

# Aspects du droit communautaire dans l'Atlas marocain

*Droit et Société 15-1990  
(p. 219-227)*

Mohamed Tozy \*, Mohamed Mahdi \*\*

---

## Résumé

---

Cet article présente une approche anthropologique de l'articulation entre structures sociales, normes de conduite et mode de régulation sociale et met à jour la nature composite du système juridique marocain. Celui-ci puise ses sources dans trois registres compétitifs : le droit « moderne », le droit musulman et le droit coutumier. La place de ce dernier est inhibée dans le discours des juristes. Or, pendant longtemps encore, les collectivités rurales demeureront des lieux de production de ce droit non étatique. Les communautés montagnardes de l'Atlas marocain étudiées illustrent ce travail d'élaboration de ce type de droit. Pour ces communautés, c'est presque un impératif de survie car, corrélativement, elles produisent, consolident leur identité, légitiment leurs droits. Cependant, les pratiques sociales restent décalées par rapport aux normes produites.

---

## Summary

---

The aim of this paper is to present an anthropological approach of the relationship between social structures, rules of conduct and social regulation system, in order to show the composite nature of the Moroccan law system. The system elements are : « modern » law, Muslim law and customs. The place of this later is inhibited in jurists'knowledge, then rural collectivities are still producing such a law. The Moroccan communities in Atlas mountain studied illustrate how this kind of law is elaborated. It is almost a survival requirement, this because communities produce, consolidate their identity and legitimate their rights. Therefore, social practices are usually different from the established rules.

\* Professeur de sciences politiques à l'Université Hassan II, Casablanca, Maroc.

\*\* Enseignant-chercheur (sociologie rurale et développement) à l'École Nationale d'Agriculture de Meknès, Maroc.

---

Dans le cas d'une formation sociale « composite »<sup>1</sup>, l'analyse, par le biais d'une approche anthropologique, n'est pas le résultat d'un choix délibéré, c'est presque une fatalité. L'intelligibilité de l'articulation des structures sociales, des normes de conduite et

1. Najib Bouderbala, Paul Pascon, « Le droit et le fait dans la société composite marocaine, essai d'introduction au système juridique marocain », *B.É.S.M.*, T. XXXII, n° 117, 1970.

des modes de régulations est le résultat d'un croisement d'une multiplicité de systèmes de sens. L'État, siège privilégié de la règle de droit, n'en est pas l'unique pourvoyeur. Il est acculé à une compétition avec d'autres acteurs référant à plusieurs niveaux de la société.

En son temps, Jacques Berque écrivait :

« Dans ce pays tel qu'il est au début du xx<sup>e</sup> siècle, il n'y a au fond ni complexité locale, ni hiérarchie féodale, ni centralisation nationale. Observons, sans hypothèses d'origine, ces *disjecta membra* comme ils s'offrent à nous. Leur diversité couvre des corrélations. Mais ces corrélations ne sont pas fonctionnelles. Elles dénoncent à la fois une homogénéité et une dispersion fort difficiles à approfondir, pour peu que l'analyse ne s'en tienne pas aux couleurs tranchées de la surface. Elles font que le pays ne soit ni un ni divis (...). Il y a bien au Maroc des vies particulières, disjointes et pullulantes, mais non des vies publiques locales ou provinciales, comme l'entend l'histoire européenne. »<sup>2</sup>.

Ce particularisme, nourri politiquement par la monarchie chérifienne longtemps après que les officiers de affaires indigènes, ethnologues autant par nécessité que par désœuvrement, aient quitté le pays, a été totalement occulté dans les productions juridiques du Maroc indépendant.

Une crise d'amnésie entretenue par les Facultés de droit a donné lieu à une régression spectaculaire dans la connaissance du droit non étatique. Pourtant la continuité avec le protectorat fut manifeste dans tous les domaines, y compris celui-ci. Contrairement aux officiers, les juristes français, devenus pour la plupart enseignants, sont restés au Maroc jusqu'au milieu des années soixante.

Toutefois le constat est là, le cursus universitaire ne fait pas place aux curiosités ethnologiques soupçonnées d'intelligence avec la puissance coloniale. Les juges qui ont siégé dans les tribunaux coutumiers, pratiqué la chloration, appliqué les *leuh* (code écrit) des tribus des zemmours, ont tout oublié, une fois qu'ils ont troqué la salle d'audience pour l'amphi. Des générations d'étudiants ont payé le prix de l'unité nationale par une ignorance totale des réalités juridiques du pays<sup>3</sup>.

