

République Algérienne Démocratique et Populaire
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique
Université Mouloud MAMMERI de Tizi-Ouzou / CRASC d'Oran

Faculté des Lettres et des Sciences Humaines
École Doctorale d'Anthropologie



Mémoire de Magistère

Spécialité : Anthropologie

Option : Anthropologie des pratiques sociales de la religion

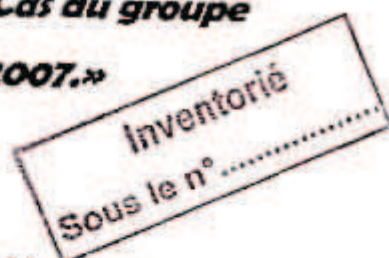
Présenté par :
ANARIS Mohand

Sujet :

« Stratégies matrimoniales et logiques lignagères : Cas du groupe religieux "Ihnouchène" (Azeffoun) ; 1990 - 2007. »

Devant le jury composé de :

- M. HADDAB Mustapha ; Pr. ; Université d'Alger ; Président
- M. SALHI Mohamed Brahim ; Pr ; UMMTO ; Rapporteur
- M. KENZI Azeddine; M.C; UMMTO; Examineur
- M. HADIBI Mohand Akli; M.C; UMMTO; Examineur



Soutenu le : 25/10/2009

Q

T.M023

Remerciements

J'exprime ma gratitude et mes sincères remerciements à :

- Mon Directeur de recherche, le Professeur Mohamed Brahim SALHI, qui m'a gratifié de ses précieuses orientations et de son vaste savoir. Sa patience et sa rigueur scientifique, ont permis, dans les meilleures conditions, l'aboutissement de cette recherche. Qu'un hommage lui soit rendu.
- Monsieur Mahieddine MORSLI qui a sacrifié beaucoup de son temps pour aider la réalisation de ce travail. Toute la reconnaissance que je peux déployer à son égard est incapable de traduire son mérite envers moi.
- Monsieur Ali LOUNIS pour sa disponibilité, ses encouragements et ses précieux conseils. Sans lui, ce travail ne peut aboutir.
- D^r. AÏT KADHI Dahbia, Monsieur KENZI Azeddine et M^{lle} LOUNIS Sonia pour leurs remarques pertinentes et précieuses.
- Mes enquêtés qui m'ont permis d'explorer leur trajectoire individuelle.

قسم الأطروحات
والمذكرات

Dédicaces

Ce travail est dédié :

- À la mémoire de mon très cher frère Brahim ;
- À la mémoire de mon grand-père paternel (Ali) et de ma grand-mère maternelle (Fatma) qui nous ont quitté au cours de la réalisation de ce travail ;
- À mes chers parents Ahmed et Rahma ;
- À ma sœur Djedjiga qui, par son soutien permanent et indéfectible, a beaucoup aidé l'aboutissement de ce travail;
- À mes frères : Saïd (et sa fiancée Leila), Abdenmour et Nassim ;
- À mon ami frère Hamid AMAROUCHIE ainsi qu'à toute sa famille ;

« L'esprit scientifique nous interdit d'avoir une opinion sur des questions que nous ne comprenons pas, sur des questions que nous ne savons pas formuler clairement »

Gaston Bachelard. La formation de l'esprit scientifique : contribution à une psychanalyse de la connaissance objective, 4^{ème} éd. Paris, Vrin, 1965, p.14.

SOMMAIRE

- Introduction générale	09
Chapitre I : Outils et approches anthropologiques de la parenté	21
Introduction	22
I- 1-Système de parenté : une interprétation sociale et culturelle du biologique	23
2- Symbolisation et schématisation de la parenté	26
2 - 1- Symboles de parenté.....	26
2 - 2 – Quelques schémas généraux.....	28
I- 3- Écoles et théories face à l'objet de la parenté.....	30
3 – 1 – L'évolutionnisme	31
3 – 2 – L'apport des diffusionnistes.....	33
3 – 3 – Fonctionnalisme et Structuralisme.....	34
I- 4- Systèmes de filiation et mécanismes successoraux	37
4- 1- Le terme filiation	38
4- 2- Types de filiation	39
4- 2- 1- Filiation unilinéaire	39
4- 2- 2- Filiation bilinéaire	42
4- 2- 3- Filiation indifférenciée	43
I- 5- Patriarcat et matriarcat	43
I- 6- L'alliance ; théorie, Pratiques et enjeux.....	44
- Conclusion	48
Chapitre II : Système de parenté au Maghreb ; état des lieux.....	50
Introduction	52
II- 1 - Filiation, succession et descendance au Maghreb	52
1-1- La filiation.....	52
1-2- Succession et héritage	53
II - 2 - Berbères « non-méditerranéens » ; Maghrébins non-patrilinéaires	54
II-3- Dot, douaire et choix matrimoniaux chez les Touaregs	56
II- 4- Nature et culture de parenté en Kabylie.....	57

II- 5- Une autorité patriarcale « en mutation »	59
II- 6- Structures familiales en Kabylie.....	62
6 -1- "Axxam n rrada" ou la famille traditionnelle indivise.....	63
6-2- La famille souche	66
6-3- La famille nucléaire ou conjugale	66
II- 7- Terminologie de parenté chez les <i>At Jennad n Lebhar</i>	68
II - 7-1- Abréviations des termes fondamentaux	70
II- 7-2- Les termes de référence	71
7-2-1- Les termes simples désignant les relations de consanguinité	71
7-2-2- Les termes simples désignant les relations d'alliance	72
- Pour un Ego masculin	72
- Pour un Ego féminin	72
7-2-3- Les termes composés désignant les relations de consanguinité.....	73
7-2- 4- Les termes composés désignant les relations d'alliance	75
- Pour un Ego masculin	75
- Pour un Ego féminin	75
7- 3 - Les termes d'adresse	76
7- 4 - Les significations élargies des termes de parenté	77
- Conclusion	78
 Chapitre III : Description monographique d'Ihnucen.....	80
Introduction	81
III- 1- <i>Ihnucen</i> dans l'histoire de la région	82
1-1- La période phénicienne	83
1-2- L'époque romaine	84
1-3- Les vandales, les Byzantins et la conquête arabe	85
1-4- La présence ottomane	86
1- 5- La période de la domination française	87
III -2- La naissance du village	90
2-1- L'installation du saint fondateur.....	90
- La Légende.....	90

- Traduction.....	90
2-2- Descendance immédiate de Brahem Aberkan	92
III -3 - Présentation de la commune d'Azeffoun	93
III -4 - Le nom <i>Ihnucen</i>	97
III -5 - L'aspect physique du village <i>Ihnucen</i>	99
5-1- Le cadre géographique	99
5-2- Climat, relief et végétation à <i>Ihnucen</i>	100
III -6 - La physionomie du village	103
6-1- Fontaines et sources d'eau	107
6-2- le cimetière	111
6-3- Nature d'habitations à <i>Ihnucen</i>	115
6-4- Tazayart ; un village dérivé.	117
III -7 - Organisation sociale et composante humaine.....	120
III -8 - Le fait associatif, politique et culturel.....	123
III -9- La vie économique	128
Conclusion	131

Chapitre IV : Endogamie / Exogamie : des stratégies à l'épreuve de la modernisation.....	133
Introduction	134
IV- 1- Le fait matrimonial : entre règles et stratégies.....	135
IV - 2- Stratégies d'alliance et habitus	140
IV - 3- Présentation des résultats de l'enquête.....	143
3- 1- État des alliances du groupe religieux <i>Ihnucen</i> (1990-2007)	144
3- 1- a- Les alliances hommes	145
3- 1- b- Les alliances femmes	149
IV - 4 - Nombre total d'alliances	153
IV - 5- Alliances à l'intérieur du groupe	155
5-1- Alliances entre lignées	156
5-2- Alliances entre cousins.....	160

5-1-a- L'alliance à la lignée agnatique	160
5-1-b-L'alliance à la lignée utérine	164
IV - 6- Stratégies de la mère pour le choix de la bru	165
IV - 7 – Alliances aux groupes religieux.....	168
IV - 8- Alliances à l'extérieur du groupe	171
IV - 9 - Rayon géographique des alliances	179
9 – 1- Les échanges entre <i>Ihnucen</i> et autres villages (ou villes)	179
9 – 2- Répartition des alliances selon les communes	183
Conclusion	185
- Conclusion générale	186
- Résumé du mémoire	194
- Résumé du mémoire traduit en langue amazighe	196
- Résumé du mémoire traduit en langue arabe	198
- Bibliographie	200
- Annexes	210

INTRODUCTION GENERALE

La place qu'occupe l'étude de la parenté dans la discipline anthropologique est importante, voire même centrale. Elle constitue un champ qui peut permettre un accès intéressant pour l'observation de l'état des mutations qui affectent les groupes sociaux¹. De fait, elle devient, de plus en plus, « *l'exercice obligé de toute démarche ethnologique à la fois indispensable sur le terrain, incontournable dans la formation accordées aux étudiants.* »². C'est, en fait, une piste efficace qui nous permet le dévoilement de certaines réalités sociales que les autres disciplines ne peuvent pas appréhender, étant donné que cela ne relève pas de leur vocation ni de leurs préoccupations. L'ethnologie et l'anthropologie sont, d'ailleurs, pour le moment, les seules disciplines qui demeurent « *les mieux placées pour dire simultanément le désordre des choses et l'ordre de leur représentation.* »³. Ceci atteste combien l'anthropologie devient de plus en plus une source à la fois d'emprunts et d'inspiration pour plusieurs disciplines. Cependant, nous ne pouvons pas omettre les rapprochements, les convergences et les complémentarités que cette discipline alimente et cultive avec les autres sciences sociales voisines.

Les études et recherches anthropologiques permettent de nourrir des réflexions susceptibles d'aider à poser convenablement les problèmes de la société ou d'un groupe social. Il s'agit moins de donner des solutions mais de donner de la lisibilité aux grandes mutations qui peuvent advenir dans une société. C'est donc une connaissance nous permettant autant de gagner un temps précieux que d'éviter des dérives pouvant avoir des conséquences non souhaitées sur la société. Ceci dit, ignorer la vie des sociétés humaines, présentes et passées, les évolutions de leurs identités, de leurs pratiques sociales ainsi que de leurs représentations, lorsqu'on lance une planification, c'est « *gager sur un développement peu adapté aux spécificités*

¹ Mohamed Brahim SALHI, Cours d'anthropologie de la parenté, dispensés aux étudiants de Magistère de l'Ecole Doctorale d'Anthropologie, 2007/2008, p.7.

² Marie-Odile GERAUD, Olivier LESERVOISIER et Richard POTIER, Les notions clés de l'ethnologie, 1^{ère} éd : Armand Colin / SEJER, Paris, 1998, 2^{ème} éd : Armand Colin / HER, Paris, 2004, p.178.

³ Jean COPANS, Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie, Editions Nathan, 1996, Paris, p.10.

"enracinées" de la société.»¹. C'est donc risquer de faire subir à la société des transformations contestées et non désirées par elle.

C'est dans l'anthropologie de la parenté que s'inscrit la présente étude. Elle se propose de vérifier l'état empirique des stratégies matrimoniales dans le groupe religieux du village "Ihnucen" (commune d'Azeffoun) de la Kabylie maritime. Notre réflexion comporte deux moments. Il est question, tout d'abord, de dégager à travers une analyse statistique, la distribution des alliances (endogamiques ou exogamiques) observés dans ce groupe pendant la période 1990-2007. Ensuite, nous analysons les facteurs qui conditionnent cette distribution. L'analyse prend en considération l'impact des facteurs religieux sur les choix stratégiques des alliances.

La Kabylie est une région qui a inspiré des approches et des problématiques aussi bien en sociologie qu'en anthropologie. Nous citons, entre autres, les travaux de Bourdieu qui a élaboré « *dans cette même Kabylie les principaux concepts de sa théorie, notamment le capital symbolique en relation directe avec le sentiment de l'honneur* »². La pratique matrimoniale dans cette région, tout comme dans un quelconque groupe social, obéit à des stratégies relatives à des enjeux d'ordre social, culturel, économique, mais aussi de type religieux. C'est ce dernier aspect qui constitue le centre d'intérêt de cette recherche qui s'attache à décrire puis analyser l'état empirique des stratégies matrimoniales, durant la période 1990-2007, en prenant comme cas exploré le village Ihnucen qui est un groupe religieux.

Il est donc question d'étudier, dans ce groupe les pratiques matrimoniales qui, certes, dépendent de plusieurs facteurs, notamment, de la nature du système de parenté, des évolutions économiques et sociales, de la nature des enjeux considérés par le groupe et bien entendu des représentations de la société. Selon Bourdieu, « *les groupes familiaux recherchent, en adoptant des stratégies matrimoniales et familiales, l'influence, entrent en compétition les uns avec les autres, mobilisent des ressources diverses pour s'affirmer, etc., ils se comportent comme des unités politiques qui se font*

¹ Mustapha BOUTEFNOUCHET, La famille algérienne : évolution et caractéristiques récentes, SNED, Alger, 1982, (2^{ème} éd), P.282.

² Lhouari ADDI, « Les enjeux théoriques de l'anthropologie du Maghreb : Lecture de Bourdieu, Geertz et Berque », in : Lhouari ADDI (sous direction de) L'Anthropologie du Maghreb selon Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner, actes du colloque de Lyon, 21-23 septembre 2001.

la guerre avec des moyens pacifiques »¹. Il affirme que le mariage, qui, d'une part, vise à reproduire un groupe et, d'autre part, d'en élargir les alliances sociales, est l'affaire du groupe et non de l'individu. L'union entre deux individus n'étant, d'ailleurs, que l'occasion à mettre une nouvelle stratégie du groupe ou de réaliser l'union de deux groupes².

Certaines études, consacrées à cet effet, comme celle que M.B. SALHI³ a réalisé sur la pratique matrimoniale dans un groupe Kabyle de la région du Djurdjura au XIX^e siècle, montrent qu'il y a une forme de préférence des alliances de proximité entre lignages d'une même région de Kabylie. Ainsi, une tendance à l'endogamie chez les lignages religieux est très remarquable, de telle sorte que « *certaines groupes religieux restent strictement endogamiques et dérogent rarement à cette règle* »⁴. Toutefois, est relevée, dans cette même région, une préférence de s'allier à des groupes religieux mais géographiquement lointains. Notre recherche vise à vérifier si dans une autre région de la Kabylie, la Kabylie maritime, la pratique matrimoniale connaît la même tendance. Nous nous posons donc la question si l'endogamie religieuse est l'une des stratégies matrimoniales du groupe religieux *Ihnučen* ? Si oui, comment se développe-t-elle à l'échelle individuelle ou collective ?

Si, par le passé, la pratique du mariage avec la cousine parallèle patrilatérale (CPP) existait dans la société kabyle, elle était différemment approchée. Elle est, parfois, considéré comme étant une alliance valorisée voir même idéalisée⁵. Aussi, ce type d'alliance, qui est d'apparence idéal, peut n'être qu'un « *choix forcé que l'on s'efforce parfois de donner pour le choix de l'idéal, faisant ainsi de nécessité vertu* »⁶. Par ailleurs, le travail de Ramon Basagana et Ali Sayad⁷, consacré à l'étude de la pratique matrimoniale dans un groupe social d'un village kabyle, At Larbaâ, dans la région d'At Yanni, montre qu'au niveau intérieur, et contrairement au système arabe -

¹ Lhouari ADDI, Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu : Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques, Paris, éd. La Découverte, 2002, pp. 95-96.

² Pierre BOURDIEU, Sociologie de l'Algérie, Paris, PUF, 2^e éd., 1961, p.15.

³ Mohammed Brahim SALHI, Société et religion en Kabylie : 1850-2000, thèse de doctorat d'État, Es Lettres et sciences humaines, Paris, 11 juin 2004.

⁴ Ibid, p.569.

⁵ Robert DELIÈGE, Anthropologie de la parenté, Paris, Armand Colin, 1996, p.109.

⁶ Pierre Bourdieu, Esquisse d'une théorie de la pratique, Genève, Librairie Droz, 1970, p. 132.

⁷ Ramon BASAGANA et Ali SAYAD, Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie, CRAPE, Alger, 1974.

caractérisé par le mariage préférentiel avec la cousine patrilatérale, c'est-à-dire avec la fille de l'oncle paternel (bent el âem) - dans la société kabyle, qui reste résolument agnatique, « l'influence de la mère peut être néanmoins déterminante dans le choix du conjoint. Dès lors, s'il est vrai que le modèle kabyle recommande le mariage à l'intérieur du cercle de parenté, (...) la conjointe est recherchée d'abord parmi les parentes les plus proches de la famille maternelle (fille du frère ou de la sœur, cousines éloignées, etc.)¹. Les auteurs estiment que les observations qu'ils ont pu faire dans d'autres régions de Kabylie - et notamment dans la Kabylie du Djurdjura - laissent supposer « qu'une enquête extensive des points traités aboutissent sensiblement aux mêmes résultats »². C'est ce que la présente étude essayera de comprendre en prenant comme cas exploré le groupe religieux *Ihmucen* dans la région d'Azeffoun. Il est donc question d'enquêter sur la réalité empirique de la pratique d'alliance entre cousins aussi bien à l'échelle agnatique qu'utérine. Sera aussi mis en perspective le poids et l'influence de la mère dans le choix du conjoint. Nous essayerons également de vérifier si les résultats auxquels ont abouti les études sus-citées ne sont que particuliers ou, au contraire, ils tiennent d'une tendance significative.

En effet, nous avons constaté que, partant de certaines observations faites au quotidien au sein du groupe religieux *Ihmucen*, nous avons supposé qu'un écart existe entre la pratique matrimoniale exercée par les membres de ce groupe, le mariage idéalement souhaité et les représentations que le groupe se fait de sa pratique matrimoniale. Ceci ne contredit pas ce qu'affirme G. Balandier qui montre que l'écart entre la réalité sociale et les apparences de cette même réalité sociale est un fait général caractérisant tout ordre social³.

De ce fait, nous pouvons soutenir que le cas du groupe en question, dont les individus se réclament et doivent leur caractère religieux à leur ancêtre commun dit le saint "Brahim Aberkan", présente cet écart. D'une part, certains de ses membres essayent de baliser une stratégie par laquelle ils tendent à se maintenir, se conserver et se reproduire en incitant (et en obligeant parfois) ses membres à choisir leur conjoint(e) à l'intérieur du village ou, « au pire des cas », à faire le choix en dehors du

¹ Ramon BASAGANA et Ali SAYAD, op. cit., p127.

² Ibid.

³ Voir : Balandier George, Sens et puissance, Paris, PUF, 1986 (1^{re} éd : 1971).

village à condition qu'il soit dans un groupe religieux. Le prétexte de cette préférence, est que le Wali "Brahim Aberkan" - celui, selon eux, qui est proche de Dieu, classé parmi les saints et qui a pu, par sa vertu et sa foi, parvenir quelquefois à être daigné par le Dieu à toucher manifestement de sa grâce¹ - avait prié Dieu à ce qu'il protège de ses descendants (notamment les hommes) tous ceux qui n'ont pas fait le choix de leur conjointes en dehors du village ou du moins en dehors du lignage des "Imrabden". Ainsi, bénéficierons de la Baraka du Wali tous ceux qui épousent une femme du village. Depuis, la « règle », à laquelle, selon M. Weber, les agents sociaux obéissent quand l'intérêt à lui obéir l'emporte sur l'intérêt à lui désobéir², est respectée par certains membres de ce groupe de telle sorte qu'un nombre non négligeable d'hommes opte pour ce type de mariage. De plus, certains parents insistent et exhortent leurs fils à choisir leur femme à l'intérieur du village et bloqueraient quelquefois toute autre ambition. Il est donc probable que le fait de vouloir perpétuer la stratégie endogamique³, relève d'une attitude couvrant des fonctions économiques comme la conservation du patrimoine dans la lignée ou des fonctions politiques comme le renforcement de l'intégration du groupe. D'autre part, nous avons observé qu'un nombre non-négligeable des membres de ce groupe (hommes et femmes) auraient opté (ou seraient contraints) pour le choix du conjoint en dehors du village dérogeant ainsi à cette « règle ».

Notre démarche consiste à faire l'inventaire des alliances qui ont eu lieu dans ce groupe pendant la période 1990 - 2007. Nous étudierons ensuite les facteurs qui sont derrière la répartition dégagée, notamment l'impact des facteurs religieux ou des représentations religieuses sur cette pratique. L'étude se propose, ainsi, de répondre à la question suivante : *« quelle sont les régularités⁴ (forme de règles anthropologiques), dans le groupe, qui permettent de définir les types de stratégies matrimoniales adoptées? »*. Notre tâche consiste donc, dans ce travail, à vérifier

¹ Mohand Akli HADIBI, *Wedris, une totale plénitude*, éd : Zyriab, Alger, 2002, p. 25.

² Pierre BOURDIEU, *habitus, code et codification*, in : *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1986, V64, N°1, p40.

³ Dans ses trois niveaux sur les quels nous reviendrons en détails dans le dernier chapitre.

⁴ Régularité dans le sens où, pour un ensemble de facteurs, les membres de ce groupe optent pour une stratégie endogame et ils adoptent la stratégie exogame pour un autre ensemble de facteurs.

comment la pratique matrimoniale a-t-elle évolué dans ce groupe ? Comment le groupe se donne-t-il telle ou telle stratégie et dans quels contextes ?

Le choix de ce sujet est lié à une volonté d'explorer les enjeux des alliances qui se nouent au sein du groupe religieux et les moyens matériels et symboliques que déploie le groupe pour amener ses membres à adopter et reproduire des stratégies endogamiques. Le choix est aussi lié à l'ambition de vérifier comment les acteurs peuvent répondre aux attentes du groupe ou, au contraire, comment ils peuvent adopter des stratégies qui bifurquent avec celles du groupe.

Pour bien mener la recherche, il est nécessaire de délimiter l'étude dans le temps et dans l'espace. Le choix de la période (1990-2007) n'est pas aléatoire. L'étude prend comme terrain d'enquête un groupe religieux dont la pratique matrimoniale, notamment avant cette période, et comme le laissent entendre les études précédemment citées, était marquée par l'influence de l'appartenance au lignage religieux. Il est d'ailleurs établi que, dans la région du Djurdjura, l'alliance chez les groupes religieux « a toujours posé la condition sine qua non du sang maraboutique. En dépit du bon sens, cette exigence s'est longtemps maintenue, même contre les intérêts du groupe. Ainsi, telle famille maraboutique indigente, qui eût tiré profit d'une alliance avec une famille "laïque" aisée (par l'apport de terres, d'ovins, d'argent...ou par le gain d'une protection assurée), refusait-elle l'échange matrimoniale au nom de la différence (entendre la supériorité) agnatique. La même famille acceptait volontiers, quoi qu'il lui en coûtât, d'éloigner ses filles en les mariant à des marabouts plutôt que de leur destiner des époux dépourvus de sainte généalogie et encourir du même coup l'anathème des siens et de l'ancêtre »¹.

Nous avons voulu vérifier si ces stratégies se présentent de la même manière dans les autres groupes religieux appartenant à une autre aire géographique de la Kabylie, à savoir la Kabylie maritime dans laquelle se situe le village *Ihnučen*. Nous supposons que si, par le passé, les facteurs religieux avaient un rôle déterminant dans l'adoption de telle ou telle stratégie, l'analyse de la réalité actuelle des faits dans le groupe religieux *Ihnučen* peut révéler des mutations importantes. En particulier, ces dernières semblent avoir connu une forte accélération au cours des années 1990. La

¹ Youcef NACIB, Chants religieux du Djurdjura, Islam Sandbad, p 23.

crise multiforme que traverse l'ensemble de l'Algérie est lisible aussi dans de petites communautés villageoises comme *Ihnučen*. Par ricochet, il faut se demander si cela ne contribue pas à recomposer aussi les stratégies matrimoniales.

Le choix du village *Ihnučen* repose sur plusieurs raisons. D'abord, le village a la particularité d'appartenir, à la fois, au Aârch d'At Jennad et à la commune d'Azeffoun appartenant elle-même au Aârch d'Izerkhfaouene. C'est, de ce fait, un village qui constitue un lien et un « trait d'union » entre ces deux aires. Ensuite, nous avons l'avantage d'en avoir une bonne connaissance et un réseau de contacts qui ont facilité la recherche. En effet, l'histoire du village est par ailleurs marquante et participe aux destinées globales de la société algérienne. C'est un village qui compte plus de 50 martyres de la guerre de libération nationale et qui constitue un lieu où se sont déroulées des opérations militaires ayant marqué l'histoire de la Kabylie et par extension de l'Algérie. C'est le cas de l'opération « Oiseaux Bleu » d'*Agni Ouzidhouth*¹, celle de *Timri* et celle de *Tagnit n Waman*.

Toutefois, il importe de montrer la conscience que nous avons quant à la difficulté intellectuelle que nous impose cet exercice. Celle-ci réside dans le fait de devenir enquêteur alors que nous sommes d'avance participant. La démarche nous impose une technique de l'enquête par distanciation. C'est-à-dire que nous devons prendre une distance par rapport au terrain car nous ne pourrions pas nous appuyer sur nos « impressions d'étrangeté ». Dans ce genre d'enquête, tout peut nous paraître naturel, évident, allant de soi. C'est en fait, autant de préjugés dont il a fallu nous débarrasser. Nous avons aussi conscience que le travail sur un terrain proche et familier présente le risque de « *plaquer sur sa société des concepts forgés pour appréhender des réalités sociales différentes, ou à l'inverse de passer à côté de manifestations qui seraient significatives de l'organisation de sa société* »².

Cependant, Nous estimons qu'en prenant conscience de toutes ces difficultés, nous pourrions profiter de cette immersion³ pour la convertir en objet d'enquête. Ceci dit, même si le risque existe, le terrain proche n'est pas interdit et la règle, comme le

¹ Voir sur ce sujet, Camille LACOST-DUJARDIN, *Opération "Oiseau Bleu" : Des Kabyles, des ethnologues et la guerre en Algérie*, Paris XIII, éd : Découverte, 1997.

² Anne LAVANCHY, Christine VON, Kaenel-Mounoud, Entretien avec Martine Segalen, *Ethnographiques*, Org. N°1, avril 2002, p 8.

³ Jean COPANS, *L'enquête ethnologique de terrain*, Nathan, Paris, 1996, p 49.

souligne Martine Segalen, reste « une bonne ethnographie de base, de la lecture pour comparer »¹. Toutefois, les concepts ne doivent être utilisés que pour autant qu'ils semblent servir l'analyse de la réalité dans toute sa complexité². Ainsi, en évitant tous ces risques, le terrain proche présente plusieurs facilités et beaucoup d'avantages pour l'enquêteur qui, doit apprendre, par l'introspection, à se servir « de soi-même en tant qu'instrument de recherche : une fois chaque situation observée et vécue, le chercheur doit faire un effort systématique d'analyse de son propre rôle, sentiments, jugements, impressions. C'est, nous dit Spradley, l'une des conditions (même si fort peu objectives) d'enrichissement du sens des données recueillies »³.

Chaque recherche est un cas d'espèce qui contient des points de vue, des questions et des problèmes dont les solutions ne s'inspirent pas des techniques standard déjà existantes. De ce fait, et c'est le cas dans la présente étude, la définition des données nécessaires servant à tester et à vérifier les hypothèses présente un exercice qui n'est pas facile à faire. Pour cette raison, nous nous sommes attaché à élaborer un modèle d'analyse « aussi clair, précis et explicite que possible »⁴.

Afin de pouvoir recueillir des informations pertinentes et donc répondre à nos questionnements, nous avons émis les hypothèses suivantes :

- Le groupe exploré est religieux, mais il s'allie aussi bien aux groupes religieux qu'au non-religieux.
- La stratégie endogamique s'adopte dans le souci de préserver le capital social par le renforcement de l'intégration du groupe d'appartenance. Le choix d'une femme « tamrabeḍt » peut être le produit d'une stratégie ayant rapport à des facteurs d'ordre religieux.
- Certains acteurs, dans ce groupe, n'ont recours à l'exogamie que lorsqu'il y a échec à l'intérieur du même groupe ou du lignage religieux. Ceci peut s'expliquer par le fait que les acteurs agissent, « par habitus », lors de leur choix de la conjointe en optant pour la stratégie endogamique.

¹ Jean COPANS, L'enquête ethnologique de terrain, op. cit., p 9.

² Anne LAVANCHY, Christine VON, Kaenel-Mounoud, Entretien avec Martine Segalen, op. cit., p.8.

³ Omar AKTOUF, méthodologie des sciences sociales, approche qualitative, p 3.

⁴ Raymond QUIVY et Luc Van CAMPENHOUDT, op. cit., p.157.

- La stratégie exogamique s'adopte dans le souci de maximiser l'alliance et le prestige en s'ouvrant vers le dehors. On ne se limite pas à préserver le capital symbolique mais on tend, plutôt, à l'accroître.
- S'il y avait, chez les hommes au Maghreb, à un certain moment, une préférence d'épouser des femmes moins âgées et moins instruites¹ (par la loi de l'hypergamie), la volonté d'accroître son capital économique opère un renoncement à cette tendance. Les hommes, ont tendance (même si elle n'est pas avouée) à adopter la stratégie hypogamique² (se marier à une femme ayant un statut supérieur au sien).
- L'autonomie financière (salaire) et le niveau d'instruction (études supérieures), relativement élevé, sont parmi les facteurs qui favorisent la stratégie individuelle au détriment de celle du groupe familial d'appartenance.
- Même si l'individu peut « imposer » sa stratégie, dans plusieurs cas, le choix de la conjointe se fait par la mère et du côté de celle-ci, aboutissant ainsi à un mariage préférentiel dans sa lignée. Donc, la mère peut avoir un rôle décisif dans le choix matrimonial.

Dans le souci de bien cerner notre terrain d'enquête et nos enquêtés ainsi que pour préparer des questions précises, claires, opérationnelles et pertinentes, nous avons jugé utile et indispensable de constituer un champ et un espace théorique bien défini. Il est donc question de dégager un certain nombre de variables, auxquels correspondent des indicateurs appropriés, nous permettant d'élaborer un guide d'entretien fiable. De fait, notre enquête est lancée auprès d'individus non empiriques mais plutôt épistémiques. Ceci dit, chacun de nos interlocuteurs est, comme le dit P. Bourdieu, *« défini par un ensemble fini de propriétés explicitement définies qui diffère par un système de différence assignable des ensembles de propriétés, construits selon les mêmes critères explicites, qui caractérisent les autres individus ; plus exactement, il repère son référent non dans l'espace ordinaire, mais dans un espace construit de différences produites par la définition même de l'ensemble fini des variables efficaces »*³.

¹ Faouzi ADEL, « La crise du mariage en Algérie », in : *Insaniyat*, n°4-janvier-avril, 1998 (vol.II, 1), CRASC, Oran.

² Obligation ou interdiction non entendues.

³ Pierre BOURDIEU, *Homo-academicus*, Minuit, Paris, 1984, p.36.

Comme nous l'avions précédemment signalé, l'enquête, dans la présente recherche, est de nature participante, mais nous utilisons aussi la technique de l'observation directe. Il est, donc, question d'opérer une observation très attentive afin de bien cerner les comportements et les pratiques au moment où ils se produisent. L'observation n'est cependant pas que visuelle, « *elles est aussi "auditive". En fait l'écoute des interactions verbales, sans parler de l'enregistrement des entretiens suscités par l'ethnologue, occupe une part essentielle du temps de comprendre plus ou moins instantanément ce qui se dit, ce qu'on lui dit, ce qu'on dit de lui* »¹.

Notre travail consiste donc à observer et à étudier sur le terrain la nature des stratégies d'alliance qu'adopte le groupe religieux *Ihnucen*, les ressources mobilisées par la relation matrimoniale et la manière par laquelle le groupe la codifie et l'articule avec les divers facteurs ayant rapport avec la modernité. De ce fait, nous jugeons utile d'observer, dans ce même contexte de la modernité et les mutations qu'elle implique, les mécanismes de circulation des biens que cette relation suppose ainsi que les stratégies matrimoniales collectives articulées avec les choix individuels.

Par ailleurs, nous avons axé, notre observation sur l'organisation des cérémonies de mariage dans ce groupe. Nous étions présents, dans la mesure du possible, aux cérémonies de la «*fatihā*». Nous y assistions dans le but d'observer directement les processus de négociations matrimoniales et les enjeux qui en découlent. Nous avons aussi essayé de collecter les expressions et les formules utilisées qui peuvent avoir une valeur anthropologique. Ainsi, nous avons observé les modes d'exhibition des capitaux : social, économique, symbolique, et culturel. De la même façon, nous avons observé l'accueil réservé à la nouvelle venue en mettant cela en relation avec son appartenance lignagère. De la même manière, sont observés les comportements des individus et du groupe vis-à-vis des femmes venues de l'extérieur notamment celles appartenant à des lignages non-religieux en les comparant aux attitudes développés à l'égard de celles mariées à l'intérieur du groupe. Il était question aussi d'observer les comportements du groupe à l'égard de ceux qui ont adopté la stratégie endogamique ainsi qu'à ceux qui, à l'inverse, ont adopté la stratégie exogamique (au niveau individuel ou collectif).

¹ Jean COPANS, L'enquête ethnologique de terrain, op.cit., p 36.

Évidemment, nous ne nous limitons pas à cette méthode de recueil des données, étant donné que notre recherche vise aussi à analyser le sens que ces acteurs donnent à leurs pratiques. Ainsi, nous avons utilisé la technique de l'enquête par entretien. Cette dernière nous a permis un contact direct avec nos enquêtés ce qui nous a aidé à analyser leurs systèmes de valeurs et leurs repères normatifs. La technique nous a permis aussi de cerner les représentations de ces enquêtés, leurs interprétations et leurs lectures de leurs propres expériences. A cet effet, nous avons, préalablement, élaboré un guide d'entretien contenant certaines questions servant à vérifier les hypothèses émises après l'observation et les entretiens menés lors de la phase exploratoire. Ceci ne pouvait se faire avec succès qu'en nous appuyant et en nous servant systématiquement des variables et des indicateurs préalablement dégagés.

Notre étude est constituée de quatre chapitres. Intitulé "*Outils et approches anthropologiques de la parenté*", le premier chapitre se propose de cerner les contours théoriques de notre recherche. Pour situer le système de parenté du groupe religieux *Ihnucen*, dans son contexte maghrébin voire même méditerranéen, nous avons présenté, par le biais du deuxième chapitre, un état des lieux du système de parenté au Maghreb, et celui de la Kabylie. Le troisième chapitre est, comme l'indique son intitulé, consacré à la "Description monographique d'*Ihnucen*". Enfin, intitulé "Endogamie / Exogamie : des stratégies à l'épreuve de la modernisation", le quatrième chapitre est consacré à la présentation quantitative des résultats de l'enquête de terrain et propose une lecture et une analyse qualitative des informations recueillies.

CHAPITRE I :
OUTILS ET APPROCHES
ANTHROPOLOGIQUES DE LA PARENTÉ

Introduction.

La parenté, pour des raisons scientifiques, est une branche qui constitue le noyau dur et le socle même des recherches anthropologiques¹. Son étude, depuis les origines de l'anthropologie constitue un domaine privilégié de l'investigation ethnologique. Les premiers débats étaient conduits autour du sujet de l'antériorité des institutions matrilineaires par rapport aux institutions patrilineaires. Les ethnologues se consacraient à comparer et à analyser les systèmes de parenté qu'adoptent les différentes sociétés. Ainsi, l'importance attachée à ce domaine n'a cessé de s'affirmer et d'alimenter une abondante production ethnographique et théorique. R. Fox note, à ce propos, que *« la parenté est à l'anthropologie ce que la logique est à la philosophie et l'étude du nu aux arts plastiques : la discipline de base. »*². D'ailleurs, en anthropologie, il n'y a pas un domaine qui *« ait suscité des discussions aussi vives, aussi durables, aussi techniques et aussi byzantines (...) que celles qui ont opposé par exemple pendant des années les tenants de la théorie de la filiation et ceux de la théorie de l'alliance. Ou celles qui se sont déchainées autour du problème de l'existence ou non de sociétés pratiquant le mariage patrilatéral ou plus pratiquement celles soulevées à propos des interprétations différentes que l'on peut faire des descriptions ethnologiques portant sur des populations particulières à propos de concepts utilisés dans le champ de la parenté. »*³

Donc, il convient de ne pas négliger les études d'anthropologie de la parenté, car ceci peut courir le risque de s'interdire toute compréhension de la vie sociale⁴. D'autant plus que cette branche de l'anthropologie a, elle aussi, une dimension narrative, descriptive et analytique qui passionne à la fois le chercheur et le lecteur. Elle ne se confine pas uniquement à l'étude aussi aride des relations lignagères ou de différentes terminologies de la parenté, mais *« elle nous parle aussi de la vie des*

¹ Claude RIVIERE, Introduction à l'anthropologie, Hachette, 1995, Paris, P.50.

² Robin FOX, Anthropologie de la parenté, une analyse de la consanguinité et de l'alliance, trad.fr., Paris, Galimard, (1^{re} éd. en langue anglaise, 1967) cité par Marie-Odile Géraud, Olivier Lezervoisiér et Richard Potier, Les notions clés de l'ethnologie, Armand Colin, 2000, Paris, (2^{ème} éd.), P.178.

³ Françoise HERITIER, L'exercice de la parenté, Paris, Galimard-Seuil, 1981, p. 9.

⁴ Robert DELIEGE, op. cit., P.5.

femmes et des hommes, de leur expériences amoureuses, de leur désir et de leur jalousie, et de tout ce qui leur est cher. Bref, elle nous montre que les hommes et les femmes, de toutes les cultures, partagent ces sentiments, avec plus ou moins d'intensité (...) et (...) peut être ont-ils quelque chose à nous enseigner.»⁵

Dans le présent chapitre, nous essayerons de mettre en perspective un aperçu théorique sur l'étude anthropologique de la parenté. Nous essayerons d'évoquer le débat suscité par les anthropologues quand à l'approche de la parenté entre le naturel et le culturel. Dans le souci de faciliter la lecture des schémas de parenté, qui seront utilisés dans ce travail, nous proposons un tableau récapitulatif de tous les symboles conventionnellement en usage dans le domaine ainsi que les schémas généraux de la parenté. Aussi, nous donnerons, rapidement, une idée générale sur la façon selon laquelle est approchée la parenté par chacune des écoles anthropologiques. Seront aussi expliqués les différents systèmes de filiation sous leurs divers types. Enfin, nous aborderons la question de l'alliance dans sa théorie, ses pratiques et ses enjeux stratégiques.

I- 1- Système de parenté : une interprétation sociale et culturelle du biologique.

Les différentes investigations anthropologiques montrent que les systèmes de parenté connaissent une grande variété selon les groupes sociaux observés. Cette variété est due aux diverses relations de parenté différemment définies d'un groupe à un autre, d'une communauté à une autre. Un système de parenté n'est pas un agrégat structuré ou un groupe social mais c'est, plutôt, un réseau complexe de liens aux nombreuses ramifications⁶. C'est nous dit J. LOMBARD « un ensemble de règles qui déterminent la descendance, la succession, le mariage et les relations sexuelles, la résidence et le statut des individus et des groupes selon leurs liens de consanguinité et d'alliances matrimoniales. »⁷

De l'analyse de ces systèmes de parenté, dans leurs différences et leurs variétés, découle la dialectique et l'articulation entre « naturel » et « culturel », entre « biologique » et « social ». La question que se posent les anthropologues à ce sujet est

⁵ Robert DELIEGE, op. cit., p. 6.

⁶ Claude RIVIERE, op.cit, P.52.

⁷ Jaques LOMBARD, Introduction à l'ethnologie, 2^{ème} éd. Armand Colin/SEJER, 2004, 1^{re} éd. Armand Colin/HER, Paris, 1994,1998, P.51.

celle-ci : la parenté est-elle simplement déductible de la reproduction biologique et des liens qu'elle implique⁸ ou alors y en a-t-il d'autres éléments qui interviennent pour la construire ?

Les anthropologues divergent sur la question de l'aspect naturel ou culturel de la parenté. Une tendance soutient que les sociétés consacrent la primauté de l'ordre culturel sur le naturel à tel point que certains ethnologues opposent les relations sociales aux biologiques et affirment que seules ces premières intéressent les anthropologues. Les tenants de ce point de vue pensent que la parenté est plus culturelle que naturelle du fait que, dans plusieurs sociétés, l'inceste est prohibé entre l'adoptant et l'adopté. Dans d'autres, le rôle biologique du père dans la procréation n'est pas pris en compte et que son rôle social pourrait être assuré par un autre individu que le géniteur, tel que l'oncle patrilatéral ou matrilatéral, selon les groupes sociaux. L'observation des sociétés actuelles montre que le lien de parenté s'établit en dehors du lien sanguin. Cela est vrai dans le cas de la reproduction par insémination artificielle et dans le cas de l'adoption⁹. Cependant, E. GELLNER¹⁰, quant à lui, affirme que ce sont les relations biologiques qui fournissent le matériau de base sur lequel les sociétés humaines ont bâti leurs systèmes de parenté. Pour lui, « *lorsque des liens purement fictifs de parenté sont établis, ils ne contredisent nullement les relations biologiques mais prennent celle-ci pour modèle.* »¹¹.

Certains faits récents montrent une revalorisation apparente du lien biologique à l'image des nouveaux modes de reproduction, en occident, basés sur le désir que l'enfant ait un lien génétique avec au moins l'un des deux parents. G. TILLION affirme que dans ces sociétés modernes, « *la parenté légale évolue lentement en direction de la parenté biologique* »¹², « *les enfants naturels, ajoute-t-elle, vont aussi dans cette direction "biologique"* »¹³. Le fait, rapporté et bien narré par C. GHASARIAN, que nous nous permettons de citer longuement, sur un événement, qui

⁸ M. B. SALHI, Cours d'anthropologie de la parenté, op.cit. p.2.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ernest GELLNER, The concept of clanship and other essays, Oxford, Blackwell, 1987, p.169, cité par. R. DELIEGE., op.cit. P. 8

¹¹ R. DELIEGE., op.cit. P. 8.

¹² Germaine TILLION, Mariage et modes de production, in : Production, pouvoir et parenté au Maghreb, Actes du colloque organisé par l'ERA 357 CNRS / EHESS, Paris, décembre 1976, éd. AECLAS/Geutner, 1981, Paris, p-p. 208-218, p.214.

¹³ Ibid, p.214.

avait repositionné la question de la filiation en 1994 aux États-unis, est illustratif. C'est un cas où « des parents d'une fille (...) ont découvert, lors d'un dépistage génétique que leur enfant n'avait aucun lien biologique avec eux. Seize ans auparavant, leur bébé avait été échangé par inadvertance contre celui d'un autre couple à la maternité. Après le décès de leur enfant, ces parents ont entrepris de retrouver et de récupérer leur fille biologique, qui avait été dans une famille biologique de l'enfant décédé. La fille localisée, ses parents biologiques réclamèrent qu'elle leur revienne. Il s'en suivit un procès qui passionna l'Amérique, dans lequel la parole fut donnée à la jeune fille concernée qui, bien que mineure, affirma elle-même devant les tribunaux que ceux qu'elle considère comme ses "vrais" père et mère étaient ceux avec lesquels elle avait toujours vécu et qu'elle ne voulait en aucun cas changer de famille. La décision fut approuvée par la morale populaire et le jury lui donna gain de cause. Ses parents biologiques (...) ont cependant fait appel et l'affaire n'est pas terminée »¹⁴. Le commentaire de l'auteur consiste à montrer, à travers ce cas, que la loi est largement fondée sur le lien biologique. Mais l'attitude de l'enfant, qui refuse catégoriquement de changer de famille, ne prouve-t-elle pas que le lien biologique n'a, absolument, aucun sens pour elle et que seul le lien social qui compte ?

En résumé, il convient de dire qu'il n'est pas possible d'ignorer le lien biologique ou naturel ou de considérer que seul le lien d'ordre culturel et social fonde la parenté et intéresse les anthropologues. Toutefois, le lien biologique ne constitue jamais, à lui seul, un fondement primordial dans la formation de la parenté. Cela veut dire qu'une relation de parenté peut se construire en dehors de l'existence d'un lien biologique. Mais, ce dernier peut être le point de départ avec une interprétation sociale et culturelle. Nous pouvons ainsi conclure que quoi qu'il en soit des réalités biologiques sur lesquelles la parenté est fondée, les liens de parenté sont essentiellement culturels et sociaux étant donné que « la société interprète, reconnaît ou non, sanctionne par des prescriptions ou des interdits, ce donné biologique. »¹⁵. C'est PANOFF et PERRIN qui nous fournissent une définition indicative qui permettra de délimiter la parenté en la définissant comme étant un « ensemble

¹⁴ Christian GHASARIAN, Introduction à l'étude de la parenté, Paris, Seuil, 1996, P.239.

¹⁵ F. ZEMMERMANN, Enquête sur la parenté, Paris, PUF, 1993, P.12.

structuré des attitudes fixées par les normes sociales qu'observent les uns à l'égard des autres les individus apparentés par le sang ou le mariage. Les termes dont ces individus se servent pour s'adresser la parole l'un à l'autre ou pour décrire leur relation de parenté à l'intention d'une tierce personne font partie de ces comportements déterminés par les usages de la société en question.»¹⁶

I- 2 - Symbolisation et schématisation de la parenté.

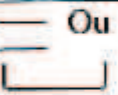
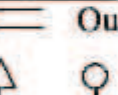
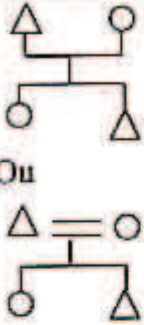
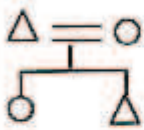
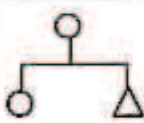
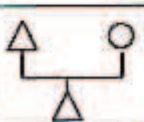
Pour décrire et analyser les systèmes de parenté, les anthropologues ont adopté des symboles, des diagrammes et des schémas usuels de la parenté. Ces derniers sont, communément, centrés sur un individu de référence qu'on désigne par « Ego ». Ce sont ces normes universelles, conventionnellement admises dans l'anthropologie de la parenté, que nous devons scrupuleusement respecter tout au long de ce travail. Le tableau ci-dessous récapitule et illustre, de façon détaillée, la signification de chacun de ces symboles qui permettent de construire les schémas de la parenté.

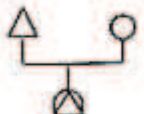
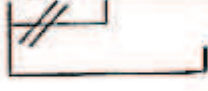
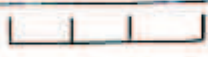
I-2 -1 – Symboles de parenté :

Tableau récapitulatif des symboles de la parenté (Tableau 1)

Symbole	Signification en français	Signification en tamazight
Ego	« Moi », individu de référence dans le réseau donné de relation	Nekk
△	Individu de sexe masculin (homme)	Amdan ilan uzuf amalay
○	Individu de sexe féminin (femme)	Amdan ilan uzuf unti
□ Ou ⊙	Individu de sexe indifférencié masculin ou féminin (symbole employé pour indiquer que le sexe n'est pas pertinent dans la relation de parenté en question)	Amdan ilan uzuf menwala. Azamul-a semrasen-t mi ara d- mlen belli uzuf ur yur-s azal deg wassayen n walas
⊗ ou ⊘	Individu de sexe indifférencié décédé	Amdan bu-wuzuf amalay ney unti immuten
⊙	Individu de sexe masculin décédé	Amdan bu-wuzuf amalay immuten

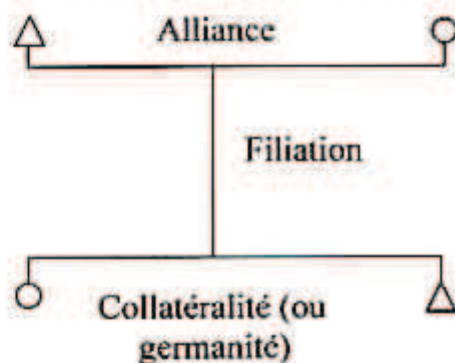
¹⁶ Michel PANOFF et Michel PERRIN, *Dictionnaire de l'ethnologie*, éd : Payot, Paris, 1973, P.205.

