

L'expression du droit coutumier amazigh « azref » : perspective sociolinguistique

Ahmed Bououd

Introduction

La place qu'occupent l'amazighe et l'arabe dialectal dans le champ langagier marocain est indéniable, surtout qu'elles constituent les deux langues maternelles des marocains. Bien que l'amazighe ait été porteur du droit coutumier (*azref*), étant oral comme l'arabe marocain dialectal, aucune de ces deux langues n'a jamais été utilisée comme moyen d'expression du droit écrit. L'amazighe, pourtant reconnue comme langue, très vivante et dynamique d'ailleurs, et cela malgré un environnement idéologique hostile qui prône encore le discours de la minoration et de la dévalorisation, ne peut rester en marge de la modernité juridique.

Sa revitalisation est en grande partie tributaire de sa capacité à dire et à écrire le droit dans le système juridico-linguistique marocain, particulièrement depuis sa reconnaissance comme langue officielle (constitution de juillet 2011). Cependant, le législateur considère l'amazighe comme une composante essentielle de l'identité et de la culture marocaines, sans pour autant la doter de moyens institutionnels et d'outils opérationnalisant sa mise en œuvre par la loi organique de l'article cinq ; du reste, l'amazighe ne dit pas le droit et ne l'exprime pas, bien qu'elle soit reconnue comme langue officielle; alors que le français et l'arabe, en revanche, continuent à le dire et à l'écrire ; par leur statut, elles sont des langues de droit.

L'azref est-il un langage juridique spécifique aux lois coutumières amazighes? A-t-il des éléments typiques aux niveaux lexical et stylistique pour constituer un terrain d'étude sociolinguistique? En d'autres termes, se singularise-t-il par quelques traits qui le définiraient comme langage de spécialité, avec des particularités évidentes qui le distinguent du langage commun?

La langue de spécialité

La langue de spécialité peut être opposée à la langue usuelle. De fait, ni la langue usuelle, ni la langue de spécialité ne sont des ensembles homogènes bien délimités. Dans chacune d'elles, il existe plusieurs niveaux et registres servant de limites. En réalité, il existe une zone mixte intermédiaire, relais interlectale assurant la transition entre langue spécialisée et langue usuelle, composé de l'injection de termes et de phraséologismes spécialisés dans la langue courante d'une part, et d'autre part, des termes appartenant à la langue usuelle sont passés dans des langues de spécialité. Ainsi, on se retrouve dans une situation où les termes passent de la langue usuelle à la langue spécialisée et inversement. Voici quelques exemples :

Langue de spécialité : *amsasaf, amzwag, anfray, anzraf, azref, azrfan*

Langue usuelle : *afraq, amyar, tabrat, akrkur, tazettat*

En effet, la langue de spécialité fait appel aux critères de la référence et à la propriété sémantique, à savoir la monoréférentialité et la monosémie. La monoréférentialité du terme scientifique, dans un domaine bien défini, est le fait qu'il ne désigne qu'une classe d'objets, de qualités ou de procès : le référent est unique, par l'intermédiaire de la notion, insérée dans un système notionnel (Dubois, 1994 : 309) ; ainsi un terme scientifique ou technique « tend à être monosémique ou plutôt référentiel dans chaque domaine particulier de la connaissance » (

Guilbert , et al.1973, p.8.10). Il est monoréférentiel, quand le terme renvoie à un seul référent (Lerat P, 1995), par exemple *azref*, *tada* et *tawiza*, renvoyant à un seul objet du monde avec une seule référence, dans un domaine de connaissance bien précis , qui correspond à une seule réalité , ce qui évite l'ambiguïté et la confusion. De plus, le terme peut aussi être *monoconceptuel* quand sa désignation renvoie à un seul et même concept; ainsi, le terme *azref* renvoie au seul concept *droit coutumier*, *amzref*, *ayant droit*, caractéristique qui tend à faire de lui une unité linguistique mono référentielle et monosémique, contrairement aux termes comme *tabrat*, *acte de divorce*, synonyme de *askkil*, *lettre d'écriture*. Le caractère monosémique signifie que le terme technique, dans un domaine de spécialité, ne peut avoir qu'un seul sens et s'oppose au fonctionnement polysémique qui marque le lexique des langues naturelles.