Les préoccupations de développement qui ont débouché, le plus souvent, sur une politique de grands travaux (aménagement hydraulique)<sup>4</sup> donnant lieu à un encadrement institutionnel par le haut, sans aucune prise en considération des phénomènes de résistance dans leurs multiples versions<sup>5</sup>, ont permis de mettre en évidence la vitalité d'autres espaces de juridicité<sup>6</sup>. Ces espaces fonctionnent dans un état de tension constante avec le référentiel hégémonique que constitue le droit étatique.

Une approche en terme d'archétype permet d'identifier trois espaces : coutumier, de droit musulman et de droit « moderne ». Il

2. Jacques Berque, « Problèmes initiaux de la sociologie juridique en Afrique du Nord », *Studia islamica*, n°1, 1953, p. 139.

3. Omar Azziman, « Dépendance et connaissance du droit marocain, un nouveau plaidoyer pour la sociologie juridique au Maroc », *R.I.P.E.M.*, n°10, p. 183 et suivantes.

4. Jean Déprend, « Réflexions sur la connaissance du droit au Maroc », *R.I.P.E.M.*, n°1, p. 10.

5. Najib Bouderbala, « Loi et société : le cas des collectives », *B.E.S.M.*, numéro triple 159-160-161, 1987.

6. *Dictionnaire Encyclopédique de Théorie et de Sociologie du Droit*, sous la direction de André-Jean Arnaud, L.G.D.J./Story-Scientia, 1988, p. 206-209.

s'agit là, certainement, d'une vision de l'esprit qui pourrait soulever au moins deux types d'objections :

- aucun archétype n'existe à l'état pur ;
- le droit moderne est en partie musulman et en partie coutumier dans la mesure où il les a phagocytés en les exprimant par le biais de la loi.

Toutefois, l'étude séparée de ces trois espaces de juridicité permet de dégager leur mécanisme de fonctionnement effectif, d'analyser leur instrumentation conceptuelle (ex. du statut de la preuve, de celui de témoin)<sup>7</sup>, et de saisir leur logique interne.

Il s'agit là d'une sensibilité essentialiste contestable, mais nécessaire quand elle intervient en tant que moment dans le processus de recherche. Elle rend compte des tensions qui caractérisent le passage des acteurs d'un registre à un autre et des différentes stratégies de gestion des incompatibilités entre les trois registres.

En effet, la mise en relation correcte (effectivité, non effectivité) des normes de conduite et des normes de référence rend nécessaire la réintégration de la dimension créative des consommateurs du droit. Créativité qui opère dans le cadre d'une dynamique de croisement et de décroisement des trois registres.

Ce travail qu'on avait qualifié, ailleurs<sup>8</sup>, de production indigène de droit, exprime le besoin de pallier l'absence de droit étatique et rend compte, souvent, du développement d'une stratégie de réappropriation de celui-ci.

D'autant plus que la création juridique, en dehors de toute immixtion du pouvoir central, n'est pas une nouveauté dans un pays caractérisé par une oscillation permanente entre un référentiel cantonal et une réalité empirique cantonale. L'absence de l'*État/Makhzen* n'entraînait pas nécessairement le chaos. La *Siba* (insoumission au pouvoir central) trouvait une qualification plus politique que juridique. Le sud-ouest marocain (*Souss al aqsa*) par exemple, qui était un pays de forte tradition juridique, était en dehors de la zone d'influence du *Makhzen* jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Les *Mejjat* (tribu de l'Anti-Atlas marocain) ont continué à appliquer leur *qânoun* (code pénal), jusqu'à la veille de la Deuxième Guerre mondiale.

La tradition communautaire se jouait des orthodoxies les mieux assises, opérant par détournement légitime sinon légal (la science des *hiyal* (les ruses)) et, à défaut, par de subtils syncrétismes qui libèrent l'effort d'adaptation du droit aux réalités complexes et fuyantes.

Cette tradition est présente avec une intensité variable dans toutes les régions du pays. Elle intervient avec force là où l'aléa (climatique ou politique) est une donnée structurelle. Les zones de montagne et les parcours pastoraux semblent être les lieux privilégiés de cette production indigène de droit.

