse ou sous les auspices d'une autorité spirituelle², elle exprime la volonté du groupe de s'adapter, au moins au niveau formel, aux valeurs dominantes de la communauté globale, surtout quand le pouvoir central devient très entreprenant. L'écriture donne une légitimité à la coutume. Elle permet de la doter d'un prestige en fournissant une image positive de la coutume décriée par les légistes. Dans un autre contexte, Gianni Albergoni souligne, à propos d'une tribu rurale de la Cyrénaïque, qu'écrire la coutume permet à la tribu de donner une image positive sur elle-même à l'adresse des interlocuteurs étrangers (2000).

C'est ainsi que certains *lluh*-s précisent clairement leur inscription dans un cadre légal. Le langage utilisé dans les préambules informe de cette volonté harcelante par des expressions qui renvoient à la divinité et des prières qui sollicitent de Dieu de bénir le groupe qui cherche son bien et son salut.

« Je remets toute mon affaire à Dieu, écrit le lettré chargé de la transcription du *lluh* de l'Agadir des Ayt Bahman, certes Il voit clairement ses esclaves. Lorsque Dieu en a décidé, la jemaâ des Beni Bâhman –notables et gens du commun- et ceux qui sont entrés avec eux (dans cette assemblée), les Beni Sîsa et les Beni Mechrak, se sont mis d'accord pour régler les affaires de leur pays, en tirer profit et repousser ce qui est nuisible. Nous demandons à Dieu, dans sa Providence, de nous diriger dans la bonne voie et de nous donner de bonnes aspirations. » (Arhmouch, 2001, p.123)

Aussi, certains légistes locaux chargés de la transcription de la coutume se sont montrés favorables à l'établissement et à l'application de la coutume. Au moment de la consignation par écrit de certaines dispositions coutumières, ils ont ainsi intégré leurs opinions positives au préambule du coutumier. A cet égard, le Savant Abdallah ben Al Hajj

² A titre d'exemple, la *ta'qqitt* d'Igherm Amazdar a consacré tout un passage à Abdallah ben Hsayn et à ses descendants qui ont veillé à la constitution de la confédération.

Chou'ayb de Talidla dans la confédération des Ilaln, Anti-Atlas méridional, a approuvé, dans le préambule du *lluh* de l'*agadir* de Talidla qu'il avait transcrit, la légalité de la coutume. Il précise que considérant que le groupe désigne ses garants qui procèdent en commun accord à l'établissement de dispositions juridiques et à leur consignation par écrit pour que ce document soit leur ultime recours, et considérant que ces dispositions ont été élaborées pour parer contre tout ce qui touche à l'intégrité du groupe et à leurs biens et, par conséquent, elles sont applicables à tous les membres quelle que soit leur position sociale, la pénalisation des délits et l'utilisation des sommes accumulées des amendes infligées aux contrevenants sont légalement permises (Al Othmani, 2004, p.139)³. D'autres transpositeurs insistent sur la nécessité qui donne droit, dans la doctrine malékite, à faire recours à certains actes blâmables. A titre d'exemple, le *lluh* des Ayt Bahman postule que

« 146- ceci est pour le profit de la sécurité des pauvres et des faibles, ainsi que les autres.

147- ceci est (fait) en obéissance à Dieu, à son prophète, à notre émir, et pour désobéir à Satan.

148- ceci est équitable, conforme à la vérité ; à Dieu louange et remerciement ! », (Arehmouch, 2001, p.154).

Certains *lluh*-s énoncent qu'ils ont été établi conformément aux coutumes des *igudar* des Umsiltn, dans le territoire de la confédération des Ilaln, parce que le Sultan a approuvé aux Ilaln l'application des coutumiers de leurs greniers (Al Othmani, 2004, p.246). Le renvoi à l'attitude positive du Sultan montre la volonté de certains groupes qui se trouvent dans des régions exposés aux actions du Makhzen à donner une base légale à leur pratique juridique.

Sur un autre plan, bien que ces coutumiers soient écrits en arabe, ils présentent des traits singuliers. D'abord, il s'agit d'un arabe altéré, les règles de grammaire et de l'orthographe étant ignorées. Ensuite, l'écrivain ne soigne pas son style. Il traduit littéralement des expressions en usage dans la langue locale vers l'arabe, il arabise certains termes amazighs en rapport avec les procédures juridiques, il utilise certains termes arabes, qui étaient au début un emprunt de l'amazighe à l'arabe avant de subir des tribulations sémantiques, dans leur acception dans la langue amazighe sans tenir compte de l'écart

³ Un autre savant, Mohammed Ben Ali Al Ya'qoubi al-Hilali, a justifié sa contribution à l'établissement et la transcription de la coutume du grenier de la Zaouiia de Sidi Bu Ya'qub en affirmant qu'il est dans le devoir de la communauté et dans le devoir des savants de faire de leur possible pour établir des règles qui fortifient le temple du bien et sanctionnent toute acte visant l'altération des intérêts communs du groupe, (Al Othmani, 2004, pp.139-140).

sémantique et introduit aussi des vocabulaires juridiques amazighes (comme *tamwult*, subvention, *tafgurt* ou *azzayn*, amende, *amksul*, étranger) sans donner parfois d'équivalents en langue arabe. C'est ainsi que le déchiffrement de ces documents nécessite une maîtrise de l'amazighe et une connaissance suffisante du contexte et de la vie sociale et juridique du groupe. La langue des coutumiers est une langue singulière, elle s'apparente à celle utilisée dans les actes notariaux. Elle n'est pas de l'arabe, elle est une forme dérivée et aménagée qu'on peut désigner d'arabe notarial. Avec la fréquence et la régularité stylistique de ce langage on peut parler d'une tradition singulière. La maîtrise relative de la langue arabe des lettrés rustiques que certains chercheurs avancent pour expliquer la domination de cette langue dans ce genre d'écrit n'est pas suffisante, l'existence d'une tradition savante et bien soignée en langue arabe dans la région montre la présence d'un corps important de lettrés qui ont une maîtrise parfaite de la langue arabe. Il faut peut-être chercher ses origines dans la volonté d'instituer une tradition spécifique et limitée à ce secteur vital de la vie sociale et politique.

e. forme et contenu du coutumier

Au-delà de la langue, les coutumiers écrits présentent généralement des traits communs au niveau de leur forme. Ils commencent par un préambule qui comporte la liste des représentants des lignages présents au moment de la rédaction, le nom du chef élu pour présider l'assemblée constituée et veiller sur l'application des décisions prises, le nom de l'autorité religieuse ou scientifique sous les auspices de laquelle a été établi ce coutumier/contrat et, parfois, les circonstances dans lesquels a été établi et ses fondements légaux. Ensuite, ils énumèrent les dispositions coutumières qui énoncent les délits et les pénalités prévues, se rapportant aux différents aspects du domaine que couvre le coutumier. Enfin, l'écrivain introduit certaines recommandations et prie pour que Dieu assiste la communauté dans son action pour le bien commun. Il met son nom et la date de l'établissement du document.

Si la forme reste relativement régulière, c'est dans le cadre des dispositions coutumières énoncées qu'un coutumier diffère de l'autre. Nous avons déjà signalé que le *lluh* du Souss consacre une alliance ou l'établissement d'un édifice ou d'un lieu commun, comme l'*agadir*/grenier, *timzgida*/mosquée ou un marché et *mousssem*. C'est ainsi que les *lluh-s* constituent des juridictions sectorielles. Certains établissent juste ce qui se rapporte à l'organisation et à la gestion d'un marché ou d'un mousssem, à la sécurisation des routes et

des marchants et à la lutte contre le trafic illégal des produits, ou à la gestion d'un édifice collectif (les *lluh*-s des greniers) ou la sanctification d'un lieu saint, comme la mosquée et la zaouïa dépendant des groupes alliés. D'autres, qui consacrent une alliance, peuvent aller de la réglementation de la coutume pénale dans les territoires que couvre l'alliance jusqu'à l'organisation des secteurs de la vie sociale, économique et politique partagés entre les différents groupes alliés. A cet égard, le *lluh* de Masst présente le coutumier le plus élaboré et le plus généralisé de la région. Etant donné qu'un ensemble important de localités partagent des lieux communs, comme les services d'irrigation, le marché, les zaouïas, le coutumier régleme la gestion de ces lieux et les pénalités infligées à toute contravention. Il couvre ainsi, outre le domaine pénal, les droits des eaux, la gestion des marchés et des zaouïas, la mise en défens des récoltes, la défense du territoire de la tribu et les personnes exemptes de ce devoir comme les étudiants coraniques, le foncier, l'organisation des pâturages et des dispositions concernant la procédure juridique et la relation avec la justice coranique⁴. Par contre, le coutumier des Ayt Wadrim se limite aux délits et des infractions commis au sein de la tribu et ses lieux communs, comme l'altération de l'entente conclue, le meurtre, le vol, le vol dans le marché et dans le moussem, blessures et armes utilisées, menaces par une arme, complicité de meurtre ou de vol, perturbation de procédure judiciaire, bagarre, dégâts matériels et vol dans les lieux saints (Al Othmani, 2004, pp. 269-273). Les coutumiers comportent aussi des dispositions concernant les procédures judiciaires et les critères requis pour qu'un individu soit membre de l'assemblée législative ou exécutive. Nous observons que les coutumiers de Souss, étant des actes consacrant des alliances supralocales ne se rapportent pas aux secteurs essentiels de la vie sociale et économique du groupe. La gestion de ces derniers qui entrent dans les attributions des assemblées de localité n'a pas fait objet de consignation par écrit.

Par ailleurs, la spécificité de l'organisation sociale et politique de l'*igherm* (qsar) dans le Sud-Est a fait que les coutumiers de ces habitations collectives régissent tous les aspects de la vie privée et publique. Prenons par exemple la ta'qqitt d'Igherm de Lgara, dans le Tafilalt, fondé par des lignages Ayt 'Atta. D'après l'analyse de Larbi Mezzine (1987), elle comporte un préambule, trois chapitres et deux documents annexes. Le premier chapitre contient des règles se rapportant aux délits commis au sein du qsar, des

⁴ A titre d'exemple, la disposition portant le n°110, postule : « Deux individus, après avoir présenté un litige devant la tribu ou la djemaâ, décident d'un commun accord de porter ce litige devant le chraâ ; si cette juridiction défère le serment à l'un des deux plaideurs il devra jurer selon les règles admises par le chraâ tout-puissant, et non selon les prescriptions de l'Orf », (Arehmouch, 2001, p.106).

dispositions relatives à la vie politique et sociale, à la réglementation de la vie dans les pâturages et aux modalités de fixation des prix pour les objets localement fabriqués. Pour ce dernier point, la *ta'qqitt* stipule dans sa disposition 152 que

« le *šayh* choisit quatre personnes et s'ajoute à elles pour fixer avec les potiers, les forgerons et les autres artisans, le prix de tous leurs articles. Il ne sera plus possible à l'artisan, après cela, de vendre à un prix supérieur au prix fixé. Quiconque manque à cet accord est passible d'une amende de 5 mitqal-s, et son protecteur ne pourra, en aucun cas, le défendre » (Mezzine, 1987, p.222)

Le deuxième chapitre est relatif à la palmeraie. Il comporte ainsi des pénalités prévues pour des délits, des dispositions se rapportant à la réglementation de la vie dans ce secteur économique vital comme les modalités de l'organisation de l'irrigation et des récoltes et l'application de la mise en défens. Au-delà, certaines dispositions concernent les modalités de la constitution des Ayt Izerf, une forme de tribunal local. Le troisième chapitre est consacré aux règles qui régissent l'association agricole du khammès et à la condition sociale des Haratin. Il intègre également des dispositions se rapportant à la vie dans le qsar et dans la palmeraie et à la fonction du chef élu. En cela, la *ta'qqitt*, contrairement aux *lluh*-s de Souss, n'est pas exclusivement focalisée sur les réparations matérielles dans les affaires pénales, elle touche aussi à des domaines oubliés par les autres coutumiers comme l'organisation de l'exploitation collective des terres agricoles, le statut foncier, l'association agricole et le statut des ouvriers agricoles et l'organisation de la vie sociale, économique, politique et juridique du qsar.

f. procédures judiciaires

Au-delà des différents secteurs de la vie régis par la coutume, les coutumiers nous renseignent également sur les procédures judiciaires et les voies suivies pour l'application des sentences. Dans ce cadre, nous allons présenter brièvement cette question sans détailler toutes les péripéties. Tout d'abord on procède à la constitution du tribunal coutumier, appelé selon les régions *ayt uzrf*, *imzzurfa*, *inflas*, *ayt rbàin*, qui diffère d'une région à une autre. Dans certains cas se sont les personnes mentionnées dans le préambule d'un *lluh* qui constituent ce tribunal, ils représentent les différentes localités dans le conseil suprême de la tribu ou de la confédération. Il leur revient d'appliquer, après avoir pris connaissance de l'affaire, la sentence prévue par le document écrit. Si la règle n'est pas prévue, il leur revient de délibérer. A cet égard, le *lluh* de l'Agadir des Ayt Bahman, stipule dans sa

disposition portant n°149, « toute convention qui ne se trouve pas, c'est-à-dire dans ce *lluh*, est dans la tête des cheikhs et ce sont eux les *âummals* [responsables désignés] », (Arehmouch, 2001, p.154). Dans la région du Sud-Est, c'est l'*amghar* élu qui désigne les *imzzurfa*, personnes justes et maîtrisant les dispositions coutumières, chargés de la constitution du tribunal local. A cet égard, la *ta'qqitt* de Lgara, précise les modalités de sa constitution. Elle stipule, dans la disposition n°213, qu'

« il appartient au *šayh* de choisir les gens d'*izerf* au sein des *rubu'* [un quart littéralement, division lignagère] du pays. S'ils n'arrivent pas à se mettre d'accord sur l'affaire en instance, le *šayh* devra choisir dix autres personnes. Si elles n'arrivent pas à se mettre d'accord de nouveau, le *šayh* devra encore choisir dix autres personnes. Si elles n'arrivent pas à se mettre d'accord [pour la troisième fois] il fait le total [des voix des trois dizaines], et si la majorité aux deux tiers est atteinte l'affaire est close. S'il y'a égalité des voix, les trente personnes iront soumettre l'affaire aux gens de Tahiamt [un autre qsar des Ayt 'Atta considérée comme l'ancien qsar fondée dans la région de Tafilalt]. S'ils ne sont pas satisfaits par la sentence considérée comme ultime chez les gens de Tahiamt, l'affaire sera présenté au *šayh* des Ayt umnasf [un ancien lignage de la confédération) qui lui appliquera l'ultime solution prévue pour un tel cas. Si les trente personnes se divisent en deux parties égales, le dernier mot reviendra à ceux avec qui le *šayh* s'aligne », (Mezzine, 1987, p236-7).

Quant à la procédure juridique, elle est relativement identique et se caractérise par sa simplicité. Le plaignant avertissait le conseil et l'accusé et dépose sa plainte auprès du chef du conseil, de tribu ou des *ayt rbàin*. Un délai conventionnel était donné à l'accusé pour se présenter ou de mandater un répondant. La présence est obligatoire. A cet égard, la *ta'qqitt* de Lgara mentionne clairement, dans sa disposition portant n°218, que

« lorsqu'un individu dit, en présence d'un témoin, à un autre : « si tu ne me suis pas devant le *šayh* tu fera défaut en justice » (*tirzi n usrud* [en amazigh]), et que celui qui a été cité en justice ne se présente pas devant *šayh*, il est, après attestation du dit-témoin, passible d'une amende de 2 *mitqal*-s. Si cet individu traduit la personne en question devant le *šayh* et ne peut présenter de témoin, cette amende se retourne contre lui » (Mezzine, 1987, p.231)

Dans le même cadre, le *lluh* de Massat postule dans la disposition 31 que

« celui qui ne répond pas à la citation de son adversaire devant les *Inflas* de la Djemaâ ou devant le môhakkim (Cadi), selon le cas, paiera 25 onces » (Arehmouch, 2001, p.94).