L'amazighe possède des dictionnaires en version papier et des dictionnaires en version électronique. Le lexique amazighe s'accompagne d'une sorte de réappropriation de l'ancienne culture, avec une tendance à ressusciter les termes connus mais aussi les moins connus ou nouvellement créés. Ex : *anfray*, *juge*; *anzzarf*, *juriste*; *tazrfi*, *justice*; *tazerfit*, *juridiction*; *anezzarfu*, *juge*, *arbitre* et *azrfan*, *juridique*. En amazighe, il n'existe pas, à quelques exceptions près, de dictionnaires monolingues. Les dictionnaires amazighes sont, généralement, des dictionnaires bilingues français-amazighe, tels que : Dallet (J.M.), 1972 ; Destaing (Ed.), 1872–1940, Foucauld (Charles de.), 1858–1916, Foucauld (Charles de.), 1858–1916 ; Taïfi (M.), 1991.

L'amazighe et l'expression du droit

A l'heure actuelle, l'amazighe reste interdit dans les tribunaux, absent à la fois dans les textes de lois et dans le système de la justice marocaine. Son intrusion juridique passera inévitablement par l'opérationnalisation de la loi organique à une moindre échelle et par une traduction de l'arabe et/ou du français vers l'amazigh et vice-versa. Le contact avec les langues juridiques en présence – l'arabe et le français – ne doit pas aboutir, par leur domination , à l'assimilation et à l'acculturation qui finiront par engloutir et phagocyter le droit coutumier amazigh, au contraire. Il faudra traiter les coutumes amazighes comme phénomène juridique qui s'inscrit dans l'évolution du droit en général, et le droit coutumier amazigh en particulier et ceci en relation avec les sociétés qui le produisent et le propulsent comme patrimoine culturel immatériel, transmis de génération en génération, et recréé en permanence par les communautés et les groupes en fonction de leur milieu, de leur interaction avec la nature et de leur histoire. Ceci leur procure un sentiment d'identité et de continuité, qui contribue à promouvoir le respect de la diversité culturelle et la créativité humaine.

Dans ce texte, nous analyserons cinq concepts essentiels du droit amazighe :

1. *Azref*
2. *Ljmaàt* ou *anfalis*
3. *Taggalit* ou *tayyalit*
4. *Tadâ*

5. Akerkour

Azref, terme désignant dans les parlers amazighes l'ensemble des règles et des codes coutumiers (*ti3qqidin*) ; il concerne un ensemble important de lois régissant les droits. Parmi ses domaines: le mariage, le divorce, les conflits familiaux, le statut de la femme, la solidarité, l'irrigation, la terre, la forêt et la gestion tribale. Il est démocratique, parce qu'il est élaboré par la tribu, le citoyen et la *djamaa*, élue qui se charge de l'exécution de ce droit .

L'héritage n'y est pas mentionné, surtout que les terres sont collectives. En ce qui concerne la femme, *tamazalt* désigne le droit à la pension alimentaire. C'est une pratique restée en vigueur dans le sud du pays. Elle accorde à la femme divorcée ou à la veuve la moitié des biens acquis durant la période du mariage, avant tout partage; elle constitue un droit au partage égal et à la répartition des biens acquis, entre l'époux et l'épouse. Le capital de la femme, le *jihaz*, sa part d'acquêts (*tizzla*, subvenir aux besoins, dérivé du verbe *azzal*) sont les biens des époux vivant sous le régime matrimonial de la communauté amazighe .

Le ***ljmaàt* ou l'*anfalis*** font partie des institutions qui ont toujours joué un rôle prépondérant dans le maintien des équilibres au sein de la société; il désigne un mini-conseil composé des représentants des familles. Son rôle est de coordonner et contrôler les activités au sein du village. Il s'agit donc d'une institution traditionnelle administrative, sociale et économique. Il veille au bon fonctionnement des différentes structures et est juridiquement encadré par des lois coutumières *azerf*. Les membres de la tribu amazighe se réunissent afin de nommer les représentants de ce mini-conseil, appelé *inflas* ou *ayt rbàin*. Ils forment ainsi le *tajmaàt n taqbilt* (conseil de la tribu), un comité représentant la tribu, composé *des amaghar* : *amghar d iyer*, *d'agdal*, *de tawiza* et *de tawala*.

