

Recherches
sur les échanges rituels
en Afrique du Nord
suivi de
Les groupes d'intérêt
et l'idée de contrat
en Afrique du Nord

Collection **Intérieurs du Maghreb**
dirigée par Alain Mahé

DÉJÀ PARUS

JACQUES BERQUE
Opera Minora

volume I, *Anthropologie juridique du Maghreb*
présentation d'Alain Mahé

volume II, *Histoire et anthropologie du Maghreb*
présentation de Gianni Albergoni

volume III, *Sciences sociales et décolonisation*
présentation de François Pouillon

A. HANOTEAU ET A. LETOURNEUX
La Kabylie et les coutumes kabyles
réédition en 3 vol. avec présentations de
Alain Mahé et Tilman Hannemann

CLIFFORD GEERTZ
Le Souk de Sefrou. Sur l'économie du bazar
traduction et présentation de Daniel Cefai

ERNEST GELLNER
Les Saints de l'Atlas
traduction de Paul Coatalen, présentation de Gianni Albergoni

JEANNE FAVRET-SAADA
Algérie, 1962-1964, Essais d'anthropologie politique

ISBN: 2-912946-02-6
© Editions Bouchène, 1998.

René Maunier

**Recherches
sur les échanges rituels
en Afrique du Nord**
suivi de
**Les groupes d'intérêt
et l'idée de contrat
en Afrique du Nord**

présentation et notes de
Alain Mahé

EDITIONS BOUCHENE

Un disciple méconnu de Marcel Mauss: René Maunier*

La Kabylie, à travers l'œuvre que lui avaient consacré Hanoteau et Letourneux¹, a permis à Durkheim d'étayer ses modèles théoriques sur les sociétés segmentaires et ses considérations sur la solidarité mécanique et la solidarité organique. Il y a là ce que j'appellerais le paradoxe initial de la postérité de Durkheim dans les études maghrébines, paradoxe qui ne cessera de se démultiplier en contradictions et en apories². En effet, une grande partie de l'œuvre d'Hanoteau et de Letourneux est consacrée à la recension et à la présentation détaillée des multiples contrats et conventions agricoles et commerciales pratiquées en Kabylie. Autant de matières qui constituent des dénis implicites de la validité pour la Kabylie de l'hypothèse durkheimienne sur la solidarité mécanique supposée caractériser la nature du lien social dans les sociétés à segments emboîtés. En effet,

* Cette présentation a été initialement publiée sous la forme d'un article dans la *Revue Internationale des Sciences Sociales* (Genève), Tome XXXIV, n° 105, 1996, pp. 237-264.

1. Il s'agit de *La Kabylie et les coutumes kabyles* (1873). L'ouvrage de Hanoteau et Letourneux fut une référence majeure de l'anthropologie de la première moitié du vingtième siècle. On la trouve sous la plume de tous les membres de l'*Année Sociologique*, d'où elle est passée chez les hellénistes et les romanistes, Glotz, Mommsen, Gernet, etc. Quoique les trois gros octavo figurent encore dans toute bonne bibliographie consacrée au Maghreb, ils sont rarement réellement mis à contribution.

2. Cf. Mahé (1993).

l'importance en Kabylie de formes d'associations et de solidarités volontaires établies de façon contractuelle contredit absolument l'idée d'une solidarité mécanique liant de façon univoque des individus interchangeables en fonction de leur place dans l'ordre segmentaire. Dans l'histoire de la postérité de Durkheim au Maghreb, il y a un fait encore plus déconcertant que ce paradoxe initial c'est qu'on ait pu considérer l'œuvre de René Maunier (1887-1951)¹, ou plutôt deux des contributions scientifiques majeures de cet auteur², que nous allons présenter ici, comme des illustrations exemplaires des hypothèses de Durkheim. Car, précisément, ces deux études n'ont de cesse de souligner les aspects contractuels du lien social au Maghreb, et, en particulier en Kabylie.

Chez les rares auteurs à gratifier Maunier de notes infrapaginales succinctes, le sauvant ainsi d'un oubli total, Maunier n'apparaît que comme un obscur épigone de Durkheim, ce qu'il ne fut certainement pas, comme nous

1. René Maunier a intégré à vingt ans la Société de sociologie de Paris. Docteur es sciences juridiques économiques et politiques à l'âge de 22 ans, il séjourne plusieurs années en Égypte où il est, notamment, professeur à l'école khédiviale de droit. Il sera aussi directeur de la statistique au ministère égyptien de la justice. En 1919, Maunier est reçu premier au concours d'agrégation des Facultés de droit. Nommé en 1920 professeur à Bordeaux, il demande à être muté à la Faculté de droit d'Alger où il crée le cours de sociologie algérienne. En 1926 il devient professeur à la Faculté de droit de Paris (chaire de législation coloniale). Il y fonde, en 1930, la salle de travail d'ethnologie juridique et crée la collection *Études de sociologie et d'ethnologie juridique* chez Domat-Montchrestien. Président de la Société du folklore français et du folklore colonial, il succède à Maurice Delafosse à la tête de la *Revue française d'ethnographie et des traditions populaires*. Titulaire de la chaire de législation, économie et sociologie coloniale à la Faculté de droit de Paris, directeur d'études à l'École supérieure coloniale, il accède pendant la guerre à la présidence de l'Institut international de sociologie. Cela sans parler des distinctions honorifiques comme le titre de *docteur honoris causa* de Harvard. Toutes ces données biographiques sont empruntées à l'étude de Jean-Robert Henry (1989).

2. Ce sont les deux études les plus remarquables de Maunier qui ont été publiées dans *l'Année Sociologique* avec dix années d'intervalle. Il s'agit de « Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord » (1927) et « Les groupes d'intérêt et l'idée de contrat en Afrique du Nord » (1937).

allons le voir mais ce qui lui procure néanmoins une certaine reconnaissance scientifique, puisque ce rapprochement lui vaut d'être considéré, par Berque notamment, comme un précurseur de la relecture de la segmentarité au Maghreb qui triomphera un demi-siècle plus tard grâce à Ernest Gellner¹.

Tout se passe donc comme si Maunier ne pouvait accéder à la postérité que dans la mesure où son œuvre serait susceptible de préfigurer ou de s'inscrire dans le courant théorique qui triomphera après lui la segmentarité, dont Berque reconnaît qu'elle ne lui paraît pas plus fondée que l'hypothèse de Maunier². En fait cette reconnaissance déplacée de Maunier masque un déni de paternité. C'est de l'imputation, à Maunier, de la paternité de certaines idées relatives à l'anthropologie du don, dont il sera question dans les lignes qui suivent.

La collaboration de René Maunier à l'équipe de l'*Année Sociologique*

Parmi les membres de l'équipe de l'*Année Sociologique* de la première moitié du siècle peu d'entre eux continuent à être lus et moins nombreux encore ceux qui font réfléchir les sociologues contemporains. Et cela concerne aussi bien les plus grands, à la carrière universitaire prestigieuse, comme Célestin Bouglé ou Georges Davy que les plus modestes collaborateurs. Le regain d'intérêt qu'on observe depuis peu pour l'équipe de l'*Année Sociologique* a permis de sauver

1. Dans sa thèse sur les *Structures sociales du Haut Atlas* Jacques Berque cite Maunier à quatre reprises dans de courtes notes infrapaginales, ainsi p. 338 : « R. Maunier n'hésite pas à rapprocher la *takharribt* kabyle de la gens romaine ... et décrit une société segmentaire », et p. 449 : « (...) de la prétendue indifférenciation, de la juxtaposition prétendument mécanique entre segments sociaux semblables que d'aucuns ont trouvée en Kabylie. » (i.e. Maunier). Théorie segmentaire dont Berque récuse ensuite la validité.

2. *Idem*.

de l'oubli certains noms et certaines œuvres. Cela s'est traduit par de nombreuses rééditions de textes et des numéros thématiques de revues spécialisées¹. De nos jours Marcel Mauss est l'auteur le plus lu, ou en tous cas le plus cité. Peut-être même plus qu'Émile Durkheim. Dans ce retour aux textes fondateurs, *l'Essai sur le don* a, sans conteste, la primeur et on ne compte plus les articles et les ouvrages sur l'anthropologie du don qui se livrent à l'exégèse de l'œuvre de Mauss. Nous voudrions ici exhumer un texte directement lié à l'entreprise maussienne² mais qui est demeuré quasiment inconnu et dont l'auteur est presque complètement oublié aujourd'hui³ : il s'agit des «Recherches sur les échanges rituels en Afrique du nord» (1927) et de «Les groupes d'intérêt et l'idée de contrat en Afrique du Nord» (1937) de René Maunier.

La première étude de René Maunier paraît un an après *l'Essai sur le don*. Si elle n'atteint pas les proportions de

1. La collection «Quadrige» des P.U.F. a joué un rôle essentiel dans ce retour aux sources, en rééditant non seulement les œuvres des deux maîtres (Durkheim et Mauss), mais aussi celles d'auteurs moins prestigieux comme Bouglé ou Lévy-Bruhl par exemple. La *Revue française de sociologie* a largement préparé ce retour aux textes fondateurs en consacrant successivement trois numéros au durkheimisme (1976, 1979 et 1984).

2. Plusieurs indices laissent penser que Maunier a répondu aux sollicitations de Mauss pour entreprendre ses recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord. Ainsi dans son *Essai sur le don*, Mauss prévient son lecteur dans une note infrapaginale : «Les Berbères ont développé les remarquables usages de la thaoussa ... MM. Doutté et Maunier, plus compétents que nous, se sont réservé l'étude de ce fait». En outre, Maunier précise qu'il a commencé ses enquêtes de terrain sur la thaoussa en Kabylie en 1921-1922, cf. *op. cit.*, p. 68.

3. Au-delà des considérations idéologiques et théoriques que nous allons aborder dans les lignes qui suivent, il nous semble que l'oubli de l'œuvre anthropologique de Maunier procède de facteurs tout à fait prosaïques, les mêmes qui permettent d'expliquer la relégation des auteurs de la période coloniale qui ont centré leurs recherches sur des questions d'ethnologie juridique. En effet, compte tenu du délaissement de ces disciplines depuis le début des années 50, les chercheurs contemporains n'ont plus guère l'occasion d'utiliser les travaux de ce genre si ce n'est dans une perspective historique.

l'article de Mauss (179 pages), elle est toutefois relativement considérable (85 pages). En outre, Maunier a beau inscrire explicitement sa réflexion dans le sillage de la pensée de Mauss (en reprenant le modèle de la «triple obligation de donner, de recevoir et de rendre»), il a dû mal à dissimuler son ambition de faire mieux que le maître. Nous essayerons donc d'apprécier sa tentative.

René Maunier n'a pas été associé à la première série de l'*Année Sociologique* (1898-1913)¹, en revanche, ses «Recherches sur les échanges rituels en Afrique du nord» constituent l'un des trois mémoires originaux des deux volumes de la nouvelle série (1925-1927)². Sa contribution à l'*Année Sociologique*, toutes séries confondues, est relativement modeste. Elle consiste en deux mémoires originaux le premier précité et le second, paru dans les *Annales sociologiques*: «Les groupes d'intérêt et l'idée de contrat en Afrique du nord», (série C, 1937). En sus de ces deux articles de fond, Maunier apparaît de façon éphémère dans l'équipe des *Annales sociologiques* chargée des comptes rendus, une première fois en 1934 (série D) pour la rubrique des ouvrages traitant des colonies, puis en 1935 (série C): «Revue critique des systèmes juridiques et moraux», ainsi que pour la «Revue critique du droit et de la morale» et celle de «L'organisation des groupes secondaires». Il est absent de l'équipe en 1937 et la réintègre l'année suivante (1938) dans les mêmes rubriques³.

1. Comme Maunier termina son cursus universitaire très précocement, ce n'est donc pas son jeune âge qui l'a empêché de rejoindre l'équipe de l'*Année Sociologique*.

2. En fait les deux volumes formant la nouvelle série de l'*Année Sociologique* contiennent formellement cinq mémoires originaux: celui de Maunier et quatre autres de Mauss. Mais deux d'entre eux ne sont pas des articles de fond, l'un est un *in memoriam* d'une vingtaine de pages consacré à Durkheim et l'autre consiste en quelques notices biographiques. Le second mémoire de Mauss porte sur *Les divisions de la sociologie*.

3. Cela fait au total une vingtaine de comptes rendus.

Au titre d'auteur, en dépit d'une production éditoriale considérable¹, Maunier n'a guère été ménagé par *l'Année Sociologique*. Sa thèse, qui paraît en 1910, sur *L'Origine et la fonction économique des villes* est l'objet d'une recension très virulente par Maurice Halbwachs². Célestin Bouglé se contente d'une présentation analytique totalement neutre du premier volume de sa *Sociologie coloniale*³ et dans la même livraison de *l'Année Sociologique* son ouvrage *Loi française et coutumes indigènes* est recensé de façon aussi insignifiante par Jean Ray. Enfin, le second volume de sa *Sociologie coloniale* est de nouveau très critiqué par Maxime Rodinson qui vient de rejoindre l'équipe de la troisième série de *l'Année Sociologique*⁴. Même si les sources manquent à ce sujet, nous ne saurions dire que Maunier ne se soit pas soucié de se faire une place dans l'équipe de *l'Année*. Les deux mémoires qu'il y publie sont de loin, dans l'ensemble de son œuvre, les écrits qui présentent la meilleure tenue scientifique. En outre, et tout en donnant la pleine mesure de son audace intellectuelle, il parvient à s'inscrire avec humilité sur les traces de Mauss ce qui, compte tenu du ton véhément qu'il adopte habituellement, trahit son désir de séduire. Dans la seule présentation que je connaisse de l'œuvre de Maunier, Jean-Robert Henry (1989) envisage plusieurs raisons susceptibles d'expliquer sa relégation, voire son occultation de l'histoire des sciences sociales françaises après la Seconde Guerre mondiale.

1. En dehors des études majeures consacrées à la Kabylie figurant dans la bibliographie de ce travail, Maunier est également l'auteur de nombreuses publications d'ethnologie et de sociologie juridique sur la France et l'Égypte ainsi que de sociologie économique et criminelle, essentiellement sur l'Égypte et sur l'empire colonial français, sans compter quelques essais de sociologie générale. Au total, la bibliographie de l'œuvre de Maunier présentée par Jean-Robert Henry (1989) comprend plus de quatre-vingts titres, dont dix-neuf ouvrages.

2. Cf. *l'Année Sociologique*, (1909-1912), pp. 833-835. Presque vingt ans plus tard, Maurice Halbwachs réitéra ses réserves et ses critiques dans un compte rendu d'un abrégé de sociologie de Maunier, cf. *Annales d'histoire économique et sociale*, t. 2, p. 628.

3. Cf. *Les Annales sociologiques*, 1935, série C, pp. 110-112.

4. Cf. *l'Année Sociologique* (1948-49), «Revue critique des systèmes sociaux et civilisations», pp. 271-275.

Il s'agit de son engagement pour une « politique coloniale positive » et de son « vichysme supposé ou réel »¹. En fait, la marginalisation de Maunier a commencé bien plus tôt en dépit d'une carrière brillante, quoique peu cohérente, et même au plus fort de sa production scientifique, Maunier n'a jamais obtenu la reconnaissance qu'il méritait. Ainsi, en 1935 dans son *Bilan de la sociologie française*, Célestin Bouglé lui règle son compte en deux phrases et en omettant de signaler que Maunier venait de créer à la Faculté de Paris, la première institution du genre la salle de travail de sociologie et d'ethnologie juridiques². Deux ordres de faits semblent pouvoir expliquer cela. C'est d'abord l'éclectisme théorique de Maunier et, ensuite, son libéralisme politique. Sa lecture de l'*Essai* de Mauss et sa tentative de le dépasser renvoient plus ou moins directement à ces deux aspects et constituent selon moi, la raison majeure de sa relégation. Les raisons pour lesquelles cette sorte d'ostracisme s'est prolongée jusqu'à nos jours apparaîtront plus loin, lorsque nous discuterons de la « postérité » plus ou moins inavouable de Maunier, et de l'usage qu'en ont fait des auteurs comme Jacques Berque ou Pierre Bourdieu.

L'on conviendra facilement que dans le contexte de lutte pour l'obtention des chaires, la création de postes et diverses autres formes de reconnaissance institutionnelle qui a marqué le champ des sciences humaines du début du siècle, l'éclectisme n'ait pas été l'attitude la plus stratégique pour se faire une place. Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer l'exclusivisme qui animait l'équipe de l'*Année Sociologique* et son occultation systématique des courants théoriques concurrents et de la sociologie étrangère (le silence sur l'œuvre de Weber est édifiant). Or, non seulement Maunier

1. Deux volets d'un engagement dont Jean-Robert Henry souligne à juste titre que, durant les années de guerre, l'un était solidaire de l'autre, compte tenu de la vocation proclamée du Maréchal Pétain à incarner la défense de l'empire. Cf. Jean-Robert Henry, (1989), p. 149.

2. Cf. Célestin Bouglé (1935), pp. 31-32.

ne tenait pas compte de ces cloisonnements et de ces coteries dans les références théoriques qu'il mobilisait dans ses œuvres¹ mais, par surcroît, il publiait ses études dans des revues concurrentes entre elles².

Son libéralisme politique me semble encore plus déterminant pour expliquer le peu de reconnaissance qu'il trouva dans l'équipe de l'*Année Sociologique*³. On sait l'engagement très marqué à gauche de l'*Année Sociologique* et, en particulier de Mauss⁴. L'interférence des idéaux politiques et scientifiques dans l'école durkheimienne a souvent été soulignée⁵. Pourtant, à ma connaissance, on n'a jamais pris la mesure des conséquences et des clivages que cela a pu entraîner dans les échanges scientifiques entre les membres de l'équipe de l'*Année* d'une part, et vis-à-vis des courants extérieurs d'autre part. Ainsi l'élucidation de ce qu'on a appelé l'*affaire Davy*⁶ gagnerait à être envisagée dans

1. La multiplicité et la fécondité des ancrages théoriques de Maunier doivent donc être soulignées : Auguste Comte, Gabriel Tarde, Émile Durkheim, Marcel Mauss et, de façon souterraine, Max Weber. Sans parler de l'ampleur de sa connaissance et de ses citations, toujours très choisies, des travaux en sciences humaines de son époque. Les références aux travaux de l'*Année Sociologique* côtoient les références à la tradition anglo-américaine ou allemande : Westermarck, Malinowski, Frazer, Lowie, Spencer, Boas, etc., pour la première, et Schmidt, Thurnwald, Bücher, etc., pour la seconde. Jamais véritablement revendiquée, l'influence de Weber nous semble toutefois inscrite en filigrane dans certains de ses travaux d'ethnologie juridique, notamment dans son introduction sur les « Recherches sur les échanges rituels » (1927) où il se réfère avec précision à une étude de R. Thurnwald sur Max Weber : *Die Gestaltung der Wirtschaftsentwicklung aus ihren Anfängen heraus, Hauptprobleme der Soziologie Erinnerungsgabe für Max Weber* (1923).

2. Ainsi, ses quatre premiers articles sont publiés dans la *Revue internationale de sociologie* de Worms.

3. Le compte rendu extrêmement virulent qu'il fait, en 1935, de *L'idée de droit social* de Gurvitch permet de prendre la mesure de l'ampleur de la divergence politique qui le séparait de la plupart des membres de l'*Année Sociologique*. Cf. série C, 1935, pp. 102-105.

4. La récente biographie de Mauss par Fournier révèle la part considérable qu'a prise l'activité militante de Mauss.

5. Cf. l'article de Pierre Birbaum, « Du socialisme au don », in *L'Arc*, n° 48, pp. 41-46 ou celui de François Isambert (1990), « Durkheim : une science de la morale pour une morale laïque », in *Archives de sciences sociales des religions*, fasc. 69, pp. 129-146.

6. Les études et documents disponibles sur cette affaire, notamment la correspondance privée, ne laissent pas suspecter ces raisons idéologiques. Et pour

cette perspective. Non pas tant du fait de l'engagement politique personnel de Davy que dans les implications idéologiques que recèlent les conclusions de la *Foi jurée* et qui vont dans une direction absolument opposée avec celle que Mauss souhaitait explicitement pour son *Essai sur le don*¹. En effet, la plupart des critiques de Davy s'en prennent à son juridisme étroit (faire sortir le contrat du statut) tandis que d'autres arguments, moins légitimes et qui apparaissent seulement dans la correspondance privée des protagonistes, évoquent la façon cavalière dont Davy a «pillé» Mauss et l'a «doublé» sans vraiment reconnaître sa dette à son égard². De tous les détracteurs de Davy, Granet est peut-être celui qui dévoile le plus les implications idéologiques problématiques de la *Foi jurée*, ainsi lorsqu'il dénonce l'accent mis sur la question de l'individualisation dans le *potlatch* alors que Mauss n'a eu de cesse d'en souligner la dimension collective³.

Maunier a fait son profit de la *Foi jurée* et, mis en garde par la mésaventure de Davy, c'est de façon bien plus élaborée et bien plus fine que lui qu'il entreprend de développer ses réflexions sur les processus d'individualisation inhérents au *potlatch* et sur les stratégies politiques poursuivies à l'occasion des échanges de dons. La marginalité de Maunier par rapport à l'équipe de *l'Année Sociologique* explique sans aucun doute qu'il n'y ait pas eu d'*affaire Maunier* comme il

cause, la déontologie rigide des membres de *l'Année Sociologique* excluait absolument le mélange de la politique et de la science. Il est même probable que ces motifs ont joué sans même affleurer à la conscience des acteurs. Sur l'affaire Davy, cf. les «Documents» présentés dans la *Revue française de sociologie*, XXVI, (1985), pp. 239-254.

1. Cf. notamment dans son introduction à *l'Essai*, p. 148, ou dans sa conclusion lorsqu'il évoque le retour contemporain à une morale de groupe et, dans cette perspective, la nécessité de revenir à *de l'archaïque*, p. 262-263.

2. Davy a publié sa thèse sur *La Foi jurée* en 1922, donc avant *l'Essai sur le don*, en empruntant, bien plus qu'il veut bien le reconnaître, nombre d'idées et de faits aux cours et aux comptes rendus de Mauss portant sur le *potlatch*. C'est ce qui a provoqué l'émoi de l'équipe de *l'Année* et engendré «*l'affaire Davy*».

3. Cf. la critique de *La Foi jurée* par Granet dans le *Journal de psychologie normale et pathologique*, 19 (12), 1922, pp. 928-939.

y a eu une *affaire Davy*. En revanche nous essaierons de faire apparaître que ce sont les mêmes implications idéologiques qui ont présidé au recouvrement des questions que Maunier avait posées. Ce faisant, et compte tenu de la reprise du débat sur le don, nous envisagerons l'actualité de la problématique de Maunier.

Les deux études que nous avons choisies de présenter ici constituent, selon nous, le relais invisible, parce que jamais vraiment revendiqué, entre l'ethnologie maussienne et la thèse de Davy, les travaux de Lévi-Strauss, avec lesquels Maunier partage la défiance à l'égard de certaines thèses centrales de Mauss et, enfin, les études de Bourdieu dont les *Recherches sur les échanges rituels* présentent certaines anticipations. Plus qu'un relais invisible, les études sur la *tawsa* et les *Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord* représentent même par certains côtés une anticipation de la construction bourdieusienne élaborée à partir des échanges sociaux solidaires du sens de l'honneur kabyle.

Les échanges de dons. De Mauss à Bourdieu en passant par Lévi-Strauss

Avec ses *Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord*, nul doute que Maunier visait à la construction d'un modèle théorique¹ qui, pour emprunter l'essentiel de ses concepts et de sa méthode à l'*Essai sur le don* de Mauss, s'en démarquait sur de nombreux points significatifs.

1. Malgré la finesse de ses observations sur la *tawsa* en Kabylie, Maunier n'a pas réalisé un travail de terrain systématique et de nombreux aspects de l'institution sont absents de sa description. De même que le vaste panorama qu'il fait de l'ensemble des échanges rituels en Afrique du Nord, doublement nécessaire pour démontrer l'universalité des phénomènes qu'il étudie et étayer de façon conséquente son modèle théorique, pêche par de nombreux travers, des oublis importants et de grossières erreurs qui trahissent non seulement ses lacunes et son manque de familiarité avec les sociétés maghrébines, mais également une lecture extrêmement rapide des travaux des ethnographes du Maghreb. Ainsi qualifie-t-il notamment le

Entre tous les types d'échange rituel — de mots, de biens, de violence, de femmes, etc. — les échanges de dons ont toujours constitué un objet d'étude privilégié dans la littérature anthropologique. D'une part, certainement, pour des raisons pratiques: de tous les échanges, ce sont ceux qui offrent la meilleure visibilité à l'observation, la plus grande régularité et la plus grande accessibilité, de même que leur matière se propose d'elle-même à une analyse quantitative et statistique et que leur rituel, qui est souvent une des principales occasions où les sociétés considérées se donnent représentation d'elles-mêmes, se décompose en séquences la plupart du temps extrêmement rigides et codifiées — donc facilement objectivables — dans lesquelles les valeurs cardinales du groupe sont célébrées avec emphase et solennité. D'autre part, des raisons théoriques ont aussi, évidemment, conduit à s'interroger sur ces échanges rituels de dons, essentiellement à cause du défi à la pensée que recèlent des rites semblant constituer, à divers titres, des dénis plus ou moins radicaux de la logique et de la rationalité économiques¹ qui règnent dans les sociétés pourvoyeuses d'ethnologues².

Dans un chapitre du *Sens pratique* consacré à l'action du temps, Bourdieu nous met en garde:

« À s'en tenir à des pratiques qui, comme les pratiques rituelles, doivent certaines de leurs propriétés les plus importantes au fait qu'elles sont « détotalisées » par leur déploiement dans la succession, on risquerait de laisser échapper les propriétés de la pratique que la science

mariage musulman de sacrement (!) et assimile-t-il les rites d'*Ennair* du calendrier agraire berbère à une fête du calendrier musulman (!), cf. *infra*, p. 95 et p. 96.

1. Ainsi, entre autres exemples, du cas des *potlatch-s* lorsque ces échanges de dons tournent à l'assaut de prodigalité qui se termine par la ruine à peu près complète des protagonistes ou/et par des destructions massives de leurs biens.

2. Les quatre auteurs considérés ici s'accordent à reconnaître la valeur exemplaire et cardinale de l'échange de dons. Ainsi de Lévi-Strauss qui, en reconnaissant sa dette à Mauss, qualifie son *Essai sur le don* de chef-d'œuvre et affirme que l'ouvrage « inaugure une ère nouvelle pour les sciences sociales » (*op. cit.*, p. XXXV), ou de Bourdieu, qui parle de « l'exemple canonique de l'échange de dons » (*op. cit.*, p. 178).

détéporalisante a le moins de chance de restituer, c'est-à-dire celles qu'elle doit au fait qu'elle se construit dans le temps, qu'elle reçoit du temps sa *forme* comme ordre d'une succession et par là son sens (au double sens). C'est le cas de toutes les pratiques qui, comme l'échange de dons ou les luttes d'honneur, se définissent, au moins aux yeux des agents, comme des séquences irréversibles et orientées d'actes relativement imprévisibles»¹.

Présentant ensuite le reproche formulé par Lévi-Strauss à l'encontre de la thèse de Mauss — critique, qu'il semble reprendre à son compte, selon laquelle Mauss s'en serait tenu à une phénoménologie de l'échange de dons — Bourdieu passe à l'examen critique et analytique de la thèse de Lévi-Strauss avant de présenter sa propre approche théorique. Au « modèle objectif » de Lévi-Strauss, Bourdieu reproche de procéder par la réduction du polythétique au monothétique et par la réduction de la succession détotaillée et irréversible à la totalité parfaitement réversible, réductions qui permettent à Lévi-Strauss de construire des cycles de réciprocité, « engrenages mécaniques de pratiques obligées ». Et Bourdieu de conclure par un retour à des réalités cinglantes : « en réalité, le don peut rester sans contrepartie, lorsqu'on oblige un ingrat... ». Ce faisant, Bourdieu a focalisé sa critique sur Lévi-Strauss en oubliant Mauss et, surtout, en utilisant uniquement les travaux de Maunier pour certaines données factuelles qu'il lui emprunta, comme si l'œuvre de Lévi-Strauss et sa critique de Mauss avaient épuisé tout ce que la pensée de ce dernier avait apporté à l'intelligence de l'échange des dons et comme si les analyses de Maunier étaient identiques à celles de Mauss.

Par-delà les différences objectives des pratiques étudiées par Maunier, Mauss, Lévi-Strauss et Bourdieu — différences que nous mentionnerons quand elles affectent des points

1. Cf. *Le Sens pratique*, p. 167.

importants des analyses que nous présentons —, il s'agit de souligner ici que tous parlent à peu près de la même chose et veulent globalement théoriser les échanges rituels de dons. Certes, au regard de certains aspects précis, les différences entre les multiples formes de *potlatch* analysées par Mauss et par Lévi-Strauss et la *tawsa* kabyle, dont s'occupent plus précisément Maunier et Bourdieu, entraînent des conséquences significatives qu'une théorie systématique ne saurait négliger. Ainsi, par exemple, dans les *potlatch-s*, de même que dans les rituels de l'Antiquité classique, ce sont les organisateurs d'une fête qui distribuent des dons, alors que, dans la *tawsa* kabyle, ce sont eux qui les reçoivent. De même qu'en dépit de la fécondité de la problématique de Bourdieu sur la convertibilité mutuelle du capital symbolique et du capital matériel, on ne saurait ignorer les différences — quant à la nature du système symbolique qui sous-tend les échanges rituels et quant aux effets pratiques que ceux-ci entraînent — entre, d'une part, les destructions somptuaires de biens lors des *potlatch-s* et, d'autre part, l'aspect de crédit usuraire que revêtent les échanges de dons en monnaie de la *tawsa* kabyle. Pour autant, les différences entre les diverses formes d'échanges rituels de dons ne nous empêcheront pas de discuter globalement les positions des quatre auteurs.

À l'égard des deux questions essentielles de l'obligation (dans l'acceptation commune et dans sa définition juridique) et de l'action du temps dans les échanges de dons, l'analyse de Maunier représente un intérêt particulier autant au point de vue de l'histoire de la sociologie et de l'anthropologie que du fait de sa valeur heuristique intrinsèque en ce qu'elle constitue à peu près une synthèse à mi-chemin des thèses de Mauss, qu'elle dépasse sur plusieurs points, de Lévi-Strauss, avec lequel elle partage certaines défiances vis-à-vis de l'œuvre de Mauss, et de celle de Bourdieu, dont elle anticipe certaines postures.

La *tawsa*¹ désigne, en Kabylie, la cérémonie festive durant laquelle l'initiateur de la fête reçoit des dons de ses invités à charge de retour. Evidemment, l'organisation de *tawsa* ne dépend pas de la fantaisie ou de l'appétit de dons de chacun. Habituellement, seule la célébration d'une naissance, d'une circoncision ou d'un mariage pouvait permettre l'organisation d'une *tawsa*². En outre, comme nous allons le voir de façon détaillée, le fait de recevoir un don oblige³ le donataire, quand il se rend à la *tawsa* organisée par son donateur, à rendre au moins l'équivalent du don qu'il a reçu et, de façon générale, toujours plus, du fait des impératifs d'honneur liés à ces échanges⁴. C'est dire que, compte tenu de la fréquence et des enjeux (de capital symbolique et de capital économique) de ces échanges, le système de la *tawsa*

1. Maunier, qui souligne que le mot *tawsa* est d'origine arabe dont la racine *aus* a le sens de «réunir, rassembler, aider» (?) (*op. cit.*, p. 69), précise que l'institution est encore attestée dans tous les pays de la rive sud de la Méditerranée et l'a été sur les deux rives depuis la plus haute Antiquité. Et l'auteur de souligner : «C'est un grand fait méditerranéen, dont j'essaie la description, et dont je tente l'explication». *Op. cit.*, p. 66.

2. Maunier note comme une nouveauté le fait qu'à son époque les Kabyles commençaient à tirer prétexte du retour des pèlerins de La Mecque pour organiser des *tawsa-s*. Cette évolution de l'institution procède de plusieurs causes. Premièrement et globalement, on doit y voir un des effets de la généralisation de l'économie monétaire et capitaliste. Ensuite on doit prendre en compte le rôle joué par l'administration judiciaire coloniale — administrée selon les coutumes kabyles — dans l'exacerbation ou la consolidation des effets de droits créés par la *tawsa*.

3. Le donateur oblige le donataire au double sens où le second devient l'obligé du premier, mais aussi au sens le plus étroitement juridique où le don crée véritablement un effet de droit rendu dans notre langage juridique par le concept d'obligation.

4. Maunier, qui comme nous venons de le dire, enregistre l'extension des *tawsa-s* aux fêtes de retour des pèlerins de La Mecque, note à ce sujet une caractéristique propre à ces dernières qui nous paraît singulière. C'est le fait que lors de ces *tawsa-s* le donataire n'est obligé à restitution vis-à-vis de son donateur que si celui-ci organise une *tawsa* pour les mêmes raisons. C'est-à-dire que le donateur à la *tawsa* de retour d'un pèlerinage peut espérer un contre-don uniquement s'il accomplit lui-même une *tawsa* pour célébrer son propre pèlerinage à La Mecque. En fait, nos propres observations, comme toutes les autres études consacrées à cette question depuis Maunier, ne relèvent jamais cette clause contraignante et attestent, au contraire, que l'on peut très bien s'acquitter d'un contre-don lors d'une *tawsa* à l'occasion d'un mariage, quand bien même le don initial que l'on a reçu avait eu comme prétexte la célébration d'une circoncision ou d'une naissance.

crée un circuit de translation des biens les plus convoités — l'honneur et l'argent — dans lequel chaque Kabyle est pris de façon quasi permanente.

L'action du temps dans les échanges de dons

Pour Mauss, c'est de façon purement logique que la notion de terme est impliquée dans les échanges de dons. C'est « par définition même, (qu') un repas en commun, une distribution de kava, un talisman qu'on emporte ne peuvent être rendus immédiatement. Le temps est nécessaire pour exécuter toute contre-prestation »¹. Alors que son *Essai sur le don* fait état de rites dans lesquels les dons sont restitués immédiatement avec usure et où chaque protagoniste surenchérit jusqu'à n'en plus pouvoir aux assauts de générosité de son vis-à-vis, Mauss ne s'est guère occupé à intégrer systématiquement le rôle spécifique du temps dans sa théorie. Bien davantage, lorsqu'il croise l'action du temps avec le principe qui commande de rendre plus que l'on a reçu, Mauss en vient à calculer des taux usuraires de façon purement objectiviste et selon une étroite rationalité économique étrangère aux sociétés considérées : « les taux sont en général de 30 % à 100 % par an ». Comme si le temps était le simple déroulement linéaire d'un pur continuum dont l'effet interviendrait dans l'absolu indépendamment de l'institution spécifique du temps de la société considérée et indépendamment des stratégies des acteurs dans laquelle elles s'insèrent.

Avec Lévi-Strauss, l'action du temps est, cette fois, totalement occultée, puisque le don et le contre-don forment « une synthèse immédiatement donnée à, et par, la pensée symbolique ... »², ou encore : « c'est l'échange qui constitue le phénomène primitif et non les opérations discrètes en

1. Cf. *Essai sur le don*, p. 199.

2. Cf. *Introduction à l'œuvre de M. Mauss*, p. XLVI.

lesquelles la vie sociale le décompose»¹. De sorte que les échanges rituels de dons forment des cycles de réciprocité détemporalisés dont le principe, ignoré par les acteurs, s'origine dans l'impératif inconscient d'échanger. Impératif de l'échange — de mots, de biens, de violence et de femmes — qui est au fondement de la théorie générale de Lévi-Strauss.

C'est avec Bourdieu que l'action du temps — à laquelle il consacre tout un chapitre du *Sens pratique*² — revêt toute son importance dans l'analyse des échanges de dons. Contre la problématique de Lévi-Strauss à laquelle il reproche de construire le modèle objectif du don et du contre-don par « la réduction du polythétique au monothétique, de la succession détotaillée et irréversible à la totalité parfaitement réversible »³, Bourdieu axe sa démonstration sur la structure temporelle de la pratique des échanges rituels et montre précisément que c'est l'action du temps qui leur confère tout leur sens, sens étant entendu à la fois dans l'ordre de la succession temporelle des échanges et dans leur dimension sémantique. S'avisant ensuite que les dons peuvent parfois, soit rester sans contrepartie comme « lorsqu'on oblige un ingrat, soit être repoussé comme une offense en ce qu'il affirme ou revendique la possibilité de la réciprocité, donc de la reconnaissance »⁴, Bourdieu nous montre que la seule possibilité qu'il en aille autrement que ne le veulent les lois mécaniques du cycle de réciprocité implique des changements considérables de la logique des pratiques des acteurs⁵.

1. *Ibidem*, p. XXXVIII.

2. Cf. *Le Sens pratique*, pp. 167-189.

3. *Ibidem*, p. 167.

4. *Ibidem*, p. 168.

5. Ainsi : « Le passage de la probabilité la plus élevée à la certitude absolue représente un saut qualitatif qui n'est pas proportionné à l'écart numérique. L'incertitude qui trouve son fondement objectif dans la logique probabiliste des lois sociales suffit à modifier non seulement l'expérience de la pratique, mais la pratique elle-même, en encourageant par exemple les stratégies qui visent à éviter l'issue la plus probable » (c'est nous qui soulignons), cf. *op. cit.*, pp. 169-170.

Et l'auteur d'introduire dans les échanges de dons le principe, essentiel, d'incertitude. Incertitude qui peut être l'incertitude du donateur sur la reconnaissance de son don comme tel et partant de la reconnaissance de l'obligation pour le donataire de rendre le don initial, mais incertitude plus systématique et générale du terme de la contre-prestation. Or c'est justement l'intervalle entre prestation et contre-prestation qui autorise les multiples stratégies consistant à jouer avec le temps et qui font des prestataires des acteurs et non de simples automates, rouages dérisoires d'un cycle de réciprocité mû par une loi d'airain qui leur échappe complètement. Et Bourdieu de substituer *la dialectique des stratégies à la mécanique du modèle*.

De la même façon que Mauss a noté qu'entre les dons et les contre-dons la notion de terme était impliquée logiquement, Maunier a souligné la nécessaire succession temporelle des échanges rituels. La divergence des analyses de ces deux auteurs tient, d'une part, aux différences objectives de l'action du temps dans les rites qu'ils décrivent et, d'autre part, à leur interprétation différente de l'articulation de l'action du temps et du principe usuraire dans les échanges de dons. La différence objective réside dans le fait que dans les rites décrits par Mauss, la maîtrise du terme de la contre-prestation appartient à celui qui doit s'en acquitter, puisque c'est l'organisateur d'une fête qui distribue les dons, de sorte que, redevable d'un don reçu lors d'une fête où il s'est rendu, l'intéressé choisira lui-même — en jouant avec le temps — le jour où il organisera une fête et où s'acquittera de son contre-don. En outre, le cycle de réciprocité dans le système du *potlatch* est non seulement indéterminé dans le sens où un don appelle un contre-don qui lui-même appelle un contre-contre-don, etc., mais aussi dans la mesure où la valeur des échanges suit une croissance exponentielle: le contre-don devant être supérieur au don,

le contre-contre-don supérieur au contre-don, et ainsi de suite¹. En revanche, dans la *tawsa* kabyle, les trois points que nous venons de décrire se présentent de façon complètement inversée. Premièrement, l'initiative du terme de la contre-prestation n'appartient pas à celui qui doit s'en acquitter, compte tenu que c'est l'organisateur d'une fête qui recueille les dons. Deuxièmement, quoique rien n'empêche les prestataires de poursuivre indéfiniment leurs échanges de dons et de contre-dons, chaque cycle de prestation est disjoint du précédent; ainsi, par exemple, une fois un premier cycle clos, celui qui était précédemment dans la position du contre-prestataire peut se retrouver dans celle du prestataire. Enfin, dernière différence qui vérifie la caractéristique précédente, dans le cas d'une poursuite infinie de plusieurs cycles de dons/contre-dons entre les mêmes individus, le montant de chaque nouveau don est à la discrétion du donateur, qui peut très bien offrir un don minime, même si, dans le cycle précédent, le don initial était énorme. De sorte que si, comme nous venons de le voir, le contre-prestataire n'a pas la maîtrise du tempo de son action et ne choisit pas le terme où il devra s'acquitter du contre-don, la possibilité d'enclencher à chaque fois un nouveau cycle en fixant le montant initial du don de façon indépendante des montants des cycles précédents autorise, dans le cadre des échanges d'honneur, un nombre infini de stratégies.

1. De sorte qu'en réalité le cycle de l'échange est non pas don/contre-don, mais plutôt don/contre-don/contre-contre-don/contre-contre-contre-don, etc., jusqu'à ce que, pour une raison ou pour une autre — notamment, la ruine d'un des protagonistes — le cycle s'interrompt non pas dans la réciprocité et la symétrie du don/contre-don, mais par la victoire de l'un des protagonistes du fait de la ruine ou de l'abandon de son vis-à-vis. On s'étonne du fait que, malgré ces aspects essentiels, Lévi-Strauss ait pu étayer sa théorie de l'échange sur l'exemple du *potlatch*. Le caractère indéfini et asymétrique des prestations du *potlatch* ainsi que le principe d'une progression exponentielle de la valeur des dons étant absolument contradictoires avec l'idée de l'unité d'un *échange primitif* se refermant dans la clôture d'un don et d'un contre-don.

Mais une grande différence sépare Mauss et Maunier quant à l'interprétation de l'effet du temps sur le principe de la surenchère entre don et contre-don. Alors que le premier calcule de façon purement objectiviste le montant du gain usuraire d'après le temps qui les sépare, Maunier, de la même façon qu'il avait souligné que des cycles successifs de don/contre-don étaient disjoints, insiste sur le fait que le montant du bénéfice est indifférent à la durée qui sépare le don du contre-don. Replaçant les échanges rituels de la *tawsa* dans les divisions du calendrier kabyle, Maunier s'avise que la plus grande partie des cérémonies qui offrent le prétexte à l'organisation de *tawsa* — à savoir la célébration de mariages et de circoncisions¹ — se déroulent à l'automne², une fois que les récoltes sont engrangées³ et que les Kabyles disposent de réserves en denrées et du maximum de ressources monétaires. Mais le hasard des événements susceptibles de permettre l'organisation d'une *tawsa* ne donne pas toujours l'occasion à celui qui a accompli un ou des dons dans une ou des *tawsa-s* d'organiser, durant la même saison, une fête pour recueillir le ou les contre-dons des particuliers qu'il a précédemment gratifiés d'un don. Il lui faut alors attendre la saison suivante ou celle d'après. Or, Maunier observe que les faits ne permettent en aucune façon de relever de rapport entre la durée du temps écoulé entre les deux prestations et la hauteur de l'augmentation entre le don

1. Des trois occasions d'organiser des *tawsa-s*, une seule — les naissances — sont purement aléatoires, alors que les deux autres — mariages et circoncisions — dépendent uniquement du bon vouloir des intéressés.

2. En Kabylie, l'importance des contingents de travailleurs immigrés qui rentrent « au pays » durant les congés estivaux a engendré un décalage notable de la période traditionnelle des festivités. Alors que celles-ci battaient leur plein entre la fin de l'automne et le début de l'hiver, de nos jours la plupart des fêtes sont célébrées en juillet et en août.

3. Il faut, en effet, rappeler que, dans l'ensemble de la Grande Kabylie, les principales ressources agraires étaient l'arboriculture et l'oléiculture, ce qui repoussait — surtout la récolte des olives et leur transformation en huile — la période de bombance et de festivités à la fin de l'automne et au début de l'hiver, c'est-à-dire entre la fin de novembre et le mois de décembre.

et le contre-don¹. Celle-ci pouvant atteindre un taux de 100 % pour deux *tawsa-s* organisées durant la même saison, c'est-à-dire à quelques semaines, sinon quelques jours d'intervalle, soit, à l'inverse, atteindre un taux minime entre deux *tawsa-s* organisées à une année, voire plusieurs années d'intervalle². Tout dépend en fin de compte d'un faisceau de paramètres liés au souci et à l'intérêt de paraître soucieux de son honneur.

C'est à ce stade de l'analyse que les études de Maunier et de Bourdieu se rejoignent en termes de stratégies. Bourdieu illustre de façon très précise les stratégies qui consistent à manipuler le temps : « temporiser, atermoyer, ajourner, différer, faire attendre, faire espérer, ou, au contraire, brusquer, précipiter, devancer, prendre de court, surprendre, prendre les devants, sans parler de l'art d'offrir ostentatoirement du temps (consacrer son temps à quelqu'un) ou, au contraire, de le refuser (manière de faire sentir qu'on réserve un temps précieux) »³. Mais, en fait, c'est en considérant globalement une grande variété d'échanges ritualisés — de dons, de violence, de mots et de femmes, échanges pour lesquels la problématique de Bourdieu est extrêmement féconde — que celui-ci parvient à établir une diversité presque infinie de manipulations du temps. En revanche, l'« exemple canonique de l'échange de dons » (et précisément la *tawsa*) ne laisse quasiment aucune place à la manipulation du temps pour le contre-prestataire, car le don et le contre-don non

1. De même qu'il récuse les interprétations de la *tawsa* kabyle proposées par les nombreux auteurs qui l'avaient sommairement décrite avant lui et qui considéraient le fait que les dons reçus lors de l'organisation de festivités étaient une façon pour les invités de participer aux frais de la fête. Sur la base d'une enquête menée en 1922 et 1923, Maunier découvrait que, alors que les dépenses occasionnées pour une fête ne dépassaient jamais deux cents francs, le montant d'une *tawsa* pouvait rapporter à son bénéficiaire entre cinq cents et huit cents francs. Cf. « Recherches sur les échanges rituels ... », p. 87.

2. Ainsi : « L'on a cru voir, dans cet augment de don, un intérêt du capital prêt. Mais il figure une chose tout autre. Car il n'a nul rapport avec le temps. Ce qu'on voudrait nommer la durée du prêt n'influe pas sur le prix du surplus ». Cf. « Recherches sur les échanges rituels... », p. 87.

3. Cf. *Le Sens pratique*, pp. 181 et ss. et pp. 168-169.

seulement doivent impérativement s'effectuer dans le cadre de cérémonies dont l'organisation ne dépend pas du bon vouloir des intéressés (mariage, circoncision, naissance), mais encore parce que c'est l'organisateur de la cérémonie qui reçoit les dons — pouvant être aussi des contre-dons, on l'aura compris —, ce qui, dans le cas où il s'agit d'un contre-don, enlève au prestataire la maîtrise du tempo de son action et du terme du cycle de réciprocité. Donc, à l'inverse de Bourdieu qui néglige la différence essentielle, sous le rapport du temps, entre, d'un côté, les *tawsa-s* et, de l'autre, les diverses sortes d'échanges de dons et de cadeaux plus ou moins ritualisés ainsi que toutes les variétés d'échanges de violence, de mots et de femmes — Maunier montre très bien que, dans le cas de la *tawsa*, la possibilité de manipuler le temps est très faible¹, mais qu'en revanche les stratégies des acteurs se concentrent au niveau de la valeur des échanges. Soulignant ainsi la « dimension agonistique prédominante » dans les *tawsa-s*, Maunier note que tout don est une manière de défi et qu'un don élevé est « un acte d'hostilité » et « un combat d'ostentation » susceptible de ruiner le bénéficiaire, acculé, s'il veut sauver son honneur, à une surenchère économiquement fatale pour lui². Inversement, « rendre exactement » l'équivalent d'un don « est une injure » dont Maunier montre bien qu'elle signifie une sorte de déclaration formelle de rupture de relations.

1. Par le fait que la maîtrise du terme de la contre-prestation n'appartient pas à celui qui a bénéficié du don, mais à celui qui, en organisant une fête, obligera ses débiteurs en matières de *tawsa* à lui donner un contre-don.

2. Cf. p. 86 le cas d'un particulier que son ennemi défie par un don démesuré. Maunier montre très bien que, dans cet acte d'hostilité perçu en tant que tel par toute l'assistance, le bénéficiaire du don ne saurait rendre le contre-don qu'avec une importante augmentation, ce qui est une façon, du point de vue de l'honneur, de renverser la situation à son avantage, même si, pour cela, l'intéressé doit se ruiner. Dans ce cas, en effet, rendre le don avec l'augmentation minimale qui caractérise les échanges ordinaires entre parents et alliés serait l'aveu d'une défaite. C'est dire que, afin de restaurer son honneur, l'intéressé ne saurait se montrer seulement à la hauteur du défi, il doit le dépasser par un contre-don largement supérieur. Celui-ci n'est donc pas un défi supplémentaire appelant un contre-contre-don, mais véritablement

Dans les *tawsa-s*, il y a bien pourtant une façon détournée de manipuler le temps que Maunier relève, mais dont Bourdieu ne fait pas état. Elle consiste, pour celui qui sait devoir à terme célébrer une fête — à l’occasion d’un mariage, d’une naissance ou d’une circoncision — à se rendre systématiquement dans les *tawsa-s* organisées aux environs afin d’effectuer des dons qu’il aura la certitude de pouvoir recouvrer rapidement quand il organisera sa propre *tawsa*. Mais, enfin, cette stratégie est fortement limitée par les conditions d’entrée aux *tawsa-s*. En effet, autant ceux qui ont reçu un don sont tenus de se rendre dans les *tawsa-s* organisées par leurs donateurs¹, autant les autres, s’ils n’appartiennent pas au lignage de l’organisateur, doivent y être invités².