	Individu de sexe féminin décédé	Amdan bu-wuzuf unti immuten
	Aîné (homme)	Amenzu
	Cadet (homme)	Amazuz
	Aînée	Tamenzut
	Cadette	Tamazut
	Signe d'alliance	Asyal n umyuqqen (n wayun)
	Couple marié	Abusin yuwlen
	Signe de germanité (ou de collatéralité)	Asyal n tegmat
	Frère et sœur (germains)	Asyal n tegmat ger teqcict d ugma-s
	deux sœurs germaines	Asyal n tegmat ger snat n tyessetmatin (ticqiqin)
	Deux frères germains de sexe masculin	Asyal n tegmat ger sin watmaten
	Signe de filiation	Asyal n wumas
 Ou 	Enfants (fils et fille) d'un couple	Tarwa n yiwen n ubusin
	D'un homme	n urgaz
	D'une femme	n tmeɛtut
	Un fils d'un couple	mmi-s n yiwen ubusin

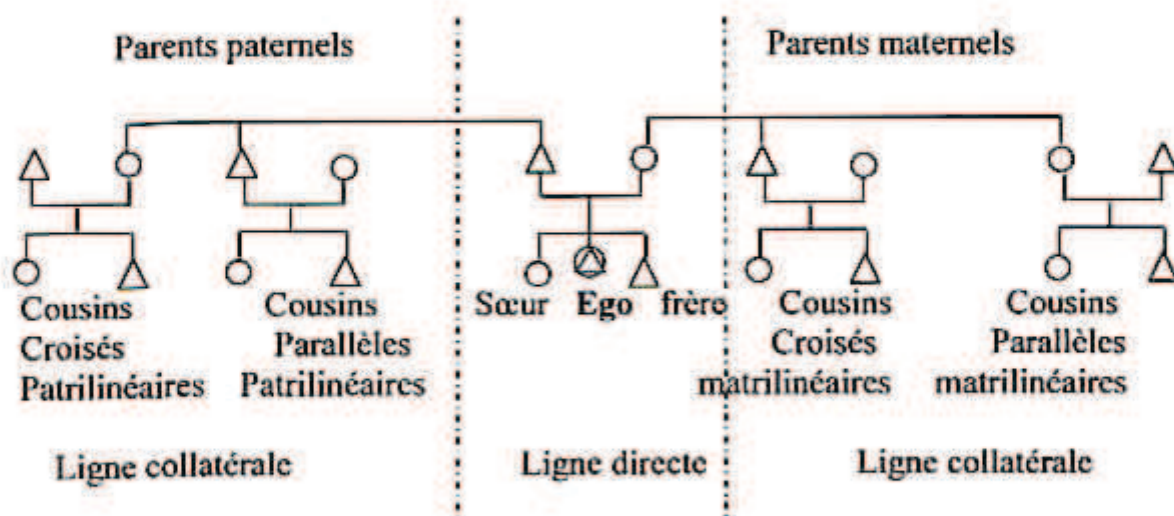
	Une fille d'un couple	Yelli-s n yiwen ubusin
	Individu de sexe indifférencié (fils ou fille) d'un couple	Yelli-s ney mmi-s n yiwen n ubusin
	Signe de divorce	Asyal n yinebran (n wuluf)
	Signe de second mariage	Asyal n yiwel wis sin (n zwağ wis sin)
	Signe de mariage polygame (polygénique ou polyandrique)	Asyal n ugtiwel

I- 2 -2- Quelques schémas généraux

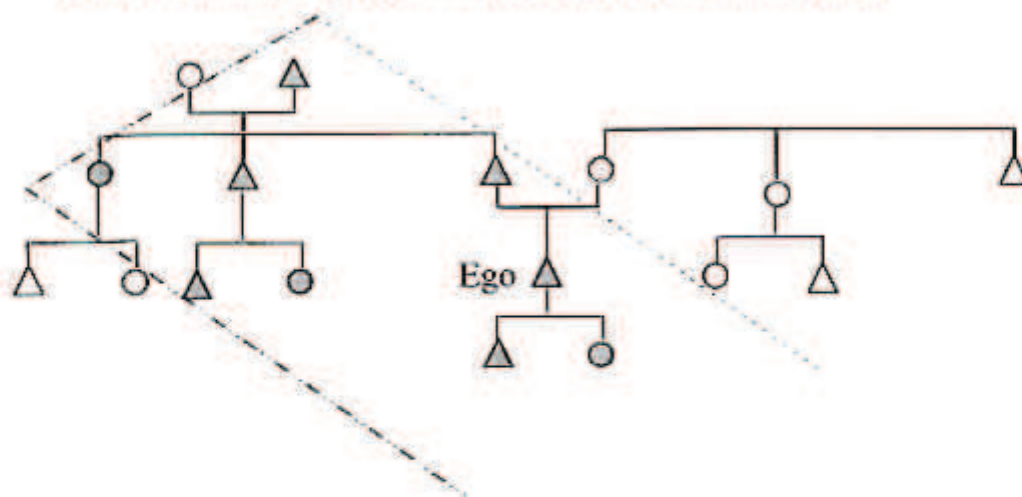
2-2-1 – Schéma représentant l'alliance, la filiation et la germanité



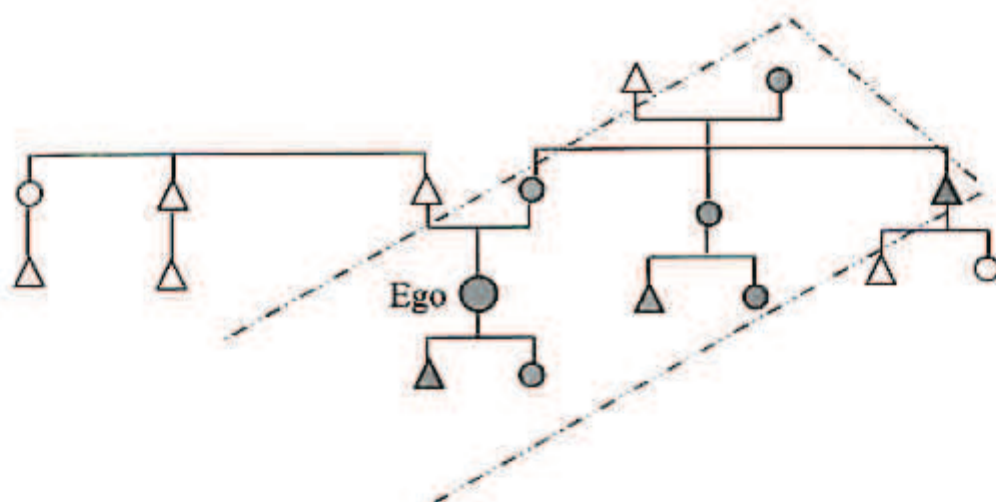
2-2-2— schéma général indiquant les cousins et frères d'Ego



2-2- 3- Schéma représentant les systèmes patrilineaires¹⁷



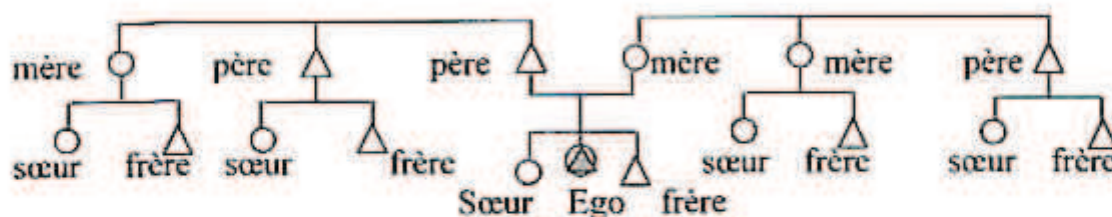
2-2- 4- Schéma représentant les systèmes matrilineaires¹⁸



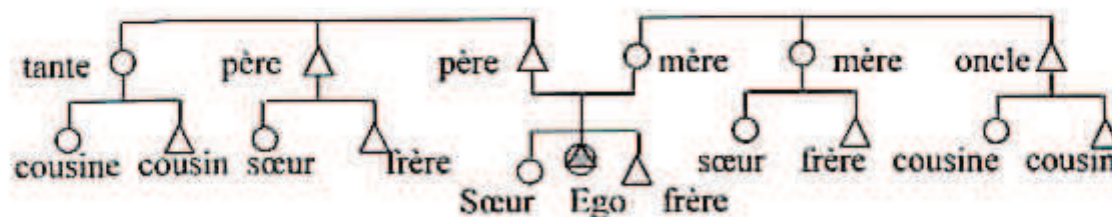
¹⁷ Claude RIVIERE, op.cit, P.54.

¹⁸ Ibid., P.55.

2-2- 5- Schéma représentant le système hawaïen



2-2- 6- Schéma représentant le système Iroquois



2-2- 7- Schéma représentant le système eskimo



I- 3 – Écoles et théories face à l'objet de la parenté :

Nous n'avons pas, ici, la prétention d'inventorier en quelques lignes l'ensemble des travaux ayant traité la parenté dans chaque orientation théorique. Il n'est pas question non plus de prétendre épuiser la substance des œuvres réalisées dans le cadre de telle ou telle école. Il n'est évidemment pas possible de résumer en quelques paragraphes des travaux que leurs auteurs ont mis beaucoup de temps à développer. Toutefois, nous tenterons de donner une idée générale sur la façon selon laquelle est approchée la parenté par chacune des écoles anthropologiques en signalant ainsi leurs représentants. Rappelons que chacune des orientations théoriques s'est développée dans un contexte socio-historique précis.

I- 3 -1- L'Evolutionnisme

D'abord, avant celles des ethnologues, les premières études s'effectuaient par des historiens et philosophes. Leurs enquêtes étaient axées principalement sur l'analyse des modes de développement des institutions sociales. « Parallèlement, la doctrine d'évolution de DARWIN, non seulement bouleversa toutes les sciences biologiques de la deuxième moitié du XIX^e siècle, mais aussi influença profondément la pensée sociologique. L'évolution de l'homme mena inéluctablement à l'évolution des sociétés. »¹⁹. Subséquemment, les premières théories ethnologiques qui venaient juste de naître, ont subi cette influence évolutionnistes. De ce fait, elles cherchaient à opposer les institutions humaines non évoluées, et considérées comme primitives, aux institutions sociales principalement occidentales, données comme plus évoluées. Lewis Henry MORGAN (1818-1881), fut le premier à avoir lancé la première étude véritablement ethnologique de la parenté. C'est l'objet de son ouvrage « *Systems of consanguinity and affinity of the human family* », édité en 1870. Avant cet ethnologue américain, que l'on considère comme l'un des fondateurs de l'anthropologie sociale comme science, plusieurs travaux précurseurs ont été réalisés. Vers la première moitié du XVIII^{me} siècle, le père LAFITAU²⁰ avait déjà signalé la terminologie particulière des Iroquois selon laquelle « dans ces sociétés, porte le terme de "père" à la fois le père-généteur et le frère du père, de "mère" à la fois la mère et la sœur de la mère. »²¹. Ensuite, plusieurs travaux, s'inscrivant dans la vision évolutionniste, ont alimenté les débats les plus âpres de l'anthropologie de la parenté. Ils étaient produits, dans leur majorité, par des théoriciens juristes de formation. L'apport de ces derniers était important du fait que le mérite leur revient quant à certaines propositions qui étaient et demeurent, de nos jours, en usage à l'image des exemples que nous citerons ci-dessous. Le plus ancien d'entre eux fut BACHOFEN (1815-1887). Il avait abordé le terrain des systèmes de parenté en s'appuyant sur la connaissance des sociétés orientales et celles du monde antique²². Pour cet auteur évolutionniste, les sociétés

¹⁹ Robert CRESSWELL, H. BALFET, Ch. BROMBERGER et autres, *Éléments d'ethnologie*, Paris, Armand Colin, 1975, p. 133.

²⁰ Selon R. CRESSWELL en 1714 voir (CRESSWELL Robert, BALFET H., BROMBERGER Ch. et autres, *Éléments d'ethnologie*, op. cit. p. 168.). SEGALÉN M. quant à elle, a indiqué que c'est en 1724, voir (Martine SEGALÉN, *Sociologie de la famille*, Paris, Armand Colin / Masson, 1981, 1996, p. 60.)

²¹ Martine SEGALÉN, *Sociologie de la famille*, Paris, Armand Colin / Masson, 1981, 1996, p. 60.

²² Jaques LOMBARD, op.cit, p. 35.

humaines étaient passées d'abord par un stade « où n'existait aucune règle de mariage. Par la suite, les femmes, moralement révoltées par cette licence, auraient créé le système matriarcal, qui devait céder la place au patriarcat. »²³. A la même période (1850-1860) Henry SUMMNER MAINE (1822-1888) effectua une étude comparative sur les systèmes patrilinéaires en s'appuyant sur le cas des sociétés anciennes de l'Inde et celles de Rome. Il en conclut par que toutes les sociétés étaient passées par un stade d'organisation patriarcale hébreu. C'est à cet auteur que l'on doit « les termes, tirés de la loi romaine, d'« agnat » pour désigner les parents à travers la seule descendance masculine et de « cognat » pour l'ensemble des parents des deux lignes (père et mère). »²⁴. De son côté, John F. McLennan (1865), théorisait sur l'absence de règle prohibant l'inceste. Il soutenait le point de vue que « la promiscuité sexuelle primitive » était le premier stade de l'humanité. Par ailleurs, c'est ce juriste qui fut le premier à avoir utilisé les termes opposés d'« endogamie » et d'« exogamie ». W. Robertson SMITH, dans son étude réalisée en 1885, « pensa prouver que le matriarcat avait précédé le patriarcat sur la péninsule arabe »²⁵.

Il est clair que ce courant évolutionniste avait beaucoup apporté pour l'anthropologie de la parenté. De nombreux termes restent, à présent, pertinents en tant qu'outils d'analyse dans cette discipline. C'est d'ailleurs MORGAN qui avait proposé les termes *classificatoire / descriptif*. Termes utilisés pour opposer et différencier les systèmes classificatoires de parenté et les systèmes descriptifs. Dans les premiers, « les consanguins ne sont jamais décrits, mais ils sont classés en catégories de parents. Ainsi mes propres frères et les fils des frères de mon père sont tous mes frères ; mes sœurs et les filles des sœurs de ma mère sont toutes mes sœurs. »²⁶. Cependant, dans les systèmes descriptifs, l'individu décrit ses parents et distingue, par désignation, les ascendants et les descendants de sa lignée de leur frères et sœurs.

Malgré les apports considérables de ce courant, ses erreurs sont nombreuses. Il est aujourd'hui rejeté par la grande majorité des ethnologues²⁷. Les postulats de MORGAN sur la distinction des systèmes classificatoires et descriptifs sont remis en

²³ Robert CRESSWELL, op.cit, p. 133.

²⁴ Jaques LOMBARD, op.cit, p. 35.

²⁵ Robert CRESSWELL, op.cit, p. 133.

²⁶ Robert DELIEGE, op.cit, P.50.

²⁷ Christian GHASARIAN, op. cit, P.33.

cause. Plusieurs auteurs ont réagi contre ce courant en réalisant des études sur les sociétés non-industrialisées. Ce faisant, l'abondance des informations avait donné de l'ampleur à ce rejet. Ainsi « l'accumulation de documents précis finit par battre en brèche toutes les théories évolutionnistes d'alors, emportant tous les schémas d'évolution (...) dans le royaume de l'impossible. »²⁸. Dès lors, la conception évolutionniste fut contestée. Nonobstant, certaines idées puisant leurs origines de ce courant restent en outre présentes dans le sens commun des sociétés modernes qui s'appuient sur le critère du progrès technologique pour faire leurs distinctions.

I- 3 – 2 – L'apport des diffusionnistes :

Le diffusionnisme est un courant théorique de l'anthropologie qui, vers la fin du XIX^e siècle, entend remplacer les interprétations évolutionnistes par les lois de la « diffusion ». En fait, « malgré des hypothèses hasardeuses, cette école a apporté une contribution reconnue au savoir anthropologique »²⁹. Succédant au courant évolutionniste, les tenants de la vision diffusionniste ont, eux aussi à leur façon, approché la parenté. L'un des premiers auteurs ayant réagi contre les idées évolutionnistes fut Franz BOAS (1858-1942). Mais il ne tarda pas à s'attaquer et à s'opposer ouvertement même à ce nouveau courant diffusionniste en lui reprochant le « caractère spéculatif » de ses reconstructions historiques³⁰. Toutefois c'est E. B. TAYLOR qui est considéré comme le premier ethnologue à avoir émis des hypothèses diffusionnistes. Quoique ses pensées théoriques étaient clairement rattachées à l'évolutionnisme et si attachées à la notion de culture. Il avait envisagé, dès 1865, l'hypothèse d'une diffusion des traits culturels de société à société³¹. Par son « pointillisme »³² ethnographique, ce courant interprète l'existence de traits culturels similaires dans différentes sociétés, non par une évolution parallèle de ces sociétés, mais plutôt par une influence réciproque entre elles. La similitude est ainsi considérée

²⁸ Robert CRESSWELL, op.cit, p. 134.

²⁹ Jean-François DORTIER (sous dir.), Le Dictionnaire des sciences humaines éd. Sciences Humaines, 2008, 155.

³⁰ Marie-Odile GERAUD, LESERVOISIER Olivier et POTIER Richard, op. cit, p. 124.

³¹ Jaques LOMBARD, op.cit, p. 65.

³² Ibid.

comme résultat d'emprunts et de processus de diffusion à partir d'un nombre limité de foyers culturels³³.

Sous l'influence de ces visions diffusionnistes, William H. R. RIVERS (1864-1922), étudia la parenté et l'organisation sociale en mettant ainsi les jalons de l'analyse de la parenté. C'est en 1910 qu'il établit *«les protocoles de la méthode généalogique d'enquête sur l'organisation sociale, et par là même influença toutes la génération moderne de chercheurs dans le domaine de la parenté»*³⁴. Partant des idées diffusionnistes, un autre courant hyperdiffusionniste fut développé par certains auteurs britanniques, comme G. HELLIOT SMITH (1871-1937) et W. J. PERRY (1887-1950). Toutefois, les travaux de ce courant hyperdiffusionniste *«sont aujourd'hui considérés comme largement fantaisistes et ne trouvèrent pas de repreneur.»*³⁵

Considérées comme étant des positions «peu réalistes», les idées diffusionnistes et hyperdiffusionnistes furent rejetées et contestées à cause de leur «dogmatisme mécaniciste»³⁶. On leur reproche également le fait qu'elles mésestiment la capacité inventive de l'homme³⁷.

I- 3 - 3 - Fonctionnalisme et Structuralisme :

L'objet de la parenté n'avait pas échappé aux analyses fonctionnalistes et structuro-fonctionnalistes. Refusant et rejetant les idées évolutionnistes et diffusionnistes, le fonctionnalisme s'est imposé en Grande Bretagne, dans les années 1930-1950, grâce aux travaux des auteurs comme Bronislaw MALINOWSKI (1884-1942) connu par sa tendance fonctionnaliste. Ces derniers ont révolutionné les méthodes d'enquête en anthropologie. Ils ont préconisé le rôle de l'empirisme et de l'expérience de terrain que MALINOWSKI théorisa sous l'expression de l'*«Observation participante»*. Si, par le point de vue psychologique, qu'il préconise, MALINOWSKI n'avait pas exercé une grande influence, du moins sur les

³³ Marie-Odile GERAUD, Olivier LESERVOISIER et Richard POTIER, Op. Cit. , P. 123.

³⁴ Robert CRESSWELL, Op.Cit, p. 134.

³⁵ Jean-François DORTIER (sous dir.), Op. Cit. 2008,155.

³⁶ Claude RIVIERE, Op. Cit. p. 34.

³⁷ Ibid.

anthropologues britanniques, *«sa méthode d'investigation ethnographique, note Robin FOX, a pris rang d'institution – de vache sacrée- dans la profession »*³⁸.

Le principe majeur de ce courant fonctionnaliste est que tout, dans une société, remplit une ou plusieurs fonctions. C'est, en fait, une orientation qui cherche *«des relations causales, des rapports fonctionnels et des interdépendances entre les faits sociaux et les institutions d'une société »*³⁹. Un autre adhérent à ce courant fut Alfred RADCLIFF-BROWN. Celui-ci avait beaucoup travaillé sur les systèmes de parenté et sur les rapports entre filiation et terminologie, mais aussi sur la manière dont celle-ci s'articule avec celle-là notamment dans les sociétés Crow et Omaha⁴⁰. Toutefois, cet auteur est aussi considéré comme préstructuraliste, étant donné qu'il fut *«un théoricien rigoureux des systèmes de parenté, qu'il a étudié comme système de droits et d'obligations faisant partie de la structure sociale»*⁴¹. Le courant fonctionnaliste a influencé beaucoup de recherches et de travaux d'enquête qui, durant la période allant de 1920 à 1950 et plus *«vont couvrir le monde et exhumer les dernières sociétés, débusquées de leur terres scientifiquement inconnues»*⁴².

Par ailleurs, le début de la deuxième moitié du XX^e siècle fut marqué par une nouvelle théorisation de la parenté. Il s'agit de la période de l'analyse des structures dont l'œuvre centrale est incontestablement *« Les structures élémentaires de la parenté »* de Claude LEVI-STRAUSS⁴³. S'inspirant de la linguistique structurale de Ferdinand de SAUSSURE⁴⁴, cet ethnologue français a appréhendé la structure sociale *« comme un système de communication dans lequel tous les éléments sont en rapport les uns avec les autres. Si l'on ôte un élément, l'ensemble se modifie, ce qui brise très souvent le ressort invisible qui maintient le tout »*⁴⁵. Bien que l'ouvrage de LEVI-STRAUSS soit massif pour ses admirateurs fervents, il n'a pas pu pénétrer *« ni très*

³⁸Robin FOX, op. cit., p. 21.

³⁹Christian GHASARIAN, op. cit, P.36.

⁴⁰Françoise HERITIER, op. Cit, P.31.

⁴¹Christian GHASARIAN, op. cit, P.37.

⁴²Jaques LOMBARD, op.cit, p. 81.

⁴³Claude LÉVI-STRAUSS, Les structures élémentaires de la parenté, Mouton et Cie, 1976.

⁴⁴SAUSSURE Ferdinand de (1857-1913) considéré comme le père de la linguistique structurale. Il est l'auteur des *« Cours de linguistiques générales »* (1916) : un des ouvrages scientifiques considéré comme le texte fondateur de la linguistique moderne, discipline qui elle-même servira de modèle et de source d'inspiration à bien d'autres champs des sciences humaines comme la sociologie, l'anthropologie, la géographie, la psychanalyse, la philosophie, etc. (voir : DORTIER Jean-François (sous dir.), op.cit, pp. 654-655).

⁴⁵Christian GHASARIAN, op. cit, P.38.

rapidement, ni très profondément dans la pensée anglo-saxonne, surtout parce qu'il est écrit en français et est extrêmement long. De plus, il va à l'encontre de la plupart des thèses défendues par les auteurs anglais et américains »⁴⁶. Parmi les tenants de cette vision structuraliste, RADCLIFF-BROWN⁴⁷ même, considéré comme l'un de ses pères fondateurs à côté d'Edmond LAECH⁴⁸, etc.

Contrairement aux fonctionnalistes, qui mettent en avant la filiation comme déterminant la nature du système de parenté, les structuralistes optent pour un autre point de vue. Ils pensent que c'est l'alliance et plus généralement l'échange des femmes qui organise l'ensemble de l'espace social⁴⁹. Quoiqu'il soit en désaccord avec certaines conclusions de cette vision, R. FOX pense qu'elle constitue une théorie féconde du fait qu'elle permet « d'inscrire tous les systèmes de parenté sur un seul et même continuum et de les considérer comme autant de variations sur le thème de l'alliance. »⁵⁰

L'apport de ce courant structuraliste à l'étude de la parenté est décisif. Mais il n'en demeure pas moins qu'il présente, à l'instar du fonctionnalisme, certaines insuffisances en matière d'explication de la genèse et des transformations d'une culture ou d'une organisation⁵¹. De même, le structuralisme est jugé vulnérable étant donné qu'il accorde principalement l'attention « aux discours qu'aux pratiques, aux formes abstraites et structurées d'une logique hors temps qu'aux rapports réels structurants. »⁵²

En fait, il faut noter que c'est à travers ces études, faites dans les contextes théoriques évoqués ci-dessus, que la discipline anthropologique va se structurer pour un long moment. La littérature anthropologique abondante produite avait montré que la parenté est un système très élaboré qui influence ou organise beaucoup de sociétés

⁴⁶ Robin FOX, op.cit. p. 23.

⁴⁷ RADCLIFFE-Brown, structure et fonction dans la société primitive, Paris, éd. Minuit, 1968 (1^{re} éd. : Structure and function in primitive society, 1952)

⁴⁸ Edmond LEACH, Critique de l'anthropologie, Paris, PUF, 1968. (1^{re} éd. : Rethinking anthropology, 1961)

⁴⁹ Jean COPANS, op.cit. p. 56.

⁵⁰ Robin FOX, op.cit. p. 23.

⁵¹ Claude RIVIERE, Op. Cit. p. 45.

⁵² Ibid, p. 48.

observées dans ce qu'on peut appeler l'âge classique de l'anthropologie⁵³. Toutefois, il est à noter que « *ces approches concernent l'«autre» que l'on compare à soi* »⁵⁴.

La période allant des débuts des années 1960 jusqu'au début des années 1970 fut marquée par une relative absence des études ethnologiques sur la parenté « *c'est plutôt la sociologie qui prend le relais pour étudier les transformations de la famille et du lien social à l'aune de la modernité* »⁵⁵. Ce n'est qu'à partir des années 1970, à la faveur de la grande rupture qu'a connue l'anthropologie, avec le retour sur une anthropologie de soi, que les anthropologues sont amenés à réexaminer les théories de l'alliance, de la filiation, du mariage, etc. Nous pouvons citer « *Le bal des célibataires au Béarn* » (1962) de Pierre BOURDIEU comme étant l'un des travaux qui ont marqué cette nouvelle orientation théorique notamment en France.

I- 4 – Systèmes de filiation et mécanismes successoraux :

Il importe, dans un premier moment, de retenir qu'un système de parenté est « *un ensemble de règles qui déterminent la filiation, la descendance, la succession, les pratiques matrimoniales et les relations sexuelles, la résidence et le statut des individus et des groupes selon leur lien de parenté (social ou biologique) et d'alliance matrimoniale* »⁵⁶. Un système de parenté constitue, en fait, un véritable réseau de relations dans lequel se combinent plusieurs niveaux de parenté et selon lequel les individus sont rattachés les uns aux autres par des liens fort complexes aux nombreuses ramifications⁵⁷. Parlant des systèmes de parenté, certains théoriciens comme Radcliffe-Brown et Meyer Fortes⁵⁸, appartenant au courant fonctionnaliste, jugent que la filiation occupe la fonction primordiale et investit tous les domaines de la parenté. Selon ce courant, l'alliance n'est qu'un effet secondaire du système de parenté. Par contre d'autres, comme Lévi-Strauss⁵⁹ et ses disciples, trouvent que c'est

⁵³ En gros jusqu'au début des années 1960.

⁵⁴ M. B., SALHI Cours d'anthropologie de la parenté, op. Cit. , p. 2

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ J. LOMBARD, op cit, p.51.

⁵⁷ R. DELIEGE, op cit, p. 19.

⁵⁸ Meyer FORTES, Descent, filiation and affinity, Main, 1959, cité par. GHASARIAN C., op cit, p.75

⁵⁹ Claude LÉVI-STRAUSS, op. Cit.

l'alliance qui constitue le principal facteur à considérer pour rendre compte du système de parenté⁶⁰.

La filiation est un élément qui permet la mise en perspective de la façon dont la parenté est transmise et exercée. Elle est ainsi définie comme étant la « règle qui décide comment l'individu, en vertu de sa naissance, acquiert son identité sociale et les principaux éléments de son statut. En particulier, c'est elle qui détermine le groupe de parents dont il deviendra membre. »⁶¹

1- 4 -1- Le terme filiation :

En fait, il convient de noter que *filiation* est l'un des concepts qui ont été l'objet de diverses discussions. Les ethnologues anglais sont parmi les premiers à évoquer ces questions de la filiation et de la descendance. En effet, les désignations anglaises sont plus satisfaisantes que celles du français. Si en français est utilisé le terme « *filiation* », en anglais s'emploie « *descent* » sachant que « *filiation* »⁶² est aussi en usage dans cette langue même si son origine est plus récente que « *descent* »⁶³. Toutefois, il est difficile de traduire ces concepts en langue française tout en gardant le sens que leurs donnent ces ethnologues anglais.

Certains des auteurs anglais, à leur tête W.H.R. RIVERS, ont, eux aussi, tenté de restreindre le sens anthropologique du terme « *filiation* » au seul cas où la filiation est unilinéaire. L'un d'entre eux fut E.R. LEACH qui contraste le sens de ce terme en l'employant dans les seuls cas où un « *individu peut établir pas à pas une relation à l'un quelconque de ses ancêtres – par exemple la mère du père de la mère de mon père* »⁶⁴. Ainsi, pour éviter toute ambiguïté et « *faute de trouver un mot apparemment convenable* »⁶⁵, l'auteur introduit le terme « *unifiliation* » défini comme « *descent* » dans son sens le plus strict où il est toujours unilinéaire et où « *la transmission du*

⁶⁰ C.GHASARIAN, op cit. , p.75.

⁶¹ GRESLE F, PANOFF M., PERRIN M., op cit. , p. 135.

⁶² A ce propos, Louis DUMONT affirme que « le terme français en usage est "filiation", et l'on traduit généralement par "filiation unilinéaire" l'anglais "unilined descent". Dans cet usage, le mot "filiation" prend donc un sens nouveau : "transmission de la qualité de membre d'un groupe (etc.)" "cette situation est due au fait que le français n'a qu'un terme là où l'anglais en a deux : filiation et descent" (pour plus de détails, voir : Louis DUMONT, Introduction à deux théories d'anthropologie sociale, Paris, Mouton, 1971, p. 48.)

⁶³ Louis DUMONT, Introduction à deux théories d'anthropologie sociale, Paris, Mouton, 1971, p. 45.

⁶⁴ E.R. LEACH., On certain inconsidered aspects of double descent systems », Man, 1962, article n° 214 (et D.FORDE, Man, 1963, article n°9), cite par DUMONT L., Op. Cit. , p.47.

⁶⁵ Ibid.

statut et l'entrée dans le groupe de parenté sont automatiques sans permettre à l'individu de choisir son rattachement.»⁶⁶. C'est, d'ailleurs, W.H.R. RIVERS qui, en parlant de l'emploi du terme « descent », explicite cette position en affirmant que « l'usage du terme n'a de valeur que lorsque le groupe est unilatéral. C'est pourquoi les groupes auxquels il s'applique de la façon la plus définie sont le clan et la moitié où, du fait d'exogamie, un enfant doit appartenir au groupe de son père ou de sa mère, mais ne peut pas appartenir aux deux. L'usage du terme a peu de sens, et par suite peu de valeur, dans le cas du groupement bilatéral.»⁶⁷. Notons que l'ethnologue Radcliffe-Brown et, par la suite, ses adeptes utilisent ce terme dans le cas où l'individu a la liberté de choisir son rattachement. C'est-à-dire qu'il s'applique même aux groupes à filiation cognatique.

Nous emploierons, tout le long de ce travail, le terme *filiation* au sens général qu'il prend en français. Nous le considérons comme étant le principe qui gouverne la transmission de la parenté et qui détermine de qui on acquiert son identité sociale et son statut, de qui on hérite les droits de propriété, les titres, les obligations, etc.⁶⁸ Ce terme avait, par ailleurs fait ses preuves dans de nombreuses analyses des sociétés, y compris celle où est reconnue à l'individu la liberté de choisir son rattachement. La filiation peut être légitime par mariage ou par adoption. Elle est essentiellement culturelle notamment dans la définition de la ligne patrilinéaire, matrilinéaire ou indifférenciée. Mais, elle peut être indépendante du mariage, prouvée par le biologique, donc naturelle. De même, elle peut résulter d'une procréation médicalement assistée⁶⁹.

I- 4- 2- Types de filiation :

La filiation est unilinéaire, bilinéaire ou cognatique.

4- 2- 1- Filiation unilinéaire :

La filiation est unilinéaire lorsque l'appartenance est déterminée en référence à un seul parent. C'est le principe « le plus généralement retenu pour organiser les

⁶⁶F. GRESLE, M. PANOFF, M. PERRIN, P. TRIPIER, Op. Cit., p. 135.

⁶⁷W.H.R. RIVERS, « Mother Right », Eencyclopédia of Religion a. Ethics, L8, col.851a.-Social organisation, 1926, pp85-87, cite par DUMONT L., Op. Cit. , p.47.

⁶⁸C. GHASARIAN, op. cit, P.57.

⁶⁹M. B. SALHI, Cours d'anthropologie de la parenté, op. cit. p.8.

groupes sociaux »⁷⁰. Dans une telle organisation, l'individu n'a pas la possibilité de choisir son appartenance. Il appartient soit au groupe de son père (dans un système patrilinéaire) ou soit à celui de sa mère (dans un système matrilineaire). Dans ce dernier cas, la filiation est dite utérine ; le groupe d'appartenance est utérin. Le nom, l'appartenance et les biens se transmettent par les femmes. Au Maghreb, c'est sur ce type de filiation que repose le système de parenté de certains groupes touaregs encore de nos jours. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant.

Ce type de filiation présente plusieurs cas selon les sociétés. Dans certaines de ces dernières, la matrilinearité n'implique pas la résidence matrilocale (c'est-à-dire l'installation du mari sur les terres de l'épouse). Les maris ne font « *que féconder les femmes pour le compte des hommes du matrilignage ; ils ne vivent pas avec elles et elles ne sont tenues à aucune obligation domestique* »⁷¹. R. FOX, pour illustrer ce cas, nous donne l'exemple des Nayar de la côte de Malabar, en Inde du Sud-Ouest, celui des Menangkabau de Malaisie et celui des Ashank du Ghana. Dans d'autres formes de groupements matrilineaires, le système peut impliquer la résidence matrilocale ou même un mariage virilocal (installation de la femme dans une maison proche des parents de son mari) se combinant avec la résidence avunculocale (résidence du couple chez un oncle maternel du mari ou à proximité). C'est le cas, d'ailleurs, des systèmes trobriandais qui a plus particulièrement retenu l'attention de Malinowski. Nous constatons ainsi, que le système matrilineaire comprend diverses solutions. Mais, certaines caractéristiques restent les mêmes. Dans toute organisation matrilineaire, la règle exogamique doit être combinée avec un système de droits. Les femmes doivent être fécondées par des hommes d'autres lignages tout en maintenant les droits sur les enfants. Ainsi, dans ces sociétés, « *l'autorité est entre les mains des hommes du lignage et la relation essentielle est celle qui lie un homme aux fils de ses sœurs* »⁷². R. FOX, estime que ces sociétés matrilineaires sont singulièrement vulnérables, rares mais plus « intéressantes » que les sociétés patrilinéaires.

L'organisation unilinéaire peut aussi fonctionner suivant la filiation patrilinéaire. La société kabyle, comme nous le verrons dans les chapitres qui suivent,

⁷⁰C. GHASARIAN, op. cit, P.58.

⁷¹R. FOX, op.cit, p.99.

⁷²Ibid., p.110.

fonctionne selon ce type de filiation. Elle est dite agnatique. La transmission de l'identité sociale, des biens et éventuellement du pouvoir sur le groupe passent par la ligne du père biologique. Les systèmes patrilineaires ne présentent pas les difficultés d'intelligibilité tel qu'elles se posent dans le cas de la matrilinearité « car ils réussissent à combiner de façon fort cohérente la résidence, la filiation et le principe d'autorité. Le groupe de résidence forme presque inévitablement une unité patrilocale. »⁷³. Notons que, comme c'est le cas dans les organisations matrilineaires, les systèmes patrilineaires présentent des variations selon les sociétés et selon les degrés de cohérence de leur organisation interne. Contrairement aux systèmes matrilineaires, les sociétés agnatiques accordent une grande importance aux droits du mari sur sa femme qu'il procure et qu'il garde pour lui donner des fils. Ces derniers doivent évidemment être propres à ce père. C'est donc le problème de la paternité qui est considéré comme primordial dans ce type d'organisation. C'est ce que nous essayerons de montrer à travers le cas étudié dans la présente recherche, d'où d'ailleurs la pertinence de ce chapitre qui nous permettra de dévoiler la réalité, les permanences et les changements du système de parenté du groupe religieux "Ihnouchène" dans la région de la kabylie. L'intérêt méthodologique de ce chapitre consiste aussi à cadrer théoriquement l'analyse des stratégies matrimoniales et des logiques lignagères d'un groupe patrilineaire et à régime « patriarcal ».

A l'instar du cas de la société kabyle, beaucoup d'autres sociétés ont un système de parenté fondé sur ce principe patrilineaire. Nous citons parmi elles les sociétés musulmanes, la société chinoise, la société romaine, etc. Dans certaines de ces sociétés, la coutume exige qu'une fois reçue, la femme doit être gardée coûte que coûte. A cet effet elle est reprise par le frère du mari décédé conformément à la pratique connue par le nom de lévirat. Dans certaines autres sociétés adoptant ce régime patrilineaire, les femmes ne sont d'aucune utilité sauf si elles jouent un rôle dans la reproduction du groupe. L'utilité n'est donc reconnue à la femme qu'en tant qu'épouse ou mère mais non plus en tant que fille ou sœur. Le cas kabyle illustre bien cette attitude. Le cas chinois aussi. Certains groupes patrilineaires, par contre, même s'il reconnaissent que la sœurs ou les filles n'ont pas un rôle à jouer dans la

⁷³R. FOX, op.cit, p. 113.

reproduction du groupe, un rôle privilégié à jouer dans les affaires du lignage leur est accordé, à l'exemple des Tallensi du Ghana septentrionale⁷⁴. De la même façon, dans un tel système, et contrairement au système utérin, l'homme acquiert des droits complets sur ses fils. Son rôle d'époux et de père est primordial.

4- 2- 2- La filiation bilinéaire :

Le second type de filiation, selon lequel certains groupes sociaux déterminent leurs relations de parenté, est celui dit bilinéaire. Si dans le système unilinéaire l'individu est affilié soit au groupe de son père ou à celui de sa mère, dans le système bilinéaire il se rattache à la fois au groupe de son père et à celui de sa mère. Certains auteurs, en le comparant au système bilinéaire, trouvent le système unilinéaire vulnérable du fait que toute insuffisance de reproduction des membres de sexe pertinent⁷⁵ risque de condamner le groupe à s'éteindre et à périr. Ces thèses ne sont pas valables étant donné que les sociétés font recourt à des subterfuges pour trouver des solutions à ce genre de problèmes⁷⁶. Dans le système bilinéaire, l'insuffisance d'un tel ou tel sexe ne fait pas problème du fait que, la pertinence du sexe est insignifiante devant la double appartenance de l'individu. Les deux groupes d'appartenance se compensent, ainsi, l'un par l'autre.

Dans ces systèmes à double filiation, le principe met en jeu la ligne du père et celle de la mère. Certains droits passent par la ligne de la mère, d'autres passent par celle du père. Chez certains groupes africains, FORTES Meyer parle de la transmission de la parenté par les hommes au moment où les pouvoirs de sorcellerie sont transmis par les femmes⁷⁷. Dans les sociétés juives, les individus « *reçoivent la parenté en ligne patrilinéaire mais la judéité est transmise par les femmes* »⁷⁸. Les sérères du Sine au Sénégal sont l'un des groupes ayant adopté le mode de filiation bilinéaire⁷⁹. Quoiqu'il en soit de ces systèmes, certains auteurs ne reconnaissent ce caractère bilinéaire qu'aux sociétés semblables à celle des Yakö du Nigeria où

⁷⁴C. GHASARIAN, op. cit, P.64.

⁷⁵Masculin dans le système patrilinéaire et féminin dans le système matrilinéaire.

⁷⁶C. GHASARIAN, op. cit., p.121.

⁷⁷Meyer FORTES, *The web of kinship among the Tallensi*, Londres, Oxford University Press, 1949. Cité par GHASARIAN C, op. cit, P.64

⁷⁸C., GHASARIAN op. cit, P.64.

⁷⁹Marguerite DUPIRE, *Organisation sociale des Peul*, Paris, éd : Plon, 1970, p.180.

l'héritage des biens immobiliers passe par la ligne des femmes tandis que les biens mobiliers passent par celle des hommes. C'est, d'ailleurs, Jack GOODY qui n'hésitait pas à suggérer que « l'expression "double descent" soit réservée aux seuls systèmes du type Yakô, dans lesquels les deux groupes d'unifiliation (patrilinéaire et matrilinéaire) sont corporate, c'est-à-dire que la double unifiliation (clanship) y est accompagnée par le double héritage. »⁸⁰.

4- 2- 3- La filiation indifférenciée :

Le système dit cognatique ou indifférencié est le système dans lequel la filiation passe indifféremment par les fils et les filles. Elle concerne les quatre grand-parents. Le groupe de parenté de l'individu de référence se recrute autant dans la ligne de la mère que dans celle du père⁸¹. FOX R. relève trois types de groupes de filiation indifférenciée. Le type non-limitatif selon lequel tous les descendants de l'ancêtre fondateur sont membres de plein droit. Quand tous les descendants de l'ancêtre fondateur jouissent du droit d'appartenance, mais ils ne l'exercent que dans certaines conditions, nous parlons du type limitatif. Enfin le type limitatif de fait sinon de droit selon lequel les membres, bien qu'ils sont tous de plein droit, il doivent choisir, sans que le choix soit définitif, le groupe auquel ils désirent s'affilier. GHASARIAN C.⁸² estime que la moitié de l'ensemble des sociétés humaines sont organisées sur la base de la filiation indifférenciée. Les Malgaches de l'Imérins, les Maori de Nouvelle-Zélande, les Tuamotu de Madagascar sont autant de sociétés qui offrent des exemples concrets sur cette filiation cognatique.

I- 5 - Patriarcat et matriarcat.

Les termes « patriarcat » et « matriarcat » ne désignent pas un système de parenté mais plutôt l'exercice d'une fonction d'autorité et de pouvoir au sein d'un groupe de parenté. Il ne faut pas, alors, les confondre avec patrilinéaire et matrilinéaire qui eux désignent les modalités de formation de la relation de parenté et de

⁸⁰Jack GOODY, « The classification of the double descent systems », Current Anthropology, t. 2, 1 février 1961, pp3-25. Cité par DUMONT, op. cit. p. 84.

⁸¹M.B., SALHI Cours d'anthropologie de la parenté, op. cit., p.9.

⁸²C. GHASARIAN, op. cit. P.65.

recrutement des groupes de parenté. Le terme « patriarcat » entend, plus précisément, l'exercice de l'autorité des hommes sur les femmes. D'ailleurs, même dans les sociétés matrilineaires, l'autorité est souvent détenue par les hommes qui dominent les femmes quel que soient leur statut et leur position dans le groupe. De ce fait, quoiqu'il en soit du système de filiation adopté (unilinéaire, bilinéaire ou indifférencié), toutes les sociétés ont cette caractéristique commune qu'est le patriarcat. D'ailleurs, la réalité empirique de toutes les sociétés humaines, passées ou présentes, révèle qu'aucun système de parenté n'échappe au régime patriarcal.

Le « matriarcat », par contre, désigne l'exercice du pouvoir par les femmes sur les hommes. Les premiers théoriciens de l'évolutionnisme comme McLENNAN (1865), BACHOFEN (1838) ont imaginé qu'un système politico-juridique « matriarcal » aurait précédé le patriarcat. L'idée fut, toutefois, rejetée du fait qu'elle n'était, en aucun cas, fondée historiquement. Ernest BORNEMENT, de son côté, avait émis une autre hypothèse dans laquelle il emploie la notion de « clans matristiques »⁸³. C'est une notion qu'il utilisait pour décrire des groupes sociaux grecs et romains où les femmes, les mères notamment, disposent d'un pouvoir « latent » mais, elles ne l'utilisent pas « *pour établir une domination sur leurs maris, leurs frères ou leurs fils* »⁸⁴. Ce n'est toutefois qu'une hypothèse. Par ailleurs, les anthropologues dans leur majorité, admettent que ce régime n'existe réellement pas et que la société matriarcale « *semble bien n'être qu'un mythe sorti tout droit de l'imagination des penseurs évolutionnistes du XIX^e siècle et notamment de BACHOFEN qui défendit l'idée d'une gynécocratie comme caractéristique des premières sociétés humaines.* »⁸⁵

I- 6 - Alliance : théorie, pratiques et enjeux :

Avant sa maturité, l'être humain a toujours besoin dès sa naissance d'une protection constante, puis d'une socialisation et d'un apprentissage culturel. Ceci nécessite, cependant, des conditions et exige un cadre social. La famille est le noyau central de ce cadre qui assure la socialisation de ces êtres humains. Elle consolide et

⁸³Dahbia ABROUS, L'honneur face au travail des femmes en Algérie, Près, éd. L'Harmattan, 1989, p.18.

⁸⁴Ernest BORNEMENT, Le patriarcat, Paris, PUF, 1979, p.11.

⁸⁵R. DELIEGE, op cit, p-p9-10.

organise leurs relations sexuelles⁸⁶. Ainsi, la seule institution qui permet la constitution et la perpétuation de cette famille est incontestablement le mariage et l'alliance. Ils constituent deux éléments du système de parenté qui sont des « révélateurs anthropologiques d'autant que la vie sociale et politique subit encore leur influence. »⁸⁷. Le mariage est défini comme étant l'union d'un homme et d'une femme telle que les enfants nés de la femme soient reconnus comme légitimes. L'alliance est par conséquent le résultat des relations créées par le mariage. Elle constitue l'ensemble des rapports établis entre les groupes donneurs de femmes et les groupes preneurs de celles-ci.

L'importance accordée aux stratégies matrimoniales avait conduit certains auteurs comme Lévi-Strauss, Nedham, etc.⁸⁸, à développer une théorie qui s'oppose à la théorie de la filiation précédemment formulée par Morgan, Rivers, Radcliffe-Brown, etc., qui eux, considèrent la reproduction par mode de filiation comme le principe fondamental de tout système de parenté⁸⁹. Les tenants de cette nouvelle orientation accordent plutôt plus de l'importance à l'alliance. A cet effet, une nouvelle théorie, dite la théorie de l'alliance, voit le jour grâce à ces auteurs quasiment structuralistes.

Par ailleurs, le souci actuel de l'anthropologue est d'observer et d'étudier sur le terrain les types de mariages qu'adoptent les sociétés humaines, les ressources mobilisées par la relation matrimoniale et la manière dont chaque groupe la codifie et l'articule avec les divers facteurs ayant rapport avec la modernisation. De même, doivent être observés et analysés, dans ce même contexte de la modernité et les mutations qu'elle implique, les mécanismes de circulation des biens que cette relation suppose ainsi que les stratégies matrimoniales collectives articulées avec les choix individuels. C'est, d'ailleurs, dans cette perspective que le présent travail s'inscrit. Il se propose d'examiner l'impact de la modernisation (instruction, emploi, indépendance vis-à-vis du groupe ou de la famille) sur la stratégie adoptée par le groupe religieux Ihnouchène. Sachant que les facteurs liés à la modernisation auraient, relativement,

⁸⁶ Philippe LABURETHE, Jean TOLRA et Pierre WARNER, *Ethnologie Anthropologie*, Paris, PUF, (2^{ème} éd) 1994, 1^{re} éd : PUF, 1993, p. 60.

⁸⁷ M.B. SALHI, Cours d'anthropologie de la parenté, op. cit. p. 6.

⁸⁸ Louis DUMONT, op. cit., p.89

⁸⁹ Ibid.

introduit des mutations dans ces conditions sociales et économiques qui auront leur influence sur les pratiques matrimoniales. *« Il est donc probable que l'on puisse discerner des bifurcations des stratégies individuelles par rapport à celle observées dans le groupe social et familiale d'appartenance. »*⁹⁰

Beaucoup de sociétés encouragent et incitent les individus à se marier. Elles développent ainsi diverses solutions et adoptent des conduites, des positions et des attitudes stratégiques. L'une de ces dernières est la véritable répulsion collective et individuelle à l'égard du célibat considéré, dans plusieurs sociétés, comme anomalie. D'ailleurs, dans certaines sociétés, le célibat est même frappé d'interdit. Chez les populations de la Rome antique, par exemple, *« le célibat était interdit car il pouvait être source de malheur pour le célibataire ou sa famille. »*⁹¹. DORES Maurice, parle des sociétés Wolof qui attribuent même aux personnes âgées un conjoint virtuel⁹². Dans d'autres sociétés, comme celles des Bororo du Brésil central⁹³, un célibataire est considéré comme la moitié d'un être humain. Certaines sociétés rurales, telle que la société paysanne béarnaise, prennent le célibat pour l'un des drames les plus cruels qui ont contribué au dépérissement et à la disparition des petites entreprises agricoles qui étaient au fondement de l'ordre rural d'autrefois. Le célibat paraît ainsi aux *« célibataires eux-mêmes comme le symptôme le plus éclatant de la crise d'une société. »*⁹⁴. Pour institutionnaliser et encourager le mariage, les Inca, dont nous parle KARSTAN⁹⁵, interdisent le célibat aussi bien aux hommes qu'aux femmes. Les célibataires en âge de mariage sont rassemblés pour se coupler en fonction de leurs affinités. Mais si certains restent encore sans mariage, un conjoint leur sera attribué, d'une façon virtuelle et obligatoire, par les inspecteurs royaux. En Kabylie, le célibat est considéré comme une calamité surtout pour les femmes mais également pour les hommes comparés aux ermites.

Nous constatons ainsi, que le mariage est une institution vitale dont les sociétés se servent, non seulement pour assurer leurs besoins reproductifs mais aussi pour

⁹⁰ M.B., SALHI Cours d'anthropologie de la parenté, op. cit, p.7.

⁹¹ C. GHASARIAN, op. cit, P.114.

⁹² Maurice DORES, La femme au village, Paris, L'Harmattan, 1981.cité par. GHASARIAN C, op. cit, P.114.

⁹³ C. GHASARIAN, op. cit, P.114.

⁹⁴ Pierre BOURDIEU, Le bal des célibataires : crise de la société en Béarn, Paris, Seuil, 2002, p.32.

⁹⁵ Raphaël KARSTAN, La civilisation de l'empire inca, Paris, PUF, 1986.

introduit des mutations dans ces conditions sociales et économiques qui auront leur influence sur les pratiques matrimoniales. *« Il est donc probable que l'on puisse discerner des bifurcations des stratégies individuelles par rapport à celle observées dans le groupe social et familiale d'appartenance. »*⁹⁰

Beaucoup de sociétés encouragent et incitent les individus à se marier. Elles développent ainsi diverses solutions et adoptent des conduites, des positions et des attitudes stratégiques. L'une de ces dernières est la véritable répulsion collective et individuelle à l'égard du célibat considéré, dans plusieurs sociétés, comme anomalie. D'ailleurs, dans certaines sociétés, le célibat est même frappé d'interdit. Chez les populations de la Rome antique, par exemple, *« le célibat était interdit car il pouvait être source de malheur pour le célibataire ou sa famille. »*⁹¹. DORES Maurice, parle des sociétés Wolof qui attribuent même aux personnes âgées un conjoint virtuel⁹². Dans d'autres sociétés, comme celles des Bororo du Brésil central⁹³, un célibataire est considéré comme la moitié d'un être humain. Certaines sociétés rurales, telle que la société paysanne béarnaise, prennent le célibat pour l'un des drames les plus cruels qui ont contribué au dépérissement et à la disparition des petites entreprises agricoles qui étaient au fondement de l'ordre rural d'autrefois. Le célibat paraît ainsi aux *« célibataires eux-mêmes comme le symptôme le plus éclatant de la crise d'une société. »*⁹⁴. Pour institutionnaliser et encourager le mariage, les Inca, dont nous parle KARSTAN⁹⁵, interdisent le célibat aussi bien aux hommes qu'aux femmes. Les célibataires en âge de mariage sont rassemblés pour se coupler en fonction de leurs affinités. Mais si certains restent encore sans mariage, un conjoint leur sera attribué, d'une façon virtuelle et obligatoire, par les inspecteurs royaux. En Kabylie, le célibat est considéré comme une calamité surtout pour les femmes mais également pour les hommes comparés aux ermites.

Nous constatons ainsi, que le mariage est une institution vitale dont les sociétés se servent, non seulement pour assurer leurs besoins reproductifs mais aussi pour

⁹⁰ M.B., SALHI Cours d'anthropologie de la parenté, op. cit. p.7.

⁹¹ C. GHASARIAN, op. cit. P.114.

⁹² Maurice DORES, La femme au village, Paris, L'Harmattan, 1981.cité par. GHASARIAN C, op. cit. P.114.

⁹³ C. GHASARIAN, op. cit. P.114.

⁹⁴ Pierre BOURDIEU, Le bal des célibataires : crise de la société en Béarn, Paris, Seuil, 2002, p.32.

⁹⁵ Raphaël KARSTAN, La civilisation de l'empire inca, Paris, PUF, 1986.

acquérir ou affirmer un statut social. Toutefois, il est certain que, de part son importance, cette institution n'est jamais une affaire privée et ne trouve jamais son origine uniquement chez les individus mais plutôt « *dans l'alliance de groupes donneurs de femmes et de groupes preneurs de femmes (famille, lignage, clan) qu'il unit avant les individus et au dessus d'eux.* »⁹⁶. En revanche, ces alliances sont sujettes à des règles qui sont dictées par des impératifs sociaux et familiaux. Ces règles ont, cependant, une valeur anthropologique importante du fait qu'elles servent d'indicateurs pour les travaux d'observation sur le terrain. La plus célèbre de ces règles, fondamentalement partagée par les sociétés humaines, reste celle qui consiste à exclure l'union entre un homme et une femme dans un cercle restreint. Il s'agit de la prohibition de l'inceste. L'union est interdite entre parents consanguins à un degré plus ou moins proche. Le cercle le plus restreint, où l'inceste est prohibé, est celui de la parenté directe et primaire à savoir père/fille, mère/fils, frères/sœurs. Le degré peut être très éloigné comme chez certaines sociétés africaines où la mémoire d'un seul ancêtre commun interdit tout mariage. Néanmoins, il importe de signaler que certains groupes admettent le mariage entre frères et sœurs. Il est parfois même prescrit tel est le cas des sociétés inca au Pérou ancien ou chez certains groupes africains « *dans maintes familles royales, comme celles des pharaons égyptiens* »⁹⁷. Ce n'est toutefois que des exceptions réservées à des minorités et selon des règles très restrictives.

Par ailleurs, les anthropologues ont dégagé un certain nombre de types de mariage correspondant à des règles et à des stratégies suivant la volonté d'orientation des alliances de chaque société. « *Ces stratégies peuvent être fondées sur le besoin de reproduire et de consolider un groupe familial ou un clan, ou pour élargir le champ des alliances et des solidarités. Ces dernières sont mobilisables ensuite dans des conflits ou le jeu des alliances.* »⁹⁸. De ce fait, certains groupes, par l'exogamie, prescrivent à leurs membres le choix d'un conjoint à l'extérieur du groupe d'appartenance. Dans d'autres, par la stratégie endogamique, est prescrit le choix du conjoint au sein du groupe d'appartenance. Aussi, nous relevons d'autres stratégies auxquelles obéissent les relations matrimoniales en l'occurrence l'isogamie (ou

⁹⁶P. LABURETHE, J. TOLRA et WARNER P., op. cit. , p.60.

⁹⁷Ibid., p.61.

⁹⁸M.B.SALHI, Cours d'anthropologie de la parenté,op. cit. , p. 5.

homogamic), l'«hypergamie» et l'«hypogamie». La première est une stratégie qui consiste à rechercher une union de conjoints de même statut social. Lorsque la règle matrimoniale interdit à des membres d'un groupe de contracter une alliance matrimoniale dans un groupe social ou familial qui lui est inférieur, on parle d'hypergamie. Inversement, lorsque le groupe s'interdit de s'allier par mariage à un groupe ayant un statut supérieur au sien, nous parlons de stratégie hypogamique. Le mariage peut être monogamique si l'individu prend un seul conjoint, ou polygamique, s'il en prend plusieurs. Si, à l'inverse, c'est la femme qui épouse plusieurs hommes nous parlerons de polyandrie. Cependant, dans certaines sociétés comme la Kabylie, notamment pendant la guerre de libération nationale, existent d'autres types de règles selon lesquelles, par le lévirat, la veuve reprend le frère du conjoint. On parlera alors, dans ce cas, « de l'héritage des veuves »⁹⁹. Par le sororat, l'homme reprend la sœur de son épouse décédée.