Après la composition du *tajmaàt*, celui-ci doit accomplir plusieurs missions. Il doit gérer toute une série d'institutions et systèmes, généralement d'ordre social et économique au détriment de ce qui est politique puisqu'il ne dispose pas d'un pouvoir politique, car c'est l'*amghar* (le maire) qui s'en occupe. Ces attributions concernent les domaines :

- législatif : la *djemâa* élabore, adapte et, au besoin, rectifie les dispositions du droit coutumier.
- exécutif : elle veille à l'application de ce droit et, à ce titre, elle assure les fonctions de police locale Elle se charge également de la collecte et de la gestion des amendes versées en cas d'infraction. Ces amendes servent aux dépenses collectives: travaux d'entretien du village, frais d'hospitalité et sacrifice d'automne.

La sanction n'est pas réglée uniquement en argent liquide, le numéraire (*metqal*), mais aussi en *izmaz* (céréales) qui sert d'indemnité, dans le cas du non respect de la propriété terrienne; de même la *tamgdalt* , de *agdal* (prairie , pâturage du bétail) est une caution pour réparer le non-respect de la date du pâturage. Dans ce cas la *djmaa* prélève une tête du bétail pour sanctionner le fautif.

En termes de litiges, *amnzag* (la discorde, le contentieux), la *djmaa* distingue deux types d'affaires. D'une part, la petite affaire, dâdut tamezyânt (petite laine), telle que l'altercation au sujet des bornes d'un terrain, du non-paiement d'une dette ou du partage d'un héritage. D'autre part, la grosse affaire, dâdut takswât (grande laine), comme le vol de bétail, l'agression d'un protégé, l'adultère ou le meurtre.

Pour régler un litige interindividuel ou interfamilial, les parties plaidantes peuvent saisir un *anzarfu* (arbitre coutumier des questions civiles, commerciales et immobilières) ou bien, dans certaines affaires, un *anfury* (médiateur) réputé pour sa neutralité. La *djmaa* (conseil des notables) est compétente surtout au niveau du pénal, à l'exception des meurtres qui ne relèvent pas de sa compétence.

Taggalit ou **tayyalit**, selon les régions, est un terme de droit coutumier. Il désigne l'action de jurer, de faire un serment. Serment fait en justice pour affirmer ses dires et nier les accusations des autres, il a une place importante dans la vie légale et spirituelle : « Le serment détemporalise une situation délicate : il traite la parole du suspect comme la vérité validée rituellement, il le rend éternel, et neutralise des disputes antérieures en faveur de l'harmonie présente et future ». C'est une forme d'ordalie pratiquée particulièrement dans les situations où il est impossible de vérifier les dires des demandeurs et des défendeurs dans les tribunaux. L'épreuve de co-purgation, dans le droit médiéval, constituait une défense complète par laquelle un défendeur pouvait établir son innocence ou non en prêtant serment et en obtenant un nombre requis de personnes qui croyaient son serment et dans laquelle le serment de l'accusé(e) était soutenu par celui d'autrui. MARCY a insisté sur le caractère religieux de la procédure berbère, comparée au serment de co-purgation comme méthode essentielle de la preuve.