7. Georges Marcy, *Le droit coutumier zemmour*, Paris, Larose, 1949 (Publications de l'Institut des Hautes Études Marocaines, T. XL).

8. Mohamed Tozy, « Quelques cas de production indigène de droit », *Droit et environnement social au Maghreb*, CNRS/Fond. du Roi Abdul Aziz pour les études islamiques et les sciences humaines, 1989, p. 82-103.

Nous nous sommes intéressés à deux communautés montagnardes qui ont adopté des genres de vie assez différents. La première, les *Rhiraya* du Haut-Atlas, est de tradition plutôt sédentaire, acceptant un minimum de circulation des personnes et faisant intervenir l'élevage comme activité d'appoint. La seconde, *Aït Arfa du Guigou*, est une tribu de tradition nomade (grande transhumance) dont l'activité principale est l'élevage.

L'appropriation collective des terres de parcours par ces communautés définies ethniquement par le législateur<sup>9</sup> pose de multiples problèmes de gestion et d'usufruit que ni le droit étatique, ni le droit coutumier ou musulman ne sont capables de résoudre.

Les communautés sont appelées à gérer des registres d'identité (citoyen, sujet, ayant droit) et des modes de faire valoir (individuel, collectif) incompatibles.

L'ambition de cette étude est de montrer la manière dont ces collectivités, qui prétendent à des droits sur le collectif, définissent leur identité, puisque c'est la nature de la relation au groupe ethnique qui détermine les conditions d'accès au droit d'usage. Pour ce faire, elles ont élaboré des « catégories d'identification » spécifiques, référant à une conception particulière du droit. Certes, ces communautés ne produisent pas des textes juridiques susceptibles d'une analyse formelle, mais elles font oeuvre d'un travail d'élaboration juridique.

Nous saisissons à leur contact un ensemble de représentations juridiques pas toujours cohérentes, contradictoires par moments, en butte à des contestations interminables<sup>10</sup>, mais qui n'offrent pas moins les principes d'un code de conduite et d'un système de sanctions approprié quand le consensus social vient à se réaliser à leur sujet.

Le droit positif, quoique mis à contribution dans le cadre d'un incessant bricolage, apparaît dès lors comme un pâle reflet de la réalité sociale et demeure impuissant et en retard par rapport à une pratique sociale qui ne cesse d'évoluer en sécrétant ses propres mécanismes de régulation.

Toutefois, il ne faut pas oublier que la conception communautaire du droit n'exclut pas le décalage, voire la rupture, entre les représentations locales et les pratiques locales de ce droit, c'est-à-dire la manière dont ce droit est actionné, appliqué et transgressé par les acteurs.

L'investigation à ce niveau ne va pas sans quelques difficultés méthodologiques. En évoquant les représentations juridiques, c'est vers la perception du droit et sa fonction dans l'imaginaire du groupe qu'on s'oriente. L'investigation sollicitera la mémoire de la communauté, depositaire et gardienne de l'édifice juridique local constamment en chantier.

La technique de l'entretien avec les acteurs serait un procédé adéquat pour se rapprocher des représentations juridiques<sup>11</sup>; le

9. Dahir du 27 avril 1919 (26 Rajeb 1338), *Jurisclasseur Marocain*.

10. Dans le cas du Moyen-Atlas, aucun immeuble collectif n'échappe à la contestation des tribus limitrophes, même si la procédure d'immatriculation a été entamée. Ceci n'empêche pas les protagonistes d'organiser la cohabitation tout en maintenant le dossier en activité au cas où il y aurait changement de circonstances.

11. L'investigation juridique devrait se trouver dans la même posture que toute recherche qui explore la mémoire collective. De même que l'ethnographe, se trouvant devant plusieurs versions d'un mythe, les affronte sans se préoccuper de leurs contradictions puisque toutes forment la richesse mythologique locale, le juriste aura affaire à des allégations et constructions juridiques diverses, souvent contradictoires.

dépouillement des archives locales (billets, contrats, correspondances) permettra de cerner les essais de formalisation. Alors que la rupture entre le droit local et le fait <sup>12</sup> invite à observer les pratiques juridiques, souvent immergées dans les pratiques sociales et religieuses.