Après avoir vérifié les déclarations et les preuves présentées, le tribunal rend son jugement. Parfois, l'accusé est obligé de prêter serment avec un nombre déterminé selon les chefs d'accusation pour prouver son innocence. Faire partie de ce tribunal, placé sous la responsabilité du chef, exige du candidat d'être âgé, responsable et avoir une connaissance des règles coutumières, parce que, dans certains cas, le manque de règle dans le coutumier référentiel écrit nécessite le recours à une décision unanime ou majoritaire issue de délibérations collectives des membres du conseil⁵. Il est ainsi formellement interdit, dans certains *lluh*-s de Souss, à toute personne accusée de vol dans le grenier de figurer dans la liste du conseil qui gère cet édifice. Aussi, tout membre de conseil impliqué dans une affaire pénale ou morale est destitué de ses fonctions (Al Othmani, 2004, p. 163 et p.233). L'application de la décision et l'exécution des sentences rentrent dans les attributions du conseil. Il utilise les moyens de pression morale en impliquant, dans le cas échéant, les autres membres de son lignage. Dans la procédure exécutoire, le chef fixe un délai d'exécution de la sentence prononcée et veille lui-même sur son application. Les sentences consistent dans la réparation par restitution de l'objet volé et dans le dédommagement en cas de meurtre, de blessure ou d'adultère en plus de pénalités versés au conseil. Dans certaines régions, il est possible de faire appel. Dans ce cas, la hiérarchie institutionnelle fondée sur des considérations d'autochtonie de tribu ou de confédération est respectée. Le cas d'Igherm Amazdar, qui constitue l'instance juridique suprême de la confédération des Ayt 'Atta et dont la sentence prononcée est jugée être sans appel, illustre mieux ce cas de figure.

Certains coutumiers déterminent aussi les modalités de conservation et de l'usage du document contenant les règles applicables. Ainsi, dans le *lluh* des Ikkunka, il est précisé que toute personne, chargée de garder le document chez elle, est obligée de le présenter au conseil élu au cas du besoin. Si elle refuse, son acte est passible d'une amende. Il précise aussi que le *lluh* devrait être déposé auprès du gardien du grenier (*lamin*) et si la personne

⁵ En ce qui concerne la décision collective, les dispositions 44 et 307 de *ta'qqitt* de Lgara stipulent que « la désignation des ouvriers du pressoir à huile se fait après concertation du *šayh* et de ses *mzarig imengas* [répondants des lignages]. **Si l'unanimité n'est pas réalisée, on adopte le choix de la majorité** » et « si tous les gens de la qbila s'entendent sur une quelconque affaire, [l'opposition d'] une personne ou deux jusqu'à cinq ou six, ne peut entraver leur décision » (Mezzine, 1987, p.203 et p.247).

auprès de laquelle a été déposé l'avait montré à quelqu'un d'autre sans la présence de tous les responsables désignés, il est condamné à payer une amende prévue pour cette infraction (Al Othmani, 2004, p.236). D'autres méthodes ont été également instituées pour informer les intéressés des dispositions de loi établies par le groupe, comme la lecture du *lluh* et son explication aux intéressés dans une réunion publique ou énoncer des règles précises par la voie du crieur public (*abrrah*) dans les marchés ou dans les villages en fonction des décisions ou des saisons. Le *lluh* des Ayt Lma'dr ordonne ainsi de crier publiquement sur le toit de la mosquée tout ce qui a été décidé dans le recueil pour que tout le monde le sache (Al Othmani, 2004, p.109).

Il résulte de ce bref rappel de certaines considérations générales à propos du droit coutumier, et en particulier sa version codifiée et écrite, que cet un droit très élaboré et répondant aux exigences de la structure sociale. Il couvre dans la région où la structure de la tribu coïncide avec les frontières de l'unité sociale de base, tous les aspects de la vie sociale, économique, politique et culturelle du groupe, alors que dans les régions où la tribu se présente comme une alliance de localités, qui forment les unités de base, il régit essentiellement les affaires pénales et la gestion de certains édifices, territoires et lieux communs aux groupes ayant conclu une alliance. Dans ce cas, écrire une coutume marque souvent l'établissement d'une alliance et la constitution d'un conseil chargé de veiller sur son maintien ou l'édification d'un lieu ou d'un service commun. Il complète ainsi une autre composante de la coutume qui, étant inscrite dans les pratiques sociales, demeure liée à la gestion quotidienne des affaires et sa transmission et son apprentissage se fait sur le tas. Elle est souvent relative à la gestion des secteurs vitaux de la vie économique, comme la mise en défens des récoltes, le partage des droits d'eau, la gestion des lieux du culte, des parcours et des terres collectives. L'existence des niveaux différents de coutume dans les sociétés amazighes, surtout dans le domaine de présence de *lluh*-s, s'explique par la hiérarchie des institutions dans la structure tribale (assemblées de localités, conseil de fraction, de tribu ou de confédération (*Inflas*)). Cette division qui traduit une hiérarchie de structures est déterminante dans la compréhension des lieux de résistance de la coutume après les mutations sociales et culturelles perpétrées après l'intervention coloniale et le début de processus de formation et d'imposition de la législation nationale.

Signalons également que malgré la suprématie de la coutume dans l'organisation de la vie du groupe qui s'explique par la souveraineté de ses instances élues, la justice

coutumière ne s'arroge pas les compétences attribuées à la législation formelle musulmane dans les affaires du statut personnelle et, dans certaines régions, les affaires foncières et de l'héritage. Toutefois, l'assemblée élue garde un droit de regard et veille sur la décision du juge ou de l'autorité religieuse désignée pour trancher cette affaire. Elle peut même infliger des amendes contre des juges ou des lettrés injustes. Certains *lluh*-s ont fixé les modalités du recours au droit *chraâ* dont se chargent les autorités scientifiques reconnues par les instances de la tribu. Ainsi, le coutumier de Masst précise que

« 35- lorsque le Cadi prononce un jugement et que celui-ci est confirmé par un deuxième magistrat, l'affaire est considérée comme définitivement close. Mais, si le jugement est infirmé, l'affaire est alors portée devant un jurisconsulte ou nadir qui examine les deux jugements et rend le sien, lequel est définitif et absolu.

36- un *Âdel* qui n'a jamais fait de faux et qui nie avoir rédigé un acte au bas duquel il avait apposé sa signature : 20 mitqals et hébergement des *Ineflas*.

37- mêmes peines pour celui qui se rend coupable de faux et dont la culpabilité est nettement établie.

38- les personnes qui se disputent en pleine audience devant le Cadi : 5 mitqals chacune.

39- les *Tolbas* en fonction des les mosquées, peuvent officier au même titre que les *Âdoul* ; leurs écrits seront valables au point de vue juridique.

40- si un magistrat, Cadi ou Mufti, après avoir prononcé un jugement, obtient certaines preuves sur l'affaire jugée par lui, preuves à la suite desquelles il infirme son jugement, il est nécessaire qu'un autre magistrat reprenne l'affaire en mains pour recommencer la procédure. Dans ce cas, le premier juge ne peut être l'objet d'aucune poursuite et ne peut être accusé d'abus de pouvoir » (Arehmouch, 2001, pp.94-95).

D'autres dispositions du même *lluh*-s délimitent les frontières entre les procédures de la coutume et du *chraâ* :

« 107- lorsqu'un individu reconnaît au souk ou au *mousse*m, entre les mains de quelqu'un, un objet qui lui a été volé, les deux parties, si elles sont d'accord, peuvent porter leur différend devant le *chraâ* qui le jugera. Dans ce cas, l'Orf n'aura pas à s'immiscer.

(...) 110- Deux individus, après avoir présenté un litige devant la tribu ou la *djemaâ*, décident d'un commun accord de porter ce litige devant le *chraâ* ; si cette

juridiction défère le serment à l'un des deux plaideurs il devra jurer selon les règles admises par le *chraâ* tout-puissant, et non selon les prescriptions de l'*Orf*» (Ibid, pp.105-106).

Si ces dispositions montrent l'existence de la procédure *chraâ* au sein de certaines tribus, elles informent également que son fonctionnement est surveillé par les institutions coutumières. C'est ainsi que les Cadis désignés par le pouvoir central ne bénéficient pas de la confiance des communautés locales. A titre d'exemple, le Cadi Ahmed Ben Brahim As-Semlali, chargé par le Sultan Hassan 1^{er} à la fin du XIX^e siècle d'occuper la charge de cadi dans le territoire des Ayt Baàmran, mentionne dans une lettre écrite à son seigneur qu'il n'a pas été sollicité par les habitants de la région pour trancher leurs litiges (M'Hamdi, 1989, p.79). Cela ne montre pas, comme l'avance ce jurisconsulte, que les gens ignorent la justice *chraâ*, mais approuve, compte tenu de l'existence des lettrés locaux qui statuent dans le domaine du statut personnel, que les ruarux préfèrent solliciter l'intervention de cadis que eux-mêmes choisissent. Par ailleurs, au moment de l'élaboration de règles, les *Inflas* peuvent également demander l'avis de plusieurs jurisconsultes et délibèrent sur l'avis à adopter. Mais cela ne signifie pas une obéissance totale aux jugements rendus par ces autorités, le dernier mot revient toujours aux institutions tribales qui tendent à aménager ces avis pour les adapter aux réalités locales et d'imposer la solution qui répond mieux aux intérêts communs. Elles préservent ainsi leur autorité et leur compétence législative. C'est en ce sens que le droit positif tribal est étroitement lié aux instances chargées de son élaboration et de son application. Il est dynamique, changeant et s'adapte aux réalités nouvelles en fonction des circonstances. Il est ouvert sur toutes les sources du droit avec lesquelles il est entré en contact, en particulier la législation formelle musulmane *chraâ*. Il lui emprunte des principes jugés nécessaires à l'intérêt du groupe et rejette, suivant le principe de nécessité, ce qui peut nuire à la cohésion et au maintien du groupe, comme condition essentielle à la continuité de la vie d'une société.

Etant ainsi visible et central dans la gestion des affaires commune, il s'est constitué en objet du débat, en particulier de la part des légistes religieux.

II. Attitudes des principaux acteurs du Maroc précolonial

L'importance du droit coutumier dans la structure sociale ne s'explique pas seulement par l'effort déployé pour son élaboration et pour sa dotation de supports institutionnels puissants, mais aussi par sa constitution progressive en un objet dans l'histoire des savoirs à propos de la culture et de la société dans le Maroc précolonial. Ce droit est en effet un de ces objets qui de longue date ont occupé la production des discours sur la société rurale qui comportent, outre les écrits des chroniqueurs et des légistes, les avis et imprévus juridiques *fatawi* et *nawazil* et les réponses *ajwiba*. Selon Ali Sadki Azayku (2001, pp.185-238), c'est à partir du XIV^e siècle que le débat à propos des institutions coutumières commence à émerger, donnant naissance à des points de vue qui, marqués par les conditions sociales et politiques de leur production, sont multiples et contradictoires. Ce débat est à mettre en rapport avec la présence d'une forte dynamique entre la volonté de centralisation de la part des pouvoirs centraux qui se sont succédé et de fortes autonomies régionales. En fait, la formation d'une forme de pouvoir central qui exerce une pratique politique inspirée de la tradition islamique a fait que le Maroc, dans l'ordre géographique mais aussi dans l'ordre culturel et politique, comporte deux territoires socio-politiques distincts : un espace rural et périphérique et un autre citadin et central, lieu du pouvoir et de sa culture légitimes. Comprendre donc pourquoi la coutume a fait objet de toute une production c'est connaître les rapports complexes que ces deux espaces entretenaient et l'impact de l'usage des symboles religieux dans la mise en œuvre des processus sociaux et politiques de légitimation. Dans ce cadre, l'action du pouvoir et les processus de sa légitimation, fondés essentiellement sur la généalogie et sur une utilisation massive de symboles religieux, joue un rôle déterminant dans la formation d'une production idéologique. On assiste ainsi à la formation d'une catégorie de légistes qui, affiliés au pouvoir, se consacrent à la défense d'une forme particulière de culture et critique certaines pratiques sociales et culturelles jugées éloignées de la norme religieuse officialisée. Il est donc intéressant de se rappeler la frontière sociale, et même politique, entre cet espace rural et périphérique et lié aux institutions sociales traditionnelles, appelé dans la littérature historique classique pays de la dissidence, *bled es-Siba*, et l'espace citadin, organisé suivant une certaine interprétation de l'Islam classique et lieu du pouvoir et de culture légitimes, appelé *bled el-Makhzen*, pour une meilleure appréhension de la formation des discours sur la coutume.

Si cette production permet de saisir comment le droit est perçu elle constitue également une source importante pour situer les origines culturelles de la fabrication de la coutume comme corps négatif de la nation durant le processus nationaliste. Au sein de cette production, on peut distinguer entre, d'une part, les attitudes qui donnent raison à l'existence de la coutume en mettant en avant les conditions qui poussent les communautés locales à s'attacher à leurs pratiques juridiques et, d'autre part, la position négative du pouvoir central et de ses légistes. Pour commencer, nous tenterons de voir pourquoi les ruraux et leurs légistes défendent la pratique coutumière.

a. les ruraux et leurs institutions

Durant le processus d'islamisation du Maroc, les sociétés rurales amazighes, organisées souvent en communautés locales, sont entrées en contact avec le droit canonique musulman, parce que l'Islam n'est pas simplement un système de croyance, il porte aussi un modèle d'organisation sociale et politique. Toutefois, ce modèle, né dans le contexte d'une cité marchande, est difficilement applicable dans les sociétés rurales. C'est ainsi que l'adoption de l'Islam ne s'est pas traduit par un abandon total de certaines pratiques souvent décriées par les légistes urbains. La situation de contact et, parfois, de tension, née de ce processus, mais caractérisée par un équilibre et un dialogue entre l'assimilation et le rejet qui fait le propre d'une société fonctionnelle, a permis au système coutumier de se maintenir et de s'enrichir et aux ruraux d'élaborer des stratégies de légitimation de leur système juridique.

Pour comprendre cette situation, nous allons présenter l'attitude des ruraux et la position positive de certaines autorités scientifiques averties des *affaires rurales*. Pour ces sociétés, la conservation d'une autonomie de gestion et de contrôle de ressources est un moyen nécessaire à leur maintien. Elles s'opposent ainsi à tout monopole du pouvoir politique et administratif. La délégation de la gestion des affaires communes aux légistes, qui ignorent souvent les lois de fonctionnement de la société et les péripéties de l'organisation sociale et des particularismes locaux, conduit nécessairement au désordre et à la ruine. D'après un récit, les habitants de la vallée d'Ilmgert, dans le territoire des Idaw Kensus dans l'Anti-Atlas méridional, considèrent la présence des fonctionnaires du pouvoir central comme synonyme de la perte d'équilibre social. Ils racontent qu'un représentant du Makhzen nommé *lqayd* Abdallah u-Buzayd s'est installé dans un temps qu'ils n'arrivent pas à déterminer dans la vallée. Il a établi son quartier avec sa famille et

ses lieutenants dans un endroit proche de la source d'eau (*dar lâin*). Après leur installation, ils commencent à s'écarter de la conduite régulière. Ils perturbent ainsi l'ordre de la vie sociale et jettent des cadavres de leurs bestiaux dans la source. Par leur présence et leurs actes, ils privent les habitants de l'eau et sa distribution sur les ayants droit se trouve également perturbée. Ils mettent ainsi en danger les récoltes et privent les habitants de leur ressource principale. Le récit ne donne pas d'autres détails sur la durée de leur présence ni des réactions diverses des habitants. Il se contente d'indiquer qu'après la mort du représentant du Makhzen, qui n'a pas été remplacé, et l'expulsion desdits « étrangers », la vie sociale et les normes régulatrices des relations entre différentes localités de la vallée ont repris leur cours normal. Ce récit explique en effet que la concentration du pouvoir entre les mains d'un seul personnage met en danger l'équilibre social et que la prise en charge des affaires communes par les instances traditionnelles a permis le rétablissement de l'ordre et de l'équilibre.