- Conclusion :

Ce que nous venons d'évoquer, dans ce chapitre, nous a permis de cerner les contours de notre objet d'étude. Nous avons posé le cadre général par rapport auquel se déploieront les analyses qui suivront. De fait, nous avons essayé de décliner les éléments théoriques qui ont, selon notre optique, une pertinence pour le cas exploré.

Sont ainsi mis en perspective les systèmes de parenté, l'exercice de l'autorité au sein de ces systèmes, l'alliance, ses types, ses pratiques et ses enjeux. Ainsi nous avons montré comment dans une relation de parenté, les liens sont essentiellement culturels quelles que soient les réalités biologiques sur lesquels cette parenté est fondée. La société ne fait qu'interpréter la donne biologique par des interdits, des prescriptions, des sanctions, etc. A travers la présente recherche nous essayerons de comprendre comment cela se joue en Kabylie en étudiant un cas précis, en l'occurrence le groupe religieux *Ihnučen*.

Afin de mieux situer le contexte auquel appartient le système de parenté du groupe *Ihnučen*, nous nous proposons dans le chapitre qui suit de présenter un état des lieux du système de parenté au Maghreb. Ceci nous permettra, pensons-nous, de

⁹⁹F. HERITIER, op. Cit. p. 69.

comprendre les logiques lignagères et les représentations que se font les membres du groupe de leurs liens de parenté, de leurs structures ainsi que de leurs pratiques.

CHAPITRE II :
SYSTÈME DE PARENTÉ AU MAGHREB ;
ÉTAT DES LIEUX

Introduction.

Le système de parenté au Maghreb, voir celui de la rive sud de la méditerranée, ne semble pas présenter beaucoup de différences en le comparant à ceux régnant à la rive nord de ce bassin. Contrairement à ce qu'on avait tendance à croire, d'importantes ressemblances ont été relevées entre les sociétés "sémitiques", "Chamites" et "indo-européennes". En parlant de son enquête menée sur une région berbère ; en l'occurrence la société Chaouie, l'ethnologue française G. TILLION note ceci : « *au départ, (...) je souhaitait uniquement connaître - très bien connaître - une société différente de la mienne. De préférence très différente. Ma première déception fut donc de trouver, au sud de la Méditerranée, une société très peu différente de la mienne. Et c'est d'abord une chaîne de ressemblances qui m'obligea à élargir le champ de mon enquête* »¹. Elle affirme ainsi que toutes les sociétés riveraines de la méditerranée, y compris celles de son propre pays, peuvent s'inclure dans les systèmes du cirque méditerranéen².

Le système maghrébin présente en son sein une différence qui sépare et distingue les sociétés majoritairement patrilinéaires de certains groupes touaregs à système matrilineaire. Nous reviendrons plus loin sur point.

L'intérêt méthodologique de ce chapitre consiste à mettre en perspective le système de parenté maghrébin dans un premier temps puis celui de la société kabyle. Nous partirons ainsi du « global » au « particulier », du « général » au « profond ». Notre souci consiste, ici, à situer le système de parenté kabyle, celui du groupe enquêté dans la présente étude, particulièrement dans un contexte social algérien, maghrébin voir même méditerranéen. Pour ce faire, Les structures du système de parenté, les structures familiales et le système terminologique de parenté des groupes kabyles devront être élucidés. Le cas du groupe religieux "Ihnouchène" nous servira d'appui.

¹ Germaine TILLION, Mariage et modes de production, in : Production, pouvoir et parenté au Maghreb, Actes du colloque organisé par l'ERA 357 CNRS / EHESS, Paris, décembre 1976, éd. AECLAS/Geutner, 1981, Paris, p. 208-218, p.211.

² Ibid, p.212

Ainsi, un état des lieux du système de parenté maghrébin puis kabyle nous permettra une bonne compréhension des stratégies matrimoniales et des logiques lignagères d'un groupe qui n'est qu'une des composantes sociales de cet univers maghrébin. Ceci dit, le groupe en question devrait, certainement, avoir un lien direct ou indirect avec les logiques de fonctionnement de ce dernier. C'est, donc, ce lien que le présent chapitre essayera de mettre en perspective.

II- 1 - Filiation, succession et descendance au Maghreb :

1-1-La filiation :

Les modalités de formation de la relation de parenté et de recrutement des groupes de parenté au Maghreb sont fondées sur un système unilinéaire. L'ensemble des sociétés maghrébines, à l'exception de certains groupes touaregs sur lesquels nous reviendrons, fonctionne selon le système agnatique patrilinéaire. C'est un système selon lequel un individu appartient au groupe de son père et la famille de sa mère relève d'un groupe différent. Certes, ce système patrilinéaire n'est pas spécifique aux sociétés maghrébines. Il est aussi présent dans les sociétés Nuer du Soudan, chez celles des Tupinamba du littoral brésilien, les Paramalai Kallar de l'Inde du sud, les Kachin de la Birmanie, les populations de la Chine ancienne, celles de la Grèce et de la Rome antique et le monde musulman, comme cela a été signalé dans le chapitre précédent.

Chez les maghrébins la filiation se transmet de père en fils. L'identité sociale (transmission du nom), les biens et éventuellement du pouvoir sur le groupe passent par la ligne du père. Dans un tel système de filiation, la fille fait partie du patrilignage. Mais, étant donné que le système patrilinéaire implique, le plus souvent, la résidence patrilocale (installation de l'épouse chez le mari), cette position change dès que la fille est mariée. La femme quitte son groupe familial pour rejoindre celui de son époux. Elle sera sous la tutelle de ce dernier jusqu'à la fin de sa vie, sauf si elle est, entre-temps, l'objet d'une répudiation ou d'un divorce¹.

¹ Voir supra la partie consacrée aux types de filiation.

1-2- Succession et héritage :

Chaque société établit des règles régissant l'héritage et la succession. Les mécanismes d'héritage et de succession obéissent, dans certaines sociétés au principe de la primogéniture¹, impliquant ainsi le droit d'aînesse (c'est le fils aîné qui ouvre droit à l'héritage des biens du chef de famille). Dans d'autres c'est le droit de l'ultimogéniture (lorsque le droit d'héritage est accordé au cadet) qui prévaut. Au Maghreb, notamment dans les sociétés à système de filiation patrilinéaire, l'héritage et la succession sont, « du moins dans la conscience populaire »², liés à l'islam. La loi musulmane réserve un droit d'héritage aux femmes, elle prescrit une part pour la fille et deux parts pour le garçon. Mais les maghrébins, remarque G. TILLION³, en matière d'héritage, ne semblent pas obéir totalement à ces prescriptions⁴. Elle affirme qu'en matière d'héritage féminin le Maghreb s'est allégrement dispensé d'obéir à l'islam. Les populations préfèrent ainsi « *les flammes de l'enfer plutôt que de sacrifier l'appropriation de leur terre* »⁵. L'exemple des groupes ruraux enquêtés par C. CHAULET⁶ montre que les femmes sont privées du droit sur la terre. Lorsque la propriété est importante et les héritages traités juridiquement, les droits des femmes sont réservés -sur le papier au moins- mais l'exploitation reste indivise⁷. Les hommes ruraux de ces groupes enquêtés, affirme C. CHAULET, ne partagent pas juridiquement l'héritage, mais respectent l'obligation d'accueil et d'entretien de leurs sœurs en difficultés. Toutefois, il importe de retenir qu'en Kabylie, cela est vrai dans les zones soumises au droit coutumier. Mais ce n'est pas le cas dans celle soumises au droit musulman⁸.

¹Primus agnatus : Principe donnant la priorité dans la succession et l'héritage à l'aîné. Parfois, la famille-souche respecte ce principe.

²Claudine CHAULET, *La terre, les frères et l'argent*, T1, OPU, 1987, Alger, p 225.

³G. TILLION, *Le Harem et les cousins*, éd : Seuil, 1966, Paris, p. 125.

⁴G. TILLION soutient que ceci est, en fait, une caractéristique commune à tous les croyants aux trois religions monothéistes et de toute la zone riveraine de la méditerranée et considère une telle attitude comme étant « une dévotion sélective à la religion ». Ces groupes sélectionnent, donc, dans la religion ce qui pourrait consolider leurs positions et leurs mœurs. De surcroît, ils violent volontairement certains préceptes pour rester fidèles à ces positions.

⁵TILLION Germaine, *Le Harem et les cousins*, op.cit., p. 125.

⁶C. CHAULET, *La terre, les frères et l'argent*, T1, OPU, 1987, Alger.

⁷C. CHAULET, *La terre, les frères et l'argent*, op cit, p. 225.

⁸P. BOURDIEU, *Sociologie de l'Algérie*, op.cit., p-p.13-14.

II- 2- Berbères « non-méditerranéens » ; Maghrébins non-patrilinéaires.

Il est certain qu'aucune société n'adopte tel ou tel mode d'organisation de la parenté de façon arbitraire. Chaque société choisit et institutionnalise un système de parenté dans le souci de maîtriser l'environnement social du groupe et pour définir des mécanismes de transmission des droits de propriété d'une génération à l'autre.

Si la société maghrébine constitue, dans sa majorité un groupe fonctionnant selon le mode patrilinéaire, il n'en demeure pas moins qu'elle comporte des groupes qui font exception. Il s'agit de certains groupes touaregs qui semblent déroger à cette « norme patrilinéaire maghrébine ». Notons que les Touaregs ne sont pas, dans leur totalité, des groupes matrilineaires mais certains d'entre eux l'étaient et le sont de nos jours. Les traditions historiques attestent qu'à un passé qui n'est pas très loin, le système de parenté touareg est exclusivement d'ordre matrilineaire¹. D'ailleurs, tous ces groupes touaregs, matrilineaires soient-ils ou patrilinéaires, utilisent une même nomenclature des termes de parenté qui est entièrement matrilineaire et classificatoire².

Rappelons que dans un système matrilineaire, la relation de parenté est utérine ; elle passe par les femmes. L'Ego ne se réfère pas au groupe de son père biologique du fait que celui-ci n'a que le statut du mari de la mère dans le groupe. Ce faisant, l'individu prend pour parent de référence les utérins. Il est membre du groupe de filiation de sa mère. « *Les individus reliés à Ego par des femme (comme les enfants de la sœur de la mère sont membres de son groupe). Ceux reliés à lui/elle par les mâles appartiennent au groupe de leur propre mère.* »³. Le plus récurrent, dans ce type de système de parenté⁴, l'oncle maternel est considéré comme le père des enfants de la sœur. Le mari s'installe sur les terres de l'épouse. Mais ce n'est pas le cas pour ces sociétés touaregs, tel que les Kel Ahegggar (Berbères du Hoggar), qui constituent un groupe patrilocal (la femme s'installe sur les terres de l'époux).

Pour prendre un exemple assez clair sur le fonctionnement de ce régime matrilineaire, G. TILLION⁵ nous fournit le cas de ces touaregs. Elle affirme que dans le

¹G. TILLION, Il était une fois l'ethnographie, Paris, éd. Seuil, 2000, p. 316.

²Ibid, p. 316.

³C. GHASARIAN, op cit, p.62.

⁴Voir supra la partie consacrée à la filiation matrilineaire

⁵G. TILLION, Le Harem et les cousins, op. cit., p.176.

système touareg où le clan est patrilocal, mais où l'héritage se transmet en ligne d'oncle maternel à neveu utérin, les enfants sont le plus souvent élevés et gardés par le père, mais ils devront quitter le campement de leur père pour rejoindre la famille de leur mère juste après sa mort. « Pendant ce temps, nous explique l'auteur, ses vrais parents, c'est-à-dire les enfants de ses sœurs, sont élevés chez les beaux-frères qui peuvent évidemment être ses cousins sans que ce soit nécessairement le cas. En pratique, cet homme risque d'avoir comme héritiers un garçon qui, non seulement n'est pas son fils, mais qui a été élevé loin de lui. Un vieux proverbe touareg dit à peu près du neveu utérin qu'il mange le bien de son oncle maternel mais qu'il défend son honneur. En effet, le seul point commun entre les deux hommes c'est cela : l'honneur, le nom »¹.

Chez les touaregs, notamment ceux de Kel-Aheggar, si l'identité est transmise par le père, la succession passe par les femmes. Ils déterminent de façon matrilineaire la noblesse *téléli* et le droit à la chefferie l'*amnukal*. C'est une transmission matrilineaire du pouvoir politique sur laquelle les témoignages abondent et concordent. Nous pouvons citer les témoignages d'Ibn Khaldun (XIV^e siècle) qui, en parlant de la succession politique chez les premiers chefs des Lemtuna. L'auteur atteste que, dans cette confédération de tribus berbérophones du Sahara de l'ouest - qui est à l'origine du mouvement religieux de la conquête militaire du Maghreb de l'ouest et de l'Andalousie aux XI^e siècle - « la chefferie tribale (*ar-rayâsa*) échoit à Yahia Ben Ibrahim qui avait des relations de parenté par les femmes (*sihr*) avec les Bani Urtantaq, précédent tenant de la chefferie »². Le même auteur atteste que durant le règne du cinquième souverain Abu Bakr qui a succédé à son oncle paternel Khalifa, le pouvoir du souverain passe, comme chez les peuples ajam (non arabes) au fils de la sœur du roi³. De son côté, Al Bakri indique que Ibn Yacine, chef religieux des tribus berbérophones Lemtûna, tient son statut social de la lignée de sa mère Tin Izmâran⁴.

¹G. TILLION, Le Harem et les cousins, op. cit., p.176.

² Ibn Khaldun, in Cuq. 1975, p.99, cité par Constant Hamès, Parenté, prophétie, confrérie, écriture : l'islam et le système tribal, in : Tribus et pouvoirs en terre d'Islam, Armand Colin p-p17-37. p.23.

³Constant HAMES, Parenté prophétie, confrérie écriture : l'islam et le système tribal, in : Tribus et pouvoirs en terre d'Islam, op. cit., (p-p17-37). p.23.

⁴Al Bakri, in Cuq. 1975, p.87, cité par Constant Hamès, Parenté, prophétie, confrérie, écriture : l'islam et le système tribal, in : Tribus et pouvoirs en terre d'Islam, op. cit., p-p17-37. p.23.

De même, Ibn Saïd¹ (XIII^e XI^e siècle) écrit, à propos de certaines tribus qui seraient ancêtres présumés des actuels touaregs, que « *les Sandrata sont des berbères musulmans qui se voilent avec le lthâm. Chez eux, c'est le fils de la sœur qui hérite suivant une coutume d'avant l'islam.* »².

Toutefois, il importe de préciser que, dans un système matrilineaire, les pouvoirs sont transmis par la lignée des femmes mais exercés par les hommes. Les femmes ne détiennent pas plus d'autorité que dans les sociétés à système de filiation patrilinéaire. Dans de telles sociétés, la transmission se fait principalement de l'oncle maternel au neveu utérin. En d'autres termes, les biens et le statut d'un homme ne sont pas, après sa mort, transmis à ses enfants ni à ses sœurs mais bien aux enfants de ces dernières.

II- 3- Dot, douaire et choix matrimoniaux chez les Touaregs.

En effet, sur le plan matrimonial, les stratégies touaregs semblent être particulières et différentes de celles décrites dans les autres groupes maghrébins. Ici, les rapports des cousins croisés sont plus idéalement et plus pratiquement, « *le terrain préféré de l'alliance* ». Le douaire est, le plus généralement, composé d'un certain nombre de vaches ou de chamelles. Aussi, la future mariée se dote par sa famille d'appartenance d'une dot composée d'« *une tente de cuire, une selle de femme, des couvertures, des calebasses et souvent aussi quelques vaches que lui prête son frère ou son père* »³. Le choix du conjoint est totalement libre pour la femme si son premier mariage échoue, mais à la condition que son choix soit fait à l'intérieur de son « milieu ». Ainsi, si la femme décide de rompre le rapport conjugal avec son mari, elle retourne chez son groupe d'origine emportant « *sa tente, les vaches, la batterie de cuisine et laissant son mari littéralement sur le sable. Il va de soi que, dans ces conditions, un homme se gardera de répudier sa femme par caprice, car il n'aura plus les moyens de s'en procurer une autre.* »⁴. Nous pouvons ainsi dire que dans ces groupes, deux stratégies sont conjuguées : celle du mariage entre cousins croisés et

¹C. HAMES, op. cit, p.23

²Ibid, p.24.

³G. TILLION, Il était une fois l'ethnographie, op. cit, p. 317.

⁴Ibid.

celle de l'hypergamie féminine selon laquelle la femme est normalement d'un « milieu » supérieur à celui de son époux. Ce type de comportements matrimoniaux serait à l'origine des rapports familiaux si particulier que l'on trouve chez ces populations. G.TILLION estime que le ton général chez ces groupes est *« uni, patient, poli, très différent du ton usuel intime des familles méditerranéennes, souvent rudes, dit-elle, facilement agressif, voire grossier. »*¹

II-4- Nature et culture de parenté en Kabylie.

Le système de parenté dans la région de la Kabylie repose sur un lien de parenté effectif fondé sur des rapports directs et intimes liant des membres appartenant à des familles agnatiques². C'est une société fondée sur un régime patrilinéaire. La filiation passe exclusivement par les hommes et la femme ne joue qu'un rôle secondaire dans la définition du lien de parenté. Toutefois, cette organisation patrilinéaire ne connaît pas la rigueur d'un patriarcat tel qu'il est connu dans la Rome antique se caractérisant par la concentration du pouvoir sur le *pater familias*. Ce dernier *« exerce tous les droits : reconnaître ou non l'enfant à sa naissance, répudier sa femme, marier sa fille, marier son fils, droit d'émanciper ses esclaves, d'adopter d'autres enfants de désigner à sa mort, le tuteur ; il est seul prioritaire du patrimoine. Il exerce un droit de justice absolu : droit de mort ou de vie sur sa femme et ses enfants »*³. Signalant que l'ethnologue colonial R. MAUNIER⁴ a essayé, vers le début du XX^e, de présenter une certaine ressemblance entre ce modèle romain antique et le système patriarcale kabyle qu'il avait décrit vers le début du XX^e siècle. Ce n'est, toutefois, qu'un travail s'inscrivant dans la production ethnographique coloniale et des enjeux qu'elle véhiculait. En revanche, l'état actuel de la société kabyle, qui nécessite de multiples explorations anthropologiques ne semble pas présenter un système similaire au modèle romain.

Le régime de filiation en Kabylie est éminemment unilinéaire agnatique. Cependant, il convient de retenir que, comme le soutiennent certains théoriciens de la

¹G. TILLION, Il était une fois l'ethnographie, op. cit, p. 319.

²P. BOURDIEU, Sociologie de l'Algérie, Paris, PUF, 1958.

³Mustafa BOUTEFNOUCHET, Système social changement social en Algérie, Alger, OPU, 1985, p. 5.

⁴Ibid.

parenté comme E. LEACH¹, M. AUGE² et R. NEEDHAM³, l'opposition entre système patrilinéaire et système matrilinéaire n'est pas tout à fait correcte : elle est rigide. En fait, ils estiment qu'il n'y a pas une société qui peut exclusivement fonctionner selon un système purement unilinéaire (patrilinéaire qu'il soit ou matrilinéaire). Il faut plutôt parler d'accentuation de tel ou tel système étant donné que chaque société admet, d'une façon ou d'une autre, la parenté aussi bien dans la lignée paternelle que dans la lignée maternelle. C'est, peut être, le cas des groupes kabyles qui admettent un système patrilinéaire sans pour autant ignorer totalement l'option matrilinéaire considérée comme complémentaire au premier. Il arrive parfois même que *« les fonctions de l'une des lignées peuvent être relayées par d'autres, en l'occurrence, la lignée paternelle être relayée par la lignée maternelle »*⁴. Toutefois, le point de vue sur lequel convergent tous les anthropologues est que cette société kabyle, et à l'instar de toutes les sociétés maghrébines voir même de toutes les sociétés humaines, est, incontestablement, régie par un système patriarcal.

L'autorité est donc exercée par les hommes sur les femmes. Mais il reste de savoir comment, dans les temps actuels, ce régime patriarcal fonctionne-t-il au Maghreb, dans la société kabyle notamment ? Certes, le patriarcat existait depuis des temps lointains dans ces sociétés, mais continu-t-il à les régir de la même façon qu'au passé ? La notion d'« autorité patriarcale », conserve-t-elle la même consistance au sens strict ? Ou alors on ne pourrait plus désormais parler d'un patriarcat ou du moins d'un patriarcat strict ou classique ? Alors, il s'agit bien évidemment, pour nous, d'émettre l'hypothèse consistant à supposer que le patriarcat, en Kabylie, a pu connaître des mutations ou des nuances, notamment dans l'exercice de l'autorité patriarcale.

¹Edmond LEACH, Critique de l'anthropologie, Paris, PUF, 1968. (1^{re} éd. Rethinking anthropology, 1961)

²Marc AUGE, Les domaines de la parenté, filiation, alliance, résidence, Paris, éd. Maspero, 1975.

³Rodney NEEDHAM, La parenté en question, onze contributions à la théorie anthropologique, Paris, éd. Seuil, 1977.

⁴Ramon BASAGANA et Ali SAYAD, op. cit., p.69.

II-5- Une autorité patriarcale « en mutation ».

Nous pensons qu'il est utile d'évoquer cette question de l'exercice d'autorité au sein du groupe familial. Notre perspective consiste à revenir, plus loin, sur la manière par laquelle le type d'autorité, avec tous les changements et les mutations qu'il subit, peut infléchir les stratégies matrimoniales, collectives ou individuelles, dans le groupe religieux "Ihnouchène" ainsi que les jeux et les enjeux qu'un tel ou tel type d'autorité implique.

Les rapports hommes-femmes, en Kabylie, sont personnalisés, comme il est attesté par Bourdieu¹, d'une domination des femmes par les hommes. Les relations sociales sont, alors, *«régulées par le sens de l'honneur, véritable capital qu'il faut préserver et accroître par l'usage, forcément privé de la violence – symbolique et physique – qui reproduit une domination perçue comme légitime»*². Cette domination est donc, du moins dans un passé très récent, acceptée comme naturelle et légitime par ces femmes elles-mêmes et les approbations que reçoit cette domination sont à la fois masculines et féminines³. De surcroît, le dominant participe à la construction de l'identité du dominé. Cet écart est légitimé par la reconnaissance à la fois explicite et implicite de l'infériorité quasi naturelle du dominé. Par ailleurs, les mécanismes de l'infériorité de la femme, par rapport à l'homme, ne sont pas spécifiques à la Kabylie. Ils demeurent encore actifs dans les sociétés occidentales, malgré les avancées que connaissent ces sociétés ces dernières décennies. D'ailleurs, la particularité du livre, que Bourdieu consacre au sujet de « la domination masculine », est de ne pas se limiter à la Kabylie⁴.

Étant une société de type patrilinéaire, l'architecture sociale des groupes kabyles repose sur une prééminence masculine. Les rapports entre hommes et femmes sont, donc, hiérarchisés, *« les hommes, note C. Lacost-Dujardin, ayant tous, en principe, autorité sur les femmes, sans considération de l'âge, à l'exception de tous*

¹P. BOURDIEU, La Domination masculine, Paris, Seuil, 1998.

²L. ADDI, Violence symbolique et statut du politique dans l'œuvre de Pierre Bourdieu, in : Revue française de science politique, décembre 2001, article en ligne sur le portail Persée. L'anthropologie du Maghreb selon Berque, Bourdieu, Geertz et Gelner, Actes du Colloque de Lyon, 21-23 septembre 2001, Awal IBIS PRESS, 2003, Paris.

³G. TILLION, Le Harem et les cousins, op. cit., p.14.

⁴L. ADDI, Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu : Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques, Op. cit., p97.

jeunes enfants. De jeunes garçons (...) ont autorité sur leurs sœurs aînées. Les fils peuvent aussi être, à l'occasion, les tuteurs de leur mère.»¹

Dans le système patriarcal traditionnel, l'élément de base est le bien familial. Ce bien peut être des terres, des produits agricoles, des troupeaux d'ovins, de bovin, etc. ou d'autres propriétés d'ordre économique. L'ensemble de ces biens familiaux appartenait uniquement l'« amyar »² ou « aqerru n uxxam » ; le chef patriarcal. Celui-ci jouissait d'une grande liberté de les utiliser comme il l'entendait et n'associe point les membres de son groupe dans la prise des décisions. *« Les enfants étaient donc dépendants de ce chef patriarcal qui utilisait le bien familial d'une manière autoritaire. »³* Ainsi, dans la famille, c'est le chef qui exerce son plein pouvoir et le reste des membres lui son assujettis. Ce chef de famille, qui soit le plus souvent le père, dans ce système, est l'« aqerru n uxxam » (le patriarche). Toute la famille est sous son autorité. Il lui revient le droit de la propriété de tous ce que produisent ses subordonnés. C'est en fait un dominant qui exerce son pouvoir sur tout et tous. Ceci montre à quel point les liens caractéristiques de ce système sont ceux de dépendance voir même de « servitude »⁴.

Cependant, tenant compte de cette définition stricte du patriarcat au sens classique, nous nous demandons si les sociétés actuelles admettent toujours et de la même façon ce régime. L'observation des groupes Kabyles atteste que beaucoup de changements ont affecté les mécanismes d'exercice de l'autorité en leur sein. L'ordre patriarcal serait, par conséquent, chamboulé du moins dans son sens strict. Reste à vérifier si ses dérivations sont de même affectées ? Et comment ? Les causes et les manifestations desdits changements existent; elles sont multiples et complexes. L'une d'elles, et qui serait directe, est l'apparition du revenu salarial qui permet une relative autonomisation. Cette nouvelle donne constitue un facteur remettant en question la dépendance de tous les membres du groupe à l'« aqerru n uxxam ». L'autorité de ce

¹C. LACOST-DUJARDIN, Des mères contre les femmes, éd : La Découverte, 1986, Paris, p.94.

²Le chef patriarcal est parfois désigné par l'« amray ». Ce mot dérive du nom « rray » (l'avis ou la décision) dans le sens où c'est à ce patriarche que reviennent les décisions officielles du groupe familial. Tout dépend de son "avis".

³Camel SAMMUT, Le rôle de la parenté dans l'immigration algérienne en France, in : Production, pouvoir et parenté au Maghreb, Actes du colloque organisé par l'ERA 357 CNRS / EHESS, Paris, décembre 1976, éd. AECLAS/Geutner, 1981, Paris, p.315.

⁴R. DELIEGE, op cit, p.52.

dernier, notamment celle qui relève de l'économique, se trouve par conséquent sinon « remise en cause » du moins « atténuée ». Parlant de l'affaiblissement de la dépendance au chef de famille, à cause du revenu salarial et dans un autre contexte, en l'occurrence la situation de « déracinement », BOURDIEU P. note que « *L'apparition du revenu monétaire affaiblit la dépendance de la grande famille à l'égard du clan et du village, et du ménage à l'égard de la grande famille. L'autorité des anciens, clé de voûte de l'ordre social d'autrefois, se trouve ébranlé : le chef de ménage qui s'assure un salaire régulier peut pourvoir à ses besoins sans recourir au père, détenteur des biens familiaux. Parfois même, le rapport traditionnel s'inverse* »¹.

En Kabylie, La femme, comme nous le verrons dans le chapitre IV, participe efficacement et opérationnellement dans les négociations matrimoniales. C'est d'ailleurs, Bourdieu qui, parlant du mariage dans la société kabyle, n'hésitait pas à écrire qu'« *en fait, le mariage est l'affaire des femmes* »². Ce n'est, cependant, pas toujours le cas, du moins, chez le groupe enquêté dans le cadre de cette recherche. Nous reviendrons plus loin sur points dans le Chapitre IV. Aussi, loin de toute forme de généralisation des faits, une partie des femmes accèdent, au monde du travail salarial. Elle se doterait d'un niveau d'instruction, de plus en plus, élevé et occuperait ainsi des postes plus ou moins importants. Elle se fait par conséquent un statut social ou professionnel parfois plus important que celui des frères, du père, ou de l'époux. Elle intègre la scène politique et active dans les mouvements culturels et associatifs. Participe aux différents débats portant sur cette question même de l'« autorité » et de « domination masculine ». Tous ces facteurs, que nous relevons non seulement dans les espaces urbains mais aussi dans les milieux ruraux, sans tout de même prétendre les généraliser, sont autant d'éléments qui permettent de supposer l'existence d'une forme de « limitation » de cette autorité patriarcale. Mais, ceci ne veut jamais dire que le patriarcat a complètement disparu du fait que l'autorité, du moins symbolique, du chef de famille reste toujours en vigueur. D'emblée, il faudra signaler que la femme accède à l'emploi, à l'instruction, à la vie politiques et aux domaines cités en haut, mais d'une façon qui serait probablement très limitative. Le patriarcat s'exprimerait

¹P. BOURDIEU, *Le déracinement*, Paris, Minuit, 227p, 1964, p.93.

²P. BOURDIEU, *Sociologie de l'Algérie*, op.cit., p.15.

fortement par exclusion de la femme des espaces publics, de la prise de décision, comme nous le verrons pour le choix matrimonial par exemple, etc. Fau-t-il alors parler d'une mutation des mécanismes du patriarcat sous l'effet des facteurs liés à la modernité ?

L'analyse de tous ces rapports et de toutes ces logiques ne peut être dissociable de l'analyse, aussi bien de la nature que des structures de la famille kabyle. Car, c'est dans cette dernière et à travers elle que naissent ces rapports et c'est à elle, en retour, qu'ils impriment une logique. C'est ce que, dans ce qui suit, nous tenterons d'explicitier à travers l'analyse des structures familiales qui constituent la cellule de base de toute l'organisation sociale de la Kabylie.

II- 6- Structures familiales en Kabylie.

La plus vieille institution de toute société humaine est la famille. Elle est, par définition, « l'institution fondamentale qui comprend un ou plusieurs hommes vivant maritalement avec une ou plusieurs femmes, leurs descendants vivants et, parfois d'autres parents ou des domestiques »¹. Ses fonctions sont multiples et varient selon les époques. Elle assure la gestion du patrimoine, la socialisation de l'individu et la protection aussi bien matérielle qu'affective de ce dernier. Elle est l'institution à la fois de consommation, de production, de reproduction et de procréation. Les historiens ont longtemps cru que la famille a connu un passage simple de sa forme étendue à la forme nucléaire. On pensait que la première est caractéristique des sociétés rurales et la seconde domine dans les sociétés modernes. Cependant, c'est Frédéric Le PLAY² (1806-1882) qui est, en revanche, l'un des premiers à avoir parler d'une typologie familiale dégagant trois grands modèles de famille. Il distinguait ainsi la famille patriarcale, la famille instable (conjugale) et la famille-souche qu'il qualifie de stable³. En effet, la visée de l'auteur était aussi politique du fait qu'il voulait proposer une réforme du mode d'héritage. Ainsi le mode patriarcal était considéré comme étouffant. Le modèle instable (nucléaire) n'assurant pas la transmission des « bonnes valeurs », par conséquent, il « engendre la délinquance juvénile, l'individualisme égoïste, et donc

¹Emilio WILLEMS, Dictionnaire de Sociologie, éd. Marcel Rivière, Paris, 1961, p.90.

²Frédéric LE PLAY, L'Organisation de la famille (1871).

³J. DORTIER (sous dir.), op.cit., pp. 229-230

la décadence »¹. Le modèle de la famille-souche reste donc, dans la typologie « Leplayenne », le seul qui permet d'assurer le retour à des structures stables et permettant la lutte contre la « désorganisation » affectant la société.

Actuellement, la typologie familiale distingue trois types principaux : la famille étendue (indivise), la famille-souche et enfin la famille conjugale ou nucléaire. Les trois types coexistent en Kabylie, mais le type dominant serait probablement le modèle conjugal. Néanmoins, nous ne pouvons pas aborder la question de l'organisation ou de la structure familiale dans la société kabyle sans parler de la famille indivise « axxam n rrada » qui a caractérisé cette société jusqu'à un passé récent.

II-6 -1- "Axxam n rrada" ou la famille traditionnelle indivise.

Les sociétés méditerranéennes avaient, dans leur ensemble, comme unité de base la famille patriarcale étendue². Cette dernière était régie par le principe de l'indivision. Cependant, ce principe avait subi, en Algérie, un éclatement déclenché, durant la période coloniale française.

Le terme kabyle retenu pour rendre le sens de la famille étendue indivise est « axxam »³. Toutefois, notre observation nous suggère plutôt que le terme le plus correct est « axxam n rrada » ou encore « xxam n lwacul »⁴. Le terme « axxam » est tellement polysémique que son usage fini par désigner en plus de la famille étendue, la famille-souche ou nucléaire, la maison, la femme (l'épouse), le mariage, etc. On dit : « yusa-d d uxxam-is » il est venu accompagné de sa femme. Ou « ilindi i ixdem axxam » c'est l'an dernier qu'il s'est marié. Cependant, « Ces extensions de sens permettent de recourir aux formes euphémistiques pour éviter des formes linguistiques, qui, sans être frappés de tabous, peuvent dans certaines situations de

¹J. DORTIER (sous dir.), op.cit., p. 230.

²Les termes « étendue » et « élargie » ne doivent pas être confus. Le premier est utilisé pour désigner le modèle de famille où plusieurs couples mariés apparentés sous l'autorité d'un même chef de famille. Le second, entend le type comportant une famille étendue plus d'autres personnes non apparentés vivant sous l'autorité d'un chef de famille.

³P. BOURDIEU, op. cit. ; BOUTEFNOUCHET M., op. cit. BAZAGANA R. et SAYAD A. op. cit. ; CHAULET C. op. cit. KENZI Azeddine, Tajmaet du village Lqelca des At Yemmel : Etude des structures et des fonctions, Mémoire de Magistère, 1997-1998, UMMTO, DLCA, etc.

⁴Le mot lwacul entend ici les membres d'une famille étendue et indivise. Par ailleurs, dans certaines régions de la Kabylie de la Soummam le terme peut signifier « enfants » ou « petits enfants ».

communication indisposer les interlocuteurs »¹. En revanche, la désignation « axxam n rrada » est très attestée dans la région dans laquelle s'est déroulée l'enquête de la présente recherche. Ainsi, nos interlocuteurs utilisent des expressions comme « nekk tturrebbay-d di rrada » pour dire que (moi) j'ai grandi dans une famille patriarcale indivise. Nous avons également recueilli d'autres expressions comme « tewæer temæict, di rrada ; deg uxxam n lawacul » : vivre dans une famille étendue n'est pas aisé. Cette expression pourrait rejoindre, plus haut, l'idée de LEPLAY, qui qualifie le modèle de famille étendue d'«étouffant». Ou encore, « ayen yellan di rrada, ttikkin akk deg-s xas ma ezzen » dans le sens où les biens qui était communs aux membres de la famille indivise (avant la division) sont partageables entre tous ces derniers même s'ils ne vivent pas sous un même toit. Pour cette raison, nous estimons plus correct d'adopter la désignation « Axxam n rrada ».

La famille indivise réunie, le plus souvent, quatre générations sous le même toit. On peut compter entre 20 à 40 personnes et même plus vivant en commun. C'est, en fait, un ensemble de familles conjugales vivant sous un même toit pour former une unité à la fois de production et de consommation². Elle se caractérise aussi bien par la présence éducative des grands-parents que par une solidarité familiale remarquable. C'est d'ailleurs le modèle « selon lequel sont construites toutes les structures sociales. Elle ne se réduit pas au groupe des époux et de leurs descendants direct, mais rassemble les agnats, en sorte qu'elle réunit, sous un seul chef, plusieurs générations dans une association et une communion intimes »³. Il est, donc, question d'un modèle de famille patriarcale dans lequel l'«aqerru n uxxam » ou l'«amray » organise la gestion du patrimoine commun. C'est lui qui maintient la cohésion du groupe domestique. Il est, le plus souvent, le grand-père qui jouissait d'une autorité morale, économique, symbolique, etc. « Son omnipotence se manifeste chaque jour, à propos de tout événement touchant l'existence ou l'organisation de la famille. (...) il fixe et préside toutes les cérémonies familiales. Ainsi pour les mariages, c'est lui qui décide

¹Azeddine KENZI, Tajmaät du village Lqelca des At Yemmel : Etude des structures et des fonctions, Mémoire de Magistère, 1997-1998, UMMTO, DLCA, p.156.

²P. BOURDIEU, Sociologie de l'Algérie, op. cit. p. 13.

³ Ibid., p. 12.

de la date et de la solennité qu'il faut accorder à la cérémonie »¹. La famille étendue est aussi agnatique du fait que la descendance est exclusivement masculine. La filiation est toujours paternelle et la femme ne joue qu'un rôle secondaire dans la définition de la filiation.

Les rapports familiaux et sociaux de ce modèle de famille sont projetés au sol par « la maison kabyle » de part sa forme et ses fonctions. Cette dernière est, d'ailleurs, désignée par le même terme désignant la famille étendue. Ceci atteste que « les liens entre famille et habitat sont si étroits dans la société kabyle, qu'un même terme « axxam », sert à les désigner »².

Ce type de famille était régi par le principe de l'indivision. Cependant, ce principe avait subi, en Algérie, un éclatement dû aux mutations qui commencent avec la période coloniale française, par des lois foncières telles que le Sénatus-consulte de 1863 et la loi Warnier de 1873. La mise en application de ces lois avait comme conséquences la destruction du substrat matériel sur lequel reposait le modèle de famille et par conséquent la division de celle-ci. « Depuis la période coloniale, donc, et jusqu'à nos jours, s'étale un long processus de désagrégation de la famille patriarcale élargie. »³ Mais, ceci ne signifie pas le déclin total de ce modèle familial qui existe encore dans la société kabyle.

A cette situation d'éclatement s'ajoute la crise du logement, l'aspiration des individus aux valeurs de la modernité, les transformations économiques, démographiques, scientifiques, sociales et culturelle qui constituent l'ensemble des facteurs ayant provoqué le passage de ce modèle familial de sa forme étendue à sa forme nucléaire. Toutefois, une forme qui est à mi-chemin de ces deux formes existent encore probablement en Kabylie en l'occurrence le modèle dit « famille-souche ».

¹P. BOURDIEU, Sociologie de l'Algérie, op. cit. p.13.

²R. BASAGANA et A. SAYAD, op. cit. p.11.

³Dahbia ABROUS, L'honneur face au travail des femmes en Algérie, Paris, éd. L'Harmattan, 1989, p. 231.

II- 6- 2- La famille-souche :

Étant une forme à mi-chemin entre la famille nucléaire et la famille étendue, la famille-souche comporte trois générations qui peuvent cohabiter : les deux parents, leurs fils et filles célibataires, un fils marié, son épouse et leurs progéniture auxquels peuvent s'ajouter les domestiques¹. C'est un modèle qui serait assez répandu en Europe. On le rencontre au Portugal, en France méridionale, dans les pays baltes, en Zadrouga serbe, etc.² Dans ces sociétés ce modèle est à héritier unique. C'est le fils aîné qui remplace le père tandis que les cadets doivent rester célibataires soumis ou quitter le domicile pour fonder une autre unité familiale, si non chercher leur chance ailleurs.

En Kabylie, existent encore des groupes familiaux de ce « volume » mais avec des différences assez marquées. Contrairement aux sociétés européennes où on reconnaît ce type de famille, l'héritage n'est jamais en Kabylie, l'apanage d'un seul fils ; l'aîné. Il est plutôt égalitaire, du moins pour les fils (mâles). Si certains facteurs ont engendré l'éclatement de l'indivision et la réduction de la taille de famille au modèle souche, d'autres facteurs qui seraient principalement relatifs aux facteurs liés à la modernité ont fini par imposer un modèle plus réduit et d'une façon « très prépondérante » à savoir la famille nucléaire ou conjugale. D'emblée, il faudra comprendre que la famille nucléaire en Kabylie, ne se présente pas dans sa configuration occidentale : elle est généralement plus nombreuse et peut inclure des (ascendants (père et/ou mère) voir un collatéral (sœur célibataire ou divorcée par exemple, etc.).

II-6-3-La famille nucléaire ou conjugale :

Si nous avons entamé la question de la famille par le type étendue puis souche, notre souci est loin de vouloir établir un schéma de l'évolution de la structure familiale en général ou de la famille dans la société kabyle. Ce n'est pas non plus de vouloir aller du « modèle ancien » au « modèle moderne ». Mais il est plutôt question d'une exigence d'approche.

¹J. DORTIER (sous dir.), op.cit., p231.

²Ibid.

La famille nucléaire dite aussi conjugale ou monogame est le type de famille où père, mère et leurs enfants vivent sous un même toit une union stable. Elle comprend donc deux générations partageant, le plus souvent, une résidence néolocale. Parlant du rôle important que ce modèle de famille joue dans les sociétés humaines, Jack GOODY affirme qu'« on ne connaît pratiquement aucune société dans l'histoire du genre humain où la famille élémentaire (nucléaire) n'ait joué un rôle important » ; « même dans les sociétés où la monogamie n'est pas exigée (...) le groupe familial conçu comme unité de production et de reproduction est toujours relativement restreint »¹.

Ce type de famille tend à devenir dominant dans beaucoup de sociétés humaines actuelles. Il serait, d'ailleurs, majoritaire en France et en Europe dès la fin du moyen âge². G.P.MURDOCK, en 1972 déjà, n'hésitait pas à écrire ceci : « l'examen que nous avons mené sur un échantillon de 250 sociétés humaines a élevé l'existence de trois types distincts d'organisation familiale. Sous la forme caractéristique, la première et la plus répandue est la famille nucléaire (...). Toutefois, chez la plupart des peuples, les familles nucléaire se combinent, comme les atomes d'une molécule, en agrégats plus vastes »³. C'est un modèle familial qui selon les sociologues comme E. DURKHEIM, et T.PARSONS, a été engendré, au début du XX^e siècle⁴ par des facteurs liés à la modernisation des sociétés occidentales. Pour T.PARSONS, la famille nucléaire était parfaitement adaptée aux sociétés industrialisées et urbanisées, permettant la mobilité de la main d'œuvre et l'indépendance vis-à-vis d'une parentèle plus élargie, et marquait l'avènement de l'individualisme Européen⁵.

En Algérie, à l'instar de toutes les sociétés actuelles, ce type de famille tend à devenir le modèle dominant. Le recensement de 1998 en Algérie montre que la famille conjugale est le modèle dominant⁶. La société kabyle n'échappe pas, elle aussi, à ce phénomène de l'émergence d'un modèle familial d'un volume plus réduit et de plus en plus dominant. « Des facteurs purement économiques tels que la

¹J. GOODY, La famille en Europe, 2000, in : DORTIER Jean-François (sous dir.), op.cit., pp. 230-231.

²J. DORTIER (sous dir.), op. cit., p330.

³G. MURDOCK, De la structure sociale, Payot, 1972, pp. 21-22.

⁴J. DORTIER (sous dir.), op. cit., p332.

⁵Ibid.

⁶M.B. SALHI, Cours d'anthropologie de la parenté, op. cit. p. 16.

division du travail et la dévalorisation du travail de la terre, sur lesquelles reposait autrefois l'économie traditionnelle familiale »¹, et d'autres facteurs liés à des circonstances historiques², mais aussi des facteurs liés à la modernisation des sociétés, à laquelle n'échappe pas la société kabyle sont derrière l'éclatement de l'indivision de la famille étendue et indivise en Kabylie. Ceci dit, les couples vivants dans des familles étendues ou souche font de plus en plus recours à ce qu'on désigne en Kabyle par « *eezzul* »³ ou « *bettu* » : la séparation, d'où naît la famille néo-locale le plus souvent nucléaires. La situation que nous venons d'esquisser reste en deçà de la réalité car on ne peut bien saisir et rendre compte de la réalité empirique des structures familiales dans la société kabyle qu'*« après étude détaillée des inter-relations entre chacune des unités sociologiques que les familles, prises séparément, représentent »*⁴. C'est ce que nous essayerons de faire pour le groupe religieux Ihnouchène. Par ailleurs, nous pensons que l'intérêt méthodologique de situer les structures familiales en Kabylie, dans un contexte passé et présent, est certain. C'est même une nécessité puisque l'objet de la présente recherche touche directement à la famille du fait que les alliances, et les stratégies qui en découlent, ne sont pas seulement l'affaire de l'époux et de l'épouse mais aussi et surtout l'affaire de leurs groupes familiaux. Le jeu de ces alliances implique toujours un processus d'inter-relation et d'inter-action entre les familles en alliance matrimoniale.

Par ailleurs, en Kabylie, quel que soit le type de famille auquel ils appartiennent (nucléaire, souche ou étendue), les acteurs adoptent une nomenclature des termes de parenté selon laquelle ils se situent les uns par rapport aux autres. Pour cette raison, nous nous proposons, dans ce qui suit d'examiner les termes de parenté en usage dans la région des At Jennad Lebhar, Ihnouchène plus précisément.

II- 7- Terminologie de parenté chez les *At Jennad n Lebhar*

L'étude des nomenclatures de parenté avait alimenté de nombreuses polémiques, des divergences de point de vue et des débats entre les théoriciens de la

¹Azeddine KENZI, *Tajmaat du village Lqeila des At Yemmel* op.cit., p.172.

²Voir supra. Les conséquences des lois financières du colonisateur français.

³Il convient de retenir qu'en Kabylie, "eezzul" peut, parfois, être une séparation sans changement de résidence et d'habitation.

⁴R. BASAGANA et A. SAYAD, op. cit., p.72.

parenté. Le premier à avoir rendu compte qu'elle est « *la voie royale permettant d'accéder à la compréhension des systèmes de parenté* »¹ fut Lewis Henry MORGANE². Ce dernier soutient que ces nomenclatures de parenté étaient des méthodes de classification. RIVERS, de son côté, avait essayé de relever des relations de cause à effet entre le système terminologique et l'organisation sociale³. Radcliffe-Brown (1952) avait, lui aussi, mis l'accent sur l'expression des « droits et devoirs » de l'individu exprimé par les termes de parenté⁴. C. Lévi-Strauss pense que la terminologie de parenté répartit les individus en deux catégories : « épousable » et « non-épousable ». Par contre B. Malinowski ne trouve pas de valeur pertinente à attribuer aux nomenclatures de parenté qu'il distinguait par « l'algèbre de parenté ». A l'instar de ce dernier « *de nombreux anthropologues manifestent une répugnance analogue et soutiennent que les recherches doivent porter sur les « comportements » et les « règles » et non pas sur le lexique des termes* »⁵.

En revanche, il est certain qu'ignorer l'étude des termes de parenté c'est se priver d'un outil ethnologique permettant la compréhension des catégories significatives de parenté dans un système de parenté, des structures de l'échange matrimonial ainsi que de la manière selon laquelle les agents se situent les uns par rapport aux autres. Par ailleurs, un sujet d'étonnement ressort du premier examen des termes de parenté au Maghreb. C'est « *la disparition, dans tous les dialectes berbères maghrébins d'une série de termes de parenté fondamentaux, remplacés par leurs homologues arabes. Là encore, l'histoire n'explique pas cette substitution* »⁶.

Avant d'établir la nomenclature détaillée des termes de parenté aux At Jennad Lebhar, nous jugeons utile de donner quelques précisions de méthode. Dans un premier temps nous aborderons les grilles française, anglaise et amazighes des abréviations des termes de parenté conventionnellement admises. Ensuite nous aborderons, de façon détaillée et schématisée, les termes simples puis composés de

¹R. FOX, op. cit., p. 134.

²Lewis Henry MORGANE, *Systems of consanguinity and affinity of the human family* (1871)

³C. GHASARIAN, op. cit., p. 199.

⁴R. FOX, op. cit., p. 236.

⁵Ibid., p. 237.

⁶G. TILLON, *Mariage et modes de production*, op. cit., p. 212.

parenté chez les At Jennad Lebhar. Enfin, nous essayerons d'inventorier les termes d'adresse en usage dans la région ainsi que leur signification élargie.

Ce que nous tenterons de développer ici est largement redevable au travail réalisé par Ramon BASAGANA et SAYAD Ali¹, qui ont interrogé la nomenclature des termes de parenté aux At Yanni, en Kabylie. Nous pensons qu'il est difficile de se passer d'un tel travail lorsqu'il s'agit d'une étude des termes de parenté en Kabylie. Les études sur la question sont très rares. Cependant, les auteurs ont eux même affirmé qu'il est nécessaire d'établir des listes complètes de toutes les régions de la Kabylie afin de pouvoir retenir une liste exhaustive. Ainsi ils soutiennent qu'« une étude exhaustive sur les termes de parenté en Kabylie devait procéder en établissant des listes complètes, région par région, ce qui permettrait de fixer un tableau synoptique des vocabulaires utilisés, à partir desquels une liste pertinente pourrait être retenue. Il suffirait ensuite d'appliquer strictement les règles de l'analyse ethnologique. L'étude sur les termes de parenté en Kabylie serait alors, pour le moins, satisfaisante »². La liste que nous nous proposons d'établir ci-dessous constituerait l'une des nomenclatures – à laquelle doivent s'ajouter d'autres listes et portant sur d'autres régions de la Kabylie – qui permettrait de passer à l'action de la mise en œuvre de la « recommandation » des auteurs.

II – 7 - 1- Abréviations des termes fondamentaux :

Nous nous suggérons dans le tableau suivant de donner la grille française et la grille anglaise des abréviations des termes de parenté. Nous tenterons également de les traduire en langue amazighe.

Abréviations des termes fondamentaux (tableau 2)

Grille amazigh		Grille française		Grille anglaise	
Abrév ³ .	Signification	Abrév.	Signification	Abrév.	Signification
Ba	Baba	Pe	Père	Fa	Father
Ym	Yemma	Me	Mère	Mo	Mother

¹R. BASAGANA et A. SAYAD, op. cit.

²Ibid., p.75.

³Les abréviations en tamazight relèvent de notre propre suggestion.

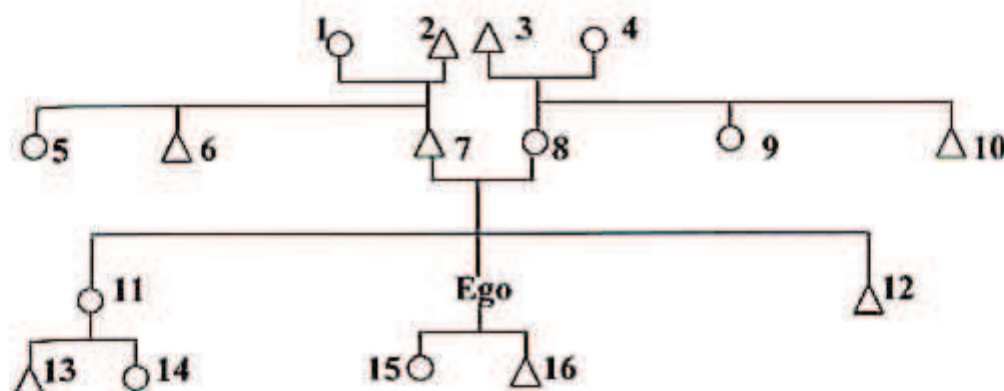
Gm	Gma	Fr	Frère	Br	Brother
Wt	Weltma	Sr	Sœur	Si	Sister
Mi	Mmi	Fs	Fils	So	Son
Yl	Yelli	Fe	Fille	D	Daughter
Ta	Tamejjut	Ep	Epouse	Wi	Wife
Ar	Argaz	Ho	Mari	Hu	Husband

Il importe de distinguer deux critères de classement des termes de parenté : les termes de référence et les termes d'adresse.

7-2- Les termes de référence :

Ce sont les termes servant à parler d'un parent à le nommer, à s'y référer¹.