L’obligation dans les échanges de dons

Au sujet de la notion d’obligation dans les échanges rituels, Mauss, Lévi-Strauss et Bourdieu ont chacun développé une

une humiliation qui clôt le cycle du don/contre-don, sans préjudice de l’ouverture ultérieure d’un autre cycle d’échanges. La clôture de chaque cycle de prestations, donc la disjonction entre chacun des possibles et successifs cycles de don/contre-don dans la *tawsa* kabyle étant des caractéristiques essentielles qui différencient fortement cette institution de l’ensemble des rites apparentés au *potlatch*, où, le cycle étant infini, seuls les groupes et les individus les plus fortunés peuvent concourir. À l’inverse, en Kabylie, la disjonction entre plusieurs cycles d’échanges non seulement permet la participation de tous, mais exacerbe la dimension agonistique de ces échanges en rétablissant à chaque fois une égalité de départ et en autorisant une multitude de stratégies, stratégies qui, dans le cas du *potlatch*, sont extrêmement réduites, vu la nécessité de surenchérir toujours davantage.

1. Nous reviendrons sur cette question dans la section suivante traitant de l’obligation.

2. Maunier a bien perçu les enjeux de pouvoir dissimulés derrière les échanges de dons, ainsi lorsqu’il écrit que «l’autorité requiert l’ostentation. La libéralité est moyen de prestige. Elle soutient le rang et maintient le respect (p. 107). Les analyses de Bourdieu non seulement engagent une théorie systématique bien plus féconde que les postures éthérées de Maunier, mais ses démonstrations sur la casuistique de l’honneur que les Kabyles exercent sur une multitude d’échanges plus ou moins ritualisés — de mots, de femmes, de bien, et de violence — s’étaient sur un matériel empirique bien plus riche que les descriptions de Maunier. En revanche, pour ce qui concerne uniquement la *tawsa*, les analyses et les descriptions de Maunier restent les plus précises.

analyse particulière qui fait intervenir la dimension d'obligation à des niveaux tout à fait différents et sans rapport entre eux, de sorte qu'aucun lien apparent ne semble relier ces constructions scientifiques successives du même objet et que chacune semble se construire dans une sorte de rupture décalée par rapport à la précédente. Quant à l'approche de Maunier, elle nous paraît être un moyen terme entre les trois postures.

Chez Mauss, le concept d'obligation est au centre de la théorie puisqu'il résume l'échange rituel de dons à la triple obligation de donner, de recevoir et de rendre¹. Motivé par le projet de reconstituer la *forme primitive de l'échange* et par un intérêt constant pour la magie, c'est d'un principe mystique qu'il fera découler cette triple obligation. Selon lui, *les choses échangées ne sont pas inertes*, et c'est précisément la propriété magique que leur attribuent les intéressés qui oblige ces derniers à les faire circuler, c'est-à-dire à les donner, à les accepter et à les rendre. Ce principe, qui porte le nom de *hau* dans les sociétés néo-zélandaises à partir desquelles il élabora son *Essai sur le don*, Mauss en retrouve des équivalents dans toutes les sociétés dont il décrit les échanges rituels de dons. Il faut bien comprendre que sa démonstration sur la création de l'obligation par le *hau* témoigne d'une préoccupation à la fois anthropologique et historique; double projet que Mauss ne parvient à intégrer dans son modèle théorique que moyennant une dose d'évolutionnisme² et une autre de juridisme. Évolutionniste, Mauss l'est

1. Il était même explicitement motivé par le désir de contribuer à une théorie générale de l'obligation. De fait, et malgré un évolutionnisme naïf sur lequel nous reviendrons, les formes primitives de l'échange comparées aux échanges rituels de l'Antiquité lui ont permis de reconstituer le cheminement de la logique symbolique qui a présidé à l'avènement de la distinction juridique entre droits personnels et droits réels.

2. Sans aucun doute Mauss s'est bien davantage affranchi de l'évolutionnisme unilinéaire de l'anthropologie de son temps que le reste de l'équipe de *l'Année Sociologique*. Mais même sa démarche «archéologique» finement analysée par Bruno Karsenti (1994) témoigne de ses difficultés à abandonner toute perspective

indubitablement lorsqu'il projette la distinction propre à notre pensée analytico-juridique entre droits réels et droits personnels et qu'il s'efforce de montrer en quoi les caractéristiques propres des sociétés considérées inhibent le déploiement de cette distinction. Pour autant, lorsque Mauss entreprend de restituer la spécificité et la cohérence intrinsèques des systèmes considérés, il abandonne ce concept d'indistinction — entre droits réels et droits personnels — impropre à en rendre compte et il se tourne vers les catégories indigènes. Ce qui l'expose alors à la fois aux critiques de Lévi-Strauss, qui lui a reproché d'avoir fait la théorie de la théorie indigène, et à celles de Bourdieu qui, reprenant à son compte le reproche de Lévi-Strauss, focalise ses critiques contre ce qu'il appelle le juridisme des ethnologues.

Précisément, Lévi-Strauss reproche à Mauss de ne pas avoir réduit la conception indigène du *hau* par *une critique objective qui permette d'atteindre la réalité sous-jacente*¹ et d'avoir préféré faire la théorie de la théorie indigène. Car il est important de souligner que, pour Lévi-Strauss, la réalité de l'échange est non pas donnée, mais requiert une construction pour apparaître². Dans ce sens, ce qu'il reproche à Mauss, ce n'est pas tant de penser pouvoir reconstituer l'échange à partir des opérations discrètes dans lesquelles la vie sociale le décompose, mais de contourner l'impossibilité de saisir l'unité de l'échange par l'addition des séquences qui le disjoignent en faisant appel à «une quantité supplémentaire

évolutionniste. Il est patent que Mauss, ainsi que Davy d'ailleurs, ne cessent de dissuader une lecture évolutionniste de leurs analyses alors que celles-ci sont de toute évidence sous-tendues par cette dimension. Dimension qui, dans une perspective comparatiste, est, selon nous, absolument inéliminable.

1. Cf. «Introduction à l'œuvre de M. Mauss», p. XXXIX.

2. Car, selon Lévi-Strauss «le social n'est réel qu'intégré en système». *Ibidem*, p. XXV. De même Bourdieu, selon d'autres perspectives théoriques, n'a jamais cessé non plus de réitérer le précepte bachelardien commandant de construire son objet. Pour une réflexion critique de la référence à l'épistémologie de Bachelard dans la sociologie contemporaine, cf. l'étude polémique de Philippe Raynaud: «Le sociologue contre le droit», in *Esprit*, mars 1980, pp. 82-93.

qui lui donne l'illusion de retrouver son compte. Cette quantité c'est le *hau*»¹. Or Lévi-Strauss dénie tout coefficient de réalité et toute efficacité au *hau*, qu'il traite comme une pure fiction, une illusion subjective autant impuissante à créer la triple obligation² de donner, de recevoir et de rendre qu'à restaurer l'unité de l'échange, qui ne se donne à voir et ne s'accomplit empiriquement que sous forme de séquences disjointes. Pour Lévi-Strauss, l'unité de l'échange est à trouver « dans des structures mentales inconscientes »³. Quant à son caractère d'obligation, sur lequel il est peu disert dans son introduction à l'œuvre de Mauss, l'ensemble de son œuvre nous dit assez que l'impératif d'échanger — des mots, des biens et, surtout, des femmes — est constitutif du lien social en tant que tel.

Avec Bourdieu, la notion d'obligation n'a ni les ressorts magiques qu'elle a chez Mauss, ni le statut d'axiome qu'elle a dans l'anthropologie de Lévi-Strauss. En fait, toute la démonstration de Bourdieu est tendue vers la déconstruction de cette notion d'obligation. Pourtant, l'idée d'obligation y est constamment inscrite en filigrane sous la forme de son adjectif substantivé : obligé. En effet, toutes les analyses des

1. Lévi-Strauss écrit à propos de l'*Essai sur le don* : « Il doit y avoir quelque part un passage décisif que Mauss n'a pas franchi, et qui peut sans doute expliquer pourquoi le *novum organum* des sciences sociales du XX^e siècle, qu'on pouvait attendre de lui, et dont il tenait tous les fils conducteurs, ne s'est jamais révélé que sous forme de fragments » ; et l'auteur de démontrer plus loin que cet obstacle, c'est le *hau*. (*ibidem*, p. XXX-VII). Car si, pour Lévi-Strauss, « c'est l'échange qui constitue le phénomène primitif et non les opérations discrètes en lesquelles la vie sociale le décompose », le reproche qu'il fait à Mauss est beaucoup moins, comme l'écrit Bourdieu, de « s'être situé au niveau d'une phénoménologie de l'échange de dons » (cf. *Le Sens pratique*, p. 167) que d'avoir construit l'échange « à partir des obligations de donner, de recevoir et de rendre, à l'aide d'un ciment affectif et mystique » (c'est nous qui soulignons, cf. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. XLVI).

2. *Ibidem*, p. XL. De même il considère le *hau* et ses équivalents comme des « notions magiques ou affectives dont l'intervention (lui) semble résiduelle ». Cf. *ibidem*, p. XLIII.

3. Des structures inconscientes que, dans une grande partie de son œuvre, Lévi-Strauss s'employa à exhumer aussi bien de la structure des mythes, de celle du langage, que, comme il le soutient dans *La Pensée sauvage*, des structures mêmes du cerveau humain.

échanges liés à l'honneur que décrit Bourdieu nous exposent l'infinie diversité des stratégies employées par les Kabyles pour *obliger* leurs vis-à-vis, dans le double sens de les contraindre et de les rendre débiteurs d'une dette d'honneur. Or à aucun moment Bourdieu n'emploie le concept d'obligation. C'est que celui-ci est bien trop imprégné du juridisme qu'il s'emploie, précisément, à combattre dans les sciences sociales. De sorte que les analyses de Bourdieu oscillent en permanence entre la démonstration de l'emprise implacable du code de l'honneur et des contraintes que celui-ci imprime aux comportements des acteurs et la volonté de souligner l'incertitude et l'improvisation de la dialectique des stratégies, qu'il oppose à la mécanique du modèle et aux «lois des cycles de réciprocité» de Lévi-Strauss¹.

Encore une fois, les analyses de Maunier s'intercalent entre celles de Mauss, celles de Lévi-Strauss et celles de Bourdieu. Maunier emprunta directement à Mauss le plan de sa démonstration sur la triple obligation de donner, de recevoir et de rendre. En revanche, partageant exactement les mêmes réserves que Lévi-Strauss à l'égard de la thèse centrale de Mauss selon laquelle c'est un principe magique qui crée l'obligation — le *hau* et ses équivalents — Maunier laïcise complètement le modèle de Mauss. Pour lui, c'est bien l'échange en soi qui recèle l'obligation. Maunier insiste donc beaucoup moins que Mauss sur la dimension religieuse de l'échange des dons. Alors que Mauss pensait élucider la façon selon laquelle se créent les obligations de donner, de recevoir et de rendre essentiellement à partir de la démonstration de l'indistinction entre droits personnels et droits réels, indistinction dont Mauss trouvait la raison et

1. Soulignons que, par définition, on ne peut décrire des stratégies et des actions qu'à l'aide de verbes, de déverbaux ou de substantifs, et non à l'aide de mots, de concepts ou de notions qui se réfèrent à des principes dont ni le sens ni l'origine ne se déploient en tant que tels dans la pratique.

l'origine dans le principe mystique/religieux attaché aux objets échangés dans les dons¹, Maunier prend la question à l'envers et scrute l'avènement d'une dimension sacrée et la formation de l'obligation dans l'accomplissement même du rituel. C'est dire que, pour lui, la religiosité et le principe mystique de l'échange de dons procèdent davantage de la « communion » créée par l'échange. Autrement dit, c'est en tant que « moyen de fraternisation et rite d'agrégation »² que des dons sourdent la sacralité et le principe de l'obligation. Certes, il invoque bien à ce sujet, et comme ultime ressort, un principe d'union mystique entre l'objet et son détenteur, mais c'est en se référant à Lévy-Bruhl³ et non à Mauss, qui avait pourtant élaboré son analyse de l'obligation à partir de ce principe mystique. C'est dire que si Maunier reconnaît que donner son bien, c'est donner une

1. C'est-à-dire que la chose donnée, reçue ou rendue porte en elle-même le principe magique qui préside à la circulation contrainte et réglée. Cf. à ce sujet les longs développements consacrés au *hau*. Ce principe est, pour Mauss, à la fois une raison efficace et une origine, car son étude sociologique et anthropologique s'accompagne de considérations génétiques qui trahissent parfois un évolutionnisme naïf et également des prises de position éthiques, comme dans la « conclusion de morale » de son *Essai sur le don* qui s'ouvre carrément sur des perspectives programmatiques à l'adresse des réformateurs sociaux de nos sociétés industrielles. Ainsi, à propos de la législation mutualiste et du travail : « ... on peut et on doit revenir à de l'archaïque ..., ce sera un grand progrès que Durkheim, a souvent préconisé » (*op. cit.*, p. 263). À l'inverse, si Maunier commence son étude par un état des lieux des recherches génétiques sur les formes primitives de l'échange, il abandonne complètement cette perspective dans le corps de son analyse et s'en tient à une posture rigoureusement sociologique.

2. Cf. Maunier, *op. cit.*, p. 63.

3. C'est-à-dire qu'il rapporte ce principe à des processus cognitifs généraux qui, selon Lévy-Bruhl (*Les Fonctions mentales dans les sociétés primitives*), sont supposés régir les catégories de la pensée primitive, et non au modèle spécifique élaboré par Mauss sur la question précise de l'échange de dons. Lorsqu'on sait l'opposition de Mauss aux thèses de Lévy-Bruhl sur la pensée prélogique, la référence de Maunier à Lévy-Bruhl prend toute sa valeur distinctive par rapport aux postures de Mauss. Ainsi, même lorsque Maunier confesse, dans une note infrapaginale, qu'un de ses informateurs lui a dit « que celui qui manquerait à rendre les présents tomberait en possession du chitane, qui est une façon d'esprit mauvais » et conclut qu'« il y a donc une sanction mystique, ou une contrainte magique », il s'empresse alors aussitôt d'ajouter : « Mais elle est, semble-t-il, tout à fait à l'arrière-plan ». Cf. *op. cit.*, p. 88.

partie de soi-même, il renonce à chercher dans le principe qui lie l'objet à son détenteur celui qui crée l'obligation de donner, de recevoir et de rendre et, de façon plus générale, le principe qui induit la sacralité de l'échange de dons. Autrement dit, il laïcise le modèle de Mauss¹ et aboutit ainsi à des positions identiques à celles défendues de façon non systématique par Masqueray, auteur qu'il cite d'ailleurs dans son étude². Ce faisant, Maunier va beaucoup plus loin que Lévi-Strauss pour rendre compte de ce caractère d'obligation. En effet, le fondateur du structuralisme en anthropologie s'était contenté, pour ce qui est de l'obligation dans les échanges de dons, de montrer comment cet exemple était l'universalité de l'impératif de l'échange. Maunier, incliné en cela par sa double formation de juriste et de sociologue, distingue rigoureusement les effets qu'entraîne l'obligation, d'une part, dans l'ordre des faits, d'autre part, dans l'ordre des droits. Dans l'ordre des faits, «le don-échange est procédé de coopération; il est facteur d'acquisition; il est, surtout, agent de translation»³. Dans l'ordre des droits: «... Le don-échange a deux effets constants. Il est transfert de possession, et formation d'obligation. Il opère translation de droit et aussi création de droit. Mais l'obligation qu'il fonde est singulière. La *tawsa* est apparue comme un *échange rituel, usuraire et casuel, à figure de don fictif (...)*. D'où il suit que l'obligation présente six attributs. Elle est *accoutumée, dissimulée, solennisée, sanctionnée, différée*

1. Ainsi, dans le passage suivant: «Procédé de communion, *moyen de fraternisation, rite d'agrégation*, marque de respect et preuve d'amitié, le don réciproque est un lien. Il soutient en se faisant l'ordre public. Il obéit à des nécessités communes (...) dans des groupes sociaux dispersés à l'excès, il faut que la communion se recrée (...) Il est un rite d'alliance». Cf. *op. cit.*, p. 63.

2. Maunier cite deux fois Masqueray aux pages 68 et 137; il cite plus souvent l'étude de Hanoteau et Letourneux (p. 68, p. 93, p. 96, p. 107, p. 116), qui soutiennent un point de vue voisin sur la question et laïcisent les ressorts du lien social en Kabylie de façon encore plus radicale que Masqueray.

3. Cf. *op. cit.*, p. 141.

et *augmentée*. Elle est accoutumée: elle naît par usage, et non point par contrat. Elle fait partie du statut, et elle ne doit rien à la volonté libre. Elle est *dissimulée*: l'engagement est l'effet détourné du présent. Il y a un acte réel que revêt un acte fictif. Le don ne fait que recouvrir un prêt. Fiction transparente connue de tous, mais qui demeure inavouée. Elle est *solemnisée*: elle naît dans la publicité d'une assemblée. Elle veut la formalité des gestes et des mots. Elle requiert tradition et proclamation. Elle est réalisée et déclarée. Elle est *sanctionnée*: la contrainte morale l'assure, le poids de l'opinion la garantit. Elle est de l'ordre de l'honneur. La satire et le blâme lui donnent sa force. Elle est *différée*: c'est un engagement avec délai, un prêt et non pas un troc. Formée dans une fête, elle s'éteint dans une fête. Elle est un droit à terme incertain et multiple. La dette est fractionnée; chaque fraction a son délai et ce délai est imposé, mais non choisi. Elle est enfin *augmentée*, elle exige remboursement avec usure. L'honneur veut qu'on rende plus qu'on a reçu. Mais c'est un excédent, plutôt qu'un intérêt. il ignore le temps; il se fonde sur l'honneur; il repose sur l'orgueil.»¹

Quelle que soit la valeur heuristique et méthodologique de la démonstration de Maunier, en particulier la fécondité de la distinction entre ordre des faits et ordre des droits, il nous semble que son apport scientifique se situe au-delà de cette rigueur conceptuelle. Les faits et les effets dont il veut rendre compte ne se laissent pas distribuer sans reste dans les catégories qu'ils emploient — ordre de faits et ordre de droits — et ces catégories ne permettent que très imparfaitement de traduire la singularité de l'obligation créé par la *tawsa*. Maunier pressent que la nature particulière des échanges rituels se dérobe à toute objectivation juridique et économique. Un premier constat s'impose alors à lui. À la charnière entre l'ordre des faits et l'ordre des droits, Maunier

1. Cf. *op. cit.*, p. 142, c'est l'auteur qui souligne.

s'avise que le *mouvement indéfini de biens*¹ entretenu par les échanges rituels de dons crée un déséquilibre constant dans les patrimoines des prestataires². Or si, en tant que juriste, il réserve la qualification d'obligation³ à des actes précis et objectivables (tels que donner, recevoir, rendre), il ne démontre pas moins que le déséquilibre permanent dans lequel se trouvent les patrimoines des prestataires engagés dans les *tawsa-s* crée une sorte d'obligation par la dépendance mutuelle et la solidarisation obligée qu'il implique. C'est-à-dire qu'en tissant «un réseau de dations en tous sens»⁴ les *tawsa-s* font que tous les prestataires sont toujours à la fois créditeurs et débiteurs d'un don en ce que chacun oblige, au coup par coup et successivement, ses donataires lors des fêtes que ceux-ci organisent, mais se retrouve simultanément l'obligé de tous ses donateurs lorsque c'est lui qui reçoit les dons lors de la fête qu'il organise. C'est dire qu'à l'inverse des échanges qui, comme le *potlatch*, sont à la fois des cycles infinis de prestations (don / contre-don / contre-contre-don, etc.) mais aussi des cycles au rythme binaire (je te donne, tu me donnes, je te donne, etc.), dans la *tawsa* kabyle, le contre-don éteint le

1. Maunier souligne, chiffres à l'appui, l'ampleur des transferts opérés par les échanges rituels concurrentement au réseau commercial ordinaire et à l'usure. Ainsi en 1921, dans une agglomération de six mille habitants, «il s'est fait cent quinze collations de dons». En risquant, à titre indicatif, le calcul du montant des transferts selon la moyenne abstraite de 650 francs par *tawsa* donné par Maunier, on obtient le chiffre 6825 francs!

2. «Il motive des transactions qui s'enchaînent. Il entretient un mouvement indéfini de biens. Il multiplie et renouvelle les transmissions de valeurs. Par lui, tout patrimoine est en déséquilibre. À chaque fête, il faut donner ou recevoir, parfois aussi donner et recevoir». *Op. cit.*, p. 141.

3. Il est certain que la qualification d'obligation crée de nombreux problèmes à la fois juridiques et sociologiques. Dans la logique juridique, si l'on considère de façon étroite qu'il ne saurait y avoir de droit qu'en opposition au fait, les obligations de la *tawsa* n'en sont pas en ce qu'elles s'attachent toujours à des faits précis. Au niveau sociologique ensuite, Bourdieu a très bien mis en lumière les multiples stratégies qui permettent de contourner l'obligation, soit par la non-reconnaissance du don en tant que tel — non-reconnaissance qui peut être socialement admise comme légitime par le tribunal de l'opinion —, soit par des conduites d'évitement ou de dérobage qui ne sont pas sanctionnées.

4. *Op. cit.*, p. 141.

don — sans préjudice de cycles d'échanges supplémentaires —, mais celui qui reçoit des dons ne peut jamais éteindre simultanément ses dettes par des contre-dons, puisque ceux-ci attendent l'occasion des fêtes qu'organiseront ses créditeurs¹. Il s'ensuit que cet aspect de la *tawsa* implique une comptabilité complexe sur de longues périodes et contribue à tisser successivement et simultanément un réseau extrêmement dense à la fois parallèle et croisé de prestataires qui sont tour à tour débiteurs et créditeurs.

Les dimensions festive, esthétique et de représentation dans la *tawsa* kabyle

En dépit des réserves et des critiques que lui a inspirées la théorie de Mauss, Maunier s'inscrit explicitement dans son sillage. Mais s'il n'a pas voulu — ou pas pu — élaborer une théorie alternative, Maunier, en circonscrivant son travail à l'aire méditerranéenne, en a délibérément fait ressortir la spécificité des échanges de dons, jusque et surtout dans ce que cette spécificité a d'irréductible à la théorie de Mauss. C'est pour cela qu'il a accompli un travail systématique de modélisation et qu'il a élaboré une typologie méthodique des différentes formes de dons. Cette posture est à mi-chemin de la systématisation théorique vers laquelle l'entraîne l'influence du modèle de Mauss et l'idéal-type wébérien, vers lequel le porte son souci de restituer des modèles singuliers uniquement valables dans l'aire méditerranéenne. Elle lui a permis de rendre compte de nombreuses dimensions de l'échange rituel de dons que Mauss a explicitement renoncé à explorer, car son souci principal était d'élaborer une théorie

1. De sorte que celui qui a l'occasion d'organiser de nombreuses fêtes peut accroître le nombre de ses créditeurs sans diminuer aussi rapidement celui de ses débiteurs qui, moins chanceux, n'ont pas aussi souvent l'occasion d'organiser une fête pour célébrer un mariage, une naissance ou une circoncision et qui, par conséquent, se trouvent dans la situation inverse.

à vocation universelle. Ainsi en est-il des dimensions festive, esthétique, de représentation — au sens de mise en scène théâtrale — et de nombreux autres caractéristiques *sui generis* des échanges de dons de la *tawsa* kabyle que nous allons maintenant évoquer. Autant d'aspects qui n'ayant pas été intégrés dans la théorie de Mauss, ne seront ni repris ni discutés par ceux qui se chargèrent de dresser l'actif et le passif de l'héritage de Mauss afin de proposer leurs propres théories: ainsi de Lévi-Strauss ou de Bourdieu.

C'est en abordant la présentation des acteurs de la *tawsa* que Maunier envisage l'importance de la dimension esthétique et théâtrale des échanges de dons. En effet, à côté de l'invitant qui reçoit les dons de ses invités siègent plusieurs personnages qui jouent un rôle central. Tout d'abord le héraut de la fête. Il est chargé de recueillir les dons avant de les déposer sur l'aire destinée à cet effet et de proclamer avec emphase à l'assistance le montant des dons et le nom du donateur. Tour à tour solennel et bouffon ce héraut joue un rôle capital en excitant les prestataires à la surenchère, louant les uns pour leur générosité et titillant les autres sur leur avarice. «Un tel a donné tant pour son honneur, que Dieu soit avec lui», ou à l'inverse: «Où est un tel? On ne l'a pas vu ce soir?»¹. Parfois aussi, le héraut mentionne, s'il s'agit d'un contre-don, le montant du don initial ou s'il s'agit d'un don, la promesse de le rendre. Le talent de ce héraut, parfois rétribué pour son office par l'organisateur de la fête, est si déterminant quant au montant des dons collectés que Maunier cite le cas d'un individu qui a poursuivi devant une justice de paix un héraut célèbre qui s'était engagé à animer une fête et dont la défection, selon la plainte de l'amphitryon, avait entraîné un manque à gagner considérable². Viennent

1. *Ibidem*, p. 119.

2. Cf. Maunier, *op. cit.* C'est le seul exemple qu'il nous ait été donné de connaître. De façon connexe, Desparmet cite le cas de femmes de Médée qui aurait demandé le divorce parce que leurs époux n'organisaient pas les fêtes d'usage.

ensuite des témoins dont la présence rehausse la solennité de la fête et cautionnent implicitement les engagements pris. Ce sont des notables et des marabouts. C'est à ces derniers qu'incombe le rôle d'ouvrir et de clore le rituel par la récitation d'une prière. Enfin, souvent mais pas de façon systématique, un scribe consigne les sommes et le nom des donateurs. Maunier, en ce cas, est tellement tendu sur la démonstration de la nature particulière des obligations contractées qu'il prend bien soin de préciser que l'écrit ne constitue pas en soi un élément essentiel et que c'est seulement «le don lui-même et lui seul, proclamé en assemblée publique qui fait naître l'obligation de rembourser»¹. En outre, il n'oublie pas de préciser que la liste écrite par le scribe soit restée en sa possession, mais est à la disposition de l'organisateur, soit est donnée à ce dernier afin qu'il tienne la comptabilité de ses dettes d'honneur. Elle n'est jamais remise ni accessible aux donateurs, qui, en matière de garantie, s'en remettent à la publicité donnée à leurs dons².

Nous avons précédemment souligné comment les stratégies de manipulation du temps dans les *tawsa-s* étaient fortement limitées du fait que le débiteur n'avait pas la maîtrise du terme où il devait s'acquitter de son contre-don, puisque celui-ci ne peut s'effectuer que dans le cadre de la fête célébrée par son créancier. Or, précisément, les dimensions festive et cérémonielle de l'institution ont inspiré à Maunier deux séries de remarques qui nous semblent essentielles, autant pour restituer la nature globale de la *tawsa* que pour cerner la nature des obligations qu'elle entraîne. La première série de remarques est relative au caractère *subordonné* de la *tawsa* par rapport au rite de la fête. La seconde, beaucoup plus discursive et impressionniste,

1. *Ibidem*, pp. 37-38.

2. Sur cette question, l'ignorance de Maunier du droit musulman est flagrante et sa démonstration aurait eu tout à gagner à un rapprochement avec la faible valeur testimoniale et probatoire de l'écrit relativement au témoignage oral en islam. À ce sujet cf. notamment Berque, *Essai sur la méthode juridique maghrébine* (1944).

consiste en réflexions, annotations et descriptions extrêmement précises des effets induits sur les échanges de dons par la fête elle-même.

Mauss avait bien pressenti l'importance des dimensions festive et esthétique des échanges rituels de dons, mais il en avait délibérément délaissé l'examen au profit de la construction de son modèle don/contre-don et de l'élaboration du concept de *fait social total*¹. Il revint donc à Maunier de scruter ces aspects délaissés par son maître.

Maunier relève une caractéristique notable qui spécifie les échanges rituels de dons du type de la *tawsa* par rapport aux rites comparables étudiés par Mauss. C'est que les cérémonies prétextes aux dons célèbrent toutes un changement d'état²: la naissance, la circoncision, le mariage, et jusqu'à la fête du retour des pèlerins de La Mecque³ à propos de laquelle Maunier a noté l'extension récente de la pratique de la *tawsa*. Il l'explique lui-même, «la *tawsa* (et l'échange qu'elle dicte) n'est pas un rite principal, mais bien une action accessoire. Elle s'accroche à d'autres rites qui ont par eux-mêmes leurs fins»⁴. Autrement dit, bien qu'en elle-même la *tawsa* ne recèle aucune sacralité *sui generis*, les circonstances dans lesquelles elle se déroule — les cérémonies religieuses de la naissance, de la circoncision et du mariage —, la mise en scène de son rituel — notamment par l'intervention des marabouts — ainsi que l'auto-célébration des valeurs cardinales de la société kabyle par les prestataires et le héraut, concourent fortement à l'affecter d'une dimension sacrée essentielle.

1. Cf. *Essai sur le don*, pp. 274-275: «... ces institutions ont un côté esthétique important dont nous avons fait délibérément abstraction dans cette étude... Tout s'y passe au cours d'assemblées, de foires et de marchés, ou tout au moins de fêtes qui en tiennent lieu...»

2. Ce qui, notons-le, est une façon de donner raison à Davy contre Mauss en rejoignant les analyses de *La foi jurée* sur le rôle du *potlatch* dans le passage du statut au contrat.

3. L'accomplissement du pèlerinage à La Mecque confère le statut de *hadji*.

4. Cf. *op. cit.*, p. 142.

C'est lors de fêtes qu'on contracte ces prêts déguisés que sont les dons et qu'on doit les rembourser avec usure sous forme de contre-dons. À plusieurs reprises, Maunier souligne les effets de publicité, de solennisation, d'émulation et l'exacerbation des relations agonistiques induits par la dimension festive de la *tawsa*. La publicité, tout d'abord, lui semble l'élément principal de la formation de l'obligation¹. La solennisation et la rigidité du rituel en tant qu'auto-célébration des valeurs du groupe lui paraissent un puissant aiguillon pour amener les acteurs à se conformer aux idéaux communautaires proclamés. Chacun étant sous le regard de tous, la fête est un facteur d'émulation extraordinaire qui amène les protagonistes à se défier mutuellement dans des assauts de générosité. Assauts de générosité dont un des aspects paradoxaux, et non des moindres, est qu'ils sont des «combats d'ostentation» — lors desquels les protagonistes affirment leur individualité et se disputent la palme de l'excellence en essayant de s'écraser mutuellement — et qu'ils se donnent en même temps pour des manifestations d'attachement aux valeurs communautaristes du groupe. Tout se passant comme si l'on ne pouvait se distinguer, en tant qu'individu, que par une surenchère dans la conformité aux idéaux groupaux². Précisément, et pour

1. On regrette seulement que si Maunier a bien analysé cet élément de publicité dans la *tawsa*, il n'envisage pas de façon systématique le rôle essentiel de la publicité dans la formation de l'ensemble des traditions contractuelles et conventionnelles qu'il évoque. De même qu'il est muet sur l'importance légale essentielle de l'élément de publicité dans la formation des contrats et des obligations dans le droit musulman. On peut même lui reprocher de suggérer que cet élément de publicité ne joue un rôle central dans la *tawsa* que parce que cette institution est seulement sanctionnée par le tribunal de l'opinion publique et a son origine dans des traditions juridiques sinon hétérodoxes, du moins populaires, rurales et orales. Or c'est une interprétation qui est contredite par le droit musulman canonique, scripturaire et savant qui accorde, dans bien des domaines, au moins autant d'importance à l'élément de publicité que les systèmes juridiques hétérodoxes, oraux et ruraux.

2. Ce point de vue rejoint celui que Bourdieu développa une première fois lors d'un «Dialogue sur la poésie orale en Kabylie» avec l'écrivain Mouloud Mammeri (d'abord en 1976, lors d'un colloque, puis en 1978) dans *Actes de la recherche en sciences sociales* et qu'il systématisa ensuite dans *La Distinction*. Toutefois, si, en se focalisant

autant que cela soit possible, cette ambivalence essentielle et paradoxale de la *tawsa* — la dimension agonistique et celle de célébration de l'idéal communautariste —, Maunier n'essaie pas de la réduire par une intégration théorique. Il préfère se cantonner à des descriptions minutieuses et inspirées de la fête pour suggérer de quelle façon celle-ci permet à ces deux aspects de coexister. Cependant, il pressent que la dimension festive des rituels imprime au caractère obligatoire des échanges de dons un aspect essentiel qui est irréductible aux effets de la fête qu'il parvient à objectiver, c'est-à-dire aux éléments de publicité, de solennisation, d'émulation et d'exacerbation des relations agonistiques. Maunier ne cesse de répéter de façon différente que « la dette naît par une fête et s'éteint par une autre fête »¹ et, tout au long de son étude, il emploie en moyenne entre deux et trois fois par page le mot fête, aux dépens de concepts plus « scientifiques » et plus neutres comme rite, cérémonie ou culte, comme s'il voulait constamment que son lecteur ne perde pas de vue l'enchantement qui imprègne les pratiques

sur les stratégies de distinction, Bourdieu a bien montré comment l'excellence reconnue à un individu lui permet de jouer non seulement selon les règles, mais aussi avec les règles, contribuant ainsi à l'imposition de nouveaux canons légitimes du jugement de goût, son analyse tend, selon nous, à sous-estimer deux aspects. D'une part, la prégnance ou l'inertie des normes collectives qui restreignent les transgressions, même celles qui sont faites « par le haut ». D'autre part, compte tenu qu'en Kabylie, comme il le reconnaît lui-même par ailleurs, l'excellence n'est jamais sanctionnée par la possession de titres ou par la délégation permanente de franchises objectives, la reconnaissance de la légitimité et de la conformité des pratiques des « excellents » dépend à chaque fois d'une opinion publique / commune souveraine prompte à sanctionner des écarts qu'elle n'aurait pas les moyens d'intégrer significativement dans les catégories dont elle dispose. C'est dire que, quelle que soit l'aptitude de ceux reconnus comme excellents à manipuler l'opinion publique en faisant coïncider leurs intérêts particuliers avec ceux de la collectivité ou en usant de tout leur talent de casuistes dans l'interprétation du code de l'honneur — stratégies dont les travaux de Bourdieu offrent maintes illustrations —, la reconnaissance de la légitimité de leurs comportements dépend toujours, en dernière instance, de la capacité de l'opinion publique / commune à les doter d'un sens non seulement socialement admissible, mais, avant tout, pertinent en lui-même.

1. Cf. *ibidem*, p. 75, p. 123: « L'obligation qui naît dans une fête se paie dans une autre fête » ou encore, p. 144: « L'obligation naît par cérémonie ».

décrites. Même s'il n'emploie pas le mot, c'est bien un effet d'enchantement qu'il repère dans la *solennité pompeuse*¹ de la cérémonie, la rigidité du rituel, et l'âpreté du *combat d'ostentation*. Mais attention! L'enchantement dont il s'agit n'a rien à voir avec la liesse ni avec l'euphorie qu'on imagine aux kermesses populaires en oubliant qu'il n'y a pas si longtemps le mot kermesse désignait une messe d'église². C'est d'un enchantement sacré, c'est-à-dire d'un *culte*³, dont il s'agit. Il le dit lui-même, l'assemblée de la *tawsa* est à la fois *église, prétoire et théâtre*. Qu'est-ce à dire? Nous insistions précédemment sur le fait qu'à l'inverse de Mauss, Maunier récusait l'hypothèse de la formation de l'obligation selon un principe magique, et voilà que nous parlons d'église, de culte et de sacré. C'est que Maunier, en tant que disciple de Mauss, fait parfaitement la différence entre magie et religion: le *sacré* qu'il vise, l'*église* à laquelle il compare l'assemblée de la *tawsa* et, enfin, les mots *religion* et *culte*, qu'il n'hésite pas à employer pour décrire les échanges rituels et ce qui s'en dégage, ont peu de chose à voir avec la magie. C'est un culte laïc et une religion civile que Maunier nous décrit lorsqu'il évoque des rites de fraternisation auxquels il pense. Ce en quoi il est bien un professeur d'université de la III^e République et ce qui trahit l'influence que Masqueray, cité à plusieurs reprises dans son étude, eut sur lui. Selon Maunier, la dimension religieuse est produite, d'une part, par

1. Cf. *ibidem*, p. 83.

2. Michelet (1842) nous semble être le premier historien français à avoir essayé d'élucider les ressorts de ce type d'enchantement autant au travers des fêtes patronales que des prairiales de la Révolution française. C'est lui qui a introduit le mot kermesse dans le domaine littéraire, avant que le sens commun ne s'en empare pour désigner des fêtes profanes folklorisées et, plus récemment, des foires scolaires ou associatives. Il n'a toutefois jamais prononcé le mot d'enchantement, encore réservé, à l'époque, au domaine de la magie ou employé dans l'usage commun avec le sens mondain de ravissement. On sait le succès que connurent, dans les sciences humaines, le concept d'enchantement et, surtout, celui de désenchantement.

3. Maunier qualifie la *tawsa* de culte une douzaine de fois.

la solennité et le caractère public du rituel¹, d'autre part, par le fait que le rituel de l'échange de don est lui-même subordonné au rituel principal de la fête au cours de laquelle il s'accomplit (mariage, circoncision, naissance, retour des pèlerins). La mise en scène réglée du rituel confère donc à l'assemblée le triple aspect « d'une église, d'un prétoire et d'un théâtre »². Enfin, Maunier repère dans la dimension économique et intéressée des échanges rituels le dernier aspect de cet enchantement. Bien qu'il n'accorde pas une importance centrale à ces questions, nous avons vu que Maunier — anticipant en quelque sorte les analyses de Bourdieu en termes de reconversion de capital symbolique en capital matériel, et réciproquement — ne perd pas de vue l'intérêt tant matériel (le gain usuraire) que symbolique (le prestige et le surcroît d'autorité) en jeu dans les échanges de dons. Pour autant en insistant sur le fait que les Kabyles connaissent deux types de système d'échange: celui des marchés et du commerce ordinaires et celui des *tawsa-s*, Maunier nous montre que si ceux-ci « sont maîtres et experts dans les calculs et dans les ruses du trafic », les échanges rituels de dons sont « des translations de biens qui obéissent à des lois tout autres »³. C'est dire encore que si « l'échange

1. C'est dire que la notion de sacré et celle de religieux chez Maunier sont très proches de celles de Fustel de Coulanges ou de Masqueray.

2. Cf. Maunier, *op. cit.*

3. *Ibidem*, p. 57. Les analyses de Bourdieu illustrent cela de façon exemplaire. Cependant, quand cet auteur nous dit que « la vérité de la production ne semble pas moins refoulée que la vérité de la circulation et la peine est au travail ce que le don est au commerce », puis, plus loin, que « la découverte du travail suppose ... le désenchantement d'un monde naturel » (cf. *op. cit.*, p. 233), Bourdieu semble négliger précisément ce sur quoi Maunier a fixé toute son attention, à savoir la coexistence séculaire de deux systèmes de circulation des biens: le commerce ordinaire et la *tawsa*. En revanche, et ce n'est pas le moindre paradoxe de la Kabylie, la coexistence de ces modes de circulation des biens — l'un enchanté, l'autre presque complètement désenchanté — repose malgré tout sur un système de production complètement enchanté. Encore que la production artisanale alimentant une bonne partie du commerce, essentiel dans l'économie traditionnelle kabyle, est beaucoup moins éloignée de la « découverte du travail » que la production agricole à propos de laquelle Bourdieu a développé ses remarquables analyses

rituel n'est point économique par ses fins» dans le sens où «la *tawsa* agit dans le plan de l'honneur, beaucoup plutôt que dans le plan de l'intérêt», il l'est néanmoins «par ses résultats»¹.

Après avoir présenté et «pressé» une œuvre injustement oubliée, au risque de faire passer Maunier pour le génie inconnu des sciences sociales, il nous faut quand même souligner quelques traits distinctifs de la *tawsa* kabyle qui lui ont permis de développer les remarquables analyses que nous avons présentées. Plusieurs éléments objectifs et massifs de la *tawsa* ont, en effet, permis à Maunier de prendre ses distances avec la théorie de Mauss, son illustre maître, et d'anticiper sur des interprétations à venir. Tout d'abord, un aspect essentiel de la *tawsa* l'a dissuadé à la fois de chercher l'origine de l'obligation dans un principe magique supposé habiter les dons échangés et de rabattre la logique des échanges d'honneur sur celle du commerce ordinaire. C'est que, en Kabylie, les dons des *tawsa-s* consistaient en monnaie sonnante et trébuchante². En outre, Maunier avait étudié les traditions et les conventions agricoles et commerciales pratiquées en Kabylie et avait particulièrement insisté sur le fait que les échanges pratiqués lors des *tawsa-s* coexistaient avec des pratiques complètement désenchantées comme l'usure et le commerce ordinaire des marchés. De sorte qu'il lui était difficile de présenter l'image d'une société complètement enchantée, comme celles qui ont été décrites par Mauss, où ce dernier avait recherché le principe créant

en termes d'enchantement, puis de désenchantement à l'épreuve de la confrontation avec l'économie capitaliste coloniale. La rationalité et la «rationalisabilité» du travail artisanal étant en effet un des facteurs «historiques» — et logiques, comme Weber l'a montré — de la «découverte du travail».

1. *Ibidem*, p. 90.

2. En outre, aucun des observateurs qui ont témoigné des *tawsa-s* depuis le début de la conquête de l'Algérie ne rapportent d'éléments indiquant que ces dons ont pu auparavant consisté en objets ou en biens de consommation comme c'est le cas dans les *potlatch-s* décrits par Mauss.

la triple obligation de l'échange dans des conceptions magiques. Maunier put ainsi souligner que les échanges rituels des *tawasa-s* se déroulaient parallèlement aux «circuits du marché ordinaire des tribus ou des boutiques des cités»¹ et que les deux types d'échange étaient distincts et sans rapport entre eux. Ce qui lui permit d'approfondir, davantage que ne l'ont fait Mauss ou Davy, l'analyse esquissée par Malinowski sur les implications qu'entraîne la dualité des échanges de la *kula* : entre l'enchantement des échanges de dons et le désenchantement du commerce ordinaire des produits de consommation courants. Alors que Malinowski² en était resté à l'idée d'une coexistence entre deux types de «commerce» en notant seulement la prééminence absolue de l'échange des dons et le caractère subordonné du commerce ordinaire, les analyses de Maunier annoncent, bien plus radicalement que celles de Mauss, la thèse du don comme subversion des principes économiques³.

1. À quatre reprises, Maunier insiste sur l'irréductibilité des deux types d'échanges, comme si sa démonstration ne l'établissait pas suffisamment à ses yeux. Ainsi, dans l'introduction de l'étude, p. 57: «... ils connaissent très bien le commerce privé, sur les marchés des tribus et dans les boutiques des cités. Le marchandage donc leur est très familier. Ils sont maîtres et experts dans les calculs et dans les ruses du trafic. Mais ils accomplissent aussi, régulièrement, périodiquement et coutumièrement, des translations de biens qui obéissent à des principes tout autres. Elles sont ordonnées par un usage impératif». De même, p.90: «Les Kabyles pratiquent donc deux modes distincts d'échange. Ce sont les échanges des fêtes, en même temps que les échanges de marché». Ou, encore, p. 141: «La circulation rituelle n'est pas la circulation mercantile ..., elles se font séparément. Chacune a ses exigences et ses lois». Enfin, p. 144: «C'est un commerce d'honneur, qui n'est pas un commerce d'intérêt. Il s'alimente par la concurrence des orgueils».

2. Cf. *Les Argonautes du Pacifique occidental*, p. 141 et ss.

3. On considère souvent, à tort me semble-t-il, que cette thèse a trouvé son expression achevée chez Bataille (1949). Or dans *La Part maudite*, le don a encore une fonctionnalité économique qui fleure l'utilitarisme, ainsi dans les analyses de l'équilibre économique mondial, cf. pp. 203-223. C'est probablement chez Clastres (1962) que la thèse du don comme subversion de l'Économie est la plus radicale: cf. notamment la *philosophie de la chefferie indienne* où il analyse la chefferie comme le lieu où le flux de l'échange — de biens, de mots et de femmes — s'inverse. Les analyses de la plupart des membres du M.A.U.S.S. s'inscrivent entre celles de Mauss, de Bataille et de Clastres. Quant à la démarche de l'initiateur du mouvement, Alain Caillé, elle procède largement de Mauss lu par Merleau-Ponty (1960) et surtout par Lefort (1951).

Par ailleurs, un autre aspect essentiel de la *tawsa* a permis à Maunier autant de s'écarter des hypothèses de Mauss — et surtout de celles de Durkheim¹ — que d'anticiper sur celles de Bourdieu. C'est le double aspect agonistique et individuel des échanges de dons. En effet, à l'inverse de Mauss, Maunier insiste particulièrement sur la très forte individuation des échanges de dons; les acteurs sont des individus, ce sont leurs noms que proclame le héraut de la fête lorsqu'ils versent des dons. Rien à voir donc, ni avec la mobilisation de groupes entiers déléguant leurs leaders ni avec l'exaltation collective des échanges du type du *potlatch* décrits par Mauss. Alors que Mauss relie explicitement l'impératif et l'obligation de l'échange au caractère segmenté des sociétés considérées², Maunier — qu'on prétend durkheimien — ne le suit pas sur cette voie et insiste, au contraire, sur l'individuation des échanges de dons dans la *tawsa* kabyle. Ce qui lui permet, anticipant ainsi sur les analyses de Bourdieu, d'envisager les stratégies individuelles des échanges rituels.

Enfin, par-delà la rigueur de la méthode de Maunier et la fécondité de ses intuitions, il nous faut souligner l'acuité de ses observations — des postures, des gestes, des ambiances — et le talent pour les restituer. Car Maunier est l'un de ceux qui ont le mieux réussi à suggérer la nature du lien social en Kabylie, notamment l'image d'une société véhémente et

1. Nous espérons avoir suffisamment mis en évidence l'erreur courante qui consiste à considérer Maunier comme un disciple de Durkheim.

2. Mauss souligne, en effet, que ce ne sont pas des individus mais des collectivités qui s'obligent mutuellement, échangent et contractent. Ainsi: «Les personnes présentes au contrat sont des personnes morales : clans, tribus, familles ...», cf. p. 150. À l'inverse, et pour répondre à Mauss, Maunier souligne l'individuation de la *tawsa* kabyle. Ainsi dans le chapitre consacré aux acteurs du rituel: «En premier lieu, ce sont des individus. Ce ne sont pas du tout des tribus ou des familles moins encore des générations ou des corporations, qui entrent en rapport directement. Mais ce sont nommément des personnes vivantes dont chacune paraît agir pour soi-même. Les chefs des clans et des familles n'ont point droit exclusif aux présents». Cf. pp. 110.

âpre, dont l'énergie requiert des rituels rigides susceptibles de la contenir et dont la forte individualisation se compense dans l'exaltation de la solidarité et la célébration théâtrale du vivre ensemble.

Bibliographie des travaux cités

BATAILLE Georges, *La Part maudite*, Paris, éd. de Minuit, 1967, 231 p. (première édition 1949).

BERQUE Jacques, «Problèmes initiaux de la sociologie juridique en Afrique du Nord», in *Studia Islamica*, 1953, n° 1, pp. 137-162.

— *Structures sociales du Haut Atlas*, Paris, PUF, 1955, 470 p.

BESNARD Philippe, «La formation de l'équipe de l'*Année Sociologique*», in *Revue française de sociologie*, XX, 1979, pp. 7-31.

— «Un conflit au sein du groupe durkheimien. La polémique autour de *La Foi jurée*», in *Revue française de sociologie*, vol. XXVI, 1985, pp. 247-255.

BIRBAUM Pierre, «Du socialisme au don», in *L'Arc*, 1972, n° 48, pp. 41-46.

BOUGÉ Célestin, *Bilan de la sociologie française contemporaine*, Paris, Alcan, 1935, 169 p.

BOURDIEU Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Droz, 1972, 269 p.

— «Dialogue sur la poésie orale en Kabylie», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 23 sept. 1978, pp. 51-66.

— *Le Sens pratique. Le sens commun*, Paris, éd. de Minuit, 1980, 426 p.

CAILLÉ Alain, *La Démission des clercs*, Paris, La Découverte, 1993, 296 p.

CLASTRES Pierre, «Échanges et pouvoir philosophie de la chefferie Indienne», in *L'Homme*, II, 1962 (1), pp. 25-42.

DAVY Georges, *La Foi jurée, étude sociologique du problème du contrat. La formation du lien contractuel*, Paris, Alcan, 1922, 379 p.

DURKHEIM Émile, *De la Division du travail social*, Paris, Alcan, 1893, 416 p.

GRANET Marcel, «Le droit et la famille», in *Journal de psychologie normale et pathologique*, 19 (22), 1922, pp. 928-939.

HALBWACHS Maurice, «Compte rendu de l'Introduction à la sociologie de R. Maunier», in *Annales d'histoire économique et sociale*, t. 2, 1930, p. 628.

HENRY Jean-Robert, «Approches ethnologiques du Droit musulman : l'apport de René Maunier», in *L'Enseignement du Droit musulman*, Paris, CNRS, 1989, pp. 133-171.