Le recouvrement de la souveraineté institutionnelle sur la gestion des affaires communes constitue ainsi un élément essentiel à la structure sociale. Il sert à préserver les fondements structuraux du maintien de l'ordre social par la consolidation des institutions locales. C'est ainsi que certains groupes locaux, comme les habitants de l'oasis de Figuig dans le Sud-Est, ont fait de la reconnaissance de leur autonomie de gestion le préalable à la reconnaissance de l'autorité du Sultan. Ali as-Soussi, émissaire de Hassan I, parti inspecter les confins algéro-marocains dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, signale dans son rapport l'attitude de ces groupes organisés en qsur. Il écrit :

« Quand on leur a demandé de se mettre d'accord sur la désignation du représentant du caïd Abdelmalek, ils ont manifesté un sentiment profond de refus et de mécontentement. Ainsi, nous les avons interrogé sur la raison de leur attitude. Ils ont dit : « Si les affaires de Figuig sont tombées dans les mains d'un seul homme, le pays risque de se perdre et de s'exposer à la conquête des mécréants. Une personne ne pourra pas gérer efficacement le bien commun ». Nous avons alors accepté leur propos raisonnable. Et nous avons consigné que les affaires de Figuig et leur relation avec le *roumi* n'entreront pas dans les prérogatives du

représentant makhzénien. Ce dernier se contenterait de sa présence au sein de la *jemâa*. Ainsi, ils ont accepté de reconnaître l'autorité du Makhzen »⁶.

L'opposition au pouvoir central traduit ainsi cette nécessité ressentie, exprimée et formulée de préserver la gestion des biens communs aux instances locales. En cela, la reconnaissance de la légitimité politique ou religieuse du Sultan ne signifie pas au regard des communautés rurales la soumission au pouvoir politique effectif du Makhzen, parce que la logique de concentration du pouvoir entre les mains de fonctionnaires qui ignorent tout des affaires rurales ne peut qu'aboutir au désordre social. C'est pourquoi la révolte des ruraux relève de la nécessité d'une autogestion localisée du bien commun, en absence d'une gestion équitable de la part du pouvoir central. La dissidence est alors liée à tout le système social de la société rurale. Il n'est pas inconsideré d'affirmer que la totalité de ces réactions s'inscrivent dans la défense d'un droit au contrôle des espaces vitaux de la vie sociale et politique des communautés locales. La société rurale tient aux conditions de sa continuité et de reproduction. Et compte tenu du fait que la coutume occupe une place centrale dans cette structure sociale, il est normal qu'elle soit au centre des discours sur cette société et ses institutions. Dans ce cadre, la position des lettrés qui sont affiliés aux institutions rurales et dont le prestige et le traitement y dépendent, ne peuvent que soutenir cette position et, par conséquent, défendent la légitimité de la pratique coutumière. En posant le problème du statut légal des institutions coutumières avec lesquelles ces lettrés doivent composer, ils penchent souvent pour la légitimation de la coutume. Pour ce faire, ils appuient leurs avis favorables sur la nécessité du maintien de la paix et de la préservation de l'ordre et de la justice. La défense de la légitimité est ainsi dictée par les exigences de l'intérêt général. Les stratégies de légitimation s'articulent autour du principe juridique *nécessité fait loi*. Au-delà des positions déjà citées et incluses dans les préambules des *lluh-s*, les avis d'autres autorités illustrent mieux cette stratégie. Ainsi, et en réponse à une question adressée par Sidi S'id Ben Abdlmun'im al-Hahi, un marabout dans le Haut-Atlas au temps des Saadiens, le cadî de Taroudant, 'Isa as-Suktani, affirme que toute personne concernée par la question de la coutume devrait prendre en considération les conditions des populations rurales, de leurs affaires et intérêts, parce que la nécessité fait loi. Il part d'une expérience et d'une connaissance suffisante des affaires rurales, c'est ainsi qu'il résume son avis en disant que « voir est tout à fait différent de se contenter d'entendre

⁶ Ali As-Soussi, *Muntaha an-nuqqul wa mushtaha al-'uqul* (le plus probant des écrits et la passion des esprits), ms BG, D.633, p. 155.

sur ces affaires (*laysa man ra'a ka man sami'a*). Aussi, le cadi Ibrahim Ben Younès considère, dans sa réponse à la même question, que l'établissement du tribunal des *inflas* est un devoir et leurs actes sont tolérables. Il est même dans le devoir des personnes ou des autorités qui se trouvent à leur proximité de les aider dans cette affaire (Sadki Azayky, 2001). Dans le même sens, un autre lettré du nom d'Al-'Abbasi postule, d'après Ali Amahan (communication personnelle), que tout gouverneur devrait obliger ses gouvernés à suivre les coutumes locales. L'application de textes juridiques de la tradition sans connaissance du contexte particulier des sociétés rurales serait ainsi une erreur. D'autres juristes, comme Abu Salim as-Sijilmasi et Muhammad Ben 'Abdallah ad-Dilmi, ont également soutenu que l'assemblée locale, composée d'hommes justes et décidés à appliquer équitablement les dispositions élaborées en vue du maintien de la paix et de la justice, peut se substituer au sultan ou au cadi dans le cas où ils n'existent pas ou s'ils sont injustes (Al Othmani, 2004, pp.150-154). Un autre savant, de nom de Abdallah Ben Lhadj Chou'ayb originaire de la localité de talidla dans le territoire des Ilaln, a défendu l'utilité des *inflas*, en les élevant au rang de combattants/*Mujahidin*. Il prie Dieu de l'associer à leur œuvre pour permettre à la société de maintenir les conditions favorables à toute vie et à l'exercice de la religion (Ibid, p.153). De son côté, Baba at-Tamboukti ne condamne pas les institutions coutumières. Il avance qu'en l'absence de toute forme institutionnelle légale (représentant du Sultan légitime, *Cadi*), il est tolérable que les communautés musulmanes périphériques élisent des groupes informels, mais ceux-ci doivent impérativement appliquer la loi légale. Il apparaît donc que ce savant défend une implication au moins consultative du lettré (Sadki Azayku, 2001).

Nous pouvons ainsi dire que, du point de vue des ruraux, la réunion des conditions nécessaires au maintien de l'ordre et à la gestion rationnelle des ressources structure leur conception des choses. C'est ainsi qu'ils s'opposent à toute ingérence extérieure y compris celle du pouvoir central, même s'ils reconnaissent sa légitimité. Et du point de vue de la classe de lettrés, ils admettent la légitimité de la coutume et des institutions que son élaboration et application impliquent. Ils ne veulent pas ainsi souscrire à la conception des légistes officiels, parce que, d'une part, ils ne souhaitent pas voiler les réalités locales et, d'autre part, entrer en conflit avec des institutions puissantes avec lesquelles ils doivent composer. Mais cela ne veut pas dire que tous les savants ruraux ont des attitudes positives, certains, comme le *Cadi* de Marrakech au temps des Saadiens Muhammad Ben

‘Umar al-Hashtuki, condamnent la structure sociale et la loi qu’elle produit et postulent que la manière normale de se comporter est de se soumettre à l’autorité légitime et à sa loi (sadki Azayku, 2001 et Al Othmani, 2004, p.143-4). Ce genre d’attitude traduit une position sociale et préfigure les avis négatifs de la majorité des légistes officiels qui défendent leur statut social en se proclamant défenseurs de la légitimité.

b. le point de vue du Makhzen et de ses légistes

Pour mieux saisir la position négative des légistes officiels, il s’avère nécessaire de placer cette classe socioprofessionnelle dans son contexte social et politique. Affiliée au pouvoir central, elle défend son statut au travers l’élaboration des stratégies de sa légitimation. Ce pouvoir est d’inspiration islamique. Il s’attache ainsi à se distinguer des groupes sociaux qui, organisés globalement en tribus suivant d’autres modèles, échappent à son pouvoir militaire et administratif. Dans ce cadre, la défense d’une norme politico-religieuse historiquement établie fonde une stratégie de conquête ou de défense de la légitimité dynastique. Elle implique ainsi l’exagération des traits culturels qui définissent l’autre proche et concurrent. C’est en ce sens que toute une vision de la ruralité négative s’est constituée à travers l’histoire et s’est transmise au sein des élites qui gravitent autour du Sultan et s’articule autour des thèmes de la dissidence et de l’hérésie. Le pouvoir central en se présentant comme détenteur légitime de la norme religieuse se définit par rapport aux autres groupes sociaux qui obéissent à d’autres lois d’organisation sociale et politique. C’est en ce sens qu’ils sont désignés comme rebelles et dissidents, et leur mode d’organisation sociale et politique est qualifié d’hérétique et de *jahiliya*. La *jahilya* est la période pré-islamique. Elle désigne, dans le langage des Ulémas officiels et du Makhzen, l’ignorance, le non respect de la loi légale, l’obscurantisme et la bêtise. C’est dans ce contexte que le terme de *siba* (dissidence, anarchie) qui caractérise toute une histoire de savoirs à propos des relations entre le Makhzen et les tribus prend toute sa signification. Il est utilisé pour marquer la différence statutaire entre ces deux espaces. Dès le XI^e siècle, le jurisconsulte Abu ‘Imran al-Fassi (m.430/1039) opéra une distinction entre *al-bilad as-saiba* – le territoire de la dissidence – et *al-balad al ma’lum bi ta’a* – territoire de l’obéissance⁷. Le premier est le lieu de l’insoumission et le deuxième désigne le territoire dépendant de l’autorité du chef légitime. Au XVII^e siècle, al-‘Arabi al-Fassi (m.1692) donne

⁷ Voir, Abu ‘Imran al-Fassi, *Masail al-mudawannah (questions de corpus de jurisprudence)*, ms D1839 de la bibliothèque générale de Rabat, pp. 32-102.

une définition géographique et juridique de la *siba*. Elle s'applique aux tribus qui se trouvent en dehors du domaine du pouvoir central. Il écrit :

« *al-qabail fi lbilad allati la tanaluhum fiha ahkam as-Sultan li taqallusi dhili ddawlati 'ani lqathar... wa lmucahadatu fi lwaqti huwwa anna lqabaila ba'ida ghayata lbu'di 'an tanfidi zzawajiri lmuqaddira wa ghayriha fiha 'ala wajhi ash-shar'i* [les tribus qui se trouvent dans le pays où l'autorité du Sultan n'atteint pas à cause de la faiblesse du pouvoir de l'Etat... Etant ainsi lointaines, ces tribus ne sont pas en mesure de résoudre leurs problèmes en accord avec la loi religieuse] »⁸.

Dans ce sens, la *siba* est le fait de se tenir dans une position réfractaire à l'autorité effective du Sultan, en tant que chef légitime de la communauté. Elle marque les limites de la soumission et de l'ordre. Elle est en quelque sorte la manifestation d'une défiance à l'égard de l'autorité centrale. C'est pour cette raison qu'elle est souvent condamnée et, si les moyens sont suffisants, combattue. Ces qualifications juridiques donnent une idée de la manière avec laquelle la société rurale marocaine est conçue par des autorités scientifiques proches du pouvoir central. La notion de *siba* émane alors de ce que Berque qualifie d'irrédentisme juridique. A titre d'exemple, le Sultan Abd Rahman (1822-1859) désigne, dans une lettre, les pratiques coutumières relatives à la vie politiques des tribus amazighes de conduite illégale. En rapportant le cas d'un caïd makhzen qui, au gré des circonstances, s'est rallié politiquement à ces tribus qui entourent la ville de Fès, il explique :

« Il s'est rendu coupable d'une vilenie inconnue dans sa lignée en acceptant de passer avec eux le pacte de *tada*, auquel aucun homme digne, aucun Arabe de bonne naissance, n'aurait souscrit ; il a accepté de suivre leurs coutumes antéislamiques [*jahiliya*], de partager avec eux le repas traditionnel préparé à cet effet, de venir chez eux déchaussé et tête nue pour que, la cérémonie s'étant déroulée dans les formes, ils aient confiance en lui et le considèrent comme un des leurs »⁹.

Le caïd est originaire de Beni Ahsen, une tribu guich. En se rendant ainsi chez les ruraux dissidents et en adoptant les règles de leur coutume politique, il a rompu ses liens

⁸ Cf. al-Mahdi al-Wazzani, *an-Nawazil al-jadida al-kubra (Grandes et nouvelles imprévues juridiques)*, Fès, édition lithographique, 1910, p. 186.

⁹ Cité par Ibn Zaydan, *Ithaf a'lam an-nnas bi jamal hadirat Maknas*, Rabat, Imprimerie Wataniya, 1929-1933, t. v, p. 80. La traduction française est tirée de, A. Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, Casablanca, Centre Culturel arabe, 1993 (1977), p. 165.

avec le Makhzen qui incarne la conduite politique normative. En un sens, il ne fait plus partie de la grande famille. Il est devenu dissident. Adopter la coutume des ruraux, considérée comme appartenant à une société *jahilienne* et sauvage, apparaît ainsi comme une excommunication. Si on doit appliquer la théorie de F. Barth à cette situation, la frontière ethnique entre le Makhzen et la société rurale n'est ni linguistique, ni généalogique (même si le texte parle d'Arabe et de bonne naissance), elle est juridique. Elle est marquée par cette différence entre le *chraâ* et la coutume. La *siba* serait ainsi l'antithèse du Makhzen et de sa loi. Elle empêche la réalisation d'une organisation de la société *islamique* et, partant, le maintien des intérêts du Sultan qui la représente et des couches urbaines qui soutiennent sa légitimité. Etant donné que ces intérêts s'étendent à la campagne et surtout aux voies commerciales qui la traversent, le domaine de la *siba* est à conquérir, à soumettre aux lois de *charâ* et donc à intégrer au domaine du pouvoir effectif du Makhzen. Le modèle idéal de la cité islamique comme il a été conçu par les savants des villes est difficilement conciliable avec le réel et le vécu des sociétés rurales et périphériques. De ce fait, le *chraâ* et ses défenseurs ne tolèrent pas le statut législateur d'une assemblée locale, la *jemâa*, parce que la loi, préconisent-ils, ne peut pas émaner de la volonté d'un groupe. Nous pouvons ainsi comprendre pourquoi le *chraâ* et l'*azraf* se sont transformés en binarité inconciliable et comment la coutume, associée à la dissidence et à la *jahilia*, s'est progressivement constituée, dans l'imaginaire des légistes urbains, en corps négatif. Elle est ainsi condamnable et son retour au centre des débats dans l'époque coloniale, marquée par l'émergence du discours nationaliste au sein du champ culturel urbain dominé par les légistes officiels, ne peut que favoriser son exclusion dans le Maroc indépendant.