Il y a la justice par le serment prononcé par l'*imzkan* (le co-jureur), celui qui, selon certaines lois, prête serment pour attester la véracité des affirmations du défendeur. On demande aux co-jureurs ; "Est-ce que le serment (*taggalit*) que l'accusé a fait correspond à la vérité? ». L'accusé doit produire devant le juge un certain nombre de co-jureurs qui se portent garants de son innocence. Le nombre des co-jureurs est fixé par la coutume et varie selon la gravité du crime. Les co-jureurs ne peuvent être sûrs, matériellement, de l'innocence de l'accusé mais ils ont confiance en sa parole ; *amgallu* (TAIFI, 1991) est le juré ou le « co-jureur », celui qui prête serment en même temps que l'accusé et qui témoigne en sa faveur. Le droit coutumier exige cinquante co-jureurs pour les litiges importants. *Imsgilli* désigne celui qui fait un faux serment (K.NAID ZERRAD, 2000, p. 200). Le conseil des *imguillan* (pluriel d'*amgallu*) constitue la *tamgalit*, une jurande formée d'un ensemble de jurés ou un groupement professionnel autonome, composé de membres égaux, unis par un serment, sous l'ancien régime.

Le serment est le plus souvent sollicité dans les cas pénaux, et moins souvent dans les cas civils. Il sert généralement de preuve. Ce jurement bénéficie d'un caractère prophylactique et d'un pouvoir sacro magique jusqu'à prendre la valeur d'engagement et de promesse solennelles. On assiste à un transfert du pouvoir déterminant la vérité des tribunaux aux pouvoirs spirituels, qui, à l'époque coloniale, était une stratégie pour résister au contrôle juridique français. Lorsqu'un litige est transféré du tribunal coutumier à la mosquée ou au tombeau d'un wali ou d'un marabout, lors du serment *taggalit*, un transfert d'autorité est également opéré et effectué du juridique au religieux par l'utilisation du serment dans les tribunaux. Autrement dit, le conseil juridique n'est pas uniquement constitué de personnes physiques comme le demandeur, le défendeur, l'avocat et le *fqih* servant d'interprète ou de greffier mais de surcroît, il existait une autre instance, constituant une audience parallèle à l'audience humaine et visible, une présence spirituelle, à savoir *rbbi* (Dieu), un *wali*, un tombeau, un *divinateur* ou *ermite*. Ainsi, un clivage et une distinction nette se dessine entre la justice terrestre et profane du tribunal coutumier et la justice divine des tombeaux et des mosquées.

Tadâ (Colactation) est une institution socio-économique connue au Moyen-Atlas. Elle est essentiellement un lien bilatéral, une alliance intertribale qui se conclut, à l'origine, par le recours au symbole de la colactation. Celle-ci crée un lien puissant de la même force que celui de la fratrie de sang. Ceux qui pratiquent la *tadâ* deviennent donc, au sens plein du terme «frères de lait».

La cérémonie consacrant la *tadâ* se déroule en trois temps. La première phase consiste en un rassemblement autour d'un *akerkour* (sanctuaire). La seconde phase est un repas consommé en commun par les deux groupes, les deux tribus contractant l'alliance. Le couscous du repas est arrosé du lait des femmes appartenant aux deux groupes, afin que les membres des deux tribus ou fractions se considèrent comme frères. Pour accentuer encore plus la symbolique, pendant le repas, les femmes échangent leurs nourrissons. La troisième phase est le tirage au sort des chaussures. Les sandales droites des participants forment deux tas cachés chacun par un burnous. Les notables tirent simultanément une sandale de chaque tas ; leurs propriétaires se trouvent alors unis par le pacte de fraternité, *tada*, quels que soient leurs niveaux sociaux. Ainsi, l'alliance collective déterminée entre les deux groupes dans la colactation communie se trouve confortée par les multiples fraternités individuelles consacrées par le tirage au sort des sandales.

Les pactes de protection, d'alliance et de colactation, créent des liens sociaux, instaurent une relation de protection entre groupes et établissent des liens de parenté « électifs ». D'après la tradition, alliance et fraternité sont déterminées par des représentations et l'instrumentalisation de deux liquides corporels, à savoir le sang (*idamn*) et le lait (*ayu*), des fluides humoraux et corporels permettant d'éclairer les représentations culturelles qui en découlent. Ces représentations accordent une place importante au lait, créateur d'un certain type de parenté.