HANOTEAU A. & LETOURNEUX A., *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris, Challamel, 3 vol., 1893, 582 p., 560 p. et 524 p. (1^{ère} édition 1873, réédition Bouchène, 2003).

ISAMBERT François, «Durkheim : une science de la morale pour une morale laïque», in *Archives de sciences sociales des religions*, 1990, fasc. 69, pp. 129-146.

KARSENTI Bruno, *Marcel Mauss. Le fait social total*, Paris, PUF, 1994, 128 p.

— *L'Homme total, philosophie et anthropologie chez Marcel Mauss*, Paris, PUF, 1997.

LEFORT Claude, «L'échange et la lutte des hommes», in *Les Temps Modernes*, 1951, n° 64 (repris dans *Les Formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 15-29).

LÉVI-STRAUSS Claude, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, pp. IX-LII.

MAHÉ Alain, «Laïcisme et sacralité dans les qanûn-s kabyles», in *Annales islamologiques*, Le Caire, 1993, n° 27, pp. 137-156.

— *Anthropologie historique de la Grande Kabylie XIX^e-XX^e siècle, histoire du lien social dans les communautés villageoises*, Thèse de doctorat de l'EHESS, 3 vol., 1994, 996 p.

— «Berque et Gellner, ou le Maghreb vu du Haut-Atlas» (en collaboration avec Gianni Albergoni), *Annuaire de l'Afrique du Nord*, CNRS, 1995, pp. 451-512.

— «Entre le religieux, le juridique et le politique : l'éthique. Réflexions sur la nature du rigorisme moral promu et sanctionné par les assemblées villageoises de Grande Kabylie», *Anthropologie et Sociétés* (Ottawa), 1996, vol. 20, n° 2, pp. 85-110.

— «Dossier Jacques Berque» («Histoire de l'anthropologie du droit»), *Droit et Cultures*, 1996, n° 32, pp. 177-224.

— «Un disciple méconnu de Marcel Mauss : René Maunier», *Revue Internationale des Sciences Sociales*, Genève, 1996, Tome XXXIV, n° 105, pp. 237-264.

— «Pour une anthropologie historique des systèmes juridiques des sociétés arabo-berbères. Autonomie, hétéronomie, conflits de droits et pluralisme juridique : le cas de la Kabylie du XIX^e siècle», *Bulletin de l'Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain* (Tunis), 1997, 3-9.

— «Trois perspectives de sociologie juridique : Mauss, Davy et Maunier» (en collaboration avec Daniel Cefaï), *l'Année Sociologique*, 1998, 209-228.

MALINOWSKI Bronislaw, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1989, 606 p. (édition anglaise originale 1922).

MASQUERAY Emile, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, Paris, E. Leroux, 1886, 324 p.

MAUNIER René, «Compte rendu de Henri Basset. *Essai sur la littérature des Berbères*», in *Revue algérienne de législation*, 1921, pp. 153-155.

— «Leçon d'ouverture d'un cours de sociologie algérienne», in *Hespéris*, 1922, n° 2, pp. 93-107 (repris dans *Mélanges de sociologie nord-africaine*).

— «Les rites de construction en Kabylie», in *Revue de l'histoire des religions* (19 p.), 1925 (repris dans *Mélanges de sociologie nord-africaine*).

— «Le culte domestique en Kabylie», in *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, 1925, n° 23-24, pp. 248-265 (repris dans *Mélanges de sociologie nord-africaine*).

— *La Construction collective de la maison en Kabylie. Étude sur la coopération économique chez les Berbères du Djurdjura*, Paris, Institut d'ethnologie, 1926, 84 p.

— «Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord», in *l'Année Sociologique*, 1927, nouvelle série II (1924-1925), pp. 11-97, (repris dans *Coutumes...*).

— «La femme kabyle», in *Mémorial Henri Basset*, 1928, tome II, Paris, Geuthner, pp. 131-137 (repris dans *Mélanges de sociologie nord-africaine*).

— *Mélanges de sociologie nord-africaine*, Paris, Alcan, 1930, 220 p.

— «Famille kabyle et famille romaine», in *Sociologie et droit romain. Conférences 1929-1930* (Salle de travail d'ethnologie juridique de la faculté de droit de Paris), Paris, Domat-Montchrestien, pp. 1-28.

— «Le ménage kabyle (régime des biens entre époux)», in *Conférences 1931*, Paris, Domat-Montchrestien, pp. 73-91 (repris dans *Coutumes algériennes*).

— *Loi française et coutume indigène en Algérie*, Paris, Domat-Montchrestien, 1932, 173 p.

— *Coutumes algériennes*, Paris, Domat-Montchrestien, 1935, 202 p.

— «Compte rendu de *L'Idée de droit social* de Georges Gurvitch», in *Les Annales sociologiques*, série C, 1935, pp. 102-105.

— «Les groupes d'intérêt et l'idée de contrat en Afrique du Nord», in *l'Année Sociologique*, série C, 1937, fasc. 2, pp. 35-61.

— «Folklore juridique», in *Archives de philosophie du droit*, 1937, n° 3-4, pp. 7-20.

— Préface à Jacques Berque, *Les Nawâzil el muzara'a*, Rabat, F. Moncho, 1940.

MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF 1950, 182 p.

— «Lettres de Mauss à Radcliffe-Brown», in *Revue française de sociologie*, XXVI, 1985, pp. 239-254.

M.A.U.S.S. mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales, *Ce que donner veut dire*, Paris, La Découverte, 1993, 273 p.

MERLEAU-PONTY Maurice, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1960, 308 p.

RAYNAUD Philippe, «Le sociologue contre le droit», in *Esprit*, n° 3, mars 1980, pp. 82-93.

VALENSI Lucette, «Le Maghreb vu du Centre, sa place dans l'école sociologique française», in *Connaissances du Maghreb*, Paris, CNRS, 1984, pp. 227-245.

*Note sur les «Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord» **

** Ce texte a connu deux éditions, l'une dans l'Année Sociologique, en 1927, l'autre, en 1935, dans un recueil d'articles où Maunier a rassemblé ses principales recherches de sociologie algérienne : Coutumes algériennes. La première version est un peu plus longue que la seconde et, surtout, comporte un appareil de notes critiques et comparatistes qui a été substantiellement allégé dans la seconde version.*

Notre but n'a pas été de réaliser une édition critique à la manière dont on procède pour l'établissement d'un texte littéraire. Aussi, dans les notes (signalées en chiffres romains) qui suivent le texte de Maunier (pp. 145-148), nous avons uniquement retenu les variantes significatives d'un point de vue sémantique, en négligeant de faire état des changements purement expressifs et autres corrections mineures apportées par l'auteur entre les deux éditions de son texte. Par ailleurs, nous avons quelquefois ajouté une remarque critique quand celle-ci nous semblait indispensable à la compréhension des glissements de sens entre les deux éditions. Les passages entre accolades {} aussi bien dans le corps du texte que dans les notes infrapaginales sont ceux qui ont été supprimés dans la seconde version du texte.

Afin de ne pas allonger démesurément notre présentation des deux textes de Maunier, nous avons renoncé à reproduire les dix premières pages d'introduction de la deuxième version de « Recherches sur les échanges rituels... », parue en volume. L'ouvrage est dans toutes les bibliothèques spécialisées et le lecteur pourra s'y reporter. Dans cette introduction, Maunier expose le chemin qu'il a parcouru en près de dix ans; il marque

fermement ses distances avec l'école durkheimienne, notamment à propos du débat, récurrent dans les sciences sociales, entre contrat et statut. Nous évoquons longuement les enjeux à la fois théoriques et pratiques de ce débat dans notre présentation.

De fait, mises à part quelques corrections et précisions factuelles mineures, les modifications fondamentales entre les deux versions du texte portent, d'une part, sur les concepts cardinaux des sciences sociales et du droit et, d'autre part, sur le recours systématique au comparatisme culturel dans la première version du texte et l'abandon total de cette perspective dans la seconde. Abandon qui permet à Maunier de gommer presque toutes les références aux travaux des membres de l'équipe de l'Année Sociologique qu'il avait abondamment mobilisés dans la première version. De fait, et comme le prouvent les changements conceptuels entre les deux éditions, l'abandon du comparatisme culturel est bien un procédé pour évincer les durkheimiens et l'équipe de l'Année Sociologique.

En effet, initialement Maunier escomptait bien se faire une place au sein de l'équipe de l'Année Sociologique en publiant son long article à la suite du célèbre Essai... de Marcel Mauss. Dans cette perspective, il s'efforça, autant que possible, de rester dans le cadre conceptuel durkheimien et de ne pas trop faire état de ses divergences théoriques. Une fois cet espoir abandonné (cf. notre présentation), Maunier put au contraire affirmer son point de vue et il ne s'en priva pas, comme en témoignent les modifications qu'il apporta dans ses « Recherches... ». Et c'est la valse des concepts. Dans près d'une vingtaine d'occurrences, le concept de coutume et ses dérivés laissent ainsi la place à habitude, rituel et usage; les témoins des dons deviennent des invités de la fête; des peines, des sanctions; la contrainte du public, une contrainte morale; un droit, un devoir. Dans l'ensemble de ces modifications, ce que Maunier vise, au-delà de la théorie durkheimienne, c'est ce que Bourdieu a appelé le juridisme des ethnologues, c'est-à-dire cette propension à réifier et à juridiciser de simples usages, voire de simples régularités statistiques (cf. notre présentation). Ce en quoi, il anticipe largement sur des positions théoriques qui triompheront bien après lui.

Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord *

«Et ceste vertu, si est magnificence... est ele en faire grans
noces et doner as gens grans herbergeries et grans viandes
et grans presens...»

(Li Livres dou Tresor, L. II, part. 1, chap. XXI)

Brunetto Latini.

«Juifs en Pasques,
Mores en nopces,
Chrestiens en plaidoyers,
Despendent leurs deniers.»

(Le Livre des Proverbes français, I, 194).

Le Roux de Lincy

«... Et si l'on dit que les Turcs dépensent leurs biens en
noces, les Juifs en circoncisions, les chrétiens en procès, on
pourrait ajouter, les Suédois en funérailles.»

(Voyage de Laponie, 96)

Regnard.

* *Année Sociologique*, 1927, nouv. série, tome II (1924-1925), in-8°.

Introduction

Les habitants de l'Afrique du Nord pratiquent fort l'échange, au sens accoutumé du mot. Ils connaissent très bien le commerce privé, sur les marchés des tribus, et dans les boutiques des cités. Le marchandage donc leur est très familier. Ils sont maîtres et experts dans les calculs et dans les ruses du trafic.

Mais ils accomplissent aussi, régulièrement, périodiquement et coutumièrement, des translations de biens qui obéissent à des lois tout autres. Elles sont ordonnées par un usage impératif. On les peut nommer des *échanges rituels*, puisqu'elles sont des cérémonies solennelles, qui ont lieu dans des fêtes publiques. Ce sont réellement des rites religieux.

Ces façons d'échanger ne sont point d'exception ou d'accident. C'est un élément essentiel de la vie urbaine et rustique. Il me paraît qu'elles éclairent la question des formes « primitives » de l'échange. Car elles peuvent figurer quelque'un des moments par lesquels l'échange rituel et public laisse place au commerce privé et laïc. C'est à la connaissance de ces faits que le présent travail veut contribuer.

{L'étude *génétique* de la circulation des biens n'est en effet pas beaucoup avancée¹. L'attention s'en est détournée fort longtemps. Et l'on n'y a touché souvent que pour en faire le roman. Les suppositions ont empêché les observations. Il faut donc marquer le point initial de cette étude, en exposant, dans son état actuel, la question des débuts de l'échange.}

{Le trafic est pour nous de tel prix, qu'il peut sembler tenir au besoin instinctif. On l'a cru donc originel ou *primitif*, paraissant avec l'homme lui-même, trait caractéristique de l'espèce. Et l'on a vu, dans le trafic intéressé, réalisé par le

1. Il y a pourtant une littérature assez abondante sur les origines et les formes archaïques de l'échange. Voir les bibliographies de F. Somló, *Der Güterverkehr in der Urgesellschaft*, in-4°, 1909, pp. 181-186; et de S. R. Steinmetz, *Essai d'une bibliographie systématique de l'ethnologie*, in-8°, 1911, pp. 46-52. On y peut ajouter: C. Rau, «Ancient aboriginal trade in North America», *Smithsonian Report*, 1872, pp. 348-394. R. Andree, *Geographie des Westhandels*, in-8°, 1877. S. Cognetti de Martiis, *Le forme primitive nell'evoluzione economica*, in-8°, 1881. O. Schrader, *Linguistisch-historische Forschungen zur Handelsgeschichte und Warenkunde*, in-8°, 1886. G. Petri, *Verkehr und Handel in ihren Uranfängen*, in-8°, 1889. G. Koehne, «Markt-Kaufmanns- und Handelsrecht in primitiven Culturverhältnissen», *Zeitsch. f. vergleich. Rechtswiss.*, IX, 1892-93, pp. 196-220. C. Letourneau, *L'Évolution du commerce dans les diverses races humaines*, in-8°, 1897 (et observ. de R. Verneau, *L'Anthropologie*, VIII, 1897, pp. 706-708). M. Pantaleoni, «L'origine del baratto», dans *Scritti varii di economia*, série 11, in-16°, s. d., pp. 261-465 (étude la plus ample sur le sujet, publiée en 1899). Abdallah R. Charr, «Aperçu sur l'origine et l'histoire du commerce», *al-Machriq*, II, 1899, pp. 161-166 (en langue arabe). R. Lasch, «Das Marktwesen auf den primitiven Kulturstufen», *Zeitsch. für Socialwiss.*, IX, 1907, pp. 619-627, 700-715, 764-782. N. W. Thomas, «The market in African law and custom», *Journ. Soc. of comparat. Legislation*, XIX, 1908, pp. 90-106. H. Ling Roth, *Trading in early days*, in-16°, 1909 (Bankfield Museum Notes, Halifax, n° 5). V. Sallenstein, *Handel und Verkehr in der altfranzösischen Literatur. Romanische Forschungen Erlangen*, XXXI, 1911, pp. 1-154. M. Moszkowski, «L'économie des peuples primitifs», *Revue écon. internat.*, IX, t. IV, déc. 1912, pp. 619-637. W. Koppers, «Die ethnologische Wirtschaftsforschung. Eine historischkritische Studie», *Anthropos*, 1915-16, pp. 611-651, 971-1019. M. Schmidt, *Grundriss der ethnologischen Volkswirtschaftslehre*, 2, in-8°, 1920-1921. M. Schmidt, *Die materielle Wirtschaft bei den Naturvölkern*, in-8°, 1923. R. Thurnwald, *Die Gestaltung der Wirtschaftsentwicklung aus ihren Anfängen heraus, Hauptprobleme der Sociologie. Erinnerungsgabe für Max Weber*, in-8°, 1923, t. I, ch. IX. J. J. Komeid (*La Circulation primitive des biens*) en langue hollandaise, dans: *Mensch en maatschappij*, 2^e année, 1926, n° 1. Sur la notion générale d'échange et son caractère émotionnel, voir F. Paulhan, «L'échange économique et l'échange affectif», *Revue philosoph.*, 1906, II, p. 359 sq.}

débat et achevé par le contrat, le mode éternel du commerce. Ferguson énonçait avant Smith une tendance de l'humanité à créer peu à peu tous les arts. Il considérait le trafic comme « un produit naturel de l'esprit humain », un fruit habituel de « l'instinct »¹. Smith² et Robertson³ ont rendu cette opinion classique. Ils figurent l'individu cherchant de son plein gré à échanger par troc son superflu, entraîné par le goût du profit. Dès le principe, « chacun cède ce qu'il lui convient de céder, et acquiert en échange ce qu'il préfère d'acquérir »⁴. Il se conçoit dès lors que l'échange puisse être bien antérieur à la société. Et on le veut aussi supérieur à toute loi. On admet qu'il ait pu exister dès l'abord en la forme d'un « commerce faible et trompeur », parce que « sans lois » dans son début⁵, mais qui ne requiert point de traditions, et ne demande point d'institutions. Dans l'état primitif, qu'on imaginait anarchique, on concevait des rapports de commerce sans qu'il fallût de relations de droit⁶. Et l'on convient parfois que l'instinct d'échanger a pu rencontrer des barrières. L'on donne alors le troc comme un fait *dérivé*, ou bien comme un fait *inventé*⁷, et non plus comme un fait primitif. L'on postule un « âge précommercial »⁸, et l'on admet un long temps sans trafic. Aristote avait observé que le troc n'était pas possible en un état de communisme

1. {*Essai sur l'histoire de la société civile* (1767), trad. fr., in-16°, 1783, I, 3^e partie, chap. VII.}

2. {*Richesse des Nations* (1776), trad. fr. de Roucher, in-16°, 1792, I, p. 26-30.}

3. {*Histoire de l'Amérique* (1777), trad. fr., in-16°, 1780, I, p. 35-38.}

4. {Mirabeau, *Leçons économiques*, in-16°, 1770, p. 23.}

5. {Ce sont les expressions de Saint-Lambert, *Analyse historique de la société, Œuvres*, in-8°, an IX, III, pp. 227-228.}

6. {L'idée d'un commerce primitif « sans lois » et antérieur à la formation des sociétés est bien celle de *L'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert (éd. 1777, in-4°, VIII, p. 620), dont le texte sur ce point est copié par Robinet, *Dictionnaire universel des sciences morales et politiques...*, in-4°, XII, 1780, p. 421.}

7. {Selon Pline, *Hist. nat.*, I. VII, chap. LVI, Bacchus enseigna aux hommes l'art de vendre et d'acheter.}

8. {C. Letourneau, « L'âge précommercial », *Bull. Soc. Anthropol.* Paris, 4^e série, VIII, 1897, pp. 152-159.}

originel. L'échange implique la propriété, comme il requiert la société organisée, et il naît, seulement alors, de la nécessité¹. Il a sa condition de droit, et sa cause de fait. Mais il demeure un produit spontané. Selon Goguet², «la nécessité a fait naître le commerce; le désir de se procurer les commodités dont on manquait lui a fait prendre des forces... L'inégalité avec laquelle les productions de la nature sont distribuées dans chaque pays a occasionné le premier trafic entre les hommes. On a commencé par des échanges de particulier à particulier. Insensiblement, le commerce s'est étendu de proche en proche...» Turgot disait, semblablement, que la diversité de nature des sols, constatée par l'observation, amenait les cultivateurs à se spécialiser; d'où s'ensuivait leur propension à échanger³. Pour Herrenschwand⁴, le troc requiert un état agricole: chasseurs et pasteurs devaient l'ignorer. S'il n'est pas primitif, l'échange est donc ancien⁵. Et il a sa raison en soi-même, parce qu'il est donné dans la nature humaine. Primitif ou dérivé, il provient d'un besoin essentiel. Point n'est instructif de chercher ses commencements et de suivre ses changements⁶. C'est par pur amusement qu'on peut décrire ses aspects.}

1. {*Politique*, I, VI.}

2. {*De l'origine des lois, des arts et des sciences...* (1758), in-16°, éd. 1778, II, p. 191.}

3. {*Réflexions sur la formation et la distribution des richesses* (1766); *Ceuvres*, éd. Schelle, in-8°, II, pp. 534-536.}

4. {*De l'économie politique et morale de l'espèce humaine*, in-8°, 1796, II, pp. 13-14.}

5. {La notion de l'échange spontané et instinctif quoique dérivé reste jusqu'aujourd'hui courante. Ch. Coquelin (*Dictionnaire de l'Econ. Polit.*, 1854, in-4°, I, p. 637), parlait d'un «penchant naturel à brocanter». Voir aussi J. Novicow, «L'échange, phénomène fondamental de l'association humaine», *Revue internat. de sociologie*, XIX, 1911, pp. 796-812. L'idée d'un échange non primitif, et qui demeure longtemps accessoire, est celle de Karl Bücher, de Durkheim (*De la Division du travail social*, 1902, p. 155, note; cf. *Année Sociologique*, VI, p. 307), de Deniker (*Races et peuples de la terre*, in-16°, 1900, pp. 320-321; nouv. éd. in-4°, 1926, p. 324).}

6. {«Le système moderne du commerce international, quoiqu'en apparence il soit bien différent du troc grossier et mal organisé des vieux Hellènes ou des tribus australiennes survivantes, est néanmoins au fond la même chose. La seule différence se trouve dans la présence de la monnaie dans le premier...». C. F. Bastable, *La Théorie du commerce international*, trad. fr., in-16°, 1900, pp. 66-67.}

{Mais l'histoire et l'ethnographie ont accusé la dissemblance des usages. Les textes et les récits attestaient les conformités; mais ils révélaient les diversités. Ainsi fut-on curieux d'examiner les modes du trafic dans les groupes humains peu avancés. Et l'on perçut que l'échange-contrat pouvait être sorti de relations plus archaïques. Celles-ci n'avaient point l'apparence d'échanges, et opéraient pourtant des permutations de biens. L'on sut que la circulation des biens s'était faite longtemps par des voies détournées. Que l'échange pouvait être né par transformation progressive, et non du tout par formation instantanée. D'où l'illusion qu'aient existé des communautés sans échange. On dut chercher quelles pratiques avaient pu *tenir lieu* de l'échange-contrat et remplir, par d'autres moyens, la même fin. Le problème se posait donc de l'*origine* de l'échange, ou de ses *antécédents*. L'on s'informa des substituts d'où l'échange avait pu procéder. Et l'on crut les trouver dans diverses coutumes.}

{On vit d'abord une préparation à l'échange dans un usage connu des anciens¹, et dont les cas modernes sont nombreux²: celui du *commerce silencieux* ou muet. C'est un

1. {Hérodote, IV, 196. Cf. St. Gsell, *Hérodote*, in-8°, 1916, pp. 239-240. Pline, VI, XXIV (Ceylan), et d'après lui Solin, *Polyhistor.*, éd. Panckoucke, in-8°, 1847, LI, p. 313: «... in cujus ripis nullo inter partes linguæ commercio, sed depositarum rerum pretia oculis aestimantibus sua tradunt, nostra non emunt.» Le Moyen Âge s'est souvenu de ces textes anciens: Brunetto Latini, *Li Livres dou Tresor*, éd. Chabaille, in-4°, 1863, Liv. I, part. IV, ch. CXXIII, p. 158; cf. Ch. V. Langlois, *La Connaissance de la nature et du monde au Moyen Âge*, in-16°, 1911, p. 358. Et il y a ajouté des observations nouvelles: *Voyages d'Ibn B. Toutah*, trad. fr., in-8°, II, p. 401 (Tartarie.)

2. {Daniel de Foë, *Robinson Crusoé*, 2^e partie, chap. III (trad. fr., in-16°, 1855, II, p. 66); Voltaire, *Essai sur les mœurs...*, chap. CXLIII (éd. in-16°, Fouquet, II, p. 332); *Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, v^o Barbarie, éd. 1777, IV, p. 400, d'après qui le silence n'aurait pour but que de prévenir les querelles. Pour de bonnes descriptions récentes: Mary Kingsley, *West African Studies*, in-8°, 1901, pp. 209-212; Garrick Mallery, *Sign Language among North American Indians*, *Bur. of Ethnology Report.*, 1879-80, pp. 381-382, 450-454. Cf. *Année Sociologique*, XI, p. 316. Voir surtout l'ouvrage de P. J. Hamilton Grierson, *The Silent Trade, a Contribution to the Early History of Human Intercourse*, in-16°, 1903. Cf. Haddon, *Folklore*, XIV, pp. 435-437. Il y a un tableautin humoristique de ce «troc à la muette», à Sumatra, dans la relation de voyage de Paul Morand, *Rien que la terre*, in-16°, 1926, pp. 219-220.}

commerce intertribal ou international, qui met en relation des groupes étrangers. Ils échangent leurs produits à leurs frontières, sans se voir ou pour le moins sans se parler, sinon tout au plus par gestes. Crainte des ennemis, ignorance des langues, ou tabou de contact¹ en peuvent être les motifs. L'échange extérieur eût été ainsi l'archétype de tout échange. Et les échanges collectifs eussent précédé les échanges individuels². À l'échange muet aurait pu succéder ce mode d'échange privé que Kulischer nommait le *commerce hawaïen*³; le troc cérémoniel devant témoins avec formule consacrée, dont la *sponsio* romaine est un état.} {Mais il est un usage fréquent, où l'on a vu, à meilleur droit, une des sources de l'échange. C'est celui des présents ou cadeaux rituels. L'on imagine mal que le trafic intratribal ne se soit fait qu'à la suite et qu'à l'image du trafic intertribal. Au lieu que les dons solennels s'accomplissent au dedans même des groupes humains archaïques. Ils se pratiquent dans des sociétés qu'on dépeint comme ayant ignoré les échanges. Les historiens avaient noté depuis longtemps l'antiquité de la coutume des étrennes⁴. Les voyageurs en ont montré l'universalité. Le présent unilatéral prépare au troc bilatéral. Le don gratuit devient normalement créance. Il appelle le contre-don, pour des motifs d'amitié et d'honneur. C'est donc l'échange différé, qui aurait précédé l'échange instantané. Le crédit eût été antérieur au comptant. Le troc

1. {Sur ce point, *Année Sociologique*, VIII, pp. 485-486}.

2. {La primitivité du commerce muet est admise par Post, *Grundriss der Ethnologischen Jurisprudenz*, II, in-8°, 1895, pp. 628-629, et par Huvelin, *Histoire du droit commercial*, in-8°, 1904, qui le nomme «commerce par dépôt». Pantaleoni, dans l'étude précitée, incline aussi en ce sens, ainsi que Kulischer dans l'écrit mentionné ci-dessous.}

3. {Kulischer, «Der Handel auf primitiven Culturstufen», *Zeitschr. für Völkerpsychologie...*, X, 1878, pp. 478-589.}

4. [J. Spon, *Dissertation sur l'origine des étrennes*, in-16°, 1681. Le P. Tournemine, «Histoire des étrennes», *Journal de Trévoux*, janvier 1704, p. 199 sq. (reproduit par Leber dans sa *Collection des meilleures dissertations...*, t. X, p. 25 sq.). Voir, sur les étrennes P. Saintyves, *Les Liturgies populaires*, in-16°, 1919, pp. 133-151.]

en même temps semblait avoir été obligatoire, avant que d'être volontaire et convenu. Lafitau le disait des Iroquois: leur commerce se fait par présents, au milieu des festins et des danses¹. Ce fut le thème qu'adoptèrent maints auteurs. Herbert Spencer², et après lui Bücher³ et Tarde⁴, ont trouvé dans les dons contraints ou bénévoles la source unique des échanges réciproques. L'on méconnaissait ainsi le polygénisme des modes d'échange. Mais on gagnait un résultat de très grand prix. C'est à savoir que le commerce primitif n'a point dans l'intérêt sa seule raison d'être. Les présents satisfont un désir personnel; mais ils servent aussi un besoin collectif. Et ils acquittent un devoir religieux. Ils réalisent la circulation des biens; et ils font la communion des hommes.}

{L'on place désormais au premier plan cette fonction sociale de l'échange. Procédé de communion, moyen de «fraternisation», «rite d'agrégation», marque de respect et preuve d'amitié, le don réciproque est un lien. Il soutient, en se faisant, l'ordre public. Il obéit à des nécessités communes, et non pas seulement à de purs intérêts personnels. Dans des groupes sociaux dispersés à l'excès, il faut que la communion se recrée. L'échange y sert en maintes occasions. Il a le même objet que les repas communs, dont Pierre Leroux disait bien

1. {*Mœurs des sauvages américains...*, éd. in-16°, 1724, IV, p. 53, et éd. abrégée, II, in-16°, 1839, p. 112. Voir aussi Dêmeunier, *L'Esprit des usages...*, III, in-8°, 1785, pp. 20-22.)

2. {*Principes de sociologie*, trad. fr., III, in-8°, 1891, pp. 111-145.)

3. {Notamment *Études d'histoire et d'économie politique*, trad. fr., in-8°, 1902. Il présente l'échange d'abord comme inconnu, puis comme rare et revêtant la forme de présents. Le dernier critique de Karl Bücher, M. Olivier Leroy, *Karl Bücher historien de la vie écon. primitive*, in-8°, 1925, pp. 87-95, représente à juste raison ce qu'il y a de trop simpliste dans l'unilatéralité des vues de Bücher; mais il lui fait parfois un procès excessif. Voir encore, sur le rôle ancien des dons réciproques K. Lamprecht, *Études sur l'état écon. de la France au haut Moyen Âge*, in-8°, 1889, p.282 sq. Fourier entendait sans doute parler de présents, lorsqu'il disait que l'échange débute par des «compensations anticipées» que suit le «troc ou négoce direct»: *Théorie de l'unité universelle*, I, in-8°, 1841, p. 218.}

4. {*Psychologie Économique*, II, in-8°, 1902, pp. 346-363. L'idée s'y trouve que l'échange aurait pu naître aussi du vol. Elle a été amplifiée par Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, II, in-8°, 1908, p. 383.}

qu'ils sont un « signe » de fraternité¹. Il est un rite d'alliance, comme sont les échanges de noms et de femmes, ainsi que les mariages entre clans². Car les biens matériels sont liés aux personnes. Ils en dépendent de façon mystique, et ils en font partie réellement³. Donner son bien, c'est donner une part de soi-même. L'échange des objets vaut échange de sangs.)

Tour à tour l'on dégagait ainsi plusieurs aspects du troc ancien. Et l'on voyait dans chacun d'eux le germe unique du trafic. C'était donner comme uniforme ce qui est souvent multiforme, et traiter comme élaboré ce qui reste souvent inachevé. Il y a, dans les usages primitifs, plus de confus que de distinct. C'est ce qui se marque fort bien dans l'institution dénommée *potlatch* par les Amérindiens du Nord-Ouest⁴. C'est une forme archaïque d'échange, que l'on a retrouvée chez des peuples nombreux⁵. Un système de dons obligatoires, qui se font en des fêtes publiques, et selon des rites consacrés. Par ces dons, l'on échange et souvent l'on détruit les richesses : blasons, monnaies et armes se dépensent

1. {*De l'Égalité*, in-8°, 1848, p. 174.}

2. {Sur les échanges de biens et de femmes, comme procédé de communion, voir en général : A. J. Reinach, *Revue des Études ethnogr. et sociol.*, I, 1908, p. 353 sq. ; A. Van Gennep, *Religions, mœurs et légendes*, V, in-16°, p. 50, et *Les Rites de passage*, in-8°, 1909, pp. 40-43 ; *Année Sociologique*, IX, pp. 366-367 ; XI, pp. 381-382 ; Durkheim, *Les Formes élém. de la vie religieuse...*, in-8°, 1912, pp. 309-310 ; G. Davy, *La Foi jurée*, in-8°, 1922, pp. 172-175.}

3. {Sur ce point : L. Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, in-8°, 1910, pp. 394-396.}

4. {Les textes essentiels sur le *potlatch* sont ceux de F. Boas signalés et recensés par M. Mauss dans l'*Année Sociologique*, III, p. 336 sq. ; VI, p. 247 sq. ; VII, p. 348 sq. Le fragment le plus important est reproduit par Kroeber et Waterman, *Source book in anthropology*, in-8°, 1920, pp. 389-394. Voir en général : G. Davy, *La Foi jurée*, in-8°, 1922, notamment p. 246 sq. ; Adain, «Potlatch, eine ethnolog. rechtswissen, Betrachtung», dans *Festschrift für Ed. Seler*, in-8°, 1922 ; R. Lenoir, «Sur l'institution du potlatch», *Revue philosoph.*, XLIX, mars-avril 1924, pp. 233-267 ; G. Davy, *Éléments de sociologie*, in-16°, 1924, pp. 161-175. Pour des faits très analogues, B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific (Melanesian New Guinea)*, in-8°, 1922.}

5. {Pour l'extension géographique du potlatch, voir : *Année Sociologique*, VI, p. 278 ; VII, p. 226, 228 ; X, p. 237, 294 ; XI, p. 101, 179, 296-297, 303 ; XII, p. 372, 374-375. M. Mauss, «L'extension du potlatch en Mélanésie», *L'Anthropologie*, XXX, déc. 1920, pp. 396-397. M. Mauss, «Une forme ancienne de contrat chez les Thraces», *Revue des Études grecques*, XXXIV, oct.-déc. 1921, pp. 388-397.}

en des tournois d'ostentation. Prestige et pouvoir se gagnent par donation et par dissipation¹. Il s'ensuit une circulation intense des biens, et un mouvement indéfini des droits. Tout est lié dans ces dations de chef à chef, et dans ces oblations de clan à clan. Intérêts matériels, avantages politiques, impératifs religieux, y sont toujours entremêlés. C'est ce qu'on a nommé les *prestations totales*² Et l'on peut juger aberrantes ces dilapidations et destructions systématiques. Mais on les trouve ailleurs, à l'état atténué. Elles subsistent chez nous-mêmes, par le jeu des invitations et des cadeaux. Et l'on va voir combien ces faits sont épanouis chez les habitants du Maghreb.}

{Voici donc la donnée dont cette étude peut partir. C'est à savoir que la circulation des biens se fait dans maintes sociétés selon des procédés *sui generis*, sans que soit par là exclu le contrat proprement dit. Je n'ai marqué ici que quelques-uns d'entre eux. Mais la liste n'en est point close, et l'on peut trouver par ailleurs des *substituts archaïques du trafic*. Tel rite religieux peut se résoudre en un commerce régulier: c'est, je pense, le cas de l'intichiuma australien³. Les devoirs de la parenté⁴, les rites négatifs et positifs⁵, provoquent souvent des dations. Adoption, fosterage⁶, lévirat⁷, et jusqu'au mariage par groupes⁸, donnent lieu à des

1. {Voir *infra*, pp. 127-128, des faits analogues observés chez les Tsiganes d'Égypte.}

2. {M. Mauss, «Essai sur le don, forme archaïque de l'échange», *Année Sociologique*, nouv. série, I, 1925, pp. 30-186.}

3. {Je l'avais indiqué en 1907 (*Revue internat. de sociologie*, décembre 1907, janv.-fév. 1908). Et c'est aussi la thèse de M. Frazer, amplifiée par M. Malinowski («The economic aspect of the intichiuma ceremonies», dans *Festskrift tillegnad Edvard Westermarck*, in-8°, 1912, pp. 81-108).}

4. {Voir *Année Sociologique*, VIII, pp. 388-389; XII, p. 111, 383, 386, 401.}

5. {Ainsi les offrandes aux morts deviennent des aumônes; Westermarck, *Moral Ideas*, II, in-8°, 1908, pp. 550-552.}

6. {Ratzel, *Völkerkunde*, II, in-4°, p. 81 (sur l'usage australien du *nianiampé*).}

7. {Spencer et Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, in-8°, 1904, pp. 509-510 (présent obligatoire par le lévir).}

8. {Le mariage australien dit *pirrauru* comporte échange et prêt.}

échanges avérés, qui sont toujours cérémoniels ou solennels¹. Ce sont ces archétypes de l'échange et du contrat que l'on sait exister au Maghreb. Je veux examiner et commenter des faits d'échange rituel observés en Afrique du Nord, et notamment en Kabylie du Djurjura. Je ferai avant tout l'analyse de l'usage appelé *taoussa*. Il a vigueur dans toute l'Afrique du Nord ; il est connu des Égyptiens, des Tunisiens, des Algériens, des Marocains. On l'atteste en Asie, et dans l'Est de l'Europe. On le retrace enfin, ou ses équivalents, jusqu'en Provence et en Espagne. C'est un *grand fait méditerranéen*, dont j'essaie la description, et dont je tente l'explication.

1. {Le caractère religieux et cérémoniel des premiers échanges avait été bien vu déjà par Dulaure, *Des cultes qui ont présidé et amené l'idolâtrie*, 2^e éd., in-8°, 1825, pp. 384-389. Voir pour ce même caractère cérémoniel : E. Schwiedland, « Zeremonielle Tauschfahrten in der Südsee », *Jahrb. für Nationalökon.*, juin 1923 (d'après le livre de R. Thurnwald cité *infra.*, p. 72 n. 5). Et, en général, P. Sébillot, *Le folklore...*, in-16°, 1913, pp. 312-316.}

I La *taoussa* en Kabylie

Avant toute étude d'ensemble des échanges rituels au Maghreb, il sera expédient d'examiner un cas privilégié, sur lequel a pu porter une enquête approfondie. Car la connaissance qu'on a de ces usages singuliers est fragmentaire et dispersée. À mêler des observations prises en temps et lieux divers, on risquerait de donner de ces faits une image composite et arbitraire. C'est pourquoi il convient premièrement d'opérer par le procédé monographique. L'on décrira d'abord isolément les coutumes des Kabyles, en s'abstenant de tout rapprochement avec les usages d'autres contrées. Mais la monographie en soi est stérile, si elle ne prépare pas la comparaison, et ne fonde pas la synthèse. Il sera profitable donc de conférer tous les cas constatés, et dûment vérifiés en Afrique du Nord. Simples mentions, ou notations brèves souvent; descriptions plus amples parfois. Et l'on enrichira surtout la notion qu'on se sera faite des échanges rituels kabyles. L'on verra s'accuser ici ou là des traits qui n'étaient point marqués en Kabylie. L'on discernera des variantes fort distinctes, et l'on mettra à part l'accidentel de l'essentiel.

J'étudierai donc tout d'abord la *taoussa* en Kabylie, et j'aurai ensuite à analyser les coutumes de même sorte qui ont cours en Afrique du Nord. Cela ne fait *répétition* qu'en apparence;

car l'on ira ainsi, du plus élaboré et du plus simple, au plus compliqué et au plus confus. En Kabylie, la *taoussa* a pris une forme plus claire, par une vraie systématisation, et par là même son rituel s'est appauvri. Elle a gardé ailleurs plus de richesse, et de couleur. C'est donc, logiquement, par *progression* que je vais procéder, en allant du plus fixé et du plus organisé, au plus instable et au plus mouvant.

Dans la Kabylie même, l'usage de la *taoussa* a été maintes fois remarqué, plutôt qu'il n'a été vraiment examiné. Il consiste en son fond, *pour qui donne une fête, à percevoir des invités une contribution réglée, à charge de remboursement sous-entendu*. Mis en formule économique, il est un acte de crédit. Le seul document où il soit décrit est du très bon observateur qu'était Devaux¹. Tous les traits de la *taoussa* y sont heureusement marqués. Cela est exact et précis, mais trop bref. Et c'est pourquoi j'ai voulu procéder à une enquête étendue. Outre mes observations propres², j'ai obtenu par questionnaire les réponses de plusieurs informateurs³. J'ai disposé ainsi de faits nombreux, par lesquels se dessine assez claire l'image de la *taoussa* kabyle.

1. *Les Kebâiles du Djerjera*, in-16°, 1859, pp. 82-92. Il y a des descriptions plus sommaires chez Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, II, in-8°, 1893, p. 219, et chez J. Liorel, *Kabylie du Jurjura*, in-16°, 1892, p. 406. Plusieurs de ceux qui ont décrit les mariages de Kabylie ne mentionnent aucunement la *taoussa*; par exemple, Magali Boisnard, «Le mariage en Kabylie», *Revue indigène*, II, 1907, pp. 173-177; et de même, Certeux et Carnoy, *L'Algérie traditionnelle*, I, in-8°, 1884, pp. 212-217, 262-263. Il y a de brèves indications chez E. Masqueray, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, in-8°, 1889, pp. 303-307. La *taoussa* est mentionnée dans les contes populaires kabyles. V. L. Frobenius, *Volksmärchen der Kabylen*, I, in-8°, 1921, p. 182.

2. J'ai visité, en 1921 et 1922, les douars Iraten, Oumalou, Beni Aïssi, Beni Yenni, Beni Khelili, Beni Douala et Ouadhia, dans la commune mixte de Fort-National.

3. Mes principaux informateurs ont été: M. H. Bourlier, licencié en droit, pour le douar Bou Zegza en Basse-Kabylie; M. Haddab Saleh, cadî-notaire, et M. Aït Amer, licencié en droit, pour la Grande-Kabylie, l'un et l'autre Kabyles. Plusieurs instituteurs français et kabyles m'ont donné aussi des notes. Et M. Marcel Cohen a bien voulu évoquer pour moi le souvenir des faits qu'il observa en 1908. Cette enquête ne fut possible que par la complaisance jamais lassée de M. Mirante, directeur des affaires indigènes au Gouvernement général de l'Algérie, et par l'aide constante de M. Horluc, Inspecteur général de l'enseignement des indigènes à l'Académie d'Alger.

Je vais considérer : le *nom* de l'échange rituel ; les *moments* auxquels il a lieu ; les *acteurs* qui y prennent part ; les *actions* qui s'y réalisent ; et enfin les *effets* qui s'y créent.

1. Le nom

L'habitude¹ de faire des dons dans les fêtes reçoit communément, dans l'Algérie entière, et en Kabylie même, le nom de *taoussa* qui est un mot arabe. Sa racine, *aus*, a sens de «réunir, rassembler, et aider»¹. Et c'est bien d'une collecte qu'il s'agit, entourée de formalités multipliées.

À Tlemcen, et au Maroc, on l'appelle plutôt *grama*² qui signifie «restitution, remboursement». C'est encore un trait de ces dons que d'impliquer restitution sous-entendue. On dit aussi parfois *El kher*, qui marque «le bonheur, la chance, le bienfait» ; et aussi *El hena*, qui dit «la quiétude ou la paix». Et ce sont bien, dans la foi indigène, des qualités de l'échange rituel, lequel a par soi-même un effet profitable. Le langage annonce ainsi les caractères de l'objet, tels que l'observation directe des actions peut ensuite les mieux révéler³.

Il est frappant qu'aucun terme berbère, usité en Kabylie, ne puisse convenir à cette institution. Le mot berbère *Akmassi* a un sens plus défini et plus borné : il désigne l'action d'attacher par un fil des pièces de monnaie aux vêtements de l'enfant circoncis.

1. Cf. Laoust, *Mots et choses berbères*, in-8°, 1920, p. 323. M. William Marçais rapproche donc *taoussa* de *touiza*, et l'analyse juridique confirme ce rapprochement.

2. La transcription en français des sons arabes est conventionnelle. M. Westermarck écrit *grama*, M. Michaux-Bellaire, *rarama*, M. Trenga, *ar'ram*. L'on écrit aussi *taoussa*, *tawsa*, *tâus'a*. Je transcrirai très simplement, sans prétention à la philologie.

3. En Égypte, tout don ou tout cadeau reçoit le nom générique de *hedaya*. Mais les dons des amis du marié sont appelés *nukout* : cf. Gérard de Nerval, *Voyage en Orient*, I, in-16°, 1857, p. 341. Chez les Ouled Nail, l'on dit aussi *barouk* : *Sitte und Recht in Nordafrika*, in-8°, 1923, p. 187. {À Tlemcen et à Oujda, on réserve le nom de *ferda* aux présents faits lors des mariages ; c'est ce que m'apprend M. Bourrilly}.

Un autre mot concerne les présents de noces : c'est celui de *Timezriout*. Mais il indique seulement, en Kabylie, les dons d'argent faits peu après les noces à la nouvelle mariée, lors de sa présentation au public. C'est comme un « droit de vue », ou levée d'interdit, où se fait voir un attribut notable des présents : celui de rompre les tabous en purgeant les impuretés. Mais le mot *taoussa* n'a pas que ce seul sens. Son acception est générique. Il évoque une procédure identique dans les moments divers où elle a lieu. Rien donc, dans la langue kabyle, ne supplée la locution arabe¹. Et c'est pourquoi le mot de *taoussa* est celui seul dont usent les Kabyles.

2. Les moments

C'est toujours dans des *fêtes publiques* que s'accomplit la *taoussa* kabyle. Le don rituel ne se conçoit pas du tout isolément. Il est un moment d'une fête. Et il a lieu dans des solennités diverses par les motifs qui les inspirent, mais qui toujours sont consacrées à des changements de statut. Les *taoussas* se font lors des initiations. Leurs occasions sont des cérémonies réglées : la *naissance* et la *circoncision*, et surtout le *mariage*². Nous n'avons que peu de détails sur les *taoussas* de *naissance*, et sur celles de *circoncision*. Elles sont cependant

1. {En faut-il induire que la *taoussa* n'est point d'origine kabyle ; et la philologie témoigne-t-elle d'une imprégnation arabe des mœurs berbères ? C'est ce qu'a pensé un informateur kabyle de cette enquête. Pour lui la *taoussa* aurait été importée au Djurdjura, après avoir pénétré par la Mitidja en Basse-Kabylie. Cela se serait fait voici soixante-dix ans environ, et donc après la conquête française. Le bachagha Ben Tayeb serait le premier qui eût perçu la *taoussa*. Celle-ci serait donc un effet de « l'arabisation » ou de « l'islamisation » des Berbères par le fait des gouvernants français. Cette thèse soulève maintes difficultés ; elle pourrait n'être point dénuée de légende et de préjugé.}

2. {L'on indique aussi l'extension de cette habitude aux fêtes de *retour des pèlerins*. On fait au *hadji* des présents, sous condition implicite qu'il en restituera l'équivalent à ceux des donateurs qui seront pèlerins à leur tour.}

d'usage régulier. De nombreux dons publics sont faits lors de ces fêtes. Mais c'est dans les cérémonies de *mariages* qu'a lieu le plus souvent la *taoussa*. Au cours de la série d'actions par lesquelles les noces se font en plusieurs temps, la *taoussa* prend place, en général, deux fois. C'est d'abord à la *fête du henné*. On y enduit de henné les mains de la fiancée, pour la purifier et la sanctifier. On la prépare ainsi au changement d'état, pour elle le plus notable. Car le mariage, pour la femme, est un changement de famille. Une autre *taoussa* intervient peu après, lorsque la femme est conduite en la maison du mari. La *deductio uxoris*ⁱⁱ est le moment décisif du mariage musulmanⁱⁱⁱ. C'est un cortège solennel, qui figure un rapt simulé. On y porte, en Kabylie, de grandes lampes d'argile cuite et décorée. Après le passage du seuil, il se tient une réunion où la *taoussa* est perçue au gain du « maître de la fête », qui est le père de l'époux. Dans le douar Bou Zegza, il est fait même, à cet instant, deux *taoussas*, par groupes d'âge. L'une parmi les gens âgés, pour le père du marié. L'autre parmi les jeunes gens, au profit du marié lui-même. Celle-ci n'est jamais omise, mais la première l'est souvent.

La *taoussa* est donc, en Kabylie, un usage courant des fêtes domestiques. Elle marque les étapes de la vie de famille^{iv}. Elle accompagne les initiations successives de l'homme. Dès lors, faisant partie du système des fêtes, elle se localise dans le temps. Elle est un rite saisonnier. En Algérie, les travaux et les fêtes se distribuent entre les deux saisons, en fonction du climat et du mode de vie. Il y a les travaux de l'été, et les industries de l'hiver ; les activités du dehors, les occupations du dedans. L'indigène connaît deux façons d'existence, qui se font place tour à tour rythmiquement¹. Les fêtes de la vie rustique, en Kabylie, tendent à se fixer à la limite de l'été et de l'hiver. Et la preuve en peut être fournie. J'ai fait effectuer, dans la commune de Saint-Pierre et Saint-Paul, en Basse-

1. R. Maunier, « Leçon d'ouverture d'un cours de sociologie algérienne », *Hespéris, Archives berbères*, 1922, p. 100 (p. 8 du tirage à part).

Kabylie, une statistique des *taoussas* déclarées au cours de l'année 1921, en vue du paiement d'un droit municipal. Dans un douar de six mille habitants, il s'est fait cent quinze collations de dons, dont quatre-vingt-huit ont eu lieu en septembre, octobre et novembre. Il y en eu quatre en septembre, quinze en octobre, et soixante-neuf en novembre. Trois quarts des *taoussas* ont donc lieu en automne. On a pu s'assurer qu'en plusieurs années précédentes, cette répartition n'avait que peu changé. Il y a eu des mouvements qui n'étonnent point en de petits nombres. De ces trois mois, ce n'est pas toujours le même qui prévaut. Mais c'est toujours dans ces trois mois de fin d'été qu'ont lieu les *taoussas*, pour la plus grande part.

Et l'on en peut induire aisément les raisons. Chez les Kabyles sédentaires, les fêtes sont réunions de plein air. La petitesse des maisons de pierres, l'exiguïté de la maison des hommes ou *djemaa*, font que tout concile nombreux doit se tenir sur le forum¹. La cour familiale elle-même qu'entourent les maisons contiguës des agnats est communément trop étroite pour que de grands rassemblements s'y puissent opérer. En sorte que la fête domestique devient une fête publique, à laquelle tout le village prend sa part. Au moins faut-il que les actes les plus solennels soient accomplis hors des maisons obscures où respirent les animaux avec les hommes². C'est ce qu'un climat des plus rudes ne permet qu'en des temps choisis.

Une pression d'ordre social ajoute à cette action de l'ordre matériel. Elle tient à la séparation des sexes, dont je dirai bientôt qu'elle est sévère dans les fêtes. Les femmes n'ont

1. Dans le gros village qu'est Taourirt Amokran, il existe à la lettre, un *forum* clos de murs, séparé de la *djemaa* par une façon de portique, comme s'ouvrait sur le *forum* la basilique des anciens. Ailleurs, la place publique n'est qu'une aire informe. Et de même chez les Chaouïa de l'Aurès.