7-2-1- Les termes simples désignant les relations de consanguinité :



Les termes simples désignant les relations de consanguinité (tableau 3)

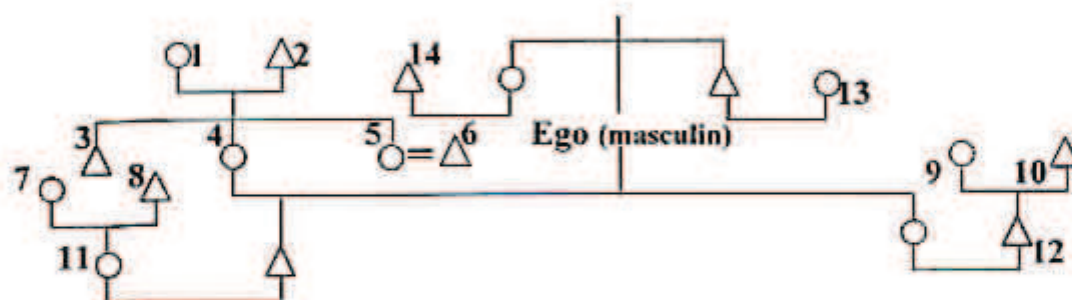
N°	Terme	Signification	N°	Terme	Signification
Ego	Nekk	Moi	10	Xali	Oncle paternel
2 et 3	Jeddi	Grand-père	11	Weltma	Sœur
1 et 4	Setti ²	Grand-mère	12	Gma	Frère
5	Σemmi	Oncle paternel	13	Ayyaw	Fils de la sœur
6	Σemti (ou Nanna)	Tante paternel	14	Tayyawt	Fille de la sœur
7	Baba	Père	15	Yelli	Fille
8	Yemma	Mère	16	Mmi	Fils
9	Xalti	Tante maternelle			

¹R. DELIEGE, op. cit., p. 22.

²Les termes "Jidda" et "Yayya" ne sont pas attestés dans la région. "Jidda" est toutefois utilisé pour désigner la sage-femme « traditionnelle ».

7-2-2- Les termes simples désignant les relations d'alliance :

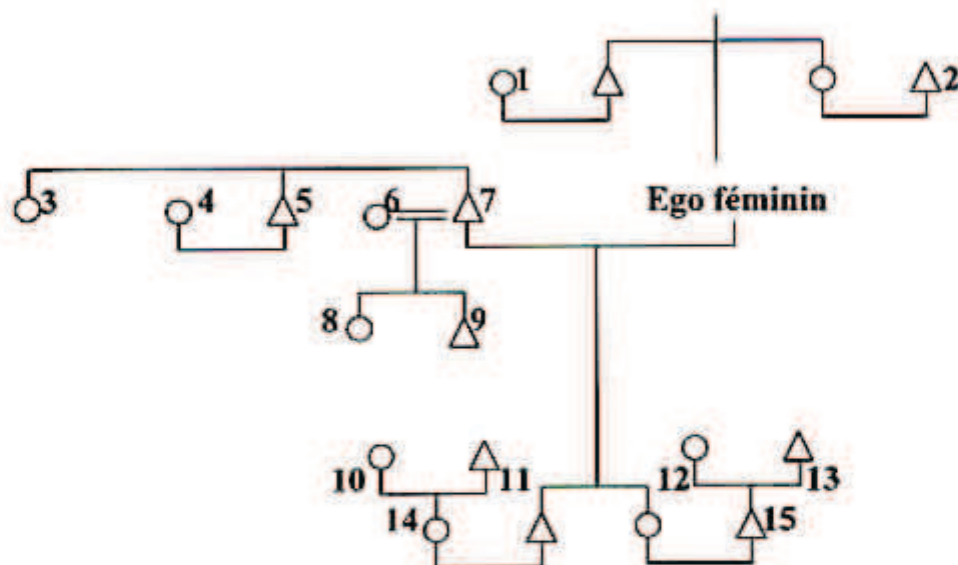
- Pour un Ego masculin :



Les termes simples désignant les relations d'alliance : Pour un Ego masculin (tableau4)

N°	Terme	Signification
1-7-9	Taǧǧgalt	Belle-mère
2-14	Aǧǧgal	Beau-père
3-8		Beau-frère
12		Beau-fils
4	Tameǧǧut	Epouse
5	Taslif	Sœur de l'épouse
6	Aslif	Epoux de la Sœur de l'épouse
11	Tislit	Bru
13	Tanegmat	Epouse du frère

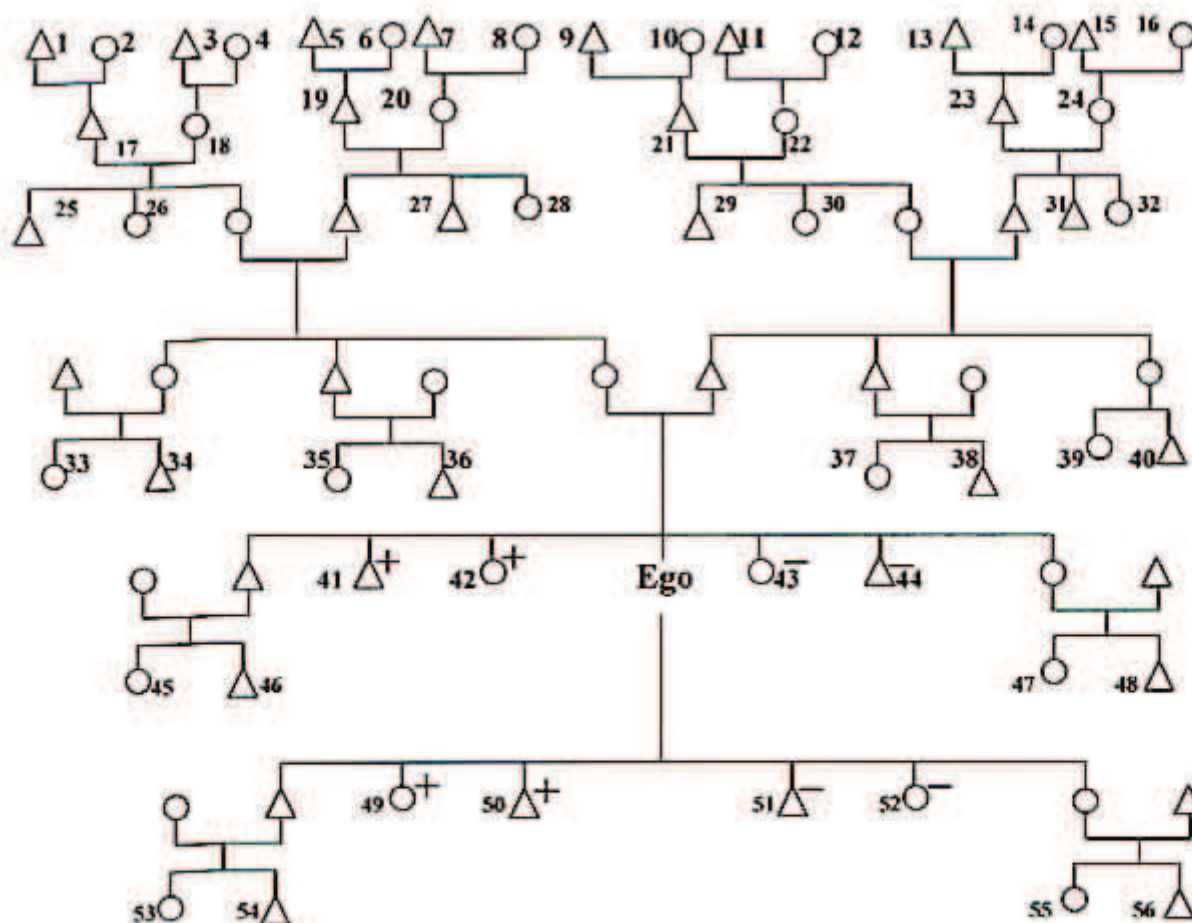
- Pour un Ego féminin :



Les termes simples désignant les relations d'alliance : Pour un Ego féminin (Tableau 5)

N°	Terme	Signification
1	Tanegmat	Epouse du frère
2	Aslif	Epoux de la sœur
3	Talwest	Sœur du frère
4	Tanuqt	Epouse du frère de l'époux
5	Alwes	Frère de l'époux
6	Takna	Deuxième épouse de son époux
7	Argaz	Epoux
8	Tarbibt	Fille d'une deuxième épouse de son époux
9	Arbib	Fils d'une deuxième épouse de son époux
10-12	Tadeggalt	Belle-sœur
11-13	Adeggal	Beau-frère
15	Adeggal	Beau-fils
14	Tislit	Bru

7-2-3 Les termes composés désignant les relations de consanguinité :



Les termes composés désignant les relations de consanguinité (Tableau 6)

N°	Terme	Signification	N°	Terme	Signification
1-3-5-7-9-11-13-15	Jeddi-s n jeddi	grand-père du grand-père	38	Mmi-s n Σ emmi	Cousin parallèle patrilatéral
2-4-6-8-10-12-14-16	Setti-s n setti	grand-mère de la grand-mère	39	Yelli-s n Σ emti	Cousine croisée patrilatérale
17-19	Jeddi-s n yemma	Arrière grand-père	40	Mmi-s n Σ emti	Cousin croisé patrilatéral
18-20	Setti-s n yemma	Arrière grand-mère	41	Gma amenzu	Frère aîné
21-23	Jeddi-s n baba	Arrière grand-père	42	Weltma tamenzut	Sœur aînée
22-24	Setti-s n baba	Arrière grand-mère	43	Weltma tamazuẓt	Frère cadet
25	Xali-s n yemma	Oncle (mternel) de la mère	44	Gma amzuẓ	Scour cadette
26	Xalti-s n yemma	Tante (mternelle) de la mère	45	Yelli-s n gma	Nièce (Fille du frère)
27	Σ emmi-s n yemma	Oncle (paternel) de la mère	46	Mmi-s n gma	Neveu (Fils du frère)
28	Σ emti-s n yemma	Tante (pternelle) de la mère	47	Yelli-s n weltma	Nièce (Fille de la soeur)
29	Xali-s n baba	Oncle (mternel) du père	48	Mmi-s n weltma	Neveu (Fils de la soeur)
30	Xalti-s n baba	Tante (mternelle) du père	49	Mmi amenzu	Fils aîné
31	Σ emmi-s n baba	Oncle (paternel) du père	50	Yelli tamenzut	Fille aînée
32	Σ emti-s n baba	Tante (pternelle) du père	51	Yelli tamazuẓt	Fille cadette
33	Yelli-s n xalti	Cousine parallèle matrilatérale	52	Mmi amazuz	Fils cadet
34	Mmi-s n xalti	Cousin parallèle matrilatéral	53	Yelli-s n mmi	Petit fils
35	Yelli-s n xali	Cousine croisée matrilatérale	54	Mmi-s n mmi	
36	Mmi-s n xalti	Cousin croisé matrilatéral	55	Yelli-s n yelli	Petite fille
37	Yelli-s n Σ emmi	Cousine croisée patrilatérale	56	Mmi-s n yelli	

7-2-4 Les termes composés désignant les relations d'alliance :

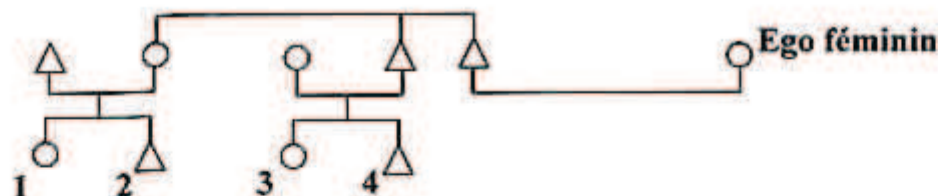
- Pour un Ego masculin :



Les termes composés désignant les relations d'alliance : Pour un Ego masculin (Tableau 7)

N°	Terme	Signification
1	Yelli-s n gma-s n tmejjut	Fille du beau frère (frère de l'épouse)
2	Mmi-s n gma-s n tmejjut	Fils du beau frère (frère de l'épouse)
3	Yelli-s n uslif (ou yelli-s n teslift)	Fille du mari de la sœur de l'épouse
4	Mmi-s n uslif (ou mmi-s n teslift)	Fils du mari de la sœur de l'épouse

- Pour un Ego féminin :



Les termes composés désignant les relations d'alliance : Pour un Ego féminin (Tableau 8)

N°	Terme	Signification
1	Yelli-s n telwest	Fille de la sœur de l'époux
2	Mmi-s n telwest	Fils de la sœur de l'époux
3	Yelli-s n ulwes ou (yelli-s n tnuqt)	Fille du frère de l'époux
4	Mmi-s n ulwes ou (mmi-s n tnuqt)	Fils du frère de l'époux

7-2-Les termes d'adresse :

C'est l'ensemble des termes que l'on utilise pour s'adresser à quelqu'un. Le plus souvent, les termes kabyles en usage sont quasiment diminutifs.

Les termes d'adresse (Tableau 9)

Locuteur	Terme d'adresse	Interlocuteur
Fille / fils	Bah ¹	Père
	Yih ²	Mère
Petit fils / petite fille	Sett / setti	Grand-mère
	Jedd / jeddi	Grand-père
Neveu ou nièce	Xal / xali	Oncle maternel
	Xalt	Tante maternelle
	Σemm / Ziz / Ddah/ Bah	Oncle paternel
	Nah	Tante paternelle
Epoux (vieux ou âgé)	Tamyart	Epouse
Bru (tislit)	Sid (à un passé très récent)	Père de l'époux
	Xal	
	Σemm	
	Ddah	
	Ziz	
	Bah	
	Lall	Mère de l'époux
	Xalt	
	Nah	
	Yih	
cousin parallèle patrilatéral	Mmi-s æmm	cousin parallèle patrilatéral
cousin parallèle matrilatéral	Mmi-s xalt	cousin parallèle matrilatéral
cousin croisé matrilatéral	Mmi-s xal	cousin croisé matrilatéral
Beau-frère	Aǧeggal	Beau-frère
Beau-père		Beau-fils
Beau-fils		Beau-père

¹Nous avons remarqué qu'il y a usage, plus ou moins fréquent et relatif, du terme emprunt "Papa"

²De même, le terme "Mama" est utilisé au même titre que "papa" et dans les mêmes contextes familiaux.

7- 3- Les significations élargies des termes de parenté¹

Les significations élargies des termes de parenté (Tableau 10)

Terme (s)	Signification	Signification élargie
Baba	Père	- Vieillard respecté
Dadda	Frère aîné	- Les hommes (plus âgés qu'Ego) du lignage paternel en général
Zizi		
Σemmi	Oncle paternel	
Yemma	Mère	Femme âgée et respectée
Nanna	Tante paternelle (ou sœur aînée)	
Xalti	Tante maternelle	
Jeddi	Grand-père	Ancêtre
Mmi	Fils	Homme plus jeune que Ego
Yelli	Fille	Femme plus jeune que Ego
Gma	Frère	Les agnats en général
Argaz	Mari	Homme en général
Amyar	Père du mari	Vieux
Tislit	Bru	Nouvelle mariée
Xali	Oncle maternel	Les hommes du lignage maternel en général
Σemmi	Oncle paternel	Les hommes du lignage paternel en général
Xalti	Tante maternelle	Les femmes (plus âgées qu'Ego) du lignage maternel en général
Dadda	Frère aîné	Homme (appartenant au groupe) plus âgé que Ego
Zizi		
Nanna		Femme (appartenant au groupe) plus âgée que Ego
Jida	Grand-mère	Sage-femme traditionnelle

Il convient de préciser que l'ensemble de ce système terminologique correspond à un système d'attitudes de parenté. Ces dernières s'expriment à travers la manière dont le comportement envers les différents parents est défini et transmis comme allant de soi par le biais de la socialisation.

¹ Voir R. BASAGANA et A. SAYAD, op. cit., p. 81.

En analysant la nomenclature présentée ci-dessus, nous constatons que les At Jennad Lebhar utilisent aussi bien des termes descriptifs que classificatoires. Nous avons relevé 15 termes fondamentaux simples désignant la relation de consanguinité et 14 termes simples désignant la relation d'alliance. Par ailleurs, ce système présente une symétrie des termes qui « apparaît dans l'existence de termes d'alliance pour Ego masculin d'une part, pour Ego féminin d'autre part »¹.

L'analyse de la nomenclature des termes de parenté et des attitudes qu'ils impliquent nous servira d'appui pour la compréhension des structures familiale du groupe qui est l'objet de notre enquête. Elle nous permettra, pensons-nous, de mettre en relief la logique terminologique avec les logiques lignagères sur lesquelles repose le système d'organisation social de ce groupe religieux Ihnucen. Ceci nous facilitera aussi la compréhension du rapport existant entre toutes ces logiques et les stratégies matrimoniales qui en découlent.

- Conclusion :

L'examen du système de parenté dans la société kabyle, à travers les structures familiales, le système terminologique de parenté, les nouvelles attitudes de parenté et les nouvelles interprétations des liens de parenté, dans le cas du groupe religieux Ihnucen notamment, fait ressortir certaines remarques qui, à notre sens, ne manquent pas de pertinence. Nous avons vu que le système de parenté régnant dans le groupe est de nature agnatique patriarcal. L'autorité est exercée par les hommes sur les femmes. Mais, la nature de l'autorité exercée et ses mécanismes connaissent d'importantes mutations dues essentiellement à des facteurs ayant liens à la modernité et au processus de modernisation que connaît la société Kabyle aux temps actuels.

Nous verrons, dans le dernier chapitre, comment ces mutations qui affectent le système de parenté dans son fond et dans ses logiques infléchissent, dans le groupe en question, des transformations au niveau des stratégies d'alliances qui se trouvent adaptées aux situations nouvelles imposées par les modalités d'accès à la modernité et des mutations qu'elles impliquent.

¹ R. BASAGANA et A. SAYAD, op. cit., p. 81.

L'analyse des structures familiales actuelles et des logiques lignagères dans le groupe, nous permet de mesurer l'impact de l'accès à la modernité sur le système de parenté en général et, en particulier, sur les stratégies d'alliance qui s'adoptent dans un tel contexte. Les informations recueillies nous semblent être suffisantes pour illustrer nos propos. Toutefois, avant de passer à l'analyse des résultats de notre enquête et pour mieux saisir le comment de toutes ces logiques, nous pensons qu'il est impératif de situer au préalable le contexte géographique, social, politique, économique et culturel dans lequel se jouent toutes ces interactions. C'est ce que, dans ce qui suit, la description monographique du groupe religieux *Ihmucen* se propose de mettre en perspective.

CHAPITRE III :
DESCRIPTION MONOGRAPHIQUE
D'İHNUCEN

Introduction.

Dissocier le fond de la forme ou le contenu du contenant relève d'une action qui n'est pas admissible dans la démarche anthropologique¹. Partant de ce principe, nous estimons utile voir même indispensable de dresser une sorte d'*«inventaire classificatoire»*² des caractéristiques spécifiques à notre terrain d'enquête. L'analyse des stratégies matrimoniales et des logiques lignagères dans le groupe religieux *Ihnucen* peut être considérée comme étant une étude de l'une des composantes du contenu. De fait, nous pensons que celle-ci doit se compléter par l'analyse de son contenant à savoir le contexte social et culturel.

Nous nous proposons d'examiner, dans ce chapitre, l'environnement physique, la structure et l'organisation sociale, le type d'habitat, l'organisation socio-politique, le fait associatif et l'activité culturelle, l'organisation économique, etc. Nous tenterons ainsi, à travers le présent chapitre, d'établir un *« plan- catalogue »*³ qui couvrira de façon succincte l'ensemble de traits et des institutions spécifiques au groupe enquêté en *« ordonnant les fait depuis l'écologique jusqu'au spirituel »*⁴. En effet, étant neutre et exhaustive, la description monographique peut parfois jouer le rôle de *« garant »* d'objectivité. Décrire des détails monographiques observés serait même *« un gage de scientificité »*⁵.

Recueillir des données historiques et statistiques, observer des faits, décrire et analyser sont autant de tâches que nous avons entreprises dans cette partie. Par notre observation, nous avons essayé de nous frotter aux *« faits »* en vue de recueillir des données monographiques ayant une pertinence par rapport à notre thème de recherche. Ceci exige, cependant, une contextualisation des faits observés en mettant en relief leur temporalité. Il importe par ailleurs de signaler la complexité et les difficultés auxquelles nous nous sommes confrontés lors de notre enquête étant donné que l'acte

¹J. COPANS, Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie, Paris, Nathan, 1996, p.16.

²Ibid

³C. RIVIERE, op.cit, p.28.

⁴Ibid

⁵M. GERAUD, O. LESERVOISIER, op. cit., p. 29.

de l'observation est lui-même soumis « *aux mêmes logiques sociales que la vie quotidienne observée* »¹.

III- 1- *Ihnucen* dans l'histoire de la région :

Nous ne disposons pratiquement d'aucune documentation historique particulière relative à la région qui nous intéresse ici. Les populations de cette région sont, comme tous les Berbères, à un passé qui n'est pas très loin, de culture quasi-orale. C'est une tradition qui, par sa nature, impose des limites aux sources possibles de l'histoire parce qu'elle « *a la double propriété d'être à la fois fugace et d'une grande souplesse.* »²

Force donc est de constater la rareté et la pauvreté d'une documentation scientifiquement exploitable sur *Ihnucen* voire même sur toute la région environnante. Les Berbères n'ont toujours pas l'habitude d'écrire leur propre histoire et la tradition orale, qui était la leur, ne transmet que peu d'éléments notamment pour les temps anciens. Nous ne pouvons donc que puiser dans les quelques éléments que cette culture orale peut nous offrir en plus du peu d'écrits étrangers susceptibles de concerner ces groupes. Le déficit documentaire sur cette zone maritime peut être rattaché au fait que on ne s'intéressait pas à cette région car jugée, peut être, sans ressources particulières. Pourtant, Azeffoun et Tizirt sont des régions qui disposeraient potentiellement de ressources maritimes. Donc sur le plan stratégique, elles ne manquent pas d'importance. De plus des auteurs comme C. LACOSTE-DUJARDIN n'ont pas exclu l'hypothèse que la zone maritime - notamment celles d'Iflissen se trouvant à la proximité d' *Ihnucen* - était l'objet d'une occupation humaine préhistorique. C'est une région qui serait probablement occupée successivement par des Atlanthropes, les Néandertaliens et les Ibéro-Maurusiens³. Une dizaine de sites sont aujourd'hui reconnu sur le territoire allant de Tizirt à Azeffoun.

¹J. Copans, L'enquête ethnologique de terrain, op. cit., p.87.

²C. LACOSTE-DUJARDIN, Opération "oiseau bleu" : Des Kabyles, des ethnologues et la guerre en Algérie, op. cit., P.177.

³Ibid.

Ils se caractérisent par une remarquable richesse « en industrie lithique qui vont du biface acheuléen jusqu'à la stèle libyrique. »¹

En outre, il est difficile de cerner avec précision pour cette région de la Kabylie maritime voire même pour « la grande Kabylie, l'évocation historique entre 7000 et 5000 Av.J.C et 1000 Av.J.C (début de l'implantation phénicienne) »². La terre de la Berbérie était depuis la nuit des temps une terre de « passage » et de « brassage ». Ceci peut s'expliquer par la nature de certaines caractéristiques de ces populations. D'ailleurs l'une des constantes les mieux établies de leur histoire est, comme le soutient Charles André JULIEN, « leur farouche opposition aux grands commandements lorsqu'ils viennent d'eux même, leur volonté tenace de contrôler directement ceux d'entre eux qui arrivent au pouvoir, et aussi leur esprit de clan étroit qui empêche une tribu victorieuse de composer avec les vaincus, de les associer à son action, bref de passer du gouvernement ethnique à l'État »³. L'auteur illustre son propos par le fait qu'aucun des chefs berbères n'a réussi à organiser ses gouvernés de sorte à dépasser le stade du clan. Il donne ainsi l'exemple d'Ibn Tournert qui a tenté de le faire à Tinnel en essayant d'unifier toutes les tribus dont la langue, le sang et le genre de vie étaient proches. « Mais, affirme-il, dès que les Almohades sont sortis de leur montagnes, ils se sont refusés à toute collaboration avec ceux qu'ils soumettaient et bientôt la famille des Abdel-Moumen a formé un nouveau clan très fermé au sein du clan du vainqueur. »⁴

1-1- La période phénicienne :

La présence phénicienne avait laissé, dans la région, des traces et des vestiges marquant indéniablement l'existence d'échange le long du littoral⁵. Implanté sur la côte, Dellys, Tizirt, Azeffoun⁶, les phéniciens avaient des échanges commerciaux importants avec les populations locales. L'influence punique s'exerçait aussi bien sur

¹Ibid, p. 183.

²M. B. SALHI, Histoire économique, sociale et politique de la wilaya de Tizi-Ouzou, CREAD, Alger, 1987, p. 11.

³Charles André JULIEN, Histoire de l'Afrique du Nord : Tunisie – Algérie – Maroc de la conquête arabe à 1830, éd : Payot, Paris, 1969, p. 306.

⁴Ibid.

⁵Mahfoud KADDACHE, l'Algérie dans l'antiquité, Alger, ENAL, 1992, p.54.

⁶M. BOUCHNAKI, Cités antiques d'Algérie, Alger, SNED, 1978, p.107, cité par SALHI M. B., Histoire économique, sociale et politique de la wilaya de Tizi-Ouzou, op. cit, p. 11.

le plan technique (décoration des céramiques¹ et des objets et ustensiles domestiques², etc.) que sur le plan culturel à l'image de « l'interaction des pratiques puniques (rites funéraires par exemple) et du fond local. »³ Quoiqu'elles ne soient pas très nombreuses, notamment dans la région qui nous intéresse ici, les vestiges puniques attestent une occupation carthaginoise importante de la Kabylie maritime.

1-2- L'époque romaine :

Des inscriptions et des ruines⁴, encore visibles attestent, la présence Romaine dans cette région côtière. Lorsque l'espoir d'une Afrique indépendante de Rome disparaissait juste après l'assassinat de Jugurtha, le royaume de Mauritanie restait alors virtuellement indépendant jusqu'en 38 av J.C. quand Octave fit administrer le pays en établissant des colonies dont faisait partie Ruzasus (Azeffoun)⁵. Les Romains ont ainsi repris des comptoirs phéniciens pour installer des villes comme Ruzucurru (Dellys), Iominium (Tigzirt), Rusuppir (Taksebt), Ruzasus⁶ (Azeffoun) à laquelle appartient *Ihnucen*. C'est à 8 km vers l'Est du village *Ihnucen*, plus précisément dans le village dit *Taddart Uzeffun*, que se trouvent des ruines d'une importante cité nommée Ruzassus. Elle serait à l'origine un camp militaire pour les légions romaines. Le camp s'est, par la suite, agrandi pour devenir une agglomération importante, dotée d'installations d'adductions d'eau potable, de réservoirs d'eau et de thermes. Ceci atteste de l'importance du nombre d'habitants et de l'existence d'un savoir vivre certain. Les ruines sont éparpillées sur un site de plusieurs hectares, situées en hauteur et occupent une position stratégique.

¹René MAUNIER, L'économie Kabyle, Paris, Alcan, 1903, cité par SALHI M. B., Histoire économique, sociale et politique de la wilaya de Tizi-Ouzou, op. cit, p. 11.

²Géoffroy AUGUST, Le bordier berbère de la grande Kabylie, Paris, Le Play, 1890, cité par SALHI M. B., Histoire économique, sociale et politique de la wilaya de Tizi-Ouzou, op. cit, p. 11.

³M. B., SALHI Histoire économique, sociale et politique de la wilaya de Tizi-Ouzou, op. cit, p. 11.

⁴A Aï Rehouna, un village ayant des frontières directes avec le village *Ihnucen*, se trouvent d'importantes "Allées couvertes" datant probablement de l'époque punique et reprise ensuite par les Romains.

⁵Mokhtar KHELADI, urbanisme et systèmes sociaux : planification urbaine en Algérie, OPU, 1991, p.88.

⁶Une hypothèse soutient que le nom "Ruzassus" est composé de " Rus" : cap (en phénicien) et de "Azus" : nom d'une grande tribu de la région (Azusa ou *Iezzuzen*).



Les ruines romaines de Tizirt (à quelques kilomètres d'Ihnacen)

Cependant, les Romains ne se contentaient pas de ces régions côtières, mais ils ont poussé les bases de leur implantation plus loin vers l'intérieur donc au-delà du littoral¹. Notons que, mis à part les vestiges et les ruines citées, l'histoire romaine ne nous laisse pas des témoignages qui concerneraient précisément la nature des rapports qui liaient les populations de la zone allant d'Azezflon (Ruzassus) à Iflissen et les établissement romains qui occupaient leurs territoires.

1-3- Les vandales, les Byzantins et la conquête arabe:

L'occupation vandale (439-533) puis byzantine (533-647) ne laisseront « rien ou presque rien en Afrique »². Quant aux périodes arabes et turques, nous n'avons pas trouvé une documentation historique portant sur les traces de leur passage notamment dans la région d'At Jennad n lebhar. D'ailleurs même l'historien Ibn Khaldun qui avait

¹ KADDACHE Mahfoud, op. cit, p.71.

² Amar Saïd BOULIFA, Le calendrier agricole (seine de la vie agraire en Kabylie), cité par SALHI M. B., Histoire économique, sociale et politique de la wilaya de Tizi-Ouzou, op. cit, p. 11.

inventorié les tribus du massif Igawawen n'intègre pas dans sa nomenclature les tribus du littoral dont la tribu des Iflissen et d'At Jennad¹. S. BOULIFA pense que ceci peut s'expliquer par une «*décadence des tribus de Kabylie maritime consécutive au départ des Romains*»². Parlant de la période de l'occupation arabe, l'auteur soutient qu'à ce moment de l'histoire, la Kabylie maritime passe de son état antique de prospérité à un état d'un «*pays désolé et abandonné*»³. L'infiltration lente et sûre des tribus arabes a bouleversé l'équilibre politique de tout le Maghreb. «*Elle a bouleversé aussi et surtout son équilibre économique*»⁴. Il convient, par ailleurs, de préciser que cette région de la Kabylie maritime avait établi des liens avec des royaumes berbères à l'exemple des Hammadites de Bougie ou même avec les princes des Abdel Ouadides de Tlemcen. Ceux-ci qui non seulement «*vinrent sur la côte Kabyle s'installer jusqu'à Dellys (...) mais s'établirent aussi, à l'est, à Azeffoun, ce dernier port servant de relais entre Dellys et Bougie.*»⁵

1-4- La présence ottomane :

A l'instar de la période de l'invasion arabe, la période de l'occupation ottomane n'avait pas laissé beaucoup de traces dans cette région maritime. Les tribus étaient partiellement contrôlées et la présence ottomane était marquée par l'existence de petit «*royaumes*» ou «*principautés*» qui établissaient leur «*autorité sur des groupes de tribus. C'est le cas des Ath L'qadhi (Koukou) et de la Qalaâ des Bni Abbes*»⁶. En fait, le royaume de Koukou était en conflit permanent avec les Bni Abbes, mais ils entretenaient de bons rapports avec les turcs. Les At Lqadhi étaient, durant leur règne, alliés au turc Aroudj Barberousse. Ils s'installent à Aourir dans la région des At R'obri puis sur Koukou chez les At Yahia⁷. «*Leur pouvoir s'exerça sur certaines tribus Igawawen (...) et, vers le nord jusque sur (...) les Ait Jennad ; ils disposent aussi du port d'Azeffoun*»⁸. A noter que la présence turque privilégiait l'occupation des villes et

¹IBN KHALDUN, Histoire des Berbères III, trad B. DE SLANE, pp. 255-258.

²C. LACOST-DUJARDIN, Opération "oiseau bleu", op.cit., p.187.

³Amar Saïd BOULIFA, le Djurdjura à travers l'histoire, Alger, 1925, p. 18.

⁴C. A. JULIEN, Histoire de l'Afrique du Nord, op. cit., p. 307.

⁵C. LACOST-DUJARDIN, Opération "oiseau bleu", op.cit., p.188.

⁶M. B. SALHI, Histoire économique, sociale et politique de la wilaya de Tizi-Ouzou, op. cit, p. 15.

⁷Ibid., p.16.

⁸C. LACOSTE-DUJARDIN, Opération "oiseau bleu", op.cit., p.189.

leurs alentours. En outre, lorsqu'ils désirent exercer une pression, ils recouraient à l'argument stratégique du blocus. Alors, en plus de l'impôt que chaque tribu devrait payer, on interdisait toute circulation ou pénétration sur les marchés de plaines¹. Les tures, notamment à l'époque des Deys, n'étaient ni justiciables des mêmes tribunaux que les populations autochtones ni soumis à la même police. « *Au pénal, les Turcs étaient jugés par l'Agha, les Maures par son adjoint le Kahia. Enfin, il y avait des policiers (chaouech) pour les turcs, et d'autres pour les Maures.* »²

Le processus de « déturquisation » avait commencé avec les révoltes qu'a connues la région de la Kabylie en 1629-30 puis celle de Constantine en 1638-39. Ainsi, les Kourouglis³ soutiennent les insurgés et parlent de « *chasser les étrangers* »⁴. Par ailleurs, c'est à partir de 1750 que l'instauration du régime des Deys va assurer aussi bien une relative stabilité politique qu'une autonomie de la régence vis-à-vis du Sultan ottoman et donc de l'Odjak (milice des janissaires)⁵.

1-5- La période de la domination française :

Sous le prétexte du fameux « coup d'éventail » qu'avait donné le dey Hussein au consul de France, ainsi que « *les actions menées par les corsaires de la régence contre les navires européens en Méditerranée* »⁶ l'histoire de l'Algérie sera marquée par une nouvelle invasion en l'occurrence l'intervention française. Les troupes françaises, commandées par le général De Bourmont, débarquent le 14 juin à Sidi Ferruch pour occuper Alger le 4 juillet et « *obtenir dès le lendemain la capitulation du dey* »⁷. Mais, ce n'est que 27 ans après la chute d'Alger, vers 1857, que la région de la Kabylie tombe entre les mains des Français⁸.

La région dont fait partie le village *Ihmucen* fut cependant occupée 3 années avant la chute de la crête maîtresse de la Kabylie en l'occurrence le massif allant de

¹M. B. SALHI, Histoire économique, sociale et politique de la wilaya de Tizi-Ouzou, op. cit., p. 16.

²C.A. JULIEN, Histoire de l'Afrique du Nord, op. cit., p. 292.

³ Individus issus de mariages entre Turcs et Algériennes.

⁴Mohamed GHALEM, Histoire de l'Algérie : des origines à 1830- essai de synthèse, in : REMAOUN Hassan (sous coordination), L'Algérie : histoire, société et culture, éd : Casbah, Alger, 2000, p. 28.

⁵ Ibid.

⁶Hassan REMAOUN, L'Algérie de 1830 à nos jours : histoire sociale et politique, in : REMAOUN Hassan (sous coordination), L'Algérie : histoire, société et culture, op.cit., p. 40.

⁷ Ibid, p.39.

⁸À l'exception de Dellys qui fut occupée en 1844.

Tirourda aux At Yanni (à l'est du pic Lalla Khedidja). En parlant de l'occupation française de la zone où se situe le village *Ihnučen*, C.A. JULIEN affirme qu'« à l'époque de la guerre de Crimée, qui réduisit les effectifs d'occupation, la révolte des Kabyles contre l'agha du Sebaou, Bel Kassem Ou Kassî, que Bou Beghla prêchait à nouveau avec succès, donna l'occasion à Randon d'occuper la région montagneuse entre Dellys et Bougie (mais - juin 1854.) »¹.

L'occupation française de la Kabylie avait opéré un remodelage profond de l'organisation sociale. D'abord, c'est le cadre tribal qui va subir l'impact relativement « formel »². Ce sont alors les lois foncières à savoir le cantonnement (1856-1857), le Sénatus-consulte 1863 et la loi Warnier de 1873 qui vont causer une forte désagrégation de la tribu. L'une des fonctions patentes de ces lois était d'« établir les conditions favorables au développement d'une économie moderne »³. Mais, les fonctions latentes ont pour but d'une part, de « favoriser la dépossession des Algériens en pourvoyant les colons de moyens d'appropriation légaux »⁴, d'autre part, d'opérer « la désagrégation des unités traditionnelles (la tribu par exemple) »⁵. C'est d'ailleurs le Capitaine Vaissière, chargé de l'application du Sénatus-consulte, qui soutient que ce dernier « est en effet la machine de guerre la plus efficace que l'on pût imaginer contre l'état social indigène et l'instrument le plus puissant et le plus fécond qui put être mis entre les mains de nos colons. »⁶

Bien qu'en en Kabylie la tribu fait partie des segments structurant l'organisation sociale, elle ne manifestait son existence qu'aux heures critiques. L'entité vivante était le village (taddart) « gouvernée » par *Tajmaet*. Si la première (la tribu) a été affectée par une « désorganisation » planifiée, *Tajmaet* va subir une dislocation plus profonde et plus prégnante. Cette instance constituait le pôle principal de la vie politique kabyle. Elle détenait jusque là une autorité politique importante sur la gestion des affaires courantes et de la violence notamment au niveau villageois. Ceci sans pour autant

¹C. A. JULIEN, Histoire de l'Algérie contemporaine : la conquête et les débuts de la colonisation (1827-1871), PUF, Paris, 1964, P.394.

²M. B. SALHI, Histoire économique, sociale et politique de la wilaya de Tizi-Ouzou, op. cit. p. 21.

³P. BOURDIEU et SAYAD Abdelmalek, Le Déracinement, Minuit, Paris, 1964, p. 16.

⁴Ibid

⁵Ibid

⁶Capitaine VAISSIERE, Les Ouled Rechaïch, Alger, 1863, p. 90, cité par BOURDIEU P. et SAYAD Abdelmalek, Le Déracinement, op.cit., p. 16.

aboutir à une forme de pouvoir politique institutionnalisé ou formalisé, tel est le cas dans toute l'organisation sociale de la Kabylie. D'ailleurs, « *il serait plus objectif de parler de "positions d'autorité" distribuées ponctuellement au sein de l'organisation sociale* »¹. Une telle institution voit alors ses attributions complètement changées par le système colonial en place.

Comme tous les villages montagneux de la Kabylie, le village *Ihmucen* n'échappe pas à toutes ces transformations et les conséquences qu'elles induisent. C'est toute l'organisation sociale qui se trouve fortement secouée. L'exemple du changement affectant le fonctionnement de la *tajmaet* est illustratif. Nous reviendrons sur cette question dans les pages qui suivent pour montrer comment *tajmaet* à *Ihmucen* subi d'importantes transformation aussi bien dans sa structure que dans sa vocation.

III -2- La naissance du village :

Le village *Ihmucen* s'est enraciné sur la côte montagneuse située entre Azeffoun et Tizirt. Sa fondation ne peut être précisée avec exactitude, mais l'analyse de l'arbre généalogique du groupe permet de supposer qu'elle remonte éventuellement à la période de l'implantation des lignages et des personnages religieux dans les tribus Kabyles. Celle-ci remonte à la fin du XVI^e siècle et au début du XVII^e siècle². C'est en fait une période qui a connu la vague la plus dense mais qui n'exclut pas une vague plus ancienne vers le XIII^e – XIV^e siècle. Elle fut marquée notamment par l'écroulement des quelques constructions politiques qui régnaient en Kabylie tels que les royaumes de Koukou et les Beni Abbes³. C'est aussi à cette période que « *la configuration du maraboutisme algérien se stabilise* »⁴.

¹M. B. SALHI, Histoire économique, sociale et politique de la wilaya de Tizi-Ouzou, op. cit, p. 06.

²M.B. SALHI, Société et religion en Kabylie : 1850-200, Thèse de Doctorat d'Etat es-Lettres et sciences humaines, Paris, 11 juin 2004, p. 499.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

2-1- L'installation du saint fondateur:

La Légende¹:

" Nekkni jedd nney yettunehsab d lwali. Qqaren-d ufan-t-id Wat Yellul akked Wat Rhuna dagi di Mlata. Akka i t-id-ħkan yimɣaren. Inteq yiwen yenna-as ha-t-an yilef! dya yerra-as-id: "Ad yeg Rebbi ad k-ixelleɛ." Dya din din iedda-d yilef ixelleɛ-it. Nnan-as safi wagi d lwali mačči d menwala. Nnuyen fell-as anwa ara t-yawin. Uyalen msefhamen; nnan-as azekka ssbeħ, win i d-yusan d amezwaru ad t-yawi. Azekka-nni zwaren-d Wat Yellul, wwin-t. Netta d Wat Rhuna i yebya ad iddu imir. Akka i d-qqaren. Akken kra n lweqt, iceyyee-asen-d i Wat Rhuna, inna-asen ruħet-d ad iyi-n-tawim. Ruħen-d wwin-t. Nutni llan zedyen deg Yiħnucen; deg Yidyayen Imellalen. Ar yur-sen d agu. Yezga yella wagu. Nnan-as idurr-ay wagu-a, amek ara nexdem? Anda ara nruħ? Inna-asen serħet i tfunast anda turew ruħet ad tzedym din. Turew anda akkihın i zedyen tura dya uyalen stalın dihin. Netta ggan-t deg Yiħnucen. Inna-asen tura ad iyi-teggem weħd-i; ad iyi-ħeqren. Nnan-as ma yella win i k-ħeqren ad d-nruħ... "

Traduction:

" Notre ancêtre tutélaire est parmi les saints. Les vieux racontaient que des hommes des Aït Yellul et des Aït Rehouna l'ont trouvé à Mlata. En le voyant, l'un d'eux dit : « Voici un sanglier ». Notre grand-père lui répondit : « Dieu fasse qu'il t'éventre, ce sanglier ! ». Sur le coup, un sanglier passa par là et éventra le provocateur. Les autres dirent : « Ah ! Ce n'est donc pas un homme ordinaire ! ». Une dispute éclata alors à qui le prendra dans son groupe. Ils se sont entendus pour que, le lendemain, celui qui arrivera le premier le prendra. Le lendemain c'était les hommes d'Aït Yellul qui étaient arrivés les premiers, ils l'ont pris, mais, lui, à ce qu'on raconte, voulait partir avec les gens d'Aït Rehouna. Quelques temps après, il envoya à ces derniers pour qu'ils viennent le chercher. Ils étaient venus.

A l'époque, ils vivaient dans l'actuel Ihnucen, dans le lieu dit Idyayyen Imellalen où il faisait toujours un temps nuageux. Les Aït Rehouna dirent à notre grand-père : « Ces nuages nous ont causé beaucoup de mal, que doit-on faire ? Où

¹ La légende est recueillie auprès d'un de nos informateurs, membre du groupe enquête âgé de 87 ans.

doit-on partir ? ». Il leur dit : « laissez errer une vache, là où elle vèlera, ce sera là où vous habitez ». Celle-ci mit bas à l'endroit où ils vivent maintenant, ils s'y sont donc installés. Quant à notre grand-père, lui, ils l'ont laissé à Ihnucen. Alors il leur dit : « Maintenant, vous allez me laisser tout seul, je serai exposé aux exactions ». Ils lui répondirent : « Si quelqu'un essaie de te faire de mal, nous interviendrons ».

Il importe, en outre, de signaler que les sources orales permettent de supposer qu'un frère de ce Brahem Aberkan s'était installé dans la région de Médéa. C'est un autre saint dit Mohammed El Berkani, qui aurait peut être la même mission que son frère Brahim. Il repose actuellement sous une *Qubba* située au chef lieu de Médéa. Elle fut, dans un passé récent, un lieu sacré où les pèlerins de tout âge et des deux sexes se rendent pour accomplir leur *ziyara*. Les *Ihnucen* font partie de ces pèlerins et accomplissent leur *ziyarats* sérieusement et régulièrement.

L'on notera, cependant, qu'un descendant de ce saint aurait été le Khalifa de l'Emir Abd El Kader. Il s'agit de Mohammed Ben Aïssa el-Berkani. Appartenant à une famille maraboutique, il était une personnalité influente dans la région de Médéa¹. C'est vers la fin du mois d'avril 1834, que Abd El Kader lui confia le khalifalik. Étant l'un des « plus fidèles lieutenants »² de l'Émir, Mohammed Ben Aïssa el-Berkani avait pu élever, en 1839, « un fort rectangulaire armé de canon, avec une manutention, des fours et de vastes silos »³.

Quant à Brahem Aberkan, le wali et ancêtre fondateur du village *Ihnucen* repose sous une *Taqubbet* (mausolée) construite sur une crête culminant tous le reste de l'agglomération villageoise. "*Taqubbet n Brahem Aberkan*" est aussi un lieu qui était et continue à être l'objet de *ziyarats* et de *weeda* (banquets) faites aussi bien par des pèlerins du village que par ceux qui viennent de l'extérieur, ceux des villages avoisinants notamment. Notons qu'à une date très récente (fin des années 1990), rares étaient ceux qui ne se rendaient pas à Taqubbet ou pour participer aux *Weedats* ou pour accomplir leur « devoir » de *ziyara*. Les femmes, les vieilles notamment, sont plus attachées à la *ziyara* au point où elles ne ratent jamais la prière du vendredi en ce

¹C.A. JULIEN, Histoire de l'Algérie contemporaine, op.cit., P.183.

²Ibid, p.125.

³Ibid, p.185.

lieu saint. « *Tazallit di tqubbet*, nous dit une interlocutrice, *meqbulet yer Rebbi, xir ma tɛulled-tt deg uxxam ney di lgameɛ* » : Dieu exauce mieux les prières faites dans ce milieu que celles faites chez soi ou dans une mosquée. Une deuxième n'hésitait pas à nous ajouter ceci : « *ddeawi di tqubbet ttwaqbalent* » prier dans un tel lieu saint, c'est s'assurer la faveur de Dieu. Notons que beaucoup de femmes et d'hommes, jurent, de nos jours, par le nom de Brahem Aberkan. On dit « *Aheq Jeddi Brahem Aberkan ar...* » (Je jure au nom de l'ancêtre Brahem Aberkan que...) ou « *Aheq Sidi Brahem Aberkan ar...* » (Je jure au nom de mon Sidi Brahem Aberkan que...) pour les femmes venues de l'extérieure du village. On jurait même au nom de *taqubbet* : « *Aheq taqubbet ar...* ». Nous avons également recueilli l'expression « *ad ruhey ad d-cerwey taqubbet* » j'irai balayer (nettoyer) *Taqubbet*. C'est une expression utilisée lorsque quelqu'un a le sentiment d'être victime d'une oppression. Nettoyer *Taqubbet* signifie dans l'imaginaire de la victime : maudire l'adversaire. L'interprétation que nous pouvons donner à cela est que la société a pu inculquer dans l'esprit des individus l'intériorisation de la nécessité de maintenir propre l'espace réservé à leur ancêtre défunt. C'est aussi une façon de vivre et de pratiquer leur foi.

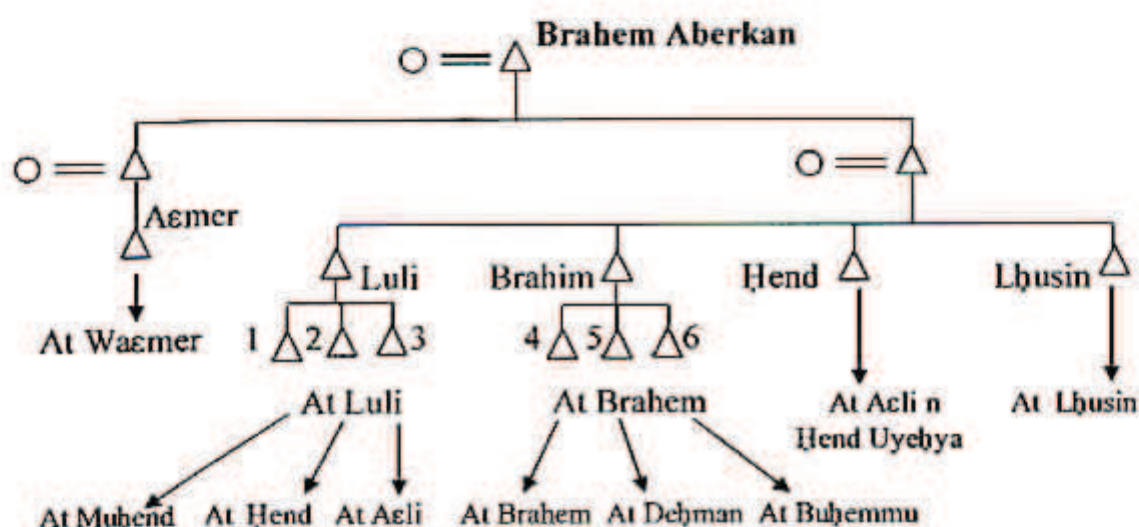
De ce qui précède, nous pouvons conclure que quelle que soit la nature du parcours du saint Brahem Aberkan, une image de sacralité et de sainteté reste gravée et enfouie dans la mémoire collective de ses descendants. La rareté de traces écrites sur ce saint ne permet pas une connaissance exacte et précise des réalités liées à son ascendance. En revanche, nous pouvons tenter de le faire pour sa descendance, du moins immédiate, bien qu'un vide généalogique reste toujours difficilement surmontable et cernable.

2-2- Descendance immédiate de Brahem Aberkan :

L'architecture lignagère du village *Ihnucen* atteste l'existence, et de nos jours, de cinq "iderma" (pluriel de *adrum* qui signifie un ensemble de familles liées par une descendance commune). En s'appuyant sur cette répartition lignagère, les témoignages convergent vers l'hypothèse soutenant que le saint Brahem Aberkan avait deux fils dont on ignore les noms. Le premier n'enfanta qu'un seul fils dit *Aæmer* qui est considéré comme ancêtre de l'*adrum* *At Waæmer*. Le second, quant à lui, a eu quatre

fil en l'occurrence : Luli, Hend, Lhusin, et Brahem. Chacun de ces descendants est l'ancêtre de référence respectivement des iderma At Luli, At Hend (Imcac), At Lhusin et enfin At Brahem. La répartition des terres dans le village semble confirmer cette hypothèse étant donné que la part des At Waemer représente la moitié de l'ensemble du bien foncier de tout le groupe. Le schéma suivant explique la généalogie d'Ihnucen en représentant l'ancêtre et ses descendants immédiats.

Schéma représentant la descendance immédiate de Brahem Aberkan



1- Muhend / 2- Muhend / 3- Acli / 4- Brahem / 5- Dehman / 6- Hemmu

IV- 3- Presentation de la commune d'Azeffoun :

Ihnucen fait partie de l'armature villageoise de la commune d'Azeffoun. A cet effet, nous pensons qu'il est utile de faire au passage la présentation de cette commune pour mieux situer le groupe *Ihnucen* dans son environnement communal.

Azeffoun est située à 65 Km du chef lieu de la wilaya de Tizi-Ouzou (2 heures de routes) et à 80 Km de Bejaia. Elle est le chef lieu de la Daïra d'Azeffoun. C'est une commune maritime avec une bande littorale importante d'environ 20 Km et d'une superficie de 126,66 km². Limitée à l'Est par la commune d'Aït Chafaâ, à l'Ouest par celle d'Iflissen, au Sud-Ouest par la commune d'Aghribs, au Sud-est par Akerrou et au Nord par la mer méditerranée. Azeffoun est reliée à Alger par la RN 24 longeant le

littoral jusqu'à Béjaïa et à Tizi-Ouzou par le Chemin de Wilaya 158 passant par Fréha ou Azazga. La commune est accessible aussi bien par ces voies routières que par voie maritime grâce à la situation côtière de son territoire. Elle est d'une densité de 142 hbt /Km² (statistiques 2008). Le nombre de population est passé de 16 027 hbt en 1998 à 17 935 hbt en 2008¹. Son armature villageoise est constituée de 49 villages et du chef lieu qui a plus ou moins le statut d'agglomération urbaine occupée par 5 856 habitants.

Carte situant la région Azeffoun² (Kabylie)



Azeffoun, jusqu'aux années 1980, n'avait rien d'une ville prospère. Tahar DJAOUT la décrivait vers 1982 comme étant une « cité tout à fait terne et démunie à laquelle la mer n'a octroyé aucun de ses dons hormis cette propension au voyage qui

¹ RGPH de 2008.