Depuis les travaux pionniers de Marceau Gast (1968), peu d'études ont été consacrées à l'alimentation dans le monde berbère, aux cultures alimentaires et aux représentations linguistiques de cet aliment. Il est important de voir comment les amazighes gèrent les transformations alimentaires, modifient leurs habitudes alimentaires et les restrictions rituelles y afférentes. Aussi la parenté « colactationnelle », obtenue par des substances corporelles et par des nourritures, se diversifie en fonction de rituels (par exemple les naissances, les accouchements et les mariages), d'événements quotidiens (repas collectif, fêtes, pratiques curatives) ; elle est un élément structurant la société amazighe.

La perception du rapport de parenté articulée autour de la colactation collective (parenté de lait) et de la dimension pactuelle (protection) où la solidarité organique entre groupes alliés (par le lait) ou la fraternité de sang (le sacrifice sanglant) instaurent un réseau de relations, complexe et spécifique. Si les pactes de protection et de colactation se concluent par l'intermédiaire de deux substances corporelles, le sang (*idamn*) et le lait (*ayu*), l'étude des représentations de ces fluides humorales, montre la surdétermination du lait par rapport au sang, le lait scellant la relation d'entente et d'appartenance en établissant un lien de parenté permanent et durable.

L'importance du lait se constate au niveau de la richesse de son vocabulaire et de la variété des produits dérivés. Dans toutes les langues du Maghreb et du Sahara, comme chez tous les pasteurs nomades (GAST, 2008, p. 4322-4330), le lait en général est dénommé *ayu* ou *ax* (Touareg), qu'il soit de femmes ou d'animaux, frais, doux, aigre, baratté, tourné, cru, cuit ou condensé.

Le lait n'a pas seulement un intérêt alimentaire, étant une humeur fondamentale du corps humain (comme le sang et le sperme). Il est chargé d'une grande signification symbolique, car il a le pouvoir de transmettre les qualités et les défauts de la femme, voire de l'animal, qui l'a produit.

Il a toujours possédé une charge symbolique extrêmement forte, variant selon les croyances et les mythes. Il est, entre autres, symbole d'abondance, de richesse et de prospérité collective. Le lait maternel, plus particulièrement, dont la particularité est d'être l'unique aliment issu du corps humain, est chargé d'une puissance symbolique extrême qui transparait à travers les discours, les pratiques et les représentations. On relève notamment les fantasmes incestueux, à l'origine des interdits matrimoniaux entre frères et sœurs « de lait » chez les *utada*, les *ayt tada* «co-lactés», ainsi que les représentations physiologiques de la filiation et de la parenté de lait dans la société islamique en général et dans la société amazighe en particulier. Sur le plan symbolique, le lait a longtemps été utilisé à des fins divinatoires. Les alchimistes le nommaient le breuvage d'immortalité. En quelque sorte, il est comparé à la pierre philosophale.

Les tabous sexuels pendant l'allaitement sont communs à toutes les cultures. En amazighe, cet interdit est nommé *afrag* (haie, clôture, enclos, jardin). Partout il passe de la dénomination d'une réalité concrète (clôture, haie), par métonymie, au contenu (enclos, jardin) (CHAKER, 1985, p. 206). chez les Aït Khebbach, le terme *afarag* est employé pour décrire l'interdiction d'alliance entre deux individus, le sens devenant celui d'une « barrière » et s'employant au féminin (*tafergant*). Ainsi les fractions soumises à l'interdit matrimonial sont dites *tiferrganin* (GELARD, 2005). À Merzouga, le mot désigne l'enclos à proximité de la tente dans lequel on enferme le bétail, notamment les femelles allaitantes et les petits non encore sevrés, en attendant le retour des troupeaux en pâture. Il s'agit d'une sorte de barrière protectrice destinée à protéger les femelles et leur progéniture.