2. Sur la maison kabyle et sa disposition, voir notamment : A. Bernard, *Enquête sur l'habitation rurale des indigènes de l'Algérie*, in-8°, 1921, pp. 81-94; et R. Maunier, *La Construction collective de la maison en Kabylie*, in-8°, 1926, chap. II, avec planches.

point place au culte du dehors. Elles doivent rester cachées dans les maisons, pour vaquer aux apprêts des festins, tant que durent les cérémonies. Elles sont écartées des *taoussas*. Si donc les hommes rassemblés pour célébrer les rites et pour faire les dons se tiennent au dehors, et s'ils déploient leurs gestes sous le ciel, c'est par obligation sociale autant que par nécessité physique¹. Et c'est pourquoi, dans tout l'Islam, la prière est souvent chose de l'extérieur.

Cela ne suffit point encore à éclairer la répartition des *taoussas* par saisons. Car le beau temps, en Kabylie, dure fréquemment tout l'été et tout l'automne. Il va, au moins, de mai jusqu'à octobre. Une autre chose vient resserrer la période utile des fêtes, et la rejette à la limite extrême de l'été. C'est l'ordre nécessaire des travaux. Il y a, en pays kabyle, un rythme des travaux, qui retentit sur le cycle des fêtes. Les mois de plein été sont ceux de grand travail. En juin dans la plaine et en juillet dans la montagne, l'on moissonne à la faucille dentelée. En août, l'on dépique les grains sur les aires communes des villages; puis on cueille les figues et l'on vendange les raisins. Tout cela fait qu'on se disperse dans les champs. On y séjourne souvent dans des huttes, sans revenir au village le soir. Puis s'ouvre un temps de repos, où le travail rustique est presque interrompu. Alors sont ménagées les longues causeries, et ravivées les âpres discussions, sur les bancs de pierres brutes de la maison commune, où des tables de jeux sont gravées au couteau, comme au *forum* de Timgad, jusqu'à ce que vienne l'hiver, où le gaulage des olives et la fabrication de l'huile recommencent le déroulement annuel des labeurs. Le plein été n'est pas du

1. (Il en est autrement dans les villes du Tell. Les maisons et les cours intérieures y sont étendues. Il y règne, ainsi qu'en Turquie et en Égypte, la division du *haremlik* et du *selamlık*. L'appartement des femmes et celui des hommes y sont séparés. Les fêtes se font alors *dans* la maison. Elles sont des assemblées intérieures, mais où la ségrégation des sexes est respectée. Dans les amples palais d'Égypte, tout se passe au dedans des murs; rien de la fête n'est vraiment public.)

tout propre aux réjouissances. Le temps propice n'est pas tout le temps libre. Les travaux ajournent les fêtes.

C'est enfin l'ordre des échanges qui vient agir en même sens. Il est lié à l'ordre des travaux. Les ventes sont en raison des moissons. Dans l'existence étroite des Kabyles, les fêtes sont les grandes causes de dépense. Il faut des repas, et aussi des présents. Il ne suffit donc pas, pour qu'elles soient possibles, que les produits de tout l'été aient été resserrés dans les grands *akoufi* de terre crue. Mais il faut qu'une part au moins de ces produits aie été vendue sur les marchés. La fin d'été est donc une époque bénie. Le temps de liberté est le temps de richesse¹. Les aliments sont entassés pour les frairies ; les douros sont accumulés pour les présents. Les faims vont s'apaiser, et les orgueils vont s'affronter. C'est, disent les Kabyles, le *ouort el taoussa*, le « temps des taoussas » qui va s'ouvrir.

3. Les acteurs

Tous les assistants à la fête y prennent part en quelque sens. Mais il en est qui ont un rôle plus direct. Ce sont ceux que l'usage appelle à verser des dons rituels, fictivement bénévoles et réellement imposés. Ces dons sont au profit du « maître de la fête », *moul' el ars*, qui est l'amphitryon lui-même. « Donner une fête » est donc, avant tout, recevoir des dons. Il y a ceux qui donnent et celui qui reçoit, les invités et l'invitant, les *sujets actifs*, et le *sujet passif*. Mais, outre ces acteurs de premier plan, il en est que l'on peut qualifier de *témoins*, ou bien d'*acteurs secondaires*. Ils ne sont point sujets actifs ; mais ils assistent aux présents et ils y jouent un rôle nécessaire^{VI}.

1. Devaux (*Les Kebaïles du Djerjera*, in-16°, 1859, pp. 85-87) a bien marqué la liesse et l'excitation collective de l'automne, lorsque s'est achevée la récolte des figes. D'aucuns sortent alors de leurs maisons pour vivre quelques jours dans le plein air, et ils brisent alors le pot de terre qui servait à préparer les aliments dans la maison. C'est la saison qu'on nomme le *Kherif*, la saison par excellence de la joie.

Voici donc un chef de famille, qui donne en saison favorable une fête de mariage. Y sont mandés de droit tous ses parents, dans le sens le plus ample du mot: les membres donc du groupe des agnats, et ceux aussi du clan local ou *kharouba*, qui unit entre elles des familles supposées issues d'un même ancêtre, et vivant communément ensemble. Mais aussi l'on convie à la fête, en les y invitant expressément, des villageois qui ne sont point parents. Ce sont des affiliés du même *çof*, lequel est une sorte de parti, formé de *kharoubas*, et de familles non toujours apparentées. Il en est toujours deux qui s'opposent dans chaque village^{vii}. C'est parfois même un droit, pour tout habitant du village que de paraître à la fête, et d'y verser un don. On observe une paix de la fête, à l'abri de laquelle un ennemi pourra venir. Un partisan du *çof* adverse aura congé de faire son présent. Et le don fait à l'ennemi sera comme un défi d'hostilité, en vertu du devoir de rendre avec excès. {Moins usuellement, l'on priera à la fête des habitants d'autres villages du douar. Très rarement enfin viendront de loin des étrangers à la tribu. Viendront par contre de leur chef ceux qui pensent bientôt avoir à donner eux-mêmes une fête. Ils seront plus tard invitants. Or le don veut restitution en même cas. Ils savent donc qu'ils se rembourseront bientôt des cadeaux qu'ils veulent offrir.}

Il est un cas où paraître à la fête devient une obligation stricte, sans que convocation formelle soit requise. C'est lorsqu'on a reçu déjà, à l'occasion d'une autre fête, l'obole de l'invitant. On est tenu alors de prendre part à l'assemblée, et d'y verser contribution. Il suffit que le bruit public répande la nouvelle de la fête. La contrainte devient aussitôt effective^{viii}. La dette naît par une fête, et s'éteint par une autre fête. On restitue à chaque donateur, quand il donne à son tour une solennité. Les sujets actifs, ou parties versantes, ne sont donc pas seulement les parents. Ce sont tous ceux qui sont liés à l'invitant par les dons qu'ils en ont reçus. Ils sont ses débiteurs, ses «obligés». Ils ne sauraient se libérer d'autre façon qu'en

venant à la fête et en y faisant don. Tous ceux-là, dit un informateur, sont «invités tacitement». Il se peut donc, et il n'est point très rare, qu'une assemblée nombreuse soit groupée. Souvent plus de trois cents personnes viennent ainsi payer cotisation à l'invitant. D'où naissent contre lui autant de droits à terme non fixé. {Aussi bien que la fréquence des fêtes, le nombre des participants atteste qu'il ne s'agit pas d'une coutume secondaire}. Un très ample mouvement de valeurs se fait par ces échanges rituels^{ix}. C'est un *commerce régulier des fêtes*, qui s'effectue à part du *trafic des marchés*.

Outre les *acteurs*, viennent des *témoins*. {Non qu'on prenne ce mot dans le sens juridique. Mais} ils «témoignent», par leur assistance, du caractère solennel de l'assemblée^x. Ce sont les marabouts et les notables du douar, chefs de tribus ou de familles, détenteurs d'influence et de pouvoir^{xi}. Le caïd du douar, qu'on nomme en Kabylie «le président», paraît ainsi souvent dans les collectes; il y prend de droit la place d'honneur. Ces notables ne sont point d'ailleurs témoins passifs; ils sont plutôt *auxiliaires* des cérémonies de don. Les marabouts apportent avec eux leur sainteté, leur *baraka*, et ils récitent leurs prières. Les chefs rehaussent et solennisent la fête. Et il y a enfin un *hérault* ou crieur, dont on verra l'autorité pour constater^{xii} les dons.

Acteurs ou témoins, donateurs ou spectateurs, les assistants, comme on l'a dit, sont tous des mâles. La séparation des deux sexes, dans le culte et dans le travail, est rigoureuse en Kabylie. Elle s'affirme dans les fêtes, où les femmes n'ont point de part. Les hommes rassemblés à la tombée du soir en un lieu découvert et sur des nattes disposées en cercle, attendent tout autour d'un grand feu. Les tasses de café circulent, et bientôt vont s'opérer les dons. Les femmes sont alors cloîtrées dans les maisons. On veille qu'elles n'en puissent sortir; on s'assure aussi qu'aucun invité ne s'insinue près d'elles. Elles font à loisir les apprêts du repas qui aura lieu après les oblations. Le culte, chose des hommes se fait loin d'elles. Il n'y a même pas chez

les femmes de *taoussa* séparée, comme on l'observera chez les Maures du Tell. Moins encore les collectes se font-elles chez les femmes seulement, comme c'est la règle en Égypte. Ce sont autres façons d'entendre la disparité des sexes. En Kabylie, c'est la séparation absolue qui prévaut.

4. Les actions

La *taoussa* est une procédure^{xiii} de fête. Elle obéit à une liturgie. Elle comporte aussi un matériel fixé, et elle exige une mise en scène réglée^{xiv}.

Le premier acte de la fête et de l'échange est toujours l'*invitation*. Elle se fait *verbis* ou *re*, par convocation expresse, ou par envoi de quelque nourriture inusitée. L'envoi d'un couscous à la viande, qui n'est point un mets ordinaire, vaut convocation symbolique^{xv}. Mais on sait que l'invitation peut être maintes fois tacite, de par le jeu des dons et des restitutions. Dans le *taddert*, ou village kabyle, accroché au sommet d'un piton, les maisons sont pressées et resserrées. Les hommes sont ensemble à la maison commune, si leurs travaux ne les dispersent point. Les femmes se voient chaque jour sur le chemin de la fontaine. Une publicité quasi-instantanée entoure tout événement nouveau. L'annonce est tôt connue d'une fête prochaine. Seront dès lors mandés de plein droit à la fête, et appelés *ipso facto* à la collecte qui la suit, tous ceux qui ont déjà pris don de l'invitant en quelque occasion analogue. Ainsi paraît la notion juridique^{xvi} d'*engagement tacite*, et se dessine l'idée de publicité *de jure*. «Nul n'est censé ignorer» cet acte public qu'est la fête^{xvii}. Il est connu de fait, et l'est aussi de droit. Tout «débiteur» ou «obligé» s'y doit rendre sans autre avis. Et on verra que des sanctions sont appliquées.

Le jour fixé étant venu, les assistants sont groupés en plein air, dans une cour ou une place qu'on a choisie par longue délibération^{xviii}. On dispose d'abord le *matériel* requis. C'est

un tapis arabe à motifs stylisés, ou une couverture kabyle à décor géométrique bleu et blanc, que l'on déploie au milieu du cercle formé par les invités^{xix}. Sur ce tapis, l'on étend la *fouta*, ample foulard de soie brodé ou imprimé en couleurs vives, dont les hommes se font ceintures et turbans. On met ensuite, au milieu du foulard, un *khalkhal*. C'est un de ces pesants anneaux d'argent que les femmes portent aux bras et aux pieds. Ils sont façonnés, pour toute la Kabylie, par les bijoutiers industriels du douar Beni Yenni. Dans le cercle délimité par le *khalkhal*, formant un minuscule récipient, l'on verse enfin des grains de blé mêlés de fèves, en trois poignées, et plus souvent en une seule. Ils sont un gage d'abondance et une cause de fécondité. Sur le foulard ainsi garni vont être placées les offrandes, sous forme de monnaies d'argent.

Ce ne sont là que les préparatifs. Les acteurs s'accroupissent sur des tapis ou sur des nattes, sans qu'on sache s'ils ont des places bien fixées. Marabouts, notables, parents et voisins, amis, ennemis même, attendent dans une immobilité grave. Prennent place avec eux les deux auxiliaires des rites: le *hérault*, qui transmet et proclame les dons, et le scribe, qui les consigne et les constate. Alors peut commencer la remise solennelle des offrandes. Elle comporte, dans le même temps, *gestes, paroles et écrits*.

Les gestes

Chacun des donateurs, se levant à son tour, s'approche du foulard, tenant en sa main son cadeau en monnaie. Il ne le place point lui-même sur la *fouta*, ni ne le donne à l'invitant en mains propres. Mais il le remet au hérault, qui l'annonce et le met sur le foulard. C'est une *tradition longa manu*, qui a lieu par le ministère du hérault, et qui veut donc l'intervention d'un personnage officiel. Elle gagne par là l'*autorité*. Parfois l'intermédiaire est double; les dons sont faits au marabout ou au caïd, qui les transmet à son tour au hérault. Les

donations sont donc *actes formels*, et aussi des *actes publics*. {Elles suivent une procédure, et elles exigent une assemblée.}

Communément, l'on observe un *ordre* des dons. Le marabout étant présent, c'est lui qui ouvre la collecte. Puis viennent, à leur rang, les parents proches; puis les gens de la *kharouba*, qui sont parents plus éloignés. Viennent ensuite les habitants du village, et enfin les membres de la tribu, que suivent les étrangers. D'autres fois il n'y a point d'ordre. Les assistants se lèveront alors de proche en proche, d'une extrémité à l'autre du cercle entourant la *fouta*. Tout cela est prolongé et solennel. Les gestes de se lever, de préparer et de donner l'obole, de regagner enfin place après le don, sont empreints d'une gravité digne, mais qui tolère, on le verra, des intermèdes de gaieté.

L'*objet* même des dons est immuable. Ils se font en pièces d'argent. Mais leur *valeur* n'est point en général fixée. Chacun donne communément ce qui lui plaît. Le prix des libéralités varie donc selon les personnes et surtout selon les années. Il croît ou décroît avec les récoltes. Les donations des *taoussas* traduisent la disette ou la prospérité. Il n'y a nul taux rituel des présents¹. Dans le douar Bou Zegza, en Basse-Kabylie, l'usage est que chacun paie deux *douros* d'Espagne, qui font normalement dix francs. C'est la monnaie de compte en Algérie. Mais l'on donne souvent des sommes moindres: un *boudjou*, par exemple, ou deux francs. Il n'est qu'un cas où la valeur du don soit préfixée. C'est lorsqu'il récompense un don déjà reçu. Il doit alors le rembourser avec surplus. Le produit moyen d'une collecte est ainsi de cinq cents jusqu'à huit cents francs. À l'ordinaire les dépenses de la fête

1. {Le frère de la mariée est tenu parfois d'un don supérieur à celui que font ses autres parents, lors de la *taoussa* qui est donnée chez eux. Il en fut ainsi, en 1908, chez des Kabyles arabisés de Bordj-Menaïel, où Marcel Cohen fut témoin d'une *taoussa*. Le frère de l'épouse donna cinquante francs; les autres parents ne donnèrent chacun que vingt francs. Le frère de l'épouse *représente* la famille, nous dit-on. Il donne peut-être à la fois en son nom personnel, et en celui du groupe familial. Tout au moins, la valeur de son don évoque et rend présent le groupe entier.}

n'outre-passent point deux cents francs. C'est un gain net de trois à six cents francs qui reste à l'invitant, mais qu'il devra rembourser tôt ou tard. La *taoussa* n'est donc pas seulement, comme l'ont assuré plusieurs auteurs¹, le moyen de pourvoir aux dépenses des fêtes. Elle est un procédé de capitalisation transitoire, un mode d'enrichissement provisoire. Par elle, l'invitant obtient un capital, dont, en principe, il peut faire usage à son gré.

Les versements d'argent sont achevés. Le total en est remis par le héraut à l'amphitryon, qui en a le profit effectif. Les assistants ne quittent point la place. Ils prennent part à un repas commun, dont les femmes ont fait l'apprêt. À Bou Adnan², deux coups de feu en donnent le signal. C'est un festin agrémenté de viande, comme doit être tout repas exceptionnel en Kabylie. Le mouton bouilli ou rôti en plein vent, qu'on nomme en Algérie *mechoui*, le couscous kabyle au poulet, y sont d'ordonnance et de style. On y consomme fréquemment cent kilos de semoule et deux moutons. Puis c'est la causerie et la détente^{xx}. La réunion, ouverte à la tombée du soir, se prolonge ainsi jusqu'au jour.

Les paroles

La cérémonie s'ouvre par la *prière*, que récite le marabout. Et tandis que se lèvent tour à tour les donateurs, qu'ils remettent leurs dons, et regagnent leurs places en silence, le héraut ou crieur se tient debout au milieu d'eux. Il proclame les offrandes qu'il reçoit. Et il les dépose, aux yeux de tous, sur le foulard, chacune en un petit tas séparé. Il énonce à voix haute et solennelle, en recevant chaque présent, sa valeur et son auteur.

1. Voir *infra*, p. 139.

2. Dans la commune mixte du Djurdjura (Michelet).

La formule, toujours réglée, change selon les endroits. «Abdoun Ali, fils de Mohammed, a donné deux douros pour son honneur». Ou bien: «Abdoun Ali, deux douros, Dieu le bénisse». Pour un étranger, l'on dira: «Redjah, des Beni Yenni, donne un douro, Dieu le bénisse»¹. Lorsque le don est un remboursement, le crieur dit: «Abdoun Ali, fils de Mohammed, à qui on a donné un douro, donne deux douros pour son honneur». Il énonce enfin quelquefois l'engagement formel de rembourser le don reçu. Il dit alors: «Abdoun Ali, du village de Tablabalt, donne un douro. Que Dieu le bénisse, et nous prête vie jusqu'à ce que nous nous acquittions envers lui de ce don». Donation et restitution sont ainsi déclarées, proclamées, constatées en public. Le droit créé^{xxi} est confirmé par la vertu de la parole. Il y a donc, en ces formules, un véritable élément *juridique* mêlé à l'élément *religieux*. Et il s'y trouve aussi un élément esthétique. Car le héraut n'est pas témoin impassible. Il est souvent une manière de *bouffon*, choisi pour son art satirique. Il égaie les assistants par ses goguenardises et ses saillies. Dans l'intermède des formules, alors que se déroulent lentement les gestes stéréotypés des donateurs, il provoque le rire par ses brocards et déploie son talent en jeux de mots. Certains de ces bouffons, tel, chez les Beni Aïssi, Mohammed Aït Mahieddine, ont acquis dans cet art une réputation. Ils ont une célébrité locale, et on les rétribue comme professionnels du comique. Le héraut est donc un «acteur». Rite religieux^{xxii}, acte juridique et jeu esthétique sont confondus dans l'action de la fête. L'assemblée en plein air est *église, prétoire* et *théâtre* à la fois. L'obligation se fait et se défait dans cette ambiance étrange, où se mêle la piété à la gaieté, où alterne la gravité avec l'hilarité. {Ce sont là les réalisations vivantes du droit

1. {Quand le héraut appelle la bénédiction sur chaque donateur, il peut marquer, soit par le ton, soit par les mots, des nuances de plus ou de moins, selon la personnalité du donateur, et selon la somme donnée. C'est ce qu'a vu, en 1908, à Bordj-Menaïel, M. Marcel Cohen, dans une *taoussa* à laquelle il a pris part.}

kabyle, que l'image appauvrie et décolorée des textes ne livre point.)

L'invitant demeure souvent silencieux, comme les invités eux-mêmes, laissant au crieur seul le soin d'énoncer les formules. Mais il doit toujours être présent. Rien ne peut être fait sans lui. D'autres fois, il profère lui-même une formule de remerciement. Il y promet expressément restitution. *L'implicite* devient en ce cas *explicite*. La *taoussa* se change en un contrat *verbis*, où l'obligation se forme par paroles, et se constate par témoins. Mais ce n'est là qu'un mode exceptionnel. La règle est que l'engagement reste *sous-entendu*. Car il se fonde sur un droit incontesté, quoique non écrit dans les lois. La *prestation déclarée en public* suffit à constituer l'obligation de rembourser.

Les donateurs ont donc défilé tour à tour, salués par les apostrophes ironiques du héraut. Pour chacun d'eux a été prononcée la formule solennelle du don. Après quoi, les présents vont être transmis à l'invitant. La réunion doit alors être close par une dernière *prière*, que psalmodie le marabout, comme un nouvel appel à la bénédiction. Et on prend le repas en commun que j'ai dit. Les convives pourront enfin se séparer.

Les écrits

Dans le temps que l'on fait les offrandes, il est assez fréquent qu'inscription en soit faite. Elle a lieu sur feuille, ou sur registre; ou aussi sur tablette de bois, par un scribe, nommé en arabe *khodja*. Il est assis près du crieur, durant l'énoncé des présents. Ce peut être un écrivain bénévole, ou le *khodja* de la commune mixte, ou parfois le cadî-notaire suppléant. Cet écrivain remplit le rôle d'un notaire, dont les archives gardent trace des oboles. Le document demeure en possession de l'invitant, ou tout au moins peut-il le consulter, afin qu'il garde souvenir des donations. Celles-ci se parfont par le *geste*, accompagné de la *parole* rituelle. Mais elles se conservent par l'*écrit*.

La *taoussa* est donc, en Kabylie, une institution déjà élaborée^{xxiii}. En tant qu'elle est cérémonie organisée, elle implique des *rites manuels* et des *rites oraux*. Attitudes et prestations se complètent de formules et de prières. Elle effectue tradition réelle et publique des dons. Elle requiert un matériel approprié, et une mise en scène étudiée. Elle provoque une assemblée nombreuse et prolongée. Et tout cela a sa valeur et sa vertu. Mais ces exigences de culte^{xxiv} prennent déjà façon de précautions de droit. Confirmation du geste par le verbe; constatation par les témoins et par l'écrit; parfois déclaration d'engagement formel. Toute une solennité pompeuse, et toute une formalité astucieuse semblent devoir écarter la fraude et le conflit. Cela n'est plus un acte juridique primitif. Mais cela reste complexe et confus. Célébration de rites, formation de droits, et translation de biens; obligation, acquisition et récréation; devoir, intérêt, et jeu^{xxv}: la *taoussa*, encore un coup, est tout cela en même temps.

5. Les effets

Et quant aux résultats des gestes rituels, c'est la même indistinction fondamentale. L'économique, le juridique, le religieux^{xxvi} se confondent. Le don agit comme *transfert de possession*. Mais il vaut simultanément comme *source d'obligation*^{xxvii}, et comme *cause de bénédiction*. Il a donc deux effets décisifs. Dans l'ordre juridique, il veut la *restitution*. Et dans l'ordre mystique, il crée la *bénédiction*.

La restitution

L'effet de droit du présent solennel, c'est l'*obligation de rembourser*. Obligation très certaine et très ferme, bien que non

édictee par les *Qanouns* écrits¹ qui sont la législation des Kabyles^{xxviii}. Elle est presque toujours respectée strictement. Mais elle est un impératif *sui generis*, très dissemblable de l'obligation des droits classiques. Mieux vaut dire peut-être un *devoir coutumier*, ou un *impératif traditionnel*.

Premièrement, ce devoir prend sa source dans un usage non écrit. On admet, parce que les ancêtres l'ont admis^{xxix}, que le présent reçu devra être rendu. La coutume n'est point que l'invitant se déclare obligé expressément à faire la restitution. C'est le *don lui-même et lui seul, proclamé en assemblée publique*, qui fait naître le devoir^{xxx} de rembourser.

Surtout, l'obligation n'est point à terme préfixé. Elle s'éteint, comme elle est née, dans une fête. L'occasion advient, pour chaque donateur, de faire à son tour *taoussa*, lorsqu'un mariage, par exemple, y donne lieu. C'est alors que ses « obligés » lui doivent porter leur obole. Il prend contribution de ceux à qui déjà il a fourni la sienne. L'annonce même de la fête les contraint d'y prendre part. L'honneur ne souffre pas qu'ils s'en défendent. Or, la fête dépend d'un événement casuel. La cause en est une naissance, un mariage, une circoncision. L'occasion n'en est point arbitraire. Elle ne se fait pas au gré du célébrant. On ne saurait inventer une fête à seule fin de provoquer des dons. Il y faut un motif reconnu par l'usage. C'est donc une obligation *différée*, mais dont le terme est *incertain*. L'exécution dépend d'une éventualité. Le terme est établi par le *statut*, et non stipulé par le *contrat*. Le créancier, s'il mérite ce nom, n'a donc aucun moyen d'agir. Il ne peut qu'espérer et guetter l'occasion.

Comme le terme est incertain, il est en même temps *multiple*. Le don total reçu des invités ne leur est pas rendu globalement. Mais il est fait à chacun d'eux restitution de son présent, lorsqu'il a lieu de célébrer lui-même une solennité. Le remboursement se fait par *fractions*, dont chacune a son

1. Voir cependant le texte unique cité *infra*, p. 124.

terme, toujours incertain. On ne saurait, en général, prévoir le temps qu'il faut pour éteindre la dette. Cela dépend d'événements qui sont le plus souvent des accidents.

S'il y a donc *prêt* ou *crédit*, c'est en un sens tout à fait singulier. Le don ni la répétition du don ne sont à volonté. L'un et l'autre sont *occasionnels*, et l'on ne peut en user à plein gré. Ils tiennent au statut et non pas au contrat. Ils servent des impératifs moraux^{xxxI}, {autant qu'ils peuvent contenter des intérêts matériels. Ce sont} des idées de devoir, d'honneur et d'orgueil, qui sont en jeu. Estompées chez les Européens, elles restent vivaces et aiguës chez les peuples du Maghreb. Les dons et contre-dons sont chose d'obligation et affaire d'ostentation. Il se peut bien assurément que l'on emploie la *taoussa* pour des fins intéressées. Mais c'est alors l'éloigner de son but. «Il n'est pas rare, dit un informateur, de voir des Kabyles sur le point de procéder à une *taoussa*, aller assister à toutes celles auxquelles ils peuvent se rendre, et y donner d'importantes sommes, car ils savent qu'elles leur seront remboursées et cela contribuera à augmenter le montant de leur [propre] *taoussa*, et surtout à satisfaire leur vanité». On perçoit, en ce cas, l'exploitation {et l'utilisation voulue de} l'usage traditionnel. L'occasion ne se peut point créer; mais les habiles savent en tirer parti. {Et cela confirme bien par contraste que le devoir de rembourser est un devoir d'ordre moral.} L'on peut donner souvent à fin de recevoir: mais l'on donne avant tout parce qu'*on doit* donner.

Il est une autre loi des *taoussas* kabyles. C'est que le contre-don doit être supérieur au don. Il faut rendre à chacun plus qu'il n'a apporté. La restitution est donc *usuraire*. C'est, pour certains, un usage de convenance; d'autres disent que c'est un principe d'honneur. C'est à coup sûr, commettre un acte injurieux, que de rendre, sans plus, le don reçu. Cela revient à *rompre l'amitié*. Bien mieux encore, suffit-il, lorsqu'on veut déclarer son inimitié, de ne restituer rien du tout.

«Le manquement volontaire, écrit le même informateur, est souvent un moyen pour une famille ou un individu, de signifier à un autre sa volonté de cesser leurs relations. C'est un véritable défi, qui se termine [parfois] de façon sanglante. Un individu donnera à la *taoussa* de son ennemi une très forte somme, de sorte que l'obligation de restituer avec un intérêt de 50 pour cent ruinera l'adversaire». L'on saisit bien ici la notion de défi, qui est si accusée dans le *potlatch* américain. L'obligation de rendre au-delà du présent est un *devoir d'orgueil*, {autant qu'un impératif de coutume}. Nous imaginons mal combien ce sentiment d'orgueil peut s'exalter chez l'indigène du Maghreb. Il est riche d'effets juridiques. Il imprime à la *taoussa* une tendance agonistique qui l'assimile aux chorégies et liturgies antiques^{xxxii}. Elle est un tournoi de parade et un combat d'ostentation. Hors ce cas d'inimitié, la restitution des présents obéit à des habitudes peu fixées. Il est louable de rapporter moitié plus; mais souvent l'on fournit un excédent modique. Il faut, mais il suffit que l'on paie un surplus, même minime¹. Cela tient à la qualité des parties et à leurs rapports d'amitié. La décision individuelle et la situation personnelle affectent l'ampleur des restitutions.

L'on a cru voir, dans cet augment de don, un *intérêt* du capital prêté. Mais il figure une chose toute autre. Car il n'a nul rapport avec le temps. Ce qu'on voudrait nommer durée du prêt n'influe pas sur le prix du surplus. Il ne change en aucune façon, quel que soit l'éloignement des deux fêtes: la *taoussa-donation* et la *taoussa-restitution*. Ce qu'il faut seulement pour l'amitié et pour l'honneur, c'est qu'un

1. {Encore n'a-t-on point ici, comme dans le *potlatch* américain, la *progression indéfinie* des dons et contre-dons, formant un cycle continu. Arezki donne un douro, ou cinq francs, à la fête d'Aït Ali. Aït Ali rend plus tard six francs à une fête d'Arezki. Vient de nouveau une fête d'Aït Ali; Arezki donnera s'il lui plaît un douro, sans qu'il ait à enchérir sur le don d'Aït Ali, lequel était une restitution. Chaque don, avec son contre-don, forme un acte distinct et un cercle fermé. L'opération recommence plus tard sur table rase.}

excédent soit payé en retour. Bénéfice et sacrifice n'ont rien à voir en l'affaire. Et si la *taoussa* n'était qu'un artifice de crédit, c'en serait un détestable à coup sûr. {On ne concevrait pas qu'il eût duré jusqu'à présent, et qu'il n'eût point cédé la place à des moyens moins dommageables. Il est possible de fixer à deux cents francs les dépenses ordinaires de la fête, qui sont celles surtout du repas en commun. Or le produit total des dons versés peut aller jusqu'à huit cents francs. Il en faut faire tôt ou tard restitution, avec un excédent qui peut être de moitié. Le capital ainsi acquis de huit cents francs en aurait coûté donc quatorze cents. Cela met à soixante-quinze pour cent l'intérêt. Et il faut s'aviser que le temps du remboursement peut être bref. Sans doute l'usurier prend-il souvent bien plus. Et l'on a le plaisir de la fête. Ce serait donc un *crédit attrayant*, mais qui serait toujours des plus ruineux.} Il faut chercher ailleurs le motif des *taoussas*. Elles sont avant tout, de par l'usage même, des démarches obligatoires et des actions ostentatoires^{xxxiii}. La croyance et la coutume les imposent; l'honneur et l'orgueil les maintiennent. La fête est devoir et vanité, en même temps que bénéfique et plaisir. Donner et rendre à usure sont des gestes routiniers, que commandent le sentiment et l'habitude.

La restitution est *imposée* et *augmentée*, elle est, en dernier lieu, sanctionnée. On l'assure par des moyens divers, où paraît une technique juridique. La sanction est en général *populaire*; elle peut être aussi *judiciaire*.

La première tient à la notion morale de l'honneur, qui est un fondement de la vie indigène. Elle est donc une *sanction d'opinion*. L'honneur est dit, en ce cas, *nif* ou *horma*¹. C'est à lui qu'on est attaché par-dessus tout. Un homme « sans honneur » est comme retranché de la communauté. Or, l'opinion est ferme sur ce point; c'est perdre son honneur que ne pas rendre avec excès le don reçu. Dans les paroles du

1. En Égypte, l'honneur se nomme *châraf*.

héraut, l'on en fait la mention formelle. La restitution est, dit-on, « pour l'honneur ». C'est le prestige et l'honneur, plus précieux que le profit, qui sont liés à ce devoir de rembourser. Critique et sarcasme se déchaînent contre le débiteur défaillant^{xxxiv}. *Sanction sarcastique*, ainsi que l'on peut dire, et douée d'énergie singulière. « Un indigène sans argent vendra à n'importe quel prix une partie de son troupeau pour pouvoir rembourser le don qui lui a été fait. Aucun motif, même la misère, n'excuse le manquement à la coutume. La pratique cependant, dans le cas d'impossibilité notoire, tolère le remboursement [d'un seul et même don] par fractions. Mais aussitôt il faut dire qu'il y a là une dérogation sans valeur, car il plane sur elle une telle défaveur qu'elle ne touche point à la règle ». Ainsi parle un observateur. Il est un fait récent, par où se voit la force de ce sentiment. En un temps de disette, dans l'été de 1922, les habitants du douar Bou Zegza demandaient aux autorités de prohiber les *taoussas*. Ils n'osaient dénier de leur chef leurs devoirs, en refusant de rembourser, alors qu'ils ne le pouvaient point. Rien ne saurait souligner mieux la contrainte de l'opinion^{xxxv}. Elle tient lieu d'une sanction de droit¹.

Pourtant se dessine déjà une *sanction judiciaire*. Des donateurs non remboursés ont porté leur action en justice de paix. D'autres ont fait valoir leur plainte à la commune mixte, lors de la *chekaïa* de l'administrateur, qui est une façon d'audience de conciliation. Ces faits témoignent d'un penchant à transformer la sanction d'opinion en une contrainte de droit. C'est désormais l'appel au temporel ; ce qui prouve que le pouvoir spirituel ne suffit plus^{xxxvi}.

1. Des Kabyles m'ont dit aussi que celui qui manquerait à rendre les présents tomberait en possession du *chitane*, qui est une façon d'esprit mauvais. Il y a donc une sanction mystique ou une contrainte d'ordre « magique ». {Mais elle est, semble-t-il, tout à fait à l'arrière-plan.}

La bénédiction

L'offrande d'un présent a donc des effets juridiques. Elle a aussi des effets religieux. La *taoussa* est un épisode des fêtes. Elle fait donc partie du culte. Et il faut qu'elle ait pouvoir dans l'ordre des choses mystiques. Elle est un rite efficient, qui procure la *baraka*. Elle agit comme cause de bénédiction, par son matériel et par son rituel. La blancheur de l'anneau d'argent est un garant de pureté; elle promet l'honnêteté et la paix^{xxxvii}. Les grains de blé évoquent la fécondité; ils assurent récolte abondante et postérité ample. Gestes, formules et prières ont une vertu sanctifiante. La *taoussa* est donc un rite bienfaisant. C'est pourquoi on la nomme *El kher* ou *El hena*. Donner et rendre les présents, obéir en assemblée publique aux lois d'honneur, transférer et obliger, est aussi purifier et féconder. Le devoir accompli procure l'avantage espéré. C'est ce que marque bien la litanie par laquelle se clôt, dans le douar Bou Zegza, la cérémonie des dons.

« Lorsque la collecte est finie, le marabout récite une prière, que tous les assistants répètent à voix basse, et dans laquelle on demande la prospérité pour l'année suivante. Il y a une invocation pour chaque catégorie de produits agricoles. Durant cette prière, les assistants tiennent les mains ouvertes côte à côte, comme pour recevoir quelque chose. Après l'appel de chaque catégorie de produits, le marabout prononce le mot *Amin*, dont le sens est celui du mot latin *Amen*. » Quand donc on réunit une assemblée de culte, ce ne peut être pour une seule fin^{xxxviii}. En se groupant, l'on crée des droits, et l'on pourvoit des intérêts; mais aussi l'on met en jeu des pouvoirs. Le rite religieux a des vertus^{xxxix} multiples. Il maintient l'honneur, produit la richesse^{xl}, obtient le bonheur. Si donc on manque à rembourser le don reçu, on perd son *honneur*, et l'on risque son *bonheur*. Le contrat est noyé dans une action complexe^{xli}. Il n'est qu'un effet parmi des effets.

Telle est la *taoussa* kabyle. On peut maintenant la définir : un échange rituel, usuraire et casuel, caché sous un don fictif. Elle est échange, car le don crée par soi-même un droit au contre-don. C'est un troc qui revêt figure de présent. Elle est échange rituel, puisque les dons et contre-dons se font en des cérémonies réglées, conformément à des usages consacrés. Elle est un échange usuraire, puisqu'il faut que le contre-don outre passe le don. Elle est un échange casuel, puisque la donation et la restitution dépendent d'occasions non choisies. Et c'est enfin un échange caché, puisqu'il se masque sous un don fictif, et prend l'air d'un acte gratuit illusoire^{XLII}.

On a donc là un procédé d'échange archaïque, qui se fait sous le voile transparent des présents^{XLIII}. Et il ne convient pas du tout à son propos de parler de crédit, de prêt et d'intérêt. Car son but principal n'est pas un but matériel. La *taoussa* agit dans le plan de l'honneur, beaucoup plutôt que dans le plan de l'intérêt. Mais s'il n'est point économique par ses fins, l'échange rituel l'est par ses résultats. Il réalise une circulation indéfinie. Il opère un mouvement cyclique de valeurs, dont l'ordre suit le rythme irrégulier des fêtes. Tout changement d'état veut une fête, et chaque fête veut des dons et contre-dons. Il se déroule ainsi un *ricorso* de prestations, qui sont fictivement des donations, mais qui sont vraiment des « permutations ».

Les Kabyles pratiquent donc deux modes distincts d'échange. Ce sont les *échanges des fêtes*, en même temps que les *échanges des marchés*. Il y a la circulation contrainte, rituelle et publique ; il y a la circulation spontanée, laïque et privée^{XLIV}. Elles ne suivent pas les mêmes lois. Chacune d'elles a ses formes et ses motifs, ses lieux et ses moments, ses effets et ses sanctions. L'une est un commerce d'honneur, l'autre est *trafic d'intérêt*. Le commerce des fêtes et le commerce des marchés sont deux faces de la vie d'échange des Kabyles^{XLV}.

II

Les échanges rituels en Afrique du Nord

Je présenterai maintenant la description, la comparaison et l'explication des variétés de l'échange rituel, ou échange à forme de présents solennels, dans toute l'Afrique du Nord. Comme j'ai dit déjà, cela fait *progression*, et non du tout *répétition*.

La *taoussa* kabyle est à coup sûr la forme élaborée et systématisée de l'usage des dons dans les fêtes. Elle est fixée en des règles de droit; elle a plus de stabilité et plus d'uniformité, dès lors, plus de simplicité. Les choses qui nous restent à examiner sont, à n'en pas douter, beaucoup moins bien dessinées, et plus proches du primitif. L'ordre que nous suivons est donc logique; il est celui de la difficulté croissante, et de la certitude décroissante.

On a reconnu dès longtemps, chez les indigènes d'Égypte, le goût invétéré des présents. «Il n'y a point de nation au monde, écrivait autrefois de Maillet¹, où les présents soient plus en usage que parmi celle-ci, surtout dans les occasions de mort, ou de mariage. Comme une personne affligée de la mort d'un de ses parents est censée n'être point en état de se préparer ou de se faire préparer à manger, sa maison

1. *Description de l'Égypte...* composée sur les mémoires de M. de Maillet... par M. l'Abbé Le Mascrier, in-4°, 1735, t. II, pp. 136-137.

pendant huit à neuf jours ne manque jamais d'être fournie de toutes sortes de vivres... Le même usage s'observe dans les mariages des Chrétiens du pays comme des Mahométans, dans les pèlerinages qu'ils font à Jérusalem, ou à La Mecque, et surtout au retour de ces voyages. On le pratique encore dans le baptême des Chrétiens et dans la circoncision des Turcs... il est vrai que dans ces différentes occasions il n'y a point de déshonneur à recevoir de ces présents, *parce qu'ils ne manquent jamais d'être rendus en pareille rencontre*. Enfin, cette coutume s'observe principalement dans les visites fréquentes qu'on se fait les uns aux autres pendant le cours de l'année, et qui sont toujours précédées de présents...». On reconnaît les occasions et les effets des *taoussas* de Kabylie. Et l'on prévoit que cette institution a une aire fort étendue. Nous l'allons retrouver dans tous les pays du Maghreb, et dans tout le bassin méditerranéen¹.

Si l'usage des dons est ancien et commun dans le Nord de l'Afrique, ce n'est pas qu'ils aient lieu sans cesse et en tout temps. Ils dépendent d'événements extérieurs. Ils sont liés à des actions qui ont d'autres motifs que le don. Ils sont exécutés dans des rites publics, dont ils ne sont qu'un moment. Mais leurs motifs paraissent plus nombreux qu'ils ne le sont en Kabylie. Et plus riches sont leurs effets.

Il faut examiner, comme on l'a fait déjà, les *moments* des dons rituels, puis leurs *acteurs*, leurs *actions*, et leurs *effets*.

1. Le rôle des cadeaux en Algérie a été signalé par E. Daumas, *Mœurs et coutumes de l'Algérie*, in-16°, 1855, v. 303, qui parle de «l'entraînement et [de] la corruption des présents» et cite le dicton, «agréable comme un cadeau». L'Algérien Abou Bekr (*Usages de droit coutumier dans la région de Tlemcen*, in-8°, 1906, 116 p.) est l'auteur qui a le mieux marqué l'importance en Algérie de la *taoussa* et des présents usuels. Voir pour la Tunisie, *Revue Tunisienne*, XVIII, 1911, p. 484. Je n'ai pu me servir des nombreux parallèles que fournit l'ouvrage tout récent de Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, 2 vol. in-8°, 1926.

1. Les moments

Les cas sont très fréquents, en Afrique du Nord, où le présent rituel est *ordonné, usité, ou toléré*. Car on doit distinguer toujours, dans les manières de faire, *l'imposé, l'accoutumé, et l'accepté*. Il y a l'obligation, il y a l'habitude et il y a l'exception. Maintes nuances séparent le prescrit de l'interdit^{XLVI}. Le licite et l'illicite ont leurs degrés. Mais il s'agit ici communément d'un usage qui prend figure de devoir.

Les changements d'état social et religieux sont en règle ce qui requiert les oblations. Celles-ci se font donc dans les initiations, ou, comme on dit aussi, dans les *agrégations*¹. Mais il est d'autres occasions, {transitoires ou permanentes}, qui peuvent donner lieu à des présents. Faisons-en l'énumération.

La naissance

Elle est une première initiation, où les dons coutumiers ont leur part. Aussitôt même après l'accouchement, ce sont en divers lieux les cadeaux en nature que les femmes portent à l'accouchée. L'on donne notamment des œufs, gage de plénitude et de fécondité². C'est l'analogue de l'usage ancien des Provençaux, que figure une scène connue du *Museon Arlaten*³. Les amies et les parentes donnent «un couple

1. {Cela est vrai aussi du *potlatch* américain. Voir G. Davy, *La Foi jurée*, in-8°, 1922, p. 246 sq. Mais on a vu et l'on verra mieux que la *taoussa* en diffère beaucoup par ailleurs.}

2. Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie...*, in-8°, 1893, III, p. 417. Au Mزاب, l'on fait présent à l'accouchée d'un pot de graisse et de douze œufs, qu'elle doit, dit-on, gober à la suite; Henriette Célerié, *Nos sœurs des harems*, in-16°, 1926, p. 63.

3. Frédéric Mistral, *Mémoires et récits*, in-16°, s.d., pp. 9-10. La «chambre de l'accouchée» du *Museon Arlaten* est représentée et commentée dans C. de Danilowicz: *L'Art rustique français, Art provençal*, in-4° s. d. non pag. Voir pour quelques détails J. Bourrilly: *La Vie populaire dans les Bouches-du-Rhône*, in-4°, 1921, pp. 27-28. On signale, dans la Provence d'autrefois, le même rite constaté au Mزاب (cf. note ci-dessus): «Le jour du baptême, la marraine fait don à l'accouchée d'une douzaine d'œufs, que celle-ci doit absorber avant les relevailles.»

d'œufs», un quignon de pain, un grain de sel et une allumette, avec ces mots sacramentels : « Mignon, sois plein comme un œuf, sois bon comme le pain, sois sage comme le sel, sois droit comme une allumette ». Mais chez les Algériens, ces festivités de la naissance le cèdent à celles du *septième jour* après l'accouchement¹. C'est la solennité des relevailles, où a lieu fréquemment la dation du nom ; et c'est une fête des femmes². Chaque invitée offre à la mère une pièce d'argent ou un cadeau d'usage {qui est parfois un objet de toilette européen}³. Dans la ville d'Alger, ces habitudes ne s'observent que pour la collation du nom d'un premier-né, et les présents vont à la sage-femme⁴. Ces donations sont augmentées souvent de redevances au village. Et lorsque vient le *quarantième jour* après l'accouchement, on distribue, en actions de grâces, des aumônes⁵.

L'initiation de la naissance est achevée, pour tous les enfants mâles⁶, par la *circoncision*. Elle a lieu, selon les

1. Comparer, chez les Grecs anciens, les présents pour la fête du septième jour : Schoemann, *Antiquités grecques*, trad. fr., in-8°, II, 1885, p. 651.

2. Voir encore : *Sitte und Recht in Nordafrika*, in-8°, 1923, p. 45 (Maroc). On l'avait observé à Tripoli, dès 1787 : « Suivant une coutume fort singulière, lorsqu'une dame reçoit la visite de ses amies à la naissance d'un enfant, l'étiquette veut qu'on lui mette dans la main une ou plusieurs pièces d'or monnayées, comme présent proportionné à la fortune de la donatrice. » Tully, *Letters...* (trad. fr. *Tripoli au XVIII^e siècle*, in-16°, 1912, p. 99, en note). Cpr. : Doctoresse Legey : *Essai de folklore marocain*, in-4°, 1926, p. 97. La scène des présents au nouveau-né est le sujet du tableau de Jean Bouchaud, exposé en 1923 au Salon des Artistes Français.

3. Desparmet, *Bull. Soc. Géogr. Alger*, XXIII, 1918, p. 145. A. Bel, « La population musulmane de Tlemcen », *Revue Études Ethnogr. et Sociol.*, I, 1908, p. 216 et suiv. Trenga, *Arch. Berbères*, II, 3, 1917, pp. 221-222. Cf. J. Liorel, *Kabylie...*, in-16°, 1892, pp. 374-375. Pour l'Égypte : de Chabrol, *Essai sur les mœurs des habitants modernes de l'Égypte*, in-8°, s. d., pp. 303-331. Gérard de Nerval, *Voyage en Orient*, I, in-16°, 1857, p. 358, a bien reconnu aussi pour l'Égypte les deux traits distinctifs de ces dons : *obligation* et *restitution*.

4. Mohamed Ben Cheneb, *Revue indigène*, II, 1907, p. 410.

5. Desparmet, *Bull. Soc. Géogr. Alger*, XXIV, 1919, p. 218. Comparer Jaussen et Savignac, *Coutumes des Fuqarâ*, in-4°, 1914 (1920), p. 70 (Arabie).

6. L'excision des filles n'est point d'usage en Algérie. Mohamed Ben Cheneb, *Revue indigène*, III, 1908, p. 11.

endroits, lorsque l'enfant a de quatre à huit ans. {C'est une fête publique, où} les invités portent à la mère leurs offrandes en nature ou en argent¹. Cela se fait lorsque intervient la purification par le henné, qui précède la circoncision {comme on va voir qu'elle doit précéder le mariage}².

Le mariage

C'est en effet dans les noces que s'épanouit l'usage des présents³. Ils doivent être offerts à trois moments ; *avant*, *pendant*, *après* l'union. Ils vont des invités aux invitants, mais aussi des invitants aux invités. Cela fait un réseau de dons entrecroisés ; et l'on paraît n'être occupé qu'à prendre et qu'à donner. Les cadeaux s'accumulent ainsi, durant les cérémonies nuptiales qui forment comme un drame en plusieurs temps.

Les donations d'*avant* mariage sont multiples. Les fiançailles sont scellées par un présent qu'envoient à la

1. Michaux-Bellaire, *Arch. Marocaines*, VII, 1906, p. 226. A. Bel, *op. et loc. cit.*, p. 215. M. Ben Cheneb, *Revue indigène*, III, 1908, p. 12. J. Liorel, *Kabylie...*, in-16°, 1892, p. 377 ; *Sitte und Recht in Nordafrika*, in-8°, 1923, p. 346 (Tunisie). Chez les Fuqarâ de Transjordanie, ce sont, pour la circoncision, des *échanges de nourriture* entre les invitées et la mère ; Jaussen et Savignac, *op. cit.*, p. 71. Il y avait, chez les premiers chrétiens, les étrennes baptismales : Martigny, *Dict. des antiq. chrét.*, in-4°, 1889, p. 287.