III. Formation de la législation nationale et exclusion de la coutume

L'établissement du Protectorat français au Maroc après la conclusion du traité de Fès, le 12 mars 1912, sonna le glas des structures anciennes de l'empire chérifien et initia le processus de la constitution d'un Etat centralisé sur le modèle de certains pays européens. Il inaugura ainsi la mise en place de la législation formelle qui allait devenir après l'indépendance la législation nationale. Aussi, il avait provoqué des mutations sociales et culturelles qui, aggravées par les contradictions de l'Etat colonial, donnèrent naissance au Mouvement nationaliste. Ce dernier, en s'alignant sur le discours juridique des légistes officiels de la période précoloniale, a produit un discours très négatif à l'endroit de la coutume. C'est ainsi que la période coloniale a apporté des changements dans la situation du droit coutumier non seulement dans ses mécanismes de fonctionnement, que la mise en œuvre de toute une série de réformes a bouleversé, mais aussi par la création des conditions de développement d'un discours anti-coutumier qui allait favoriser son exclusion dans le projet de la formation de la législation nationale.

a. la réforme coloniale

La pénétration française trouve sa raison fondamentale dans la nécessité d'introduire des réformes sur l'édifice administratif de l'Empire chérifien, suite à l'échec de toutes les tentatives imposées aux sultans depuis la deuxième moitié du XIX^e siècle. C'est ainsi que les opérations militaires de soumission ont été accompagnées par une série de réformes politiques, administratives et juridiques, ce que le premier Résident Général de la France au Maroc le Général Lyautey appelle l'organisation du Protectorat. Sur le plan juridique, la création du bulletin officiel en arabe et en français et la promulgation du dahir des contrats et des obligations du 12 août 1913 constituent le point de départ de la mise en place du noyau dur de la législation qui allait devenir nationale après l'indépendance et la promulgation du dahir de 1965 qui consacre sa marocanisation, son unification et son arabisation. Le traité de Fès, conclu entre le sultan Abdelhafid et le représentant de la République française, se dit certes respectueux du caractère religieux du Sultan et affirme l'engagement de la France à respecter l'Islam et les institutions qui forment le Makhzen, à initier leur réforme et à imposer son autorité temporelle sur l'ensemble des territoires reconnus comme étant ses domaines. Cependant, les contraintes des opérations militaires, les exigences du ralliement des notables ruraux et l'organisation administrative et juridique des tribus conquises ont amené les autorités de la Résidence Générale à prendre en

considération la coutume comme faisant partie des systèmes juridiques en présence au Maroc. La réforme de la coutume et sa reconnaissance dans le cadre du pluralisme juridique que la situation marocaine impose à la France a fait de ce droit, outre un objet de recherche scientifique, un espace juridique à organiser. C'est ainsi que toute une série de dahirs et de circulaires ont vu le jour et ont pour objet la réforme et la codification de la justice coutumière. La mise en œuvre des politiques des réformes avait ainsi apporté des changements dans l'aménagement de l'espace et dans l'organisation des instruments juridiques et institutionnels, élaborés pour le contrôle et la transformation du monde rural. Le droit coutumier étant, par sa fonction, un élément déterminant dans le fonctionnement de ces structures est aussi entraîné dans le mouvement des changements en cours. Bien que le pluralisme juridique avait permis à la coutume de figurer parmi l'héritage juridique institutionnalisé, sa réforme en rapport avec la politique coloniale va largement contribuer à une restriction des domaines que les institutions coutumières en présence dans le monde rural géraient et contrôlaient auparavant.

En effet, la réforme de la justice coutumière s'inscrit dans le cadre de la politique indigène mise en œuvre par le Résident Général Lyautey. Après avoir été informé de l'impossibilité d'élargir la politique des grands caïds¹⁰, mise en œuvre dans la région de Marrakech, à la région du Moyen-Atlas, il a soumis au Sultan Moulay Youssef un premier texte relatif au statut coutumier des tribus amazighes, le dahir du 11 septembre 1914 a été ainsi approuvé. Ce dahir reconnaît à ces tribus, qui viennent d'être soumises après les premières opérations militaires, le droit de conserver leur statut coutumier.

« Considérant, dit son préambule, que de nouvelles tribus sont, par le progrès de la pacification, journellement rattachées à l'Empire ; que ces tribus de race berbère ont des lois et des coutumes propres en usage chez elles de toute antiquité et auxquelles elles sont attachées ; considérant qu'il importe pour le bien de notre sujets et la tranquillité de notre Empire, de respecter le statut coutumier qui régit ces tribus »,

le premier article préconise que

¹⁰ Les grands caïds étaient au départ des chefs de tribus, mais, profitant des circonstances favorables à la fin du XIX^e siècle, ils ont réussi à imposer leur pouvoir à d'autres tribus voisines ou lointaines et former de petits royaumes dans la région de Haouz et du Haut-Atlas, comme le Glaoui, le Metouggi, le Goundafi. Pour avoir plus d'informations sur leur naissance et évolution (R. Montagne, 1930).

« les tribus dites de coutume berbère sont et demeurent régies et administrées selon leurs lois et coutumes propres sous le contrôle des autorités».

Cette initiative traduit certes la volonté des autorités françaises de contrôler sans grand effectif l'espace rural et de créer de nouvelles élites locales intermédiaires, mais elle est aussi alignée sur une certaine conduite des monarques qui consiste dans le respect du statut coutumier de certaines tribus dites dissidentes. Elle permet aussi l'introduction des réformes jugées nécessaires sans la mobilisation de moyens, comme le montre à juste titre les remarques incluses dans le Compte rendu des *travaux de commission de l'organisation de la justice berbère*, réunie en Février et mars 1929 :

« Dans le bloc berbère, les tribus qui ont toujours lutté pour leur indépendance ont gardé la tendance à se juger elle-même[...]. Les parties s'adressaient à un arbitre dont elles s'engageaient, d'un commun accord, à accepter la sentence. Puis, dans un stade plus évolué, les plaideurs s'adressèrent à un collège d'arbitres auquel ils accordaient leur confiance [...] tel était l'état des choses à notre arrivée. En 1914 un dahir reconnaissait l'existence des tribus de coutume berbère et leur droit à être administrées selon leur coutume propre. Cette justice, organisée avec le concours des djemaas, ne pouvait être que gratuite [avec des] moyens très réduits ; un secrétaire de djemaa [...] couche les décisions de la djemaa sur les registres spéciaux. Ces décisions s'exécutent d'elles-mêmes (c'est moi qui souligne). » (Marie-Luce Gélard, 2000, p.241).

Cela montre que les autorités coloniales ont engagé l'organisation de la justice coutumière avec des moyens très modestes, ce qui avait conduit à ne pas prendre au sérieux ce processus de réforme. Ainsi et hormis une instruction du général Lyautey en 1915 qui réglait le fonctionnement de la *justice indigène chez les tribus de coutume berbère*, le décret du 11 septembre 1914 est resté sans grand effet. Il faut attendre les années vingt pour que les autorités jugent nécessaire de prendre des mesures pour la mise en œuvre de la réforme de la justice coutumière. Ainsi, la Résidence a publié, en 1924, deux circulaires. La première, datant du 29 janvier, avait pour objectif l'organisation des « *djemâas judiciaires* ». Quant à la seconde, datant du 14 février, elle réglementait la tenue des registres et des audiences de ces *djemâas*. Cependant, cette organisation présentait une lacune fondamentale. N'étant pas approuvée par un dahir sultanien, elle ne reposait pas sur un fondement légal. De ce fait, toutes les décisions rendues par ces instances n'avaient

aucune autorité juridique. Il s'avère ainsi nécessaire de donner une base juridique et légale aux jugements coutumiers. C'est pour combler cette lacune que la résidence a institué, par un arrêté résidentiel du 7 décembre 1929, une commission spéciale chargée de l'étude de l'organisation et du fonctionnement de la justice coutumière. Au sein de la commission s'opposaient les tenants d'un discours assimilateur envisageant l'intégration des Amazighs à la civilisation française après un passage éphémère par le statut coutumier, et les tenants d'une politique de conservation des faits et des réalités prégnantes. D'après J. Luccioni (1984), c'est dans cette perspective, soutenue à la fois par le Général Noguès et le président de la commission, tendant « à consacrer ce qui existe déjà » que « les débats ont été conduits » sans que la commission ne réussisse à aboutir à un consensus. A cet égard, le compte rendu de cette commission donne quelques lumières en précisant qu'

« il n'est pas possible d'envisager une organisation unique pour tout le bloc berbère. Il faut laisser ce qui existe en le consacrant législativement. On verra plus tard, s'il est possible d'encadrer les djemaas ou de leur enlever le pouvoir de juger. Mais il ne faut pas actuellement agir précipitamment [...] Il vaut mieux actuellement laisser, ici, les choses en l'état et de renforcer simplement notre contrôle » (Gélard, 2000, p.242)

La commission admettait certes le caractère provisoire de l'organisation de la coutume, mais elle ne voulait pas s'aventurer pour élaborer, en dehors du souci du contrôle, une vision claire et définitive de ce système. Elle s'est ainsi contentée à la fin de sa mission d'émettre un simple avis technique sur la question de l'organisation de la justice berbère et reconnaît au gouvernement la compétence de prendre des mesures nécessaires¹¹. C'est dans ce cadre que le Résident Général Lucien Saint a soumis au sultan Mohammed ben Youssef le texte du dahir relatif à l'organisation de cette justice. Il est approuvé le 16 mai 1930 et porte le titre du « *dahir du 16 mai 1930 (17 Hija 1348) réglant le fonctionnement de la justice dans les tribus de coutume Berbère non pourvues de mahakmas pour l'application du Chrâa* ». Ainsi considérée, la création des tribunaux coutumiers s'inscrit dans le cadre de politique générale des autorités françaises au Maroc, en particulier celle relative à l'organisation judiciaire et administrative. C'est en ces termes que le lieutenant-colonel Huot, alors Directeur des Affaires indigènes, définit les caractéristiques de la politique coutumière :

¹¹ Pour les délibérations de cette commission, voir J. Luccioni, « L'Elaboration du dahir berbère du 16 mai 1930 », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°38 (2), 1984, pp. 75-81.

« La véritable politique berbère consistera à respecter cette organisation et ces coutumes et à faire cadrer avec elles les réformes administratives et politiques que nous aurons à introduire dans le pays » (Luccioni, 1984, p. 116).

En un sens, cette politique respecte l'esprit conservateur de la politique prônée par le Résident général Lyautey qui consiste à faire évoluer le pays dans le cadre de ses institutions traditionnelles. Elle trouvait sa légitimité dans son action de restauration. La politique coutumière serait la version rurale de la politique des égards que le Résident Lyautey a mis en route dans les cités urbaines du pays. Cette politique porte les marques d'un conservatisme prononcé. Elle avait l'ambition de faire évoluer le Maroc dans le cadre de ses institutions traditionnelles,

« J'affirme, dit-il en 1922, avec une conviction croissante que notre force et notre avenir au Maroc y reposent sur une politique conservatrice, traditionnelle [et] hiérarchique » (Delanoë, 1988, t.I, p.25).

Sur le plan juridique, le dahir du 16 mai 1930 est l'aboutissement de toute une série de réformes apportée au fonctionnement de la justice coutumière. Partant du fait que de nombreuses tribus ont été depuis la promulgation du dahir du 11 septembre 1914 régulièrement classées parmi celles dont « le statut coutumier doit être respecté », le dahir est venu pour préciser « les conditions particulières dans lesquelles la justice sera rendue » dans ces tribus désignées de coutume berbère et les domaines de compétence de chaque système judiciaire (justice Makhzen, juridictions françaises...). L'article premier précise à propos de la justice pénale dite makhzen dans les villes que

« la répression des infractions commises par des sujets marocains qui serait de la compétence des caïds dans les autres parties de l'empire, est de la compétence des chefs de tribu ».

Par ailleurs l'article deux détermine le domaine de compétence des tribunaux coutumiers. Il postule que

« sous réserve des règles de compétence qui régissent les tribunaux français de notre empire, les actions civiles ou commerciales, mobilières ou immobilières sont jugées, en premier ou dernier ressort, suivant le taux qui sera fixé par arrêté viziriel, par les juridictions spéciales appelées tribunaux coutumiers. Ces tribunaux

sont également compétents en toute matière de statut personnel ou successoral. Ils appliquent dans tous les cas la coutume locale ».

Le dahir règle aussi la constitution de tribunaux d'appel coutumier et place, suivant l'article 5,

« auprès de chaque tribunal coutumier de première instance ou d'appel [...] un commissaire du gouvernement, délégué par l'autorité régionale de contrôle de laquelle il dépend [et] Près de chacune de ces juridictions [...] un secrétaire-greffier, lequel remplit en outre les fonctions de notaire ».

Ensuite, il a déterminé le domaine où seraient compétente les juridictions françaises en matière pénale et les actions immobilières dans le territoire de tribus dites de coutumes, et mentionne dans le dernier article que

« toutes les règles d'organisation, de composition et de fonctionnement des tribunaux coutumiers seront fixées par arrêtés viziriels successifs, selon les cas et suivant les besoins ».

En cela, le dahir, qui légalise l'existence de la justice coutumière et la transformation des djemaas en tribunal, légitime aussi et régleme les domaines de compétences des autres juridictions dans le territoire de tribus dites de coutumes. Pratiquement sa particularité fondamentale réside dans cette limitation imposée à la pratique judiciaire coutumière et sa soustraction à son contexte institutionnel. C'est en ce sens que la réforme de la justice coutumière a joué un rôle important dans la modification du fonctionnement de cette justice par la restriction de son domaine d'application, en contrôlant le pénal et en dissociant cette justice de ses mécanismes de production que fonde les assemblées locales législatrices. La conception romano-canonique qui ne voit de la coutume qu'un ensemble de lois au lieu des modes de production a largement inspiré les artisans de la réforme de la coutume qui passe sous silence son dynamisme et ses lois de fonctionnement.

Au-delà de cette limitation des compétences du coutumier et de ses modes de fonctionnement, d'autres mesures juridiques et administratives ont pour objectif la détermination du domaine et la gestion de l'espace foncier et forestier et l'aménagement du territoire dans le monde rural. Dans ce cadre, le dahir du 27 avril 1919 règle le statut et le droit sur les terres collectives. Même si cette loi reconnaît les jemaas comme des personnes morales qui ont des droits de propriété, elle précise que ce droit est exercé sous la tutelle de

l'Etat, en l'occurrence la Direction des Affaires indigènes. A cet égard, l'article 1 stipule que le droit de propriété

« des tribus, fractions, douars ou autres groupements ethniques sur les terres de cultures ou de parcours dont ils ont la jouissance à titre collectif, selon les modes traditionnels d'exploitation, [...] ne peut s'exercer que sous la tutelle de l'état »

Le dahir institue de ce fait la protection la propriété des collectivités locales, mais introduit le principe de leur contrôle politique. Cependant, il ouvre la possibilité de leur possession par l'Etat. A cet égard, l'article 10, stipule que « la propriété des terres collectives ne peut être acquises que par l'Etat ; cette acquisition ne peut avoir lieu qu'en vue de créer des périmètres de colonisation ». De même, le dahir du 15 juin 1922 (19 *chaoual* 1340) a institué des règles spéciales en ce qui concerne les aliénations immobilières qui seraient consenties à des étrangers dans les tribus de coutume berbère. Si on leur ajoute les autres textes relatifs à la gestion des parcours et à l'exploitation de forêts qui constituent les principales ressources des populations rurales ont aggravé le contrôle sur le monde rural et la restriction du domaine de compétences des institutions traditionnelles, comme le *dahir du 10 octobre 1917 sur la conservation et l'exploitation des forêts*, l'*arrêté viziriel du 15 janvier 1921 réglant le mode d'exercice du droit au parcours dans les forêts domaniales*. Aussi, le découpage administratif et la création des établissements publics ont introduit des unités administratives qui ne correspondent pas à l'organisation des territoires dans la société rurale, comme le douar et les djemaas administratives, en particulier le *dahir du 6 juillet 1951 relatif à la jema'a administrative*. En délimitant le champ d'action des structures sociales tribales, ces différentes mesures ont apporté des modifications notables dans le fonctionnement de la justice coutumière qui, face à la création des instruments institutionnels pour le contrôle des groupes locaux, est amenée à fonctionner dans l'informel et à gérer les domaines qui échappent encore à la gestion des administrations publiques. Nous pourrions ainsi dire que l'ignorance de l'importance des institutions dans l'élaboration et l'application du droit coutumier, a fait que, dès le départ, la réforme coloniale se développe à l'écart de la logique qui fonde ce système judiciaire et lui a permis, en raison de la limite de l'intervention des autorités publiques, a développé des stratégies de résistance en marge des institutions officielles.