## Les élaborations juridiques/la norme sublimée

### Le cas des Aït Arfa du Guigou

La tribu des *Aït Arfa* occupe les plateaux du Moyen-Atlas sur la route qui relie les villes de Azrou et de Midelt. Elle dispose d'un collectif sous forme de terres de parcours d'environ 31.000 Ha réparties en plusieurs immeubles collectifs, revenant en jouissance aux ethnies qui composent la tribu. En effet, la tribu est divisée en segments ethniques jouissant chacun à titre exclusif ou en commun avec d'autres segments, d'un ou de plusieurs immeubles collectifs.

L'hétérogénéité ethnique de la tribu est accentuée par l'existence en son sein de catégories sociales différenciées, formées par « les étrangers » en voie d'intégration et par d'autres récemment arrivés à la faveur de l'indépendance. Le nombre, relativement élevé, d'immeubles collectifs, ainsi que la multiplicité de leur dénomination, compliquent énormément la situation légale du rapport collectivité/terres collectives.

En réalité, en se plaçant sous le seul angle de la composition sociale de la collectivité, la variation des niveaux de perception fait apparaître deux sortes d'oppositions : ethnie à ethnie et, au sein d'une même ethnie : ayant droit et non ayant droit. Ce deuxième clivage qui traverse le premier est plus significatif pour appréhender l'identité des groupes et des droits qui s'en suivent. Ceux-ci débouchent, aussi bien, sur l'octroi du droit de jouissance que sur la définition de la capacité juridique pour décider du sort du collectif et accéder à l'éligibilité au statut de représentant de la collectivité pour les problèmes de parcours <sup>13</sup>.

La démarche des sociologues s'est basée dans un premier temps sur le déclaratif, en vue de repérer les règles régissant l'accès au parcours. Il n'était pas tenu compte, à ce stade de la recherche, des écarts entre la norme formalisée et la réalité observée, caractérisée a priori par une absence de discrimination entre ayants droit et non ayants droit.

Contrairement aux non ayants droit (de gros éleveurs, étrangers à la tribu) <sup>14</sup> qui évacuent le droit des collectivités ethniques, se référant volontiers à la Constitution, au Code des libertés publiques et au droit de tout citoyen de jouir du territoire national, les autochtones élaborent un raisonnement juridique original qui, tout

12. N. Bouderbala, P. Pascon, « Le droit et le fait... », *op cit.*

13. Les conditions d'accès aux statuts d'électeurs et d'éligibles changent en fonction de l'instance à pourvoir. Les notables étrangers à la tribu, élus au poste de conseiller communal lors des élections de 1976 et 1984, ne sont ni électeurs ni éligibles dès lors qu'il s'agit d'une instance communautaire où la capacité est fonction de l'autochtonie.

14. Paul Pascon, « La compétition des éleveurs dans la région d'Azrou, essai de sociologie du pastoralisme », *Études rurales*, SMER 19, p. 61-72.

en tenant compte du legs coutumier réglementant les droits d'usage, puise dans les formes modernes du droit de propriété pour faire face à tout risque d'expropriation de la part de la puissance publique. Ils distinguent entre :

- ceux qui ont droit au parcours (l'équivalent du droit d'usage dans la législation forestière) : il s'agit en plus des autochtones originaires de l'ethnie (*asslh*), des résidents ayant acquis le droit à l'autochtonie (*barrani qadim*) en participant à leurs côtés dans les guerres tribales d'avant le protectorat (1912) ;
- ceux qui disposent d'un droit de propriété (*melk* individualisable) ; il s'agit des originaires de la tribu. Pour eux, le droit de la collectivité sur le parcours est réalisable totalement par le biais des descendants attestés du groupe ethnique d'origine. Il implique en tant que *melk* collectif la possibilité de défricher et de construire.

Ce raisonnement contredit aussi bien les dispositions coutumières que la législation sur les terres collectives qui les déclarent incessibles et inaliénables et renoue avec les principes de droit musulman.

Il est question ici de renier la tutelle de l'État qui définit les règles de jouissance et d'anticiper sur une éventuelle expropriation en réduisant le nombre des bénéficiaires et en dernier lieu légitimer les pratiques de melkisation (appropriation privative) de fait (vente clandestine, défrichage et construction en dur).