2. {On peut rapprocher des cadeaux de circoncision ceux de première communion en France, et notamment l'usage de faire présent d'une montre au nouvel adolescent : J. Bourilly, *La Vie popul. dans les Bouches-du-Rhône*, in-4°, 1921, p. 95.}

3. Sur le mariage et les présents de mariage en Afrique du Nord, voici les sources essentielles : Gaudefroy-Demombynes, *Les Cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie*, in-16°, 1901. Westermarck, *Les Cérémonies du mariage au Maroc*, trad. fr., in-8°, 1921 ; résumé par : « Marriage Ceremonies in Morocco », *Sociolog. Review*, V, juillet 1912, pp. 187-201. Pour l'Égypte : *Zeitschrift für Ethnologie*, XXVI, 1894, pp. 464-466 ; *Folklore*, XXI, 1910, pp. 270-277 ; et surtout la description très vivante de Niya Salima (Mme Rouchdy-Pacha), *Harems et musulmanes d'Égypte*, in-16°, s.d., pp. 59-100. Sur les mariages israélites en Égypte : P. Gelat, *Répertoire... de la légis. et de l'admin. égyptiennes*, in-4°, V, 1910, p. 170 sq., 205 sq. Pour la Tunisie, voir ci-après, p. 96, n. 4. En général : Westermarck, *History of Human Marriage*, nouv. ed., ch. XXIII, où est bien marqué le rôle essentiel des échanges de présents dans la conclusion des unions nuptiales.

fiancée les deux pères¹. Et tant que dure cet état mal défini, préface à l'union nuptiale, le fiancé doit à la fiancée des dons réitérés. Il les offre pour chaque fête musulmane², et notamment à l'*Ennair*, ou fête de janvier ; souvent aussi au *Mouled el Nabi*, qui est la fête du Prophète. D'autres fois, tout marché est l'occasion d'un don³. Le fiancé doit toujours témoigner, avant et pendant les noces, d'une « prodigalité affectée »⁴. Et ce sont là présents définitifs qui ne demandent point retour. Mais, en ce même temps des fiançailles, il se fait des cadeaux qui ne sont que trocs détournés. Ils ont lieu au cours de la cérémonie dite de l'onction au henné, et qui devance le mariage de fort peu. C'est une purification qui s'impose aux futurs époux avant que d'accomplir leur union. Car le mariage, étant un sacrement, veut un état particulier de pureté. L'onction au henné est indispensable. Il y a, en bonne règle, deux « fêtes du henné » : l'une pour la fiancée, l'autre pour le fiancé. On perçoit *taoussa* dans chacune ; des invités y apportent leurs dons. À la fête du fiancé, les contributions vont au père, ou bien au fiancé lui-même, ou parfois à l'un et à l'autre⁵.

1. Voir notamment : E. Aubin, *Le Maroc d'aujourd'hui*, in-16°, 1904, pp. 322-324.

2. Mohamed Ben Cheneb, *Revue indigène*, II, 1907, p. 334. Cf.: *Sitte und Recht in Nordafrika*, in-8°, 1923, p. 26 (Maroc).

3. Doutté, « L'organisation domestique et sociale chez les Hàhà », *Rens. Colon. Comité de l'Afrique Franç.*, 1905, p. 4.

4. Voir Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie*, in-8°, 1893, 11, pp. 572-574 (Liste des cadeaux du fiancé); et Menouillard, « Une noce à Zarzis », *Rev. Tunisienne*, n° 49, janv. 1905, p. 7. Le même esprit de prodigalité honorable a été très marqué en Provence, avant et après le mariage. « Beaucoup de jeunes ménages se ruinaient en *daureio* et *beloio* ; souvent les seuls frais de noces plongeaient la famille dans la gêne pour longtemps. Une sottie émulation en matière de luxe troublait une foule de jeunes têtes. L'opinion, follement accréditée, qu'un *novi* [nouveau marié] ne pouvait décemment se soustraire à l'obligation de « doubler la verquière » poussait les jeunes mariées à se couvrir de bijoux de prix. » E. Fassin, *Les Proverbes du Pays d'Arles*, in-8°, s. d., p. 45. On retrouve en ce texte, l'obligation, l'émulation, et l'ostentation, qui sont aussi, en Afrique du Nord, les éléments essentiels. La *verquière* était l'apport de la mariée en biens-fonds. Le marié, par orgueil, rendait en bijoux valeur double.

5. Westermarck, *Cérémonies du mariage au Maroc*, in-8°, 1921, pp. 90-94-95-99. Cf. *France-Maroc*, VI, février 1922, p. 46 (Houara); et *Sitte und Recht in Nordafrika*, in-8°, 1923, pp. 83-93-95 (Maroc).

À Fès, la *taoussa* du fiancé s'effectue au profit du barbier qui l'a autrefois circoncis, et qui remplit par droit l'office de crieur ou de héraut¹. Chez les Aït Ouarain, le fiancé se qualifie de sultan, et il se désigne un vizir, en accordant ce titre au plus offrant, contre remboursement sous-entendu, quand l'éventualité s'en trouvera.

Pour la fiancée et le fiancé, la *grama* de l'onction, ou *taoussa* du henné, a lieu semblablement et parallèlement. Souventes fois, elles se font le même jour². En maints cas, chacune a ses règles^{XLVII}. Chez les Aït Sadden, la collecte n'est point d'usage pour les divorcées et les veuves; mais on la fait toujours pour une fille, tandis que pour un fils, on peut manquer à la donner³. Par contraste, chez les Aït Ouarain, on donne moindre somme chez la fiancée⁴. En Tunisie aussi, on fait la *taoussa* pour l'onction de la mariée au henné⁵. Dans les riches familles d'Égypte, on offre, pour la fête du henné, des châles de cachemire, lesquels sont distribués ensuite aux serviteurs. Mais il faut rendre un don semblable dès le lendemain, au profit des serviteurs de l'époux⁶. Les préparations et purifications qu'implique l'union nuptiale comportent des dons apparents, dont on verra qu'ils sont des échanges réels⁷.

1. Westermarck, p. 117.

2. Westermarck, p. 137. Laoust, *Arch. Berbères*, I, 1, 1915-1916, pp. 61-64 (Zemmour).

3. Trenga, *Archives Berbères*, II, 3, 1917, pp. 231-232.

4. Westermarck, p. 131. Voir encore sur la *taoussa* du henné: S. Biarnay, *Notes d'ethnogr. et de linguist. nord-africaines*, in-8°, 1924, p. 32. La *taoussa* chez la fiancée est décrite de façon très colorée par Mme Elissa Rhaïs, *Le Café chantant*, roman, in-16°, 1920, p. 142.

5. Ch. Géniaux, *Les Musulmanes* (roman), in-16°, s. d. (1920), p. 121. *Sitte und Recht in Nordafrika*, in-8°, 1923, pp. 258-259, 272, 327, 330.

6. E.-W. Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, in-8°, s. d., p. 152. Niya Salima, *Harems et musulmanes d'Égypte*, in-16°, s. d., pp. 81-82, 90-92.

7. Lafitau avait aussi bien vu cela chez les Américains du Nord: «Ces sortes de présents (de mariage) ne se font pas seulement une fois. Il s'en fait une *espèce d'alternative* entre les deux cabanes des futurs époux, laquelle a ses lois prescrites par la coutume...», *Mœurs des sauvages américains*, éd. 1839, I, 142.

L'on fait aussi des dons *pendant* le mariage¹. Et sans doute est-il malaisé de démêler quel est le rite qui conclut les noces. Car le mariage n'est parfait que par une chaîne de rites. La fête du henné n'en est que le début. Mais il est un instant décisif. C'est lorsqu'a lieu le passage du seuil, et que s'achève le cortège nuptial par l'entrée dans la maison conjugale. Après quoi, il ne reste plus qu'à constater que le mariage est consommé, en exhibant aux yeux de tous les vêtements intimes de l'épouse. C'est un moment où se multiplient les cadeaux². La dot même, que paient les parents du mari, n'est qu'un présent à charge de restitution. Elle est faite souvent de cadeaux en nature³, quoique, de plus en plus, on la paie en argent. Et si le mariage musulman est un achat dont la dot forme le prix⁴, il réalise en soi un véritable échange rituel. Tout au moins célèbre-t-on à ce moment la *taoussa*, ou la *grama*. Dans maintes familles de Fès, il est commun qu'on donne pour les noces deux *taoussas* successives. L'un et l'autre se font chez l'épouse⁵ et la seconde a lieu un peu avant la *deductio in domum*. La première est donnée le lendemain de l'onction au henné. Les oboles sont un gain des demoiselles d'honneur. Cela s'appelle *salam*, le salut. Vient une autre *taoussa* peu après qu'a pris fin celle-ci. On y donne à la mariée des vêtements offerts par les parentes des époux. Les hommes envoient

1. (Voir en général, sur le lien étroit du mariage et du présent, M. Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, in-8°, 1919, p. 180-181. Cf. *Année Sociologique*, I, p. 390.)

2. Voir : Gaudefroy-Demombynes, *Les Cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie*, in-16°, 1901, pp. 22, 28-35. Doutté, *Merrâkech*, in-8°, 1906, pp. 264, 336-338. Pour les dilapidations dans les mariages égyptiens, voir : Bayle St-John, *Village Life in Egypt*, I, in-8°, 1852, p. 54. Pour les noms divers que portent en Algérie les cadeaux de noces, voir Delphin, *Recueil de textes pour servir à l'étude de l'arabe parlé*, in-16°, pp. 198, 248-249 et trad. fr., p. 70.

3. Voir une liste de ces cadeaux en nature dans : E. Daumas et A. de Chancel, *Le Grand désert*, in-16°, 1860, pp. 61-62.

4. M. Morand, *Études de droit musulman algérien*, in-8°, 1911, pp. 45, 71-72, 116-127. Cf. A. Esmein, « Trois documents sur le mariage par vente », *Nouv. Revue histor. de droit*, 1899, pp. 620-621 (Kabylie). Cela a été contesté, notamment par des commentateurs indigènes.

5. Westermarck, pp. 122-124. Cet auteur manque parfois à indiquer le moment précis où intervient la *taoussa*.

leurs cadeaux par messagères. À Tlemcen, ce sont, entre mariés, parents et invités, des échanges réitérés de présents¹.

Il se trouve parfois que le moment des dons coïncide avec le cortège des noces. C'est ainsi que chez les Hà-Hà, la famille du marié donne à l'autre famille un cadeau, lors de l'arrivée de la femme à la maison du mari. Réel ou simulé, il est revendiqué comme le prix du rapt fictif². Dans la Kabylie de Bougie, « le maître de chaque maison devant laquelle passe le cortège présente à la mariée un tamis plein de fèves, de noix ou de figues sèches. La mariée en prend une poignée, la baise et la remet dans le tamis. Ces denrées sont ensuite versées dans des sacs portés par de vieilles femmes, qui font ainsi une collecte pour approvisionner le nouveau ménage »³. La *taoussa* ne se fait pas alors dans une réunion *ad hoc* : elle utilise en quelque sorte le cortège. La forme des présents varie ainsi beaucoup, selon qu'ils viennent s'accrocher à tel ou tel des moments du rituel.

Ce n'est pas tout. On sait qu'existe au Maghreb l'analogue du « don du matin » germanique. Dans la Casbah d'Alger, les deux conjoints, lorsqu'ils sont laissés seuls en la maison, après leur entrée solennelle, se demandent l'un à l'autre leurs noms. Ceux-ci leur sont toujours connus, mais ils ont dû pendant un temps ne pas les prononcer⁴. Lorsque la femme dit le sien, le mari lui présente un bijou de valeur qui est dit « le prix de parole », ou bien « le droit de l'entrevue »⁵.

1. A. Bel, *Revue Études ethnogr. et sociol.*, I, 1908, pp. 211, 218, n. 4.

2. Doutté, *L'Organisation domestique et sociale chez les Hàhà...*, p. 6.

3. Féraud, « Mœurs et coutumes kabiles », *Rev. africaine*, VI, 1862, p. 430. Chez les Abyssins chrétiens du Choa, la proclamation des dons a lieu au moment de l'enlèvement de la mariée : M. Cohen, *Rev. Hist. des Relig.*, LXVI, sept.-oct. 1912, p. 8. À Téhéran, selon les notes de M. Henri Massé, elle se fait après l'entrée dans la maison.

4. C'est un *tabou du nom*, assez semblable à celui qui fait le thème de *Lohengrin*.

5. Comparez chez les Fuqarà de Transjordanie, le droit d'entrée de la tente : Jausse et Savignac, *op. cit.*, p. 22. Chez les Chaouïa de l'Aurès, le droit d'entrée se paie avant le cortège de noces : Arripe, *Rev. africaine*, LV, 1911, p. 451. Chez les Israélites d'Algérie existe aussi le don rituel par le mari à la femme d'une pièce de monnaie, il la lui met dans la main pour attester, dit-on, qu'il s'engage à nourrir son épouse : Maximilienne Heller, *La Mer rouge* (roman), in-16°, 1923, pp. 19-20.

Et le lendemain, au matin, le mariage étant consommé, le mari remet à la femme un «bijou du matin»¹. Ainsi s'efface la rupture du tabou du nom, et se pardonne celle du tabou du sexe. Donations toujours privées et secrètes, faites dans le silence du harem, et qui sont sans esprit de retour. Elles s'opposent donc, par leur forme et par leur effet, aux oblations en public des *taoussas*. {Mais elles marquent le rôle essentiel des présents dans tout le cours du rituel nuptial.}

Ce lien du mariage et du présent n'est pas particulier aux Musulmans. On l'observe aussi bien chez les Juifs d'Algérie et d'Égypte². Et non plus ne se borne-t-il au Maghreb. À La Mecque, les invités aux noces viennent fixer des pièces d'or sur le front de la mariée³. Chez les Musulmans du Caucase, il se peut qu'un des assistants déclare que la situation du marié est précaire. Les invités, alors, défilent devant lui, en jetant leur obole en or ou en argent sur un foulard déposé à ses pieds. Et cela vient en sus des cadeaux qu'ils ont fournis pour le festin⁴. En Roumanie, dans le cours du repas de noces, «on fait circuler un plateau couvert de mouchoirs brodés d'or et de laine, que la mariée destine aux gens de la noce. L'usage exige que chacun mette à la place du mouchoir

1. Mohamed Ben Cheneb, *Revue indigène*, II, 1907, p. 337. Pour le Maroc: *Sitte und Recht in Nordafrika*, in-8°, 1923, pp. 33-96. Voir en général, sur le «don du matin»: Michelet, *Origines du droit français...*, in-8°, 1837, pp. 46-47. Et pour le sens de ce rite: *Année Sociologique*, VI, p. 356, VII, pp. 435-436. Le don par l'époux à l'épouse de la «pièce de mariage» ou «treizain» était fréquent dans l'ancien droit français. Quel que fût son but vrai, sa forme était rituelle: il avait lieu devant témoins, et les pièces étaient bénies par le curé. C'étaient même parfois des deniers frappés *ad hoc*, avec l'inscription «pour espouser». Et le nombre de treize deniers était aussi nombre rituel (E. Chénon, *Nouv. Rev. histor. de droit*, XXXVI, 1912, pp. 623-637).

2. Voir en général, sur les présents aux noces juives, Léon de Modène, *Cérémonies et coutumes qui s'observent aujourd'hui parmi les Juifs*, trad. fr. de Simonville (Richard Simon), in-16°, 1684, p. 236.

3. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, in-4°, p. 181.

4. Ibrahimoff, «Le mariage chez les musulmans du Caucase», *Revue du monde musulman*, X, 1910, p. 548. Voir des faits analogues dans Poidebard (Le Père A.), «Une noce tcherkesse», *al-Machriq* [Beyrouth], 2^e série, XI, p. 13 sq. (en langue arabe). Pour le Liban: Bechara Chemali, «Mariage et noce au Liban», *Anthropos*, X-XI, 1915-16, p. 925.

qu'il choisit un présent proportionné à ses ressources»¹. L'échange ici est immédiat. En Ukraine, c'est une quête que font les invités pour le profit du fiancé, suivie d'une distribution de cadeaux aux deux clans, de la part des deux fiancés, avec proclamation par des crieurs, ainsi que dans la *taoussa* arabe² {Les témoignages pourraient être accumulés. Et l'étude comparative des rites matrimoniaux permettrait de poser sans doute en termes généraux la liaison étroite du mariage et du présent.}³

1. Dora d'Istria, *Les Femmes en Orient*, I, in-16°, 1859, p. 45.

2. Volkov, *L'Anthropologie*, II, 1891, pp. 538-539, 553-554, a remarqué la coopération du clan entier au paiement du prix de la femme, laquelle continue d'appartenir au clan même après la mort du mari.

3. {Voici quelques exemples au hasard, en Océanie, Asie et Europe. En Polynésie, les amis des époux donnent leur part pour les dépenses de la fête : Ellis, *Polynesian Researches*, IV, in-16°, 1831, p. 453. En Chine, le fiancé invite par l'envoi de deux gâteaux; peu avant l'union nuptiale, chaque invité doit offrir un présent pour compenser les frais qu'il va causer : Wells Williams, *The Middle Kingdom*, II, in-8°, 1851, p. 58. Sonnerat mentionnait dans l'Inde (*Voyage aux Indes orientales et à la Chine*, I, in-8°, 1782, pp. 135,139) l'usage des présents de noces, avec obligation de rembourser. L'on sait bien qu'à Florence, les statuts somptuaires limitaient sévèrement les cadeaux de mariage, et interdisaient parfois de faire aucun don aux futurs époux : Perrens, *Histoire de Florence*, III, in-8°, 1877, pp. 348-351. En Languedoc, l'épouse recevait les dons des invités sur une assiette : A. de Nore, *Coutumes... des provinces de France*, in-8°, 1846, p. 62. En Bretagne, à cause des contributions des invités, «plus on est pauvre, plus on tâche qu'il y ait d'invités à la noce» : Ch. Le Goffic, *Fêtes et coutumes populaires*, in-8°, 1911, pp. 112-113. On trouve de nombreux faits de ce genre dans les recueils d'usages nuptiaux, et notamment dans les suivants : Brisson, *De veteris ritu nuptiarum...*, in-16°, 1662; De Cholières, *La Forest Nuptiale...* (1600), in-8°, 1865; Selden, *Uxor ebraica...*, in-8°, 1712, liv. II, chap. XVIII à XXX; Moore (T.), *Marriage customs... of the Universe*, in-8°, 1814; Hamilton (Lady Augusta), *Marriage Rites... of the Nations of the Universe*, in-8°, 1822; Laumier, *Cérémonies nuptiales des peuples anciens et modernes*, in-8°, 1830; E. Carrance, *Le Mariage chez nos pères*, in-8°, 1876; A. de Gubernatis, *Storia comparata degli usi nuziali in Italia e presso gli altri popoli indo-europei*, in-8°, 1878; Wood, *The Wedding-day in all Ages and Countries*, 2, in-8°, 1889; Hutchinson (H.), *Marriage Customs in Many Lands*, in-8°, 1897. Il y a aussi les anciens recueils de L. de Gaya (1580), de Hotman (1585), de Joachim Hildebrand (1714). Dans son *Traité des superstitions qui regardent les sacrements...*, éd. 1741, in-16°, t. IV, pp. 503-504, 525-526, le curé J. B. Thiers rappelait que l'Église a dû plusieurs fois condamner «l'abus de donner des présents» dans la célébration des mariages, ou de «faire des étrenes dans l'Église». Le rituel de la province de Reims exhortait les curés «d'empêcher, surtout dans l'Église, qu'il ne s'y commette rien de contraire à la sainteté du lieu et du Sacrement du Mariage; comme, par exemple, qu'on y fasse les présents et étrenes aux nouveaux mariés». Par ce texte, l'on voit que les présents se faisaient en solennité, et dans l'Église même, «soit avant la messe, soit après la messe».)

Ce n'est pas assez que l'on fasse des dons *avant* et *pendant* les noces. On en doit faire aussi *après* l'union. Chez les Andjra, la seconde *grama*, célébrée pour le marié, a lieu le jour qui suit la défloration, mais avec beaucoup moins d'apparat, et sans que les crieurs aient à intervenir. Les invités, parents des deux conjoints, déposent les cadeaux au fond d'une corbeille, sur la chemise ensanglantée de l'épouse¹. À Fès, les femmes mettent des pièces d'argent sur le pantalon maculé de la nouvelle mariée². En diverses tribus du Maroc, le lendemain du mariage se marque par une cascade de présents. La belle-mère porte au gendre des œufs et des galettes dans un mouchoir. Le gendre en fait autant de parts qu'il y a de garçons d'honneur. L'une d'elles est mise aux enchères pour fixer leur prix commun. Chacun des garçons paie alors son prix au mari, lequel fait don du total à sa femme³. C'est une donation par actes successifs, mais dont on voit qu'elle tient lieu d'une *taoussa* véritable au profit de la mariée, {et qui est postérieure aux noces}. À Alger, pendant trois ou cinq jours, les deux époux mangent ensemble. Ils dérogent ainsi à la séparation qui va présider à leur vie. Puis l'on donne un dernier repas de fête. La femme s'y exhibe en public et sans voile à tous les assistants du sexe masculin, lesquels ne la verront plus jamais dévoilée^{XLVIII}. C'est une violation rituelle de tabou. Chacun d'eux, à cette occasion, fait présent à la mariée d'un bijou et de «quelques louis». Les femmes viennent à leur tour laisser leurs cadeaux en nature⁴. Et l'on songe à ces libéralités des anciens Grecs qu'ils nommaient

1. Michaux-Bellaire, *Arch. marocaines*, VII, 1906, p. 227. Westermarck, pp. 205-206. Laoust, *Arch. Berbères*, I, 1, 1915-1916, p. 69.

2. Westermarck, p. 235.

3. Laoust, *Arch. Berbères*, I, 1, 1915-1916, p. 71. En Dalmatie, le lendemain du mariage, l'épouse lave les pieds des invités, dont chacun met dans un bassin quelques pièces d'argent; «et de la sorte la mariée devient propriétaire d'une somme ronde». Pappafava, *Bull. Soc. légis. comparée*, XVII, 1887-88, pp. 594-595. C'est une *taoussa* véritable. Comparer les cadeaux de pains faits en Serbie à la mariée par les femmes du village, *Rev. d'ethnogr. et des tradit. populaires*, II, 1921, p. 194.

4. Mohamed Ben Cheneb, *Revue indigène*, II, 1907, p. 338.

«Anakalypteria», et que les parents du mari faisaient à la femme le troisième jour après les noces, lorsque, par exception à la coutume, elle se dévoilait devant eux¹.

Les funérailles

Elles consomment la dernière initiation. Elles demandent, par usage, des présents et des dépenses. C'est, a dit Montesquieu², le «luxu de la superstition». Mais elles ont peu de place au Maghreb, en tant qu'occasion de dons. {Elles n'y ont pas, semble-t-il, ce caractère émulateur et cet esprit agonistique qu'avait révélé Lafitau³ dans les obsèques des Américains.} À Alger, les «amis» envoient à la maison mortuaire la viande et le couscous, pour le troisième jour après l'inhumation. La veille du quarantième jour, qui marque chez les Musulmans la levée des tabous du deuil, la famille du défunt fait à son tour le couscous. On l'envoie à chaque famille de qui l'on en a reçu⁴. Échange donc à bref délai, dans lequel la restitution est semblable à la donation^{XLIX}.

1. E. Caillemer, dans *Diction. des antiq. grecques et romaines* de Daremberg-Saglio, V. *Anakalypteria*, I, 1, p. 261. Il y avait aussi, le second jour après le mariage, des dons faits à la femme par son père et ses parents.

2. *Esprit des Lois*, Liv. XXIV, ch. VII. Sur l'usage des présents et le luxe dans les funérailles, v. aussi B. de Mandeville, *La Fable des abeilles*, trad. fr., II, in-16°, 1740, pp. 148-49.

3. [*Mœurs des sauvages américains...*, éd. in-16°, 1724, IV, pp. 127-128, 161-162. Les parents distribuent en don le bien des morts et le leur propre. Ils «prostituent», dit Lafitau, leurs richesses par des dons réciproques, et ils «se distinguent par ces sortes de libéralités qui les épuisent». Voir aussi R. Hertz, *Année Sociologique*, X, p. 87 et n. 3, 115. Les faits de ce genre ne manquent pas dans les recueils de C. Guichard, *Funérailles et diverses manières d'ensevelir des Romains, Grecs et autres nations, tant anciennes que modernes*, in-4°, 1581, et de Muret, *Cérémonies funèbres de toutes les nations*, in-16°, 1677. César le disait des Gaulois : «Funera sunt pro cultu Gallorum magna et sumptuosa...» (*De bello gallico*, VI, XIX). Voir aussi, en épigraphe à ce mémoire, la citation de Regnard.]

4. Mohamed Ben Cheneb, *Revue indigène*, III, 1908, p. 64.

Les fêtes régulières

Outre les initiations, qui sont des fêtes casuelles¹, l'on connaît au Maghreb des fêtes périodiques, où les dons sont habituels. Il en est surtout ainsi à la fête arabe de l'*Ennair*. Dans les tribus des Beni-Snous, il s'y échange des *étrennes*. On porte au four des pains dans chacun desquels est un œuf, pour les distribuer aux amis. Ceux-ci en rendent d'autres à leur tour. Ce même jour, les fermiers et *khammès*, ou tenanciers au cinquième, offrent à leurs propriétaires du lait et des tiges de palmier nain. En retour, ils reçoivent des fruits. On gratifie aussi les exploitants des fours à pain, et les serviteurs des bains maures. Les étudiants théologiens, que l'on dénomme *tolbas*, font aussi une quête en très grand appareil. Ils promènent un masque, un homme déguisé en femme, ou un faux lion. Violences et imprécations sont la suite de tout refus. Et ces étrennes sont souvent des dons gratuits; mais parfois elles sont des trocs instantanés, où la restitution est faite sans tarder. Ce ne sont point du tout, comme les *taoussas*, des échanges différés. Et d'autre part, en cette même fête, ce sont mille gracieusetés réciproques, par où se voit la bienfaisance des présents. Cadeaux du fiancé à sa promise; échanges entre familles, de pâtisseries et de fruits; cadeaux à un nouveau ménage par les parents de l'épousée; échanges de couscouss entre voisins; envois de friandises par les Musulmans aux Juifs, lesquels leur enverront plus tard des pains azymes; aumônes enfin aux mendiants, à qui jamais n'est refusée l'obole ce jour-là, et qui la récompensent en prières².

1. Voir, pour tout le détail de ce qui suit: Destaing, *Revue Africaine*, XLIX, 1905, pp. 57, n. 6, 61, 63, 67-68. Cf. J. Liorel, *Kabylie...*, in-16°, 1892, pp. 379-380. Comparer: *Dict. des antiq...* de Dartemberg-Saglio, v° *Strenae*, IV, 2, pp. 1530-1532. Pour les échanges de cadeaux aux Saturnales, id., v° *Saturnalia*, IV 2, p. 1081.

2. Sur l'aumône et le devoir d'aumône, voir E. Daumas, *Mœurs et coutumes de l'Algérie*, in-16°, 1855, p. 65 sq.; O. Houdas, *L'Islamisme*, in-16°, 1904, pp. 150-154.

Parents, amis, voisins se renvoient visites et présents. Même de simples contractants renouvellent ainsi leur lien. Et les adeptes de confessions ennemies¹ refont, par des xénies réciproques, une paix qui permet la vie en commun. Les ennemis communient par l'échange, et les étrangers par l'aumône, qui représente un échange avec Dieu, dont le mendiant est toujours l'envoyé¹.

Vienne le jour de l'*Achoura*. Les femmes kabyles distribuent des crêpes aux enfants, qui vont les quêter de maison en maison². Semblablement, la fin du Ramadan provoque des présents. La fête de l'*Aïd el Serir*, qui clôt le mois de jeûne, et qui est le «*petit Baïram*» des Égyptiens, donne lieu à une quête qui est dénommée *ziada*. On y recueille les oboles en argent de ceux qui ont jeûné pour la première fois ; de ceux aussi qui ont eu dans l'année un enfant mâle ; de ceux, enfin, qui ont été circoncis, ou qui se sont mariés au cours de l'an. Les riches contribuent à ces quêtes. Et l'on emploie le tout à l'achat de moutons et de bœufs, que l'on égorge le jour même de la fête. Cela fournit à un ample banquet, auquel tous les gens du village prennent part³. La communion se fait par présents et repas. En pays Targui, on échange aussi des cadeaux pour clore le Ramadan⁴. Par où il appert bien que les présents associent et purifient en même temps.

1. Cela évoque les *distributions de viande* qu'on faisait chez nous devant les maisons, et qu'un concile de 585 dut condamner, les qualifiant « d'étreennes diaboliques ». Cf. L. Lalanne, *Curiosités des traditions, des mœurs et des légendes*, in-16°, 1847, p. 161. Au Maroc et en Égypte, l'on fait de ces distributions de viandes pour les fêtes aux pauvres et aux domestiques. Cf. Doutté, *Merrâkech*, in-8°, 1906, p. 348, et pour l'Égypte, la description très colorée de Niya Salima (Mme Rouchdy-Pacha), *Les Répudiées* (roman), in-16°, s.d., pp. 101-105. On y voit bien l'ostentation et l'orgueil des présents. « Dieu soit loué... (dit la princesse qui fait les aumônes), ma maison est pleine... Quelle foule ! Ces gens me savent riche. Ma fortune me fait honneur... Peu de princesses, je pense, auront eu chez elles une telle cohue. J'ai fait abattre cinquante moutons... Ah ! l'argent !... Quelle volupté d'en avoir !... Et Dieu le donne à ceux qu'il aime. »

2. Boulifa, *Recueil de poésies kabyles...*, p. 129, note. Sur la quête aux œufs des jeunes gens en Provence, Frédéric Mistral, *Mémoires et récits*, in-16°, s. d., p. 112.

3. Soualah Mohamed, *Revue Africaine*, L, 1906, p. 398, n. 1.

4. Jean, *Les Touaregs du Sud-Est*, in-8°, 1904, p. 224. Voir pour l'Égypte, Lane, *An*

Les situations

Je désigne par là des occasions de don qui sont d'obligation ou d'habitude, mais qui ne sont aucunement des accidents. Ce ne sont point, comme les fêtes, des événements casuels, mais des situations durables. Elles traduisent des *états*, et non des *changements d'état*. Les présents sont alors l'effet de la condition de droit ou de fait¹.

C'est ce qui se voit déjà dans {cette relation intermittente qu'est} l'*hospitalité*². Entre chefs de tribu³ et de famille⁴, elle est un devoir et un droit. On en connaît la réglementation par les *Qanouns* écrits de Kabylie. Selon un dicton des Arabes, «l'hôte apporte avec lui sa pitance»; entendons que l'on doit toujours le recevoir, même s'il fallait en souffrir⁵. C'est un présent qui, tôt ou tard, sera rendu par Dieu. L'*hospitalité* donc, de même que l'aumône et que le sacrifice, est un

account of the Manners, and Customs of the Modern Egyptians, in-8°), s. d., p. 443. Voir un tableau de la distribution des cadeaux à Zanzibar, pour l'*Aid el Serir*, dans Émily Ruete, *Mémoires d'une princesse arabe*, in-16°, 1905, pp. 199-201. Le sultan devait alors donner à tous : parents, amis, employés et esclaves. Même, toute visite exigeait un cadeau fait par la dame visitée (p. 177).

1. C'est ainsi que chez les Anciens, l'état de riche imposait les *liturgies* dont on pouvait se libérer par l'*antidose* ou échange total des fortunes. Cf. Ch. Lécrivain, «L'*antidose* dans la législation athénienne», *Revue histor.*, XL, 1889, pp. 276-285. Rien de pareil n'existe en Afrique du Nord, tout au moins, comme institution de droit. Mais on y conçoit fortement le devoir d'aumône et celui d'impôt.

2. {Intermittente s'entend ici quant à l'exercice du droit, lequel traduit pourtant un rapport social permanent.}

3. L'*hospitalité* donnée et rendue de chef à chef, avec les présents offerts et reçus, marquaient autrefois conclusion de la paix. E. Daumas, *Mœurs et coutumes de l'Algérie*, in-16°, 1855, p. 312. Cela est d'ailleurs de tous les temps. Il faut rattacher à l'*hospitalité* les *cadeaux de départ* faits à l'hôte, dans le texte connu de l'*Odyssée*, XIII, 13, où il est bien marqué que le présent est honorable. Cpr. : Hérodote, VIII, 120, et *infra*, p. 107, n. 3. Cet usage des dons de départ et du «vin de congé», se voit chez nous, dans le roman du *Petit Jehan de Saintré*, chap. XXVIII, XLIII, LIV, LXVIII.}

4. Sur l'*hospitalité* comme devoir entre particuliers, voir surtout Doutté, *Merrâkech*, in-8°, 1906, pp. 148-150, et les textes cités.

5. Mohamed Ben Cheneb, *Proverbes arabes du Maghreb*, III, in-8°, p. 199, n° 2604 (proverbe de Médéa).

présent qui veut contre-présent. Elle n'est qu'une fiction d'acte gratuit.

Le don rituel est impliqué aussi dans des états prolongés. Le *chef* de tribu, de village ou de *çof* ne garde souvent son pouvoir que par des distributions fréquentes. L'autorité requiert l'ostentation. La libéralité est moyen de prestige. Elle soutient le rang, et maintient le respect. Consommation, destruction ou donation valent comme symboles de grandeur. Chez les Touaregs du Sud-Est, le sultan ne conserve ses droits qu'en faisant à ses sujets des cadeaux renouvelés. Ils lui sont imposés lors du sacre, et il les doit aussi aux principales fêtes¹. On arrive souvent de fort loin à seule fin de se faire nourrir par le chef². Et cela vient en compensation des impôts. Si l'impôt est cadeau, aumône et sacrifice³, il est aussi l'un des deux termes d'un échange et d'un contrat. Le chef reçoit et donne ; le sujet donne et reçoit. Et ils donnent pour recevoir, comme ils reçoivent pour donner⁴. Ce sont aussi les *mâtres* des écoles, qui obtiennent contribution des écoliers⁵. Ce sont, enfin les *marabouts*, qui prennent oblation

1. Jean, *Les Touaregs du Sud-Est*, in-8°, 1904, pp. 159, 161, 163. Pour les Kabyles, voir Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie...*, in-8°, 1893, II, pp. 16-17, et d'après eux Renan, « La société berbère », dans *Mélanges d'hist. et de voyages*, in-8°, pp. 332-345.

2. Foureau, *Ma mission de 1893-1894 chez les Touaregs Azdjer*, in-8°, p. 27. Cpr.: Ch. Didier, *Séjour chez le Grand-Chérif de La Mekke*, in-16°, 1857, p. 177.

3. Voir sur ce point fondamental, Doutté, *Magie et religion en Afrique du Nord*, in-8°, 1909, pp. 491-493. Cpr. pour les présents dus aux rois : Hérodote, III, 97. Les anecdotes contées par Elien, *Hist. extraord.*, L. 1, ch. XXXI, XLXII, dénotent que, chez les Perses, l'impôt payé au roi quand celui-ci voyageait, prenait figure de *présent*, d'apparence volontaire, où était engagé l'*honneur* des donateurs.

4. Alfred Jarry l'a exprimé humoristiquement : « Mais, père Ubu, si tu ne fais pas des distributions, le peuple ne voudra pas payer les impôts. » *Ubu roi*, II, IV. Et c'est ce qui paraît fort bien chez les Thraces dans l'histoire du banquet de Seuthès (Mauss, *Revue Études grecques*, XXXIV, 1921, p. 392), qu'avait bien analysée déjà en ce sens Démeunier, *L'Esprit des usages...*, I, in-8°, 1776, pp. 27-29. Les chefs donnent aux pauvres et les riches aux chefs. Le don est aumône, ou *impôt*. Il précise notamment qu'au cours du repas d'alliance, les chefs se jettent de leurs mets les uns aux autres. Il y a *échange des nourritures* en même temps que des présents. Comparer les échanges d'usage entre seigneurs et vassaux : Michelet, *Origines du Droit français*, in-8°, 1837, pp. 243-246.

5. Doutté, *Merrâkech*, in-8°, 1906, p. 153. J. Liorel, *Kabylie...*, in-16°, 1892, p. 380.

des fidèles¹. Ils gagnent de nombreux présents, en vertu et en loyer de leur bénédiction. Ils dispensent la *baraka*. Et les dons qu'on leur fait sont ainsi des échanges, mais à contrepartie mystique. Si même les cadeaux sont adressés au saint, ils ne sont pas pour autant sans emploi. Ils sont le bien de tous ses descendants, qui y ont droit de par leur sainteté, et qui héritent des vertus comme des droits. Ils en usent pour eux, et en disposent autour d'eux². Chargées de la bénédiction du saint, les offrandes la font circuler. La translation des biens opère aussi la transmission des qualités³.

Les occasions des présents rituels sont donc maintes fois des états, mais plus souvent, des *changements d'état*⁴. Naissance et circoncision, épousailles et funérailles ne peuvent avoir lieu sans qu'on fasse des dons. Ces dons sont des incidents, mais des incidents imposés. Ils se font suite, en ordre consacré. Et, chaque fois, il faut recevoir *ou* donner, parfois aussi recevoir *et* donner. Étapes de la vie, âges,

1. Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie*, in-8°, 1893, pp. 87-88. En Inde, on a fait un essai curieux d'évaluation des offrandes aux brahmanes : *Papers relating to the religious institutions of the natives of India, giving particulars of the sums paid to Hindoo or Mohamedan shrines in 1857* (Parliam. Papers), in-4°.

2. Sur cet héritage de la *baraka* et sur son paiement, voir : Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, I, 1906, pp. 445-446 (Maroc); Depont et Coppolani, *Les Confréries religieuses musulmanes*, in-4°, 1897, p. 197.

3. Des dons enfin ont lieu, assez souvent, dans les corporations et confréries, lors de l'initiation d'un nouvel associé, qui doit ou qui devait faire un présent. Cf. A. Atger, *Les Corporations tunisiennes*, in-8°, 1909, pp. 46, 95, 112; A. Bel, *Les Industries de la céramique à Fès*, in-8°, 1917, pp. 24-26. « Enquête sur les corporations musulmanes... au Maroc », *Revue du monde musulman*, LVIII, 1924, pp. 101, 129, 132, 135. Pour l'Égypte : German Martin, *Les Bazars du Caire et les petits métiers arabes*, in-8°, 1910, pp. 32-33. {Comparer, sur l'acquisition des grades sociaux par prestations dans les clans, confréries et corporations : Codrington, *The Melanesians*, in-8°, 1891, p. 55 sq. Cf. *Année Sociologique*, XII, pp. 141-142, 369, 383, 401, et *Revue d'ethnographie et des trad. popul.*, II, 1921, p. 62. Pour les cadeaux et les repas d'entrée dans la franc-maçonnerie, voir : Le Forestier, *Les plus secrets mystères des hauts grades de la maçonnerie dévoilés* (réimpr. d'un mss. de 1774), in-8°, 1915, pp. 17, 78.}

4. Même l'action de partir demande qu'on fasse un présent en partant : « Le café bu par un partant (dans un café maure) est gratuit, car il doit être une *hassana*, une bonne action », Elissa Rhais, *Revue des Deux-Mondes*, 15 oct. 1920, p. 707. Cet usage est tout à fait pareil à celui du « vin de congé », que j'ai mentionné plus haut.

situations et grades se marquent toujours par des fêtes, où se gagnent les droits et les pouvoirs. Chaque fête forme un tout qui ne se réduit pas aux rites et aux danses ; il y faut aussi d'autres actions. Jeux, repas et travaux ; achats, profits et dons : ce sont aussi des aspects de la fête. Et les présents sont de l'essence des cérémonies : ils n'en sauraient point être séparés. Sujets, motifs, et formes changent. Les dons sont réels ou fictifs, et ils sont secrets ou publics. Mais toujours on doit faire des dons. Dans le mariage surtout, rien ne se peut accomplir que par présents réitérés¹. Cadeaux renouvelés du fiancé à la fiancée ; cadeaux du père du fiancé aux parents de la fiancée ; cadeaux des invités lors de la fête du henné ; cadeaux, parfois, dans cette même fête, du père du fiancé aux invitées ; dot versée par le fiancé ; cadeaux après cela des invités aux parents des deux mariés ; cadeaux aussi des invités au marié ; cadeaux que fait le marié à la mariée ; cadeaux, enfin, du marié à tous les invités. L'union conjugale est comme baignée de présents. Le proverbe français le disait : les Maures dissipent leurs deniers en noces².

Toute fête, dès lors, veut triple profusion. Elle est *consommation* de biens, mais aussi *destruction* et *translation* de biens. On y mange, on y gaspille, et on y donne. Elle exige des conservations et des acquisitions. Elle implique des préparations et des fabrications. Et tout cela est requis par l'usage. Dans l'ordre des biens matériels, la fête est *dépense*, *échange* et *travail*.

1. Voir, pour tout le détail de ce qui suit : A. Bel, « La popul. musulmane de Tlemcen », *Revue Études ethnogr. et sociol.*, I, 1908, pp. 208, 211, 216 sq. ; J. Liorel, *Kabylie...*, in-16°, 1892, pp. 395-408 ; *Archives marocaines*, VII, 1906, pp. 231-233 (Lekkous).

2. Voir la deuxième et la troisième *épigraphe* de ce mémoire. Et le dicton des Musulmans sur les Juifs s'applique aussi bien à eux-mêmes : « Où est passé votre argent, ô Juifs ? Dans les samedis et dans les fêtes. » (Mohamed Ben Cheneb, *Proverbes arabes du Maghreb*, III, in-8°, p. 32, n° 1959).

2. Les acteurs

Les acteurs sont de plusieurs ordres^{LI}, et ont à jouer plusieurs rôles. Il y a des vedettes, mais aussi des comparses, et enfin des figurants. Mais ils suivent des lois communes^{LI}.

En premier lieu, ils sont des *individus*. Ce ne sont pas du tout des tribus ou des familles, moins encore des générations ou des corporations, qui entrent en rapport directement. Mais ce sont nommément des personnes vivantes, dont chacune paraît agir pour soi-même. Les chefs des clans et des familles n'ont point droit exclusif aux présents. Les femmes et les garçons y ont leur part. Et ce sont les noms personnels qu'énonce le crieur, lorsqu'il désigne les auteurs des dons. Les cadeaux, enfin, s'échangent au dehors comme au dedans des familles. Parents, amis et voisins, étrangers, ennemis et hérétiques y peuvent prendre part à l'occasion. L'échange à la forme de don est intrafamilial et extrafamilial à la fois. {Il n'est pas ou il n'est plus intertribal ou interfamilial, comme on a vu qu'en certains cas il est interconfessionnel.}¹ Les échanges rituels sont des actes individuels².

L'on suit, en second lieu, une règle touchant le sexe. Mais elle est moins simple qu'en Kabylie. Les femmes sont parfois exclues des rites, et parfois aussi on les y convie. Leur rôle y est alors particulier. Et il reflète les rapports généraux des deux sexes, qui se peuvent marquer par trois mots : *séparation*, *opposition*, et *subordination*.

Par-dessus tout est observée la *séparation* de vie. Les sexes forment, comme on l'a bien dit³, deux sociétés juxtaposées,

1. *Supra*, p. 82.

2. {L'on peut apercevoir une trace d'échange par groupes dans l'usage, constaté en un seul cas (*supra*, p. 79, n. 1), que le frère de l'épouse fait un don exceptionnel en tant qu'il représente ses parents; et aussi dans le fait signalé *infra*, p. 120, n. 2, que les offrandes sont comptées à part pour chaque famille et tribu. Mais les individus restent au premier plan.}

3. Desparmet, *Bull. Soc. Géogr. Alger*, XXIII, 1918, p. 130. {Mais cela n'est pas du tout spécial au monde musulman, comme paraît le dire à tort cet observateur excellent.}

avec leurs coutumes distinctes. Dès que les femmes sont pubères, elles vivent à part des hommes. Elles n'ont point accès à la mosquée, et elles sont exclues des fêtes. Elles ont leur culte secret, leur langage privé, {leurs marchés séparés}¹. Leurs repas et leurs travaux se font à part. Dans le village kabyle, la *djemaa* est la maison des hommes, où vivent et dorment les jeunes gens, et où se passe le temps libre des maris².

Cette séparation est aggravée d'*opposition*. Il y a entre les deux sexes un antagonisme moral, qui se traduit par des signes formels. Ce sont des combats simulés, dans des jeux d'adresse comiques³; des luttes feintes par les figures des danses⁴; des énigmes posées aux hommes par les femmes⁵. Le mariage, comme on sait bien, prend l'air d'un rapt imaginaire. Les sexes n'entrent en rapport que pour s'affronter par symboles.

Il y a enfin *subordination* des femmes vis-à-vis des hommes. Elle est marquée, dans la vie domestique, par la privation de l'autorité, et par la restriction de la propriété. Elle s'affirme, dans la vie conjugale, par les coutumes du divorce, et par les lois de l'adultère. Elle affecte enfin jusqu'aux peines^{LIV}: l'on

1. Sur ces points, voir notamment A. Bel, *Rev. Études ethnogr. et sociol.*, I, 1908, pp. 203, 210, 214, 219, 221, 224, 424, 430; Doutté, *L'org. domest. et soc. chez les Hâhâ*, pp. 2-7, 14. Sur le caractère sacré et tabou des vieilles femmes au Maroc, v. M. Le Glay, *Badda, ville berbère* (roman), in 16°, 1921, pp. 26-27. On sait que chez les Touaregs il est fait exception à la séparation des sexes. Vivant sous un quasi matriarcat, ils font des réunions communes aux deux sexes, qui sont de véritables cours d'amour, où règne une grande licence. (Cf. Benhazera, *Six mois chez les Touaregs Ahaggar*, in-8°, p. 6-10; J. Stefamini, *Au pays d'Antinéa*, in-16°, 1926, p. 73-76; L. Vermale, *Au Sahara pendant la guerre européenne*, in-8°, 1926, pp. 171-174.)

2. Voir notamment un cas curieux où la séparation technique des deux sexes se marque par la différence des travaux, et aussi, dans un même travail, par la distinction des procédés. A. Van Gennep, *Revue Études ethnogr. et soc.*, IV, 1911, pp. 296-297.

3. Laoust, *Arch. berbères*, I, 1, 1915-16, p. 63 (nuit du henné).

4. Bouliifa, *Textes berbères de l'Atlas marocain*, in-8°, p. 116 (Chleuh).

5. Giacobetti, *Recueil d'énigmes arabes populaires*, in-8°, 1916, passim. Voir aussi, sur le combat symbolique des sexes dans les énigmes: H. Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*, in-8°, 1920, pp. 36, 43, 101-103, 151, 197, 320, 338. Cela existe même chez les Touaregs: Benhazera, *op. et loc. cit.*

paie souvent des amendes plus fortes lorsqu'un homme se trouve atteint par le délit¹.

Il faut que ces rapports des sexes se reflètent dans les rites de l'échange. La solution très ferme des Kabyles est que les femmes sont exclues des *taoussas*. La *taoussa*, en Kabylie, est constamment un rite masculin. Au Maroc, il faut distinguer quatre cas. Il advient d'abord quelquefois que l'on réserve la collecte aux *hommes* seuls. Chez les Aït Sadden, la *grama* du henné a lieu entre hommes seulement, alors même qu'elle se fait chez la future épouse². Il échoit souvent, par contraste, que la collecte soit bornée aux *femmes*. C'est ce qu'on fait pour les cadeaux de la naissance, et pour la *taoussa* qui suit l'accouchement³. En Égypte, la « nuit du henné » se déroule en entier au dedans du harem⁴. À Fès, la seconde *grama* des noces a lieu dans l'appartement réservé. Ce sont les femmes des Fassis qui donnent à la mariée, peu après sa défloration⁵. Mais il est une autre façon de faire. C'est la *participation séparée* des deux sexes à la même cérémonie. Chez les Maures d'Alger, pour la circoncision, hommes et femmes contribuent à une même quête, mais les uns et les autres à part⁶. Et de même au Maroc, chez les Aït Intift, lors de la *grama* du henné⁷. À Alger, pour la présentation publique de l'épouse, les hommes font des cadeaux en argent, et les femmes des dons en nature⁸. La hiérarchie des sexes est gravée dans les

1. Pour la condition de droit des femmes, voir: L. Milliot, *La Femme musulmane au Maghreb*, in-8°, 1910. Il y a des *degrés* dans la sujétion des femmes. Elle n'est point marquée pour les femmes targuies, elle l'est assez peu pour les femmes Chaouïa. L'on rencontre dans les Aurès, l'homme à pied, la femme à mulet. Cela ne se voit guère ailleurs, sinon pour des marabouts.

2. Westermarck, p. 137.

3. Desparmet, *Bull. Soc. Géogr. Alger*, XXIII, 1918, p. 145.

4. Lane, *op. cit.*, p. 152; Niya Salima, *Harems et musulmanes d'Égypte*, in-16°, s.d., pp. 81-82.

5. Westermarck, pp. 124, 235.

6. Mohamed Ben Cheneb, *Revue indigène*, III, 1908, p. 12.

7. Laoust, *Arch. berbères*, I, 1, 1915-16, p. 64.

8. Mohamed Ben Cheneb, *Revue indigène*, II, 1907, p. 338.

rites: les hommes précèdent les femmes, s'ils font la *taoussa* ensemble.

Un dernier usage est admis, qui enfreint la règle courante^{LV}. C'est la *participation commune* des deux sexes au même rite. En Kabylie, on en a deux exemples¹. L'un est la distribution de pièces d'argent, par le futur lui-même, aux parentes de sa future. Elle se fait sur le sentier de la fontaine, où les hommes n'ont point en général accès. L'autre est la remise de dons par les chefs de famille à la nouvelle épousee, quand passe le cortège nuptial. Ce sont des occasions publiques de présents, où les acteurs sont cependant de sexes différents.

Mais si le sexe des acteurs n'est pas toujours réglé de la même façon, les personnages sont pourtant toujours les mêmes: participants ou assistants, acteurs principaux ou secondaires.