b. processus nationaliste et négation de la coutume

Le maintien d'un relatif pluralisme juridique qui réserve une place très restreinte à la justice coutumière avait suscité la réaction des jeunes nationalistes qui, exclus des sphères de la décision politique par effet de l'inflation des structures de l'Etat colonial, ont saisi la reconnaissance de la coutume pour contester *légalement* la politique du Protectorat, en fondant leur discours sur les principes du Traité de Fès. Dans ce cadre, la promulgation du dahir du 16 mai 1930 a constitué, suivant la littérature nationaliste, l'acte de baptême du nationalisme marocain. En effet, l'intelligentsia urbaine a saisi la thématique religieuse à laquelle le décret et tous les débats autour de son élaboration se réfèrent qui consiste dans la conception négative constituée sur la coutume dans la production juridique des ulémas urbains affiliés au pouvoir central. Elle a ainsi permis à cette jeunesse de constituer une action contestataire, parce que la thématique religieuse offre des procédés capables d'entraîner des masses désenchantées dans une action collective. Au début, un jeune fonctionnaire de Salé à la Résidence générale, du nom de Abdellatif Sbihi, après avoir été au courant de l'élaboration et de la mise en application de la réforme de la justice coutumière, s'est mis en contact avec les jeunes, originaires de Salé, qui poursuivaient leurs études au collège franco-musulman de Rabat, pour les sensibiliser de cette affaire et de tenter d'organiser un mouvement de protestation (el-Kadiri, 1992, K. Brown, 1973, pp.201-215, Rachik, 2003, pp.43-80). Au début, Sbihi, imprégné de la culture politique occidentale, a fondé son argumentation sur des idées éminemment politiques, en insistant sur l'intégrité territoriale et la souveraineté politique du Sultan. De ce fait, il n'a pas réussi à rallier la jeunesse à son projet de mobilisation, « He told them about the dahir by which, he argued, the French were trying to divide Morocco... Soon he saw that his way of presenting the threat in terms of a single territory that should not be torn apart was not understood by the people », écrit K. Brown (1973, p.209). Compte tenu de l'inefficacité de l'usage d'une terminologie nouvelle, le changement de stratégie mobilisatrice s'impose. C'est ainsi que s'est opéré le déplacement du discours vers le terrain religieux et de jouer sur la sensibilité religieuse des masses. L'idée que le dahir menace l'Islam dans son essence, décrète la christianisation des « Berbères » et les soustrait à l'autorité religieuse du Sultan commence à se propager. A partir de ce moment, le discours des légistes à l'endroit de la coutume fait surface et se pose comme fondement idéologique de l'élaboration du concept de nation. Dans ce sens, un autre jeune de Salé, Abdelkrim Hajji,

énonça l'idée d'organiser des lectures rituelles de la formule traditionnelle du *latif* dans les principaux oratoires des quartiers et dans les grandes mosquées de la ville (1983). La récitation de *latif* conduit à s'interroger sur le sens de la catastrophe qui « frappe » le monde de l'Islam et de donner au dahir et à la coutume une signification religieuse. Il prend peu à peu, aux yeux de l'élite et des populations urbaines, le sens d'une atteinte à l'intégrité confessionnelle des Marocains. Au fur et à mesure que l'action protestataire se développe, il est intégré à toute une production discursive sur la politique du Protectorat que les nationalistes vont désormais nommer « politique berbère ». Dès le 18 juillet 1930, le chérif Abdessalam el-Ouezzani fustige, dans un prêche à la Qarawiyyin de Fès, toute une doctrine du Protectorat que résume le terme de politique « berbère » de la France et dont le dahir constitue un aboutissement. Elle vise, rétorque-t-il, la division des Marocains entre Arabes et Berbères, sortir ces derniers de leur religion et les intégrer à la communauté française. L'application de la coutume se présente comme une sortie de l'Islam et le début de processus de christianisation. C'est ainsi que le thème de la coutume a occupé une place centrale dans la formation discursive nationaliste et que l'élaboration de l'idée de la nation se fait au détriment de cet élément essentiel de la culture des Amazighs. Le mouvement nationaliste auquel cette réaction a donné naissance a fait de l'organisation de la justice coutumière une arme de combat contre le Protectorat, créant ainsi des conditions favorables à sa négation. Même si le discours nationaliste constitue une régression par rapport au débat de l'école juridique marocaine d'avant 1912, il a toutefois réussi à enraciner dans le champ culturel et politique une représentation de la coutume centrée, d'une part, sur sa contradiction capitale avec la loi religieuse et, d'autre part, sur son archaïsme. Si la dimension religieuse du débat est établie à l'origine pour un usage immédiat, elle avait constitué par la suite un fondement essentiel dans l'élaboration des traits marquants de l'idéologie nationaliste, engendrant une volonté explicite de son évacuation dans le champ juridique officiel juste après l'accès du pays au statut d'Etat national indépendant.

Sur le plan théorique, le nationalisme se définit comme une association entre une culture et un pouvoir. Il est la conséquence d'une forme d'organisation sociale fondée sur des « hautes » cultures déterminées et dépendantes des Etats. C'est ainsi que le nationalisme se saisit d'une culture et la transforme en norme dominante et écrasante. Dans ce cadre, l'Etat se présente comme le toit politique de la culture élue norme nationale et prend en

charge son organisation et la mise en place des institutions nécessaires à sa promotion et à sa diffusion auprès des populations d'un territoire déterminé. Au Maroc, les conditions de la mise en route du Protectorat a permis le maintien de l'entité politique prénationale et la consolidation des couches urbaines dans leur position sociale favorisant, en conséquence, le triomphe de la culture savante liée à l'Islam. Partant, le nationalisme marocain était donc une idée essentiellement urbaine et porte les marques de cette catégorie sociale. Il a *pour vocation de constituer en entité politique la culture savante liée à l'Islam et à l'arabe*, qui marque et définit cette classe sociale, historiquement ignorante du monde rural et de ses affaires. Nous pourrions ainsi comprendre les raisons de la constitution de la coutume en un corps négatif ouvrant la voie à son exclusion dans le champ juridique de la nation en cours de construction. C'est pour cette raison que la législation nationale qui devrait se constituer après l'accès du pays à l'indépendance, annonçant la réalisation politique du nationalisme, ne peut se faire qu'au détriment du système judiciaire coutumier.

Dès son arrivé au pouvoir, le sultan Mohammed Ben Youssef, devenu le roi Mohammed V, a marqué son accession au pouvoir par la promulgation du dahir n° 1-56-014 du 6 chaàban 1375/19 mars 1956 qui stipule, dans son article 3, que les dispositions contraires au présent dahir et notamment celles des dahirs des 7 kaada 1338 (24 juillet 1920) et 17 hija 1348 (16 mai 1930) sont désormais abrogés. Ce dernier dahir n'est en fait que la loi qui *règle le fonctionnement de la justice dans les tribus dites de coutume Berbère*, connu dans la littérature nationaliste par *le dahir berbère*. Par ce geste, le Roi inscrit sa stratégie de construction nationale dans les frontières théoriques du nationalisme. L'abolition du système coutumier est clairement affichée. Il décide l'élimination de ce que la France a reconnu du système judiciaire coutumier et inaugure le processus de l'imposition d'une législation nationale qui annule toute possibilité du double système juridique que certains pays africains ont maintenu après leur accession à l'indépendance politique.

En fait, le royaume du Maroc s'est inspiré du modèle français dans la conception des stratégies de construction nationale. Or dans ce pays, le centralisme juridique révolutionnaire exclut la légitimité de règles d'origine non étatique. Autrement dit seul l'État peut produire du droit et penser l'organisation de la société et s'oppose de ce fait à toute idée de l'existence d'espaces sociaux partiellement autonomes et auto-régulés, eux aussi producteurs de règles juridiques.

Par ailleurs, ce dahir n'est que le début d'une série de lois qui consistent à réorganiser l'ancien espace dit coutumier suivant la terminologie juridique coloniale, comme le dahir du 18 avril 1956 *portant création de tribunaux de juges délégués et déterminant leur composition, leur siège et leur ressort*, le dahir du 25 août 1956 *portant création de tribunaux de juges délégués dans le ressort des anciens tribunaux coutumiers*, le dahir *portant création de tribunaux de cadis dans les anciennes tribus dites « de coutume »* du 25 août 1956, et le dahir *portant création de vingt tribunaux de cadis dans les anciennes tribus, dites de « coutumes », et déterminant leur composition et leurs ressort* du 25 août 1956. De tout ce qui vient d'être évoqué il ressort que le Royaume marocain marque son accès au statut d'un Etat de type national par un dispositif juridique qui vise de supplier la coutume dans les régions où elle était instituée par le protectorat. Ces décisions consacrent donc l'aboutissement d'un processus progressif de la mise à l'écart du système juridique coutumier qui a caractérisé la première moitié du XX^e siècle, en se prononçant sur son occultation explicite. Aussi l'État est devenu hautement interventionniste. La promulgation du dahir de la marocanisation, de l'unification et de l'arabisation du 25/01/1965 constitue la consécration de cette politique de formation et d'imposition de la législation nationale basée essentiellement sur le droit positif introduit par la France coloniale et une partie de la juridiction chraâ, en particulier dans les statuts personnels. A travers les politiques de découpages territoriaux, de contrôle des institutions rurales, des codes de gestion des espaces agricoles et des ressources hydrauliques et la mise en valeur des périmètres d'irrigation, il affirme une volonté d'uniformisation juridique par l'imposition d'un droit unique, comme principe constitutif du processus de la construction nationale.

L'affirmation d'un État national dans la conception qui a déterminé la mise en place de ses structures au Maroc suppose à terme la disparition de tous les espaces institutionnels informels qui subsistent un peu partout. Dans ce cadre, l'évolution du dispositif juridique qui a encadré les politiques étatiques a aboutit au découpage administratif du Maroc en collectivités territoriales. A l'indépendance, les politiques publiques ont initié le processus de mettre en place une administration territoriale que la promulgation de la Charte communale en 1960 avait initié et poursuivie par la division du territoire en provinces suivant la loi de 1963 sur l'organisation provinciale. De même, en 1971, un dahir est promulgué pour instituer la région comme circonscription territoriale de planification

économique et d'aménagement du territoire, avant d'être érigée au rang de collectivité territoriale par la constitution de 1996. En vertu de différentes réformes, les collectivités locales reconnues au Maroc sont les régions, les préfectures, les provinces et les communes. Elles élisent des assemblées chargées de gérer leurs affaires sous la tutelle des administrations territoriales. Au sein de cette structure, la commune est l'unité de base de la division territoriale, et celle qui nous intéresse de près dans ce cadre. L'organisation communale a été réformée en 1976 et en 2002, en vue d'élargir ses compétences. L'élection du conseil communal dont la durée de mandat est de 6 ans a lieu au scrutin uninominal à la majorité relative à un tour, au suffrage universel direct. Il représente l'autorité qui gère le territoire de la commune et détient une compétence générale pour traiter toutes les affaires d'intérêt local. Parmi ses attributions, il pilote le développement socio-économique local, gère les finances, les biens communaux, les services et les équipements publics locaux et collectifs. L'Etat peut également le charger de la réalisation et de l'entretien d'établissements scolaires et de centres de santé, de la réalisation de programmes de reboisement et de l'entretien d'équipement de petites et moyennes hydraulique. Aussi, il est de sa compétence de soumettre des propositions d'actions à l'Etat dans les domaines économique, social et culturel. Il a également un droit de regard sur toute action engagée par l'état ou les collectivité territoriales sur le territoire de sa commune. C'est ainsi que la commune constitue l'instrument institutionnel chargé de la gestion des intérêts collectifs dans les domaines concernés essentiellement par le droit coutumier. La commune correspond au territoire d'une tribu, d'une fraction ou d'un territoire situant à cheval entre deux factions ou tribus. Elle possède généralement un centre administratif, un marché hebdomadaire et, après la promulgation du dahir du 15 juillet 1974, des tribunaux communaux.

Si la volonté affichée de l'Etat, à l'indépendance, était la substitution des structures administratives créées aux institutions traditionnelles, la défaillance de l'implantation de ces institutions dans le monde rural a conduit, d'une part, à l'adaptation du rôle joué par l'Etat par la refonte du dispositif judiciaire et, d'autre part, au maintien du droit coutumier sous une forme informelle et clandestine. Tel sera l'objet de la dernière partie de ce rapport.

IV. Formes de résistance du droit coutumier

L'observation de la réalité concrète ne finit pas de révéler que, encore de nos jours, des secteurs de vie sociale et économique dans le monde rural restent régis par la coutume. Au-delà de certaines compétences reconnues par l'Etat, les assemblées de localité, qui demeurent dynamiques et souveraines dans la gestion des biens collectifs dans l'espace délimité de leur territoire, continuent d'élaborer et d'appliquer le droit coutumier dans l'organisation des secteurs vitaux de la vie publique.

a. évolution du dispositif juridique de l'Etat

L'histoire de la constitution de la législation formelle au temps du Protectorat et les conditions dans lesquelles s'est réalisée sa nationalisation à l'indépendance ont fait que l'Etat national a hérité des décrets et des lois qui font place à certaines lois coutumières dans l'aménagement de l'espace et la gestion du foncier et des ressources hydrauliques. A titre d'exemple, la loi qui régit les terres collectives datant de 1919, et modifiée par le dahir n°1.62.176 du 6 février 1963 et par les dispositions de certains textes de loi qui fondent *Le Code d'Investissement agricole*, promulgué en 1969 – celui-ci a apporté des changements dans le statut des terres collectives qui se trouvent dans les périmètres d'irrigation- précise qu'une terre collective est un bien qui appartient à une collectivité ou groupement ethnique. Ces terres sont délimitées au nom des tribus. La terre collective s'y présente comme un bien indivis appartenant à une collectivité qui, suivant les usages coutumiers, se charge de la répartition des droits de jouissance – le droit de jouissance s'exerce sur une parcelle délimitée et pour une période fixe - sur les chefs des foyers sous la tutelle du Ministre de l'Intérieur. Si une grande partie de ces terres a une vocation pastorale, dans certaines régions elles sont des exploitations agricoles tributaires des eaux de pluie. La délimitation des parcelles et la durée d'exploitation se déroule conformément à la loi coutumière. La tribu est en ce sens consacrée comme propriétaire et comme personne juridiquement reconnue, et l'attribution des lots et des périodes de jouissance constitue une reconnaissance de la coutume dans la gestion de certains secteurs de la vie sociale et économique des collectivités locales. Signalons également que le dahir du 1^{er} juillet 1914, modifié et complété par la loi n°10-95 sur l'eau a fait exception à la domanialité des eaux « les eaux sur lesquelles des droits ont été légalement acquis », mais sans préciser la modalité d'organisation de leur exploitation qui reste souvent régie par le droit coutumier.

Outre les lois héritées de la période coloniale, l'évolution des politiques de l'Etat dans l'encadrement du monde rural s'est en effet heurtée à certains obstacles, ce qui conduit à négocier une relative intégration de la coutume dans le règlement de certains conflits locaux. Dans ce cadre, l'instauration des *cadis* communaux peut être considérée comme une ouverture sur certains aspects de la coutume privée. Le dahir n°1.74.338 du 15 juillet 1974 a été promulgué pour l'organisation et la réglementation des compétences des juridictions communales et d'arrondissements. La juridiction communale est formée d'un juge et d'un agent ou secrétaire. Il est possible que le juge soit choisi parmi les gens de commun, mais il doit être supplié par deux assistants. Les juges communaux et d'arrondissements tranchent toutes les actions personnelles et mobilières intentées contre les personnes résidentes dans la circonscription sur laquelle ils exercent leur juridiction, si ces actions n'excèdent pas la valeur de 1000 DH et certaines affaires pénales. Le dahir du 20 septembre 1976 a certes introduit l'idée de participation des populations au développement de l'économie forestière. Mais étant promulgué dans un contexte de l'élargissement des compétences des communes rurales, il a surtout favorisé l'accroissance des coupes en vue de l'amélioration des recettes de ces collectivités (Ministère de l'Agriculture, 2000, p.8).

Par ailleurs, le retour en force de la question du développement rural a conduit l'Etat à repenser sa politique envers les sociétés rurales, en renonçant progressivement au rôle d'un Etat volontariste. A titre d'exemple, le Ministère de l'Agriculture et du Développement rural et des Pêches maritimes se prononce, dans un Document de synthèse élaboré pour définir les stratégies de développement rural en 1999, en faveur de prendre en considération les dynamiques sociales dans la conception et la mise en œuvre de tout projet, en insistant sur l'atout stratégique que constitue le capital culturel.