La définition des règles au Moyen-Atlas épouse une certaine logique, quoiqu'inconsciente, chez les acteurs : l'arrivée et la prise de possession du sol, puis sa défense. Le fondement logique qui légitime l'exclusivité des droits revendiqués par les autochtones (*Aït al asa*) repose sur ce raisonnement vindicatif qui valorise et rappelle un passé historique ponctué par ces deux faits majeurs : l'arrivée avant les autres, donc le marquage ethnique du terroir, et le port d'arme pour assurer sa défense à une époque où la communauté était souveraine pour définir ses propres règles d'intégration des étrangers, c'est-à-dire avant 1912.

## Le cas de la tribu des Rhiraya

La tribu des *Rhiraya* occupe l'un des bassins versants du Haut-Atlas au sud de Marrakech. Ses habitants sont des sédentaires vivant de l'agriculture et de l'élevage. L'hiver, les troupeaux descendent sur la plaine et l'été, ils remontent dans les pâturages de haute montagne. Le plus important par l'ampleur de la transhumance est l'*agdal* d'Oukaimden.

L'*agdal* d'Oukaimden est situé à une altitude variant entre 2.600m en bas et 3.660m au sommet. C'est une vallée de 4,5 km de long et 4 km de large, traversée par un torrent irrégulier qui achève sa course dans une prairie d'environ 1000 m<sup>2</sup>. L'exiguïté de

l'espace, l'installation d'une station de ski sur la vallée, le caractère éphémère de la végétation conjugué à l'importance du cheptel qui pâture, exacerbent la compétition entre les ayants droit et rendent indispensable une réglementation rigoureuse de la cohabitation des différentes ethnies et variétés de cheptel (ovine, bovine et caprine).

La particularité de cet *agdal* est qu'il est mis sous le patronage d'un saint local (Sidi Fares)<sup>15</sup>. L'*agdal* est alors dit *agdal n'sidi fares*, il appartient au Saint et il est considéré comme un espace sacré. Plusieurs rituels sont célébrés à l'ouverture du pâturage et pendant le séjour des transhumants pour honorer la mémoire du Saint et le remercier d'avoir posé les principes mêmes de l'organisation pastorale et institué l'ordre qui gouverne l'organisation sociale de l'*agdal*.

Contrairement à leurs émules du Moyen-Atlas, ces vieux sédentaires du Haut-Atlas sont plus hermétiques aux étrangers ; il était par conséquent hors de question de fonder la différenciation /ségrégation exclusivement sur des bases ethniques. Le Saint offrit la solution, créant ainsi deux catégories : le groupe des serviteurs de Sidi Fares et les autres.

Les *ikhddamen* (serviteurs) sont des groupements ethniques unis par des liens d'allégeance à Sidi Fares. Ce sont les groupes d'*Oussertak-ifghan-sidi fares*. Les autres, les non-serviteurs, reconnaissent d'autres saints tutélaires et n'entretiennent pas de rapports privilégiés avec le patron de l'*agdal*.

Le reclassement des groupes ethniques selon le lien d'allégeance au Saint se répercute sur le plan de l'étendue de leurs droits et obligations. Les campements des *ikhddamen* sont situés dans la partie prairie, alors que les autres ont leurs campements dans la partie torrent. De même que sur le plan de l'étendue temporelle du droit de pâturage, excepté la période de mise en défens qui joue pour tous, les droits des non-serviteurs du Saint se limitent à une utilisation de l'*agdal* pendant quinze jours à partir du jour de son ouverture (10 août du calendrier julien). Les serviteurs ont accès au pâturage jusqu'aux chutes des premières neiges et remontent même pâturer quelques semaines avant sa fermeture (le 15 mars).

La revendication des droits rappelle un ordre originaire instauré par le Saint. Ici l'évocation de l'origine (*assal*) mobilise un référentiel plus exotique qui fonctionne dans une rationalité spécifique. Les légendes qui structurent le cadre de la normalité pour être traduites par la suite en règles de droit fixant les statuts, les droits et obligations de chaque groupe, connaissent comme toutes les légendes, des failles. Elles ne disent pas, par exemple, comment s'est réalisé le choix des serviteurs, ni pourquoi les autres groupes ne bénéficient pas des mêmes droits. L'ambiguïté du récit importe peu.