Les acteurs principaux

Ils sont donataires ou bien donateurs, sujets passifs ou sujets actifs. Et ils sont désignés par l'usage^{LVI}. Cela est évident pour les cadeaux privés: ceux que doit faire le fiancé ou l'époux, ceux que doit faire le chef. Mais cela est constant aussi pour les présents publics, en forme de *taoussa* ou *grama*. Ce sont alors les invités à la fête qui doivent porter leurs oboles, dont l'hôte reçoit le profit. L'on ne saurait toujours dire quels sont précisément ceux qui doivent payer, car ils changent selon les lieux. Chez les Andjra du Maroc, la *grama* chez la mariée ne se fait qu'entre femmes déjà mariées². Au contraire, chez les Houara, les cadeaux chez le fiancé, pour la *taoussa* du henné, sont exigés des seuls célibataires³. On a vu qu'en Kabylie lors de l'*Aïd el Serir*, les donateurs sont nommément désignés: ce sont les circoncis et les mariés de

1. Laoust, *Arch. berbères*, I, 1, 1915-16, p. 57, et Féraud, *Rev. africaine*, VI, 1862, p. 430.

2. Westermarck, p. 129.

3. *France-Maroc*, VI, févr. 1922, p. 46.

l'année, ainsi que les pères d'enfants mâles nés dans l'année. En maints endroits, il semble que le fiancé ne contribue point, chez la fiancée, à la *grama* du henné. Ailleurs, il doit payer lui-même son obole¹. Il y a donc des variations et des aberrations. Les usages de la *grama* changent selon les tribus. Mais ce qui est constant, c'est que les invités soient donateurs. L'invitant ne fait point de présents aux convives, ainsi qu'il le devait chez les anciens². Le chef même, qui traite et comble ses sujets, reçoit d'eux en retour des cadeaux. À Tlemcen cependant, lorsque les rites nuptiaux touchent à leur fin, le marié donne aux invités quelque monnaie. Ceux-ci lui ont donné davantage à lui-même. En leur rendant pour partie leur présent, il leur {témoigne et leur} promet son amitié. Mais c'est là un usage aberrant. L'essence de la *taoussa*, c'est la donation des conviés à l'hôte, lequel en a, pour un temps, le profit.

Encore n'est-ce pas un profit exclusif. Les oblations des *taoussas* ont une affectation fixée. Elles sont très souvent destinées à l'époux, ou à l'épouse, ou bien à leur père, qui a fait les frais de la fête. Mais elles sont parfois pour les demoiselles d'honneur, ou pour la musicienne qui a préparé le henné³. En Égypte, pays plus riche^{LVII}, elles vont dans leur entier aux serviteurs des époux. Mais c'est pour l'hôte un avantage détourné. Il est ainsi déchargé de récompenser des services. Donataire direct ou indirect, l'invitant a le profit réel des dons.

Les auxiliaires

L'on ne peut point préciser si les marabouts et notables ont, dans les *taoussas*, leur place à part. Mais l'on trouve presque

1. Westermarck, p. 131.

2. *Dictionn. des antiq.*, de Daremberg-Saglio, v° *Apophotera*, I, 1, p. 322. Cf. Pétrone, *Satiricon*, LVI.

3. Westermarck, pp. 125, 129.

partout les *héraults*, ou crieurs, dont l'intervention est de style dès que les dons sont des actes publics. Il n'y a, souventes fois, qu'un seul crieur. On sait qu'à Fès, celui qui officie à la *taoussa* du henné chez le marié est le barbier, qui l'a autrefois circoncis¹. Par ce rite religieux, il a gagné sur lui une tutelle, au titre de laquelle il doit agir comme hérault. D'autres fois, l'on emploie deux crieurs, qui figurent entre eux un combat simulé, par où se marque le rapt symbolique de l'épouse. Chez les Aït Sadden, ils croisent leurs épées sur la tête de la nouvelle mariée². Ailleurs, ils en frappent la tente³. Ils sont assistés maintes fois par quatre *chanteuses* payées, qui louangent les donateurs⁴. Mais la *grama* peut avoir lieu sans qu'intervienne aucun crieur. Telle, chez les Andjra, la quête après la défloration⁵. Si la collecte est faite chez les femmes, les dons sont proclamés par l'une d'elles. Ainsi, à Fès, pour la *grama* de l'onction au henné qui a lieu chez la mariée⁶.

L'on mentionne enfin, à Tlemcen, la présence d'un *écrivain*, qui consigne les dons pour leur restitution. Au Maroc, la mémoire des assistants y supplée.

3. Les actions

Les dons publics sont provoqués par l'*invitation* à la fête. Cette formalité est *orale* souvent, mais elle est *réelle* parfois. On s'en acquitte, en ce cas, par un geste. À Alger, c'est l'envoi d'un couscous. On ne nous parle point d'invitation tacite ou implicite.

1. Westermarck, p. 117.

2. Westermarck, p. 137. En Égypte, pendant le cortège nuptial, a lieu le combat symbolique de deux hommes armés de bâtons ou de sabres, qui tiennent la tête du cortège.

3. Laoust, *Arch. berbères*, I, 1, 1915-1916, p. 74; Trenga, *Arch. berbères*, II, 3, 1917, pp. 231-232.

4. Westermarck p. 99.

5. Westermarck, pp. 205-206.

6. Westermarck, p. 124.

À Fès pourtant, c'est une obligation, pour les parentes de l'épouse, de paraître à la *grama* du *salam*¹; car ce rite lui porte bonheur². Mais ailleurs, l'assistance à la fête reste un commandement sous-entendu. L'on peut, par contre, préciser l'*objet*, la *forme*, et enfin l'*ordre* des dons.

Objet des dons

Les modalités en sont fort diverses. Elles sont multiples parfois pour une même et seule fête. Car les dons en nature sont fréquents, à l'égal des dons en monnaie. Et ils souffrent quelque diversité, pour ce qu'ils ne s'imposent pas toujours par la coutume. Ils dépendent en maints cas du choix libre des parties. Tels les cadeaux faits à la fiancée, lors des marchés et des fêtes: instruments de beauté et moyens de magie; couleurs, parfums, remèdes, maléfices³; tous objets où le goût personnel a sa part. Mais, d'autres fois, l'objet des dons est arrêté hors de tout choix. Car leur vertu mystique tient à leur nature. Ils ont une *valeur de consommation*, mais aussi une *valeur d'ostentation* et *valeur de bénédiction*. Ils contentent le besoin, ils démontrent la fortune, ils procurent le bonheur. Ils sont agréables, honorables, secourables. Or, cela est fonction de leur matière. Et c'est pourquoi souvent celle-ci est fixée. À la fête de la naissance, ce sont des œufs qu'il faut donner, gage de plénitude et de prospérité. Au mariage, ce sont des fèves, des noix, ou des figues { : dons pratiques et symboliques à la fois}. Aux funérailles, l'on présente le couscous: aux autres occasions, le lait, l'huile, les fruits, les tiges de palmier. Ce sont aussi, chez les riches du Caire

1. *Supra*, p. 97.

2. Westermarck, p. 123. Et de même, à Alger, pour la fête du septième jour: *Revue indigène*, II, 1907, p. 410.

3. Voir une liste détaillée et pittoresque des cadeaux du fiancé à la fiancée, dans Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie*, in-8°, 1893, II, pp. 572-574.

et de Fès, les bijoux et les cachemires. Les objets présentés traduisent le mode de vie ; ils ont des formes citadines ou rustiques, des façons populaires ou bourgeoises. Cela se marque aussi par les dons en monnaie, dans le cas des collectes publiques. En Kabylie, ce sont douros d'argent, voire piécettes plus menues. Ce sont, ou c'étaient, à Fès et au Caire, les louis d'or et les livres turques ou anglaises. On donne ainsi, chez les riches Fassis, jusqu'à cent et deux cents douros par tête. Et il se voit aussi qu'on fasse en même temps des cadeaux en nature et en argent. À Alger pour la présentation de l'épouse, les hommes font des dons en argent, et les femmes des dons en nature¹. Au Caire, lors de l'onction au henné, l'on offre des guinées et des châles-tapis². Rien donc ne varie plus que l'objet des présents.

Forme des dons

{Dans la règle,} ils sont faits par *gestes*, et sont déclarés par paroles. Rarement ils sont constatés par *écrits*. Ils se font parfois sans témoins, par simple tradition de main à main. Ainsi, pour les cadeaux de fiançailles, et pour ceux de mari à femme, qui se doivent donner en secret. Mais dès que les dons se font dans les fêtes, ils s'accompagnent d'un rituel approprié³. Les diversités en sont fort marquées. Mais le cérémonial kabyle s'y retrouve. Chez les Aït Intift⁴, on use d'un plateau de palmier nain, couvert d'un foulard de tête prêté par la mariée. On y dépose une planchette d'écolier, où sont écrits des versets du Coran. Et l'on y met deux bracelets,

1. Mohamed Ben Cheneb, *Revue indigène*, II, 1907, p. 338.

2. Au mariage de la fille du Khédive, le 27 mars 1913, on a pu voir les membres de la famille khédiviale jeter ainsi des pièces d'or en nombre.

3. Mme Elissa Rhais, *Le Café chantant* (roman), in-16°, 1920, p. 142, l'a fort bien résumé pour les donations de mariage «... l'objet montré à la foule, le nom du donateur clamé avec des souhaits de bonheur».

4. Laoust, *Arch. berbères*, I. 1915-16, p. 64.

et deux fibules. Le plateau est alors placé sur la tête du fiancé, lequel a rabattu sur son visage le capuchon de sa *djellaba*. Chacun met son cadeau sur le plateau, en piécettes d'argent, qu'on fait choir une à une, avec une gravité lente. Chez les Zemmour, ainsi qu'en Kabylie, on se sert du foulard de tête sur lequel on met un anneau, mais c'est au dedans de l'anneau que sont entassés les présents¹.

Ailleurs, on simplifie le rituel. À Fès, les donateurs mettent l'argent dans une tasse; chez les Aït Sadden, dans une assiette, et chez les Houara, dans le bol du henné². À Tlemcen, pour la fête du septième jour, une serviette reçoit les oboles. En certains endroits du Maroc, pour la *grama* de la défloration, on jette les dons en argent sur la chemise de l'épouse, placée dans une corbeille³. En d'autres cas, c'est un rituel tout différent. Dans la ville de Fès, à la *taoussa* du henné, les hommes fixent des pièces d'argent, par le moyen de leur salive, sur le front, le visage et les lèvres du futur. Le crieur est debout près de lui, et fait tomber à chaque fois l'offrande en une serviette qu'il tient⁴. Des usages divers peuvent donc avoir cours en un même et seul lieu. Selon les occasions, les habitants de Fès fixent leurs dons au visage, ou les versent en des récipients variés. Au Caire, pour l'onction de la fiancée au henné, les pièces d'or qu'offraient les invités étaient mises

1. Laoust, *op. cit.*, p. 61.

2. *France-Maroc*, VI, fév. 1922, p. 46.

3. Laoust, *op. cit.*, p. 69. En Égypte, à la fête de dation du nom, l'on déposait des pièces d'or sur un mouchoir brodé, disposé dans un plateau, que l'on faisait circuler parmi les assistants: Gérard de Nerval, *Voyage en Orient*, I, in-16°, 1857, p. 358. L'enfant portait ces pièces, comme ornement de tête, durant plusieurs années. Elles étaient donc chose bienfaisante.

4. Westermarck, p. 17. À La Mecque, on colle des pièces d'argent au front de l'épouse: Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, in-4°, p. 181. On sait, et on voit encore à Bou Saada, que le paiement des danseuses se fait de cette façon. «Le beau du métier est de les garder adhérentes sans arrêter la danse, après quoi on les fait glisser dans une pièce d'étoffe.» (F. Mornand, *La Vie arabe*, in-16°, 1856, p. 49. Cf. Devaux, *Les Kebâiles du Djerjera*, in-16°, 1859, p. 93). Ainsi faisait-on en Espagne, pour les étudiants quêteurs; on leur fixait au front des pièces de monnaie, «absolument comme les almées»: Th. Gautier, *Voyage en Espagne*, in-16°, 1845, p. 297.

autrefois sur la boule de henné qu'avait en main la fiancée. Elle ôtait chaque fois la pièce en frottant sa main au bord d'un bassin de cuivre, où la pièce tombait dans l'eau¹. C'est en Égypte aussi qu'on lance de menues monnaies par-dessus la tête de la fiancée, au profit des enfants et des servantes, qui se ruent pour les saisir². Les présents peuvent être *collés*, *déposés* ou *jetés* ; rarement sont-ils *donnés* à la main.

Parfois aussi, en la même cérémonie, il se fait un *cumul des rituels*. Chez les Hiaina du Maroc, le fiancé dépose de l'argent sur un plateau de palmier nain ; puis il en met dans le bol de henné ; et à la fin il colle des piécettes sur le visage de la fiancée³. La remise des dons, quel qu'en soit le moyen, est toujours une action solennelle. Elle exige des gestes réglés, qui ont leur sens et leur vertu, ils sont figuratifs et démonstratifs. ils évoquent des effets, et pour autant ils les provoquent.

Dans le temps qu'il se fait des gestes, il se dit aussi des *paroles*. Elles sont prononcées par un ou deux hérauts. L'on sait qu'ils ont à marquer, par leur combat simulé, le rapt fictif de l'épouse. Mais leur rôle est surtout de proclamer les dons, et de nommer les donateurs. Parfois ils ne mentionnent point les noms, à moins qu'on ne leur paie quelque salaire. Parfois aussi, on loue la générosité des donateurs, par la voix de chanteuses appointées^{LVIII}. Tout cela veut des termes consacrés, où la bénédiction est invoquée : « Dieu soit avec un tel », ou « Que Dieu soit avec mon Seigneur le Sultan »⁴. Si quelqu'un veut se dérober, le crieur doit l'interpeller : « Où est un tel ? on ne l'a pas vu ce soir ! ».

1. Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, in-8°, s.d., p. 152.

2. Niya Salima, *Harems et musulmanes d'Égypte*, in-16°, s. d., p. 81.

3. Westermarck, p. 131.

4. Westermarck, pp. 117, 137. Isabelle Eberhardt a bien décrit cela pour une quête de musiciens : « À chaque offrande le joueur de tambourin bénit, à la *cantonnade*, la générosité du donateur. » (*Dans l'Ombre chaude de l'Islam*, in-16°, pp. 8-9). À Téhéran, lors de la collecte des noces, un tambourineur frappe, à chaque don, un coup de son tambour en s'écriant : « Maison prospère ! » (H. Massé, « Notes de folklore persan », *Rev. d'éthn. et des trad. popul.*). Le héraut proclame les dons, et le musicien bénit les donateurs.

Il sollicite, il encourage et au besoin, il force l'oblation. À Fès, pour la seconde *taoussa* des noces, la crieuse annonce le don et prononce la bénédiction ; ensuite, elle prie Dieu qu'il rende le cadeau aux descendants du donateur¹. Dans les harems d'Égypte, ce sont deux ou trois femmes qui crient les donations : « De la part du harem de Monsieur ... ; qu'il en soit de même chez lui »². Il y a donc proclamation des dons, ou, si l'on veut, *publication verbale*³ ; parfois aussi une allusion au remboursement escompté. Mais il est rare qu'on fasse inscription des présents. Le seul cas où l'on en ait mention est, à Tlemcen, la fête de naissance. Au Maroc, l'on s'en tient au dire des témoins. L'engagement est *réel* et *verbal* ; il s'accomplit par tradition, et il s'affirme par parole. Il se crée dans une assemblée, et ne se peut point faire sans témoins⁴. Il naît et vaut par la *publicité*.

Ordre des dons

Les donations se font en un ordre réglé. Lorsqu'on appelle les deux sexes, les hommes viennent les premiers. Quand la collecte se fait entre femmes, la mère de l'épouse ouvre la suite des dons⁵. Chez les hommes, c'est le fiancé qui fait

1. Westermarck, p. 123.

2. Niya Salima, *Harems et musulmanes d'Égypte*, in-16°, s. d., p. 90.

3. Elle se confirme en Égypte par l'exposition publique des cadeaux : Niya Salima, *op. cit.*, pp. 67-68.

4. Goguet (*Origine des loix...*, I, in-16°, 1778, p. 56) avait constaté déjà que les contrats primitifs ont lieu très fréquemment devant témoins. Mais il n'y voyait qu'un moyen de prouver les engagements avant qu'existât l'écriture. Les choses sont moins simples. En Afrique du Nord on connaît l'écriture : mais l'assemblée fait la *solemnité* en même temps que la *publicité*. On pourrait rapprocher, de ces *donations en public*, un cas remarquable d'échange public entre groupes, avec un tiers-groupe servant de témoin : R. Thurnwald, *Forsch. Salomo Inseln*, III, in-8°, 1912, p. 1912, pp. 7-8. Voir aussi, pour l'échange rituel public en Nouvelle-Calédonie : *L'Anthropologie*, XXI, nov. 1921, p. 356.

5. Westermarck, p. 129 (Tanger).

oblation le premier ; puis la famille de la fiancée ; puis celle du fiancé, selon les rangs de parenté ; puis les gens du douar, et, pour finir, les étrangers¹. Les groupes se voient donc derrière les personnes. Celles-ci sont au premier plan, et agissent en leur propre nom ; mais elles sont rangées par groupes.

Il advient même quelquefois qu'un homme ait à verser l'obole pour tous les membres d'un douar. Et l'on précise, en un seul cas, que le produit des dons ne se doit pas compter par têtes, mais, au contraire, par familles et tribus². C'est un *échange par groupes*, représentés par les individus^{LIX}. Mais c'est aussi le seul tempérament connu à la règle de l'échange personnel.

On aperçoit en résumé deux procédures des dons. Il y a les *dons secrets*, et il y a les *dons publics*. Les uns sont ceux des fiancés et des époux ; les autres ceux des invités. Ils n'ont point les mêmes formes, ni donc les mêmes effets. Les premiers sont des actes gratuits ; les seconds, des actes onéreux. Les uns sont des cadeaux, les autres sont des prêts. La forme touche ainsi au fond ; les rites marquent les effets.

4. Les effets

Par le mot d'*effets*, je désigne les réactions de tous ordres qu'on obtient ou qu'on espère par le don. Créer des droits, gagner des produits, exploiter des vertus, procurer des bienfaits : voilà ce qu'est ou qu'on croit être le fruit naturel des présents. Et il ne convient pas de séparer les effets réels ou subis, des effets voulus, ou prévus. Car l'inconscient se mêle au conscient, dans les actions qui composent les fêtes.

1. Westermarck, p. 137. Laoust, *Arch. berbères*, I, 1, 1915-16, p. 16 ; Trenga, *id.*, 11,3, 1917, p. 232. La priorité du fiancé, est notée aussi par Mme Elissa Rhais, *Le Café chantant*, in-16°, 1920, p. 142.

2. Trenga, *op. et loc. cit.*

Les qualités sont indivises, qui font la bonté du rite. L'on dirait mieux : l'*effet*, que les *effets*. Mais il les faut pourtant analyser.

Selon de bons observateurs, la *taoussa* n'aurait d'autre intérêt que d'être une façon d'«entr'aide», un procédé de coopération. Ce serait le moyen de pourvoir aux dépenses des fêtes, par les contributions de ceux pour qui elles se font; méthode d'assistance, ou artifice de crédit. On l'appelle une «institution de secours mutuels»¹, ou une «institution de prévoyance»². Elle aurait donc même fonction que la *touiza*, ou que la *maouna*. La première est la corvée de prestation, sous la forme d'aide en travail: telle la construction de la maison kabyle, où tous les hommes du village prennent part. La seconde est l'aide en nature, ou la contribution en capital sous la forme d'un prêt de grains. La *taoussa* supposerait^{LX} ainsi la préméditation et l'organisation.

Et qu'elle soit cela par un de ses aspects, je ne veux point le dénier. C'est là que gît, *pour nous*, son utilité vraie^{LXI}. Mais l'idée qu'en ont les acteurs est, à coup sûr, moins simple. Multiples sont les effets qu'on lui croit, et qui meuvent les volontés^{LXII}. Au premier examen, une donnée paraît: c'est que le gain matériel n'est que l'*un* des bienfaits du don. Il se lie à d'autres effets dont on ne peut le séparer. Ces attributs du don se rangent sous trois chefs. Il est *cause d'obligation*; il est *moyen d'association*; il est *source de bénédiction*. {C'est là ce que croit l'indigène; c'est ce qu'impliquent ses actions, et c'est ce que l'on doit considérer.}

L'obligation

La vertu contraignante du don doit s'entendre elle-même en trois sens^{LXIII}. Il faut *donner, recevoir et restituer*.

1. Desparmet.

2. Doutté.

Il y a premièrement, *obligation de donner*. Les invités aux fêtes sont tenus d'y contribuer, par coutume invétérée^{LXIV}. Ils y peuvent être contraints par des sanctions^{LXV}. Et ils ne songent point en général à s'y soustraire. L'on a noté, dans la ville d'Alger, l'obligation de paraître à la fête du septième jour après l'accouchement¹. De même, chez les Fassis, à la première *taoussa* des noces². Mais cette obligation, dans l'usage commun, est une chose allant de soi. L'on est fondé à convoquer ou à attendre tous ceux qui ont reçu déjà semblable don. Par l'annonce de la fête, ils se voient contraints d'y venir, et donc obligés d'y donner. Les dires du crieur le font bien voir. Il suggère, il encourage, et, s'il le faut, extorque les présents. Il censure les défaillances. S'il proclame toujours les dons, parfois aussi il les provoque. Mais encore est-il certain que tout parent, que tout invité doit apporter un cadeau, n'eût-il lui-même déjà rien reçu.

Il y a, secondement, *obligation de recevoir*. L'amphitryon, qui profite des dons, ne saurait les refuser sans injure et sans péché. Car il est obligé à célébrer la fête, quand c'en est l'occasion consacrée. Et la fête requiert l'oblation des présents. La *taoussa* en est un élément constant. Rien n'est mieux établi que cette obligation de célébrer les fêtes. Le plus pauvre mettra ses vêtements en gage pour fournir aux repas, et pourvoir aux cadeaux³. C'est bien le «luxue de superstition». Si recevoir les dons n'est point proprement une loi^{LXVI}, c'est tout au moins un précepte d'honneur. Car recevoir, c'est *se lier* dans les deux sens du mot : on s'oblige et on s'associe.

Il y a, troisièmement, *obligation de restituer*. Le don, s'il est secret, est un cadeau. S'il est public, il est un prêt, que l'on

1. Mohamed Ben Cheneb, *Revue indigène*, II, 1907, p. 410.

2. Westermarck, p. 123.

3. Desparmet, *Revue africaine*, LIX, 1918, p. 23. Cet auteur signale qu'à Médéa, des femmes ont demandé divorce contre leurs maris indigents {qui ne faisaient point les fêtes d'usage}.

doit rembourser¹. Parfois, il faut restituer sans tarder : tels les cadeaux de l'*Ennair*. D'autres fois, le paiement a lieu le lendemain. En Égypte, l'on offre à l'épouse des châles, qu'elle donne à ses serviteurs. Et, dès le lendemain, sa mère présente des châles à son tour, aux serviteurs du marié, qui s'en ceindront pour le cortège nuptial. « Aucune mère, mariant sa fille, n'oserait s'en affranchir »². Dans les cas précédents, c'est un échange presque instantané. Mais dans les *taoussas*, le paiement est à terme incertain³. L'obligation, qui naît dans une fête, se paie dans une autre fête. Le don fictif est un échange vrai. L'acte gratuit cache un acte onéreux. L'offrande n'est qu'un prêt masqué et innommé⁴. Et les deux prestations se correspondent. Une fête finit ce qu'une fête a commencé. L'une et l'autre ne sont point laissées au choix. Elles consacrent des événements fixés. Elles ont des occasions commandées. Donation et restitution échappent donc à toute volonté^{LXVII}.

Si le principe du paiement est assuré, l'*étendue* de l'obligation n'est point toujours précisée. L'on doit parfois une « valeur égale », ou pour le moins égale à la valeur du don⁵.

1. Les observateurs sont unanimes sur ce devoir formel de rembourser : Delphin, *Textes pour servir à l'étude de l'arabe parlé*, in-16°, pp. 248-249 ; Michaux-Bellaire et G. Salmon, *Archives marocaines*, II, p. 70, n° 1 ; Michaux-Bellaire, *id.*, VII, 1906, p. 227 ; Doutté, *Merrâkech*, in-8°, 1906, pp. 337-338 ; Westermarck, pp. 95, 248-249 ; A. Bel, *op. cit.*, M. Cohen, *Rev. Hist. des Relig.*, LXVI, 1912, p. 8 (Abyssinie). L'aumône même est, en droit musulman, une sorte de prêt fait à Dieu, qui devra restituer en bienfaits. Et cette idée fut familière à la théologie chrétienne : V. Guignebert, *Tertullien*, in-8°, p. 347, n° 1. C'est ce qu'expriment les dictons arabes : « Le cadeau (reçu) est un malheur » [car il faudra le payer] ; « celui qui te donne un agneau désire obtenir de toi un chameau ». Mohamed Ben Cheneb, *Proverbes...*, III, p. 14, n° 1906, 1907.

2. Niya Salima, *Harems et musulmanes d'Égypte*, in-16°, p. 93.

3. Il est un cas où le terme est *certain*. On a vu que, lors des obsèques, le couscous du *troisième jour* est renvoyé le *quarantième*. L'engagement né des cadeaux du deuil est à terme fixé.

4. On l'a dit du Bédouin de Syrie : « Il ne donne qu'avec espoir de recevoir, et il ne comprend les cadeaux qu'à charge de revanche. » Raynaud et Martinet, *Les Bédouins de la mouvance de Damas*, in-16°, 1922, p. 77.

5. Aux Indes, Sonnerat (*Voyage...*, I, in-8°, 1782, p. 135), disait « égale valeur ». Pour la Palestine, l'on note la même règle (Wilson, *Peasant Life in the Holy Land*, in-8°, 1906, p. 112).

Le seul texte de loi touchant la *taoussa* kabyle, le Qanoun d'Azeffoun pose la règle de l'égalité, et veut qu'un excédent puisse être répété. «*Lorsqu'un homme donne une fête, ses parents et amis lui offrent de l'argent; à son tour, il en offre à ses amis quand ils donnent une fête. Si un individu a donné à un autre plus qu'il n'a reçu, il peut lui réclamer ce qu'il a donné en plus. L'autre ne peut refuser de le lui rendre*»¹. Mais c'est là, à coup sûr, une protestation^{LXVIII}, destinée à demeurer vaine, contre un usage fort ruineux, dont on va voir pourtant qu'il est invétéré. J'entends celui de rembourser toujours davantage qu'on n'a reçu, afin de contenter l'orgueil. La *taoussa* est procédé somptuaire. Il s'y déploie une réelle émulation; d'où vient qu'il est d'honneur de rapporter plus qu'on n'a pris. Au Sahara, le noble «répond à tout cadeau par un cadeau de bien plus grande valeur. Il est des hommes qu'on cite comme n'ayant jamais refusé»². Au Maroc, c'est un tournoi de générosité, qui fait que l'on rend deux ou trois fois plus³. Ne pas rendre, ou bien ne rendre que le strict équivalent du don, c'est toujours briser l'amitié. Si l'on veut donc se délier de quelqu'un, on lui fait une forte offrande, afin qu'il ne la puisse rembourser. Il advient maintes fois, en telle circonstance, qu'un homme verse jusqu'à cent douros. «De tels présents ne sont offerts que par des gens engagés dans une *vendetta*, et qui veulent humilier leur ennemi en étalant leur richesse. Cela peut amener une rivalité entre les partis,

1. Qanoun de Azeffoun, art. 5 (Hanoteau et Letoumeux, *La Kabylie*, 2, in-8°, 1893, III, p. 410).

2. E. Daumas, *Les Chevaux du Sahara*, in-16°, 1855, p. 367. Cette émulation des vanités est marquée fortement dans le texte précité de C. Devaux, *Les Kebâiles du Djerjera*, in-16°, 1859, p. 90.

3. Doutté, *Merrâkech*, in-8°, 1906, pp. 337-338. Parfois l'on triche, pour ainsi parler, et l'on proclame des valeurs fictives très grossières, tant pour les donations que pour les restitutions; ou bien les dons sont simulés et le héraut les restitue en tout ou en partie aux donateurs; *Sitte und Recht in Nordafrika*, in-8°, 1932, p. 330 (Hamamâ, Tunisie: le héraut ne garde qu'un *sou*, pour un don fictif d'un *douro*); G. Biarnay, *Notes d'ethnogr. et de linguist. nord-afric.*, in-8°, 1924, p. 160. Et cela se fait aussi au Liban: Bechara Chemali, *Anthropos*, X-XI, 1915, in-16°, p. 925. La forme est ainsi respectée.

chacun essayant de surpasser l'autre en libéralité. Il est arrivé qu'une rixe meurtrière ait éclaté dans la cour... »¹. Le présent prend un air de défi. Sa valeur atteste la richesse et proclame la noblesse. De là une rivalité par où la *taoussa* s'approche du *potlatch*^{LXIX}. C'est une contagion de libéralités, et une émulation de profusions. C'est une concurrence d'orgueils^{LXX}, dont il faut marquer les effets, en même temps que ceux de la *concurrence d'intérêts*, qu'ont seule étudiée les économistes. L'une et l'autre sont des ressorts puissants.

Si le devoir de rendre est toujours *impliqué*, quoiqu'il soit peu souvent *exprimé*, il n'en est, pas moins *sanctionné*, et par des expédients divers. Dans la plupart des cas, la *contrainte morale* suffit^{LXXI}. La force de l'opinion assure la restitution. Vanité et honneur sont des puissances. Ainsi que dans la *maouna*, le paiement n'est donc point réclamé; le débiteur paie quand il le doit³. Les admonitions du héraut sont aussi un agent moral. Et l'on sait que ne pas restituer équivaut à injure et à hostilité. On fait appel pourtant aussi à la *contrainte physique*. Dans les tribus guerrières du Lekkous, le paiement est requis par violence. Les parentes de l'épouse capturent un parent de l'époux, jusqu'à ce que rançon leur soit versée⁴. Mais on a plus souvent recours à la *contrainte judiciaire*. C'est

1. Westermarck, p. 103.

2. {L'*esprit de défi* est caractéristique du *potlatch*: voir Lowie, *Primitive Society*, in-8°, 1921, p. 330, et pour un cas particulier frappant, Codrington, *The Melanesians*, in-8°, 1891, p. 326. En Hongrie, le défi a pris la forme judiciaire d'une *procédure par pari*, aboutissant à l'abandon total des biens: R. Dareste, *Études d'histoire du droit*, I, in-8°, p. 175. Bien connu est aussi le caractère agonistique des liturgies helléniques, qui étaient avant tout des concours: *Dic. des Antiq...* de Daremberg-Saglio, III, 2, p. 1097. Sur la générosité méritoire et obligatoire, il y a de bons documents dans: Lucile Hooper, «The Cahuilla Indians», *Univ. of California Publ.*, XVI, 1920, pp. 315-380. La *taoussa* est par ailleurs très dissemblable du *potlatch*, et dans les Saturnales des Romains, c'est l'hôte qui fait les présents. Il donne ou il détruit son bien. Les invités n'offrent point, mais reçoivent. Dans le *potlatch*, l'*amphitryon distribue*. Dans la *taoussa*, les assistants *contribuent*.)

3. Cela est net quant à la *maouna*: Villot, *Mœurs, coutumes et institutions des indigènes de l'Algérie*, in-16°, 1875, p. 396.

4. Michaux-Bellaire, *Archives marocaines*, VII, 1906, pp. 231-233.

ce qu'on peut faire surtout lorsqu'on a dressé un écrit¹. {Ce n'est point sans doute la règle}. Mais on voit des gens cités en justice, pour défaut de restitution².

Entendons bien que l'écrit n'est que preuve. L'obligation se forme *re* ; elle est née par le seul fait du don. Les paroles ne font que la consolider en la solennisant. L'écrit n'est là que pour en démontrer la vérité. Il n'est point essentiel au droit, et il fait défaut fréquemment.

Ainsi donc, dans le plan des droits, le don public est un échange hypocrite. Il est un troc sous-entendu, ou un prêt qui va sans dire. L'on y trouve impliquées, et parfois exprimées, des notions proprement juridiques : celles de terme, d'usure et de gain. Mais il s'y montre aussi d'autres notions qui sont d'ordre moral et religieux : celles d'honneur et de grandeur, de pureté et d'amitié. La profusion prouve l'honneur et témoigne la grandeur. La cupidité détruit l'amitié et compromet la pureté. Les motifs du remboursement sont donc : *l'honneur et l'amitié*³. Le don crée ainsi des rapports moraux, mais il forme des liens religieux : ne pas rendre est commettre un péché, et perdre donc la *pureté*.

Dans le plan des intérêts, c'est comme un mouvement de biens sans fin. Il s'établit un *circulus* de dons, qui de l'un à l'autre s'enchaînent. {Dons obligatoires et réciproques, périodiques et coutumiers.} Ainsi s'opère une circulation réglée, exempte de tractation et dénuée de négociation. En même temps s'entretient une émulation de dépense, par où l'honneur s'affirme et s'exalte l'orgueil. La dissipation est

1. Chez les Hindous, au XVIII^e siècle : « Il y a toujours, disait Sonnerat, un écrivain occupé à noter les présents de ceux qui viennent complimenter, afin de pouvoir leur en rendre de pareille valeur lorsqu'il se fera un mariage chez eux. » *Voyage aux Indes orientales*, I, in-8°, 1782, p. 135.

2. Michaux-Bellaire, *Archiv. marocaines*, VII, 1906, p. 227 ; Doutté, *Merrâkech*, in-8°, 1906, p. 338.

3. {On en trouve la trace dans le préjugé moderne bien connu qu'exprime un personnage d'Anatole France : « Je ne puis vous donner une épingle, l'abbé, sans que vous me donniez quelque chose en échange : autrement notre amitié risquerait d'être rompue. » *La Rôtisserie de la Reine Pédauque*, p. 326.}

louable. L'on ne veut point détruire les richesses; mais on est vain de les abandonner. La *taoussa* n'implique point de *destructions*¹; mais elle veut des *translations* et des *consommations*. Pourtant, on opère au Maghreb des destructions voulues de biens, tout au moins au sens figuré, lorsqu'on enferme des objets dans les tombeaux². C'est, avec

1. On peut citer, chez les tziganes de l'Égypte, un cas frappant de *destruction systématique par orgueil*, rapporté il y a quelques années par le journal *La Bourse Égyptienne*, et qui évoque bien les rivalités exaspérées du *potlatch*. « Quoique les coutumes et traditions de ces nomades soient gardées jalousement secrètes, quelques-unes ont cependant fini par être connues, telle la cérémonie du mariage, ou celle de la vantardise, qui consiste dans ce qui suit. Quand deux hommes de la tribu ont un différend entre eux, les chefs convoquent les autres membres à jour fixe, et, en présence de tout le monde, somment les deux antagonistes de se vanter. Chacun de ces derniers doit alors sacrifier ce qu'il a de plus précieux. *Et celui qui détruit le plus d'un même article est proclamé l'ayant droit*. C'est ainsi qu'Ibrahim Kandil, ayant eu maille à partir avec Mohamed el Mala, ils furent invités, en présence de la tribu réunie, à jouter dans ce singulier tournoi. Ibrahim tua les dix moutons qu'il possédait, tandis que Mohamed n'en sacrifia que sept, qui constituaient toute sa bergerie. Le premier allait être proclamé vainqueur, quand Mohamed proposa de continuer la lutte en brûlant des banknotes. La proposition fut acceptée, et les deux antagonistes détruisirent, séance tenante, toutes les précieuses vignettes qu'ils possédaient. La malchance poursuivait Mohamed, le nombre des banknotes détruit par son ennemi étant plus considérable. « Je possède, cria-t-il à l'assemblée, six bourriquets, et je les mets aux enchères. » Les bourriquets trouvèrent acheteurs parmi la foule et Mohamed, tout heureux, car le prix des bêtes lui donnait la suprématie, se rendit en courant chez lui, et fit part à sa femme de la bonne nouvelle. Mais celle-ci, loin de partager son enthousiasme, s'opposa à l'exécution du projet. L'honneur de Mohamed était engagé, et puis le temps pressait, il dégaina son poignard et le plongea dans le sein de son épouse. »

C'est comme une *ordalie par destruction* (ou par *ascétisme*. La dissipation et la destruction constituent un *devoir* et aussi un *honneur*; d'où suit qu'elles créent le *droit*. La raison est à celui qui fait le mieux son devoir et affirme le mieux son honneur, en détruisant plus que son ennemi. Honneur et droit sont *proportionnels* aux largesses. Et l'ordalie est un rite public, qui s'effectue en *assemblée tribale*. Noter aussi la *modernisation* du rite, par l'emploi des banknotes, qui rend la destruction bien plus aisée, et qui prolonge ainsi la vie du vieil usage.)

2. Doutté, *Merrâkech*, in-8°, 1906, pp. 363-364; Boulifa, *Textes berbères de l'Atlas marocain*, in-8°, p. 73. Comparer, pour la Provence, A. Michel, *Des traces laissées par le paganisme dans le Midi de la France*, in-16°, 1893, p. 87. Un autre cas de destruction matérielle des richesses au Maghreb, et non plus de destruction figurée, est le bris rituel des objets: aux circoncisions (*Revue indigène*, III, 1908, p. 12); aux noces (Westermarck, pp. 107-108); aux repas sacrificiels (Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, in-8°, 1909, p. 482, et A. Bel, *Recueil École Lettres Alger*, 1905, pp. 89-90); aux obsèques (Boulifa, *Textes*, pp. 69-73).

le défunt, un *échange mystique*, ayant pour fin de gagner ses faveurs, il y a *destruction rituelle de biens*^{LXXII}, {matérielle ou figurée¹}. Mais surtout, il y a *circulation de biens*, par le jeu des dons rituels. C'est à quoi s'occupent les indigènes, tout autant qu'à trafiquer. Préparer et célébrer les fêtes remplit une part de leur vie, il faut travailler, et gagner. Mais *on doit* dépenser et donner². Car il y a *l'honneur*, qui passe l'intérêt, et qui soutient le droit^{LXXIII}.

L'association

Si le don est sujet d'émulation, et s'il est motif d'opposition, il est aussi moyen d'association³. Il exalte les vanités, mais cimente les amitiés. Donner et rendre engage les intérêts; mais c'est aussi lier les volontés. Car les biens, les droits, les honneurs, font comme partie des personnes. Ils y sont

1. {L'on sait quelle est l'importance de ces *destructions rituelles de biens*, que déjà le sceptique Lucien (*Du deuil*, *Ceuvres*, IV, 1788, p. 135) critiquait et ne comprenait plus. Voir en général: Bernard Picart, *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, 2^e éd., IV, fol., 1783, pp. 127-140; Benjamin Constant, *De la religion...*, I, in-8°, 1824, pp. 287-293, 346 sq., citant le texte capital de Lafitau (éd. in-16°, 1724, IV, p. 127-128); et surtout H. Schurtz, «Wertvernichtung durch den Totenkult». *Zeitschr. für Socialwiss*, I, 1898, p. 41-52. Cf. Globus, LXXIII, p. 264, et P. Sartori, «Ersatzmitgaben an Tote», *Arch. für Religionswiss.*, V, 1902, pp. 64-77. Pour l'enterrement des monnaies avec les morts, voir H. Gasdoz, *Mélusine*, X, 1900-1901, col. 56-66, et A. Blanchet, *id.*, col. 114-115. Aux Indes néerlandaises, l'énorme destruction de buffles, dans les funérailles, préoccupe beaucoup l'autorité.}

2. {C'est pourquoi aussi la *nourriture des invités*, dans les fêtes, est pour l'hôte, un devoir d'honneur, et il met son orgueil à le remplir très amplement: *Sitte und Recht in Nordafrika*, in-8°, 1923, pp. 83, 254, 295, 329, 372, 386 (Maroc et Tunisie). Cpr., pour Madagascar: G. Mondain, *Rakctaka*, in-8°, 1925, pp. 102, 107. Les nourritures et les présents sont bien associés dans le texte de Brunetto Latini, cité en épigraphe.}

3. {Voir en général, sur les présents et les échanges comme moyens d'agrégation: Dèmeunier, *L'Esprit des usages...*, I, in-8°, 1776, pp. 38-39 et III, 1785, pp. 20-22; A. Van Gennep, *Les Rites de passage*, in-8°, 1909, pp. 40-42. Pour le lien antique du don avec l'alliance, l'amitié et la soumission, cf. J. A. Bost, *Dictionn. de la Bible*, in-8°, 1865, v° *Dons et présents*, p. 272. Le voyageur Bougainville l'a dit fort bien: «Et ces premiers présents furent le gage de notre alliance avec ce peuple.» *Voyage autour du monde, par la frégate du Roi la Boudeuse, et la flûte l'Étoile*, II, in-8°, 1772, p. 23.}

attachés comme des attributs. La fortune est pour l'indigène une qualité personnelle. Elle traduit la chance et la vertu. Échanger, donc, équivalait à unir¹. Selon l'Africain Saint-Augustin, l'amitié est communisme^{LXXIV} : point d'affection sans donation². C'est à juste droit qu'on a vu, dans les dons nuptiaux, et dans la dot même, un moyen de fraterniser, autant que la rançon d'un rapt ou le prix d'un achat. Le don des biens vaut don des âmes. D'où le lien des présents et des initiations, {morts suivies de résurrections} dissociations, suivies d'associations³. S'agrérer, c'est se donner ; et pour se donner, il faut donner.

Rien n'est plus accusé, en Afrique du Nord, que ce pouvoir socialisant des dons. Ils sont des façons de s'allier, en même temps que les *visites*. Celles-ci ne sont pas seulement des démarches, mais de véritables rites bienfaisants. Le jour de l'*Aïd el Kebir*, qui est le *Courban Bairam* des Orientaux, les Kabyles se visitent entre parents et amis. L'on échange des baisers, l'on formule des souhaits. L'on se promet d'oublier les offenses, et l'on prie Dieu de pardonner les torts⁴. C'est une confession, mutuelle par où se doit raviver l'amitié. Mais les présents ont même effet que les serments. À l'*Ennair*, l'échange des cadeaux réconcilie. C'est aussi par des dons échangés que l'on met fin aux *vendettas*. L'on concluait la paix entre guerriers par l'échange de deux objets pareils, lances, bâtons, ou fusils. C'est ce qu'on nommait le *mezrag* ou « la lance »⁵. Il suffisait que l'un des alliés renvoyât le *mezrag* à l'autre, pour que fût rompu le traité. C'était l'habitude au

1. *Œuvres de Saint-Augustin*, in-8°, XXII, pp. 480-496, notamment p. 486; et cf. XIX, p. 400. L'idée d'échange dans son lien avec la communion chrétienne est paraphrasée par le drame de Paul Claudel, *L'Échange*.

2. R. Corso, « I Doni nuziali », *Revue Études ethnogr. et social.*, IV, 1911, p. 232, note 2.

3. Jane Harrison, *Themis*, in-8°, 1912, ch. I et III.

4. Boulifa, *Poésies kabyles...*, in-8°, p. 93. Cf. Levi-Provençal, *Archiv. berbères*, III, 1, 1918, p. 106 (Djebala).

5. E. Daumas, *Mœurs et coutumes de l'Algérie*, in-16°, 1855, p. 189; Devaux, *Les Kebaïles du Djerjera*, in-16°, 1859, p. 44.

Maroc d'échanger entre chefs des turbans ou des vêtements, afin de signifier l'union¹. On peut nommer cela l'*alliance par échange*. Permuter les vêtements est comme partager les aliments; et c'est aussi comme mêler les sangs. Cela équivaut au *blood-covenant*. Et nulle part ne se voit mieux qu'en Kabylie cette vertu propre du don. Lorsque l'on a conclu les fiançailles, le futur va sur le sentier de la fontaine, où les femmes ont seules droit d'accès. Il y donne des pièces d'argent aux parentes de la future, en même temps qu'il les baise à la tête. C'est le « baiser de la tête », *asouden ouquerrou* en kabyle². Le fiancé marque ainsi, par le baiser et par le présent, le lien où il est entré. Don et geste ont la même vertu, ils se complètent et s'éclairent par leur sens commun.

La bénédiction

Le présent donné et rendu est un bienfait, {en même temps qu'un gain}. Il affecte l'ordre moral. En tant que rite religieux, il émeut les forces mystiques. C'est ce qu'expriment les paroles du héraut. Il intéresse les pouvoirs divins à des actions qui font partie du culte. Voilà pourquoi l'objet ni la forme des dons ne dépendent du libre choix. Si, pour la naissance, on offre des œufs, c'est qu'ils créent fécondité, prospérité et santé³. L'enfant devient « plein comme un œuf », selon le dicton provençal; et c'est, pour la mère, promesse

1. Westermarck, pp. 227-228, et *Moral Ideas*, I, in-8°, 1906, p. 57.

2. Laoust, *Arch. berbères*, I, 1, 1915-16, p. 57. Telle est la force liante des dons, qu'ils engagent en droit les personnes. L'acceptation des cadeaux scelle les fiançailles et vaut mariage. Pour contracter une nouvelle union, il faut au préalable divorcer (Boulifa, « Kanoun de Adni », *Mélanges École Lettres Alger*, in-8°, 1905, art. 38-39). La même règle est en vigueur chez les Fuqâra de Syrie (Jaussen et Savignac, *Coutumes des Fuqâra*, in-4°, 1914-1920, p. 22). Cela était marqué, dans l'ancien droit français, par l'inscription d'un « denier pour espouser » remis par l'époux à l'épouse : « Celui qui d'amer vous prie, *retraire ne se peut mie.* » (E. Chénon, *Nouv. Rev. hist. de droit*, XXXVI, 1912, p. 633).

3. Voir en général, sur la foi aux vertus fécondantes des œufs, Sidney Hartland, *Primitive Paternity*, I, in-8°, 1909, pp. 57-60.

de future prospérité. Donner, à *l'Ennair*, du lait et du palmier, c'est faire l'année blanche comme lait, et verte comme palmier. Les couleurs sont des symboles efficaces. Par quoi l'on comprend bien que la monnaie d'argent soit d'emploi constant dans les quêtes. Car les pièces frappées sont des porte-bonheur. Valeur et blancheur du métal assurent la félicité. Quelquefois, quand les dons d'argent sont terminés, le vizir dit ces mots: «O celui qui est venu à nous, que la richesse vienne à lui»¹. Et on teint au henné la première piécette, afin qu'en soit accrue la vertu purifiante de l'argent. Le don, par ses pouvoirs cachés, profite au donateur lui-même.

Nature et forme des présents sont donc réglés en vue de leur effet mystique. Celui-ci a deux aspects: négatif et positif. Le don empêche le malheur, et il procure le bonheur.

Il obtient d'abord *l'éviction du mal*. Il dissout l'impur, et il lève les tabous. C'est pourquoi les présents accompagnent la purification par le henné, dont ils redoublent la vertu. Ce sont aussi des dons qui mettent fin au deuil, en ôtant les tabous qu'il produit. Surtout, le péché est purgé par le présent. Selon un dicton de la Mitidja, «l'aumône expulse le mal»². Quand le chef Targui a fait des cadeaux, «il est lavé»³. L'offrande écarte les pouvoirs sinistres. Elle exorcise les mauvais génies⁴. Lorsque l'on fait la récolte de l'huile, on en donne aux voisins et aux pauvres. «Cela préserve contre les malheurs et les maladies»⁵. L'aumône se fait donc par devoir et par intérêt. {Et tout pareillement l'impôt qui, selon le Coran, sert à l'aumône.}

1. Westermarck, pp. 111-145.

2. Desparmet, *Rev. Africaine*, LXI, 1915, pp. 63-64.

3. Jean, *Les Touaregs du Sud-Est*, in-8°, 1904, p. 163.

4. Doutté, *Merrâkech*, in-8°, 1906, pp. 105-106, 134-136, 152-153, 348. D'où vient que la mendicité est respectable et louable. L'impôt lui-même, dont l'aumône est la destination fictive, a sa vertu de purification. Doutté, *Magie et religion...*, in-8°, 1909, pp. 491-493.

5. Boulifa, *Textes berbères de l'Atlas Marocain*, in-8°, 1906, p. 234.

Le don ne fait pas que garder de la haine des esprits mauvais. Il défend de la colère des dieux bons. Les esprits châtient la prospérité insolente. On ne doit pas, crainte de mauvais œil, se louer ou se vanter. On offense les dieux en se flattant de leurs faveurs. Et c'est hasarder leurs bienfaits que de les réputer pour assurés. Il faut s'humilier par paroles et se sacrifier par présents. On se gagne les dieux par libéralité. L'ascétisme est ainsi profitable.

Le don assure aussi l'*obtention du bien*. Cadeaux d'œufs, de dattes, de lait et d'argent sont par eux-mêmes des bienfaits. Fécondité, prospérité, félicité s'entretiennent par la régularité des dons. On fait l'aumône afin de provoquer la pluie¹. Tout profit peut être espéré par qui sait accomplir les dons prescrits². Car le don est en soi source de bien. Ainsi s'entend l'usage des anciens, de se faire des étrennes à soi-même, *felicem mihi et filio*³. Rien ne marque mieux la vertu du don qui est de gagner le bonheur. S'il profite au donataire, il sert aussi au donateur. Il purifie et sanctifie. Et son bienfait s'étend à ceux qui sont présents. La *baraka* qu'il crée vaut pour eux tous. Chacun des assistants en prend sa part.