« Il faut enfin parler du capital culturel dont ces ressources humaines sont les dépositaires, de la cohésion sociale et de la solidarité traditionnelle du monde », précise le document (Stratégie 2020 de Développement rural. Document de synthèse, Ministère de l'Agriculture et du Développement rural et des Pêches maritimes, Rabat, 1999).

La mise en œuvre de certains projets comme celui du développement des parcours et de l'élevage dans l'Oriental et la mise en place de certaines institutions comme l'Agence nationale du Développement social traduisent l'évolution de la philosophie qui encadre les

politiques publiques dans le monde rural, en devenant plus attentifs aux dynamiques en œuvre dans la société et la défaillance des instruments institutionnels implantés. Il en est de même pour certains juges du Conseil supérieur qui renvoient à certains usages coutumiers dans la construction de leurs jugements. Aussi, certaines tribunaux du Royaume et particulièrement ceux de la région de Souss, en fondant leur jugement sur l'article 82 de l'ancien texte de la moudawana (Code la famille) qui rend possible le recours à certaines pratiques juridiques qui ne diffèrent pas sensiblement des principes du code s'inspirant de la législation musulmane et les dispositions du dahir du 22 novembre 1957 qui ne s'est pas prononcé formellement pour l'abrogation de toutes les règles coutumières en conformité avec les principes de la moudawana, ont souvent appliqué la coutume locale en matière de quote-part de la femme dans les biens de la famille conjugale après la mort ou le divorce (Milki, 2002, t.I). A cet égard, un jugement du tribunal d'appel de Marrakech (Dossier n°83/1346 en date du 03/03/1984) cite clairement la pratique juridique de Souss (*al-'amal as-susu*) pour soutenir son recours à l'application de la règle de la quote-part (*Ibid.*, p.16). Des arrangements sont toujours possibles surtout quand la loi elle-même a prévu de possibles subterfuges pour prendre en compte certains usages coutumiers. L'État tente ainsi de gérer, d'une manière qui lui semble appropriée pour ne pas s'écarter sensiblement des traits fondamentaux de sa politique, cette résistance du droit. En cela, l'histoire de l'instauration de la législation nationale au Maroc montre l'ambivalence de l'attitude officielle dès lors qu'on est placé à la fois devant une occultation explicite dont on doit tenir compte et devant des concessions et des compositions qui, elles, ne sont jamais complètement instituées, mettant en lumière la persistance de pratiques qui relèvent des règles du droit positif tribal. Nous constatons dès lors que même si le caractère subordonné des coutumiers est acquis, le droit moderne prend des précautions et s'entache ainsi d'ambiguïté en s'inclinant à ménager des espaces tolérables à la coutume. Ces exemples illustrent ainsi l'articulation et la compétition des droits différents et témoignent de la vitalité des institutions coutumières et de leur capacité d'adaptation aux changements dont on doit tenir compte et que l'Etat est contraint de faire des compromis et des transactions avec la coutume dès lors qu'il est impuissant de la dessaisir facilement de la gestion des affaires locales. Mais que représentent ces tentatives ? Sont-elles une manière de légitimer prudemment la coutume ou une voie biaisée de récupérer la gestion des affaires locales en opérant sur le terrain des *institutions coutumières* ? Ce sont là des questions qui traversent

l'univers des questionnements possibles que suscite cette attitude emblématique de l'Etat.

b. prégnance du droit coutumier

Nous avons postulé, au début de ce projet, que toute enquête objective doit prendre en considération l'effet des mutations sociales sur le maintien et l'évolution de la coutume. La coutume est le produit de la société en fonction des contextes et de conditions sociales et politiques. Elle a le pouvoir d'adaptation et se modèle selon les nécessités sociales. De ce point de vue, elle intègre la dynamique des sociétés et fonctionne dans la pratique comme un système en mouvement. C'est dans cette imbrication entre structure et organisation de l'espace qui fournit la capacité de maintenir les conditions de production du droit. Comprendre donc la prégnance du droit coutumier dans les sociétés amazighes, c'est d'abord connaître les niveaux hiérarchiques des structures sociales et les unités qui se sont adaptées aux changements perpétrés après l'intervention coloniale. Cette démarche présente un intérêt méthodologique important, parce qu'elle nous permettra de saisir les mutations sociales et leur impact sur l'évolution du droit coutumier dans les sociétés amazighes et, par la suite, déterminer ce que ce droit est devenu réellement.

Dans la partie réservée à l'établissement des coutumiers, nous avons insisté sur le rôle que joue le conseil de la tribu, de la confédération dans cette opération, parce que les coutumiers écrits traduisent une évolution des structures. Cependant, dans la présentation des structures tribales, une distinction s'impose entre l'assemblée de la localité à laquelle les études coloniales n'avaient pas donné d'importance et le conseil de fraction, de tribu ou de confédération, appelé *inflas*, *ayt rbàin*,... Ce dernier que constituent souvent les représentants des lignages de toutes les localités alliées avait disparu depuis l'intervention coloniale et les unités qu'il couvre ont cessé d'être des formations politiques et sociales et sont devenues des divisions dans la hiérarchie de l'administration locale. A cet égard, André Adam remarque que

« ceux qui ont étudié les sociétés berbères de l'Anti-Atlas ont été frappés par leur morcellement accru et comme d'une espèce d'« atomisation » des groupes humains. Non seulement la confédération et la tribu ont perdu depuis longtemps toute cohésion et toute existence, mais la *taqbilt* elle-même, qu'on nomme parfois, à tort selon moi, la fraction, a souvent cédé le pas au village comme unité politique élémentaire. » (Adam, 1950 : 331.)

En tenant ainsi compte des mutations sociales perpétrées après l'intervention coloniale, Adam a réussi à établir une distinction entre, d'une part, l'assemblée de village qui ne décide pas des affaires d'ordre politique, mais « règle paisiblement les humbles affaires de la vie du village » (*ibid.* : 341) et, d'autre part, l'assemblée de la tribu. Ce conseil se forme dans des circonstances particulières et règle en particulier les questions relatives à « la guerre et (à) la paix » (*ibid.* : 342) et gère les intérêts communs aux localités concernées. C'est dans ce cadre théorique que l'anthropologue Ali Amahan a inscrit son approche des structures sociales et leur mutation dans le Haut-Atlas. En situant le lieu du social dans le cadre des intérêts collectifs nécessaires à la vie du groupe, il considère la localité comme l'unité de base de la société rurale. Selon ce chercheur, elle traduit les termes utilisés dans différentes régions tels *adghar* ou *lmudaâ*. Elle est

« une agglomération composée généralement de plusieurs *ddchoura*, chacun correspond souvent à un lignage. Ces lignages qui se partagent le territoire de la localité ont en commun tout un ensemble d'institutions et d'équipements tels *ljmaât*, la mosquée, les canaux d'irrigation et les voies de communication... » (Amahan, 1999 : 50.)

De son côté, Mohamed Mahdi (1999 : 41), en partant de l'étude de la vie pastorale des Ighaghayen, une tribu agropastorale dans le Haut-Atlas, souligne que *ljmaât* « fournit le cadre où se déroule l'essentiel de la vie matérielle et spirituelle de chaque groupe particulier ». Dans les steppes de l'Oriental, l'unité de base est, d'après Hassan Rachik (2000), le douar qui peut correspondre à un lignage mineur ou majeur ou se constituer autour d'un grand propriétaire. C'est à ce niveau de la hiérarchie structurelle que s'organise l'activité pastorale et se décide l'exploitation des parcours.

De ce point de vue les unités opérationnelles se situent à un niveau inférieur que la fraction ou la tribu. Ainsi, la localité présente la structure de base de l'organisation sociale tribale. Elle correspond à un territoire déterminé. Quant à *ljmaât*, son assemblée, elle est formée des représentants mâles des familles qui la composent. Elle traite de toutes les affaires matérielles et culturelles du groupe. Elle peut également, et ceci avant les transformations, désigner ses représentants dans les instances supérieures correspondant aux formations larges comme le conseil de la fraction ou celui de la tribu. Si les intérêts communs dépassent le territoire circonscrit de cette unité sociale, ses membres traitent avec une localité ou des localités voisines. Etant ainsi une unité socialement signifiante et

invisible, elle n'a pas été profondément entraînée dans le mouvement des changements introduits par les réformes coloniales et postcoloniales. La création du *douar* comme unité administrative et la désignation du *moqqadem*, comme le représentant élémentaire de l'administration centrale, n'ont pas affecté ses modes de fonctionnement. Aussi, la faiblesse des institutions implantées pour la gestion du monde rural (en particulier la commune rurale) et l'absence des services et équipements publics ont permis à cette unité et à son institution, encline à parer les défaillances, à conserver leur dynamisme. Les populations locales continuent à gérer leurs affaires suivant la coutume et dans leur cadre d'organisation que constitue l'assemblée locale. Dans ce sens, elles ne se contentent pas d'appliquer un ensemble de règles figées héritées du passé, mais elles produisent du droit en fonction des circonstances. Le concours de toutes ces circonstances ne peut donc que jouer un rôle déterminant dans la persistance des institutions locales et, par-delà, du droit coutumier qui en constitue le produit obligé. A cet égard, Ali Amahan souligne que

« force est de constater que la création du *douar* au sens administratif du terme et la nomination du *lmqadem* à sa tête, par ces mêmes autorités, n'ont pas affecté l'institution *ljmaât*. Même si cette dernière a été contrainte de fonctionner dans la clandestinité, elle a toujours conservé son dynamisme. Depuis l'indépendance, on lui reconnaît un certain rôle social, voire politique, pourtant on minimise son importance précisément à cause de son caractère insaisissable et de son aspect informel » (Amahan, 1992, p.99)

Il ajoute que

« Dans les écrits postérieurs à l'indépendance, *ljmaât* apparaît comme une institution anachronique dont le rôle est un souvenir imprécis [...], mais] la société du Haut-Atlas, notamment celles de Goujdama observée de l'intérieur et dans sa vie quotidienne révèle d'autres réalités [...] *ljmaât*, institution considérée défunte ou inefficace reste d'une vitalité déconcertante malgré toutes les tentatives d'agression ou de récupération dont elle fait l'objet depuis près d'un siècle...[et] a su résister et conserver son dynamisme » (*Ibid.*, pp.99-101).

La distinction entre les niveaux de l'organisation sociale et l'appréhension de la dynamique en œuvre dans les institutions sociales opérationnelles, me semble, une fois que le lien est établi entre droit et structure sociale, très appropriées pour l'analyse de l'état actuel du droit coutumier dans les sociétés amazighes. La prégnance de la production du

droit et de son application s'explique ainsi par le degré de résistance des institutions qui varie d'un lieu à un autre en fonction de la correspondance entre frontières sociales et intérêts communs. C'est ainsi que seul dans l'analyse précise de situations concrètes que l'approche peut être éclairante, parce que les domaines que couvre encore le droit communautaire varient d'un espace à un autre. Il n'est pas de notre intention de détailler toutes les péripéties de l'état actuel de cette pratique juridique, je vais néanmoins montrer brièvement, à travers mes propres observations dans la vallée d'Ilmgert dans l'Anti-Atlas méridional, comment on continue à gérer suivant la coutume des secteurs vitaux de la vie économique et sociale sans pour autant s'attacher à détailler toutes les péripéties de cette pratique juridique. La vallée est formée de trois localités et chaque localité dispose de sa propre assemblée, *ljmaàt*. L'intérêt commun détermine l'intervention d'une assemblée ou la collaboration entre localités ou ayant-droits pour la gestion d'un service.

Hormis le pénal qui ressort des compétences de l'administration étatique –en dehors, faut-il le signaler, de ce qu'on peut désigner de médiation pénale qui consiste dans l'intervention de l'assemblée ou des personnes influentes pour régler des conflits entre les habitants d'une localité ou de localités différentes-, les services nécessaires à la vie économique, sociale et culturelle de la communauté restent encore gérés par la coutume (partage d'eau, surveillance des récoltes, gestion du grenier collectif, mosquée, tombeau du saint local...).

En ce qui concerne la gestion des eaux, elle incombe aux populations de la vallée. Elle est organisée suivant les degrés de son utilisation. Bien que la vallée soit constituée de trois localités distinctes, elle est fondée autour d'une source d'eau, qui représente la ressource principale. Etant donné que la source est commune aux trois localités et que tous les foyers de la vallée ne possèdent pas des droits d'eau, une distinction est établie entre la source et le bassin d'accumulation des eaux destinées à l'irrigation –ce bassin est appelé *tafrawt*, il sert à accumuler de l'eau avant son partage en raison des faibles disponibilités hydrauliques-. Pour l'entretien de la source et la réparation des puits souterrains qui y drainent de l'eau après des crues, il est nécessaire que les trois localités se rassemblent pour délibérer de l'affaire et prendre des mesures nécessaires. Le prix de la réparation et l'organisation de la corvée collective à travers la mobilisation de la main d'œuvre sont une affaire collective et concernent tous les foyers de la vallée, parce que tout les habitants de la vallée utilisent l'eau pour leurs besoins quotidiens. Cependant, l'entretien et la

réparation du bassin et des canalisations d'irrigation ne concernent que les ayant-droits. Si l'entretien du bassin est assuré par une corvée collective de tous les ayant-droits, ceux-ci décident de la part de chaque ayant-droit dans les travaux d'entretien des canalisations en fonction du positionnement topographique de ses parcelles irriguées. En ce qui concerne le partage des parts d'eau et l'organisation des tours de rôle, ces opérations incombent aux ayant-droits de chaque journée. Chaque journée, qui porte le nom d'un ancien lignage, comporte les droits d'eau de plusieurs foyers qui peuvent appartenir à des localités différentes. La diversité lignagère des ayant-droits d'une journée s'explique par le fait que le statut de l'eau est une propriété privée destinée à la vente et à la location. L'unité de partage est *lhbbt*, elle correspond à une durée d'écoulement d'un peu plus de quatre minutes. Chaque journée est composée de 120 unités. L'organisation de la journée consiste ainsi dans la détermination de la rotation des tours de rôle suivant la succession topographique des parcelles à irriguer. Pour ce faire, les ayant-droits se réunissent avant chaque récolte pour s'informer des parts d'eau et des parcelles à desservir pour déterminer la rotation des parts d'eau et la précision du débit nécessaire pour assurer l'écoulement de l'eau du bassin jusqu'au dernier point de dérivation dans la canalisation principale. La canalisation est répartie à des points de dérivations, appelés *iginann*, et chaque point correspond à une durée d'écoulement. Celle-ci est additionnée aux parts d'eau du premier irriguant de la journée et soustraite au dernier, parce que ce dernier bénéficie du débit du remplissage de la canalisation. Pour veiller au bon fonctionnement de la rotation et du débit d'écoulement, les ayant-droits de la journée délèguent une personne ou s'associent ensemble pour gérer l'opération du partage. Dans la vallée, le statut des eaux répond aux principes des eaux des sources. Elle est donc une propriété privée et dissociée du statut de la terre. Dans d'autres régions, on peut rencontrer un statut différent. Ainsi, le statut collectif des eaux qui s'applique principalement aux eaux des rivières. Dans ce cadre, l'eau ne peut pas faire objet d'une appropriation privée. Elle fait partie intégrante et indissociable de la terre qu'elle irrigue. Ainsi chaque parcelle a droit à une quantité d'eau et la gestion des eaux est assurée par le principe de compromis entre communautés voisines selon le principe de la priorité de l'amont sur l'aval (A propos de la vallée de Dra, voir Ouhajjou, 1996).