² Microsoft. Encarta 2009.

projette les hommes non pas vers un quelconque El Dorado mais vers les usines insatiables et les ténébreuses usines houillères où l'on laisse sa vigueur et ses poumons. Les premiers émigrés Algériens pour la France sont partis d'ici et de Tizirt. En 1905.»¹

Excepté le secteur touristique, Azeffoun n'a pratiquement pas connu beaucoup de changements, notamment sur le plan économique. Persiste encore, de nos jours, une précarité économique et sociale importante si l'on tient compte de la position géographique de la région. Le tourisme est, cependant, le seul atout potentiel que l'on peut repérer dans ce milieu qui, de part sa vocation, constitue une station balnéaire importante. La région recèle d'appréciables cites touristiques comme les principales plages autorisées à la baignade, le long du « Front de mer » qui est en cours de réalisation. Nous citons aussi les richesses historiques et archéologiques de la région notamment les ruines romaines de *Taddart uzeffun* et les allées couvertes d'Aït Rehoun. Par ailleurs, une Zone d'Extension Touristique (ZET) située à l'Ouest d'Azeffoun (2Km) est en cours de réalisation. Plusieurs réalisations touristiques y sont projetées. Précisons que la zone dispose d'infrastructures touristiques à l'image des 5 hôtels dont les capacités varient entre 30 et 80 chambres.

La commune d'Azeffoun est cependant économiquement dépourvue de potentialités réellement exprimées. Elle comprend une « Zone d'Activité » ayant une superficie de 10867 m², composée de 75 lots, totalement viabilisés. C'est une zone qui est totalement dédiée à la PMI/PME, mais elle ne compte que trois entreprises opérationnelles. Le nombre total d'employés de ces entreprises opérationnelles, et donc de toute la « Zone d'Activité », est 160².

Nous y trouvons également un petit port de pêche et de plaisance qui ne peut recevoir que 5 chalutiers. En plus d'une ferme aquacole destinée à l'élevage de poissons et dont le lancement reste encore en attente. L'activité agricole n'est pas non plus économiquement significative. La surface cultivables (mais non cultivée) est de 3 299 h avec 5 retenues collinaires et une SAU (Surface Agricole Utile) de 2 352 h. On

¹Tahar DJAOUT, Azeffoun, la mer et le reste ..., in : Algérie actualité, 21-27 janvier, 1982.

²Une biscuiterie employant 135 personnes. Une minoterie de farine employant 13 personnes et une entreprise de transport employant 12 personnes.

constate aussi l'existence d'une production animale insignifiante. L'élevage est le plus souvent destiné à l'autoconsommation.

L'action de modernisation a eu un impact important sur cette commune à la fois montagnaise et côtière. Le taux d'électrification atteint les 100%. Les liaisons routières sont relativement correctes. Le taux d'assainissement est à 60%. Un taux de 80% de foyers est raccordé à un réseau AEP contenant deux chaînes de distribution d'eau potable. L'une est celle d'Azeffoun qui provient du captage des nappes phréatiques de Sidi Khelifa et l'autre est celle de Timizart. Le téléphone est accessible au moins dans le chef lieu et les agglomérations environnantes. Toutefois, la commune n'est pas encore alimentée en gaz de ville. Nous remarquons également dans cette région d'Azeffoun certains faits qui sont probablement communs à beaucoup de régions de la Kabylie. Nous citons l'exemple d'Iferhounene où sont observés des faits similaires à ceux observés à Azeffoun comme « *le renouvellement et le développement de l'habitat moderne nouveau et l'étirement des village au-delà de leur territoire traditionnel et une densité exceptionnelle des moyens de transport notamment les véhicules particuliers de transport de voyageurs.* »¹

Le secteur de la santé souffre d'une insuffisance d'infrastructures sanitaires pouvant répondre aux besoins de l'ensemble de la population. Le secteur couvre cinq communes réparties sur une superficie de 384,10 Km² et touche une population de 81 111 habitants. Les infrastructures répertoriées sont : un hôpital de 28 lits, une polyclinique de 8 lits, 4 centres de santé et 22 salles de soin. Cependant, la commune attend l'inauguration d'un hôpital nouveau de 60 lits, doté d'un bloc opératoire et de plusieurs spécialités. Ce sera une infrastructure qui pourra relativement combler le déficit en la matière.

Quant au secteur de l'éducation, de la formation professionnelle et autres secteurs liés à la jeunesse, nous remarquons que le nombre suffisant d'établissements scolaires et le taux de scolarisation² présente un « *signe d'une bonne captation de la modernisation* »³ initiée par l'action de l'État. Existente et fonctionnent dans la

¹M.B.SALHI, Espace montagnard : mutations et permanences. Cas de la Kabylie de la région du Djurdjura, p-p. 11-50, in : L'espace montagnard entre mutation et permanences (sous dir.), MESSACI-BELHOUCINE Nadia, CRASC, Oran, 2005, p.13.

² Primaire 100% ; moyen 90% ; secondaire 70%.

³M.B.SALHI, Espace montagnard : mutations et permanences, op.cit., p.15.

commune 13 écoles primaires, 3 CEM, 2 lycées, un CFPA, un stade communal, une salle omnisport, une maison de jeunes¹ et une bibliothèque communale.

III -4 - Le nom *Ihnučen*

Le nom est toujours doté d'un contenu sémantique, d'un aspect morphologique et d'un ensemble de caractéristiques psychologiques et anthropologiques liées à l'environnement des locuteurs. De fait, analyser un nom propre, d'un village par exemple, c'est attribuer à ce dernier une dimension « socialisée » et « historisée »². C'est aussi « *ressusciter des rapports historiques, culturels, symboliques, identitaires enfouis et intériorisés dans la mémoire collective* »³ du groupe villageois. L'intérêt sur le plan anthropologique est donc de vérifier à travers l'analyse de l'onomastique les défis et les enjeux qui animent les vocables dans un contexte de modernité et de « modernisation onomastique ».

En effet, l'activité onomastique en Kabylie constituait, depuis les temps les plus reculés, un enjeu politique très important. Chaque envahisseur, des phéniciens aux colonialistes français, prend officiellement en charge le système de nomination et de dénomination. L'espace est à chaque fois rattaché « terminologiquement » à l'aire linguistique, culturelle, religieuse et idéologique du conquérant. Les occupants, ont alors, chacun à son tour, habillé l'espace kabyle d'un nouveau système terminologique permettant de véhiculer des valeurs et des informations spécifiques à leurs propres sociétés. Par ailleurs, le fait toponymique et anthroponymique dans l'Algérie post-coloniale, en Kabylie notamment, n'a pas cessé d'être l'objet d'enjeux politico-idéologiques. D'ailleurs, il arrive qu'on s'inspire parfois des méthodes coloniales pour adopter des attitudes et un exercice similaire dans beaucoup de régions du pays. Nous assistions alors à un processus de nomination, de dénomination et de renomination entrepris par les autorités politiques du pays au lendemain de l'indépendance. De nouvelles nominations – étrangères à la culture et à la langue berbère par exemple -

¹Implantée à Tazaghart (*Ihnučen*) en réponse à la demande de l'association culturelle "ASIREM" du même village.

²Farid BENRAMDANE et Brahim ATOUI, Nomination et dénomination : Des noms de lieux de tribus et de personnes en Algérie, éd : CRASC, Oran, 2005, p.7.

³F. BENRAMDANE et B. ATOUI, Nomination et dénomination, op. cit., p.7.

ont été rapidement plaquées sur le paysage toponymique de certaines régions comme la Kabylie, Alger, etc.

"Ihnucen" est le nom ordinairement attribué au village dans lequel s'est déroulée notre enquête. C'est en fait un nom qui demeure aussi difficile à délimiter dans sa portée que son étymologie reste difficile à établir, du moins avec beaucoup de précision ou de certitude. Néanmoins, la racine lexicale "H-N-C" que l'on trouve dans ce nom peut nous aider à le vérifier sémantiquement. Trois hypothèses principales peuvent être avancées sur l'origine de ce toponyme. L'absence de documents portants sur l'étymologie du nom *Ihnucen* nous impose de recourir à l'«*étymologie populaire*»¹ ou aux sources orales.

La première hypothèse soutient que le nom est d'origine berbère. Il dérive du nom kabyle "*lahnac*" qui signifie "coin" ou "recoin" d'où dérive le nom d'agent "*Ahnuc*". Le mot prend un des schèmes formant le pluriel d'un nom berbère pour donner le nom *Ihnucen* : habitants d'un coin, d'une région isolée. *L'hypothèse nous paraît plausible* si l'on tient compte aussi bien de la nature géographique du village que de l'histoire de sa fondation. C'est, effectivement, un village implanté dans un espace montagneux n'ayant au départ aucun voisinage immédiat. A noter que chronologiquement, le village est probablement le dernier parmi ses voisins à être fondé dans la région. Il se peut qu'il fût donc contraint à n'occuper qu'un petit recoin pour former ensuite un groupe villageois habitant cet "*ahnac*": ce sont les *Ihnucen*.

Suivant la deuxième hypothèse, le nom *Ihnucen* dérive du verbe "*hnec*" qui signifie étreindre. Ceci s'explique chez les tenants de cette hypothèse par les vertus «*hospitalières*» et «*affectives*» du saint fondateur du groupe en l'occurrence "*Brahem Aberkan*". Ce dernier est un «*wali*» ; un saint respecté voir charismatique, aux yeux aussi bien de ses descendants que de certains de nos interlocuteurs n'appartenant pas au groupe. Nous verrons par la suite comment. Ainsi, du verbe "*hnec*" (*étreindre*) dérive le nom "*Ahnuc*" celui dont la vocation est d'*étreindre* les gens, d'où vient le nom au pluriel *Ihnucen* (ceux qui *étreignent*).

¹Fanny COLONNA, *Savants paysans*, OPU, p. 113, cité par KENZI Azeddine, *Tajmaat du village Iqlca des At Yemmel : Etude des structures et des fonction*, Mémoire de Magistère 1997-1998, UMMTO, DLCA, p 127.

On rattache également le nom *Ihnucen* au sens de "combattant", ou de "rebelle". Les défenseurs de cette version s'appuient sur certaines sources orales qui supposent que le saint était venu en tant que combattant à une époque correspondant à celle de l'essaimage des lignages « maraboutiques » (fin XVI^e début du XVII^e siècle). Ainsi, on suppose que l'équivalent du mot combattant dans le parler des Icenwiyen¹ est "*Ahnuc*" dont le pluriel est *Ihnucen*. Cette dernière hypothèse est la version la plus partagée par les habitants. Elle reste, cependant, la moins plausible, parmi les trois, compte tenu du fait que les lignages religieux n'avaient pas vocation à être des guerriers.

Par ailleurs, il reste entendu que la seule constante que l'on peut mieux établir et avec certitude dans toutes ces hypothèses, est l'origine berbère de ce nom *Ihnucen*, sachant que sa racine est attestée dans plusieurs parlers berbères. En revanche, on ne dispose d'aucune trace pouvant supposer une origine non berbère du nom.

III -5 - L'aspect physique du village *Ihnucen*

5-1- Le cadre géographique

Selon le découpage administratif actuel, le village Ihnouchène appartient à la commune d'Azeffoun Daïra d'Azeffoun, wilaya de Tizi-Ouzou. Cependant, selon le découpage traditionnel par tribus, le village appartient au Aarch d'Aït Djennad, sachant qu'Azeffoun fait partie du Aarch d'Izerkhfaouene. Les villages limitrophes d'Ihnouchène sont : au sud, Boubekker (groupe laïc²), Nadhor (groupe laïc) et Izirîouène (groupe laïc) enclavé dans le village Houbelli qui constitue un groupe religieux. A l'ouest Aït Si Yahia (comportant un groupe religieux et un autre laïc) et Aït Rehouna (comportant lui aussi un groupe laïc et un autre religieux dit At Lhoucine). A l'est, Mlata (groupe laïc), Issoumathène (groupe religieux) et Tioudiouine (groupe religieux). Enfin, au nord, la mer méditerranée.

En effet, le village *Ihnucen* est composé de deux hameaux distants d'environ de 2 Km l'un de l'autre, mais ces derniers constituent dans leur ensemble la totalité du

¹Variante linguistique berbère du côté de Tipaza et de ses environs.

²Nous entendons par laïc le groupe n'ayant pas comme ancêtre fondateur une personne religieuse, ou n'ayant pas la prétention de l'avoir.

territoire d'Ihnucen. Les deux hameaux occupent ainsi un territoire montagneux au bord de la mer. L'un est dit *Ihnucen Ufella* (Ihnouchène du Haut). Perché sur une crête montagneuse dont le sommet, à 600 m d'altitude, est considéré comme étant un lieu saint. Il est dit *Twirt Uyehya* où est construit un petit Mqam dit "*Lemqam n Twirt Uyehya*"¹ dans lequel les populations de tous les villages environnants célébraient et pratiquaient leur culte et accomplissaient leur *ziyarats*. Il n'y a pas longtemps², le lieu représente aussi, dans la croyance des populations locales, un « point d'espoir » du fait qu'on y trouve un rocher « mystérieux » à partir duquel on fait l'appel aux émigrés (absents du village). On le désigne par *Azru Leyrib*. Une interlocutrice nous dit : « *Syihin i nsawal i yyriben ; win iæfflen di lyerba, ad as-tsiwel yemma-s ney tame[ttut-is ney abeaq deg uxxam ad d-yas. Axater sellen-d. Aemer n Muh ... tessawel-as yemma-s syihin, nerna telteyyam yusa-d. Asmi i t-steqsan yenna-asen d sselh sliy-d* » ; « c'est de là qu'on adresse un appel à celui qui s'est longtemps absenté en exil. Effectivement, ils reviennent parce qu'ils entendent la voix de l'appelant. Prenons le cas de *Aemer n (...)*, juste trois jours après que sa mère l'a appelé de *Tawirt Uyehya*, on l'a vu arriver. D'ailleurs il avait lui-même reconnu que c'était en réponse à l'appelle qu'il avait pris la décision de revenir (ou de rentrer au pays). »³

Le deuxième hameau du même village est dit *Ihnucen n Wadda* (Ihnouchène du bas) ou Tazayart (qui signifie un espace plat). C'est une agglomération au bord de la mer et qui s'ouvre directement à la RN 24. Elle se situe à 2 Km d'*Ihnucen Ufella* et à 8 Km à l'ouest du chef lieu d'Azeffoun (moins de 15 minutes de route).

5-2- Climat, relief et végétation à Ihnucen

Le climat au village *Ihnucen* comme celui d'Azeffoun et de toutes les régions de la rive sud de la méditerranée, est tempéré en automne et au printemps, parfois

¹Une légende connue dans la région porte sur la construction du Mqam. On dit que le jour où on l'avait construite, on avait orienté la porte vers l'Est. Le lendemain matin, lorsqu'on retournait au lieu on trouva la porte réorientée vers l'Ouest. C'est tout le Mqam qui a été reconstruit. D'ailleurs, on n'a jamais réussi à réorienter la porte vers un autre sens.

²Vers la fin des années 1990 pour un nombre non négligeables de femmes notamment, et jusqu'à présent pour un nombre non négligeable de femmes.

³Informatrice originaire du village et âgée de 72 ans.

chaud et sec mais souvent plus ou moins humide en été. C'est un climat dit méditerranéen à étage bioclimatique subhumide. Ce climat est connu pour être intermédiaire entre le climat aride et le climat tempéré. Il règne sur le pourtour de la méditerranée mais qu'on peut trouver dans d'autres régions du globe comme la Californie sur la côte Ouest des Etats-Unis, dans l'hémisphère Nord ou comme l'Afrique du Sud et le Chili dans l'hémisphère Sud. La pluviométrie moyenne à Ihnucen est de 480 mm/an avec une température moyenne de 17 à 20°C.

Deux saisons importantes et très différentes caractérisent ainsi le climat dans la région. La première chaude et sèche. Celle-ci commence avec la période appelée localement, dans le calendrier agricole¹ "*iwrayen*" «une période de l'été où les champs commencent à jaunir»² (à partir du 03 mai) et s'achève vers le mois d'octobre. Un temps calme et beau règne pendant plusieurs semaines ; le ciel est serein, les températures élevées pendant le jour. A certains moments, notamment durant les périodes de "*Smayem n unebdu*" canicule ou solstice d'été (du 12 au 16 août) et "*Smayem n lexrif*" (du 17 au 20 août) canicule d'automne, soufflent des vents chauds et secs, venus du désert, qu'on désigne par "*agebli*" le siroco. Notons que parfois, on observe des pluies connues sous le nom orages d'été.

Le deuxième type de saison est celui qui commence en général vers le mois d'octobre avec le mauvais temps qui amène un abaissement notable des températures. C'est d'ailleurs la période désignée par "*Isemmađen*" (les jours du froid) dans le calendrier agricole berbère. A Ihnucen (haut et bas), le temps d'hivers est caractérisé par des averses brutales, des orages, des vents violents, etc. Mais, on observe parfois des alternances entre les périodes de mauvais temps avec celle de beau temps. Il arrive même qu'une longue période ensoleillée et sans pluie s'intercale au milieu de la mauvaise saison.

Le relief du village Ihnucen est caractérisé par des terrains accidentés des pentes dénudées constituant un milieu contrasté notamment dans la partie haute. A Tazayart on trouve un terrain relativement plat moins accidenté. Le territoire du village est limité à l'Ouest par un important cours d'eau dite "*Iyzer n Berqec*", à l'Est par un autre

¹Voir en annexe le calendrier agraire berbère détaillé.

²Jean Mari DALLEY, Dictionnaire Kabyle - Français, Paris, SELAF, 1982, p.874.

dit "Izyer n Xerbac". Un autre cours d'eau "Izyer n Ceənun" traverse la côte centre-Ouest du village. Jadis, il servait à la fois de source d'irrigation pour les petites cultures situées à sa rive et d'un lieu de « dégraissage traditionnel ». En effet, tous ces cours déversent leur eau dans la mer. Ils ont souvent un caractère torrentiel, excessif et irrégulier car ils coulent au rythme des averses.



Relief et végétation à Ilnucen



Tasefşaft n Tala Beebid



Tasefşaft n Tala Uyazıd

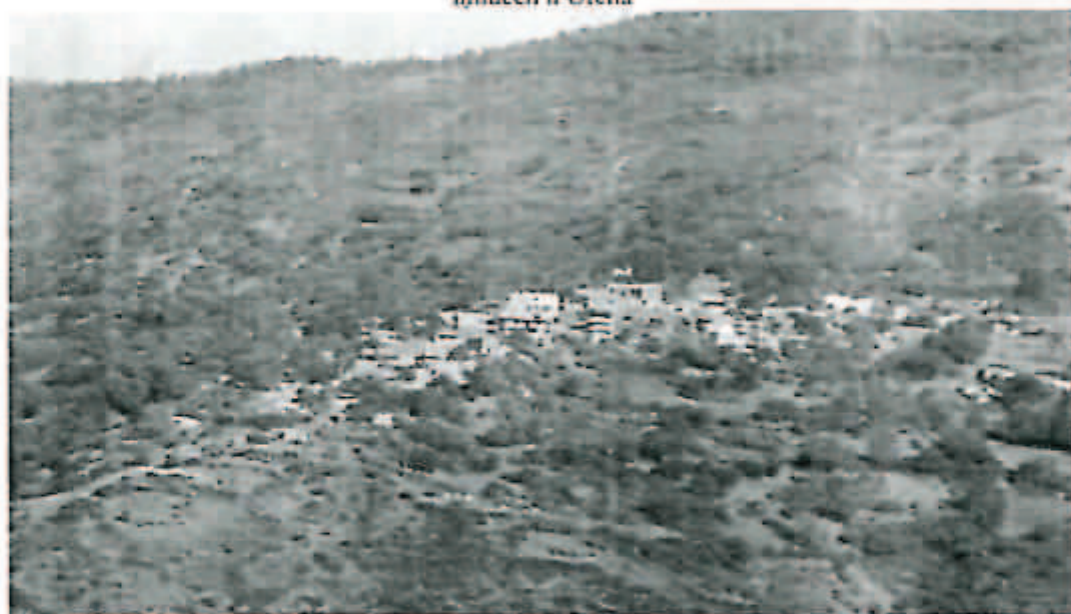
La nature végétale de la région est fortement liée à ses caractéristiques géologiques, climatologiques et géographiques. Ces derniers lui ont donné un cachet méditerranéen. A première vue nous remarquons qu'à Ihmucen les habitations sont entourées de jardins, de vergers et de champs. Les deux parties du village se séparent par une importante surface de forêt marquée par une couverture végétale qui donne un aspect verdoyant à tout le village. La forêt est couverte d'une variété d'arbustes. Les plus fréquents sont le chêne à gland (abucic), l'eucalyptus, le lentisque (tidekt), le frêne (aslen), le framboisier (asisnu), le genêt (azzu), la lavande (amezzir), etc. autour des hameaux nous voyons plantés des arbres fruitiers d'importance première tel que l'olivier qui donne la matière grasse. Quant au figuier, il a servi pour longtemps d'aliments de base conjointement avec les céréales. Nous remarquons également l'existence d'arbres fruitiers tel que le grenadier, le poirier, l'amandier, etc. De même, l'arbre utilisé pour l'élevage existe comme le frêne qui donne ses feuilles et le caroubier qui donne ses graines.

III -6 - La physionomie du village

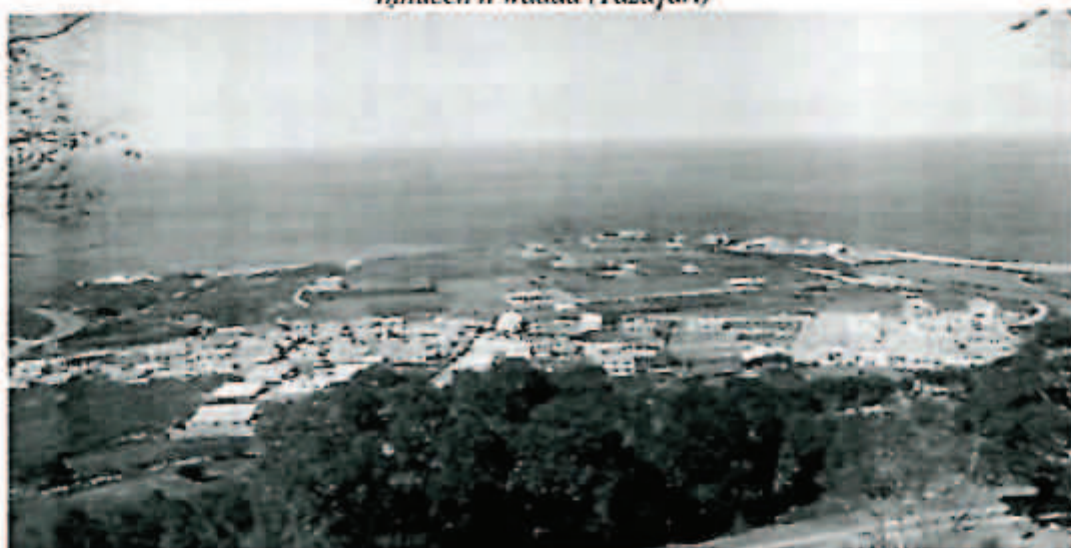
Le village d'Ihmucen Ufella est situé dans une crête dont la *Taqubbet* occupe le sommet et les habitations occupent le bas de la crête. Il y a lieu de préciser qu'aucune habitation n'est construite au-dessus de la *Taqubbet* et ce suite à une légende sur laquelle nous reviendrons ultérieurement. La *Taqubbet* occupe, cependant, le centre du cimetière.

Comme tous les villages de la Kabylie, Ihmucen est découpé en plusieurs lignages. L'espace villageois est ainsi réparti en fonction de ces derniers. Les principaux quartiers sont At Louli, At Lhoucine, At Ouamer, At Brahem et Imaâche.

Ihnucen n Ufella



Ihnucen n wadda (Tazayart)



Le territoire occupé par At Luli se situe dans la partie Est du village. Il est l'*adrum* le plus dense et le plus peuplé des cinq. Son positionnement dans l'espace villageois laisse supposer que c'est cet espace que les premières cellules familiales ont habité pour donner ensuite naissance au village. Il se limite au Sud par le lieu d'enterrement ; le cimetière où est construit un édifice religieux. Au Nord se trouve la décharge principale du village, à l'Est la fontaine *Tala Beshid* et à l'Ouest un lieu de culte : la mosquée.



Vers le nord-Est, se trouve le lignage *Ait Lhoucine*. L'espace occupé par ce dernier représente chez le groupe "*lhara n wadda*" : le quartier du bas en opposition à "*lhara Ufella*" qui représente le monde des morts. *At Waemer* à l'ouest et *Imeac* au sud-est. Tandis que l'extrême nord est occupé par des habitants appartenant à plusieurs lignages. Cet espace est dit *tahriqt* en opposition à *tiyilt*.

La mosquée occupe le sommet d'une petite crête parallèle à la crête principale où est installé le mausolée "*Taqubbel*". Vers le côté sud de la mosquée, on retrouve "*Lgamee*" ou "*Tajmaet*" séparant cette dernière à une stèle des martyres. A proximité de la stèle, tout autour, un espace dit "*Tighlt Bechbel*" qui vient du mot "*Acbayli*" (jarre d'huile) vue l'existence, autrefois, d'une grande jarre d'huile juste dans cet espace. C'est dans ce dernier qu'on stockerait l'huile après avoir moulu l'olive chez l'un des

deux propriétaires de moulins à l'huile se trouvant à cette "Tighilt Bechbel". Une autre hypothèse relie ce nom à un lieu où on rattachait des chevaux et des ânes, sorte de « parking des chevaux » qu'on nomme en Kabyle par la désignation "tighilt bekbel" (petite crête de rattachement des bêtes) et par métathèse "kbel" (rattacher) se réaliserait avec le temps "cbel".



Tighilt Bechbel



Ayaref n tsirt n Tighilt Bechbel (meule de Moulin)



Le premier magasin d'alimentation générale



Le centre d'Ihnucen



Taqubbet (mausolée du Saint)



Tazayart vue d'Ihnucen

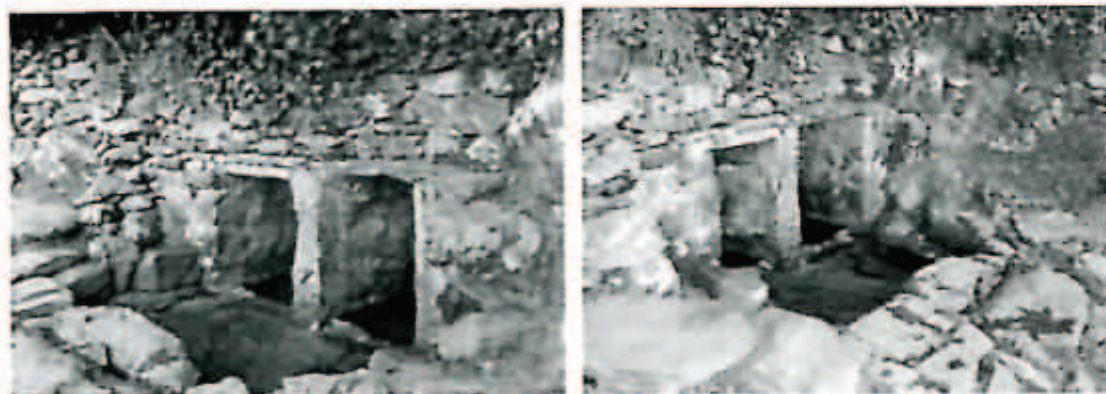
"Tiyilt Becbel" est un espace commun à tous les habitants du village. C'est aussi un lieu où s'installent les marchands ambulants pour exposer leurs objets, leurs marchandises, leurs outils de réparation, etc. Il ressemble à un petit marché où les différents vendeurs et artisans s'installent rarement au même moment. Cet espace sert aussi comme une aire de jeux pour enfants et parfois même pour adultes, du fait qu'il n'existe presque pas d'autres espaces leur permettant de se divertir.

A partir de ce point, plusieurs ruelles prennent naissance. Elles mènent vers les différents quartiers qui constituent les espaces d'intimité du village. Les ruelles ne sont pratiquées que par les villageois. Ainsi, l'accès est interdit pour toute personne étrangère n'ayant pas un lien de parenté avec l'un des habitants.

6-1- Fontaines et sources d'eau

Autant la femme est absente ou exclue de quelques voir de tous les espaces publics du village tel que *tajmaet*, l'homme doit s'effacer ou s'exclure de la fontaine « *Tala* ». Celle-ci est l'espace réservé exclusivement aux femmes. Néanmoins, pendant l'été les hommes, les jeunes notamment, sont autorisés à apprécier la fraîcheur de la fontaine entre midi et 14h. Ainsi, pendant ce temps, la femme est exclue même d'un espace qui lui est acquis. Cette « ségrégation » s'explique, peut être, par le fait que la société villageoise en Kabylie se caractérise par une relative opposition entre hommes et femmes. C'est en conformité à ce principe que sont séparées les pratiques féminines des pratiques masculines. Ainsi chaque membre du groupe est préparé, grâce aux divers modes de socialisation, pour assurer la tâche qui lui est impartie.

Le village compte de nombreuses fontaines et sources d'eau. D'ailleurs il est réputé comme étant l'un des villages les plus riches en sources d'eau. Mais, existent en son sein deux fontaines principales en l'occurrence "*Tala Beebid*" située à l'extrême Est et "*Tala Uyaziq*" (la fontaine du coq) à l'extrême Ouest.



Tala Uyazid



Tala Bezbid



« Ex-douche » pour hommes

Nous avons observé qu'aucune habitation n'est construite autour d'elles. *Tala Beebid* comptait au départ deux bassins, puis en extension on y a rajouté un troisième. Elle est d'une source très forte. Toutefois, la qualité de son eau est, selon les habitants, moins appréciée par rapport à celle de *Tala Uyaziq*. On dit souvent que «*d aman n tala Uyaziq ney wid Tacercurt¹ axir wala wid n Tala Beebid*». Quant à *Tala Uyaziq*, elle se situe à l'autre bout du village. Elle est ainsi nommée en référence à une légende transmise de génération en génération. En voici une version :

« Jedd nney iruh-d yur-s lqebtan n Lareba. D Aterki. Asmi i d-wwden yur-s walan dinna yiwen uyaziq. Nnan-as wagi ad t-nečč. Inna-asen ma ihda-ken Rabbi anfet-as, d wagi i yi-iteddnen yer lefjer. Widak nnan-as nekkni ad t-nečč, zzal ney qqim, ur ay-tuqic ara lmeena. Ddment-id zlan-t, ččan-t. Dya netta iyaq-it lhal, idca-asen : inna-asen "ad yeg Rabbi ad d-idden deg uebbuq nwen". Asmi ttfen abrid ad uyalen, rekben yef yiserdyan, armi iwweq lweqt n lefjer, yuy lhal wwden yer wanda akkihin tella tura tala, dya yedden-d uyaziz-nni deg uebbuq nsen. Aserdun-nni akken isla i tuddna, ineggez si lxelea, iwwet s uqar-is dya ulin-d waman ttfeggidn. Syen umbeed tual bnan-tt, semman-as tala Uyaziq. Yakk syen i uyalen widak yer jedd nney, nnan-as ad ay-tsemhed, creq ayen i ak-ihwan, ad ak-t-nexdem. Awi-d kan ur d-ittedden ara akka uyaziq deg uebbuq nney. Dya inna-asen ur tettawim ara arraw-iw yer leesker, yerna ur txellisen ara tabzeri". Dya xedmen-as leeqed»²

Traduction :

« Le capitaine turc de Larbaa était venu, avec ses soldats, pour rendre visite à notre ancêtre. En arrivant chez lui, ils aperçurent un coq. Ils lui dirent : « Nous le mangerons ». Notre grand-père leur répondit : « Que Dieu vous mène sur le droit chemin, laissez-le, c'est son cri qui me réveille le matin pour la prière de l'aube ». Ils lui dirent : « Fais tes prières ou ne les fais pas, cela nous est complètement égal ! ». Ils prirent le coq, l'égorèrent et s'en régalerent. Notre grand-père en eut de la peine,

¹ *Tacercurt* : diminutif de "acercur" cascade. C'est une source à double mystère. D'abord, son eau sort non pas de la terre mais d'une grosse roche, à une hauteur de 1,2 m. Ensuite, elle n'apparaît qu'à partir de la fin du printemps, coule durant tout l'été, dépérit en automne puis s'assèche pendant l'hiver.

² Version racontée par un informateur âgé de 63 ans.

alors il les maudit en leur disant : « Que Dieu fasse que ce coq lance son chant à l'intérieur même de vos estomacs ».

Ils sont montés sur leurs chevaux et ont pris le chemin de retour. A l'aube, ils étaient arrivés juste à l'endroit où se trouve actuellement la fontaine. A cet instant, le coq lança son chant comme le souhaita notre ancêtre. En entendant ce chant, l'un des chevaux, pris de panique, sauta et frappa la terre de son sabot. Sur le coup, l'eau jaillit de la terre. C'est donc à cet endroit qu'on a construit cette fontaine dite la fontaine du coq. Les turcs étaient revenus sur leurs pas pour demander pardon à notre ancêtre en lui disant qu'il peut demander tout ce qu'il veut, il sera exaucé, pourvu que la malédiction soit levée. Notre grand-père leur dit alors : « Désormais, mes enfants seront dispensés de la conscription, et ils ne payeront pas l'impôt ». Les turcs acceptèrent et lui signèrent un engagement. »

En effet, Cette légende serait destinée à montrer l'importance du statut religieux du saint. Mais elle semble être manipulée par notre informateur. Victime d'une confusion, il nous parle du service militaire alors qu'il n'existait pas au temps des turcs.

"Tala Uyaziq" est une fontaine publique tout comme "Tala Beebid". Mais juste à quelques mètres de chacune de ces deux fontaines se trouve une autre qui sert de « douche publique » pour hommes. La fonction fondamentale de la fontaine dans un espace villageois comme Ihnucen, est d'assurer la condition élémentaire de toute vie : l'eau. Elle représente chez le groupe une source de quiétude et de paix. Un proverbe kabyle dit « *aman d laman* ».

Cependant, si l'on tient compte de l'usage habituel de la fontaine et des comportements des villageois dans celle-ci, nous constatons qu'elle remplit de multiples fonctions d'ordre économique, social et symbolique. D'abord, l'eau de la fontaine qui déverse habituellement dans un bassin est utilisée pour l'irrigation des cultures adjacentes à ce dernier. Durant la cueillette de l'olive, c'est dans la fontaine que les femmes traitent les olives pour le lavage et l'extraction d'huile. L'opération est dite "*tarda n uhqun*". C'est dans cet espace que les femmes se rencontrent pour extérioriser et parler de leurs maux, de leurs souffrances et ou de leurs bonheurs. S'est aussi probablement ici que des relations se tissent et que certaines des stratégies matrimoniales du groupe se développent. Les femmes s'avouent ainsi des secrets mais

discutent aussi des affaires du village, ceci laisse à dire que cet espace ressemble donc à une sorte de « *tajmaçt* » des femmes. Peut-on alors ainsi supposer que certaines décisions prises dans l'assemblée du village sont préalablement adoptée et approuvée dans cet espace ? Nous ne pouvons pas suggérer une réponse quelconque mais il semble que cela peut relever d'une piste importante à explorer pour la recherche. Aussi, c'est peut être dans la fontaine que les mères choisissent et recrutent leur futurs brus, puisque comme le soutient Bourdieu, les stratégies s'élaborent dans le groupe usuel¹, composé de femmes, sans avoir une « existence officielle »². Si les femmes représentent le non-officiel du groupe et les hommes l'officiel, il se trouve parfois que, « *le non-officiel agit et l'officiel représente* »³ uniquement. A noter également que cet espace féminin jouit d'une valeur symbolique que nous lisons dans certaines pratiques qui restent vivaces de nos jours.

6-2- Le cimetière :

Les groupes sociaux en Kabylie, voir ceux de l'Afrique du Nord, ont un rapport particulier à l'espace réservé aux morts. Le qualifiant d'« *immense ombre portée de la cité vivante* »⁴, Bourdieu P. estime que le cimetière est, dans cette zone de la rive sud de la méditerranée, « *le fondement et le symbole de l'attachement irréductible qui unit l'homme à son soi* »⁵. Le cimetière à Ihnucen est un espace assez vaste se situant à l'extrême Sud de l'espace villageois, occupant un sommet culminant et ayant au centre "taqubbet" le tombeau du saint. On repère deux chemins étroits qui mènent vers le cimetière. L'un vient de *lgameç* ou *Tiyllt Bechel* ⁶ la place publique et l'autre lie le cimetière à l'une des principales fontaine du village "Tala Beebid". Le premier était fréquenté plus par les hommes. Les femmes passaient cependant plus par le second.

¹P.Bourdieu, Esquisse d'une théorie de la pratique, Genève, Librairie Droz, 1970, p.96.

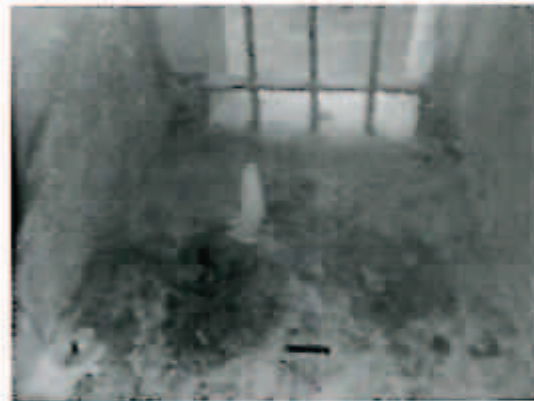
²A.Lahouari, Sociologie et anthropologie chez Bourdieu, op.cit, p. 92.

³Ibid.

⁴P.Bourdieu, Sociologie de l'Algérie, op. cit., p. 39

⁵Ibid

⁶Espace publique, dont les fonctions sont multiples, réservé aux hommes.



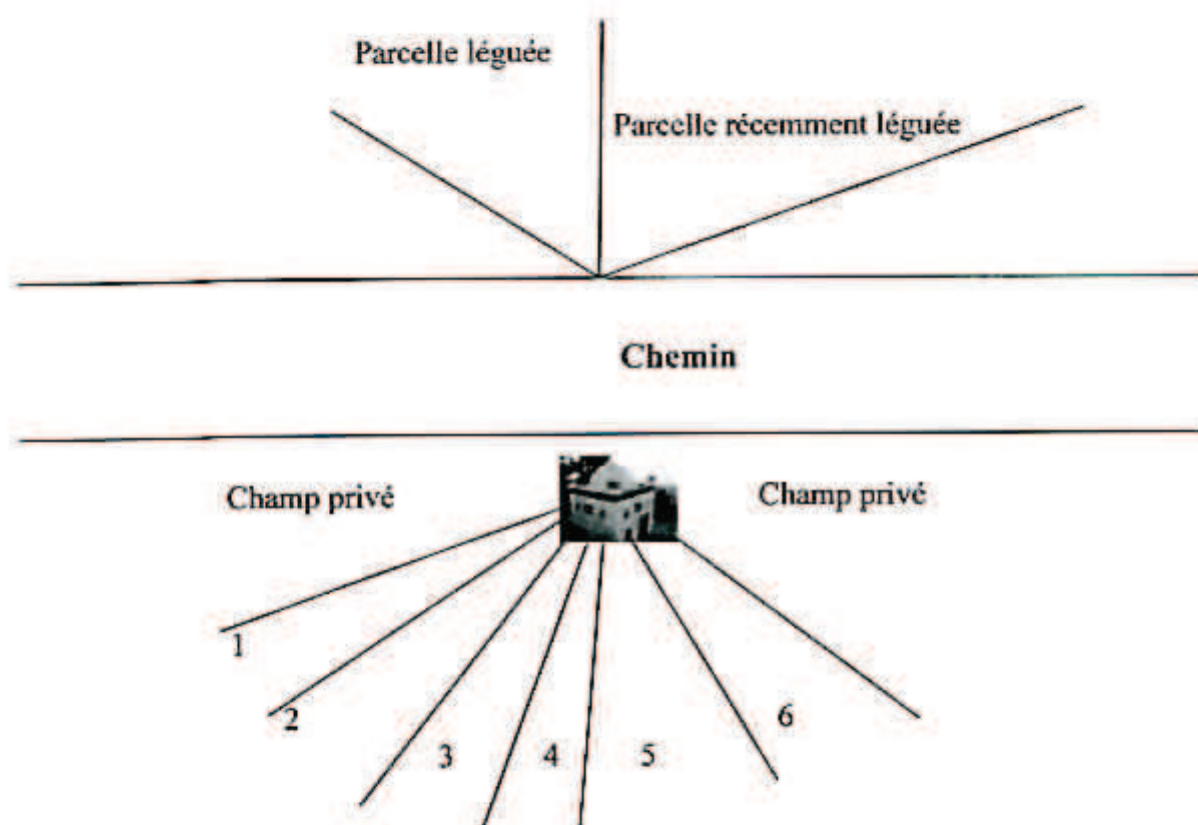
Le terrain réservé au cimetière paraît avoir la forme d'une pyramide dont la base est le chemin liant *Tiylli Becbel* à la fontaine "*Tala Becbid*" et le sommet est le mausolée *Taqubbet*. Son territoire ne cesse de s'élargir du fait que certaines parcelles limitrophes sont l'objet de legs. Le lieu est nommé "*Lhara Ufella*" la partie haute du village en opposition à "*Lhara Badda*" la partie basse. D'ailleurs, ce nom, dans l'imaginaire de ces agents, est le synonyme de la mort ou d'un lieu représentant d'au-delà. On dit « *tebyiḍ ad yi-tessaliḍ ar Lhara Ufella?* » tu veux me tuer (Me faire monter au cimetière)? En effet, en analysant le nom *Lhara Ufella* nous pouvons dégager deux remarques. D'abord le nom *Lhara* désigne un quartier où habitent des personnes vivantes, peut-on alors penser que l'espace réservé aux morts n'est dans l'esprit de ces agents qu'un autre « quartier de vivants dans un autre monde » ? La deuxième remarque que nous pourrions relever concerne la seconde partie du nom. "*Ufella*" signifie "du haut", les agents veulent-ils entendre par ce qualificatif « la cité ou le monde du haut, c'est-à-dire proche de Dieu » ? D'autant plus qu'on fait souvent signe vers le ciel (le haut) pour désigner l'existence divine.

Ce qui est frappant à la première vue dans ce lieu, c'est l'absence de toute habitation surplombant par sa hauteur le lieu où est implanté le cimetière. Le groupe explique ceci par le fait que l'ancêtre a laissé une consigne selon laquelle aucune habitation ne doit être construite en un lieu qui serait surélevé par rapport au lieu où se trouve sa propre tombe. Un vieil interlocuteur n'hésitait pas à nous expliquer ceci : « *Yugi jedd nney. Muḡel ihi "Cafie", ala netta i iẓerden ad yekk nmig-s, ẓer d acu i as-idran. Kra d-iwwi n sseleā iruḥ.* » Notre ancêtre nous l'a interdit. Ne voyez-vous pas "*Cafie*" ? Il est le seul à essayer de construire une habitation dépassant par hauteur notre ancêtre, regarde ce qui lui advient. Il a perdu tous les matériaux (de construction) qu'il a acquis. En parlant d'un habitant qui a entamé la construction d'une habitation dans le « champ déconseillé », l'interlocuteur rattache l'inachèvement de celle-ci à la transgression de la consigne du saint. C'est une représentation qui illustre bien le rôle de la régulation de la sainteté.

Dans le cimetière, les tombes sont réparties en respectant l'ordre suivi dans la répartition lignagère de l'espace villageois. Chaque espace est ainsi réservé à un lignage donné. S'agit-il alors d'une volonté de « transposer » des schèmes de la vie

sociale au cimetière qui est le symbole de l'au-delà ? C'est, supposons-nous, une attitude qui atteste une volonté de perpétuer un système organisationnel d'une vie sociale même dans l'horizon de l'au-delà. Est-elle une sorte de tentative d'intervention dans l'autre monde pour instaurer un ordre et des schémas sociaux inspirés des modèles dessinés dans le vécu social ? La mort ne serait alors, dans ce cas, qu'un trait d'union entre un mode de vie sociale et son « revers ».

Schéma représentant les zones d'enterrement selon les lignages.



Chemin menant de Tiylt Becbel vers Tala Beëbid

Les zones d'enterrement selon les lignages (Tbleau 11)

Zone	Lignage	Zone	Lignage
1	At luli (quelques lignages)	4	At Aeli n Hend Uyeħya
2	At Lħusin	5	At Buħemmu
3	At Weemer	6	At Luli (quelques lignages)

6-3- Nature d'habitations à Ihnucen

Ce qui caractérise le village *Ihnucen* est l'existence en son sein de deux types d'hameaux si hétérogènes. *Ihnucen Ufella* garde encore son caractère traditionnel. C'est l'habitat traditionnel qui domine. Le village apparaît avec ses maisons de pierre recouvertes de tuiles rondes dites « aqermud n Leqbayel » les tuiles de Kabylie.



Ce type de maison est le plus souvent à plan rectangulaire et de dimensions plus ou moins réduites. C'est le type de maison kabyle traditionnel dont « *les variations sont peu importantes, à l'exception des villages du Djurdjura, où la maison s'écrase avec l'altitude* »¹. Ces maisons donnent rarement sur la rue pour assurer une meilleure et rigoureuse protection contre les curiosités étrangères². Elles sont à caractère introverti.

Des maisons traditionnelles peuvent, par ailleurs, se regrouper pour s'ouvrir sur une cour pour former *lhara*. La porte de clôture dite "*tawwurt n berra*" représente l'ouverture vers l'extérieur. L'entrée par celle-ci, nous mène vers un espace pavé de cailloux plats ou de béton. Il est dit "*asqif*". Dans certaines maisons, en dessus de cette cour, nous trouvons une "*tayurfet*", une pièce en dessus d'une autre formant un étage. D'autres comportent aussi "*tixxamin*", une ou deux pièces, une sorte de cuisine "*Imeqbex*" et une issue menant vers "*awudu*" toilette traditionnelle. Ce type d'habitation est adapté au mode de vie dans un village et « *ne peut en aucun cas découvrir son aspect intime ou son intérieur où s'organise toute une vie socio-familiale et symbolique* »³. Il est probable que, comme dans beaucoup de villages de Kabyles, dans le passé, les maisons à *Ihnučen Ufella* présentaient une homogénéité formant une symbiose totale, selon laquelle aucune maison ne semble voir une singularité particulière.

Toutefois, l'état actuel du village ne semble pas présenter cette image homogène caractéristique de l'espace villageois en Kabylie décrit à maintes occasions. Nous rencontrons à *Ihnučen* des immeubles à plusieurs niveaux. "*Asqif*" qui était, au passé, un élément important dans la définition des hiérarchies entre l'intérieur et l'extérieur, se trouve aujourd'hui totalement consommé à cause de la densification de l'espace. Les extensions verticales se multiplient. Toutes ces mutations donnent lieu à une nouvelle morphologie du paysage villageois traditionnel en cassant cette opacité qui dominait dans le passé.

¹R. BASAGANA et A. SAYAD, op.cit., p.17.

²Germaine Laouste-Chantéreaux, Kabylie coté femme, la vie féminine à Aït Hichem 1939- 1939, éd : EDISUD, Aix-en-Provence, 1990, p.32.

³A. KENZI, op. cit., p.149.

6-4-Tazayart ; un village dérivé :

A 2Km d'Ihmucen Ufella, vers la mer, se situe l'autre partie du village dite "Ihmucen Badda" "Tazayart". C'est un nouveau site du village qui a été accordé à ses populations suite au glissement de terrain qui a frappé la région en 1975. La première construction habitée à Tazayart le fut en 1979.



Les deux parties de Tazayart ("Ihmucen Badda")



Le premier constat qui se dégage à la vue du paysage général présenté par cette partie basse d'Ihmucen qui donne sur la mer, est l'inexistence d'habitations de type traditionnel. Ce qui est logique parce que réalisé en 1979. Toutes les constructions sont du type moderne. L'architecture générale du village donne une image d'un espace à

mi-chemin entre le village traditionnel et une agglomération de type « semi urbain ». Le plan de masse de l'agglomération était conçu par les services habilités des institutions locales. Est accordée pour chaque famille une parcelle de 300 m², formant ainsi des quartiers séparés par des pistes goudronnées. C'est une architecture qui n'a quasiment rien à avoir avec le paysage traditionnel d'un village Kabyle. Cet état de fait impose certains changements dans le mode de vie de ces villageois. Le relief est moins accidenté et s'inscrit en continuité avec la mer. Plusieurs magasins, ateliers, une maison de jeunes, etc. y existent. Les modalités de déplacement y sont plus aisées puisque l'agglomération s'ouvre directement sur la Route Nationale N°24.

Néanmoins, notre observation nous indique que le groupe s'organise de façon à trouver une harmonie entre cette organisation spatiale inspirée de la modernité et imposée par l'autre avec ses normes sociales et symboliques, c'est-à-dire les normes de cet autre. A titre d'exemple, nous constatons que la logique lignagère est projetée au sol à *Ihnučen Ufella* par la répartition de l'espace villageois selon les lignages "*iderma*". En revanche, à *Tazayart*, la répartition initiale des parcelles de terre par familles n'avait pas reproduit cette logique. Ceci peut s'expliquer par le fait que l'opération était réalisée par les services habilités de l'APC sans associer les représentants du village. Mais, pour que la logique lignagère soit rétablie, il y eu mutations et permutations de parcelles. Nos interlocuteurs répondent par ceci : « *Nembeddal imukan akken kul yiwen ad yili yer wayetma-s* » ; nous avons fait l'échange pour que chacun construise son habitation à côté des siens. Pour cette raison, nous avons répertorié des quartiers où il y a une dominance remarquable de tel ou tel autre lignage. Ceci n'engendre cependant pas une organisation lignagère où un quartier est occupé exclusivement par des membres d'un même lignage. Si c'était le cas, on aurait abouti à la reconstitution de quartiers-lignages. Serait-ce l'intention des agents ? D'autant plus que nous constatons que les membres du groupe *Tazayart* maintiennent, de nos jours, la représentation par *adrum*, assurée par "*hemman*", dans les assemblées du village malgré l'existence de la structure moderne en fonction : le comité de village.



III -7 - Organisation sociale et composante humaine

La population résidant en permanence à *Ihnucen* est passée de 1 084 habitants en 1998 (459 à *Ihnucen Ufella* et 625 à *Ihnucen Badda*) à 967 habitants en 2008 (252 à *Ihnucen Ufella* et 715 à *Ihnucen Badda*). Le village connaît ainsi une décroissance de 117 habitants. Ceci s'explique par l'exode de plusieurs familles vers des espaces à caractère urbain¹.

La structure sociale du village *Ihnucen* ne diffère pas de celle des autres villages de Kabylie. La cellule de base y est la famille (étendue jusqu'à un passé récent). Les trois types de familles décrits dans le chapitre précédant, coexistent dans le village. Nous avons ainsi compté parmi les 125 familles existantes dans tout le village : 75 familles nucléaires, 31 familles souches et 19 familles étendues².

La société kabyle est composée de « *collectivités emboîtées, présentant des cercles concentriques de fidélité qui ont leur nom, leurs biens et leur honneur* »³. Plusieurs cellules élémentaires liées par une descendance commune forment un segment plus large dit "*Axerrub*". At Luli par exemple compte trois *Ixerban* à savoir At Hend, At Muhend et At Aeli. A un autre niveau de segmentation, se forme l'*Adrum* à base de plusieurs "*Ixerban*" (plur. de *Axerrub*). C'est l'ensemble de ces *iderma* qui forme l'unité politique et administrative fondamentale de toute l'organisation sociale en Kabylie ; le village. Toutefois, il convient de remarquer qu'à *Ihnucen* n'existe pas, le "*ššef*" qui est un des segments décrits dans d'autres groupes. Le terme subsiste cependant dans la littérature orale locale. Dans des circonstances où un individu, par

1

Ville de destination	Nombre de familles en exode
Fréha	04
Azazga	04
Tizi-Ouzou	05
Alger	02
Sud	02
Ville étrangère	04

² Types de familles à *Ihnucen*

	Nombre de familles		
	Nucléaires	Souches	Étendues
<i>Ihnucen Ufella</i>	16	6	8
Tazayart	59	25	11
<i>Ihnucen haut et bas</i>	75	31	19
	125		

³ Bourdieu P., Sociologie de l'Algérie, op. cit. , p. 12.

son mauvais comportement, déçoit son groupe, ce dernier utilise l'expression « *Ay sethay yiss-k a ssef-iw !* » mon ssef tu me déshonores !