L'on comprend donc pourquoi l'échange public est un rite^{LXXV}. C'est qu'il n'a pas que des effets de droit. Il a des résultats^{LXXVI} dans l'ordre religieux⁴. Il chasse les esprits mauvais, et appelle les esprits bons. Et sa valeur dépend de sa conformité aux vœux divins. Les génies aiment les démarches réglées. Ils goûtent la solennité. Paroles et actions ne leur agréent que par la formalité révérente. Tout rapport avec eux doit prendre l'air d'un culte. Mais il est, de ce fait,

1. A. Bel, *Recueil École Lettres Alger*, 1905, p. 79.

2. {Cpr. *Lois de Manou*, III, 55, 59: les présents faits à la femme procurent la prospérité. cf. Mauss, *Année Sociologique*, IX, pp. 120-121.}

3. *Encyclop. méthodique, Antiquités*, II, 1788, p. 590 (inscription de Rome).

4. {Il faudrait indiquer encore, et à l'inverse, l'intervention des dieux dans les contrats privés, qui ne sont point du tout actes laïcs. Voir en général: René Basset, «Le prêt miraculeusement remboursé», *Revue tradit. popul.*, IX, 1894, pp. 14-31. C'est le sujet du conte d'Anatole France, *La Caution*, tiré sans doute de quelque vieux conteur italien.}

un motif plus secret. Si l'échange est souvent un rite, le rite est souvent un échange. Les largesses des dieux ne sont point dons gratuits; les abandons du culte en sont le prix. Prière, offrande, sacrifice sont les termes humains d'un échange mystique avec les esprits. Benjamin Constant parlait de la « religion comme trafic » et il voyait dans le sacrifice un paiement¹. C'est bien le sentiment de l'indigène du Maghreb. Dans la Mitidja, lorsqu'on sacrifie pour avoir un enfant, on stipule hardiment un troc avec le saint: « *O mon Seigneur, un mouton pour un enfant; un taurillon en échange d'un taurillon; une tête pour une tête* »². Et l'on rachète au saint la bête dédiée, avant qu'elle soit immolée. On la mêle ensuite au troupeau, pour propager la *baraka* qu'elle a gagnée. En présentant l'enfant aux génies domestiques, après la fête du septième jour: « *Ne nous lésez pas, leur dit-on, nous ne vous léserons point.* »³ Échange de services et contagion de bienfaits^{LXXVII}, tel est au fond le culte populaire. Le rite est d'intérêt autant que de devoir. Échange et rite sont notions apparentées. Et si le contrat est souvent un rite, c'est que le rite aussi n'est souvent qu'un contrat.

1. *De la religion...*, I, in-8°, 1824, pp. 259-260, 270. Pour le développement de ces idées: G. Van der Leeuw, « Die do-ut-des Formel in der Opfertheorie », *Archiv. für Religionswiss.*, XX, 1921, n° 3-4.

2. (Desparmet, *Bull. Soc. Géogr. Alger*, XXIV, 1919, pp. 241-242). Cf. Doutté, *Magie et religion*, in-8°, 1909, pp. 448, 469, 490 et note 2.

3. Desparmet, *Bull. Soc. Géogr. Alger*, XXIII, 1918, p. 143. Cf. Abdessalam ben Choaiib, *Revue indigène*, II, 1907, p. 52.

III Conclusions

La description s'est achevée par la comparaison. Elle a fait saisir des particularités et percevoir des uniformités. Il est des traits spéciaux à chaque cas; il est des traits communs à tous les cas. Il faut donc marquer les *diversités*, et faire la part des *conformités*.

Les diversités

Il y a grande variété et grande instabilité dans les usages de la *taoussa*. Lieux, moments, acteurs, actions, et effets peuvent changer. Ils tiennent aux *localités*, et aux *éventualités*.

Ils varient d'abord selon les *régions*. Le moment des quêtes, le rôle des sexes, le mode des dons, sont autres selon les «pays». {Ici se pose le problème des aires de civilisation dans le Maghreb. On l'a voulu trancher trop aisément par des *données technologiques*¹. Autre chose est à faire de plus malaisé.

1. {Frobenius, Stuhlmann, Lissauer, Van Gennep l'ont essayé. Par exemple, l'on peut classer les poteries: poterie nue des Égyptiens modernes, poterie incisée des Chaouiās, poterie peinte des Kabyles, poterie vernissée des Tunisiens et des Fassis. Mais il y a au Saïd des poteries incisées, et aux Beni Aïssi des poteries vernissées. On fait, en même lieu, des pots à la main et au tour. L'on a point pu classer précisément les *culture-areas* du Maghreb, comme il paraît qu'on l'a fait pour l'Amérique: W. H. Holmes, *Handbook of Aboriginal American Antiquities*, I, in-8°, 1919, pp. 95-147, et cartes 41-42, pp. 96-97.}

C'est de procéder par *données sociologiques*. Les coutumes changent avec les lieux. L'unité du droit musulman n'est que partielle et qu'apparente. Il faudrait donc tracer la carte géographique des usages. L'on devrait, en particulier, dresser le *corpus* des aspects que peut offrir un même rite. Le présent travail n'y réussit point à mon gré. Il dénonce les variations ; mais il ne permet pas d'en fixer les frontières. Car il se sert d'informations trop dispersées et trop fragmentées. Tout au moins marque-t-il le contraste des usages égyptiens, algériens et marocains.)

Il y a variation aussi par *villes* et par *tribus*, au dedans d'un même pays. Maints détails sont instables surtout dans les tribus semi-nomades du Maroc. Tel geste manque, tel autre s'amplifie.

Dans la Kabylie sédentaire, il y a plus d'unité. {Il existe un peuple kabyle qui a ses traditions et ses institutions, qui se croit et qu'on croit d'origine distincte.} Et pourtant, de tribu à tribu même voisine, et, en chaque tribu, de village à village, on perçoit des diversités sous l'apparence de monotonie. {Chaque village a son style de poterie ; chaque artisanne même a sa façon. Et l'on peut penser qu'en Kabylie même, la *taoussa* n'a pas du tout un rituel uniforme. Rien non plus ne précise ce point. Mais l'hypothèse est tout à fait plausible.}

Dans un même lieu enfin, l'on trouve des variétés par classes et familles. On a noté qu'à Fès, deux formes sont possibles pour la *grama* du henné. Tantôt l'on use du foulard et de l'anneau. Tantôt l'on fait emploi d'un récipient¹. Valeur et nature des dons dépendent de la richesse. Et leur valeur est liée aux récoltes et change donc avec les *temps*.

Outre les différences par localités, il en est par *éventualités*. Le rite change en ses détails par l'occasion. L'appareil est plus riche pour les noces ; et parfois même on y redouble la collecte. Les choses vont aussi selon les acteurs. Si l'on fait *taoussa* chez les femmes, elle doit être discrète et plus menue.

1. *Supra*, p. 117.

Et les formes enfin touchent aux actions. Autre chose est le présent public, autre chose est le cadeau secret. Le premier est un prêt, le second est un don. La forme tient intimement au fond.

{Telles étant les *occasions* des divergences, il faut dire ce qu'elles sont. Ce qui varie dans les rites d'échange, ce sont leurs *conditions* et leurs *effets*.

D'abord les conditions, et tout premièrement le *lieu*. Chez les semi-nomades marocains, la *taoussa* est toujours en plein air. Chez les sédentaires kabyles, elle l'est très communément. L'exiguïté des maisons en chasse les assemblées. Elles se font sur la place ou dans la cour. Mais chez les Maures citadins, la *taoussa* est fête de maison. Elle a lieu en une cour fermée, ou bien en une chambre d'apparat. Tel est l'effet du mode d'existence. Ensuite change le *moment*. Il semble qu'au Maroc les occasions de *taoussa* soient plus communes. Dans les cités du Tell, l'habitude paraît s'en perdre quelque peu. Et l'on ne sait si le rite est partout saisonnier, comme on a vu qu'il l'est en Kabylie. Mais cela est chose probable. Car nomades et sédentaires ont toujours un rythme de vie : concentration durant l'hiver et dispersion durant l'été¹. Il est à croire que très fréquemment les fêtes font la jonction des deux saisons. Mais celles-ci, dans leur longueur, dépendent des climats.

Les *acteurs* changent aussi. Et principalement leur nombre et qualité. Le don privé d'homme à homme ; le don secret

1. {Sur le rythme saisonnier de l'existence indigène, et les faits de *double morphologie*, l'on peut voir notamment : E. Masqueray, *Formation des cités chez les popul. sédent. de l'Algérie*, in-8°, 1886, pp. 153-156 (Aurès) ; Doutté, *Merrâkech*, pp. 287-288 ; *Archives marocaines*, XVII, 1911, p. 186 ; *Archives berbères*, I, 2, 1915-16, p. 29 ; II, 2, 1917, p. 156 ; II, 3, 1917, p. 279 ; Joly, *Bull. Soc. Géogr. d'Alger*, XVIII, 1913, p. 522 ; M. Mercier, *La Civilisation urbaine au Mzab*, in-8°, 1922, p. 197 sq. ; Peltier et Arin, *Revue monde musulman*, VIII, 1909, pp. 11, 21 et n. 3. Il y a, chez les Ntifa, une survivance curieuse de rythme de vie : l'on vit pendant l'été dans des huttes dressées sur les terrasses : H. Basset, *Archives berbères*, II, 2, 1917, p. 103. Comparer, pour la Provence Ardouin-Dumazet, *Voyage en France*, XIII, in-16°, 1909, pp. 134-135.}

d'homme à femme; le don public devant une assemblée: trois formes qui n'ont point mêmes effets. Le sexe des acteurs varie aussi. Tantôt exclusion des femmes; tantôt action séparée, et tantôt action conjointe. Maintes fois il n'y a qu'un héraut. Ou bien il y en a deux, qui simulent un combat.

Enfin changent les *actions*. Le matériel et le rituel sont multiformes. On use du foulard et de l'anneau, en déposant les dons sur le foulard, ou dans l'anneau. Mais on fait aussi remise à la main, ou bien fixation à la tête, et dépôt dans l'assiette ou le bol. Souventes fois la remise est directe; autrement elle a lieu par interposition. L'objet donné est lui-même changeant. Sa valeur n'est jamais fixée. Enfin les dires du héraut varient beaucoup selon les lieux.

Et si les conditions du présent sont instables, ses *résultats* aussi sont inconstants. Il peut être *don réel* ou *don fictif*, acte à titre gratuit ou à titre onéreux. Les présents secrets sont de purs cadeaux. Les présents solennels sont des trocs ou des prêts. Échanges instantanés, et plus souvent échanges différés. La *taoussa* est, dans la règle, un prêt à terme. Terme *certain* dans les obsèques, où les cadeaux faits au troisième jour sont rendus pour le quarantième. Mais terme en principe *incertain*, s'étendant de fête à fête, lié donc à des actes casuels et soustrait par là à tout choix.

Je ne saurais donner raison de toutes ces diversités. Maintes ne sont que des aberrations. D'autres ont des motifs que nous ne voyons pas. Mais l'on a pu noter quelques actions et réactions. Degrés de richesse, modes d'existence, genres d'activité retentissent sur les rituels. La liturgie des nomades n'est pas celle des citadins. Cultivateurs et trafiquants n'ont point des cultes identiques. Lieu, temps et mode des présents dépendent des façons de vivre. Valeur, objet, forme des dons ont rapport à l'aisance ou à la pauvreté.}¹

1. *Supra*, p. 116.

Frappantes donc sont les diversités. Elles ne masquent point les uniformités, ou, pour mieux dire, les « conformités »¹.

Les conformités

Si multiples qu'en soient les aspects, la *taoussa* conserve son identité. De l'Égypte jusqu'au Maroc, elle a des attributs communs. Et s'affirme par là l'unité du monde nord-africain^{LXXVIII}. Avec ses idées d'orgueil et d'honneur, de dissipation et d'ostentation, la *taoussa* garde des traits constants. Et comme les diversités, ils concernent les conditions et les effets.

Les *conditions* du don se limitent à deux. C'est la publicité et la solennité.

La *taoussa* est un *acte public*. Elle requiert une assemblée. Elle condense un groupe toujours ample de parents, de voisins, d'amis et d'ennemis. C'est pourquoi elle a lieu fréquemment en plein air. Les dons rituels se font devant témoins nombreux. Mais l'assemblée n'est point formée *ad hoc*. Le public n'est point là dans le seul but des dons. Il est groupé pour les solennités des fêtes. Fêtes casuelles ou cycliques, mais qui toujours comportent les présents. La *taoussa* fait donc partie du culte. Elle est cérémonie et représentation².

De là vient qu'elle est aussi un *acte solennel*. Puisqu'elle a lieu en assemblée de culte, elle veut des gestes réglés, et elle exige un rituel consacré. Objet des dons, mode des dons, ordre des dons ne sont communément laissés au libre choix. L'on fait des gestes liturgiques, et l'on dit des mots canoniques. L'on s'adonne au poncif et au cliché. Le présent est un acte *réel* et *verbal*. C'est une tradition déclarée et renforcée par la formule. C'est un *contrat par prestation* et

1. {C'est le mot dont usaient les anciens auteurs d'études comparées, concurremment avec celui de « parallèles ».}

2. *Supra*, p. 80.

par proclamation, plutôt que par stipulation. La parole publie les dons et bénit les dons. Elle ajoute à leur pouvoir mystique et à leur valeur juridique. Il faut appeler Dieu pour créer le droit et pour engendrer le bien. La convention veut et vaut la prière. L'obligation demande et produit la bénédiction.

Les *résultats* du don sont pareillement doubles. Il les faut envisager dans l'ordre des faits, et dans celui des droits.

Dans l'*ordre des faits*, le présent-échange est un procédé de *coopération*; il est *facteur d'acquisition*; il est surtout *agent de translation*.

Il est *moyen de coopération*; mais un moyen à coup sûr imparfait. Il pourvoit aux charges des fêtes et surtout aux dépenses des noces. Mais il ne fait que les compenser après coup. C'est à l'invitant d'avancer les frais. La *taoussa* est indemnisation, plutôt que collaboration. Elle n'est pas la *maouna*, ni la *touiza*. Celles-ci sont aide immédiate, en nature ou en travail. La *taoussa* n'est qu'une aide ultérieure. Si donc elle est moyen de coopération, c'est en tant qu'elle pourvoit aux frais d'après le mariage. Elle joue alors le rôle des cadeaux nuptiaux en Europe. Faite pour le mari, elle pourra solder la dot, et fournir aux cadeaux du lendemain des noces. Elle gratifiera les serviteurs ou les amis. Elle paiera la construction de la maison. Faite au profit de la femme, elle s'emploie en vêtements et en bijoux. Sa fin est l'ostentation autant que l'association.

Le don-échange est un *facteur d'acquisition*. Il sert à procurer un gain provisionnel. Il fournit un capital à terme, dont l'invitant a droit de faire emploi. Mais ce capital est improductif. Car la disposition utile en est gênée. Considérons le cas d'Abdoun Ali, qui donne *taoussa* à la fin de l'été. Il dépense 200, et il obtient 800. C'est donc pour lui un profit de 600. Mais il ne peut l'employer à son gré. Il doit restituer 1.200, à terme qu'il sait incertain¹. Sans doute espère-t-il disposer d'une année, sachant la *taoussa* un rite saisonnier,

1. Pour ces chiffres, voir *supra*, p. 86.

qui ne peut avoir lieu qu'à l'automne suivant. Mais ce n'est là que la règle, et qui a des exceptions. On peut avoir bientôt à riposter à une importante oblation, qui sera peut-être un défi. Et l'on a chance de devoir tout rembourser en un délai d'au plus deux ou trois ans. Si l'on gagne 600, c'est sous menace de payer bientôt deux fois autant. L'emploi du capital est donc fort malaisé.

Et il est un autre fait plus dommageable. Les *taoussas* se font au début de l'hiver. Et elles donnent des capitaux quand on en a le moins besoin : la culture va s'arrêter pour plusieurs mois. L'on est donc incliné vers un usage somptuaire. Le mari paie la dot et les cadeaux. La femme acquiert quelques bijoux d'argent. Ou l'on transforme la maison, pour imiter tel ennemi, et on le vexe en dépensant plus qu'il n'a fait. Si même il est craintif, Abdoun Ali n'usera point du tout de son acquis. Il ne s'en servira pour luxe ni pour gain. Mais il le cachera en un recoin de sa maison pour être toujours prêt à rembourser. L'honneur commande la prudence ; car il se perd quand on ne peut s'exécuter. La thésaurisation est nécessité et devoir. La *taoussa* en est l'un des motifs. {Il y a donc quelque chance que l'emploi des fonds soit peu productif.} S'il faut alors payer à l'improviste, et qu'on n'ait point soigneusement thésaurisé, on devra contracter un emprunt à haut prix. La *taoussa* est moyen d'épargne, mais aussi une cause d'emprunt^{LXXIX}. Elle permet d'accumuler, mais elle incite à dissiper. Elle requiert la thésaurisation, et elle crée la dilapidation. Elle veut la prévoyance, et produit l'imprévoyance.

C'est donc ailleurs qu'il faut chercher l'effet avantageux du don. Il est, par dessus tout, *agent de translation*, ou *cause de circulation*. Il motive des transactions qui s'enchaînent. Il entretient un mouvement indéfini de biens. Il multiplie et renouvelle les transmissions de valeurs. Par lui, tout patrimoine est en déséquilibre. À chaque fête, il faut donner ou recevoir, parfois aussi donner *et* recevoir. Il se tisse un réseau de dations

en tous sens. Mais c'est une circulation *sui generis*. La circulation rituelle n'est pas la circulation mercantile. Le commerce des fêtes n'est pas le commerce des marchés. Ils se font parallèlement, mais aussi séparément. Ils ont chacun ses exigences et ses lois. Et l'échange rituel se marque par trois traits.

D'abord, il réalise une circulation *imposée*. Les occasions n'en sont point libres; l'usage les commande et les exige. Les dons et contre-dons sont obligés. À chaque fête, ils sont renouvelés. D'où une suite indéfinie de mutations.

Ensuite, il effectue une circulation *ordonnée*. Elle est régie par coutume, en même temps qu'imposée par usage^{LXXX}. Ses lieux et ses moments sont arrêtés. Ses formes sont des rites. Ses effets sont des droits dont les termes sont des fêtes.

Par là, enfin, il crée une circulation *subordonnée*. La *taoussa* n'est pas un rite principal, mais bien une action accessoire. Elle s'accroche à d'autres rites qui ont par eux-mêmes leurs fins. Le don n'est pas conçu comme geste isolé. Il se produit en une fête, et il a sa raison hors de soi. Circulation, obligation, bénédiction sont confondues. Le profit n'est pas distinct du devoir et du bienfait. L'honneur^{LXXXI} et la pureté se mêlent à l'intérêt.

Dans *l'ordre des droits*, le don-échange a deux effets constants. Il est *transfert de possession, et formation d'obligation*. Il opère translation de droit {et aussi création de droit}. Mais l'obligation qu'il fonde est singulière. La *taoussa* est apparue comme un *échange rituel*^{LXXXII}, *usuraire, et casuel, à figure de don fictif*^{LXXXIII}. En plus bref, c'est un don avec retour sous-entendu. D'où il suit que l'obligation présente six attributs. Elle est *accoutumée, dissimulée, solennisée, sanctionnée, différée, et augmentée*.

Elle est *accoutumée*: elle naît par usage, et non point par contrat^{LXXXIV}. Elle fait partie du statut et elle ne doit rien à la volonté libre^{LXXXV}.

Elle est *dissimulée*: l'engagement est l'effet détourné du présent. Il y a un acte réel que revêt un acte fictif. Le don ne

fait que recouvrir un prêt. Fiction transparente et connue de tous, mais qui demeure inavouée^{LXXXVI}.

Elle est *solennisée*: elle naît dans la publicité d'une assemblée. Elle veut la formalité des gestes et des mots. Elle requiert tradition et proclamation. Elle est réalisée et déclarée.

Elle est *sanctionnée*: la contrainte morale l'assure^{LXXXVII}. Le poids de l'opinion la garantit. Elle est de l'ordre de l'honneur. La satire et le blâme lui donnent sa force.

Elle est *différée*: c'est un engagement avec délai, un prêt, et non pas un troc. Formée dans une fête, elle s'éteint dans une fête. Elle est un droit à terme incertain et multiple. La dette est fractionnée; chaque fraction a son délai, et ce délai est imposé, mais non choisi.

Elle est enfin *augmentée*. Elle exige remboursement avec usure. L'honneur veut que l'on rende plus qu'on n'a reçu. Mais c'est un excédent, plutôt qu'un intérêt. Il ignore le temps; il se fonde sur l'honneur; il repose sur l'orgueil^{LXXXVIII}.

La *taoussa*, en résumé, est proprement un «prêt d'honneur». *Obligation, émulation, ostentation*: c'est ainsi qu'on peut la définir. La tradition l'ordonne, et l'opinion la garantit. Commandée par la piété, elle est maintenue par la fierté. Elle tient à la religion et au droit. Elle a le prestige du rite. Elle est un mode et un moment du culte^{LXXXIX}.

*

* *

{Ainsi, l'on pense éclairer plusieurs notions fondamentales. Ce sont, allant du spécial au général, celle de *prêt*, celle de *lien*, celle de *droit*. On leur voit au Maghreb d'autres visages que ceux qu'on leur connaît dans les législations classiques.

Telle est premièrement, la conception du prêt. Au lieu du PRÊT manifesté et stipulé, on a un prêt *dissimulé et imposé*. Prêt qui se cache sous un don fictivement gratuit; prêt qui est de devoir et non de volonté, d'honneur et non d'intérêt. C'est ce qu'il faut nommer le *don-échange* ou le *don-prêt*. Ni ses motifs ni ses effets ne sont ceux du prêt mercantile. C'est un *commerce d'honneur*, qui n'est pas le *commerce d'intérêt*. Il s'alimente par la concurrence des orgueils. Et rien n'assure qu'en nos sociétés il se soit perdu tout à fait.

Telle est aussi la notion juridique de LIEN. L'engagement qui naît du don-échange a des attributs singuliers. C'est un lien *coutumier* dans sa source, *solennel* dans sa forme, *incertain* dans sa fin. Il est annexé à un rite. On le peut dénommer *obligation de fête*. Car il est, quant aux fêtes publiques, l'accessoire qui suit le principal. Engagement qu'il faut exécuter, mais qu'aussi l'on se doit de contracter. Obligation dès lors en double sens, puisqu'imposée quant à sa formation, et ordonnée dans son exécution.

Telle est enfin la notion générale de DROIT. L'idée classique est celle d'un droit autonome, ayant en soi ses fins et ses moyens: un droit que des motifs de droit commandent. Ici, c'est proprement d'un *droit de culte* qu'il s'agit. La relation de droit n'est pas distincte; la loi n'a point son milieu séparé}. C'est dans le culte que se forment les devoirs^{xc}. L'obligation {naît par cérémonie. Elle} requiert un milieu religieux. Elle use d'assemblées groupées pour d'autres buts. Et cela fait l'étrangeté de ses effets. Le rite a sa vertu mystique, où est compris et confondu l'effet de droit^{xci}. La translation crée la bénédiction, en même temps qu'elle produit l'*obligation*. Le don se fait par un appel à Dieu. Et à son tour il en évoque les bienfaits. Il procure par soi, la *baraka*. L'échange est véritablement une prière^{xci}.

{Prêt d'honneur, lien de fête et droit de culte; telles sont, au Maghreb, les notions qui gouvernent et font comprendre les actions.}

Notes sur les variantes entre les deux versions du texte

- I *La coutume*, à la place de : l'habitude.
- II *Deductio in domum mariti*, à la place de : *deductio uxoris*.
- III *Kabyle*, à la place de : musulman.
- IV *De la vie. Elle accompagne les initiations successives de l'homme*, à la place de : de la vie de famille.
- V *C'est par obligation autant que par nécessité*, à la place de : c'est par obligation sociale autant que par nécessité physique.
- VI *En sont les spectateurs*, à la place de : y jouent un rôle actif.
- VII *Qui restent opposés*, à la place de : qui s'opposent dans chaque village.
- VIII *Reconnue*, à la place de : effective.
- IX *Coutumiers*, à la place de : rituels.
- X *Du caractère solennel des donations*, à la place de : du caractère solennel de l'assemblée.
- XI *Détenteurs reconnus du pouvoir*, à la place de : détenteurs d'influence et de pouvoir.
- XII *Proclamer*, à la place de : constater.
- XLII *Institution*, à la place de : procédure.
- XIV *Accoutumée*, à la place de : réglée.
- XV *Vaut convocation à une frairie*, à la place de : vaut convocation symbolique.
- XVI *Notion de droit*, à la place de : notion juridique.
- XVII *Nul n'est censé ignorer une fête*, à la place de : Nul n'est censé ignorer cet acte public qu'est la fête.
- XVIII *Une place appropriée*, à la place de : une place qu'on a choisie par longue délibération.
- XIX *Formé par les témoins*, à la place de : formé par les invités.
- XX *Puis c'est, après qu'ont retenti des rots bruyants, la causerie, la flânerie*, à la place de : Puis c'est la causerie et la détente.
- XXI *Le droit*, à la place de : le droit créé.
- XXII *Rite liturgique*, à la place de : rite religieux.
- XXIII *Une pratique élaborée*, à la place de : une institution déjà élaborée.
- XXIV *Ces traditions de culte*, à la place de : ces exigences de culte.
- XXV *Quête, profit et jeu*, à la place de : devoir, intérêt et jeu.

XXVI *Liturgique*, à la place de : religieux.

XXVII *Moyen d'obligation*, à la place de : source d'obligation.

XXVIII *Les lois de Kabylie*, à la place de : la législation des Kabyles.

XXIX *L'ont voulu*, à la place de : l'ont admis.

XXX *Qui fait comme un devoir*, à la place de : qui fait naître le devoir.

XXXI *Impératifs traditionnels*, à la place de : impératifs moraux.

XXXII *Par où elle ressemble aux chorégies et liturgies*, à la place de : qui l'assimile aux chorégies et aux liturgies antiques.

XXXIII *Ce sont surtout, et avant tout, de par la tradition, des faits d'obligation, des faits aussi d'ostentation*, à la place de : Elles sont avant tout, de par l'usage même, des démarches obligatoires et des actions ostentatoires.

XXXIV *Récalcitrant*, à la place de : défaillant.

XXXV *La pression de l'opinion*, à la place de : la contrainte de l'opinion.

XXXVI À ce passage s'ajoute celui-ci : Les juges français n'ont pas pu juger que la *taoussa* crée obligation dans le sens civil : mais ils ont pu y voir une « obligation naturelle », et dont, par conséquent, l'exécution par libre volonté à lieu valablement. Ensuite un appel de note suit ce paragraphe qui précise : Voyez le jugement du Tribunal de Paix de Palestro, du 27 novembre 1927, avec la note du doyen Morand, tirant argument du présent travail (*Revue Algérienne ... de jurisprudence*, XLV, mai 1929, *Jurisp.*, p. 108).

XXXVII *Sécurité*, à la place de : paix.

XXXVIII *Seul effet*, à la place de : seule fin.

XXXIX *Des effets*, à la place de : des vertus.

XL *Obtient le profit*, à la place de : produit la richesse.

XLI *Le contrat est pris dans toute une action*, à la place de : Le contrat est noyé dans une action complexe.

XLII *Il prend l'air d'un don gratuit*, à la place de : il prend l'air d'un acte gratuit illusoire.

(Ici comme dans les notes n° LXXXIII et LXXXVI, Maunier introduit une sociologie du dévoilement de l'illusion qui n'est pas sans anticiper les thèses que Bourdieu a tiré de l'analyse des échanges d'honneur de la société kabyle.)

XLIII *D'un simili-présent*, à la place de : des présents.

XLIV *Il y a le commerce rituel et public ; il y a le commerce laïc et privé*, à la place de : il y a la circulation contrainte, rituelle et publique ; il y a la circulation spontanée, laïque et privée.

XLV À ce passage s'ajoute : L'un est d'autorité, l'autre d'utilité. L'un tient donc à l'ordre, et l'autre au progrès.

XLVI *Car on doit distinguer toujours, dans les façons, l'obligation, l'inclination et la dérogation. Le licite et l'illicite ont leurs degrés*, à la place de : Car on doit distinguer toujours, dans les manières de faire, l'imposé, l'accoutumé et l'accepté. Il y a l'obligation, il y a l'habitude et il y a l'exception. Maintes nuances séparent le prescrit et l'interdit.

(Sur ce point on ne peut s'empêcher de regretter l'absence de références aux catégories du droit et de la théorie juridique musulmanes qui précisément ont multiplié « les nuances qui séparent le prescrit et l'interdit ». Ainsi des concepts fondamentaux de *muharram* (interdit) ; *makruh* (détestable, blâmable) ; *mubah* (permis) ; *mandub* (recommandable) ; *wagiba* (obligatoire).

XLVII *Ses lois*, à la place de : ses règles.

XLVIII *Lesquels, plus jamais, ne pourront la voir*, à la place de : lesquels ne la verront plus jamais dévoilée.

LIX *Vient compenser la donation*, à la place de : est semblable à la donation.

L *Outre les changements d'état, qui sont toujours des faits casuels*, à la place de : Outre les initiations, qui sont des fêtes casuelles.

LI *Des ennemis*, à la place de : Et les adeptes de confessions ennemies.

LII *Rangs*, à la place de : ordres.

LIII *Des règles de droit*, à la place de : des lois communes.

LIV *Peines*, à la place de : sanctions.

LV *Un dernier usage est parfois suivi*, à la place de : Un dernier usage est admis, qui enfreint la règle courante.

LVI *Et ils sont nommés par la tradition*, à la place de : Et ils sont désignés par l'usage.

LVII *En Égypte, où l'on a plus d'orgueil*, à la place de : En Égypte, pays plus riche.

LVIII *Appointées*, à la place de : puissantes.

LIX *C'est un échange collectif, mais accompli par des individus*, à la place de : C'est un échange par groupes, représentés par les individus.

LX *La taoussa supposerait*, à la place de : la *taoussa* impliquerait.

LXI *Tout son profit*, à la place de : son utilité vraie.

LXII *Les espoirs*, à la place de : les volontés.

LXIII *La vertu contraignante du don doit s'entendre en trois sens*, à la place de : L'obligation doit s'entendre en trois sens.

LXIV *Usage invétéré*, à la place de : coutume invétérée.

LXV *Ils y sont contraints par maintes sanctions*, à la place de : Ils y peuvent être contraints par des sanctions.

LXVI *Si recevoir les dons n'est point devoir, d'après la loi*, à la place de : Si recevoir les dons n'est point proprement une loi.

LXVII *La donation et la restitution échappent donc, très amplement, au jeu des volontés*, à la place de : Donation et restitution échappent donc à toute volonté.

À cette modification Maunier a ajouté une note : « Au Darfour, autrefois, on a noté la forme singulière des contributions et restitutions. Les derniers jours des fêtes du mariage, lorsque les viandes venaient à manquer, ... le père ou un frère de la mariée, ou tout autre de ses parents, se rend aux plus voisins pâturages, et, parmi les premiers troupeaux qui lui tombent sous la main, il coupe les jarrets à une vache, à un bœuf, à un ou deux taureaux, ou à des moutons; il revient, envoie des bouchers égorger les animaux qui ne sont qu'abattus. Et ces bouchers rapportent les viandes pour le repas.

Toutefois le maître du bétail qui a été ainsi décimé ne se laisse pas piller impunément; ou bien il exige sur-le-champ le prix des animaux qu'on lui a tués, et on les lui paie; ou bien il s'abstient pour le moment de toute réclamation, et attend qu'il ait, lui ou quelqu'un des siens, une noce à célébrer. Alors, à son tour, il va à la recherche du bétail de celui qui l'a dépouillé, et, pièce pour pièce, il coupe les jarrets à autant de bœufs ou de moutons qu'on lui en a tué». On voit bien ici les deux procédés, nouveau et ancien. (*Voyage au Darfour*, par le cheykh Mohammed Ebn Omar El Tounsy (Le Tunisien) trad. Perron (vers 1805), in-8°, 1845, p. 240.

LXVIII *Une protestation des « législateurs » du groupe rural*, à la place de : une protestation.

LXIX *De là, de très âpres rivalités*, à la place de : De là une rivalité par où la *taoussa* s'approche du *potlatch*.

LXX *C'est un concours d'orgueils, dont les effets sont aussi forts que ceux du concours d'intérêts*, à la place de : C'est une concurrence d'orgueils, dont il faut marquer les effets, en même temps que ceux de la concurrence d'intérêts, qu'ont seule étudiée les économistes. L'une et l'autre sont des ressorts puissants.

LXXI *La contrainte du public*, à la place de : la contrainte morale suffit.

LXXII *Destruction symbolique de biens, matérielle ou figurée*, à la place de : destruction rituelle de biens.

LXXIII *Prime le droit*, à la place de : soutient le droit.

LXXIV *Communauté*, à la place de : communisme.

LXXV *L'on comprend donc pourquoi l'échange est un rite public*, à la place de : L'on comprend donc pourquoi l'échange public est un rite.

(C'est dans ce type de renversement qu'on perçoit bien la volonté de Maunier de s'éloigner des thèses durkheimiennes sur les rapports entre religion et société).

LXXVI *Pouvoirs*, à la place de : résultats.

LXXVII *Achat de bienfaits*, à la place de : contagion de bienfaits.

LXXVIII *L'unité de l'institution*, à la place de : l'unité du monde nord-africain.

LXXIX *La taoussa est procédé d'épargne, mais elle est aussi occasion d'emprunt*, à la place de : La taoussa est moyen d'épargne, mais aussi une cause d'emprunt.

LXXX *Elle est régie par la coutume invétérée*, à la place de : Elle est régie par coutume, en même temps qu'imposée par usage.

LXXXI *La sainteté*, à la place de : l'honneur.

LXXXII *Solennel*, à la place de : rituel.

LXXXIII *A figure de don fictif*, à la place de : masqué par un don fictif.

LXXXIV *Par convention*, à la place de : par contrat.

LXXXV *Elle est de statut et non de contrat. C'est un pseudo-contrat, non un accord de «volonté»*, à la place de : Elle fait partie du statut et ne doit rien à la volonté libre.

LXXXVI *Fiction transparente et connue de tous, mais qui demeure inexprimée*, à la place de : Fiction transparente et connue de tous, mais qui demeure inavouée.

LXXXVII *Le pouvoir moral lui donne vigueur*, à la place de : la contrainte morale l'assure.

LXXXVIII *Il ignore le temps, et il n'est pas proportionnel à la «durée du prêt»*, à la place de : il ignore le temps ; il se fonde sur l'honneur ; il repose sur l'orgueil.

LXXXIX *Elle est ainsi et imposée, et acceptée. Elle est devoir ; elle est plaisir ; elle est rituel ; elle est honneur*, à la place de : Elle tient à la religion et au droit. Elle a le prestige du rite. Elle est un mode et un moment du culte.

XC *Les droits*, à la place de : les devoirs.

XCI *Le rite a sa vertu mystique, où est inclus son effet juridique*, à la place de : Le rite a sa vertu mystique, où est compris et confondu l'effet de droit.

(Là encore, Maunier se démarque fermement des thèses durkheimiennes).

XCII *Le don est prière, qui monte vers Dieu*, à la place de : L'échange est véritablement une prière.

*Note sur « Les groupes d'intérêt
et
l'idée de contrat en Afrique du Nord » **

** La version du texte que nous présentons est celle publiée en 1937 dans les Annales Sociologiques, titre qu'a pris l'Année Sociologique durant quelques années de l'entre-deux guerres avant de reparaître sous son nom initial. Dix années séparent donc cette publication des « Recherches sur les échanges rituels... ». C'est le temps qu'il a fallu à René Maunier pour purger son travail de toutes références aux travaux des membres de l'Année Sociologique, accomplissant ainsi la rupture que nous avons vu s'opérer entre les deux versions de son premier article paru dans l'Année Sociologique.*

En effet, « Les groupes d'intérêt et l'idée de contrat... » constituent par définition, pourrait-on dire, la récusation formelle de la validité de l'application aux sociétés maghrébines des thèses durkheimiennes sur la solidarité mécanique (cf. notre présentation). À tel point que non seulement Maunier n'entreprind pas de les récuser mais qu'il ne se sent même pas tenu de faire état des travaux des durkheimiens. Ce qui ne manque pas d'être paradoxal puisqu'il choisit précisément les Annales Sociologiques pour analyser les traditions contractuelles de sociétés vouées par les durkheimiens au statut et à la solidarité mécanique. Et ce qui aggrave un autre paradoxe : celui qui consiste à tenir Maunier pour un durkheimien qui aurait anticipé la théorie segmentaire revue et corrigée par Evans-Pritchard et Ernest Gellner. Cette position est encore celle de Jacques Berque, dont les premiers travaux s'inspirent pourtant très fortement des deux articles de Maunier (cf. Mahé, 1996).

Le texte que nous présentons constitue en fait la troisième version d'une étude développée dans deux publications qui ont précédé celle des Annales Sociologiques. En effet, les quinze premières pages de cette version reprennent sans aucune modification un texte paru une première fois en 1934 (« La maouna, la taoussa, la touiza »), puis une deuxième fois, en 1935, dans Coutumes algériennes. Le reste du texte annonce, quant à lui, une autre étude parue également en 1937 : il s'agit de l'article « Folklore juridique » (dans les Archives de philosophie du droit) dans lequel Maunier a rassemblé et systématisé les définitions des concepts d'usage, d'habitude, de droit et de coutume, qu'il a utilisés, notamment, dans les articles que nous présentons dans cet ouvrage. Les glissements et les inflexions de sens que nous avons signalés dans « Recherches sur les échanges rituels... » nous permettent donc de suivre précisément le cheminement de sa pensée.

Les groupes d'intérêt et l'idée de contrat en Afrique du Nord

Parmi les groupements que j'ai nommés ailleurs des *groupements d'activité*, fondés sur la communauté d'occupation, ou bien de *préoccupation*, les groupements corporatifs, les groupements confraternels, n'ont pas été les seuls que les Français aient pu trouver en Afrique du Nord. Il s'en était formé de plus particuliers, qu'on peut nommer *sociétés d'intérêt*, des «compagnies», ainsi que nous dirions dans le langage d'Occident¹, servant un intérêt de l'ordre matériel, *représenté*, en tant que but et que raison du groupement, dans les esprits de ses participants. Ils sont, ainsi, engagements *partiels* et non engagements *totaux*, comme l'est le mariage, ou bien l'alliance par le sang ; comme l'était, chez nous, cette fraternité des matelots, le *matelotage* des flibustiers, où l'on devait s'aider «et de corps et d'avoir», et où les associés se liaient corps et biens. Dans tous les groupes d'intérêt, il s'agit, non de se donner, mais seulement de donner pour gagner. Ils ne créent plus de parentés, ils ne font plus des amitiés, où tout est confondu, où tout est

1. Voir, pour les «groupements d'activité» et pour ces «compagnies» en général, mes *Essais sur les groupements sociaux*, in-16°, 1929, Alcan, chap. IX.

engagé, où l'on doit se venger, où l'on porte le deuil, où le devoir, et le plaisir, et le profit sont liés à l'amour.

Ces sociétés de l'ordre intéressé sont bien des *groupements d'activité*, qu'il sied de définir par leur fonction, ou par leur but. Ils ont un but matérialiste et non, comme les confréries, un but spiritualiste. Ils ont pour fin représentée et figurée un gain commun, ou un profit commun. Ce sont des groupements fondés en vue de l'avantage, ou bien du bénéfice; des associés liés entre eux par volonté, par intérêt pour un temps bref, en vue d'un gain commun, par un effort commun.

Ces sociétés, étant fondées ainsi sur l'intérêt de l'ordre matériel, étant en d'autres mots des *groupements d'acquisition*, créent donc toujours, des états incertains. C'est le seul intérêt qui lie et qui délie: aujourd'hui, intérêts réunis; et demain, intérêts désunis. Confiance et défiance mêlées; telle est bien toujours la loi du contrat. Les sociétés de gain, créées par le contrat, sont, par définition, des groupements instables. Si, ressemblant par là aux amitiés, elles finissent par la mort, et si, toujours comme les amitiés, elles se peuvent révoquer, elles se rompent par le fait d'un seul. En Afrique du Nord, un proverbe nous dit: L'association — étant sous-entendu: de l'ordre matériel — est un danger, fût-ce même sur la route de La Mecque! Car il n'y a point, dans l'association, de bénédiction¹.

Mais, dans ce but intéressé, il faut comprendre, ainsi que nous faisons chez nous, tout aussi bien la quête d'un émolument que l'indemnisation ou la compensation d'un détriment. En d'autres mots, les groupes d'intérêt auront pour but l'*acquisition*, ou la *compensation*.

Si donc le *but* de tous ces groupements demeure un gain commun, il y a un *moyen* par où ces groupements devront chercher à atteindre ce but: et c'est un *bien* commun ou un

1. Mohamed Ben Cheneb, *Proverbes arabes du Maghreb*, III, in-8°, p. 185. Voir aussi: E. Westermarck, *Wil and Wisdom in Morocco, a Study of Native Proverbs*, in-8°, 1930, pp. 168-169.

apport commun : la participation au groupement par le moyen d'un capital ou bien d'une industrie qu'apporteront les associés. C'est, en Orient ainsi qu'en Occident, la loi des groupes d'intérêt. Un gain commun qui est le but, et un bien commun, un apport commun, qui est le moyen; la mise en société de capitaux et de travaux pour la poursuite d'un profit.

Mais si nous regardons plus amplement les attributs du groupe d'intérêt en Afrique du Nord, nous verrons mieux comment il est très différent des groupements traditionnels de ces pays: *des groupements corporatifs*, ou des corps de métiers, qui sont pourtant déjà des groupes d'intérêt, mais permanents et établis, et sanctionnés par la coutume invétérée; des groupements confraternels, ou des tiers-ordres religieux, qui ont une autre fin et qui s'opposent même par leur but au groupe d'intérêt.

En Afrique du Nord, les sociétés fondées sur le contrat en vue du gain offrent trois traits particuliers: ce sont des groupements *utilitaires*, et *temporaires*, et *volontaires*.

Ils sont, en premier lieu, des groupements *utilitaires*, ayant pour but une recherche de profit par le moyen d'un libre accord. Ils ne sont pas fondés, ainsi que les corporations, sur la coutume ou le statut; ils ne sont pas traditionnels, mais bien occasionnels; ils sont réalisés par des individus, en vue d'un intérêt individuel.

Ils sont par là, en second lieu, des groupements instables ou *temporaires*, formés pour un moment, et conclus pour un temps, et qui, ainsi, sont opposés profondément à tous les groupements fondamentaux. Non seulement, à la tribu, à la cité, à la famille, et au ménage même, qui sont des êtres permanents par leur définition; mais encore et surtout à la corporation ou à la confrérie, qui, par leur fin, sont des corps permanents, destinés à durer, et non pas à finir; de vraies *institutions*, fondées pour survivre à leurs adhérents. Autrement en est-il des groupes d'intérêt, qui sont formés parfois, ainsi qu'il en était chez nous dans l'ancien temps,

pour une seule action, pour une seule opération, pour une seule caravane, ou pour un seul voyage maritime; qui, par ce fait qu'ils sont fondés sur la poursuite d'un profit, ne sauraient pas durer toujours, mais qui doivent finir en vertu du contrat qui les a établis; des groupements occasionnels, accidentels, et non pas perpétuels. En général, chez les Nord-Africains, les contrats d'intérêt, d'ordre agricole notamment, sont conclus pour un an. C'est pour un an, ou bien pour la saison d'une culture, que sont liés entre eux, par une société, le maître d'un terrain et le fermier, ou bien le métayer. Si le contrat peut être prolongé parfois jusqu'à dix ans et à quinze ans, ainsi qu'en Kabylie, c'est par reconduction, et il peut donc toujours être rompu expressément. Et c'est aussi pour un temps bref que sont liés entre eux les associés qui ont fourni les fonds pour une caravane ou un pèlerinage; conventions saisonnières, ou, tout au plus, arrangements annuels.

Et s'il en est ainsi, c'est que la société est bien, en dernier lieu, groupement *volontaire*: un groupement conventionnel, et non un groupement traditionnel. Si la corporation était un fait de tradition, établi par coutume, imposé par statut, si l'on n'était pas libre, en général, d'y mettre fin, autrement en est-il des compagnies ou bien des sociétés. C'est librement, en illusion et en fiction, sinon toujours en vérité et en réalité, ainsi qu'ailleurs, c'est librement qu'en droit, sinon en fait, on peut entrer dans tous ces groupements, on peut sortir de tous ces groupements. C'est l'entrée libre, en principe du moins, et c'est la sortie libre aussi, qui définit toujours, même en pays d'Islam, ces groupes d'intérêt; groupes conventionnels ou groupes contractuels, fondés sur le concert des libres volontés, et qui, par là, ont apporté, dans les pays nord-africains, une très grande innovation; puisque ces groupements ont pu réaliser, déjà anciennement, une œuvre de *contrat* et non une œuvre de *statut*; un fait de liberté, un fait de volonté, en tant que tous ces groupements ont été

libres d'être, ou bien de n'être point. Ces contrats d'intérêt sont donc des groupements entre familles, ou entre chefs de parenté. Le père tout-puissant, ou bien l'aîné à son défaut, traite et agit pour tous les siens; et si — je l'ai montré¹ — il doit les consulter, s'il ne contracte qu'en leur nom, il les figure et il les représente cependant en perfection, ils sont symbolisés par lui, plus qu'ils ne sont *représentés*, au sens du droit : ils se fondent en lui et se perdent en lui. Contrat familial, non individuel : de groupe à groupe, et non de personne à personne.

Des groupements utilitaires, et temporaires et volontaires : ce sont donc là des groupements très singuliers dans tout le monde musulman, qui n'ont pu croître et qui n'ont pu grandir que par la mise en relation de pays éloignés : par le *commerce* aux deux sens de ce mot, lequel a donné lieu à une floraison des groupes d'intérêt dans les pays d'Islam. L'Islam était la religion des villes et non pas des tribus : religion de progrès, religion de trafic; et le Prophète Mahomet avait été caravanier ! Dans le droit musulman, mainte disposition a pu ouvrir la voie à des associations de l'ordre contractuel, sans quoi la relation entre les grands pays du monde musulman n'eût pas pu avoir lieu. Ce sont deux mondes, en vérité, insistons-y, que celui des *tribus* et celui des *cités* : monde traditionnel, monde conventionnel ; monde du statut, monde du contrat ; domaine de l'autorité, domaine de la liberté.

*
* *

Mais si ces groupements de convention sont opposés, par tous leurs traits fondamentaux, aux groupements de tradition, aux groupements surtout de parenté, ils ont eu cependant, dans un état ancien, leurs précédents ou leurs

1. Pour les Kabyles, dans mes *Mélanges de sociologie nord-africaine*, in-16°, 1930, p. 82.

antécédents. Non seulement dans les cités, mais bien aussi dans les tribus, il s'est formé — en germe tout au moins — des groupements qui, en un sens, étaient des groupements conventionnels, au sein des groupements traditionnels ; et, dans le règne du statut, il s'est fondé — en germe tout au moins — un règne du contrat.

Il y a eu surtout deux précédents : dans le régime *familial*, l'*indivision* entre les héritiers ; dans le régime *féodal*, la *protection* du seigneur au vassal.

Dans le régime *familial*, l'*indivision* entre héritiers¹. Car, dans l'Islam nord-africain, l'*indivision* était la règle au sein des parentés. Jusqu'aujourd'hui, après la mort du chef, l'*indivision* entre les héritiers s'est conservée *par volonté*. Ils avaient bien le droit — mais quasiment fictif — de partager le patrimoine familial ; ils conservaient pourtant entre eux, et ils conservent fréquemment, jusque de notre temps, l'*indivision* après la mort du chef. *Indivision*, non plus par *tradition*, non plus par *prescription*, mais bien par *convention* ; *indivision* qui reposait, tacitement, sinon expressément, sur un pseudo-contrat. Ainsi en était-il chez les Romains, comme il se voit dans le nouveau Gaius. De la même façon que, dans le Moyen Âge occidental, il s'est gardé des groupes d'héritiers qui maintenaient entre eux par volonté leur bien commun, ce qu'on avait nommé *communauté taisible* entre héritiers ; de la même façon, dans tout l'Islam nord-africain, et notamment chez les Kabyles d'Algérie, il s'est gardé, jusqu'à nos jours, par volonté, l'*indivision* entre héritiers. C'est un antécédent au statut contractuel des groupes d'intérêt.

Mais il y a un autre précédent au règne du contrat, notamment au Maroc : non plus dans le régime familial, mais bien dans le régime *féodal*. Et c'est la *protection*, ou la vassalité, librement accordée, en droit sinon en fait, de seigneur à vassal. Quand un Berbère marocain avait perdu tous ses

1. Je renvoie ici à ma description : *Mélanges de sociologie nord-africaine*, in-16°, 1930, pp. 80-85.

parents, par l'effet notamment de quelque vendetta poursuivie jusqu'au bout, quand il se trouvait seul, quasi sans parenté, il demandait la protection d'un chef. Et il se présentait devant sa tente en traînant un mouton, qu'il égorgeait au seuil de la demeure de son protecteur. C'était le rite qu'on appelait *ar*. Le sacrifice avait, par la vertu du sang versé, un pouvoir contraignant, d'ordre mystique ou bien d'ordre magique, qui obligeait en quelque sens le protecteur à accorder sa protection¹. Les commerçants, allant de tribu à tribu, ne pouvaient circuler qu'à la faveur d'un sacrifice bien placé.