L'assemblée intervient aussi, surtout avant l'initiation du projet de route goudronnée entre Igherm et Tagmout, dans l'entretien des routes qui deviennent, après d'importantes

averses, impraticables. L'organisation de la corvée est assurée par les assemblées de localités et peuvent jouer dans ce cadre l'intermédiaire entre l'administration et la communauté en répartissant le travail sur l'ensemble des localités. Dans certains cas, la commune rurale s'associe à cette opération en mettant à la disposition de la main d'œuvre mobilisée par les localités des outils et un camion pour le transport de du sable ou de la terre.

L'assemblée intervient également dans l'organisation et la surveillance et la protection des arbres fruitiers et des champs par la désignation d'une commission spéciale qui se charge de cette opération et de la détermination des dates et des lieux des débuts des récoltes suivant leur succession topographique sur la position spatiale des champs dans la vallée. Si plusieurs localités ont en commun des champs de culture, ils se concertent pour la constitution d'une commission commune appelée *imhizn*. La commission a droit à une partie des récoltes et aux prix des sanctions (*tafgurt* ou *lhiz*) infligées aux contrevenants. Dans certaine région comme Imi n Tanout, la surveillance des récoltes est déléguée à une personne qui s'appelle *amcargu* mais après approbation de l'administration locale. En ce qui concerne les terres collectives de parcours ou de culture, la vallée ne possédant pas d'importants parcours, les assemblées de localités se désintéressent de cette affaire. Elles se contentent de louer certaines surfaces au moment des coupures d'herbes. On rencontre dans d'autres régions, où l'enjeu de ces terres sont plus importants, la complexité de la gestion d'autant plus que ces terres ont fait objet de dahirs qui reconnaissent aux collectivités un droit de propriété. Pour les droits d'utilisation des parcours et des terres de culture collectifs, les modes d'exploitation et d'usage varient d'une région à une autre. La diversité des acteurs intervenants, collectivité, leurs délégués ainsi que l'administration de tutelle, ont fait que les processus d'adaptation du droit aux réalités sont complexes et traduisent une évolution constante de la production et de la réinvention des droits. Dans le Haut-Atlas, l'étendue spatiale et temporelle des droits des groupes agro-pasteurs sédentaires du Haut-Atlas, Selon Mahdi (1997, 1999), prend la forme d'un pacte sacrosaint conclu souvent après l'intervention d'une autorité religieuse. Le droit se justifie par la revendication d'un rapport privilégié au saint patron sous le patronage duquel est mis le parcours. L'importance du lien d'allégeance au saint se traduit ainsi sur le plan de l'étendue des droits et de l'emplacement des parcours. Mais dans la pratique actuelle, les groupes établissent une différence entre droits d'usage et droits d'établissement, ceux-ci sont

présentés comme droits de propriété virtuels. Néanmoins, l'absence de projet de mise en culture a fait que les nouveaux consensus préservent la vocation pastorale des parcours, mais n'excluent pas la réappropriation des campements pour le développement des activités touristiques (Mahdi, 1997). A Merzouga, le partage annuel des terres collectives de culture se fait après chaque pluie abondante et en présence de tous les chefs de familles des Ayt Khebbach. Un délai est donné pour que tous les chefs de familles souches soient présents. Gélard a décrit ainsi ce partage:

« En 1996, tous les hommes ont été réunis sur une colline qui surplombe l'emplacement des terres collectives. Les veuves et les femmes divorcées se sont jointes aux hommes car elles bénéficient aussi d'une part de terre. La procédure d'attribution est faite en deux temps. Chaque représentant des différents *ighs* présents a dû indiquer le nombre de familles composant son groupement, permettant une première dotation à chaque *ighs* au prorata du nombre de familles. Puis on a procédé ensuite à une seconde division famille par famille » (Gélard, 2000, p.253)

Dans les steppes orientales, la gestion couvre les terres de parcours et de culture. Même si le principe de liberté de circulation et de mouvement est assuré, la pratique de la transhumance se concentre sur des aires de mouvance habituelle, appelés *wulf-s*. Dans ce cadre, les groupes utilisent et contrôlent des itinéraires délimités et habituels suivant une éthique sociale qui consiste dans le respect des aires de la tente, donc les lieux de résidence, et une jouissance rationnelle des parcours. Le *walf* comprend des terres de parcours et de culture. Il se traduit par la suite par un processus d'individualisation et d'acquisition des droits de propriété, ce qui rend le code agraire en matière de terres collectives inapproprié (Mahdi, 1997). C'est en ce sens que l'évolution des modes de vie vers la sédentarisation à travers l'appropriation individuelle des parcelles dans le cadre du statut collectif de ses terres a donné naissance à une évolution des modes de gestion et d'utilisation engendrant ainsi des conflits d'intérêts entre différents groupes. A propos des Ait Isfoul, groupe de la confédération des Ait Atta, Moèz Jardak (1997) a montré que leur établissement successif sur leurs anciennes terres de parcours par le développement des terres de culture s'est effectué à travers une négociation permanente du droit en fonction des intérêts contradictoires des groupes en présence. La sédentarisation conduit ainsi à ce que le statut de la terre considéré collective ait évolué vers une appropriation individuelle.

Dans ce cadre, les acteurs s'appuient sur des raisonnements juridiques multiples pour développer leurs stratégies d'appropriation individuelle de ces terres. Il résulte de ces cas que les communautés rurales demeurent des lieux non seulement d'application des règles léguées par le passé, mais des lieux de production de droit et de réinvention de traditions juridiques en fonction de nouvelles situations.

En matière culturelle et éducative, la gestion de la mosquée, qui englobe celle de l'école coranique comme lieu d'éducation, entre dans les attributs de l'assemblée locale de chaque localité qui en dispose. L'assemblée désigne une commission ou une personne qui se charge de sa gestion matérielle et de l'organisation de l'utilisation de ses biens. Elle procède aussi à l'engagement d'un lettré chargé de l'enseignement coranique et des fonctions culturelles. Pour l'engagement d'un lettré, les membres de l'assemblée se mettent d'abord à la recherche d'un lauréat des universités rurales. Ils choisissent souvent après consultation des autorités reconnues. Après de longues discussions, le lettré et l'assemblée établissent un contrat qui comprend le prix annuel de la rémunération et les charges qu'il devrait remplir. En général, le lettré doit assurer toutes les fonctions culturelles et éducatives. A côté de sa fonction d'enseignant, le lettré appelle aux prières, les dirige et préside également aux rites funéraires (lecture du Coran au chevet de l'agonisant, toilette mortuaire, prière sur le mort, récitation des prières sur la tombe). Après la conclusion du contrat, il prend la clef de la chambre réservée à son installation et peut désormais commencer à présider à la prière collective et donner les cours élémentaires aux garçons du village. Le prix de son engagement, qui varie selon la richesse des localités, comporte, au-delà de sa nourriture organisée en tour de rôle réparti sur l'ensemble des foyers de la localité, ses honoraires en tant qu'occupant de la mosquée et en tant que maître enseignant. C'est ainsi que le prix de l'engagement, payé actuellement sous forme de rétribution monétaire, est divisé en deux parties. La première partie qu'on peut appeler le prix de l'occupation de la mosquée est répartie sur l'ensemble des foyers de la localité (famille conjugale). La deuxième partie, qui peut être désignée par la rémunération des fonctions culturelles et enseignantes du lettré, est répartie sur le nombre d'individus mâles de la localité. Au-delà de l'entretien du lettré, l'assemblée désigne un responsable, souvent âgée et de confiance, ou une commission spéciale pour la gestion matérielle de l'édifice¹². La

¹² Certains groupes ont fait de cette mission une charge obligatoire et partagée entre les différents lignages qui le constituent au même titre que celle du chef exécutif de la localité *amghar* ou le *Šayh*. C'est ainsi que le recueil coutumier, *ta'qqit*, de Lgara, dans le Sud-Est marocain stipule, dans l'article 67, que « quiconque est

personne ou la commission s'occupe des besoins en éclairage de l'édifice, de la réparation des murs et des toits, de son approvisionnement en produits nécessaires aux rites funéraires comme les parfums, le linceul et les fils à coudre. A la fin de chaque année, l'assemblée peut renouveler le contrat ou le rompre. Aussi, le lettré a droit de quitter la localité et d'aller en chercher une autre.

Ces faits rappelés brièvement montrent que le droit coutumier n'a pas cessé d'exister après l'institution et l'imposition de la législation nationale. Il continue de fonctionner. Aussi, il n'est pas aussi figé, son fonctionnement montre en revanche une grande capacité d'adaptation en réponse aux nouvelles situations auxquelles les sociétés rurales amazighes sont confrontées.

Faut-il également souligner que, dans le cadre de l'implication des communautés locales dans les actions du développement, un mouvement de réinvestissement des modes d'organisation sociale opérationnels a été initié. Il consiste dans l'utilisation des capitaux sociaux de gestion (dont le droit coutumier) dans les stratégies du développement du monde rural. Dans ce cadre, nous citerons deux exemples. Le premier concerne la constitution des coopératives ethno-lignagères en vue de l'amélioration et de la gestion des ressources pastorales dans le cadre du *Projet de Développement Pastoral et de l'Elevage de l'Oriental*. Il consiste dans l'organisation des éleveurs de cette zone en coopératives pastorales constituées sur la base des affinités ethniques. C'est l'inventaire des lieux habituels de parcours, *wulf-s*, qui a servi de base à la coopérative. L'observation de cette *greffe* montre les processus d'adaptation et des inventions de traditions à travers la négociation entre la possibilité institutionnelle et juridique qu'offre le cadre coopératif et la sécurité juridique que permet l'appartenance ethnique et comment la coopérative donne lieu à d'autres enjeux sur lesquels s'établissent de nouveaux rapports de force et devient un lieu de cristallisation de l'identité et des intérêts du groupe (Lakhsassi & Tozy, 2004)¹³. Aussi et après que la promotion des structures communautaires est devenue une idée force dans les stratégies du développement rural, certains acteurs se sont orientés vers *ljmaât* comme cadre d'organisation opérationnel pour en faire un levier du développement à

désigné par la moitié (*nisf*) qui fournit (*yarmi*) le candidat à la charge de *Šayh*, en vue d'assumer la fonction d'administration des biens de la mosquée (*nnadir*), et qui la refuse, est passible d'une amende de 10 mithqals et devra l'accepter malgré lui. Les pouvoirs de cet administrateur (*nnadir*) au sein de la mosquée sont identiques à ceux du *Šayh* dans le pays » (Mezzine, 1987, p.207).

¹³ Voir également à propos de ce projet (FIDA, 1988 ; Hammoudi, 1989 ; Hammoudi & Rachik & Benchrifa, 1991 ; Hammoudi & Tozy & Rachik, 1993 ; FIDA, 1985 et El Alaoui, 1997, pp.129-146)

travers la constitution d'associations de village. Ces acteurs déploient une nouvelle approche du développement en mettant en avant la présence, au niveau des localités comme structure de base, des outils et de traditions de gestion. Ainsi, la constitution de l'association permet à l'institution informelle de Ijmaât de se doter d'une existence légale lui permettant de se présenter comme interlocuteur avec les institutions publiques et non gouvernementales. La création de l'Agence du Développement social est une manière de créer des espaces de dialogue et de partenariat avec ces structures. Ainsi étant, la présence d'un capital social et juridique est considérée comme un atout essentiel pour la mise en place de nouvelles méthodes de développement (Mernissi, 1997; Amahan, 2005). Cependant, leur mise en œuvre participe aux processus complexes du maintien et d'évolution constante du droit communautaire dans les sociétés rurales. Toute approche de ce droit doit ainsi prendre en considération le facteur de changement et la dynamique en œuvre dans les sociétés amazighes et leurs institutions.

Conclusions

L'approche du droit coutumier dans le cadre des processus de transformations sociales et des dynamiques institutionnelles a montré aussi bien une tradition ancrée dans les pratiques qu'un système en évolution perpétuelle. Elle a mis en exergue que les communautés rurales ne se contentent pas d'appliquer un ensemble figé de règles léguées par les ancêtres, mais élaborent, produisent et réinventent continuellement le droit en fonction des contextes et des situations sociales. Nous avons ainsi évité de centrer cette étude sur l'analyse des coutumiers, élaborés et consignés par écrit dans un moment donné de l'histoire de ces sociétés et dont une grande partie des règles sont tombées en désuétude, et tenter d'aborder le droit et ses transformations en rapport avec la mutation des sociétés amazighes après l'intervention coloniale et l'apparition de l'Etat national impliquant par la suite l'institution et la mise en place d'une législation nationale. Cette approche nous a ainsi permis de mieux appréhender les rapports complexes entre droit coutumier et législation nationale dans le Maroc moderne en mettant en avant l'importance des changements structurels. Dans ce cadre, l'articulation entre mécanismes de production du droit et structures sociales apporte un éclairage nouveau à l'étude de ce problème. C'est ainsi que cette étude a permis de comprendre ce qui, dans la société précoloniale, a favorisé le maintien du droit coutumier et la consolidation des mécanismes de son élaboration. Elle a mis en lumière les conditions sociales et politiques des sociétés amazighes qui ont rendu possible le développement d'un système juridique coutumier très élaboré ainsi que les stratégies élaborées pour le légitimer face au droit formel religieux. Il suffit de consulter les écrits ayant directement lien avec cette juridiction, comme les actes notariaux relatifs à la propriété ou des accords intergroupes ainsi que les coutumiers codifiés, pour voir le degré de cette élaboration et la mise en œuvre de stratégies complexes de négociation. Les procédures juridiques et les domaines que couvre ce droit révèlent également son importance dans la préservation de la sécurité, le maintien de l'ordre social et la régulation de l'exploitation des ressources. Ensuite, nous avons montré que, durant la période coloniale, la réservation d'une place à la coutume dans le paysage juridique s'est accompagnée par une série de mesures entendant la limitation des pouvoirs des juridictions locales par le biais de l'élargissement des compétences des juridictions makhzen et française à l'espace dit coutumier. Aussi, la mise en place des unités administratives marque le début des processus de transformations dans le monde rural et leurs effets sur le

système juridique coutumier. Après l'indépendance, l'Etat a affiché clairement sa volonté d'unification juridique au détriment de la coutume. Toutefois et au-delà d'une ouverture non exprimée sur certaines lois coutumières, la faiblesse des unités administratives implantées et l'absence des équipements publics ont conduit à ce que les communautés rurales continuent à gérer leurs services de base suivant leurs traditions et coutume.

Il résulte de tout cela que le droit, malgré les différentes interventions des autorités coloniales et, après, des instances étatiques nationales, garde encore une certaine prégnance. Les communautés rurales, organisées encore en localités, continuent d'organiser les principaux secteurs de leur vie sociale et économique suivant leurs pratiques sociales et juridiques, d'élaborer des règles de droit de les réinventer et de les adapter aux situations nouvelles. Les règles de droit naissent du besoin et des circonstances. Mais si l'observation directe montre que ce type de droit perdure, il est tout aussi juste d'admettre qu'il ait évolué en fonction des transformations en œuvre dans les structures sociales et les modes de vie des populations locales au cours du siècle dernier et va continuer à le faire, ce qui exige d'intégrer le facteur du changement dans toute approche de ce que il est devenu *réellement*.