Plusieurs villages se groupent et s'emboîtent dans un autre segment encore plus large désigné par le nom "Læerc" tribu. Cette unité est dotée d'un nom, d'un territoire, de frontières et, à un passé qui n'est pas loin, d'une assemblée dite " *Tajmast n tnac*" (l'assemblée des douze). En effet, "læerc" (la tribu) est considéré, dans l'organisation traditionnelle, comme étant une unité sociale dont « *la parenté ethnique est plus supposée que réelle* »¹. Son intervention est plus conjoncturelle que concrète. En outre, sa cohésion offrait aux yeux des villageois une certaine protection "leenaya". Chaque "Σerc" établit et arrête des droits et des devoirs que les villageois doivent respecter. On parle ainsi de " *Tisisrit n læec*" « le droit de la tribu ». C'est une sorte de droit coutumier qui prend en charge, dans le passé, l'organisation de certaines affaires d'ordre socio-économiques tel que la dot, le douaire, les modalités d'organisation des cérémonies de mariage, la préparation du repas funèbre, etc. Il réglementait même les modalités et la façon de faire une visite à une fille donnée en mariage : "*tawellit*".

Le groupe *Ihnucen* appartient au Σerc d'At Jennad et ses membres semblent bien disposés à respecter scrupuleusement "*Tisisrit n At Jennad*" ou "*Lqanun n At Jennad*" (la lois d' *At Jennad*). Voilà ce que nous dit un interlocuteur âgé de 68 ans, en évoquant la question du respect de "*Tisirit n Sidi Mensur*" : « *Tisirit n At Jennad, win tt-icddan ad t-yunzun medden* » celui qui transgresse "*Tisirit n Sidi Mensur*" sera méprisé par son entourage. A propos de la préparation du repas funèbre, "*Tisirit*" exigeait, dans un premier temps, à chaque famille d'un défunt, d'égorger une bête. Ensuite, il a été décidé d'interdire tout acte d'égorgement pour la préparation du repas du deuil. Depuis, personne, à *Ihnucen*, n'a osé transgresser la prescription. « *En 1997, enchaîne notre interlocuteur, asmi immut Lḥaḡ « x », yakk nutni scan... arraw-is ur qudren ara tisirit n At Jennad, zlan-as i baba-tsen ikerri. Asmi i d-ssuffyen seksu d uksum yer lgamee, yuyal kken s axxam. Lleh ar yiwen ma iereḍ-it ... Ur tqudreḍ ara tisisrit! eḥḥ-it weḥd-k !* » "Le jour de l'enterrement de Lḥaḡ « x », en 1997, ses fils, riches qu'ils sont, n'ont pas respecté la loi coutumière d'At Jennad", ils ont osé

¹R. BASAGANA A. et SAYAD, op.cit., p.53.

égorger un mouton pour leur père défunt. L'information s'est propagée et du coup, c'est tout le monde qui s'est abstenu de prendre le « couscous à la viande ». Je jure au nom de Dieu que personne n'a osé le goûter. Tu as transgressé « la loi coutumière d'At Jennad », tu n'as qu'à manger seul ce que tu as préparé."

Il est remarquable que le rôle que joue la tribu aujourd'hui semble être en voie d'effacement notamment en le comparant à celui qu'elle avait joué dans le passé. La disparition quasi-totale de l'institution "Tajmaet n 12" (l'assemblée des douze) et par conséquent des lois coutumières qu'elle établissait, en constitue une illustration suffisamment éloquente. Toutefois, il ne faut pas croire que si la Kabylie a donné des signes importants de modernité empêche une résurgence de la tribu. Pour ne citer que cet exemple, le mouvement de contestation qu'a connu la Kabylie en 2001-2003 est illustratif. D'une part, celui-ci a démontré qu'il agit fondamentalement en s'appuyant sur une culture politique moderne tant dans son fonctionnement interne, ses revendications liées à la construction d'une alternative démocratique, que dans ses actions. D'autre parts, et paradoxalement, le mouvement s'appuie d'une façon très explicite sur une référence tant qualifiée de traditionnelle en l'occurrence la dimension tribale "Σerc". La tribu ne se trouve pas ainsi réactivée mais il y a un processus de réactivation d'une mobilisation de principes, de normes, etc., recomposés. Cet état de faits atteste combien, comme c'est le cas dans chaque société, il y a « *une réactivation permanente des schémas, normes, attitudes et comportements traditionnels* »¹.

Bien que cette dernière avait cessé de constituer un cadre politique à vocation « belliqueuse »², le nom, les limites, etc. sont de nos jours existants. Le territoire de la tribu reste encore dans la mémoire une référence d'identification et probablement un cadre non négligeable des réseaux de relations matrimoniales. Nous tenterons de le vérifier dans le chapitre qui suit. Par ailleurs, le plus vaste groupement politique que connaît la structure sociale de la Kabylie est le segment désigné par *Taqbilt*. Il groupe en général deux ou plusieurs tribus qui s'unissent par des liens « fédératifs »³ mais qui se manifeste à l'occasion d'événements exceptionnels.

¹M. B SALHI., Histoire économique, sociale et politique de la wilaya de Tizi-Ouzou, op. cit, p.8.

²Alin MAHÉ, La révolte des anciens et des modernes : de la tribu à la commune dans la Kabylie contemporaine, pp.201-235, in Hosham Dawod (sous dir.), Tribus et pouvoirs en terre d'Islam, Armand Colin, p.211.

³R. BASAGANA et A. SAYAD, op. cit., p.53.

III -8- Le fait associatif, politique et culturel

La position qu'occupent les activités culturelles, politiques et associatives dans un groupe donné renseigne sur le niveau de progrès (ou du retard) que ce groupe connaît en matière de maturité démocratiques, de modernisation et d'accès à la modernité. À cet égard, Alexis de Tocqueville n'hésitait pas, d'ailleurs, à soutenir que : « *Pour que les hommes restent civilisés ou le deviennent, il faut que parmi eux, l'art de s'associer se développe et se perfectionne...il n'y a pas de pays, où les associations soient plus nécessaires, pour empêcher le despotisme des partis ou l'arbitraire du prince, que ceux où l'État social est démocratique* »¹.

Dans un passé qui n'est pas lointain, les groupes villageois en Kabylie avaient comme instance traditionnelle de « délibération » et de gestion de leurs affaires la "Tajmaet". D'ailleurs même durant la période coloniale, elle n'avait pas cessé de remplir certaines de ses fonctions municipales qu'elle assumait auparavant. Les administrateurs étaient contraints de laisser aux villageois la liberté de s'auto-administrer dans les affaires qui n'intéressait pas directement l'ordre colonial². Ainsi, la fonction de *tajmaet* continue à être assumée jusqu'à une époque très récente dans beaucoup de villages de Kabylie. Ce n'est qu'à partir des années 1987 que commence à s'implanter au sein des communautés villageoises, les structures tenant de la modernité d'où l'apparition des nouvelles organisations comme le comité de village, les associations, les clubs, etc.

Ihnucen, à l'instar de plusieurs villages de Kabylie, avait sa *tajmaet* qui tenait ses assemblées "*lejmae n taddart*" dans un espace dit "lgamee". C'est une institution qui « gouverne, légifère et arbitre ; elle a la charge de défendre l'honneur collectif, elle doit veiller à l'exécution de ses propres décisions et dispose d'un moyen de coercition redoutable, la mise à l'index ou le bannissement »³. Parler donc du fait associatif avant la date citée plus haut, c'est sacrifié au flou et à l'incertitude. En fait, nous avons relevé les traces d'une implantation importante du PPA-MTLD au tournant des années

¹Omar DERRAS, Le fait associatif en Algérie. Le cas d'Oran, pp.95-128, in : Mouvements sociaux, mouvements associatifs, Insaniyat, CRASC, N°8, mai - août 1999, (vol.III, 2), p. 95.

²A. MAHÉ, op. cit, p.211.

³P. Bourdieu, Sociologie de l'Algérie, op.cit., p22.

1930-1940. C'est le cas pour une grande partie des milieux villageois de montagne¹. L'émigration était parmi les facteurs qui ont facilité l'implantation du mouvement national dans ces régions. L'adhésion dans ces régions comme celle d'Azeffoun était soutenue par l'influence qu'avaient exercé certains cheikhs de la région à l'image de Cheikh Muḥend Waḥmer originaire de Cheurfa (Azeffoun), qui était chef de zawiya mais aussi le responsable local du parti.

Il a fallu donc attendre la fin des années 1980 pour que la région d'Azeffoun connaisse l'essaimage du mouvement associatif qui constitue un *« élément de modernisation qui réfère à des formes de solidarité dépourvues d'antécédents »*². Quoique, la région qui nous intéresse ne connaît pas de mouvement associatif. Le peu de réceptivité au fait associatif n'est cependant pas spécifique à la région, notamment depuis l'indépendance aux années 1990. Durant cette période, l'État algérien avait connu un long processus de restructuration et de resocialisation obéissant à *« une logique hégémoniste ainsi qu'à une surveillance rapprochée de la puissance étatique dans tous les domaines de la vie sociale et notamment dans les institutions de socialisation »*³. Ainsi, toute tentative d'autonomisation du corps social a été neutralisée en instaurant un arsenal juridique contraignant voir même discrétionnaire⁴.

C'est donc la loi du 04 décembre 1990 qui va permettre l'émergence du fait associatif. Dès lors, le mouvement associatif n'a cessé d'investir tous domaines confondus mobilisant ainsi toutes les catégories sociales. La région d'Azeffoun, n'a pas échappé à ce phénomène. Des associations ont vu le jour sous diverses formes et de natures différentes. Appartenant administrativement à Azeffoun, le village Ihnucen fait partie des villages qui ont servi de berceau aux associations de cette commune. La première organisation du type moderne qu'il a connu remonte au mois de mai 1990. Il était question de la reconversion d'une instance de gestion traditionnelle "Tajmaet" en une instance agréée par l'administration en l'occurrence le comité de village. Le comité était composé de 15 membres élus lors d'une assemblée du village organisée par

¹M. B. Salhi, Modernisation et retraditionalisation à travers les champs associatif et politique : le cas de la Kabylie, pp.21-42, in : Mouvements sociaux, mouvements associatifs, Insaniyat, CRASC, N°8, mai - août 1999, (vol.III, 2), p. 24.

²Ibid., p.26.

³O. DERRAS, Le fait associatif en Algérie. Le cas d'Oran, op.cit., p. 95.

⁴Ibid.

"tajmaet" composée de représentants de lignages "ttemman"¹. Nous lisons déjà dans ces faits une certaine ambivalence et une imbrication entre le « moderne » et le « traditionnel ». Un étudiant présent dans l'assemblée avait fait ce constat : « *ce jour là nous avons assisté à un passage direct de la tradition à la modernité* ». Au contraire, en analysant comment fonctionne cette nouvelle institution, quelles que soient les représentations que se fait d'elle le groupe, nous comprenons que le constat de cet étudiant est plutôt infirmé que confirmé. Nous verrons comment seront mobilisés « *des éléments des registres anciens* »² pour engager « *une démarche de retraditionnalisation (ou de production de la tradition)* »³ face à des situations peu prévisibles de changement⁴.

Le premier comité est créé à Tazayart, ensuite vient la naissance d'un deuxième comité à Ihmucen Ufella. Jusqu'à nos jours, aucun des deux comités n'arrive à se passer des services des représentants de lignages "ttemman". Ils fonctionnent tantôt comme comité ayant son agrément, son cachet, ses subventions, etc., tantôt comme "tajmaet" dont les représentants de lignages puisent des méthodes « anciennes » pour gérer certaines situations. D'ailleurs en analysant la structure de chaque comité, nous constatons que certains membres sont à la fois membres du comité et représentants de lignages "ttemman". Ce n'est, cependant, pas le cas pour tous les membres.

Pendant le déroulement de notre enquête, nous avons assisté à un incident qui a beaucoup attiré notre attention. Lors d'une des assemblées générales du village, organisée par le comité, certains membres ont exprimé une contestation une contestation quasiment violente contre la proposition du comité. Il était question d'opérer un changement concernant les modalités de la collecte des cotisations. L'opération était assurée, jusqu'alors, par les représentants de lignages ttemman. Cependant, le comité avait suggéré de confier la tâche à ses membres en chargeant chacun de ces derniers d'assurer la collecte dans son quartier. Il veut alors passer d'une collecte par lignage à une collecte par quartier. La suggestion a suscité une forte opposition menée principalement par des personnes plus ou moins âgées, qui étaient

¹ Pluriel de ttemman représentant d'adrum d'un lignage.

² M. B. SALHI, Modernisation et retraditionnalisation à travers les champs associatif et politique, op. cit. p.21.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

dans un passé récent des représentants de lignages "*Itemman*". L'opposition a failli déboucher sur une querelle sérieuse qui obligea, par conséquent, le comité à retirer sa proposition. En interrogeant l'un des opposants, voici sa réponse : « *Nekk Ihwagey d gma ara yi-d-isutren, ur yi-d-isutur ara uberrani* » "(moi) je veux que ce soit mon frère (membre de mon lignage) qui me demande ma part de cotisation. Je ne cote pas entre les mains d'un étranger". L'interlocuteur considère ainsi comme étranger tous ceux qui ne font pas partie de son groupe lignager. Loin de juger cela comme signe de conservatisme, nous pensons qu'il s'agit d'une forme de résistance à toute menace pouvant, aux yeux de ces habitants, provoquer un effacement total de ce qui relève de leurs tradition. Alors, les habitants s'aident et conjuguent tous les moyens et les efforts pour s'assurer une meilleure « *réactivation de la tradition* »¹. Cette réactivation, qui s'opère dans les sociétés montagnardes, vise aussi à une « *fabrication des matrices qui permettent de donner sens aux changements* »².

Le village a connu la création de deux associations culturelles et sportives une association culturelle et deux associations religieuses. Si le premier comité fut créé à *Ihnucen* du bas (le nouveau village ou le village « dérivé »), la première association est créée, en 1991, à *Ihnucen* du haut (ou l'ancien village). L'association est d'un caractère culturel et sportif. Elle prend le nom "*Izuran*" Racines. Après deux années, une autre association voit le jour à *Ihnucen* du bas (Tazayart). Celle-ci prend le nom "*Imyan*" (plantes), en référence à "*Izuran*" Racines d'*Ihnucen* Ufella. Les cadres des deux associations, s'unissent en décembre 2002, pour donner naissance à une nouvelle association dénommée "*Asirem*" (Espoir). Les deux premières avaient comme ressources financières les cotisations des adhérents et les dons. Elles n'ont cependant pas eu accès aux subventions de l'État. Une seule subvention très modeste a été attribuée à l'une d'elles depuis sa création. L'association "*Asirem*" quant à elle, a pu avoir à plusieurs reprises des subventions de projets³ plus ou moins importantes. Mais elles restent toujours loin de répondre aux besoins réels et aux aspirations de la structure. Nous savons que les subventions ont été et demeurent l'objet de plusieurs

¹M. B. Salhi, Espace montagnard : mutations et permanences, op.cit., p. 11.

²Ibid.

³D'ailleurs, certains projets sont en cours de réalisation. L'association vient de lancer un projet, financé par le Ministère de la Jeunesse et des Sports, portant sur la promotion de l'activité féminine dans le milieu rural.

enjeux. D'abord, « l'État (pouvoirs publics), par le biais des subventions, peut contrôler, dominer ou moduler sa présence à sa guise et transformer les associations en un instrument de diffusion et d'exécution de ses stratégies et ses objectifs »¹. Aussi, ces subventions peuvent servir d'indicateurs du « degré de liberté et d'autonomie des associations et par extension de l'état de la démocratie dans une société »².



Siège de l'association
culturelle "Asirem"



Participation féminine dans les
activités de l'association "Asirem"

En interrogeant les animateurs associatifs dans ce groupe religieux, nous avons recueilli deux ordres principaux de difficultés. Le premier est lié aux problèmes financiers et le manque de moyens matériels d'animation culturelle. Parfois l'association n'arrive même pas à capter un minimum de ressources lui permettant un minimum de fonctionnement. C'est peut être l'origine du gel des activités des deux premières associations. L'arbre ("Izuran" racines + plants "Imyan") se trouve, dans ce cas, privé de toute forme d'arrosage. Sans pouvoir subsister, il se dessèche et périt. Le second ordre soulevé est lié aux problèmes bureaucratiques. En plus des querelles intestines et les mécontentes entre les membres du bureau. Le problème de leadership en est parfois la cause principale de ces différences. La description de la situation des associations par un journaliste³ cité par Omar DERRAS nous paraît correcte. Il avance ainsi que « l'histoire des mouvements associatifs ressemble étrangement à celle des amoureux malheureux. D'abord, c'est l'enthousiasme, la joie, le dévouement, puis c'est la querelle, la mécontente et la séparation »⁴. Précisons que, jusqu'à preuve du contraire, l'association "Asirem" ne souffre en aucun cas de ce genre de problèmes.

¹O. DERRAS, op.cit., p.102.

² Ibid.

³El Watan, 5 mai 1997, p.15.

⁴O. DERRAS, op.cit., p.99.

Parfois, le problème réside dans les incompatibilités existantes entre les aspirations et les ambitions des associations avec les moyens et les voies nécessaires pour leur réalisation. Ajoutant à cela les contraintes de l'environnement social qui rejette systématiquement ou accepte difficilement l'encrage de ces associations dans leur espace.

Certaines des activités qu'organise une association dans un village par exemple sont perçues différemment. D'une part, elles s'organisent par des initiateurs et leurs adhérents - souvent jeunes et/ou instruits - qui s'inspirent de la modernité et qui croient à la nécessité de promouvoir leur culture par le biais de leurs activités culturelles, scientifiques et artistiques. D'autre part, le poids se contrebalance par des personnes ne croyant pas à l'utilité de ce genre d'organisation et remettent en question le fait associatif dans son essence, dans son fond et dans sa forme. Ceux-ci justifient leur position par l'« incompatibilité » et les « contradictions » qui existent entre ces activités et leurs valeurs et normes. Signalons que certains, par principe religieux, rejettent ce genre de manifestations car elles contredisent, à leurs sens, les prescriptions de leur religion.

Nous pensons que le cadre associatif peut constituer un champ dans lequel peuvent intervenir des jeux matrimoniaux. Nous avons relevé un certain nombre de cas où une relation affective naît et se développe dans ce cadre associatif, d'où d'ailleurs l'aboutissement de certaines d'elles à une alliance matrimoniale réelle. D'autres pour une raison ou une autre échouent ou se cessent avec le gel des activités de l'association. Dans ce cas, l'arbre affectif suit alors l'ombre de l'arbre associatif ("Izuran" racines + plants "Imyan").

III - 9- La vie économique :

Chaque groupe social établit des systèmes de production et adopte des attitudes à l'égard du temps et des conduites économiques spécifiques. Ainsi, quel que soit le type d'économie adopté, il doit être compris comme étant un ensemble de processus d'adaptation au milieu naturel ainsi qu'aux valeurs sociales et culturelles du groupe.

En effet, la mission de l'anthropologue consiste à fouiller, dans le fait économiques, comment se présentent la nature et la culture des échanges, des droits

sur les biens, des systèmes de production, des formes de consommation, des prestations de services, etc. Il est aussi question de vérifier quelle est la nature du processus d'apprentissage de l'économie moderne et quelles sont les attitudes du groupe face à celle-ci. Étant une attitude faisant partie d'une culture, d'une vision du monde, l'acte économique doit être compris dans le contexte historique comme dans celui des valeurs sociales qui l'oriente.

L'économie traditionnelle dans les milieux villageois de Kabylie est le plus souvent qualifiée d'« irrationnelle », notamment au regard de la rationalité industrielle et moderne. Nous verrons par la suite comment cette explication est peu plausible voir même contestable. Cette économie se caractérisait principalement par un rapport particulier à la terre. Elle s'exprime à un niveau symbolique et à travers « des schémas socialement constitués »¹. L'analyse des conduites économiques en Kabylie a suscité, entre autres débats, la confrontation de deux types de discours. Le premier est l'« économisme » qui raisonne comme s'ils existent des « *obstacles culturels au développement* » dans les sociétés n'ayant pas adopté le modèle économique similaire à celui des sociétés occidentales. « *Les réalités sociales en rupture avec un tel modèle sont déclarées déficientes, arriérées, appréhendées à travers les catégories de manque, de retard, d'obstacles...* »². Le deuxième discours est celui par lequel Bourdieu s'oppose à ces approches économistes auxquelles il reproche un glissement vers l'ethnocentrisme. Bourdieu trouve ainsi la nécessité de rompre avec l'économisme pour « *échapper à l'alternative de l'intérêt purement matériel, étroitement économique, et du désintéressement et se donner le moyen de satisfaire au principe de raison suffisante qui veut qu'il n'y ait pas d'action sans raison d'être, c'est-à-dire sans l'intérêt* »³.

L'auteur trouve que si les Algériens, vers les années 1950 n'ont pas encore été formés à l'habitus de la pratique économique moderne c'est parce que le système colonial les a empêché de l'acquérir en détruisant la cohérence de leur système socio-économique et en leur refusant les moyens politiques, juridiques, scolaires, etc. pour

¹M. B. SALHI, Histoire économique, sociale et politique de la wilaya de Tizi-Ouzou, op. cit, p.3.

²L. ADDI, Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu : Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques, op. cit, p.187.

³P. Bourdieu, Le sens pratique, Paris, Minuit, 1980, p.85 (note 30).

s'y insérer¹. Ces agents sont ainsi privés des droits civiques comme l'instruction par l'injustice coloniale. Cette dernière les défavorisa encore dans la concurrence du marché pour des raisons économiques évidentes².

L'économie au village *Ihnucen* ne diffère pas de celle décrite dans la commune à laquelle il appartient. Nous n'avons pas rencontré une grande industrie ou d'importants mouvements marchands. Mais, plusieurs faits observés dans cette localité, donnent à penser les conduites économiques régionales pour pouvoir expliquer la situation actuelle des pratiques économiques en Kabylie. A titre comparatif, nous avons compté jusqu'à la fin des années 1980, une menuiserie et deux magasins d'alimentation générale dont l'un à *Ihnucen Ufella* et l'autre à *Tazayart*. Aujourd'hui, nous répertorions six magasins, six menuiseries, un atelier de serrurerie, deux cafétérias, deux points de vente d'habillement, cinq entreprises BTP, et trois autres de Plomberie. L'activité agricole, notamment à *Tazayart*³ connaît l'usage des techniques les plus moderne. De même l'élevage qui était, à un passé pas lointain, destiné exclusivement à l'autoconsommation, subi une mutation sans précédent. Les éleveurs investissent dans le domaine pour des fins purement commerciales. Nous relevons ainsi l'élevage bovin, de vaches laitières notamment, d'ovins et d'une importante activité avicole.

Aussi, pour illustrer ces mutations qui affectent les conduites économiques dans ces régions, nous pouvons nous appuyer sur l'exemple de la valorisation des terres longeant les routes. Par le passé, les terres les mieux valorisées, dans les milieux villageois, sont celles qui s'éloignent des sentiers et des routes. C'est un choix visant à s'assurer l'intimité en échappant au regard de l'autre. En revanche, nous constatons qu'actuellement, à *Ihnucen* comme à *Tazayart*, les habitations⁴ sont quasiment construites aux bords des routes et des sentiers. Ceci atteste une vision nouvelle de l'économie dans le milieu rural de la Kabylie. Cette vision est cependant marquée par un esprit économique qui s'inspire de la modernité et qui réoriente le comportement

¹L. ADDI, Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu : Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques, op. cit, p.188.

²Ibid.

³Le nom *Tazayart* signifie : terre plate et fertile

⁴Y compris celles qui sont en cours de construction et qui se réalise dans le cadre du programme d'aide pour l'auto-construction.

économique de ces agents. Ces derniers adoptent ainsi des stratégies nouvelles permettant l'adaptation de ce qui relève du symbolique et du traditionnel aux nouveaux faits imposés par le système économique moderne et ses exigences. Les pratiques observées lors de notre enquête ouvrent, cependant, des pistes de recherche et nécessitent des études approfondies pour pouvoir suggérer des explications probantes.

Conclusion :

Cette étude monographique du groupe religieux *Ihnucen* nous a permis de définir le contexte social et culturel de notre terrain d'enquête. Les éléments qu'elle nous offre permettent de comprendre les changements et les mutations que subit la société Kabyle aussi bien dans son aspect structurel qu'en ce qui concerne son fonctionnement. Nous supposons que ces mutations liées à la modernité et aux ambivalences qu'elle implique peuvent d'une façon ou d'une autre infléchir un impact sur la pratique matrimoniale.

Le groupe religieux *Ihnucen*, étant une partie d'une société en sa pleine mutation économique, sociale et culturelle développe des stratégies matrimoniales qui ne peuvent être dissociées de ce contexte. Nous avons vu comment la vie sociale est sujette à un processus de transformations qui affectent la structure du village dans son organisation, dans la nature des instances assurant cette organisation et dans son fonctionnement. Les exemples donnés sur les matrices adoptées par les acteurs pour s'assurer une réactivation des éléments qui relèvent de la tradition face aux nouvelles situations, nous semblent illustratifs. Aussi, la vie économique observée dans le groupe est dans une situation de mutations et de transformations apparentes. Elles sont perceptibles à travers les nouveaux comportements économiques et les attitudes liées à la rationalité économique que nous avons observée et décrit dans la présente monographie. Bien examiné dans le cas du groupe religieux *Ihnucen*, le fait culturel est aussi un domaine qui connaît des mutations et des adaptations aux nouveaux contextes imposés par les modalités d'accès à la modernisation.

À travers le chapitre qui suit, nous essayerons d'examiner à quel niveau peuvent les mutations citées avoir impact sur les stratégies matrimoniales adoptées par le

groupe en question. Nous essayons ainsi de comprendre à travers les pratiques et leurs représentations comment le groupe adapte ses stratégies face à des contextes nouveaux et complexes caractérisés par une ambivalence entre le « moderne » et le « traditionnel ».

CHAPITRE IV :
ENDO GAMIE / EXOGAMIE : DES STRATÉGIES
À L'ÉPREUVE DE LA MODERNISATION

قسم الأطروحات
و المذكرات

Introduction.

Nous nous proposons, dans ce chapitre, de présenter les résultats de l'enquête de terrain menée auprès des membres du groupe religieux *Ihmucen* puis de suggérer une analyse de ces derniers. Les résultats constituent toutefois l'aboutissement d'une collecte d'informations effectuée en utilisant trois méthodes complémentaires.

La première est celle de l'observation directe. Dans la mesure où nous avons une connaissance intime et familière du groupe, l'observation revêt donc un caractère participant. L'observation a ciblé les pratiques vécues et les comportements des acteurs¹. De façon plus précise, l'orientation de notre observation a été attentive à « l'apparition ou à la transformation des comportements, aux effets qu'ils produisent et aux contextes dans lesquels ils sont observés. »²

Pour s'assurer un bon usage des variables, nous avons entrepris une enquête statistique permettant de dégager les tendances en matière de stratégies matrimoniales dans le groupe et les facteurs qui les définissent. Enfin pour analyser le sens que donnent les agents à leurs pratiques, nous avons utilisé la méthode de l'enquête par entretien. Dans le souci de garantir l'efficacité de cette méthode, nous avons élaboré un guide d'entretien en nous appuyant et en nous servant systématiquement des variables et d'indicateurs préalablement définis. De fait, nous avons utilisé dans nos entretiens, la technique semi-directive selon laquelle nous ne posons pas un grand nombre de questions à nos interlocuteurs.

Les résultats seront présentés sous formes de tableaux pour donner une meilleure lisibilité des informations. La présentation de ces dernières, qui sont d'ordre quantitatif, est alternée avec des interprétations analytiques afin de permettre une analyse anthropologique plus claire selon les variables et leurs indicateurs. Nous avons ainsi introduit, au préalable et rapidement, quelques éléments du débat théorique autour du fait matrimonial. De même, nous avons essayé de définir le sens des principaux concepts utilisés pour expliquer nos données. Enfin, nous avons suggéré

¹Voir supra introduction pour la grille d'observation.

²R. QUIVY et L. V. CAMPENHOUDT, op. cit., p. 199.

une analyse qualitative des stratégies d'alliances du groupe religieux *Ihmucen* de 1990 à 2007.

IV- 1- Le fait matrimonial : entre règles et stratégies :

L'approche des questions matrimoniales a suscité plusieurs débats et diverses discussions théoriques. Claude Lévi-Strauss et Pierre Bourdieu, pour ne citer que ces deux auteurs, sont parmi ceux qui les ont animé. Chacun a développé une conception qui excluait ou compléterait celle de l'autre. Nous expliquerons par la suite le comment de cette « exclusion-complémentarité ». D'apparence, les niveaux d'analyse ne semblent pas s'inscrire dans une véritable opposition. Aucun des auteurs n'a pu d'ailleurs se passer de l'outil de l'autre. Bourdieu trouve, cependant, que l'opposition existe mais elle est « masquée »¹.

S'inscrivant dans l'objectivisme structuraliste, l'approche des échanges matrimoniaux par Lévi-Strauss est axée, entre autres, sur le concept de « règle » et des modèles que l'on construit pour en rendre compte. L'analyse est ainsi centrée autour des « structures mentales » dont Lévi-Strauss croit établir l'universalité. Il affirme qu'elles « sont, semble-t-il, au nombre de trois : l'exigence de la règle comme règle ; la notion de réciprocité considérée comme la forme la plus immédiate sous laquelle puisse être intégrée l'opposition de moi et d'autrui ; enfin le caractère synthétique du Don, c'est-à-dire le fait que le transfert consenti d'une valeur d'un individu à un autre change ceux-ci en partenaires et ajoute une qualité nouvelle à la valeur transférée. »²

En effet, ces règles, selon Lévi-Strauss, coexistent conjointement³ mais elles se confondent aussi à l'image de la confusion existant entre la prohibition de l'inceste et la règle de l'exogamie⁴. Les règles, peuvent aussi, selon le même auteur, témoigner d'une extrême diversité, tant en ce qui concerne leurs formes qu'au niveau de leurs champs d'application⁵. La règle de la prohibition de l'inceste est, par ailleurs, à caractère, « quasi-universel ». Elle est visible dans les sociétés où la prohibition de

¹P. Bourdieu dans un entretien avec Pierre LAMAISSON, Famille et Parenté : de la règle aux stratégies, lundi 25 juillet 2005, par Rennes info.

²CL. LÉVI-STRAUSS, Structures élémentaires de la parenté, Paris-Lahaye, Mouton, 1967 (1^{re} éd. 1949), p. 108-109, cité par L. DUMONT, Introduction à deux théories d'anthropologie sociale, Paris, Mouton, 1971, p. 95.

³Claude Lévi-Strauss, op. cit., p. 34.

⁴Ibid.

⁵Ibid.

l'inceste est couplée avec la liberté reconnue aux individus de choisir comme conjoint n'importe quel individu de sexe opposé qui ne soit pas dans un degré de parenté prohibé. Mais, *« même dans les sociétés où Ego se voit strictement assigner son conjoint, le mariage, parce qu'il est une alliance entre groupes donneurs et preneurs de femmes, fait apparaître avec la dépendance mutuelle des familles, l'impossibilité pour aucune de constituer une unité close. »*¹

Une règle, selon ce courant, peut être négative lorsqu'elle prohibe à Ego certains conjoints, positive en prescrivant ou en fixant le conjoint à celui-ci ou, enfin, préférentielle en préférant un conjoint sans pour autant le prescrire. Ce paradigme postule qu'à travers les règles matrimoniales, *« c'est la société et son organisation qui apparaissent comme premières par rapport à l'organisation de la famille »*². Les groupes sociaux établissent ainsi des règles d'alliances et les individus obéissent mécaniquement à ces règles qu'ils se donnent pour vivre.

La théorie est sujette à des objections dont certaines sont pressenties par Lévi-Strauss. Celui-ci soutient que *« les hommes échangent les femmes, et non l'inverse. Ceci suppose que dans toutes les sociétés, les hommes ont l'autorité (...). Et en effet (...) même dans les sociétés que l'on appelait « matrilineaires », c'est-à-dire (...) qui ont à la fois la filiation matrilineaire et la résidence matrilocale, on ne peut prétendre que les femmes échangent les hommes. »*³

Bourdieu était, dans un premier temps, influencé par le courant structuraliste, notamment par les travaux de Lévi-Strauss voire même par les travaux de la linguistique structurale dont le fondateur est Ferdinand de Saussure. Ce n'est que par la suite et à travers l'analyse des pratiques matrimoniales en Kabylie⁴ et au Béarn⁵ qu'il a décidé de rompre avec ce qu'il considère désormais comme *« certains présupposés fondamentaux du structuralisme »*⁶. C'est à partir de là qu'il découvre que *« les agents sociaux, dans les sociétés archaïques, comme dans les nôtres, ne sont pas davantage des automates réglés comme des horloges, selon des lois mécaniques qui*

¹Raymond Boudon et François Bourricaud, Dictionnaire critique de la sociologie, Paris, PUF, 1982, p. 254.

²Ibid., p. 254.

³DUMONT L., Introduction à deux théories d'anthropologie sociale, Paris, Mouton, 1971, p. 92.

⁴P. Bourdieu, Esquisse d'une théorie de la pratique, op. cit.

⁵P. Bourdieu, Le bal des célibataires : crise de la société en Béarn, op. cit.

⁶Jean-Pierre DURAND et Robert WELL, Sociologie contemporaine, Paris, éd: Vigot, 1994, p. 187.

leurs échappent. Dans les jeux les plus complexes, les échanges matrimoniaux, par exemple, ou les pratiques rituelles, ils engagent les principes incorporés d'un habitus générateur »¹. L'auteur rejette ainsi l'idée de « règle » pour proposer de la substituer par le concept de « stratégie ». Ce dernier puise son sens dans la théorie de l'habitus considéré « comme sens pratique du jeu acquis à travers l'expérience du jeu »². Récusant l'idée de « règle », il affirme qu'il y a toujours ce qui se dissimule ne pouvant ni être dit ni être montré et qui « relève de la stratégie non-avouée pour satisfaire des intérêts matériels et symboliques »³.

Dans les faits, le paradigme de Bourdieu, comme celui de Lévi-Strauss d'ailleurs, ne peut pas utiliser l'un des concepts en rejetant de fond en comble l'autre en l'occurrence le concept de « stratégie » et celui de « règle ». Bourdieu reconnaît qu'en fait, les règles existent et chaque agent essaie de montrer qu'il les respecte. D'autant plus que ces agents ont souvent tendance à avancer un corps de règles⁴. Ces règles sont selon, Bourdieu, « les proverbes, les principes explicites concernant l'usage du temps ou le ban des récoltes, les préférences codifiées en matière de mariage, les coutumes »⁵. Il distingue ainsi les règles régissant les rapports entre parents et les règles visant à régir les rapports avec les étrangers⁶. Il trouve même que la règle est l'affaire des hommes donc de la « parenté officielle » et la stratégie celle des femmes c'est-à-dire de la « parenté usuelle »⁷. Il explique que « le mariage fournit une bonne occasion d'observer tout ce qui sépare, dans la pratique, la parenté officielle, une et immuable, définie une fois pour toutes par les normes protocolaires de la généalogie, et la parenté usuelle, dont les frontières et les définitions sont aussi nombreuses et variées que les utilisateurs et les occasions de les utiliser »⁸. Nous comprenons ainsi que la règle et les stratégies se nourrissent à d'autres facteurs tout en essayant de ménager la règle.

¹P. Bourdieu, Choses dites, Paris, Minuit, 1987, 231p, p. 19. Voir aussi : Le sens pratique, Paris, Minuit, 1980.

²J. DURAND et R. WELL, op. Cit. p. 191.

³L. ADDI, Sociologie et anthropologie chez Bourdieu, op.cit, p. 90.

⁴J. DURAND et R. WELL, op. Cit. p. 191.

⁵P. Bourdieu, Habitus, code et codification, in Actes de la recherche en sciences sociales, Année 1986, Volume 64, numéro 1, Persée, p. 40-44.

⁶P. Bourdieu, Esquisse d'une théorie de la pratique, op. cit., p. 58.

⁷L. ADDI, Sociologie et anthropologie chez Bourdieu, op.cit, p. 91. Voir aussi : BOURDIEU Pierre, Le sens pratique, Paris, Minuit, 1980, pp.87-111.

⁸P. Bourdieu, Esquisse d'une théorie de la pratique, op. cit., p. 96.

Toutefois, l'usage du mot règle semble prêter à équivoque compte tenu de son caractère polysémique. Il s'emploie au sens de norme sociale reconnue explicitement « *comme une loi morale ou juridique* »¹. Elle peut aussi avoir le sens d'un « *modèle théorique pour rendre raison des pratiques, ce mot, nous explique Bourdieu, s'emploie aussi, par extension, au sens de schème (ou de principe) immanent à la pratique, qu'il faut dire implicite plutôt qu'inconscient, pour signifier tout simplement qu'il se trouve à l'état pratique dans la pratique des agents et non dans leur conscience* »². L'auteur considère ainsi que même si les règles existent, elles ne constituent qu'une façade des stratégies mises en œuvre dans la pratique³. Il remet ainsi en question le langage de la règle en disant qu'en l'utilisant « *c'est croire et laisser croire que l'on ne connaît d'autre loi que celle que l'on s'est à soi-même prescrite* »⁴. Bourdieu est allé même au point de soutenir qu'« *en sciences sociales, le langage de la règle est souvent l'asile de l'ignorance* »⁵.

De son côté, Lévi-Strauss admet les deux concepts en reconnaissant qu'en effet « *il y a des règles et il y a des stratégies. Les stratégies peuvent bousculer les règles, mais il est rare aussi que, dans une société et à une époque déterminée, les stratégies dont disposent les individus n'obéissent pas à leur tour à des normes.* »⁶. En réaction aux critiques émises à l'encontre de sa théorie, il pense que se retrouver dans une situation de choisir entre « stratégie » et « règle » remet en cause la scientificité même de ce qu'il désigne par les « prétendues sciences sociales »⁷. Alors, il pense que dans ce cas, ces dernières n'ont de science que le nom étant donné que « *dans les sciences véritables, les niveaux d'observation ne s'excluent pas : ils se complètent* »⁸. Il conclut ainsi qu'en sciences sociales on n'a pas encore atteint cette maturité⁹.

Dans toute recherche scientifique, on est contraint à faire des choix d'ordre théorique et conceptuel. Dans le présent travail, nous avons adoptés les concepts de

¹P. Bourdieu, Esquisse d'une théorie de la pratique, op. cit., p. 96.

²Ibid, p. 250.

³J. DURAND et R. WELL, op. Cit. p. 192.

⁴Ibid.

⁵P. Bourdieu dans un entretien avec Pierre Lamaison, Famille et Parenté : de la règle aux stratégies, lundi 25 juillet 2005, par Rennes Info.

⁶CL. LÉVI-STRAUSS et Dédier ERIBON, De près et de loin, Paris, Odile-Jacob, 2001, (1^{re} éd. 1988), p. 145.

⁷Ibid.

⁸Ibid.

⁹Ibid.

stratégie¹, d'habitus² et de capital³ comme outils d'analyse et ce en raison de leur pertinence pour notre problématique et notre objet d'étude. Nous ne nous fierons pas uniquement au discours de l'informateur en croyant à sa neutralité. De la même façon, nous adopterons le principe selon lequel les acteurs observés n'obéissent pas mécaniquement à des règles. Nous ne pensons pas que les individus peuvent obéir à une règle qu'ils ne connaissent pas ou qu'ils ne reconnaissent pas. Voici ce que nous répond un enquêté, parmi tant d'autres, à propos de l'existence ou non de règle matrimoniale prescriptive dans le groupe religieux *Ihñucen* :

« nekk, welleh ma zriy ma yugi jedd nney ad nay tiqbayliyin ney ur yugi ara. Asmi kkrey ad zewgey ur nuday ansi i d-ttawin Yihñucen, ur nuday anda ttakken ney anda ur ttakken ara. Ur walay ara acu n lfayda i illan ma nnan-ak zweg dihin ney zweg da ! »
"(Moi) j'ignore complètement si notre grand-père (ancêtre et saint fondateur du village) nous a laissé une règle ou pas interdisant ou prescrivant le mariage d'une femme « laïque » ou non. Le jour où j'avais décidé de me marier, il ne m'est même pas venu à l'idée de voir d'où notre village prend des femmes ou bien où les donne-t-on. Je n'arrive pas à saisir où est l'intérêt derrière la règle prescrivant ou prohibant un conjoint !". Ce passage montre que l'enquêté, en faisant semblant qu'il ne connaît pas la règle, connaît la règle, ne veut pas reconnaître la règle et ne voit pas utile de l'appliquer mécaniquement.

Ces propos relevés dans beaucoup d'entretiens montrent que les acteurs ont une capacité inventive leur permettant de reconnaître ou ne pas reconnaître l'existence d'une règle mais aussi de jouer avec et/ou contre cette règle, la détourner ou la contourner, lorsqu'elle existe. Donc ils cherchent des stratégies qui permettent de satisfaire cela. Cependant, quand on contourne la règle, on le ferait par ignorance (c'est plutôt rare) ou par intérêt (ce qui est plus probable).

¹P. BOURDIEU, *Le sens pratique*, op. cit., pp.249-331.

²Ibid, pp.87-111.

³Ibid, pp.191-209.

IV- 2- Stratégies d'alliance et habitus :

A son origine le concept de « stratégie » n'était pas construit pour l'analyse du domaine de la parenté et des pratiques matrimoniales. Il est plutôt, élaboré pour le terrain de la guerre. Il a donc bel et bien appartenu au monde militaire avant qu'il soit importé dans le domaine économique et social. Une stratégie peut, cependant, se jouer en diverses tactiques. Il est, donc, intéressant de comprendre que *« dans l'art de la guerre, "la stratégie" se distingue de la tactique. Elle définit les choix fondamentaux relatifs à l'attaque ou à la défense. La tactique, quant à elle, s'applique à un plan de bataille particulier »*¹.

Il importe, par ailleurs, de préciser que les opérations militaires sont souvent subordonnées à un autre ensemble d'opérations d'ordre politiques et diplomatiques. Ainsi, chez beaucoup d'auteurs *« de Thucydide à Clausewitz en passant par Machiavel, la diplomatie et la guerre n'ont jamais été séparés. Entre ces deux systèmes d'opérations, la différence réside dans la nature des moyens mobilisés, non dans leur agencement »*².

En fait, la sphère de l'action diplomatique et celle de l'action militaire se trouvent tellement imbriquées qu'elles sont analysées par un même concept qui est celui de *stratégie*. Ce rapport entre les deux sphères peut d'ailleurs s'illustrer par l'exemple de l'histoire politique de l'Europe qui atteste, dès le moyen âge, la pratique d'échanges de femmes entre princes régnants³. Cet échange ne venait que garantir les accords de paix. De même par leurs alliances matrimoniales, ils rendaient possible des conjonctions ou des disjonctions de territoires, des extensions ou des scissions de domaines⁴.

Ceci peut s'observer aussi dans la société kabyle dont les alliances matrimoniales ont toujours une signification politique. Chez les générations anciennes, par exemple, *« le mariage lointain se donne officiellement comme politique : conclu en dehors du champ des relations usuelles, célébré par des cérémonies qui mobilisent de vastes groupes, il n'a de justification que politique comme on voit dans le cas limite*

¹J.F. DORTIER (sous dir.), Le Dictionnaire des sciences humaines éd. Sciences Humaines, 2008, pp. 692-693.

²Jean CUISINIER, Logique et symbolique des approches, in : Le prix de l'alliance en Méditerranée, (sous dir. John PEISTIANY en collaboration avec Marie Elisabeth HNDMAN), Paris, CNRS, 1989, p. 42.

³Ibid., p. 43.

⁴Ibid.

des mariages destinés à sceller une paix ou une alliance entre les "têtes" de deux tribus »¹. P. Bourdieu illustre ainsi ce rapport par l'exemple des mariages qu'il désigne d'« extra-ordinaires » qui, échappant aux contraintes et aux convenances qui pèsent sur les mariages "ordinaires"², peuvent se conclure entre un groupe vaincu et un groupe vainqueur. Il arrive alors qu'une petite famille du groupe vainqueur donne une femme à une grande famille du groupe vaincu. « Le groupe vainqueur entendait marquer, par la disparité même de l'union, que le plus petit des siens est plus grand que le plus grand de ses adversaires. »³. C'est ainsi que le concept de « stratégie » est transféré du champ de l'action publique à celui de l'action privée. Le concept a été ensuite transféré dans le champ de l'analyse sociologique et anthropologique. Ainsi, P. Bourdieu privilégie l'analyse des rapports matrimoniaux en terme de « stratégie »⁴.

Selon ce dernier, une stratégie peut être considérée comme étant un enchaînement de « coups » objectivement organisés « sans être aucunement le produit d'une véritable intention stratégique »⁵. Nous pouvons ainsi comprendre que dans le cadre d'une stratégie, tout en jouant avec et/ou contre la « règle » du jeu, on est dans la « règle ». La stratégie peut, donc, être considérée comme une manière de contourner voir de détourner, à son profit, la « règle » tout en restant dans les limites supposées de cette « règle ». Par ailleurs, une stratégie collective d'alliance ne peut être, selon Bourdieu, que le « produit d'une combinaison des stratégies des agents intéressés qui tend à accorder à leurs intérêts respectifs le poids correspondant à leur position au moment considéré dans la structure des rapports de pouvoir domestique »⁶. En outre, pour s'assurer une reproduction de ses propres fondements, le groupe social adopte des stratégies (conscientes ou inconscientes) par lesquelles ses membres visent à « satisfaire les intérêts matériels et symboliques associés à la possession d'un

¹P. Bourdieu, Esquisse d'une théorie de la pratique, op. cit., p. 149.

²Ibid, p. 211.

³Ibid.

⁴P. BOURDIEU, Le sens pratique, , op. cit., pp.249-331.

⁵P. BOURDIEU, Esquisse d'une théorie de la pratique, op. cit., p. 211.

⁶Ibid, p. 257.

⁶Ibid, p. 163.

patrimoine matériel et symbolique, tendant par là à assurer la reproduction de ce patrimoine et, du même coup, de la structure sociale »¹.

Notons que « stratégie » est un concept par lequel Bourdieu marque une rupture par rapport aux analyses structuralistes. Son usage suppose que les acteurs sociaux ont la capacité d'invention permanente leur permettant de s'adapter à des situations nouvelles et infiniment variées. Toute stratégie matrimoniale n'est alors qu'un résultat « du sens du jeu »² visant à choisir le meilleur parti possible. Cependant, le principe générateur de toute stratégie reste indéniablement celui des habitus que Bourdieu définit comme « *systèmes de dispositions durables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente des fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement "régliées" et "régulières" sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre »³.*

En s'appuyant sur ces outils d'analyse, nous tenterons à travers le présent travail, d'examiner dans les générations récentes, et à l'aune de la modernité et des mutations sociales qu'elle impose, quelle est la nature des stratégies adoptées et quels sont les facteurs et les régularités qui permettent de définir les types de stratégies adoptées par le groupe religieux *Ihmucen*. Dans la suite de ce chapitre, nous verrons comment l'analyse des résultats de notre enquête de terrain illustre bien les changements et les permanences que subit la pratique matrimoniale dans la région de la Kabylie actuelle, notamment à travers l'étude du cas du groupe religieux *Ihmucen* de 1990 à 2007.

¹P. Bourdieu, Esquisse d'une théorie de la pratique, op. cit., p. 165. Voir aussi Pierre Bourdieu, Le sens pratique, op. cit., pp. 191-208.

²P. Bourdieu, Le Sens pratique, op. cit. p112.

³Ibid, pp.88-89.

IV - 3- Présentation des résultats de l'enquête :

Comme nous l'avons précédemment signalé, notre enquête adopte une démarche double. Elle est, en amont, une analyse anthropologique qualitative mais elle s'appuie, en aval, sur des données statistiquement observables et vérifiables de la réalité empirique des stratégies matrimoniales du groupe religieux *Ihnucen*. De fait, nous nous sommes rapprochés des services concernés de l'APC d'Azeffoun pour recueillir le maximum de données statistiques concernant le groupe enquêté. Lorsque la possibilité d'accès à ces données ne nous est pas offerte, nous recourons à notre propre travail de recensement. Ainsi, nous avons établi un tableau présentant toutes les alliances hommes et femmes effectuées dans le groupe durant la période considérée. Dans le but de rendre visible et lisible la nature des stratégies d'alliance adoptées et les régularités qui les définissent, nous avons examiné certaines variables que nous jugeons pertinentes pour notre analyse. Ce sont principalement : la lignée des groupes donneurs et preneurs de femmes, le caractère religieux ou non-religieux de ces groupes, les liens de parenté des individus ainsi que le capital économique, social et culturel aussi bien de ces derniers que de leurs groupes d'appartenance. Est également pris en considération le rayon géographique des échanges en vérifiant la répartition géographique des alliances selon les villages (et villes) et les communes.

3- 1- État des alliances du groupe religieux *Ihnucen* (1990-2007) :

Le tableau suivant nous renseigne sur l'état des alliances des hommes du groupe religieux *Ihnucen* au cours de la période 1990-2007. Les informations portent sur la date du mariage, la lignée de l'époux, le village ou la ville de son épouse, le lignage de cette dernière ou enfin sa lignée s'il s'agit d'une union à l'intérieur du groupe. Aussi, nous avons pris le soin de signaler toute observation que nous estimons pertinente pour notre analyse.

Il est aussi intéressant de remarquer que toutes ces variables sont examinées en opérant un croisement avec d'autres qui, sans figurer dans le tableau, ne manquent pas, croyons-nous, de pertinence. Nous citons, à titre indicatif, l'histoire matrimoniale des

familles, la dot¹, le douaire² et la compensation matrimoniale³, la position des époux (aîné / cadet), la décision du mariage (à qui revient la prise de l'initiative), l'organisation de la cérémonie, les critères du choix, le capital économique et social des groupes concernés, le capital culturel des époux (celui de l'épouse notamment), la nature du mariage (d'amour, de raison, arrangé, ...), etc.

3- 1- a- Les alliances hommes :

Les alliances hommes (Tableau 14)

N°	L'époux	Date de mariage	Lignée de l'époux	Village d'origine de l'épouse	Lignage de l'épouse (Religieux / Non-religieux)	Observations
01	R. H.	2007	At Brahem Ihnouchène	Ihnouchène	At Hemmu Youssef (religieux)	Cousine parallèle matrilatérale
02	S. K	2007	At Brahem Ihnouchène	L.N.I	Non-religieux	
03	B. R	2007	At Louli Ihnouchène	Ijanaten (Azeffoun)	Non-religieux	
04	O.M	2007	IweEnasen Ihnouchène	Iagachène (Aghrib)	Non-religieux	Cousine matrilatérale
05	T. L	2007	At Aeli U Hend Ihnouchène	Bézerka (Azeffoun)	Non-religieux	
06	B.A	2007	At Hemmou Youssef Ihnouchène	Iakourène	Non-religieux	Couple divorcé après 3 mois de mariage
07	T. M	2007	At Louli Ihnouchène	Taddart Uzeffoun (Azeffoun)	Religieux	
08	T. F	2007	At Aeli U Hend Ihnouchène	Algérienne résidente en France	Arabophone	Couple vivant en France
09	K. A	2007	At Louli Ihnouchène	Sétif	Arabophone	
10	G. L	2007	At Louli Ihnouchène	Cheurfa Uzeffoun (Azeffoun)	Religieux	
11	D. M	2006	At Lhoucine Ihnouchène	TiËinsert (Azeffoun)	Religieux	
12	A. M	2006	At Louli Ihnouchène	Ihnouchène	At Brahem (religieux)	
13	T. A	2006	At Louli Ihnouchène	At chaffa	Non-religieux	

¹Biens que donne le père à sa fille

²Biens qu'un homme remet à son épouse

³Biens que donne le père du garçon aux parents de l'épouse.