La protection ou la vassalité dans le régime féodal, surtout au Maroc d'il y a vingt ans, c'était dès lors, en quelque sens, un lien de volonté, un lien de liberté, du moins en droit; un lien que l'on croyait pouvoir conclure, ou bien ne pas conclure, réaliser ou bien ne pas réaliser, mais qui, en fait, était un lien forcé, un lien non plus d'*association*, ainsi que dans le cas d'indivision entre héritiers, mais bien plutôt de *subordination* entre le protecteur et le vassal ou le client.

Mais ce sont là des germes, ou des essais. Il faut venir à d'autres faits pour rencontrer le groupe contractuel proprement dit, l'association de liberté, ayant pour but le gain commun par le moyen d'un bien commun.

Toutes les fois que la tribu n'a pas gardé son pouvoir primitif; toutes les fois que le parent ne compte plus sur ses parents, ainsi qu'il le pouvait et le devait dans l'ancien temps; toutes les fois que l'unité de la famille est donc brisée dans l'ordre matériel, il faut alors qu'au moyen d'un contrat on obtienne d'autrui un service payé, et non plus un service gratuit. Si j'ai besoin d'une semence ou d'un travail, ou bien, plus tard, d'une somme d'argent, et si je ne puis plus compter sur le concours gratuit de mon parent pour cet objet, il faut alors qu'au moyen d'un contrat j'obtienne de quelqu'un qui n'est pas mon parent une contribution intéressée. Et c'est

1. Zuedenfeldt, *Division de la population au Maroc*, in-8°, 1905, pp. 58-65; et surtout: E. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, in-8°, 1926, I, chap. X, pp. 518-569.

pourquoi l'aspect premier du groupe d'intérêt par le contrat en Afrique du Nord c'est la *contribution*, comme on peut le nommer, ou la *cotisation*; autrement dit la coopération par intérêt, soit des voisins, soit même des parents. C'est une institution dont on n'a quasiment jamais parlé dans les ouvrages de droit musulman. Elle est, pourtant, un fait original, faute duquel on ne comprend aucunement la vie économique et juridique des Nord-Africains.

La société pour la contribution, c'est donc un acte de *réparation*, ou, comme nous dirions, un acte d'indemnisation: la convention ayant pour but, premièrement, par transition avec l'état ancien, non pas la création d'un gain cherché, mais la compensation d'un dommage souffert. C'est un groupement de *secours mutuel*, mais improvisé, non organisé, et se formant lorsqu'un malheur est advenu: ainsi ce qu'on nommait chez nous, au XVII^e siècle, *collectes* ou *cueillettes*; ce sont les précédents de nos «mutualités». Toutes les fois qu'un indigène aura subi quelque dommage matériel, toutes les fois qu'il ne pourra songer, comme dans l'ancien temps, à s'adresser à ses parents en invoquant l'antique idée de la communauté, pour compenser ce dommage subi, il passera contrat, fondé sur l'intérêt, avec un étranger ou un voisin, qui l'aidera, pour le désir du gain.

Mais de quelle façon: c'est ce qu'il faut marquer, afin de souligner comment cet acte contractuel marque la transition et la continuité avec l'état ancien du groupe familial et du groupe tribal.

Cette contribution doit être définie, en Afrique du Nord, la *coopération gratuite à charge de retour*; la coopération gratuite, en apparence tout au moins. En d'autres mots, la société ayant le gain pour but n'a pas ce but expressément, formellement; il ne peut être déclaré dans le contrat, du moins dans les débuts, qu'on s'associe en vue du gain; l'on fait semblant de procurer *gratuitement*, et sans compensation, un service donné, étant sous-entendu, tacitement, discrètement, qu'à l'occasion celui

qui a bénéficié de la contribution sera tenu, s'il en était requis, de la faire à son tour, de procurer par conséquent une compensation et de donner, ainsi que nous dirions, contre-partie.

C'est donc, insistons-y, tout au moins en fiction, la coopération dénuée d'intérêt au profit d'un voisin. Pour mieux tourner la tradition, on feint d'abord de l'observer ; on feint, comme autrefois dans la famille ou bien dans la tribu, de prêter son concours gratuitement et bénévolement, étant sous-entendu pourtant, d'un accord commun, d'un concert commun, qu'il y a un *contrat*, ou un *pseudo-contrat*, entre les deux parties, et que celui qui a bénéficié de ce secours devra en rendre tôt ou tard l'équivalent par une contre-prestation. Mais c'est un contrat *plurilatéral*, non bilatéral : il lie le *groupe entier* de ceux qui ont participé à l'acte coopératif, groupe toujours nombreux d'amis et de voisins ; *contrat collectif* au plein sens du mot.

La coopération, gratuite en apparence, et désintéressée en imagination, mais en réalité intéressée, et en vérité à titre onéreux, tel est le *masque* sous lequel la convention doit se cacher. C'est bien la transition entre l'ancien état traditionnel et le nouvel état conventionnel.

Il y a eu déjà, chez les anciens, et chez les Grecs surtout, des formes analogues de pseudo-contrat. Ce qu'on nommait chez eux *eranos*, ou « érane », c'était, nous dit Platon, une aide ou un secours que donnaient les voisins, les citoyens toujours d'une même cité, lorsque l'un d'eux en avait le besoin. Quand la récolte de l'un d'eux était perdue, quand il fallait qu'on lui trouvât des grains pour la semence, ou bien que sa maison avait brûlé, ou bien que les pirates l'avaient pris et qu'il fallait une rançon, tous les voisins formaient entre eux, spontanément, un *eranos*, une contribution — car c'est le sens du mot — pour lui procurer une indemnité. Un repas avait lieu, au cours duquel chacun fournissait son écot. Platon, selon son idéal, voulait qu'il n'y eût pas remboursement de l'*eranos*. Resté fidèle aux traditions, il souhaitait — mais sans être suivi ! — que l'*eranos* restât un don gratuit.

Chez les Nord-Africains, ainsi que chez les Grecs, est pratiquée cette contribution. Forme voilée du lien intéressé, et qui implique, en tous les cas, discrètement, restitution.

Il y a eu, et il y a toujours aux pays du Maghreb, trois formes de contribution: la «maouna», la «taoussa» et la «touiza», qui ont ce trait commun d'être toujours des modes d'assistance entre voisins: secours *casuel*, occasionnel, ayant pour but de réparer, par le concert commun, un dommage causé; secours *public*, déclaré, reconnu; secours *gratuit*, du moins par la fiction. La *maouna*, c'est le repas gratuit; la *taoussa*, c'est le crédit gratuit; et la *touiza*, c'est le travail gratuit. Mais, en réalité, tacitement, dans ces trois cas, il en résulte un vrai engagement de compenser plus tard, à la charge de qui en a tiré profit. Le rôle des fictions me semble donc très grand dans l'histoire du droit. La transition, par elles, est ménagée, et la conciliation est arrangée, entre les règles du statut, fixé dans la coutume ou dans la loi, et les principes du contrat. Des *traditions* aux *prescriptions*, des *prescriptions* aux *conventions*: c'est par fiction que le passage est dégagé.

La *maouna*¹ premièrement, c'est un secours en aliment: c'est un *repas* donné à un voisin ou à un étranger qui, dans une occasion, n'aurait pas le moyen de s'assurer pour soi ou pour les siens des aliments. Cela a lieu dans une réunion, dans une réunion nocturne très souvent, qui est donc une fête, et qui est appelée «Lelet-el-maouna», c'est-à-dire la «nuit du secours». Précisément le mot de «maouna» a le sens de secours dans l'acception classique et archaïque en pays musulman, où il s'agit toujours d'une contribution en aliment.

La *maouna*, liée à une antique tradition, a donc ses *rites* et ses *effets*.

1. La seule description circonstanciée est celle d'un observateur de premier rang: le général E. Daumas, *La Vie arabe et la société musulmane*, in-8°, 1860, pp. 449-454.

Voir aussi: Léon Roches (l'ancien secrétaire d'Abd-el-Kader), *Trente-deux ans à travers l'Islam*, in-8°, 1884, I, p. 477; W. Marçais et A. Guiga, *Textes arabes de Takrouna*, in-8°, pp. 186-187, 322.

Elle a ses *rites* tout d'abord. Celui qui est dans le besoin doit le manifester par un appel, appel formel, appel public, adressé au caïd, au chef de la tribu. C'est donc l'autorité qui intervient; et le contrat est donc d'ordre public, non pas d'ordre privé. *Contrat public*¹ ainsi que l'est aussi la *taoussa* ou la *touiza*; contrat où est présent le chef de la tribu, et dans la *formation*, et dans l'*exécution*. Par l'appel au caïd, qui lui est adressé en un jour de marché, s'ouvre tout aussitôt une façon d'obligation d'honneur pour les voisins; les habitants du territoire du marché sont obligés de lui fournir des aliments. Et le rite d'appel est donc suivi à bref délai d'un rite de repas. C'est un repas en aliments tout préparés, c'est un banquet proprement dit, un banquet requérant un travail, qui est donné au besogneux par la collecte des voisins. Voilà pourquoi l'on dit souvent: «Un homme ne peut enrichir une assemblée, mais une assemblée peut enrichir un homme.»

La *maouna*, si elle a donc ses rites, et si elle apparaît ainsi comme une obligation d'ordre commun, ayant publicité, ayant solennité, a aussi ses *effets*. Et elle a notamment pour vertu de créer à celui qui en a profité l'obligation de prendre part à une *maouna* à l'avantage de chacun de ceux qui, dans l'instant, l'ont secouru; de restituer, autrement dit, et en la forme même où il a profité, dans un temps prochain ou un temps lointain. Obligation de l'ordre coutumier, d'où il appert que la pratique de la *maouna* reste une *institution*. C'est une convention en quelque sens, puisqu'on n'est pas forcé, toujours, par droit de l'ordre strict, d'y prendre part; puisque c'est par un sentiment d'honneur qu'on vient à y

1. Ou bien peut-être mieux, *quasi-contrat* public? Mais nos catégories de droit latin sont trop précises et trop distinctes pour valoir quant à ces choses. Le quasi-contrat n'est pas un accord: c'est un simple fait unilatéral. Or, il y a ici *quasi-accord*, et collectif; *plurilatéral*, non bilatéral.

L'indistinction de ces concepts reste fondamentale: voir mon livre *Loi française et coutume indigène en Algérie*, in-8°, 1932, p. 128. C'est un malentendu d'ordre mental entre nos juges et les plaideurs en Algérie: le juge voit distinct, et le plaideur voit indistinct!

participer; mais un contrat qui en réalité reste lié à une tradition, mais un contrat où intervient l'autorité, mais un contrat qui a gardé maints traits du vieux régime du statut.

Il y a bien, de notre temps, dans les cités, des orgueilleux et des émancipés qui n'accepteraient plus de profiter de la collecte de la *maouna*; ceux qu'on a nommés, d'un mot imagé, «les maîtres du nez»; ceux qui n'ont pas gardé l'antique *humilité* des gens de la tribu; ceux qui ne veulent plus qu'ait lieu, publiquement et officiellement, la *maouna*; ceux-là, que font-ils donc, et notamment depuis l'ordre français? Ils réunissent, plus ou moins secrètement, quelques amis, ainsi qu'on fait parfois chez nous, et c'est entre eux qu'à lieu, discrètement et privément, cette collecte d'aliments. Mais, dans la *maouna*, telle qu'elle est restée dans la tribu, c'est bien publiquement, c'est bien gratuitement, tout au moins en fiction, que le secours doit être demandé et apporté.

La *taoussa*¹ secondement, nous apparaît non plus comme un secours en aliments, mais bien comme une aide en argent. La *taoussa* — qui est nommée *ferda* à Tlemcen, à Oujda — a persisté en Kabylie surtout, où elle est demeurée très vivante aujourd'hui comme au Maroc sous le nom de *grama*. Elle peut être définie: la souscription d'argent que font les invités dans une fête au bénéfice de l'amphitryon. Voici qu'un père de famille est en nécessité de donner une fête; car, en pays d'Islam, berbère ou musulman, les fêtes sont d'obligation, les fêtes sont aussi d'ostentation, c'est un devoir et un honneur que d'en donner. Il lui faut donc circoncire son fils, marier son fils ou bien sa fille; il n'a pourtant pas de douros cachés sous une dalle ou dans un pot; il faut donner frairie, et notamment égorger des moutons! Le seul moyen pour lui de remplir son devoir c'est de faire appel à la *taoussa*.

1. Toute la bibliographie de cette institution est dans le mémoire que j'ai publié en la dernière *Année Sociologique*: «Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord», nouv. série, II, 1925-26 (1927), pp. 11-97; reproduit avec des additions et corrections dans mes *Coutumes algériennes*, in-8°, 1935, chap. VII.

La *taoussa* a donc aussi ses *rites* et ses *effets*.

Ses *rites* sont, en premier lieu, l'*invitation* ou la convocation à la fête prévue. Lorsque j'invite mes voisins à la célébration d'une cérémonie, il est sous-entendu, tacitement, entre nous tous, que tous les invités devront y apporter une contribution par un don en argent; et il suffit dès lors de cette invitation pour provoquer l'obligation d'honneur, pour tous les invités, d'apporter leurs douros. C'est donc ensuite la contribution, dans le moment où la fête a lieu. À la nuit tombée, les invités sont réunis tout autour d'un foulard, lequel est déployé sur un tapis; et chacun d'eux vient tour à tour verser, sur ce foulard, sa cotisation donnée en public; le versement est donc connu de tous. Et, dans les grandes fêtes, il y a un crieur, un héraut, un bouffon, lequel proclame bruyamment le prix de chaque offrande, et qui bénit celui qui l'a versée. Il y a maintenant un scribe, qui l'inscrit. Le bouffon intervient si l'un des invités, par trop discret, veut se cacher au milieu de la foule avant son tour passé: il l'interpelle alors, et lui envoie quelque brocard pour le contraindre à opérer son versement. C'est bien ainsi, comme la *maouna*, une contribution d'ordre public, où intervient toujours une proclamation devant cette assemblée des invités, qui constitue le tribunal de l'opinion, toujours prêt à frapper de son mépris les harpagnons. Et les bouffonneries que déploie le héraut pour la contrainte des récalcitrants sont un aspect de ce que j'ai nommé ailleurs la *sanction satirique*¹.

Tels sont les rites de la *taoussa*, qui ne diffère de la *maouna* qu'en tant qu'elle est donation en argent, et non contribution en aliment. Et c'est pourquoi la *taoussa*, si elle a mêmes fins, a donc mêmes *effets*; et notamment l'obligation de restituer à l'occasion, pour cet amphitryon qui en a profité. Non

1. *Introduction à la sociologie*, in-16°, 1929, chap. II/3. Lisons, chez nous, la scène des présents de noces dans Charles Sorel, *Histoire comique de Francion*, 1626, livre VII: «Ceux qui donnaient deux pièces d'argent étaient si convoiteux de gloire qu'afin qu'on les vît ils les faisaient tomber l'une après l'autre.»

seulement ainsi l'obligation de *contribuer*, mais d'autre part l'obligation de *restituer*. Si donc un invité, plus tard, doit à son tour faire les frais d'une cérémonie, tous ceux à qui il a donné dans le passé doivent, d'honneur, se rendre à sa convocation pour restituer avec usure, ou bien avec surplus, le don qu'ils ont reçu. Et le moyen qu'on a de faire injure grave à l'étranger, à l'ennemi, c'est de se rendre à une fête qu'il célèbre et de donner exactement, et sans y joindre aucun surplus, la somme même qu'on en a reçue. Geste fatal pour provoquer son ennemi, par une offense ayant lieu en public!

Non seulement la *taoussa* a donc ainsi un vrai effet de droit: l'obligation de contribuer, l'obligation de restituer¹; mais elle a pour vertu une *bénédiction*, car elle est un acte agréé par Dieu. Quand une *taoussa* est célébrée, tous ceux qui ont pris part à cette donation sont investis de *baraka*, et tout imprégnés de bénédiction. Dans le moment où les offrandes sont placées sur le foulard, le héraut dit ces mots: «El Kher», la chance ou la bénédiction de Dieu. La *taoussa* est donc, comme la *maouna*, un acte religieux ayant valeur mystique et symbolique, en même temps qu'il a valeur économique et juridique.

Et il y a enfin, troisièmement, une autre institution qui est contribution gratuite, par fiction, entre voisins; c'est la *touiza*, et c'est-à-dire la corvée, ou le secours au moyen de *travail*. Non seulement je puis avoir besoin de me nourrir, ou bien je puis avoir besoin de dépenser, mais aussi et surtout je puis avoir besoin d'une aide ou d'un secours dans une exploitation, ou une construction, ou bien une fabrication. Et c'est alors la corvée des voisins, corvée gratuite et

1. Il y a une décision du Juge de paix de Palestro, du 23 novembre 1927 (*Revue algérienne... de législation*, XLV, mai 1929, jurisp., p. 108), qui reconnaît l'obligation, mais n'admet pas que ce soit là obligation civile, établie, reconnue par le droit musulman.

J'en suis, certes, d'accord: c'est du droit coutumier, non du droit musulman. Et j'ai montré, dans le mémoire précité, que les *qânoun*, coutumes rédigées des montagnards kabyles, ne soufflent pas mot de la *taoussa*. Il est vraiment temps de ne plus chercher le droit... dans les textes!

bénévole, en apparence tout au moins : c'est donc l'intervention, par son travail, du groupe communal, qui vient m'aider dans cette action que par moi seul je n'accomplirais pas. S'il me faut notamment construire ma maison¹, il ne suffira pas, ni de l'effort de mon ménage, ni même de l'effort de ma famille, mais il faudra l'effort du groupe communal en son entier, la coopération du groupe villageois, laquelle aura, comme la *maouna*, comme la *taoussa*, ses rites et ses effets. C'est un pseudo-contrat entre familles ou entre chefs de parenté.

Ses rites, en premier lieu. Une *convocation*, d'abord, par le chef de village, par cet « amin » dont la présence fait de la *touiza* une convention de l'ordre public. Mais par l'*exécution* aussi cette corvée du groupe villageois est un grand fait d'ordre public : c'est un travail, c'est une fête aussi, une cérémonie conclue par un banquet ; travail, banquet, où prennent part les habitants du village en entier : les hommes, les enfants et aussi les vieillards, pour le transport des grosses poutres notamment, destinées à former la charpente. Les femmes mêmes sont liées à ce travail, comme autrefois elles étaient témoins actifs dans les combats ; et, comme elles faisaient dans les combats, elles exaltent par leurs cris les travailleurs. Ce sont bien là, en quelque sens, des groupements de volonté ; des faits conventionnels, mais qui en même temps restent des faits traditionnels, puisque, dans leurs effets comme dans leurs moyens, ils sont réglés très amplement par la coutume ou le statut ; puisque, dès lors, les habitants ne sont donc libres qu'à moitié d'y prendre part ou bien de n'y prendre pas part ; puisque l'honneur les

1. Je l'ai montré, pour les Kabyles, en un ouvrage intitulé : *La Construction collective de la maison en Kabylie*, in-4°, Institut d'ethnologie, 1926.

Voyez aussi : Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, II, in-8°, 1873, pp. 498-499 ; E. Laoust, *Mots et choses berbères*, in-8°, 1920, pp. 322-329 ; J. Bourrilly, *Éléments d'ethnographie marocaine*, in-8°, 1932, p. 153 (bibliographie). Et, pour l'adaptation de la *touiza* à la mise en valeur, Richardot, *Notes sur la touiza. Essai d'utilisation de la touiza dans un but mutualiste*, in-8° (1909), Alger, p. 190.

y contraint, tant qu'il demeure fort ; puisque tous ces aspects de la contribution — cotisation ou coopération — fondée en son tréfonds sur l'intérêt, doivent pourtant être masqués sous un secours public gratuit ; et puisqu'ils prennent donc figure, en vérité, de communion. Un dicton nous le dit en Afrique du Nord : « le prêt et l'amitié sont approuvés par Dieu. » Entendons bien : le prêt gratuit et le secours gratuit, fondés sur l'amitié et non sur l'intérêt. Le premier contrat a dû être ainsi *contrat d'amitié* et *contrat d'honneur*. C'est seulement quand s'affaiblit l'honneur commun, que le *devoir* se mue en un pouvoir. La convention, c'est un ancien devoir transformé en *pouvoir*. C'est le concours *facultatif* et non, comme autrefois, *impératif*. Lors donc que l'intérêt a pénétré déjà dans les rapports de droit des Maugrabins, lors donc que ces contributions sont en réalité fondées sur un espoir de gain, puisque le secours doit être rendu, et avec surplus, il reste que, par la fiction du droit, il faut que l'acte soit gratuit, il faut que le secours soit désintéressé, et qu'il soit du *jus fraternitatis*.

Les voisins, les amis sont comme des parents : et l'acte d'intérêt n'a pu passer entre eux qu'en figurant d'abord un acte d'amitié. C'est le profit, masqué sous le bienfait, par souvenir des temps, aujourd'hui révolus, où devait régner, seul, l'esprit de la tribu.

*
* *

Mais ces trois modes de contribution ne sont, en vérité, qu'une préparation aux groupes d'intérêt proprement dits, formés expressément pour opérer l'exploitation d'un bien en vue d'un gain : un terrain, un troupeau, un atelier, un magasin.

Si ce sont là des groupements conventionnels, ils restent groupements traditionnels, et cela est marqué par deux traits principaux : un caractère *coutumier*, un caractère *religieux*.

Un caractère *coutumier*, puisque les sociétés d'exploitation continuent d'obéir à une tradition, et que l'interdiction, toujours suivie dans le droit musulman, de réformer ou d'innover, ce qu'on appelle la « bida », vaut pour les groupes d'intérêt, il ne se peut pas, tout au moins en droit, que soit changé le vieux statut élaboré par la coutume invétérée.

Un caractère *religieux*, puisque les sociétés d'exploitation ont conservé, aux yeux des musulmans nord-africains, une couleur mystique, soumises qu'elles sont aux règles du Coran. En passant un contrat, il faut toujours que l'on prononce une formule bien connue, la « fatiha », c'est-à-dire le premier verset du Livre saint. Aucune convention, aucune société ne saurait se conduire en pays musulman sans que l'on ait ensemble prononcé cette formule, afin de sanctifier, aux yeux de tous, la convention.

Cela étant, ces sociétés d'exploitation se peuvent distinguer par leur objet. Il en est deux surtout en Afrique du Nord : *sociétés culturelles* et aussi *sociétés commerciales*¹.

Sociétés culturelles d'abord, en comprenant dans l'expression les sociétés fondées anciennement pour un but *pastoral*. Ce sont les sociétés pour exploiter, soit un troupeau, soit un terrain. Ainsi, la société du maître avec un serviteur, pour la mise en valeur, soit d'un terrain, soit d'un troupeau. Et c'est surtout pour les terrains que ces contrats ont aujourd'hui, dans le Maghreb, leur intérêt. L'exploitation du sol, en Afrique du Nord, est opérée par le contrat de société ; la convention de culture du sol implique donc l'association des intérêts entre le possédant et l'exploitant².

1. Il y a bien, aussi, des groupes de *chasseurs*, des sociétés de tir, mais qui seraient plutôt des *confréries* de l'ordre religieux, ayant leur rang dans les cortèges citadins, avec un saint patron, et dont le rôle était, ou fut de préparer la guerre sainte... Ce ne sont pas des groupes d'intérêt. Voir : L. Mercier, *La Chasse et les sports chez les Arabes*, in-8°, 1920, pp. 133-180.

2. Les sources générales sont : L. Milliot, *L'Association agricole chez les Musulmans du Maghreb* (thèse droit, Paris), in-8°, 1910 ; G. Salmon, « De l'association agricole et de ses différentes formes (au nord du Maroc) », *Archives marocaines*, III, 1906, pp. 331-412 ; Fortia d'Ivry, *Algérie. Coutumes de la culture arabe*, in-8°, 1849, 40 p. (extrait

Deux formes s'offrent notamment de ce contrat, que nous pourrions nommer, selon nos mots français, le *cheptel*, le *complant*, et qui composent, l'une et l'autre, une vraie société d'intérêts.

Le *cheptel*, tout d'abord, dans l'ordre pastoral, qu'on nomme en langue arabe *chirka fil maouachi*: la convention ayant pour but la garde des troupeaux. C'est un cheptel au sens français, donc une société; il y a des apports, il y a des profits, lesquels, les uns comme les autres, sont communs. Il y a des apports, puisque c'est le propriétaire du troupeau qui, le premier, fournit les animaux; les bœufs parfois, notamment au Maroc, bien plus qu'en Algérie, mais aussi les moutons, mais aussi les volailles, en montagne kabyle¹; tandis que le gardien, le pasteur du troupeau, fournit, comme chez nous, dans notre vieux cheptel, son industrie, son soin; il participe donc par son travail à cet apport commun qui constitue la société. S'il prend part aux apports, il prend part aux profits, puisque, dans ce contrat, ainsi que dans l'ancien cheptel du droit français, on opère un partage du croît. Les petits animaux sont divisés également entre le maître et le berger. C'est donc la convention de société, et non du tout la convention de salariat, qui régit les rapports entre le possesseur des animaux et le pasteur; la société hiérarchisée, et non la société égalisée, la société pourtant avec des gains communs, des droits communs, des biens communs. Il est si vrai que le contrat de société en pays musulman reste soumis à une antique tradition, que ce cheptel est improuvé par maints docteurs. Selon les Vrais Croyants, les *salafi*, prôneurs du bon vieux temps, ce contrat de cheptel est un acte immoral,

de la *Revue de l'Orient, de l'Algérie et des colonies*). Pour les Kabyles: Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, II, in-8°, 1873, pp. 443-489. L'information est entachée d'excès de précision, par référence au droit français; beaucoup d'affirmations par trop circonstanciées seraient à contrôler, et nous n'en usons point.

1. C'est un contrat alors entre des *femmes*: car les volailles et les œufs sont des *biens féminins*; ils constituent, en Kabylie, les « propres » de la femme.

en tant qu'il peut avoir ou qu'il pourrait avoir pour but une spéculation sur l'avenir, une espérance qui regarde le futur, puisque le croît des animaux est un fait incertain, qui peut avoir lieu ou n'avoir pas lieu, et qu'il y a dès lors, dans ce contrat de croît, un élément de jeu. Or, selon les docteurs, la convention, ayant pour but la réalisation d'un risque ou d'un profit d'ordre incertain dans l'avenir, constitue la *riba* ou l'usure. Ce n'est pas seulement le prêt à intérêt, mais c'est aussi, plus amplement, toute spéculation sur un espoir ou un danger. Et c'est pourquoi — pour le dire en passant — le contrat d'assurance est prohibé par le droit musulman sauf cependant, mais depuis peu, dans le droit égyptien : la *contribution*, sous ses trois aspects, a justement pour but de tenir lieu de l'assurance, laquelle est condamnée comme une usure impie. Escompter l'avenir qui appartient à Dieu, c'est donc offenser Dieu. La société portant sur les troupeaux est donc tenue pour illicite en tradition.

Pourtant, de notre temps, en Algérie, plus récemment dans le Maroc, et par le fait de notre occupation, il est de plus en plus fréquent que l'on conclue des contrats de cheptel. Le modernisme religieux a donc passé par là; la tradition a dû fléchir dans sa rigueur, et l'on a vu en Algérie, comme on l'a vu en Tunisie, des contrats de cheptel passés entre colons français ou espagnols et indigènes musulmans : association entre les Maugrabins et les Européens, qui est « innovation » pour tous les Vieux-Turbans. Et ces bergers, allant de tribu en tribu, ils sont agents de la pénétration des mœurs des conquérants. On les peut admirer, couverts de nos défroques recherchées : les uniformes des soldats reprennent vénusté sur leurs torsos étroits. Un jour de 1933, dans la tribu des Beni Mtir, près du Moyen-Atlas, j'ai pu voir un berger qui gardait son troupeau vêtu d'une jaquette, autrefois d'un beau noir, et qui, sans doute, avait brillé auparavant sous d'autres cieux!

La société d'exploitation dans l'ordre pastoral a son pendant dans l'ordre *cultural*. C'est le *complant*, ainsi que

nous dirions, ou le bail à complant, bien que ce mot de bail ne soit pas fort bien dit, puisqu'il s'agit, dans le complant, comme dans le cheptel, d'une vraie société. C'est ce qu'on nomme, en Algérie ainsi qu'en Tunisie, la *mogharsa*¹ ou bien le *tamgarsit* chez les Berbères, et qui implique en même temps, apport commun, profit commun.

Apport commun, puisque les associés doivent fournir, de leurs deux parts, les choses nécessaires à cette exploitation du sol qui est l'objet du contrat de complant. Ce sont communément deux associés : le *fellah*, le *khammès*. Le *fellah*, possesseur d'un lopin de terrain ; le *khammès*, exploitant du terrain du *fellah*. Son nom vient de *khamssa*, qui est en arabe le chiffre cinq, pour ce motif que le *khammès* prenait dans l'ancien temps une cinquième part du produit obtenu². Mais si le possesseur procure le terrain, il doit aussi fournir à cette association pour le complant d'autres moyens. Il doit payer de ses outils ; il doit payer de ses travaux, il doit fournir parfois une partie des animaux ; le bœuf ou l'âne qu'il faudra, pour tirer l'araire sur le sol ingrat. Il doit fournir aussi, presque toujours, une part des semences. Il n'y a pas — comme chez nous dans le contrat de métayage et surtout de fermage — il n'y a pas séparément, distinctement, un apport en nature, un apport en travail ; il n'y a pas un possesseur qui fournirait seulement son terrain, un travailleur qui fournirait seulement son travail, mais l'un et l'autre sont vraiment des *collaborateurs*, en tant que, l'un et l'autre, ils doivent apporter des moyens personnels, des moyens matériels, des animaux et des objets, et des semences notamment devant servir, avec des soins, à procurer une récolte... si Dieu veut : *Inchallah* ! Il est à cet égard des partis très nombreux. C'est la

1. G. Rectenwald, «Le contrat de mogharsa et la culture de l'olivier dans la région de Sfax» (*Rens. coloniaux*, suppl. *Afrique française*, février 1930, pp. 74-84) ; J. Aribat, «Du labour, du bail à complant et du bail à défrichement» (*Revue algérienne... de législation...*, juin-juillet 1934, doctrine, p. 121 sq.)

2. G. Rectenwald, *Le Contrat de Khammessat dans l'Afrique du Nord* (thèse droit, Alger), in-8°, 1912.

diversité et la plasticité des modes du contrat¹. Tantôt un associé fournit les animaux et l'autre le terrain; les deux alors fournissent des semences. Tantôt l'un donne le terrain et l'autre les semences, les deux devant alors fournir les animaux. Tantôt l'un fournira les animaux et l'autre les semences, les deux devant alors procurer le terrain. Toutes combinaisons qui ont toujours pour résultat un apport mixte des deux associés: un apport en nature, un apport en travail, fourni par chacun d'eux, un ou plusieurs des éléments étant fournis *conjointement*, en sorte que, absolument, totalement, ils sont liés dans un effort qu'on veut égal.

Profit commun, dès lors, ainsi qu'apport commun; s'il faut que le travail soit en commun, ou du moins la semence en commun² — ainsi dans la *mozaraa*, semaille en commun, et non plus complant — c'est une société au point de vue du gain, puisqu'un partage est opéré dans le profit entre les associés. Ce sont modalités du «métayage», ainsi qu'on dit chez nous, entretenant un lien social et maintenant des rapports personnels avec des dons ou bien des prêts de tradition, avec des fêtes fêtées en commun, et des repas consommés en commun³. On ne voit pas, comme chez nous, le gain allant quasi en son entier au possesseur ou bien à l'exploitant; mais le *fellah* et le *khammès* prennent leur part dans le produit. Selon la tradition — et c'est pourquoi ce bail prenait le nom de *khamasa* ou contrat au cinquième — les fruits allaient, pour le cinquième, à l'exploitant, et pour le reste au possédant. De plus en plus la condition très rude des *khammès* a pu s'améliorer par notre intervention. Et, par

1. Outre le livre précité de L. Milliot, on peut voir l'analyse de ces procédés dans: G. Delphin, *Textes pour servir à l'étude de l'arabe parlé* (trad. fr.), in-16°, pp. 52-54, 171 sq.

2. Ainsi le veut, avec Sidi Khalil, Ibn Abou Zeyd (Karawani) dont le traité demeure commenté dans les Médersas: *Risala ou traité abrégé de droit malékite et de morale musulmane*, trad. E. Fagnan, in-4°, 1914, pp. 155-156. Voir aussi G. Marcy, «Des obligations en droit coutumier zemmour» (Maroc), *Revue algérienne ... de législation...*, XLVIII, août 1932, p. 182 sq.

3. S. Biarnay l'a montré pour le Nord-Marocain: *Notes d'ethnographie et de linguistique nord-africaines*, in-8°, 1924, pp. 97-104.

l'exemple des colons qui ont souvent donné à l'exploitant des droits plus grands que ceux que lui donnait la tradition, on lui a octroyé le quart, le tiers, la moitié des produits. Le travailleur est devenu parfois — et notamment dans la fertile Mitidja — un métayer au sens français, ayant pour part la moitié des produits, comme il donnait la moitié des apports; *nous-nous*, moitié-moitié, ainsi qu'on dit dans la vallée du Nil.

La société d'exploitation, de l'ordre pastoral ou bien de l'ordre cultural, le cheptel, le complant, est donc un groupe d'intérêt à deux. Les groupes d'intérêt d'ordre traditionnel, c'étaient des groupes comprenant tous les parents, ou bien tous les voisins; des groupes dont les membres étaient nombreux, et du moins plus nombreux que ne le sont ces couples d'exploitants. La *maouna*, la *taoussa* et la *touiza*, c'étaient la réunion de très nombreux parents, de très nombreux voisins, de très nombreux amis; c'étaient des œuvres d'assistance collective et communale. Tandis que les contrats d'exploitation du sol, soit pastoraux, soit culturaux, sont des contrats à deux, des sociétés à deux. Ce sont des *couples* dont les relations de l'ordre matériel sont quelque peu semblables à celles d'un *ménage*; apport commun, profit commun, mais limité à certains biens, ainsi qu'entre les deux époux.

Mais ce n'est là qu'un tout premier aspect des compagnies d'exploitation. Et il en est un autre, en Afrique du Nord, selon le droit de Mahomet: ce sont les sociétés de l'ordre *commercial*. La religion de Mahomet fut, dans ses tout premiers débuts, la religion des citadins, la religion des commerçants qui, très formellement, favorisa les relations, par le moyen des caravanes de chameaux, entre pays très éloignés. Les compagnies, les sociétés de l'ordre commercial, qu'on appelle *cherka* sont donc depuis longtemps en honneur au Maghreb. L'exploitation de l'ordre commercial par le contrat de société doit être examinée, premièrement dans ses *objets*, secondement dans ses moyens. Et ce sera analyser les règlements de la coutume et de la religion qui ont régi, dans le Maghreb, la société.

L'exploitation par une association a d'abord ses *objets*, lesquels déjà étaient divers dans un temps très ancien; et deux objets surtout: *circulation* des biens, *fabrication* des biens. Ce sont ainsi des conventions de l'ordre commercial, ou bien des conventions de l'ordre industriel.

Pour la *circulation*, c'est très anciennement, dès les débuts du monde musulman, dans le temps même du Prophète, qu'il s'établit des sociétés pour le transport des marchandises. La convention de *colportage* est très ancienne, comme elle l'est aussi en pays soudanais; la convention de *caravane* est très ancienne aussi¹, et il fallait déjà, au temps de Mahomet, prêcheur qui fut conducteur de chameaux, qu'un capital fût apporté par quelque commerçant, déjà nanti par le trafic. Il fallait donc que le contrat de colportage, ou bien que le contrat de caravane, eût pour participants, d'abord un commerçant, un trafiquant, un colporteur ou un caravanier, mais bien aussi un possédant «capitaliste», qui fournissait, d'abord pour un temps bref, plus tard pour un temps long, les fonds qu'il lui fallait pour entreprendre son expédition. La société était fondée pour une seule expédition, laquelle était aussi, souvent, exploration. Et le commerce, alors, était voyage, ainsi qu'il l'est resté jusqu'à ces derniers temps en Afrique du Nord. La caravane, aujourd'hui disparue, sauf dans l'extrême sud, ou bien le colportage, que pratiquent les Kabyles de nos jours², c'est un contrat de société conclu entre ces deux participants: le *fournisseur*, le *voyageur*. C'est celui-ci, caravanier ou colporteur — le *tractator* du Moyen Âge occidental, dont nous trouvons l'équivalent jusque chez les Incas — qui va au loin, jusqu'à La Mecque, maintes fois, lorsque la caravane est en pèlerinage.

1. Voir E. Daumas, *Mœurs et coutumes de l'Algérie*, in-16°, 1855, p. 336 sq.

2. Ils le font souvent à trois associés: le colporteur, le bailleur de fonds et le fournisseur de bêtes de somme (Ch. Benoist, *Enquête algérienne*, in-16°, 1892, p. 243, pour la tribu des Beni-Menguellet). Cf. Hanoteau et Letourneux, I, p. 566.

Car le pèlerinage est aussi un contrat; il est un acte de commerce; en quelque sens le pèlerin est commerçant, et il poursuit conjointement des fins de l'ordre spirituel avec des fins de l'ordre temporel¹. Contrat entre un *partant* et un *restant*: association d'un homme *jeune* avec un homme *mûr*, un capitaliste d'Alger ou de Fez, commerçant enrichi et fatigué des aventures de son jeune temps, lequel confie au voyageur, soit des douros, soit des produits, afin d'en obtenir profit. C'est ce contrat traditionnel de colportage ou de pèlerinage qui a été le prototype du contrat pour le transport.

Pour la *fabrication*, il s'est formé aussi en Afrique du Nord des groupes d'intérêt. Contrats de l'ordre industriel, ayant pour but de rendre plus aisée, à un industriel ou à un fabricant — ainsi que nous dirions — la production d'objets nouveaux. Si, dans le bon vieux temps, les artisans demeuraient isolés, s'ils travaillaient séparément, distinctement, si c'était donc la production individuelle qui régnait, on vit pourtant, on voit surtout de notre temps, en Algérie et au Maroc, des tentatives d'agrandir et d'amplifier l'échoppe ou bien le magasin, des essais de fonder de plus grands ateliers et d'entrer donc, timidement, sur le chemin de la « concentration » de l'industrie. J'ai vu, en Kabylie, voici déjà douze ans passés, un atelier de menuisier où travaillaient dix ouvriers. Mais pour y parvenir, il faut des capitaux; il faut que des « commanditaires » aient à fournir aux artisans les instruments qu'il leur faudra pour agrandir leurs entreprises. S'il n'est donc pas licite de prêter à intérêt, il est licite de *prêter en société*; de prendre part aux risques, soit de perte, soit de gain, de partager, dans la *cherka*, par un apport de capitaux, les chances de l'exploitation, selon que les fera la volonté de Dieu. Il y a donc ainsi communauté ou solidarité entre les associés pour la fabrication. Et c'est

1. La société pour fournir l'animal sacrifié est dépeinte par El Bokhari, *Traditions islamiques* (traduction O. Houdas), t. II, tit. XLVII.

pourquoi ce groupe d'intérêt pour la fabrication est appelé la *société de corps* : *cherka el abdan*, marquant par là que les deux associés ne font pour ainsi dire qu'un seul être et qu'un seul corps.

Si tels sont les objets de cette exploitation de l'ordre commercial, quels en sont, d'autre part, les *moyens*? Quels sont, en d'autres mots, les procédés de droit selon lesquels peut se réaliser, dans l'Afrique du Nord, la société ayant pour but, soit la circulation, soit la fabrication? C'est la constitution de droit des sociétés.

Deux modes en sont donnés dans ces pays, comme chez nous : *démocratie*, et *aristocratie*. Il est des sociétés d'ordre démocratique, des sociétés universelles ou unanimes, que les Arabes ont appelées très pittoresquement des *sociétés de frein*, puisque chaque associé, ou chaque *chriq*, peut être un frein pour tous les autres associés; puisqu'il peut empêcher les autres associés de prendre aucune décision sans son aveu; puisqu'il faut donc, comme dans la famille, ou bien dans la tribu, une *unanimité* entre les associés. Ces sociétés ressemblent donc intimement à cette ancienne indivision entre héritiers, qui fut l'antécédent des groupes d'intérêt; indivision gardée par volonté entre les héritiers d'un *pater familias*, communauté de l'ordre familial, qui requérait dès lors cette unanimité qu'il faut entre parents. Aucun des héritiers, comme, de notre temps, aucun des associés dans toute société de frein, aucun d'entre eux n'a le pouvoir de décider et d'engager sans l'agrément de tous les autres associés. La *société* tient donc ses règles de la *parenté*.

Mais, si c'est là l'aspect ancien du groupe d'intérêt, il tend, comme chez nous, à s'effacer devant l'aspect nouveau : aristocratique, non démocratique. C'est une société où l'un des associés a le pouvoir de décider et d'engager, par la délégation des autres associés. Et c'est pourquoi, en langue arabe, on a nommé ces groupements *sociétés de confiance*, puisqu'elles veulent le crédit d'un associé *privilégié*, d'un

associé *autorisé*, dans tous les sens de l'expression, ayant mandat, expressément ou bien tacitement, pour décider, pour engager, représentant le corps, symbolisant le corps, et condensant en soi les facultés du corps. Plus rien ainsi de la communauté, qui empêchait, on le sait bien, les décisions. Il m'advenait, au temps où je tournais en Kabylie, dans les tribus, de vouloir emprunter ou louer un mulet ; il me fallait alors, bien que je fusse en tractation avec le vrai « propriétaire » du mulet, avoir l'acceptation, tacite tout au moins, de ses parents ou de ses frères, et notamment du frère aîné. C'était cette communauté du groupe de parents, qui fait obstacle aux conventions que veut en Algérie notre intérêt. La société fondée sur la délégation d'un associé devient ainsi, par notre intervention, le mode fréquent dans tout le Maghreb.

Un procédé déjà ancien d'association dans le droit musulman répond très bien à ce but de progrès : c'est la commande, ou bien la société en commandite, ce qu'on appelle, en langue arabe, le *kirâd*¹. C'est, ainsi que chez nous, la société entre deux éléments, l'un passif, l'autre actif : un élément passif qui est le possesseur des capitaux, ou le commanditaire, qui n'est, comme chez nous, qu'un fournisseur de capital, mais qui n'a point le droit d'intervention dans les affaires de la société ; un élément actif, qui est le dépenseur de capitaux, l'associé agissant, l'associé décidant, celui qui fait usage de l'apport social, pour le *lucrum* ou le *damnum* des associés. La commandite est très ancienne dans l'Islam ; c'est le moyen par où a pu s'entretenir le grand trafic caravanier.

Mais cette société, plus avancée et plus appropriée à nos besoins occidentaux, fondée sur la délégation donnée à l'un des associés, n'est point non plus jugée licite selon le Coran.

1. J. Kohler, *Die Commenda im islamitischen Recht*, in-8°, 1885 ; R. Dareste, *Études d'histoire du droit*, in-8°, I, p. 58 ; Ben Ali Fekar, *La Commande (El Qirad) en droit musulman*, thèse droit, Lyon, in-8°, 1910.

Alors que le Coran permet, sinon expressément, du moins tacitement, la société d'indivision, semblable au *consortium* des héritiers, qui n'est que la famille prolongée et transformée, telle que la peint le nouveau Gaius, on ne reconnaît pas, chez les docteurs, que soit licite la commande ou la délégation ; on ne veut pas que l'un des associés, à l'exclusion des autres associés, ait tout pouvoir, et l'on estime que la commandite est entachée d'usure ou de spéculation. C'est un cas de *riba*, une forme de jeu¹. C'est donc par tolérance, en Afrique du Nord, qu'on voit se pratiquer la commandite ou le «kirâd».

Du point de vue français, ce droit des sociétés est-il conforme ou non conforme à l'intérêt de notre occupation ? Ce droit traditionnel des sociétés d'exploitation, de l'ordre pastoral, de l'ordre cultural, de l'ordre commercial, qui très souvent ne reconnaît validité au groupement que par la tolérance sans approbation, ce droit ne vient-il pas gêner notre mise en valeur ? En vérité, il en est bien ainsi, et la législation que je viens d'esquisser a deux inconvénients du point de vue français.

C'est, premièrement, l'*insécurité* dans nos rapports de droit avec les habitants ; puisque la société, à la moderne tout au moins, la société selon laquelle on peut traiter avec un associé et sans qu'il faille recueillir la décision de tous les associés, ne peut jamais être *acceptée* par les Croyants. Il y a là, pour nous, quelque danger. Et d'autant plus que toute société, selon les termes de la tradition, n'est point dotée de personnalité, ainsi que nous dirions. Les musulmans n'ont point cette notion des sociétés que nous avons, selon laquelle tous les groupes d'intérêt, ayant leur personnalité, ont leur

1. E. Arin, *Recherches sur les opérations usuraires...*, in-8°, p. 129 sq.

Voir notamment les conditions étroites que met, à la validité de la commandite, Kayrawani (Ibn abou Zeyd), *Risala, ou traité abrégé de droit malekite et de morale musulmane*, trad. E. Fagnan, in-4°, pp. 152, 154 ; et il y a d'autres commentateurs qui sont plus rigoureux !

responsabilité. On peut s'en prendre au bien social pour réparer les conséquences des erreurs des associés. Le corps social, en tant que tel, est investi d'un patrimoine. Il n'en est pas ainsi dans le droit musulman ; la société n'existe pas en tant que corps. Elle n'est point une personne¹; et tout au plus reconnaît-on, chez les docteurs, qu'existe entre les associés, à titre *individuel*, la représentation en vertu d'un mandat. Si chacun d'eux est responsable envers les tiers, ce n'est qu'en tant que mandataire ou que représentant des autres associés. La société se réduit donc à un mandat, à une *oukala* ainsi qu'on dit dans le Maghreb ; tout associé est un *oukil*, représentant individuel des autres associés individuels. La société n'a point d'identité, et n'a, dès lors, point de propriété.

Un autre inconvénient, dans la législation des groupes d'intérêt en Afrique du Nord, c'est leur *impureté*, proclamée, déclarée, selon la Tradition, par tous les grands Docteurs. Impureté du moins de toute société dans tous les cas où cette société serait formée avec un étranger, et donc avec un infidèle. Tel est l'effet du caractère religieux des groupes d'intérêt. Les sociétés étant fondées selon les textes du Coran, lequel est bien la parole de Dieu, sont donc des procédés de l'ordre religieux, qui ne sauraient être employés que par les vrais croyants². Et toute société, conclue avec un infidèle, est donc impure aux termes du Coran interprété par la Sounna. Tous les docteurs expliquent longuement que, s'il en est ainsi, c'est notamment pour ce motif que l'associé européen pourrait toujours, malgré le musulman, ou à l'insu du musulman, faire servir les fonds sociaux à des besoins impurs : vendre du vin, ou vendre du cochon ! L'association

1. M. Morand, *Études de droit musulman algérien*, 2^e édition, in-8°, 1922, pp. 15 sq., 27-29.

2. Voir sur ce caractère religieux et sa récente atténuation, Berger-Vachon, *Revue algérienne... de législation...*, XLVII, oct-nov. 1931, doctrine, pp. 194-217 (pour le contrat d'élevage et la commandite).

des intérêts entre les musulmans et les Français est donc, par tradition, un vrai péché. Péché dont la sanction n'est point du tout menue : la société avec un infidèle étant souillée, le capital devient impur, et il doit être dispersé par *sadaka*, et c'est-à-dire distribué aux indigents. Car toute aumône purifie, et donc est agréable à Dieu. Le don aux pauvres purge les péchés, et exorcise les démons.

C'est là l'empêchement à une collaboration des intérêts qu'en Algérie, en Tunisie et au Maroc nous poursuivons avec les habitants. Et cependant, déjà en Tunisie d'abord, en Algérie aussi, et enfin au Maroc, il s'est formé des sociétés d'exploitation, tantôt de l'ordre cultural, tantôt de l'ordre commercial, entre les Africains et les Européens¹; des sociétés ayant pour but, en Tunisie et au Maroc, l'exploitation de l'olivier, en Algérie la création de maintes industries. La *mogharsa* a fait merveille en Tunisie, et l'on essaie maintenant en Libye. La vieille interdiction de la coutume a donc failli, non seulement dans les cités, mais bien et mieux dans les tribus. Les fellah n'en sont plus empêchés. L'on voit faiblir l'obstacle religieux entre les Maugrabins et les Français.

Pour quels motifs, et avec quels effets ? Ce n'est pas le lieu d'en épiloguer. Mais il suffit de souligner que la laïcité des groupes d'intérêt n'est pas, et tant s'en faut, partout fait accompli ; que le droit commercial demeure religieux ; que le profit ne peut être cherché que selon les lois établies par Dieu ; que tous les groupes d'intérêt sont confréries en quelque sens ; et que vouloir le *gain* doit être aussi vouloir le *bien*.

1. Voir déjà : A. Colliez, *L'Association entre les colons et les indigènes au Maroc*, Musée social, mémoires et documents, in-8°, 1910, et l'article de M. G. Rectenwald cité, *supra*, p. 170.

Table

Alain Mahé	
<i>Un disciple méconnu de Marcel Mauss: René Maunier</i>	7

Textes de René Maunier

<i>Notes et variantes sur les deux versions du texte</i>	53
I. Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord	55
<i>Notes sur les diverses versions du texte</i>	145
II. Les groupes d'intérêt et l'idée de contrat en Afrique du Nord	149