Les groupements, ne pouvant pratiquer d'alliances exogames sont donc métaphoriquement représentés sous la forme d'espaces clos qu'il convient de ne pas mettre en contact, par exemple les tribus des *Ait Sadden* et des *Ait Ndir*. En effet, selon la conception locale, l'union de deux individus *tiferrganin*, est suivie d'une sorte de malédiction qui s'abat soit sur le couple (maladie, paralysie, décès), soit sur sa descendance (enfants anormaux) ou enfin, sur les ressources familiales (dromadaires, bovins). Ainsi, les *tiferrganin* soumises à un interdit d'alliance sont celles qui ont ratifié d'anciens pactes de colactation ; elles sont considérées comme « sœurs de lait ». Autrement dit, lorsque ces groupes ont « échangé le lait » (*mchfan agho*), cela a entraîné une homologie durable et permanente et une fraternité, par la substance lactée, entre les individus frappés par une prohibition matrimoniale. Certaines intentions de mariage ont été annulées, sine die, lorsque la mariée est *tafergant*, ce qui signifie que le mariage avec la jeune fille convoitée est impossible.

L'*akerkour* est un tas de pierres autour duquel se déroule la première phase du rituel *tadâ*. De tout temps et dans toutes les civilisations, les hommes ont adoré les pierres (la litholâtrie), auxquelles on attribue des pouvoirs bénéfiques ou maléfiques. Il y a aussi leur beauté, mise en valeur dans les parures, les ornements et les vêtements. En amazighe, il existe la racine lexicale *zrf*, de laquelle dérive le nom *azref* qui signifie, en kabyle et en touareg, l'argent en tant que métal. Certaines catégories de bijoux, souvent en argent et en cuivre, sont réservées exclusivement aux femmes. Ces parures réalisées et confectionnées avec des pierres gardent

toujours leurs fonctions dans la toilette des femmes amazighes : prophylactiques, magiques et ornementales.

Dans l'histoire du maraboutisme, il faut noter la croyance aux génies. Ceux-ci se tiennent près des sources d'eau, dans les cimetières et les grottes, prennent la forme d'animaux, s'attachent aux tas de pierres (*akerkour*), ce qui inspire des sentiments de vénération ou de crainte. Les rites du pèlerinage à La Mecque, la circumambulation autour de la Ka'ba où se trouve la Pierre Noire vers laquelle se tournent des millions de musulmans pour prier en sont des illustrations.

Avons-nous là une continuité "involontaire" d'une forme d'idolâtrie de la pierre (contrairement aux matériaux organiques) qui se conserve intacte au fil des millénaires ? Le territoire devient ainsi un symbole ayant une identité qui se construit autour de valeurs communes à une communauté, tel que le pèlerinage à La Mecque. Ce géosymbole produit, construit et borne le territoire culturel, religieux et politique par des *iwutta* (frontière). Il permet aussi d'analyser l'importance de certains lieux qui favorisent des ententes, et d'autres qui déclenchent des conflits. Dans ce contexte, la pierre, par le biais des lieux saints et de leurs sites, devient un marqueur des rapports entre une notion géographique (la localisation) et une notion religieuse (la sainteté).

Le marabout, le lieu saint comme interface entre le divin et l'humain, serait donc le lieu où le divin se territorialise en se manifestant aux hommes. Il se transforme en géosymbole indiquant un lieu saint (Jérusalem, Rome, La Mecque), un haut-lieu politique (par exemple la Maison Blanche à Washington, le Parlement Européen et le siège des Nations Unies), ou tout simplement un lieu qui prend une dimension sacrée pour un groupe ou une communauté, tels que certains chemins, certains puits ou des fontaines réputées sacrées.

Comme support de divination, les pierres possèdent un sens et représentent des valeurs essentielles. Elles influent sur notre façon de voir la réalité qui dépasse parfois la compréhension et l'entendement. C'est le cas de la lithomancie, une pratique de divination avec des cailloux, des pierres ou des cristaux de toutes formes et de toutes couleurs, une pratique associée directement à la sorcellerie

En outre, la lithobolie, une divination par le lynchage et les jets de pierres, se manifeste dans la lapidation qui est une forme d'exécution utilisée à l'époque préchrétienne dans tout le bassin méditerranéen et à l'époque contemporaine dans certains pays musulmans. Par ailleurs, la lapidation de Satan est une cérémonie symbolique pratiquée par les musulmans lors du pèlerinage à la Mecque.

Conclusion : le technolacte juridique

L'étude des règles juridiques, des normes sociales et des textes de lois d'*azref* doit mener à l'examen des pactes d'alliance et de protection qui s'expriment dans le langage de la parenté.