14	T. H	2005	At Louli Ihnouchène	At lhoucine (Azeffoun)	Religieux	
15	T. M	2006	At Hemmou Youssef Ihnouchène	Boukellal (Ifissen)	Non- religieux	
16	R. M	2006	At Brahem Ihnouchène	At yanni	Non- religieux	
17	C. A	2006	At Waëmer Ihnouchène	Tigzirt	Non- religieux	
18	C. A	2006	At Waëmer Ihnouchène	Tamda	Non- religieux	
19	A. B	2005	At Waëmer Ihnouchène	Ihnouchène	At Louli (religieux)	
20	B. A	2007	At Lhoucine Ihnouchène	Ihnouchène	At waëmer (religieux)	
21	M. A	2005	At waëmer Ihnouchène	Houbli (Aghrib)	Religieux	
22	M. R	2005	At waëmer Ihnouchène	Houbli (Aghrib)	Religieux	
23	A. O	2005	At Louli Ihnouchène	Ihnouchène	At Louli (religieux)	
24	A. K	2005	At Louli Ihnouchène	Ighil mahni (Azeffoun)	Non- Religieux	
25	A. H	2004	At Louli Ihnouchène	Ihnouchène	At Hemmou Youssef (religieux)	
26	S. S	2004	At Brahem Ihnouchène	L. N. I	Non- religieux	
27	T. K	2004	At Louli Ihnouchène	Agraraj (Tamassit)	Non - Religieux	
28	T. S	2003	At Aeli U Hend Ihnouchène	Ihnouchène	At Aeli U Hend (religieux)	
29	T. B	2003	At Aeli U Hend Ihnouchène	Ain El Hemmam	Religieux	
30	T. M	2003	At Aeli U Hend Ihnouchène	Cheurfa (Azazga)	Religieux	
31	T. A	2003	At Aeli U Hend Ihnouchène	Cheurfa (Azazga)	Religieux	
32	T. B	2003	At Aeli U Hend Ihnouchène	Azeffoun	Non - Religieux	
33	T. F	2003	At Louli Ihnouchène	Tizi-Ouzou	Non-religieux	
34	T. F	2003	At Louli Ihnouchène	Blida	Arabophone	
35	T. N	2003	At Louli Ihnouchène	Ait Issad (At Yanni)	Non - Religieux	
36	S. A	2003	Ait Brahem Ihnouchène	Ait Ouandlous (Azeffoun)	Religieux	
37	T. M	2005	At Aeli U Hend	Ighil Mahni	Non -	

			Ihnouchène	(Azefoun)	Religieux	
38	B. R	2004	At Louli Ihnouchène	At chaffa	Non- Religieux	
39	I. A	2003	At Aeli U Hend Ihnouchène	Ihnouchène	At waɛmer (religieux)	
40	I. R	2007	At Aeli U Hend Ihnouchène	Djijel	Arabophone	
41	I. Y	2004	At Aeli U Hend Ihnouchène	Iaggachene (Aghrib)	Non- Religieux	
42	A. C	2004	At waɛmer Ihnouchène	Bouzeggene	Religieux	
43	A. R	2002	At waɛmer Ihnouchène	Cheurfa Uzeffoun (Azefoun)	Religieux	
44	M. K	2001	At waɛmer Ihnouchène	Ihnouchène	At waɛmer (religieux)	
45	B. Y	2003	At Hemmou Youssef Ihnouchène	Ihnouchène	At waɛmer (religieux)	
46	T. B	1999	At Hemmou Youssef Ihnouchène	Ihnouchène	At waɛmer (religieux)	
47	T. S	1997	At Hemmou Youssef Ihnouchène	Ihnouchène	At lhoucine (religieux)	
48	T. A	1999	At Hemmou Youssef Ihnouchène	Ihnouchène	At Hemmou Youssef (religieux)	
49	B. B	2005	At Hemmou Youssef Ihnouchène	At Ouchène (Aghrib)	Non - Religieux	
50	B. M	2002	At Hemmou Youssef Ihnouchène	Alger	Non- Religieux	
51	B. H	2002	At Hemmou Youssef Ihnouchène	Tagarsift (Fréha)	Non - Religieux	
52	B. B	2002	Iweɛnasen (At waɛmer) Ihnouchène	Ihnouchène	At Louli (religieux)	
53	G. S	2002	At Louli Ihnouchène	Igherbiyen (Ifnissenc)	Religieux	Cousine matrilatérale
54	A. M	2000	At Louli Ihnouchène	At Si Yehya (Azefoun)	Religieux	
55	D. S	1999	At Brahem Ihnouchène	Ihnouchène	At waɛmer (religieux)	
56	A. M	2000	At Louli	Ihnouchène	At Louli	

			Ihnouchène			
57	A. M	2001	At waɛmer Ihnouchène	Mekla	Religieux	
58	T. A	2001	At waɛmer Ihnouchène	Ihnouchène	At Dahmane (religieux)	
59	T. M	1995	At waɛmer Ihnouchène	Ihnouchène	At Dahmane (religieux)	
60	T. M	1995	At waɛmer Ihnouchène	Ihnouchène	At Hemmou Youssef (religieux)	
61	T. T	1996	At waɛmer Ihnouchène	Ihnouchène	At Louli (religieux)	
62	T. H	1994	At waɛmer Ihnouchène	Ihnouchène	At waɛmer (religieux)	Cousine parallèle patrilatérale
63	B. H	1994	At Lhoucine Ihnouchène	Tiwidiwin (Azeffoun)	Religieux	Cousine croisée matrilatérale
64	M. A	1997	At waɛmer Ihnouchène	Tala Tgana (Fréha)	Non - Religieux	Cousine parallèle matrilatérale
65	M. M	1998	At waɛmer Ihnouchène	T-O (ville)	Non- Religieux	
66	T.M	1993	At Aeli U Hend Ihnouchène	Ihnouchène	At waɛmer (religieux)	
67	H. M	1997	At Aeli U Hend Ihnouchène	Ihnouchène	At waɛmer (religieux)	
68	H. D	1993	At Aeli U Hend Ihnouchène	Cheurfa (Azazga)	Religieux	
69	H. R	2002	At Aeli U Hend Ihnouchène	Adrar (Aghrib)	Religieux	
70	R. M	1991	At Brahem Ihnouchène	Ihnouchène	At Hemmou Youssef (religieux)	
71	R. M	1990	At Brahem Ihnouchène	Ihnouchène	At Lhoucine (religieux)	
72	R. R	2000	At Brahem Ihnouchène	Tagersift (Fréha))	Non- Religieux	
73	T. H	1998	At Aeli U Hend Ihnouchène	Hendou (Tamassit)	Non- religieux	Cousine croisée matrilatérale
74	G. M	1995	At Louli Ihnouchène	Igherbiyen (Ifissene)	Religieux	Cousine matrilatérale
75	T. K	2002	At Louli Ihnouchène	Ijanaten	Non - Religieux	
76	T. A	2003	At Louli Ihnouchène	Iachouba (Azeffoun)	Religieux	Couple médecin
77	B. A	1992	At Lhoucine Ihnouchène	Ihnouchène	At Louli (religieux)	
78	T. S	1992	At Louli Ihnouchène	Ihnouchène	At waɛmer (religieux)	

79	N. A	1995	At Aeli U Hend Ihnouchène	Ihnouchène	At Aeli U Hend (religieux)	
80	T. A	2001	At waɛmer Ihnouchène	Tiza (Azeffoun)	Religieux	
81	B. M	1993	At Louli Ihnouchène	Ihnouchène	At Louli (religieux)	Cousine patrilatérale
82	T. M	2004	At waɛmer Ihnouchène	Bouzeguène	Religieux	
83	B. R	2005	At Louli Ihnouchène	At Chafaa	Non - Religieux	
84	B. M	2007	At Lhoucine Ihnouchène	Kanis (Azeffoun)	Religieux	
85	B. S	2007	At Lhoucine Ihnouchène	Ikherbane (Fréha)	Non- religieux	Algéroise
86	B. R	2000	At Lhoucine Ihnouchène	Alger	Non- religieux	
87	B. A	2006	At Lhoucine Ihnouchène	Dellys	Arabophone	
88	B. M	2001	At Lhoucine Ihnouchène	Aichouba (Azeffoun)	Religieux	
89	T. A	2004	At Aeli U Hend Ihnouchène	Ihnouchène	At Aeli U Hend (religieux)	
90	T. M	2005	At Aeli U Hend Ihnouchène	Cheurfa (Azazga)	Religieux	
91	A. A	1994	At Dahman Ihnouchène	D.B.K	Non- religieux	
92	A. A	2004	At Dahman Ihnouchène	Bougie	Non- religieux	
93	A. A	2006	At Dahman Ihnouchène	Oulkhoul (At Chafaâ)	Religieux	
94	T. B	1995	At Louli Ihnouchène	Ihnouchène	At louli (religieux)	
95	I. M	2005	At Aeli U Hend Ihnouchène	Adrar (Aghrib)	Non- Religieux	
96	I. S	2005	At Aeli U Hend Ihnouchène	L.N.I	Non- religieux	Résidente à Tizi- ouzou- ville
97	I. B	2006	At Aeli U Hend Ihnouchène	L.N.I	Religieux	Algéroise
98	T. O	1994	At Aeli U Hend Ihnouchène	Alger	Arabophone	
99	T. N	2007	At Aeli U Hend Ihnouchène	Bougie	Non- religieux	Algéroise
100	G. K	2001	At Louli Ihnouchène	Alger	Arabophone	
101	A. M	1991	At waɛmer Ihnouchène	Tamassit	Non- religieux	
102	D. M	2007	At Lhoucine Ihnouchène	Ihnouchène	At Brahem (religieux)	

103	M.T	1991	At Waɛmer Ihnouchène	Mekla	Non - Religieux	
104	A. B	1992	At Dahmane Ihnouchène	Fréha	Non - Religieux	
105	A. B	1992	At Dahmane Ihnouchène	Tala tgana (Fréha)	Non - Religieux	
106	B.M	2006	At Lhoucine Ihnouchène	Bougie	Religieux	
107	T. M	2003	At Aeli U Hend Ihnouchène	Tlemcen	Arabophone	Couple vivant en France (mariage conclu en France aussi)
108	M. A	1999	At Waɛmer Ihnouchène	A.E.H	Religieux	
109	B. R	2005	At Lhoucine Ihnouchène	At Sidi Yahia (Azeffoun)	Religieux	
110	T. A	1991	At Lhoucine Ihnouchène	Ihnouchène	At Lhoucine (religieux)	
111	L. D	1992	At Aeli U Hend Ihnouchène	Ihnouchène	At Aeli U Hend (religieux)	
112	B. R	2005	At Lhoucine Ihnouchène	Ihnouchène	At Louli religieux)	
113	T. K	1991	At Louli Ihnouchène	D.B.K	Non - Religieux	
114	L. A	1998	At Waɛmer Ihnouchène	Japonaise	/	Couple vivant en France (mariage conclu en France aussi)
115	T. M	1994	At Aeli U Hend Ihnouchène	Ighil Mahni (Azeffoun)	Non - Religieux	Collègues de travail

3- 1- b- Les alliances femmes :

Afin d'éviter toute forme de répétition, nous nous proposons dans le tableau ci-dessous, de donner uniquement les alliances concernant les femmes données en dehors du groupe. Les 35 alliances faites à l'intérieur du groupe seront cependant additionnées au nombre d'alliances faites à l'extérieur du groupe présentées dans ce tableau¹.

¹Les détails ressortent dans le tableau précédant dans les cas d'alliances entre hommes et femmes du même groupe (en caractère gras)

Ce dernier nous renseigne cependant sur la lignée de l'épouse pour situer son appartenance dans le lignage *Ihnucen*, la date du mariage, le village ou la ville de l'époux et son lignage.

Alliances exogènes des femmes du groupe *Ihnucen* (Tableau 15)

N°	L'épouse	Date de mariage	Lignée de l'épouse (du groupe <i>Ihnucen</i>)	Village (ou ville) de l'époux	Lignage de l'époux (Religieux / non-religieux)	Observations
1	A. S	2007	At Louli	At Saada (At Yanni)	Non-religieux	
2	G. Z	2005	At Louli	Alger	Arabophone	
3	G. A	2006	At Louli	Alger	Arabophone	
4	A. H	2006	At Louli	Kissoun (Azefoun)	Non - Religieux	
5	B. D	2003	At Louli	Bezerka (Azefoun)	Non - Religieux	
6	I. D	2004	At waEmer	Bouzegane	Religieux	
7	K. G	2004	At Louli	Ait Ouchen (Aghrib)	Non-religieux	
8	A. T	2006	At Louli	Timizart	Religieux	
9	I. F	2002	At Aeli U Hend	Alger	Arabophone	
10	I. D	2001	At Aeli U Hend	Almaguechtoum (Akerrou)	Non-religieux	collègues de travail
11	M. N	1999	At waEmer	Bezerka (Azefoun)	Non - Religieux	
12	R. R	2003	At Brahem	Azazga	Religieux	
13	A. D	1999	At waEmer	Azefoun	Religieux	
14	H. N	2004	At Aeli U Hend	Azefoun (Houbbelli)	Religieux	
15	H. D	1993	At Aeli U Hend	Alkahra	Non-religieux	
16	H. H	2002	At Aeli U Hend	Ighil M'hand (At Chafaâ)	Religieux	
17	H. S	2005	At Aeli U Hend	Bouadnane	Non-religieux	
18	B. N	2005	At Louli	Tizi-Rached	Non-religieux	
19	T. N	2006	At Louli	Tioudiouine (Azefoun)	Religieux	
20	B. S	2003	At Louli	Oumadene (Azefoun)	Non-religieux	
21	A. D	1995	At Louli	Alger	Non - Religieux	
22	A. O	1997	At Louli	Alger	Non - Religieux	
23	A. S	2005	At Louli	Alger	Religieux	

24	T. H	2003	At waɛmer	Cheurfa (Azazga)	Religieux	
25	B. F	2004	At Lhoucine	Ijermnan (At Chafaa)	Non-religieux	
26	T. Z	2002	At Aeli U Hend	Tamassit	Non- Religieux	
27	T. D	2005	At Aeli U Hend	Tainert (Azeffoun)	Religieux	
28	T. F	2007	At Aeli U Hend	Aghoulid (Azeffoun)	Religieux	
29	T. S	2007	At Louli	At wartilène	Non-religieux	collègues de travail
30	G. S	1996	At Louli	Taghanimt (L.N.I)	Non - Religieux	
31	G. D	2006	At Louli	Waguenoune	Non - Religieux	
32	G. N	2006	At Louli	Tigrine (Azeffoun)	Non-religieux	
33	C. Z	1999	At waɛmer	At Yaɛla (Béjaïa)	Non - Religieux	
34	C. D	1999	At waɛmer	At Yaɛla (Béjaïa)	Non - Religieux	
35	C. F	2000	At waɛmer	Ighil Bouzzal (Azazga)	Non - Religieux	
36	C. K	2003	At waɛmer	Taddart Uzeffoun (Azeffoun)	Non - Religieux	
37	T. C	2002	At Aeli U Hend	Bouɛdnane	Non-religieux	
38	D. F	2005	At Brahem	Mlata (Azeffoun)	Religieux	
39	D. D	1997	At Brahem	Igherbiyen (Ifissene)	Religieux	
40	T. F	2007	At waɛmer	Bni Ksila (Azeffoun)	Non - Religieux	
41	A. L	2006	At Dahmane	Khemis Meliana	Arabophone	
42	T. S	2005	Imɛach	Ibsekriyene (Aghrib)	Religieux	
43	M. F	2000	At waɛmer	Ibsekriyene (Aghrib)	Religieux	
44	T. S	2007	At Aeli U Hend	Taboudoucht (Aghrib)	Non - Religieux	Algérois
45	T. F	1999	At waɛmer	Timlouka (Azeffoun)	Non-religieux	
46	T. Z	1997	At waɛmer	Ifissene	Non - Religieux	
47	T. N	1996	At waɛmer	Ifissene	Non - Religieux	
48	T. N	1995	At waɛmer	Bouzeguène	Religieux	
49	T. F	2003	At waɛmer	Ihemziwene	Non -	

				(Azefoun)	Religieux	
50	T. K	2005	At Aeli U Hend	Ighil Mhend (At Chafaa)	Non-religieux	
51	T. F	2004	At Louli	Azefoun (originaire de Béjaïa)	Non-religieux	
52	T. D	2006	At waEmer	Bouzuène	Religieux	
53	T. D	2007	At waEmer	Issoumathène (Azefoun)	Religieux	collègues de travail
54	T. W	1998	At Aeli U Hend	At gourat (Imounene)	Religieux	
55	T. D	2001	At Aeli U Hend	Igherbiyene (Ifli ssene)	Religieux	
56	T. F	2002	At Aeli U Hend	Tirmitine (Algérois)	Non - Religieux	
57	T. D	2005	At Aeli U Hend	At Lhoucine	Religieux	
58	H. S	1998	At Aeli U Hend	Cheurfa (Azazga)	Religieux	
59	T. D	2004	At Aeli U Hend	Hendou (Tamassit)	Non - Religieux	
60	B. N	1997	At Lhoucine	At Wassif	Non - Religieux	
61	B. N	1998	At Lhoucine	Tidmimine (Azefoun)	Religieux	
63	B. F	1998	At Lhoucine	Adrar (Aghrib)	Religieux	originaire d'Ihnucen
64	G. W	2000	At Louli	Alger	Arabophone	
65	G. N	1998	At Louli	Alger	Arabophone	
66	G. A	2006	At Louli	Iziriwène (Aghrib)	Non - Religieux	
67	G. F	1999	At Louli	Imekhlef (Aghrib)	Non - Religieux	
68	G. R	1997	At Louli	Ouargla	Non - Religieux	
69	T. T	2005	At Aeli U Hend	Isser	Arabophone	
70	T. W	1998	At Aeli U Hend	Attouche (Tigzirt)	Non - Religieux	
71	A. N	2005	At Dahmane	Boumerdes	Arabophone	
72	T. S	2005	At Aeli U Hend	Alger	Arabophone	
73	B. F	2003	At Louli	Tizi-Ouzou	Non - Religieux	
74	T. S	2006	At Hemmou Youssef	TiEinsert (Azefoun)	Religieux	

75	T. D	2005	At waɛmer	Émigré	Arabophone	
76	O. R	2005	At waɛmer	At Wandlous (Azeffoun)	Religieux	
77	H. F	2003	At Aeli U Hend	At wouchène (Aghrib)	Non - Religieux	
78	I. L	2005	At Aeli U Hend	At Si Yahia (Azeffoun)	Religieux	Algérois
79	I. S	2003	At Aeli U Hend	Oumadène (Azeffoun)	Non - Religieux	Algérois
80	I. L	1997	At Aeli U Hend	Béjaïa	Religieux	
81	I. H	2006	At Aeli U Hend	Alger	Arabophone	
82	I. L	2004	At waɛmer	Ighil Mahni (Azeffoun)	Non - Religieux	

IV- 4 - Nombre total d'alliances :

Nombre total d'alliances (Tableau 16)

1990-2007	Nombre	Taux par rapport au nombre total d'alliances	Taux par rapport au 431 de personnes en âge de mariage
Hommes	115	49.5 %	26.7 %
Femmes	117	50.4 %	27.1 %
Total	232	100 %	53.8 %

Ce qui est frappant première vue dans ces tableaux est l'équilibre numérique entre le nombre de mariages hommes et celui des femmes. Ceci donne à supposer qu'il y a, dans le groupe, une équivalence approximative dans le nombre des femmes et celui des hommes en âge de mariage. Ainsi, dans le souci de vérifier ceci, nous avons opéré un recensement¹ selon lequel nous avons compté 199 célibataires en âge de mariage répartis comme suit :

¹Le recensement nous permettra par la suite de croiser deux variables pertinentes pour notre étude en l'occurrence le capital culturel (niveau d'instruction) des célibataires – notamment celui des femmes célibataires en âge de mariage- et son impact sur leur devenir matrimonial.

Les célibataires en âge de mariage (Tableau 17)

1990-2007	Nombre	Taux par rapport au nombre total de célibataires en âge de mariage ¹	Taux par rapport au nombre total de personnes en âge de mariage ²
Hommes célibataires en âge de mariage	95	47.7 %	22.04%
Femmes célibataires en âge de mariage	104	52.2 %	24.1 %
Total	199	100 %	46.2 %

En effet, nous avons considéré que sont à l'âge de mariage les hommes ayant atteint l'âge de 27 ans et les filles atteignant les 25 ans. Nous nous sommes référé à ces moyennes compte tenu des chiffres donnés par le PAPCHILD³ qui atteste que l'âge moyen au mariage pour les hommes s'est stabilisé vers le début des années 1990, à 27,6 alors que pour les femmes il est arrêté en 1992 à 25.3 ans⁴. Aussi, moyennement, c'est à partir de cet âge que les personnes finissent leurs cursus de formation universitaire, professionnelle, etc. C'est alors à partir de là qu'il y aurait relativement possibilité de prévoir un projet matrimonial. Ceci étant dit sans pour autant nier les projets qui se réaliseraient durant ces cursus voir même avant versus les retard accusés pour contracter un mariage. Ces retards peuvent cependant être rapportés aussi bien au facteur de scolarisation qu'à des raisons d'ordre économiques sociales et psychologiques.⁵

¹Le nombre total de célibataires en âge de mariage est de 199 dont 95 hommes et 104 femmes.

²Le nombre total de personnes en âge de mariage est calculé par l'addition du nombre total d'alliance qui est de 232 au nombre total de personnes célibataires en âge de mariage.

³Voir F. ADEL, La crise du mariage en Algérie, in : « Familles d'hier et d'aujourd'hui », Insaniyat, n°4-janvier-avril 1998, Oran (vol.II, I), CRASC, pp. 59-77, p.66.

⁴Ibid.

⁵Pour plus de détails sur ces questions, Voir Faouzi ADEL, La crise du mariage en Algérie, op. Cit.

IV- 5- Alliances à l'intérieur du groupe :

5-1- Alliances entre lignées :

Les tableaux présentés ci-dessous nous renseignent principalement sur les alliances internes du groupe. Il nous offre ainsi des détails sur le nombre d'alliances entre lignées différentes (*iderma*) du lignage *Ihnucen*, comme il donne l'état des alliances dans une même lignée.

Le nombre total d'alliances à l'intérieur du groupe est de 35. C'est-à-dire 35 hommes ont épousé 35 femmes du même groupe et inversement, soit un taux de 30,2 % du nombre total d'alliances (232).

Alliances entre lignées du groupe *Ihnucen* (Tableau 18)

1990-2007	Nombre	% par rapport au nombre total d'alliances (232)	% par rapport au nombre d'alliances à l'intérieur du groupe (70)
Alliances dans des lignées différentes (<i>iderma</i>)	46	19.8 %	65. 7 %
Alliances dans une même lignée (<i>adrum</i>)	24	10.3 %	34.2 %
Total des alliances à l'intérieur du groupe <i>Ihnucen</i> ¹	70	30. 2%	100 %

Le tableau nous renseigne que sur un nombre total de 232 alliances, nous relevons 70 (soit un taux de 30,2%) conclues à l'intérieur du groupe. Il s'agit là d'une forme d'endogamie adoptée par le groupe. Le niveau d'endogamie est ici joué à l'échelle du lignage donc du village qui est à la fois une aire géographique homogène et un groupe social formant un même lignage. Pour rappel, tous les membres du groupe, sans exception aucune, se réclameraient d'un même ancêtre. C'est une

¹Ce total est l'addition du nombre d'alliances dans des lignées différentes (46) à celui des alliances dans une même lignée (24).

stratégie qui permettrait au groupe d'aboutir à une certaine « pureté lignagère » par laquelle il s'assure un meilleur contrôle de ses intérêts matériels et symboliques. Nous pensons que c'est peut être sur la base de cette stratégie que sont construites les autres stratégies adjacentes.

En effet, le taux d'endogamie villageoise exprimé par les chiffres que nous offre le tableau n'est pas négligeable. Il ouvre cependant d'importantes pistes de réflexion et suggère des hypothèses à émettre au sujet des stratégies matrimoniales du groupe en question. Sur le plan des représentations, la tendance endogamique (entre membres du même groupe) s'exprime de diverses manières : On dit *"win izewjen di taddart am win iswan deg wurawen-is, ma d win izewjen berra n taddart am win iswan deg uqbuc"*. Celui qui se marie d'une femme du village est tel celui qui boit dans ses mains jointes (il est sûr de la propreté de l'eau). Alors que, celui qui fait son choix en dehors du village est tel celui qui boit dans un hocal (l'eau risque d'être sale). Ou *"ħaca aqebši azisiw i yetteffyen yer berra"* (seul l'idiot (ou le malsain) cherche à se marier à une femme du dehors). Ou encore des expressions dénonçant le fait que les femmes du groupe épousent des hommes de l'extérieur comme : *"ayrum n uxxam isett-it uberrani"* le pain de la maisonnée est souvent mangé par l'étranger.

De là, nous pouvons comprendre que la femme doit être gardée dans son groupe pour que ce dernier soit fortifié car la donner à l'extérieur peut avoir l'effet d'un affaiblissement du groupe. Ceci n'atteste pas que, dans les représentations des acteurs, la femme est un patrimoine, du moins symbolique¹, qu'il faut garder pour soi et échanger entre soi, donc à préserver ?

Étant une forme d'alliance préférentielle, l'endogamie villageoise apparaît comme une tactique s'inscrivant dans une stratégie plus vaste du groupe religieux *Ihnucen*. Une telle tactique viserait à préserver et à défendre des intérêts matériels et symboliques d'une part et à renforcer la cohésion du groupe d'autre part. En défendant l'intérêt et les avantages qu'on peut tirer de l'endogamie villageoise, un interlocuteur n'hésite pas à soutenir ceci : *« lukan ulac akk asxeleq-agi, awi-d dihin, awi-d dagi, lukan dagi di taddart akk i ttezwagen, tili taddart ad tseggem axir n wakka tella, ad yili umsefhem akter... »* S'il n'y a pas tout cet amalgame matrimonial : on prend des

¹ La femme a aussi un rapport aux biens du groupe, notamment dans les questions d'héritage, de production, etc.

femmes ça et là, si on ne se marie qu'à l'intérieur du village on aurait pu atteindre un ordre et une organisation meilleure du village.

Une partie, non-négligeable, d'acteurs juge que c'est par la tactique endogamique que l'on peut retrouver une cohésion du groupe et qu'on peut aboutir à une meilleure intégration de celui-ci. Cette tactique se montre, en même temps, avantageuse pour les agents puisqu'elle leur permet de s'assurer une entente et une bonne fusion, par un échange interne de femmes, aboutissant ainsi à reproduire le groupe en soi.

Certains enquêtés rattachent la crise que connaît leur société en matière de mariage au non-respect de l'endogamie villageoise. Ils estiment que le nombre de femmes célibataires en âge de mariage s'élève de plus en plus car on cherche des femmes dehors en laissant celle du village : « *zik*, nous dit un informateur, *ggamaçen tiwliyin nsen. Ma d tura ttruhun yer berra, tid n taddart ttiyimant akken, yerna tettwaliq acu i d-ttawin* ». Jadis, on se mariait à la fille du groupe. Mais aujourd'hui, on laisse les filles du village célibataires pour aller chercher à l'extérieur, et quel genre de filles (venant de l'extérieur) qu'on épouse (il fait allusion au mauvais comportement de celles-ci) ?

Cet extrait d'un entretien avec un autre enquêté du groupe nous semble significatif :

Enquêté : « *Lukan lhnucen akk uyen akk tihnucin tili maççi akka fell-ay.* » Si tous les *ahnucs* ont épousé les filles du groupe, on aurait pu éviter la situation désastreuse que nous vivons aujourd'hui.

Enquêteur : « *Amek?* » Comment ?

Enquêté : « *Tili ad jemçen tiwliyin nsen. D lfiyda, ad tent-jemçen au lieu ad d-zewgen anda niçen ad ayen tid n taddart. Akken qqaren ad mmessren akk baygar-asen.* ». Si c'est le cas, on aurait protégé¹ ses filles. C'est bénéfique, on les prend nous-mêmes en mariage ; au lieu d'aller chercher ailleurs, on épouse celle du village. Comme on dit : on se recouvre mutuellement (on se protège mutuellement du regard et des dires de l'autre. S'assurer la protection de l'intimité du groupe, de ses secrets, etc.).

Enquêteur : « *acu d-tegesdeq s tussra?* » Qu'est-ce que vous entendez par protection mutuelle ?

¹Dans le sens où on leur aurait évité le célibat.

Enquête : C'est-à-dire tura, lukan ittezwagen akk baygar-asen tili ur ttiyimant ara tehdayin par exemple 40 ans ur ittezwağent ara. Tili ad nnejmațent d annect-a i d-qesdey. » C'est-à-dire que s'ils ont tous épousé les filles du groupe, aucune d'elles n'aurait atteint l'âge de 40 ans sans mariage. Elles seraient toutes mariées (donc protégées)...

Il est, en outre, intéressant de constater que si le groupe dénonce ainsi le fait de déroger à l'endogamie, ne peut qu'attester l'existence d'un mariage idéalement souhaité à savoir l'endogamie villageoise. Ce n'est toutefois qu'une des tactiques du groupe qu'il complète par d'autres pour satisfaire des intérêts visés par des stratégies encore plus vastes. Il importe, toutefois, de rappeler que, comme le montre Lévi-Strauss, toute société « est à la fois exogame et endogame »¹. L'auteur illustre son propos par l'exemple des Australiens qui sont « exogame quant au clan, mais endogames en ce qui concerne la tribu »², et par l'exemple de la société américaine moderne qui « combine une exogamie familiale, rigide pour le premier degré, souple à partir du second ou du troisième, avec une endogamie de race, rigide ou souple selon les États »³.

¹CL. LÉVI-STRAUSS, Structures élémentaires de la parenté, op. cit., p. 53.

²Ibid.

³Ibid.

5 - 1- Alliances entre cousins :

La lecture du tableau (6) nous permet de percevoir que lorsque les alliances se concluent à l'intérieur du village, la fréquence des échanges entre lignées différentes est plus importante que celle des échanges à l'intérieur d'une même lignée (adrum). Ceci attesterait un rejet apparent des alliances consanguines. C'est ce qui s'illustre encore mieux dans le tableau ci-dessous présentant les alliances entre cousins.

Alliances entre cousins (Tableau 19)

1990-2007	Nombre	% par rapport au nombre total d'alliances	% par rapport au nombre d'alliances à l'intérieur du groupe
Cousins parallèles patrilatéraux	00	00 %	00 %
Cousins parallèles matrilatéraux	02	00.86 %	02.8 %
Cousins croisés patrilatéraux	02	00.86 %	02.8 %
Cousins croisés matrilatéraux	07	03.01 %	10 %
Autres cousins patrilatéraux	00	00 %	00 %
Autres cousins matrilatéraux	03	01.3 %	04.3 %
Total	14	06.03 %	20 %

La répartition des alliances selon la lignée du père et celle de la mère donne les résultats d'ensemble suivants :

Alliances aux lignées agnatique et utérine (Tableau 20)

1990-2007	Nombre	% par rapport au nombre total d'alliances	% par rapport au nombre d'alliances à l'intérieur du groupe
Alliances dans la lignée du père	02	0.86 %	02.85 %
Alliances dans la lignée de la mère	12	05.17 %	17.14 %

De l'examen des informations contenues dans ces tableaux, plusieurs remarques ressortent. D'abord, notre observation nous suggère de repenser et de nuancer certaines idées. Nous faisons allusion à la façon dont on a souvent présenté le mariage en kabylie. Parfois, en référence au mariage préférentiel avec la cousine parallèle patrilatérale (CPP), on a tendance à présenter les stratégies matrimoniales des groupes kabyles comme un simple et unique type de mariage préférentiel. Les pratiques matrimoniales en Kabylie sont ainsi présentées, par généralisation peut être, comme étant similaires au mariage arabe au point d'ailleurs de les qualifier d'un modèle « type » dit le mariage arabo-berbère. Or, si l'on tient compte de la réalité empirique, du moins dans le cas du groupe *Ihnučen*, nous remarquons que, comme nous le verrons plus loin dans ce chapitre, le mariage avec la CPP n'est pas souvent le type de mariage souhaité ou préféré. En ce sens, il convient de se garder des dérives possibles de généralisation qui ne sont pas toujours confirmées par les réalités du terrain.

5-1-a- L'alliance à la lignée agnatique :

La lecture du tableau (8), fait ressortir une information très pertinente, à notre sens, pour illustrer que le mariage avec la CPP est loin d'être le type de mariage souhaité ou préféré. Sur un nombre de 232 alliances faites du groupe religieux *Ihnučen* de 1990 à 2007, aucune alliance n'est conclue entre cousins parallèles patrilatéraux. Le taux de mariage avec la CPP est donc de 0%.

Il serait intéressant de multiplier les explorations sur des cas en Kabylie pour vérifier si le cas d'*Ihnučen* est particulier ou, au contraire, s'il tient d'une tendance générale significative.

La tendance qui se dégage nettement, chez le groupe, montre qu'il n'adopte pas la stratégie de l'endogamie stricte consistant à épouser la cousine parallèle patrilatérale (*yelli-s eemm*). C'est par ailleurs un choix qui se justifie par la représentation que se fait le groupe de ce genre d'alliance. Un proverbe dit : « *zwağ n leemum, tasga n lehmum* » le mariage à des cousins, source de tout malheur. Ou « *eemmi iema-yi* » mon oncle (paternel) me trompe souvent ; il m'aveugle. Un autre dit : « *zwağ n leemum, deg wul-iw semmum, eenna-ak a Rebbi, mnee-i deg umcum* »

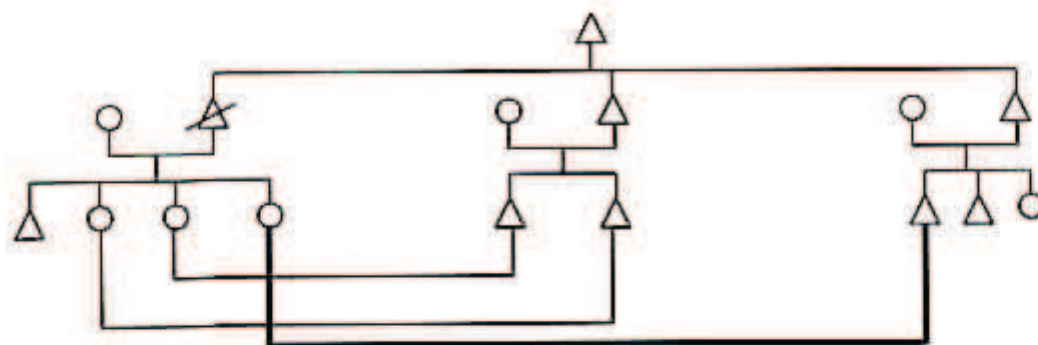
le mariage des oncles paternels" en mon cœur est aigre ; je t'en prie ô mon Dieu, préserve moi de ce malheur ». Dénonçant ce type d'union, un de nos interlocuteurs n'hésitait pas à renverser le sens et la forme d'un proverbe précédemment cité en soutenant ceci : « Ma qqaren zwağ di taddart am tissit deg wurawen, nekk ad d-iniy win izewğen di la famiy (zwağ n lecmum), am win iswan idammen-is, si lhem yer wayed. Haca win iwwet Rebbi ara izewğen d yelli-s n eemmi-s ». Si le proverbe dit que se marier à l'intérieur du groupe c'est boire entre ses mains jointes, (moi) je dirai qu'au contraire, se marier dans le groupe familial c'est boire son sang. C'est plein de problèmes et de tourments. N'épouse la fille de l'oncle, que celui qui, quelque part, est atteint d'une malédiction.

Un autre soutient ceci : « Nekk ttwaliy belli zwağ di twacult d yiwet n lhağa ur yi-neğgib ara. Ur telhi ara yef snat lehwayeğ : tamezwarut ayen iēnan scientifiquement, ayen iēnan dderya qqaren-ak waqila tteffyen-d d les handicapés. Tis snat ttilin les problèmes niden, les problèmes n daxel i twacult. Ttilin lmacakil. Ittili cwal. Xilla i nettwali ... ad t-twaliğ yuy d yelli-s n eemmi-s ney d yelli-s n xal-is, (...) ad ten-tafed dayem d cwal yerna argaz-nni il ne peut rien faire... Axațer d yelli-s n xal-is, axațer d yelli-s n eemmi-s... u nettat txeddem-as akken axațer tezra ulac acu izmer ad ixdem. » (Moi) Je trouve que le mariage consanguin est une chose à plaindre. C'est mauvais en deux sens. Premièrement, sur le plan génétique, il semble que les enfants nés de ce genre de mariage ont souvent des anomalies physiques. Deuxièmement, ce mariage suscite d'énormes problèmes. Les problèmes internes (intrafamiliaux) notamment. Les exemples ne manquent pas. A chaque fois que quelqu'un épouse une parente à lui, on les trouve souvent se quereller. Ils vivent d'énormes problèmes sans que l'homme puisse rien faire... pourquoi ? Parce qu'ils ont lien de parenté... Si la femme ne cesse de créer des problèmes (sans rien craindre) c'est parce qu'elle sait que son époux (étant proche) ne peut réagir.

Les données recueillies et les représentations analysées nous permettent de soutenir qu'en fait le mariage avec la CPP relève d'une pratique matrimoniale qui est plus ou moins absente dans le groupe enquêté. Dans ce cas précis, elle ne serait dictée ni par une quelconque valeur normative ni par une considération qui le rendrait idéal ou préférentiel.

Pour pousser encore plus notre analyse, nous avons essayé de vérifier, par une étude statistiques des cas d'alliances avec la CPP avant 1990¹ et dans la littérature (orale) de la région d'Ihmucen, si ce mariage constituait dans le passé un « idéal officiel ». Nous avons ainsi compté, de l'indépendance à 1990, quatre (4) cas de mariages avec la CPP dont trois se sont produits dans une même famille et un autre dans une lignée différente. Là encore nous comprenons que le groupe réaffirme, à travers ces cas, rares, les mêmes représentations exposées plus haut. En parlant de ces trois premiers cas, un informateur nous explique ceci : « *Muqel: par exemple, di la famiy (...) tlata i yuyen yessi-s n eemm nsen. yiven isea-d taqciot Handicapée, wayeq ur d-isxi ara maqi n dderya, haca wis tlata i nezmer ad d-nini normal* » Regarde, prenant l'exemple de la famille (...) (parlant des trois premiers cas). Le premier a eu une fille handicapée, l'autre il n'a même pas eu d'enfants. Sauf le troisième qu'on peut considérer comme normal ».

L'examen de ce cas fait ressortir une remarque pertinente. Il s'agit de trois sœurs, filles d'un *chahid* (martyre de la guerre de libération nationale), qui sont épousées par deux fils d'un oncle paternel et d'un fils d'un deuxième oncle paternel comme l'illustre le schéma ci-dessous.



Il importe cependant de retenir que même s'il s'agit d'un choix qui s'impose par solidarité, par obligation ou par nécessité, dans les situation de guerre par exemple, il ne fait pas appel à une quelconque règle ethnique ou juridique. Si ce genre d'alliance ne fait qu'exception, il peut tout de même exprimer une valeur moral et éthique tenant de la solidarité du groupe. Ceci est comparable aux pratiques observées pendant la

¹Nous avons essayé de vérifier cela à travers les cas alliances recensés de 1962 à 1990.

guerre où une femme est remariée à son beau-frère quand le mari est mort au maquis. Ceci n'est cependant pas dicté par une quelconque règle juridique mais, en la pratiquant, les individus se conforment à une coutume que les législatures modernes n'interdisent pas.

Par ailleurs, l'état actuel de cette famille, en matière d'échange matrimonial, ne montre aucune union ni au niveau de lignée ni au niveau du village. Elle est passée d'une endogamie stricte et occasionnelle, c'est-à-dire d'une stratégie d'alliance au « plus proche » à une autre stratégie privilégiant l'alliance au « plus loin possible ». Ceci atteste que l'événement endogamique est le fruit d'une conjoncture à laquelle le groupe a répondu par une endogamie stricte mais occasionnelle.

Aussi, le quatrième cas, nous permet de penser qu'il ne relève pas d'un mariage prestige ou d'une union idéale notamment pour le couple. Nous nous appuyons sur cet argument : l'époux en question, avait, d'une façon discrète (mais dont les membres du groupe ne cessent de parler), fondé un autre foyer avec une autre épouse que personne ne connaît. On dit de lui qu'*« il est tombé amoureux de la deuxième femme, il l'a épousé. Maintenant, il abandonne son premier foyer au point où il n'a même pas le souci d'assurer la subsistance de sa première femme (sa CPP) et de ses enfants »*.

Dans ce cas, l'individu contraint par cette réponse du groupe a tout de même fini par exprimer ses choix personnels en épousant une autre femme. Cela témoigne de l'échec de la solution du groupe et de la possibilité pour l'individu de se rebeller. Sans considérer cela comme régularité, il ne représente, à notre sens, qu'un cas de figure.

Précisons en outre que, le thème du mariage avec la CPP n'est, en aucun cas, relevé ni dans tous les contes, ni dans les proverbes et dans la poésie (même dans celles chantée lors des cérémonies de mariage), ni dans une autre formes du patrimoine littéraire de la région d'*Ihnučen*. Si, dans certains contes, comme ceux analysés par Camille LACOSTE DUJARDIN¹, on fait référence à ce type d'alliance, il est important de signaler qu'ils sont empreints à la culture arabe. Le conte est l'un des genres littéraires qui peuvent être facilement véhiculé d'une culture à une autre. D'ailleurs, il est à souligner que certains contes kabyles sont tout à fait identiques à

¹C. LACOSTE DUJARDIN, *Le conte kabyle*, Paris, Maspero, 1970.

ceux que l'on trouve dans les Mille et une nuit¹. « C'est particulièrement vrai pour les deux d'entre eux : *Le Fils de la veuve et le Marocain*, qui est une version kabyle d'*Al-Din*, et *Le Prince et la princesse Aux Fronts d'Or* et l'univers dont l'histoire est identique à celle de *Farizade au sourire de pose*. Or, c'est surtout dans ces deux contes que l'on trouve des références au mariage entre cousins paternels »². En revanche, l'allusions à la *bent el xemm* (la CPP) dans la littérature arabe, dans les poèmes notamment, revient avec une fréquence importante³.

Ceci ne veut cependant pas dire que la pratique de l'alliance à la CPP est totalement absente en Kabylie. Le fait que ces versions de contes sont réappropriées par les groupes Kabyles, peut témoigner que le mariage avec la CPP serait, à un moment passé de l'histoire et dans certaines régions de la Kabylie, l'une des alliances les plus valorisées.

5-1-b-L'alliance à la ligné utérine :

Nous avons relevé 02 cas de mariage avec la cousine croisée patrilatérale, soit un taux qui serait statistiquement négligeable de 0,86%. Par ailleurs, nous avons recensé un nombre significativement important d'alliances dans la lignée maternelle. Les fréquences sont réparties comme suit : 07 unions avec la cousine parallèle matrilatérale (CPM), deux cas de mariage avec la cousine croisée matrilatérale, et enfin 03 alliance avec la cousine matrilatérale 2^{ème} degré et plus (parentes à la mère). L'ensemble de ces alliances, dans la lignée de la mère, nous donne un taux de 05.17 % par rapport au nombre total d'alliances et de 17.14% par rapport au nombre d'alliances à l'intérieur du groupe. Ceci peut attester que, dans le groupe enquêté, la conjointe est recherchée, si elle est parente, plus dans la lignée de la mère que dans celle du père. Dans le cas précis que nous étudions, il y a une différence avec le système arabe dans lequel « c'est le mariage avec la fille de l'oncle paternel qui est recherchée, et toute la

¹ R. Basagana et A. Sayad, op.cit., p113.

² Ibid.

³ Ibid.

structure des relations de parenté est déterminée par la préférence pour l'endogamie de lignée agnatique »¹.

IV- 6- Stratégies de la mère face au choix de la bru :

Il semble que la mère tend ainsi par ses stratégies à conforter sa position dans le groupe de son époux en renforçant la présence de sa lignée dans celle de ce dernier. Un recrutement opportun d'une bru proche parente lui permettra alors de s'assurer une certaine sécurité, un statut plus important au sein du groupe de son époux voir même un supplément d'«autorité»². Cela lui permet de renforcer la présence de sa famille et de disposer de plus d'alliances associées au sein de sa famille d'adoption.

En outre, notre observation nous enseigne que, dans le groupe religieux *Ihnucen*, la mère adopte une autre stratégie consistant à recruter une bru dans une lignée où est donnée sa fille. Ceci permettra, peut être, d'être à égalité en cas de problèmes dans la famille d'adoption de sa fille et en cas de conflit de rendre coup pour coup. Cet indice et d'autres issus de l'observation montre que le poids de la femme (épouse / mère) dans la formation des alliances et donc des stratégies matrimoniales est assez important³. Ce fait est d'ailleurs, à maintes reprises, explicitement reconnu par nos interlocuteurs comme le montre ces affirmations : « *Ah... lecyal-agi d tameţtu, argaz iteddu kan am uđebbal* » *Ah dans ce genre d'affaires, c'est la femme (qui décide), l'homme n'en est qu'un tambourineur.*

Un autre nous dit : « *Timsal-agi n zwağ d tameţtut i ittdisidin, c'est sûr. Tura, mi ara d-nuyal yer tidet la plupart twaculin, la plupart ah d tilawin i ihekmen. Yaēni mi ara d-nuyal yer sseh. Nettwali-ten. Argaz ad itteffey kan yer barra d aģemmuḥ. Mais, au fond, ar daxel ad tafeđ d tilawin i hekkmen* ». *Les questions de mariage, c'est la femme qui décide. C'est sûr. Maintenant, si on revient à la réalité, dans la majorité des familles, c'est la femme qui décide de tout. On les voit ; l'homme sort de la maison mais il n'est qu'un "robot". Au fond des choses, les décisions reviennent à la femme.*

Un troisième informateur répond ainsi : « *Ayen ienan la décision di zwağ, d tyemmat ...*

¹Jean CUISINIER, Matériaux et hypothèses pour une étude des structures de la parenté en Turquie, Paris, L'Homme, 1965, t. V. p. 83.

²Une autorité qui n'est, évidemment, pas sur les hommes dans un groupe à système patriarcal.

³Voir C. LACOST-DUJARDIN, Des mères contre les femmes, éd : La Découverte, 1986, Paris.

d tayemmat. Ma tettef la décision tyemmat saha ma d baba-k lleh ma ela balu bwalu. Tameftut ma tezweg terna argaz. Ma ifat teqeed iman-is dayen terna-k, ma ifat tezweg tesEa dderya; argaz-nni a-t-an dagi... (Faisant signe à la poche». En ce qui concerne la décision dans les affaires liées au mariage, c'est la mère (qui la prend), c'est la mère. Si c'est la mère qui prend une décision, d'accord, mais le père n'en sait absolument rien du tout (nulle décision ne lui revient). La femme, une fois mariée elle domine son époux. Une fois qu'elle arrange bien sa position, elle te domine. Une fois qu'elle a des enfants, l'époux est acquis (dominé de fait).

Parlant de son cas et du poids de la décision de sa mère dans le choix de sa conjointe, un informateur ajoute ceci : « *Nekk zewgey en 93. Asmi i d-ihder ad zewgey, teggul yemma tenna-k : cuf; ad ak-id-fkey tlata-agi, byu ney qqim. Xtir yiwet ger tlata-a. D yiwet ger tlata-a ara tayed lukan ad tafged. Nennuy, neqqim aggur ur nettemlaei ara nekk d yemma. Tenna-k ma ur d-tenniq ara yiwet ger tlata-agi, anda niqen xas ur ttseyyi ara. (...) tsitiyi-d tlata-agi n yixxamen axater ar dinna i tefka yessi-s. (...) baqi d awal-is i ixeddin ».*

(Moi) je suis marié en 1993. Lorsque le temps était venu pour me marier, ma mère me dit en jurant : "bon regarde, je te mets devant le choix de trois filles que tu le veuilles ou pas. Ton choix, tu le fera parmi l'une de ces trois filles". On s'est querellé. On ne se parlait pas pendant un mois. Elle m'avait dit qu'en dehors des ces trois, il n'est pas question de rechercher ailleurs (ton choix ne sera en aucun cas accepté). En réalité, elle m'avait cité ces trois familles car c'est à celles-ci que sont données ses trois filles (mes trois sœurs). En tout cas, c'est à elle que revient, en définitive, la décision finale.

De ce qui précède, nous pouvons dire que les femmes (les mères notamment) participent à la formation de l'alliance dans les négociation, dans l'orientation des choix, etc. le mariage avec la CCP (la Cousine Croisée Matrilatérale) paraît être dans le cas étudié et sans doute aussi dans beaucoup de groupes en Kabylie. Mais sur le cas étudié le mariage de type dit arabe apparaît comme exceptionnel.

Cette tendance se justifie aussi par deux ordres d'idées avancés par nos enquêtés. Le premier, est religieux selon lequel les agents tendent à se conformer à un *hadith* exhortant au mariage lointains (peut être au sens géographique et sanguin). Le *hadith* avancé dit "ba'aidu taṣiḥḥu" *Vous serez saufs, si vous faites des mariages*

lointains. Cet argument d'ordre religieux est cité dans plusieurs entretiens. Le second est « médical » selon lequel les acteurs, en Kabylie, prennent conscience des effets néfastes que peuvent engendrer les unions consanguines qui sont par conséquent de plus en plus évitées. Ceci ne peut être qu'un effet de la modernisation notamment l'accès à l'information.

IV- 7 – Alliances aux groupes religieux¹ :

Alliances aux groupes religieux (Tableau 21)

1990-2007	Hommes		Femmes		Hommes et femmes	
	Nombre	%par rapport au nombre total d'alliances	Nombre	% par rapport au nombre total d'alliances	Nombre	% par rapport au nombre total d'alliances
Alliance aux groupes religieux (le groupe <i>Ihnucen</i> non-compris)	30	12.9 %	29	12.2%	59	25.4 %
Alliance aux groupes religieux (le groupe <i>Ihnucen</i> compris)	65	28 %	64	27.5%	129	55.6%

L'endogamie religieuse semble être parmi les stratégies essentielles que se donne le groupe religieux *Ihnucen* en matière de la pratique matrimoniale. Sur un nombre de 232 alliances, 129 sont faites avec les groupes religieux (le groupe lui-même compris) soit un taux de 55.6%. Quant à la fréquence des alliances avec des groupes religieux extérieurs, elles est d'un taux de 25.4%.

En effet, cette stratégie est donnée comme un élément spécifique des groupes religieux kabyles. C'est ce qui est désigné généralement par «endogamie maraboutique». En dépit des données offertes par le tableau ci-dessus, une partie des enquêtés, les jeunes notamment, ont tendance à dénoncer cette pratique. Le taux relevé exprime toutefois l'écart existant entre les représentations que ces jeunes se font de la pratique et la pratique elle-même. N'est-ce pas un argument indiquant la nécessité de

¹Voir en annexe un tableau plus détaillé sur les alliances à l'extérieur du groupe

ne jamais se fier uniquement aux déclarations, parfois obsessionnelles¹ voir même contradictoires, des acteurs.

Nous pouvons ainsi dire que si certains acteurs, les plus jeunes notamment, expriment une franche réserve par rapport à cette pratique, d'autres, les plus âgées l'approuve. Il y a donc une évaluation différenciée suivant les catégories d'âge. En plus c'est ce qui ressort dans les extraits suivants :

« *Nekk*, soutient un informateur âgé de 62 ans, *amer ufiy arraw-iw ad ayen timrabdin. Tamrabeḍt ad k-tfezz amēna ur k-tseblaε ara. Tura ma yella win ibyan ad yay taqbaylit ur as-ttagiy ara, maēna ayen d-izree ad t-imger* » (Moi), mon souhait est que tous mes fils épouseront des filles appartenant aux groupes religieux. Celles-ci peuvent vous mâcher mais elles ne t'engloutissent jamais. Maintenant, si quelqu'un d'entre eux veut épouser une « laïque », je ne le lui refuserai pas, mais qu'il récolte ce qu'il a semé.

Un autre enquêté, qui avoue qu'il n'a, en aucun cas, pris en considération l'appartenance de son épouse à un lignage religieux, reconnaît que les parents sont contents par le fait de recruter une bru appartenant à un lignage religieux comme le montre ce passage : « *Bon, nekkini ad ak-d-iniy yiwet lhağa: baba ifreh bien sûr imi d tamrabeḍt, yemma diyen* » Bon, je vous dis franchement que mon père était très content. Il a bien apprécié le fait que j'ai choisi une fille "maraboute". Ma mère aussi.