15. La zaouia de Sidi Fares est située dans l'une des vallées de la tribu du même nom. Sidi Fares aurait vécu, probablement, à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et au début du XVIII<sup>e</sup>. Le rôle joué par les saints, notamment la zaouia Ahansal, dans l'organisation de l'activité pastorale, et la cohabitation entre tribus est particulièrement souligné par E. Gellner, *Saints of the Atlas*, London, Weidenfeld and Nicholson, 317 p.

Dans la mémoire du groupe, le héros de la légende est en soi une preuve. Comme le sont de façon tangible les manifestations de son courroux quand ses prescriptions sont violées par les transhumants, ou les redevances de toute nature que les serviteurs doivent annuellement au Saint, comme le sont aussi la protection et la prospérité des hommes, des cultures et surtout du bétail que le Saint assure en échange de la dévotion inconditionnée des serviteurs.

## Les pratiques sociales

Le sentiment de cohérence et d'harmonie que pourrait suggérer cette production « communautaire » du droit, de même que l'hypothèse d'une absence de décalage entre le fait et la norme, volent en éclat aux premières investigations sur les pratiques sociales.

Les transhumants ne développent pas, uniquement, des raisonnements juridiques. Ils mettent en pratique des stratégies d'occupation et d'utilisation du parcours

Le principe légal est qu'il suffit d'être membre de la collectivité pour avoir droit aux mêmes avantages qu'offre l'utilisation du parcours<sup>16</sup>. Pour relativiser ce principe, disons que des limites objectives se dressent devant l'utilisation « équitable » du collectif.

Au Moyen-Atlas, les étrangers achètent des terres de culture et des droits d'eau pour consolider leur enracinement, accumulent du capital sous forme de troupeau. Ils passent ainsi outre à l'esprit du collectif en se l'appropriant de fait, affirmant qu'après tout ces terres appartiennent à l'État et qu'ils sont aussi marocains que les autres. Le groupe ethnique des autochtones développe lui-même en son sein des velléités individualistes qui débouchent sur la naissance d'une mentalité de « prédateur ». Tout en continuant à affirmer l'attachement aux règles du groupe, les enfreindre, les contourner n'est pas nier leur existence.

Parmi une infinité de pratiques qui vont des stratégies matrimoniales aux alliances électorales, on peut citer, à titre d'exemple, le cas de prise en association fictive de troupeaux appartenant en totalité à des étrangers (équivalent du mariage « blanc » en Europe des immigrés) qui permet la rentabilisation du statut d'ayant droit au détriment du parcours.

Dans le Haut-Atlas, la conscience de l'avenir qu'assurerait un bon emplacement près de la station de ski et du village de l'Oukaimden attise les convoitises. Mais on peut mettre à l'actif de ces transhumants le respect de la règle de mise en défens du parcours. Les autres prescriptions concernant l'étendue des droits sont « bafouées », autant que le sont par les jeunes quelques règles de conduite dans un espace sacré (interdiction d'allumer le feu les premiers jours d'ouverture du parcours).

16. Étude critique des documents relatifs aux travaux entrepris dans la commune de Ain Leuh et Timahdit, Projet A.P.T.A.L./Moyen-Atlas Central, 1986.

Ainsi, certains non-serviteurs viennent dès l'ouverture couper l'herbe dans la prairie « réservée » aux serviteurs, font paître leurs troupeaux dans tous les recoins de l'*agdal* et le quittent quand bon leur semble. N'empêche que, durant leur séjour, ils offrent son dû au Saint<sup>17</sup> tout en affirmant qu'il ne s'agit pas du parcours du Saint (*agdal n'sidi fares*), mais de celui de l'État (*agdal n'makhzen*).

Les processus en cours font ombrage aux situations anciennes, créent en tout cas des conditions nouvelles pour considérer le développement de ces régions. Les cadres traditionnels de l'organisation de ces sociétés, les constructions juridiques et les discours les supportant doivent certainement rentrer en ligne de compte sans toutefois masquer les mutations en cours. Car ces sociétés se transforment et transforment le sens des choses qui affectent leur vie en groupe et les amènent à gérer de multiples systèmes de sens.

Pour inspirer les propositions de développement, les cadres traditionnels de l'organisation sont à appréhender dans le sens nouveau que leur confèrent les tensions qui agitent ces communautés.

17. Essentiellement des mottes de beurre que le responsable de la zaouia de Sidi Fares collecte.