S'il n'est pas faux de dire que le droit positif tribal est traversé de similarités et de conclure à la présence de communication entre différentes communautés dans le cadre de l'élaboration de règles juridiques, il est tout aussi vrai de souligner que les règles coutumières et l'étendu social de leur application varient d'un espace à un autre. Le droit coutumier ne se présente pas comme un corpus achevé, il est en mouvement et son évolution s'effectue différemment d'une branche à l'autre en raison de conjonctures historiques, sociales et politiques, requérant des acteurs la mise en œuvre de stratégies de diverses. C'est ainsi que la notion de peuple, formulée au singulier, nécessite une vérification empirique, parce que les groupes qui produisent et réinventent le droit présentent de traits variés et occupent des territoires discontinus. Il est ainsi difficile de faire une géographie de la coutume et de concevoir la constitution d'un corpus de lois coutumières applicable sur un territoire déterminé. La question du droit coutumier est étroitement liée aux structures sociales. Il est le produit d'institutions fonctionnelles et évolue en fonction de contextes et de circonstances. C'est pour cette raison que seule la réalité empirique observée qui peut déterminer ce qui est vraiment mis en œuvre dans une situation donnée. En même temps donc que l'idée d'un territoire délimité et bien défini

ainsi que la constitution d'un corpus figé de règles coutumières est évacué le principe d'une territorialisation de l'application de lois coutumières codifiées. La territorialisation et la définition d'un ensemble fixé de lois apparaissent, au regard des conventions internationales en la matière des droits collectifs, comme associées, et l'on a bien conscience qu'on se distingue, dans ce cas, de la norme internationale. Mais comment peut-on donc aborder le problème du droit coutumier dans les sociétés amazighes ? Le problème de l'*izrif* s'inscrit certes à l'évidence dans l'ensemble des conséquences négatives que l'édification de la législation nationale a entraînées dans les dynamiques sociales et l'organisation administrative des territoires après l'apparition de l'Etat national. Si cette juridiction particulière demeure centrale dans l'organisation des services de base des sociétés amazighes et dans la protection de leurs ressources principales, la poser comme objet de revendication politique est une question complexe et difficile à cerner. La relation étroite entre la société et son système juridique implique que cette question s'inscrit dans des registres différents, ce qui rend difficile de dégager de conclusions définies et des enseignements pratiques. Mais, c'est dans la prise en compte de cette pratique comme elle est réellement mise en œuvre dans des espaces sociaux en fonction de la variété des groupes et de leurs modes de vie que peut s'inscrire toute stratégie d'aborder une véritable politique d'organisation de la justice coutumière.

Quelques références bibliographiques

Adam, A., « La maison et le village dans quelques tribus de l'Anti-Atlas. Contribution à l'étude de l'habitation chez les Berbères sédentaires du groupe Chleuh », *Hespèris*, 37(3-4), 1950, pp.289-362.

Afa, O., « Qira'a tarikhiyya fi alwahi qaba'ili Sus wal Atlas as-saghir (Lecture historique dans les recueils coutumiers des tribus de Sous et de l'Anti-Atals) », *Afaq*, janvier 1982, pp. 39-48.

Ahda, M., « Le droit coutumier des Ait Atta d'Aoufous (sud-est marocain), *Awal*, n°24, 2001.

Albergoni, Gianni, « Écrire la coutume. Une tribu bédouine de Cyrénaïque face à la modernité », *Etudes rurales*, Prénance du droit coutumier, n°155-156, 2000, pp.25-49.

al-Fassi, A., *La politique berbère au Maroc, ses éléments, ses aspects et ses applications* (en arabe), Le Caire, 1952.

Allaoui, M., « Transformations dans un village de l'Anti-Atlas », *Bulletin Economique et Social du Maroc*, Actes de Durham n°138-139, Casablanca, 1989, pp.23-26.

Allaoui, M., *Bilan de trente années de développement pastoral dans le bassin méditerranéen*, Rome, FAO, 1989.

Al-Othmani, M., *Alwah Jazoula wa tashri' al-'silami. Dirasa li a'raf sus fi daw'i at-tashri' al-'islami* (Les coutumiers de Jazoula et la législation musulmane. Etude des coutumes de Sous à la lumière de la justice religieuse), Rabat, Publication du Ministère des Habous et des Affaires islamiques, 2004 (1970).

al-Wazzani, M., *an-Nawazil al-jadida al-kubra* (Nouvelles et importantes imprévues juridiques), Fès, édition lithographique, 1910.

Amahan, A., « *Ljmaât à Ghoujdama* », *Awal*, n°18, 1999.

Amahan, A., *Le Village des Ait Iktel*, in www.rdh50.ma, 2005.

Amahan, A., *Migrations et immigration dans un village du Haut-Atlas marocain depuis 1700 : Abadou des Ghoujdama*, Thèse, EHESS, Paris, 1978.

Amahan, A., *Mutations sociales dans le Haut-Atlas. Les Goujdama*, Paris-Rabat, Editions de La Maison des Sciences de l'Homme/Laporte 1999.

Aspinion, R., « Un *Louh* du Souss, règlement coutumier de Souk el Jemâa des Ida Ou Gnidif », *Hespèris*, t.XLI, 1954, pp.395-409.

as-Soussi, A., *Muntaha an-nnuqqul wa mushtaha al-'uqul* (le plus probant des écrits et la passion des esprits), Rabat, ms BG, D.633.

Ben Nacer, Ch., *al-Ajwiba an-nasiriya fi shuun al-badiya* (les réponses du Ben Nacer à propos des affaires de la campagne), Rabat, ms BG, n° D1508.

Berque, J., *Structures sociales du haut-Atlas*, Paris, PUF, 1955.

Berque, J., *Uléma-s, fondateurs et insurgés du Maghreb XVIIe siècle*, Paris, Sindbad, 1982.

- Bertrand, A., *La famille berbère au Maroc central : introduction aux droits coutumiers nord-africains*, Thèse de Doctorat, Paris, EHESS, 1977.
- Bidwell, R., *Morocco under Colonial Rule. French administration of tribal areas, 1912-1956*, London, Franc Cass, 1973.
- Bourbouze, A. et Burino, R., *Terres collectives en Méditerranée*, Agri, édition Bourbouze et Burino, 1992.
- Bourbouze, A., « Adaptation à différents milieux des systèmes de production des paysans du Haut-Atlas », *Technique et Culture*, n°7, 1986.
- Brown, K., « The impact of the dahir berber in salé », in *Arabs and Berbers: From tribe to nation in North Africa*, edited by Ernest Gellner and Charles Micaud, London, Duckworth, 1973, pp.201-215.
- Couvreur, G., « La vie pastorale dans le Haut-Atlas central », *Revue de Géographie du Maroc*, n°13, 1968.
- Delanoë, G., *Lyautey, juin, Mohammed V, fin d'un Protectorat, mémoires historiques*, Paris, l'Harmattan, 1988
- Douté, E., « L'organisation domestique chez les Haha », *Renseignements coloniaux*, 1905, pp.1-16.
- Droit et environnement social au Maroc*, CNRS/Fondation du Roi Abdul Aziz pour les Etudes Islamiques et les Sciences sociales, Casablanca, 1989.
- El Alaoui, M., « Les coopératives pastorales « ethno-lignagères » du Maroc oriental. Présupposés et attendus d'une « greffe » coopérative », In Bourbouze A. (ed.), Msika B. (ed.), Nasr N. (ed.), Sghaier Zaafouri M. (ed.) *Pastoralisme et foncier : impact du régime foncier sur la gestion de l'espace pastoral et la conduite des troupeaux en régions arides et semi-arides*, Montpellier, CIHEAM-IAMM, 1997, pp.129-146.
- el-Ouazzani, M.-H., « La politique berbère », *l'Action du peuple*, n°7, 5 septembre 1933.
- el-Ouazzani, M.-H., « La politique berbère et le statut du Maroc », *L'Action du Peuple*, n°17, 24 novembre 1933.
- el-Qadéry, M., « Azerf et le mythe de « la justice coutumière berbère ». Réflexions sur le droit au Maroc », www.mondeberbere.com.
- el-Qadéry, M., *L'Etat national et les Berbères. Le cas marocain. Mythe colonial et négation nationale*, Montpellier iii, Thèse d'Histoire contemporaine, 1995.
- Faransa wa siysatuha al-barbariya fi al-Maghrib al-aqsa min wijhat nadariha al-qadaiya*, (La France et sa politique berbère au Maroc du point de vue juridique), Le Caire, 1931.
- FIDA, *Rapport d'identification du Projet de Développement Pastoral et de l'Elevage de l'Oriental*, 1988.
- FIDA, *Rapport de la mission d'évaluation à mi-parcours du Projet de Développement Pastoral et de l'Elevage de l'Oriental*, 1995.
- GÉLARD, M.-L., *Honneur et stratégies sociales au Maroc : l'exemple du Midelt et de Merzouga. Une certaine vision du monde*, Thèse de Doctorat, Paris, EHESS, 2000.
- Gélard, M.-L., « Le droit coutumier, l'Honneur et la tribu », *Awal*, n°17, 1998, pp. 65-81.

- Guennoun, S., *La montagne berbère. Les Ayt Oumalou et le pays Zaïan, Renseignements Coloniaux*, 1929, pp. 1-96.
- Guillaume, G., *Les Berbères marocains et la pacification de l'Atlas central, 1912-1933*, Paris, Julliard, 1946.
- Hammam, M., « Coutumes inédites des Qsur-s Ayt Ihya : groupe de Qsur-s Ayt Sedrtae de l'Oued Dades (1881) », *Hespéris-Tamuda*, Rabat, 1986, pp. 91-106.
- Hammam, M., et Touri, A., « Tradition et architecture : acte coutumier d'un village de Dades Titigiwt », *Hespéris-Tamuda*, Rabat, 1986, pp. 213-229.
- Hammoudi, A., *Etude complémentaire sur le milieu humain. L'organisation sociale, les rapports des groupes sociaux avec l'espace et les attitudes des groupes cible*, Ministère de l'Agriculture, 1989.
- Hammoudi, A., Rachik, H., et Benchrif, A., *Etude sociologique*, Ministère de l'Agriculture, IAV HassanII, 1991.
- Hammoudi, A., Tozy, M. et Rachik, H., *Etudes sur l'innovation*, Ministère de l'Agriculture, IAV HassanII, 1993.
- Hart, D.-H., « A customary law document from the Ait Atta of Djebel Saghro », *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, n°1, 1966, pp.94-101.
- Hart, D.-M., *Dadda Atta and his forty grandsons : the socio-political organization of the Ait Atta of southern Morocco*, Cambridge, Middle East and North African Studies Press, 1981.
- Iraqi, A., Tamim, M., et Tozy, M., *Le développement participatif, évaluation des projets de développement*, Rabat, PNUD, 1993.
- Jacques-Meunié, Djinn, *Greniers citadelles au Maroc*, Publications de l'Institut des hautes études marocaines, Paris, Arts et métiers graphiques, 1951.
- Jamous, R., *Honneur et Baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, MSH, 1981.
- Jardak, M., « Impact du système administratif centralisé sur les Ait Isfoul d'Anagam : règlement foncier de l'espace tribal des Aït Isfoul au Maroc », In Bourbouze A. (ed.), Msika B. (ed.), Nasr N. (ed.), Sghaier Zaafouri M. (ed.) *Pastoralisme et foncier : impact du régime foncier sur la gestion de l'espace pastoral et la conduite des troupeaux en régions arides et semi-arides*, Montpellier, CIHEAM-IAMM, 1997, pp.81-91.
- Laoust, E., « Le taleb et la mosquée en pays berbère », *Bulletin de l'Enseignement public*, n°61, oct. 1924, pp. 3-18.
- Levi-Provençal, E., *Documents inédits d'histoire almohade*, Paris, Librairie orientaliste, 1928
- Luccioni, J. « L'Elaboration du dahir berbère du 16 mai 1930 », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°38 (2), 1984, pp. 75-81.
- M'hamdi, A., *ad-dawla wal-Imujtama' fi al-Maghrib. Namudaj ayt Baâmran (le pouvoir et la société au Maroc. Le cas des Ayt Baâmran)*, Casablanca, Edition Dar Toubkal, 1989.
- Mahdi M, « Le statut collectif des parcours entre le consensus de la collectivité et l'action individualisée », In Bourbouze A. (ed.), Msika B. (ed.), Nasr N. (ed.), Sghaier Zaafouri M.

- (ed.) *Pastoralisme et foncier : impact du régime foncier sur la gestion de l'espace pastoral et la conduite des troupeaux en régions arides et semi-arides*, Montpellier, CIHEAM-IAMM, 1997, pp.31-38.
- Mahdi, M. (éd.), *Mutations sociales et réorganisation des espaces steppiques dans l'Atlas marocain* », Casablanca, Konrad Adenauer.
- Mahdi, M., *Pasteur de l'Atlas. Production pastorale, droit et rituel*, Casablanca, an-Najah al-Jadidah, 1999.
- Marty, P., « la politique berbère du Protectorat », *Renseignements Coloniaux*, 1925, pp. 322-325.
- Mernissi, F., *Ait Débrouille du Haut-Atlas*, Casablanca, Le Fennec, 1987.
- Mezzine, L. et Hammam, M., « Un document inédit sur l'histoire du Maroc présaharien vers 1630 ap. J.-C. La Tayssa de Sidi Abd al Ali », *Hesperis-Tamuda*, Rabat, 1985.
- Mezzine, L., « *Ta'qqit* des Ayt Atman : le recueil des règles de coutume d'un groupe de qsur de la moyenne vallée de l'oeud Ziz », *Hesperis-Tamuda*, Rabat, 1980-1.
- Mezzine, L., *Le Tafilalt. Contribution à l'histoire du Maroc au 17e et 18e siècles*, Casablanca, an-Najah al-Jadidah, 1987.
- Montagne, R., *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud marocain. Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (Groupe chleuh)*, Paris, Félix Alcan, 1930.
- Montagne, R., *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud marocain. Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (Groupe chleuh)*, Paris, Félix Alcan, 1930.
- Montagne, R., *Un magasin collectif de l'Anti-Atlas. L'agadir des Ikounka*, Paris, Larose, 1930.
- Monteil, V.-M, « Le coutumier des Ait Khebbash », *Etudes et Documents berbères*, n°6, 1989.
- Mounib, M., *ad-Dahir al-barbari akbar ukduba siyasiya fi tarikh al-Maghrib al-mu'asir (Le dahir berbère. Grand bluffe politique dans l'histoire du Maroc contemporain)*, Rabat, Bou Regreg, 2003.
- Pascon, P., *Le Haouz de Marrakech*, Rabat/Curs et Tanger/Editions marocaines et internationales, 1977.
- Planey, A., *La réforme de la justice marocaine. La justice makhzen et la justice berbère*, Paris, R. Pichont et R. Durand-Auzias, 1952.
- Rachik, H., *Comment rester nomade*, Casablanca, Afrique-Orient, 2000.
- Rivet, D., *Lyautey et l'institution du Protectorat au Maroc, 1912-1925*, Paris, l'Harmattan, 1988.
- Sadki Azayku, A., « Avis juridiques de certains Ulémas du Sud à propos du régime des *Ineflas* dans le Haut-Atlas occidental au début du xviiie siècle » in *L'histoire du Maroc. Les interprétations possibles*, Rabat, Centre Tarik Ben Ziyad, 2002, pp.185-238.
- Sadki Azayku, A., *Rihlat al-Wafid fi axbar hijrat al-walid fi hadihi al-ajbal bi idn al-Wahid (Relation de voyage du Marabout de Tasaft dans le Haut-Atlas)*, (écrit par le fils du

marabout Abadallah ben al-Hajj Brahim at-Tasafti), édition et annotations, Kénitra, Publication de la Faculté des Lettres et Sciences humaines, 1993.

Spillman, G., *Les Ait Atta du Sahara et la pacification du haut Draa*, Rabat, Imprimerie nouvelle, 1936.

Surdon, G., 1936, *Institutions et coutumes des Berbères du Maghreb, (Maroc, Algérie, Tunisie, Sahara). Leçons de droit coutumier berbère*, Tanger et Fès, éd. Internat, 502p.

Taoufiq, A., *La société marocaine au XIXe siècle : Les Inultan 1850-1912*, Casablanca, an-Najah al-Jadidah, 1983.

Tozy, M. et Berkat, O., Amane, M., et Narjiss, H., *Stratégie de développement des terres de parcours au Maroc. Situation actuelle*, Mamva, 1993.

Tozy, M. et Lakhsassi, A., « Le Maroc des tribus. Mythes et réalités », in *Tribus et pouvoirs en terre d'Islam*, Hosham Dawod, Sous la direction, Paris, Armand Collin, 2004, pp.169-200.

Tozy, M. et Mahdi, M., «Aspects du droit communautaire dans l'atlas marocain», *Droit et Société*, n°15, 1990, pp.219-227.