Tadâ stipule un certain nombre de points qui doivent être appliqués scrupuleusement par les parties contractant le pacte impliquant de multiples obligations :

Il est interdit de se marier entre les deux parties aussi bien au niveau de la tribu qu'au niveau de la famille, de la fraction et du clan, ce qui laisse entrevoir la prohibition des relations sexuelles incestueuses. En Islam, la colactation (ou co-allaitement) est considérée comme une cause de nullité d'un mariage.

Il est aussi interdit de se faire la guerre, de rentrer en conflit, de s'entretuer, de se disputer, de se voler, de se jeter le mauvais sort.

Il est obligatoire de porter assistance à l'autre partie en cas de danger (pandémie, incendie, inondation, catastrophe naturelle).

L'hospitalité et la générosité sont de règle une fois sur le territoire de la tribu.

Le recours au commerce illicite entre les deux parties est interdit.

Tout service rendu par l'une des parties est gratuit.

En cas de litige, le recours au droit commun est de mise.

La transgression et la violation d'un des points soumettent leurs acteurs à des amendes (*ddit*, garantie de remboursement d'une indemnité) ; dans le cas contraire, le pacte est dissous.

Comme nous l'avons montré, l'*azref* constitue un ensemble de dispositions qui vont de l'interdit matrimonial, de l'inviolabilité des refuges, de l'obligation d'hospitalité, de l'exigence du respect se traduisant par l'interdiction de prononcer de mauvaises paroles ou de mentir jusqu'à la gestion des conflits, la résolution des problèmes et la possibilité d'arbitrer les querelles.

Aujourd'hui, la *tadâ* ne fonctionne plus en tant que facteur régulateur de l'organisation tribale. Sa quasi-disparition s'explique, nous semble-t-il, par trois faits qui, à des degrés variables, ont affecté la société amazighe pendant les périodes coloniale et postcoloniale. Il s'agit d'abord du bouleversement du domaine politico-judiciaire par la centralisation de l'appareil étatique, l'instauration des tribunaux et la déstructuration de l'assemblée dirigeante au niveau local (*jmaa*). Ensuite, il y a la transformation du secteur économique, qui s'est traduit par la substitution de l'agriculture à l'élevage transhumant. La mutation des représentations collectives qui se manifeste par la régression des croyances ancestrales et la progression des idées nouvelles par la voie de l'école, des médias et d'autres canaux de communication a joué un rôle également. L'apparition d'un pouvoir centralisé, structuré autour des cités urbaines, a progressivement surclassé puis éliminé les valeurs et les règles des sociétés nomades et rurales.

La religion constitue également un champ d'investigation incontournable pour la mise en évidence des représentations et des répertoires linguistiques particuliers. En tant que technolecte, le langage religieux en peut être considéré comme une variable linguistique au même titre que le sexe, l'âge, la profession. La communauté religieuse peut être définie comme un groupe de personnes adhérant à un ensemble de croyances et de pratiques linguistiques associées, en l'occurrence, à des attitudes envers le lait, à travers le filtre des

- LERAT, P., 1995. Les langues spécialisées, Paris, Presses Universitaires de France.
- Messaoudi, Leila (2003).*Parler citadin, parler urbain. Quelles différences ?* (2003).
- Messaoudi Leila 2002 « *Le technolecte et les ressources linguistiques.* », *Langage et société* 1/2002 (n° 99), p. 53-75. URL : www.cairn.info/revue-langage-et-societ-1-page-53.htm
- Messaoudi Leila , 2013 les technolectes savants et ordinaires dans le jeu des langues au Maroc , *Langage et société*, 143,
- NAIT Zerrad , K ,2000, articles de linguistique berbère , l’Harmattan , Paris
- Oulhaj Lahcen , 2013 ,*le vocabulaire amazighe moderne français –amazighe-arabe* , Rabat
- Archives berbères , 1915, publication du comité d’études berbères , fascicule 1 , volume 1 , Rabat
- Archives berbères , 1917, publication du comité d’études berbères , fascicule 4 , volume 2 , Rabat