Nous pouvons lire dans tout cela que la socialisation dans les groupes religieux inculque la préférence endogamique (stricte ou plus large) ce qui est un élément qui conforte la reproduction du groupe dont c'est là un habitus dominant. On peut le constater même chez ceux pour qui cette endogamie semble poser problème et en tout cas chez qui elle est discutée ou contestée. En évoquant le sujet, lors du déroulement de notre enquête, un jeune du groupe montre sa forte contestation à l'égard de l'endogamie religieuse. Dans ses représentations, il est allé même au point de marquer son profond dédain au fait qu'un groupe se donne de telles prescriptions. En lui répondant, un autre jeune adhère à son idée et explique que pour le groupe *Ihnucen* n'existe pas ce genre de prescription et qu'en fait, il ne voit aucune différence entre

¹P. Bourdieu, Esquisse d'une théorie de la pratique, op. cit., p. 133

une "tamrabeḍt" et une "taqbaytit". Le locuteur fut interrompu par l'objection du premier qui, d'un ton sérieux et sûr, affirme : « *Awwah, xaṭi, tyelded ; mačči kifkif. Illa lxilaf : tamrabeḍt tḥerrez, taqbaylit xaṭi. Tamarabeḍt txeddem axxam, taqbaylit xaṭi. Tamarabeḍt tettḥezzib, taqbaylit ur tettḥezzib ara.* » *Jamais, tu te trompes ; ce n'est pas la même chose. Il y a une différence. "tamrabeḍt" prend bien soin du patrimoine de la famille, l'autre non. "tamrabeḍt" travaille et fait l'entretien de la maison, l'autre non. "tamrabeḍt" se réserve, l'autre non...*

Le locuteur qui au départ accable la pratique de l'endogamie religieuse, explique comment une fille "tamrabeḍt" peut avoir des qualités qu'une "taqbaytit" ne peut avoir. Ceci peut supposer que, pour lui, le bon choix est le fait d'épouser "tamrabeḍt". Dans ce cas, il soutient, par son habitus peut être, une pratique qu'il croit dénoncer.

Le groupe, par la stratégie de l'endogamie religieuse, s'allie aux groupes religieux pour satisfaire certains intérêts qui seraient essentiellement d'ordre symbolique. Il viserait ainsi à préserver son capital prestige acquis par son appartenance à une catégorie dotée d'un certain prestige lié à la religion. En outre, nous avons relevé des arguments liés aux facteurs religieux justifiant cette pratique. Certains agents avancent l'idée qu'une "tamrabeḍt" est socialisée dans un groupe religieux, elle est par conséquent dotée d'un capital religieux plus important que celui d'une femme socialisée dans un groupe non-religieux.

Cette stratégie d'alliance au sein même du groupe est relayée par une autre stratégie tendant à rechercher des alliances dans des groupes religieux en dehors du village et de sa région directe ou proche. En outre nous constatons que des alliances se tissent avec des familles arabophones ou laïques (non-religieuses).

IV- 8- Alliances à l'extérieur du groupe¹ :

Alliances à l'extérieur du groupe (Tableau 22)

1990-2007	Hommes		Femmes		Hommes et femmes	
	Nombre	%par rapport au nombre total d'alliances	Nombre	%par rapport au nombre total d'alliances	Nombre	%par rapport au nombre total d'alliances
Alliance aux groupes religieux	30	12.9 %	29	12.2%	58	25.4 %
Alliance aux groupes non-religieux	41	17.6 %	42	18.1%	83	35.7%
Alliances aux arabophones	08	03.4	11	04.7%	19	08.2%
Alliances à des non-nationaux	01	0.4%	00	00%	01	0.4%
Total	80	34.5%	82	34.2%	161	69.8%

Si l'alliance à l'intérieur du groupe relève d'une tactique endogamique, toute alliance à un groupe extérieur est considérée comme étant une forme de stratégie exogamique du point de vue du groupe. Les informations statistiques du tableau ci-dessus montrent que 69.8% des individus s'allie à des groupes extérieurs. Il est donc question d'un groupe religieux à tendance exogamique, mais endogamique au regard

¹Voir en annexe un tableau plus détaillé sur les alliances à l'extérieur du groupe

du fait qu'on reste au sein du groupe religieux kabyle, ou encore, à un niveau plus global, si on reste au sein du groupe kabyle.

En outre, les alliances avec des groupes étrangers (non-nationaux) et les arabophones sont plutôt peu nombreuses (0.4 % et 8.2%). Généralement nos enquêtes montrent que le poids de la langue et donc de la communication pèsent dans la restriction des choix. La tendance du mariage au sein du groupe kabyle reste donc privilégié. Il s'agit là d'une préférence qui s'exprime dans le groupe étudié par un taux de 91.4 % d'alliances en Kabylie et entre kabyles.

Il est toutefois à noter que le taux d'alliance aux arabophones est de 8.2%. Il n'est, cependant, pas négligeable car il est significativement plus important que le taux d'alliance relevé entre cousins patrilatéraux. Peut-on alors supposer que les membres de ce groupe préfèrent s'allier aux arabophones qu'à des cousins patrilatéraux ? Les résultats statistiques montrent bien cette tendance. De 1990 à 2007, aucun membre du groupe ne s'est marié à sa CPP (ce qui donne un taux de 00%), alors que le taux d'alliances aux arabophones est de 8.2%.

Par ailleurs, l'examen des taux d'alliances aux non-religieux est sensiblement plus important que celui d'alliances aux groupes religieux. Ainsi, le groupe lorsqu'il adopte une stratégie exogamique, il préfère s'allier plus aux groupes non-religieux qu'aux groupes religieux. Ceci peut attester que le facteur d'appartenance à un groupe religieux n'a pas beaucoup d'impact dans le choix d'une telle ou telle alliance. Nos enquêtes l'ont signifié à mainte façon, comme le montre ces réponses :

«Enquêté¹ : Nekk le terme marabout, je l'accepte historiquement. Parce que ruh anda i ak-ihwa ad asen-tiniɛ wihin d aħnuc mačči d amrabeɛ, ils ne vont pas te croire.

Enquêteur : donc vous n'avez pas le sentiment d'être marabout ?

Enquêté : Non. Absolument pas.

Enquêteur : donc, vous n'aviez pas pris en considération votre appartenance au groupe religieux lors de votre choix de la future conjointe ?

Enquêté : Non. Absolument pas, ça ne m'est même pas venu à l'idée

Enquêteur : Est-ce que vous aviez pris en considération l'appartenance ou non au groupe religieux de votre future conjointe ?

¹ Âgé de 35ans, ayant un niveau universitaire.

Enquête : je ne savais même pas est-ce qu'ils sont marabouts ou kabyles ...

Voici une autre réponse¹ : « *nekk ar yur-i tagi n umrabeḍ akked uqbayli icuba-yi Rēbbi ur tettikzisti ara, cyel c'est politique am ma d-iniḍ la petite ney la grande kabylie, diyent legran ulac acu d-inna yef wannect agi.* »

Pour moi, cette différence entre "amrabeḍ" et "aqbayli" n'existe pas ; c'est lié à des considérations politiques, comme la différence qu'on a l'habitude de faire entre la petite et la grande Kabylie. En plus, le coran n'a rien prescrit dans ce sens. L'interlocuteur ajoute ceci : « *nekkini ur teffrey ara fell-ak, asmi zewḡey d lmeḥtub iy-iwwin ar din... akkagi kan, walay taqciḥ tedda-d akked weltma nniy-as n wilan-ti teqciḥ-ina, tenna-d leflani, nniy-as xḍeb-iyi-ti-id, ur steqsay ara ma d tamrabeḍ ney d taqbaylit* » (moi) je ne vous cache pas, c'est par destin que j'ai épouser ma femme. Comme par hasard, j'ai vu ma sœur accompagnée d'une fille, je lui ai demandé de me la présenter. J'ai ensuite demandé sa main par l'intermédiaire de ma sœur. Je n'avais même pas à l'esprit le souci de chercher s'il s'agit d'une "amrabeḍ" ou d'une "aqbaylit".

La tendance exogamique qui s'observe dans le groupe peut cependant s'expliquer par plusieurs facteurs. D'abord c'est une pratique orientée pour satisfaire l'intérêt de la maximisation du capital prestige en s'ouvrant vers le dehors. Ainsi, on ne se limite pas à défendre et préserver le capital symbolique et social mais on tend aussi à l'accroître. La tendance peut aussi s'expliquer par une certaine bifurcation des stratégies individuelles par rapport à celle du groupe ou des parents. Par des tactiques endogamiques, s'exprime chez les parents une volonté d'être entre soi et de cultiver une certaine méfiance à l'égard de l'étranger. Par ces tactiques, le groupe se permettrait de mieux contrôler la circulation des femmes considérées comme « le plus prestigieux du capital symbolique »². C'est, peut être, également une stratégie par laquelle les acteurs s'assurent une certaine garantie contre toute tentative ou toute menace pouvant bousculer la stabilité du groupe. En revanche, il se trouve que les mutations importantes qu'imposent les effets liés à la modernité font que les stratégies matrimoniales changent avec le changement des intérêts matériels et symboliques des

¹ D'un enquête âgé de 41 ans et ayant le niveau de 4AM.

² F. ADEL, La crise du mariage en Algérie, op. cit., p. 62.

acteurs et de leurs groupes d'appartenance. Par conséquent, des mutations importantes affectent aussi bien les critères du choix d'alliance que la formation du mariage. Des chiffres tirés de notre enquête montrent que, dans le groupe religieux *Ihnučen*, sur 80 hommes mariés à l'extérieur du groupe, 73 (soit 91.25%) ont déclaré qu'il s'agit de leur choix personnel. Nous nous gardons toutefois de nous fier à la seule déclaration de la personne étant donné que le problème est plus complexe qu'on le croit. Néanmoins, les données dont nous disposons laissent supposer qu'une relative bifurcation existe entre les stratégies individuelles des agents et celles du groupe.

Nous avons constaté ainsi que certains acteurs, pour ne pas dire la majorité de ceux-ci, ne font plus recours à des intermédiaires dans leur démarche matrimoniale. Les futurs conjoints se choisissent et se fréquentent dans des milieux scolaires, universitaires, professionnels, culturels, ou autres. Ils construisent alors un projet matrimonial qu'ils réalisent ensuite avec le consentement de leurs parents. Les choix sont donc majoritairement personnels, et les parents décident, peut être moins que par passé, des choix matrimoniaux de leurs enfants. Ceci ne peut, en outre, remettre en cause le poids de la décision des parents, la mère notamment, dans le choix matrimonial.

Nous avons recensé 7 cas (hommes) où la conjointe est imposée par la mère (certains l'ont avoués eux-mêmes) et 09 cas où le choix personnel est catégoriquement refusé. Le choix se trouve alors refusé à l'insu d'une fréquentation préalable qui supposerait l'existence d'un rapport affectif entre les concernés. Il est donc, important de « *reconstituer l'ensemble des conditions et des circonstances qui font le mariage pour décider s'il y a autonomie ou non dans le choix. Dans la mesure où les opérations qui suivent le choix sont souvent maîtrisées par les parents, elles leur donnent l'occasion de regagner du terrain et parfois de transformer un choix personnel en un choix parental. Aussi bien lors des négociations avec la partie adverse que lors du financement et du déroulement de la fête, les parents se servent du rituel de la tradition pour s'imposer comme les véritables interlocuteurs.* »¹

¹F. ADEL, La crise du mariage en Algérie, op. cit., p. 71.

La tendance à l'exogamie peut aussi s'expliquer en partie par le fait que certains agents font recours à une alliance en dehors du groupe par contrainte. C'est le cas des demandes refusées à l'intérieur du groupe pour les hommes ou des femmes qui ne reçoivent aucune offre à l'intérieur du groupe ou qui les refusent, ou encore n'être intéressée par aucune demande à l'intérieur du groupe pour les femmes. A ce propos, nous nous sommes proposé de vérifier, à travers nos entretiens, une hypothèse selon laquelle nous supposons que dans le groupe, les agents ne s'allient à l'extérieur du groupe que lorsqu'il y a échec à l'intérieur. Les acteurs reconnaissent rarement cela. Ils ne l'avouent presque pas. Certains donnent des réponses vagues prêtant à équivoque, d'autres se trouvent même gênés par la question. Cette gêne exprime, selon notre optique, une part de vérité qui peut confirmer notre hypothèse. De plus, nous connaissons un nombre non négligeable d'histoires attestant une relation affective à l'intérieur du groupe avant que l'intéressé choisisse un conjoint du dehors. Les agents qui avouent ce fait, racontent leur cas avec une sérieuse discrétion. Ils reconnaissent ainsi qu'ils auraient souhaité prendre une épouse à l'intérieur du groupe (mais...) à l'image de celui-ci qui nous dit : « *Nekk d (...) (il cite le nom de la jeune fille) i byiy ad ayey, dayen kan ugin ... imawlan sya ... llan akk akken kra n lmacakil dya dayen. C'est dommage* » l'interlocuteur étant marié d'une femme appartenant à un groupe extérieur, affirme que : *(moi) c'est (...) que je voulais épouser, mais il y a eu opposition de part et d'autre, les parents notamment. Des problèmes se sont survenus autour de cette question, on a alors abandonné. C'est bien dommage...*

Loin de toute intention de généraliser les cas recensés, nous pouvons penser qu'une partie non-négligeable des agents socialisés dans et par le groupe religieux *Ihnučen* agissent par habitus, lors de leur choix matrimonial en optant pour une préférence matrimoniale à l'intérieur du groupe.

La question de l'exogamie et de la bifurcation des stratégies suscite des questionnements quant aux critères admis par les enquêtés pour effectuer un tel ou tel choix. Nous avons dégagé deux principaux types de critères en plus de la beauté physique constamment recherchée. Par ailleurs, nous n'excluons pas l'existence d'autres critères. Le premier type est celui exprimé dans le langage des interlocuteurs par " *yelli-s n tfamili*". On entend par ce vocable une femme ayant, à leur sens,

certaines qualités comme la docilité, l'obéissance, la pudeur féminine, le respect de l'époux et de ses parents. Tous ces principes perçus comme idéales aux yeux des personnes interrogées, constituent l'ensemble des qualités recherchées et qui ne peuvent se réunir que chez "yelli-s n tfamilt". L'étymologie de ce vocable qui signifie la fille de bonne famille implique aussi une bonne réputation du groupe d'appartenance de la fille à demander. Le capital symbolique et social de celle-ci, fortement lié à celui de son groupe familiale, se trouve alors bien pris en compte par la partie « adverse ».

Le deuxième type de critères que nous avons pu relevé est celui du capital culturel de la conjointe à choisir. C'est-à-dire le niveau scolaire, universitaire, etc. de celle-ci, capitalisé par une aptitude et un diplôme ou une qualification lui permettant d'accéder au monde du travail salarié. Sur ce point, notre observation suggère que des mutations affectent certaines stratégies comme celle qui veut que, dans un passé qui n'est pas lointain, les hommes ont souvent tendance à se marier à des femme moins âgées¹ et moins instruites qu'eux mêmes. Il s'agit de la stratégie d'hypergamie masculine consistant à épouser une femme ayant un statut inférieur au sien. Les données statistiques, présentées ci-dessous, font ressortir une nouvelle tendance selon laquelle les hommes ne tiennent pas beaucoup à cette hypergamie masculine. Ils tendent plutôt à se donner une stratégie presque « opposée » à la première ; c'est le passage à l'homogamie voir même à l'hypogamie masculine. La première signifie le mariage à une femme ayant un même statut que le sien. La seconde, quant à elle, ne signifie pas ici l'interdiction de se marier à une femme qui a un statut inférieur au sien, mais c'est plutôt le fait de choisir comme épouse une femme de statut supérieur². Ainsi, sur 115 alliances (hommes), nous avons compté 54 hommes³, (Soit 46.2%), qui ont épousé une femme ayant un statut (niveau d'instruction ou poste de travail occupé) supérieur aux leurs. Sont comptés également 49 mariages sont homogamiques (soit 41.9%). La tendance à l'hypergamie n'est représentée que par un taux de 11.9%.

¹F. ADEL, La crise du mariage en Algérie, op. cit., p. 66.

²Notamment le niveau d'instruction ou le statut professionnel.

³Nous n'avons pas pu avoir suffisamment de données pour pouvoir avancer des chiffres concernant les femmes données à l'extérieur du groupe.

À partir de ces données, il est possible de remarquer que les choix en question répondent à des raisons socio-économiques. C'est le capital culturel de la femme (sa dot scolaire notamment) qui joue ici un rôle important dans ses chances d'être convoitée. Épouser une femme qui travaille, donc ayant un salaire, ou qui peut avoir une possibilité de le faire, est une manière de s'assurer une ressource financière nouvelle. C'est ainsi qu'on aboutirait à une sorte de sécurisation du couple.

Le capital culturel de la femme choisie est perçu donc comme un capital économique ou susceptible d'être converti en capital économique. Les propos recueillis auprès de nos enquêtés nous semblent illustrer cette idée.

« Di lweqt-agi ideg i nella, ilaq ad tayeḍ tin iyrān yerna txeddem » dans les temps actuels, il est préférable d'épouser une femme instruite et qui travaille aussi (et surtout).

« Di temsal n zwaḡ, ilaq ad teczud tamtitt ; ama di leqraya, ama di ssɛaya, di kullec » en ce qui concerne le mariage, il faut épouser une femme ayant un même statut que le sien.

« Nekk ur yi-tuqie ara lmeɛna ma teyra fell-i tmeṭtut-iw, l'essentiel d'yelli-s n tfamilt, yerna tettɛawan-iyi-d deg umɛic » moi, ça m'est égale si ma femme est plus instruite que moi. Ce qui est essentiel pour moi est qu'elle soit une « fille de bonne famille » "yelli-s n tfamilt" et qu'elle m'aide (par son salaire) pour assurer la subsistance de la famille.

Parfois, les enquêtés n'ayant pas épousé des femmes instruites ne dissimulent pas leurs regrets comme le montre ce passage : « nekkni nettwakellex : nuy tid ur neyri ara. Lukan am tura, lleh ard ayey tin iyrān. Maɛna mačči d tabrat-nni kan; axaṭer tabrat-nni ula d nekk zemrey ad tt-aruy. Ilaq ad tili teyra yerna txeddem i wakken ad k-id-tɛiwen... la tettwalid amɛic iylay » Nous, nous avons tort d'avoir épousé des femmes illettrées. Si c'est à refaire, je jure au nom de Dieu que je n'épouserai qu'une femme exceptée celle instruite. Mais, il ne suffit pas qu'elle soit instruite pour se limiter à lire ou à écrire des correspondances. Si c'est cela, moi aussi je peux le faire. Il faut qu'elle soit instruite et qu'elle occupe un poste de travail. Elle doit donc avoir un salaire par lequel elle pourra t'aider en ces temps où, comme tu le sais, le pouvoir d'achat est faible.

D'autre part, notre observation nous incite à penser que la tendance à l'isogamie et/ou à l'hypogamie masculine pourrait s'expliquer par le fait que l'accès des femmes aux études supérieures et aux statuts professionnels importants. Ainsi, elles se sont convoitées par des hommes moins instruits qu'elles mêmes. Elles sont alors confrontées au dilemme d'épouser un homme ayant un statut inférieur au sien ou rester célibataires. Sans nier les opportunités et les avantages que peut procurer le niveau d'instruction à la femme, y compris en matière d'alliance, le capital culturel devient parfois un handicap pour celle-ci étant donné qu'il minimise, quelquefois, les chances de satisfaire le choix. C'est le cas notamment où il ne lui permet pas quand même l'accès à un emploi dans la conjoncture actuelle.

Il faut cependant noter une persistance, chez certaines personnes, de la tendance à l'hypergamie masculine. Dans ce cas, les hommes préfèrent gérer leur foyer par leurs ressources plutôt que de sacrifier le principe de n'avoir accepté d'épouser une femme ayant un statut supérieur au sien. Les hommes qui adoptent ce comportement restent fidèles aux valeurs dominantes, patriarcales, plutôt que de tirer profit du capital culturel de l'épouse.

IV- 9 - Rayon géographique des alliances :

9 - 1- Les échanges entre *Ihnučen* et autres villages (ou villes) :État des échanges entre *Ihnučen* et autres villages ou villes (Tableau 23)

N°	Ville ou village	Hommes (ou femmes reçues)	Femmes (données)	Hommes et femmes
		Nh	Nf	Nhf
01	Adrar (Aghrib)	02	02	04
02	Aghoulid (Azeffoun)	00	01	01
03	Agraraj (Tamassit)	01	00	01
04	Ain El Hemmam	02	00	02
05	At Saâda (At Yanni)	01	01	02
06	Ait Ouandlous (Azeffoun)	01	01	02
07	Alger	04	10	14
08	Alkahra	00	01	01
09	Almaguechtoum (Akerrou)	01	01	02
10	At chaffaâ	02	00	02
11	At gourat (Imsounene)	00	01	01
12	At lhoucine (Azeffoun)	01	01	02
13	At Ouchène (Aghrib)	01	02	03
14	At Si Yehya (Azeffoun)	01	01	02
15	At Sidi Yahia (Azeffoun)	01	00	01
16	At wartilène	00	01	01
17	At Wassif	00	01	01
18	At yanni	01	00	01
19	At Yaëla (Béjaïa)	00	02	02
20	Attouche (Tigzirt)	00	01	01
21	Azazga (ville)	00	01	01
22	Azeffoun	01	01	02
23	Béjra	03	01	04
24	Bézerka (Azeffoun)	01	02	03
25	Blida	01	00	01
26	Bni Ksila (Azeffoun)	00	01	01
27	Bouadnane	00	02	02
28	Boukellal (Ifliessen)	01	00	01
29	Boumerdes	00	01	01
30	Bouzeggene	02	03	05
31	Cheurfa (Azazga)	04	02	06
32	Cheurfa Uzeffoun (Azeffoun)	02	00	02
33	D.B.K	02	00	02
34	Dellys	01	00	01
35	Djijel	01	00	01
36	Étranger	02	01	03

37	Hendou (Tamassit)	01	01	02
38	Houbli (Aghrib)	02	00	02
39	Iachouba (Azeffoun)	02	00	02
40	Iagachène (Aghrib)	01	00	01
41	Iakourène	01	00	01
42	Ibsekriyene (Aghrib)	00	02	02
43	Ifissene	00	02	02
44	Igherbiyen (Ifissene)	02	02	04
45	Ighil Bouzzal (Azazga)	00	01	01
46	Ighil mahni (Azeffoun)	01	01	02
47	Ighil Mhend (At Chafaa)	00	02	02
48	Ihemziwene (Azeffoun)	00	01	01
49	Ijanaten (Azeffoun)	02	00	02
50	Ijermnan (At Chafaa)	00	01	01
51	Ikherbane (Fréha)	02	00	02
52	Imekhléf (Aghrib)	00	01	01
53	Isser	00	01	01
54	Issoumathène (Azeffoun)	00	01	01
55	Iziriwène (Aghrib)	00	01	01
56	Fréha	01	01	02
57	Kanis (Azeffoun)	01	00	01
58	Khemis Meliana	00	01	01
59	Kissoun (Azeffoun)	00	01	01
60	L.N.I	04	00	04
61	Mekla	01	00	01
62	Mlata (Azeffoun)	00	01	01
63	Ouargla	00	01	01
64	Oulkhoul (At Chafaâ)	00	01	01
65	Oumadene (Azeffoun)	00	02	03
66	Sétif	01	00	01
67	Taboudoucht (Aghrib)	00	01	01
68	Tagarsift (Fréha)	02	00	02
69	Taddart Uzeffoun (Azeffoun)	02	01	03
70	Taghanimt (L.N.I)	00	01	01
71	Tainert (Azeffoun)	02	02	04
72	Tala Tgana (Fréha)	01	00	01
73	Tamassit	01	01	02
74	Tamda	01	00	01
75	Tidmimine (Azeffoun)	00	01	01
76	Tigrine (Azeffoun)	00	01	01
77	Tigzirt	01	00	01
78	Timizart	00	01	01
79	Timlouka (Azeffoun)	01	00	01

80	Tirmitine (Algérois)	00	01	01
81	Tiwidiwin (Azeffoun)	01	01	02
82	Tiza (Azeffoun)	01	00	01
83	Tizi-Ouzou	02	02	04
84	Tizi-Rached	00	01	01
85	Tlemcen	01	00	01
86	Waguenoune	01	01	02
Total		80	82	162

Une lecture première de ce tableaux nous permet de constater que la distribution des échanges matrimoniaux n'est pas d'une façon homogène. À l'exception des échanges avec Alger, la fréquence des échanges avec des localités géographiquement proches est sensiblement plus importante que celle des échanges avec des groupes lointains. Il s'agit donc d'alliances fondées sur la proximité géographique. Cette dernière est plus lisible dans le tableau représentant la répartition des alliances par communes et la ramenant à l'ancienne division en "Σerc" (tribu).

Carte géographique de la région d'Ihnouchène¹



¹ Microsoft. Encarta 2009.

9 - 2- Répartition des alliances selon les communes :

N°	Commune	Hommes (ou femmes reçues)	Femmes (données)	Hommes et femmes
		Nh	Nf	Nhf
01	Azeffoun	22	18	40 (+ les 70 d'Ihnucen) = 110
02	Aghrib	06	05	11
03	Tizi-Ouzou	02	00	02
04	Azazga	04	04	08
05	At Chafaâ	02	04	06
06	Tigzirt	01	01	01
07	Attouche	00	00	01
08	At Yanni	01	02	03
09	A.E.H	02	00	02
10	L.N.I	04	01	05
11	Béjéïa	03	03	06
12	At Outrilène	00	01	01
13	Dellys	01	00	01
14	Boumerdes	00	01	01
15	Maatka	00	01	01
16	Mekla	01	00	01
17	Timizart	00	01	01
18	Tamda	01	00	01
19	D.B.K	02	00	02
20	Fréha	06	01	07
21	Bouzeguène	02	03	05
22	Iakouren	01	00	01
23	Sétif	01	00	01
24	Bouadnané	00	02	02
25	At Ouacif	00	01	01
26	Alger	04	10	14
27	Tizi-Rached	00	01	01
28	Al kahra	00	01	01
29	Ifissene	03	02	05
30	Khemis Melyana	00	01	01
31	Blida	01	00	01
32	Ouaguenoune	01	00	01

En examinant la réalité des faits, nous comprenons que la stratégie d'alliance fondée sur la proximité géographique est orientée à satisfaire certains intérêts, entre autres, d'ordre économique. Les échanges avec des villages voisins, notamment ceux avec lesquels il partage des limites géographiques immédiates, donnent à penser qu'ils

ont une finalité liée à des considérations économiques et foncières. La satisfaction de ces intérêts nécessite une stratégie plus ou moins complexe. Comme nous l'avons expliqué dans la description monographique d'*Ihnučen*, son saint fondateur "Brahem Aberkan" est le dernier à s'installer dans la région. De ce fait, toutes les terres du groupe sont l'objet de dons légués à ce saint par les villages limitrophes comme Houbelli, At Rehoun, At Si Yhaia et Iziriwen. D'ailleurs, le village Houbelli possède actuellement des parcelles importantes enclavées dans le centre même du village *Ihnučen*. De plus, le territoire d'*Ihnučen* comprend beaucoup de toponymes, des noms de champs notamment qui portent le nom d'un desdits villages. Nous citons "Aħriq At Rhuna", "Tawrirt U Yehya", "Asuffey Iziriwen", etc. D'autre part, notre enquête nous aide à comprendre le fait que les rapports entre le groupe de Houbelli et celui d'*Ihnučen* sont, dans le passé notamment, un peu « froids » voir à la limite de conflictuels. Les rapports sont souvent marqués par une récurrence de diverses formes de défis et de ripostes.

Malgré cela, le groupe *Ihnučen*, des générations anciennes à celle enquêtée dans le cadre de la présente recherche, ne cesse de s'allier à ce groupe. Notant que l'alliance se fait dans un sens quasi-unique. Le groupe *Ihnučen* prend des femmes de Houbelli mais pas l'inverse, mises à part quelques exceptions dans le passé. Nous pensons que par la stratégie d'alliance, le groupe prend des femmes et donne parfois des femmes à des groupes voisins. Il est probable que les enjeux fonciers influencent ce type d'échange à titre d'exemple : beaucoup de parcelles, enclavées dans le territoire du village *Ihnučen*, appartenant à ces villages, notamment ceux du village Houbelli, sont devenu suite à une parenté par alliance une terre d' *Ihnučen*. L'échange matrimonial entre ces groupes peut supposer que les groupes voisins d'*Ihnučen* tirent profit, à leur tour. Ce type d'alliance permet à la fille donnée au groupe *Ihnučen* d'exploiter les terres des ancêtres. Ceci dit, ces terres passent au fur et à mesure aux mains de l'autre (*Ihnučen*). Le sacrifice est alors minimisé s'il s'agit d'un allié.

Un autre fait peut fournir, nous semble-t-il, une explication au recours (ou non) à l'alliance de proximité géographique. Il peut également suggérer une explication à la différence dans les fréquences d'alliances aux groupes religieux et aux non-religieux. Notre observation montre que la période 1990-2007 est marquée par plusieurs formes

d'alliances matrimoniales. Ces formes connaissent une diversité extrême aussi bien dans leur aspect rituel que dans la démarche adoptée pour leur formation. Nous nous limiterons ici à en citer deux. La première est celle que nous désignons par l'alliance à démarche « traditionnelle ». La seconde, quant à elle, est celle que nous désignons par alliance à caractère « moderne ». Précisons qu'il n'est pas question, ici, d'entrer dans le détail du débat et des discussions théoriques suscitées autour des termes « moderne » et « traditionnel ». Nous entendons par le premier l'alliance qui concerne sensiblement une catégorie d'acteurs ayant un niveau scolaire réduit. La démarche est relativement assurée par des intermédiaires qui peuvent être des parents ; des amis, des marieuses de profession¹, etc. Le choix se fait alors au hasard des rencontres entre familles pour des occasions diverses (pèlerinage, cérémonies de mariage, circonstances funéraires, etc.). Dans cette forme d'alliance, nous avons remarqué que, d'une part, le poids du facteur d'appartenance au groupe religieux est important compte tenu du taux relevé (73.2%). D'autre part, l'alliance de proximité géographique est également, dans ce cas, un choix dominant. La seconde forme est celle qui se veut « moderne » dont la catégorie d'acteurs concernés et la démarche adoptée diffèrent de celles de la première. Le choix est l'affaire des concernés eux-mêmes qui, suite à une fréquentation préalable, s'entendent à réaliser leur projet matrimonial. Le taux d'alliances aux groupes non-religieux et celui d'alliances géographiquement lointaines sont significativement et respectivement importants que ceux d'alliances aux groupes religieux et d'alliances de proximité géographique.

Conclusion :

De ce qui précède, nous pouvons considérer que le groupe religieux *Ihnučen* développe des stratégies diverses avec la diversité des mutations et des situations nouvelles qu'impose le processus de son accès à la modernité. Ces stratégies peuvent être comprises dans une stratégie globale mais avec des dimensions multiples dont la finalité est orientée pour satisfaire des intérêts à la fois symboliques et matériels. Cette stratégie est perceptible en deux façades. D'une part, le groupe tend, par l'exogamie, à prendre et à donner des femmes à des groupes extérieurs pouvant être religieux, non-

¹ A. Sayad et Basagana R. Op. Cit., p. 86.

religieux, arabophones ou non-nationaux. D'autre part, il préserve un taux d'alliance obéissant à une stratégie endogamique.

L'endogamie s'observe sur trois échelles importantes que nous considérons comme étant des tactiques d'une même stratégie. La première est l'endogamie lignagère (ou villageoise) consistant à effectuer des échanges matrimoniaux entre cousins, entre sous-groupes d'une même lignée (*adrum*), et entre lignées différentes. L'échange s'effectue ainsi à l'intérieur du même groupe villageois qui constitue dans sa totalité un même lignage. La deuxième est l'endogamie religieuse consistant à s'allier à des groupes religieux. Enfin, la troisième est l'endogamie consistant à s'allier à des groupes kabyles. Le groupe se donne une autre stratégie exogamique par laquelle il tend à maximiser son capital prestige par l'usage de deux tactiques principales. La première est celle par laquelle il s'allie à des groupes extérieurs dont le taux de 69.8% est sensiblement significatif. Il est, intéressant, de noter que lorsqu'il s'agit d'exogamie, le taux d'alliances aux groupes non-religieux dépasse significativement celui d'alliance aux groupes religieux. Cet état de fait, montre que le poids du facteur religieux n'est, peut être, pas très important dans le choix stratégique du groupe. La deuxième tactique est celle de l'alliance fondée sur la proximité géographique. Ceci ne signifie, cependant, pas qu'il s'agit d'une stratégie d'isolat, c'est-à-dire, la stratégie selon laquelle les unions matrimoniales ne se concluent qu'au sein d'une même aire géographique. Nous avons d'ailleurs relevé un nombre non-négligeable d'alliances à des groupes géographiquement lointains.

À une autre échelle d'analyse, nous avons relevé des mutations au niveau des critères du choix de la conjointe chez les hommes. Une partie importante d'agents, sans prétendre une quelconque généralisation, pratique ou plaide pour une hypergamie masculine ou du moins pour une isogamie. Par la première, l'homme épouse une femme ayant un statut supérieur au sien. Par la seconde, il épouse une femme d'un même statut que lui et se désigne par le vocable très utilisé par les enquêtés en l'occurrence "*tamtilt*". L'accès aux études supérieurs et le revenu salarié, pour ne citer que ces facteurs, ont abouti à une relative bifurcation des stratégies individuelles par rapport à celles des parents. Nous pensons cependant que le choix individuel n'est, parfois, que le produit d'un habitus acquis dans le groupe et à travers le processus de

socialisation assuré par les parents. Dans ce cas précis, la stratégie individuelle se trouve enveloppée dans celle du groupe d'appartenance, celle des parents notamment.

Conclusion générale

L'étude de la parenté, notamment à travers l'analyse des stratégies matrimoniales et des logiques lignagères, est un des thèmes sinon prioritaire du moins important pour une analyse et une connaissance anthropologique d'une société. Toutefois, son approche suscite beaucoup de débats théoriques notamment sur la façon par laquelle les liens de parenté sont interprétés. L'une des questions qui ont suscité ces débats est celle selon laquelle on se demande si la parenté relève d'un fait naturel et donc biologique ou s'agit-elle d'un fait social et culturel ? Notre analyse a montré que les liens de parenté sont essentiellement culturels quelle que soient les réalités biologiques sur lesquelles cette parenté est fondée. La société ne fait qu'interpréter la donne biologique par des interdits, des prescriptions, des sanctions, etc. Nous avons vu, par ailleurs, que les systèmes de parenté connaissent une diversité extrême. Ceux-ci peuvent être classés selon trois principaux types. Le système unilinéaire, bilinéaire ou indifférencié.

S'inscrivant dans le domaine de l'anthropologie de la parenté, notre étude est consacrée à l'analyse des stratégies matrimoniales et des logiques lignagères dans un groupe religieux, *Ihnucen* de la commune d'Azeffoun (Kabylie maritime). Le groupe fonctionne selon le système patrilinéaire et patriarcal. Ce dernier suppose une filiation unilinéaire agnatique et une autorité exercée par les hommes sur les femmes. Notre analyse a établi que, pour des raisons liées aux effets de la modernisation de la société kabyle, une mutation importante affecte l'autorité patriarcale. L'accès au revenu salarié, l'impact de la scolarisation (celle des femmes notamment), l'apparition de nouveaux modes de vie social et familial, sont parmi les facteurs qui sont derrière cette mutation. L'autorité du chef de famille (qui est généralement le père), bien qu'elle subie des mutations, n'est pas remise en cause. Elle s'exprime fortement par l'exclusion de la femme des espaces publics, son absence lors de l'officialisation de la décision pour le choix matrimonial par exemple, etc.

Pour comprendre les régularités qui définissent la nature des stratégies matrimoniales que se donne le groupe religieux *Ihnucen*, nous avons essayé d'examiner, en établissant une monographie du groupe, le contexte social, culturel, politique et économique dans lequel se déroulent toutes les pratiques du groupe. Nous avons ainsi montré que la société en question est en pleine mutation sociale. Face à des situations nouvelles imposées par l'accès à la modernité, les acteurs s'entraident et conjuguent tous

les moyens et les efforts afin de s'assurer une meilleure « réactivation de la tradition »¹. La vie sociale du groupe est confrontée à un processus de transformations qui affectent la structure du village dans son organisation et dans son fonctionnement. Les exemples donnés sur les matrices qui se fabriquent par les acteurs pour s'assurer une réactivation des éléments qui relèvent de la tradition face aux nouvelles situations, nous semblent être illustratifs. Les arrangements et les réarrangements des logiques lignagères du groupe face à la nouvelle situation imposée par la création d'un nouveau site du village (Tazayart) attestent aussi l'ampleur de ces mutations.

L'enquête a aussi montré que les trois types de famille coexistent dans le groupe. Le type dominant est le modèle conjugal (ou nucléaire). Celui-ci ne se présente, cependant, pas dans sa configuration occidentale : la famille conjugale, dans le cas exploré, est généralement plus nombreuse et peut inclure des (ascendants (père et/ou mère) voir un collatéral (sœur célibataire ou divorcée par exemple, etc.). Les structures familiales connaissent d'importantes transformations et le type de famille qui serait, par le passé, le modèle dominant dans la société kabyle est frappé d'un éclatement provoqué par plusieurs facteurs. Nous citons les conséquences de la politique coloniale (les lois foncières notamment), la crise du logement, l'aspiration des individus aux valeurs de la modernité, les transformations économiques, démographiques, sociales et culturelles de la société, etc. En outre, nous avons expliqué que les mutations des structures familiales, dans le groupe en question exercent une influence sur la nature des stratégies matrimoniales adoptées. L'alliance, et les stratégies qui en découlent, ne sont pas seulement l'affaire de l'époux et de l'épouse mais aussi et surtout l'affaire de leurs groupes familiaux. Le jeu de ces alliances implique toujours un processus d'interrelation et d'interaction entre les familles en alliance matrimoniale.

Il importe aussi de remarquer que la vie économique observée dans le groupe est dans une situation de mutations et de transformations apparentes. Les mutations sont perceptibles à travers les nouveaux comportements économiques et les attitudes liées à la rationalité économique que nous avons évoqué dans la description monographique. Nous pouvons ainsi soutenir que les stratégies matrimoniales et les logiques lignagères du groupe religieux *Ihnučen* ne peuvent être comprises sans tenir compte de toutes ces

¹ M. B. Salhi, *Espace montagnard : mutations et permanences*, op.cit., p. 11.

transformations et de toutes ces mutations dans lesquelles se trouve engagée la société Kabyle en général et le village *Ihnučen* en particulier.

Étant une institution sociale, la pratique matrimoniale subie donc l'influence que lui imposent les effets liés à l'accès du groupe *Ihnučen* à la modernité. Pour comprendre comment les membres de ce groupe religieux adoptent des stratégies d'alliance adaptées aux contextes nouveaux, nous nous sommes servi des outils théoriques empruntés essentiellement à Pierre Bourdieu. Nous avons ainsi adopté les concepts de « stratégie », de « capital » (économique, social et symbolique), d'« habitus », etc. pour expliquer les réalités empiriques de la pratique matrimoniale dans le groupe exploré.

Notre analyse nous a permis d'établir que le groupe *Ihnučen* développe des stratégies articulées avec la diversité des mutations et des situations nouvelles qu'impose le processus de son accès à la modernité. La finalité de ces stratégies est orientée pour satisfaire des intérêts à la fois matériels et symboliques. Les choix stratégiques d'alliance dans le groupe sont marqués par deux tendances majeures. La première, est celle selon laquelle, par une stratégie endogamique, le groupe préserve un taux d'alliance endogènes. Les échanges se font entre les membres d'un même groupe. Par la seconde, le groupe tend à prendre et à donner des femmes à des groupes extérieurs pouvant être religieux, non-religieux, arabophones ou non-nationaux. Les échanges sont alors à caractère exogamique.

L'endogamie s'observe sur trois échelles importantes que nous considérons comme étant des tactiques d'une même stratégie. La première est l'endogamie villageoise consistant à effectuer des échanges matrimoniaux à l'intérieur du groupe *Ihnučen* qui constitue dans sa totalité un même lignage. Cette forme d'endogamie est d'un taux de 30.2% des alliances. Elle permettrait au groupe d'aboutir à une certaine « pureté lignagère » par laquelle il s'assure un meilleur contrôle de ses intérêts matériels et symboliques. On tend ainsi, par cette stratégie, à renforcer l'intégration et la cohésion du groupe et du coup à s'assurer la préservation du capital social et économique. L'analyse des représentations des acteurs montre que, par cette stratégie, l'échange endogène des femmes peut fortifier le groupe, par contre donner ses femmes à l'extérieur peut avoir l'effet de son affaiblissement. Ceci peut attester que, pour ces acteurs, la femme est un patrimoine, du moins symbolique (mais qui a aussi lien avec l'ordre économique), qu'il faut garder pour soi et échanger entre soi, donc à préserver.

L'endogamie s'exprime aussi par l'alliance aux groupes religieux. Nous avons relevé un taux de 55.6%. Ceci ne peut qu'attester la persistance de l'endogamie religieuse dans le groupe. En dépit de cette donnée statistique, une partie des enquêtés, les jeunes notamment, ont tendance à dénoncer cette pratique. Ce fait exprime, à notre sens, l'écart existant entre les représentations que ces jeunes se font de la pratique et la pratique elle-même. De là nous déduirons la nécessité de ne jamais se fier uniquement aux déclarations, parfois obsessionnelles voir même contradictoires, des acteurs.

À un autre niveau, le groupe adopte une stratégie endogamique plus vaste qui s'exprime par l'alliance aux groupes kabyles. Nous avons montré comment, en général, nos enquêtés montrent que le poids de la langue et donc de la communication pèsent dans la restriction des choix. La tendance du mariage au sein du groupe kabyle reste donc privilégiée. Il s'agit là d'une préférence qui s'exprime dans le groupe étudié par un taux de 91.4 % d'alliances en Kabylie et entre kabyles.

Nous insistons sur le fait que, comme le soutient C. Lévi-Strauss¹, tout groupe social peut être à la fois endogame et exogame. Ainsi, si nous appelons « exogamie » toute alliance à l'extérieure du village *Ihnucen*, nous constatons que le groupe se donne une autre stratégie qui compléterait la première. Il s'agit d'une stratégie exogamique par laquelle le groupe tend à maximiser son capital prestige et à satisfaire d'autres intérêts d'ordre matériel (foncier notamment) et symbolique. Cette stratégie se joue par deux tactiques principales. La première est celle par laquelle les membres du groupe s'allient à des groupes extérieurs qui peuvent être religieux, non-religieux, arabophones ou non-nationaux. Le taux de 69.8% nous semble être sensiblement significatif. Signalons que lorsqu'il s'agit d'une exogamie, le groupe s'allie plus aux groupes non-religieux (35.7%) qu'aux groupes religieux (25.4 %). La deuxième tactique est celle de l'alliance fondée sur proximité géographique.

Nous avons aussi relevé des mutations au niveau des critères du choix d'un conjoint. Une partie importante d'acteurs, sans prétendre une quelconque généralisation, opte pour une hypergamie masculine (épouser une femme ayant un statut supérieur au sien) ou, du moins, pour une isogamie (épouser une femme ayant un même statut le sien). L'isogamie s'exprime chez les enquêtés par un vocable très utilisé en l'occurrence "*tamtilt*". Sur 115 alliances (hommes), nous avons compté 54 hommes, (46.2%), qui ont

¹ Claude Lévi-Strauss, *Structures élémentaires de la parenté*, op. cit., p. 53.

épousé une femme ayant un statut (niveau d'instruction ou poste de travail occupé) supérieur aux leurs. Sont comptés également 49 mariages homogamiques (41.9%). La tendance à l'hypogamie n'est représentée que par un taux de 11.9%.

Notre étude révèle que dans le groupe exploré, les femmes (les mères notamment) participent à la formation de l'alliance, dans les négociation matrimoniales, dans l'orientation des choix, etc. Le mariage avec la CCM (la Cousine Croisée Matrilatérale) paraît être une pratique significative dans le cas étudié et sans doute aussi dans beaucoup de groupes en Kabylie. Mais sur le cas du groupe religieux *Ihnučen*, le mariage de type dit arabe (mariage avec la (CPP) Cousine parallèle Patrilatérale) apparaît comme exceptionnel. D'ailleurs, les résultats statistiques montrent bien que les membres de ce groupe préfèrent s'allier aux arabophones qu'à des cousins patrilatéraux. De 1990 à 2007, aucun membre du groupe ne s'est marié à sa CPP (ce qui donne un taux de 00%), alors que le taux d'alliances aux arabophones est de 8.2%.

Cette tendance se justifie par deux ordres d'idées avancés par nos enquêtés. Le premier, est religieux. On se conforme à un hadith ou à un verset prescrivant un mariage lointain (éloignement sanguin et géographique). Le second est « médical » selon lequel les acteurs, prennent conscience des effets néfastes que peuvent engendrer les unions consanguines qui sont par conséquent de plus en plus évitées. Ceci ne peut être qu'un effet de la modernisation notamment l'accès à l'information.

Il nous semble important, en concluant cette étude, d'insister sur le fait que les résultats auxquels nous nous sommes parvenus sont limités au cas du groupe religieux *Ihnučen* (1990-2007). En outre, nous estimons qu'il serait intéressant de multiplier les explorations sur des cas en Kabylie pour vérifier si le cas d'*Ihnučen* est particulier ou, au contraire, s'il tient d'une tendance générale significative. C'est ce projet que nos recherches à venir souhaitent mettre en œuvre pour étendre l'exploration du champ de la parenté à d'autres groupes.

Résumé du mémoire

S'inscrivant dans le domaine de l'anthropologie de la parenté, notre étude est consacrée à l'analyse de l'état empirique des stratégies matrimoniales dans le groupe religieux du village "Ihnučen" (commune d'Azeffoun) de la Kabylie maritime. Notre réflexion a comporté deux moments. Il était question, tout d'abord, de dégager à travers une analyse statistique, la distribution des alliances (endogamiques versus exogamiques) observés dans ce groupe pendant la période 1990-2007. Ensuite, nous avons proposé une analyse qualitative des facteurs qui conditionnent cette distribution.

Étant une institution sociale, la pratique matrimoniale subie l'influence que lui imposent les effets liés à l'accès du groupe *Ihnučen* à la modernité. Ce dernier développe ainsi des stratégies diverses avec la diversité des mutations qui l'affectent. La finalité de ces stratégies est orientée pour satisfaire des intérêts à la fois matériels et symboliques.

Les stratégies d'alliance dans le groupe sont marquées par deux tendances majeures. La première, est celle selon laquelle, par une stratégie endogamique, le groupe préserve un taux d'alliance endogènes. Par la seconde, le groupe tend à prendre et à donner des femmes à des groupes extérieurs.

L'endogamie s'observe sur trois échelles importantes à savoir : l'endogamie lignagère (villageoise), l'endogamie religieuse et enfin, une endogamie plus vaste qui consiste à s'allier en Kabylie et entre kabyles. Mais sur le cas du groupe religieux *Ihnučen*, le mariage de type dit arabe (mariage avec la (CPP) Cousine parallèle Patrilatérale) apparaît comme exceptionnel. La stratégie exogamique par laquelle le groupe tend à maximiser son capital prestige et à satisfaire d'autres intérêts d'ordre matériel (foncier notamment) et symbolique, se joue par deux tactiques principales. La première est celle par laquelle les membres du groupe s'allient à des groupes extérieurs qui peuvent être religieux non-religieux, arabophones ou non-nationaux. La seconde est celle de l'alliance fondée sur proximité géographique.

Des mutations ont affecté les critères du choix d'un conjoint. Une partie importante d'acteurs opte pour une hypergamie masculine ou du moins pour une isogamie qui s'exprime chez les enquêtés par un vocable très utilisé en l'occurrence "*tamtilt*".

**Résumé du mémoire traduit en
langue amazighe**

Agzul n tezrawt s tutlayt n tmaziyt :

Iswi n tezrawt-a d tigzi n tsuddas n umyuqqen (stratégies matrimoniales) di taddart "Ihnucen" tayiwant n Uzeffun i d-yusan di Tmurt n Leqbayel yer tama n yilel. Asnezgem nney, nebda-t yef sin n yimuren. Di tazwara neered, s tesledt n wuttunen i d-nhawec, ad d-naf amek i ttwaferqen yimyuqqen di taggayt-agi (taddart-agi) ger 1990 d 2007. Deg uhric wis sin, nefka-d tsledt tayarant (qualitative) n yimyuqqen i d-iffyen deg usuđen.

Asuddes n yiwel di taddart n Yihnucen d win innulen inbeddalen imettiyen swayes i d-igla unekcum n tmetti taqbaylit yer wudem atrar n tudert. Di taddart-agi, ad naf ddeqs n tsuddas n yiwel i d-innulfan. Iswi nsent d ahareb d uħddu yef tegmi tadamsant n ugraw d yizumal n tudert ines n yal ass.

Tisuddas n umyuqqen di taggayt tamettit n Yihnucen bdant yef snat n tewsatin. Tawsit tamenzut d tin n yiwel agensan. Amyuqqen-a, d t-naf ibna yef krađet n tseddarin. Tamezwarut d iwel agensan yerzan ambeddel n tlawin daxel n taddart; ger yimezday n taddart. Taseddart tis snat, terza amyuqqen ger yimrabđen. Ma d taseddart tis krađet, d tin irzan amyuqqen di tmurt n Leqbayel ger Leqbayel.

Tasuddest n umyuqqen azyaran d tin ittusmersen dayen di taddart Ihnucen. Tasuddest-a dayen yur-s sin wudmawen. Amezwaru d amyuqqen n Yihnucen yer yizyarayen ama d Leqbayel, ama d Imrabđen, ama d Aėraben ney d iberraniyen. Udem wis sin n tsuddest-a, d win swayes i d-ittili umyuqqen yer tudrin ney yiyerman izyarayen maca nwala belli Ihnucen smenyifen iwel d tlawin n temnađin iquerben. Annect-a nezmer ad d-nini belli icudd yer yiswan irzan asegni n yisey n ugraw si tama, d uħreb ney asgni n wakal d lerzaq n taddart.

Tazrawt-a tesken-d dayen amek i d-yella unbeddal deg wayen icuden yer ufran n tmettut deg yiwel. Ma zik irgazen smenyifen ad ayen tilawin i ugaren di leėmer ney di tyuri, ass-a tagnit tbeddel. Tuget n yirgazen ttayen tilawin ilan azayer yugaren win nsen. Afran-a yur-s iswi adamsan imi tamettut iyan, tin ixeddmen lada, ittwali-tt urgaz d tameiwent ara as-isafessen taėkemt n usisi n uyrum. Gef waya irgazen uyalen ur ttmuqulen ara ma tugar-iten tmettut di tyuri, maca ttmuqulen agerdas-nni ines amzun d aybalu n tedrimt i tudert nsen n yimal. Tazrawt-a tesken-d dayen amek tayemmat yur-s awal-is di temsal icudden yer umyuqqen. Tikwal d tisuddas n tyemmat i yetteėddayen sdat kullec.

**Résumé du mémoire traduit en langue
arabe**

يُندرج هذا البحث في إطار أنثروبولوجيا النسب. حاولنا من خلاله دراسة استراتيجيات الزواج عند أفراد قرية احنوشن (بلدية ازفون) الذين يعتبرون من القائل المرابطون. اعتمدنا في دراستنا على منهجين أساسيين. يكمن الأول في دراسة احصائية للروابط الزوجية في مختلف أشكالها. أما بالثاني فقد قمنا بتحليل كيفية للعوامل التي تتحكم في توزيع هذه الروابط. بكونها مؤسسة اجتماعية، الروابط الزوجية تتأثر بعوامل التجديد الاجتماعي الذي تشهده قرية احنوشن في الوقت الراهن. من خلال هذا البحث استنتجنا ان استراتيجيات الزواج السارية المفعول عند الجماعة المدروسة تصب في ارضاء هدف الحفاظ و الدفاع عن اغراض مادية و رمزية.

ان استراتيجيات الزواج في هذه الجماعة تتميز بنوعين أساسيين من الانتماءات. الانتماء الأول تترجم من خلاله استراتيجية الزواج الداخلي. أما الانتماء الثاني يخص الزواج الخارجي. استراتيجية الزواج الداخلي يمكن ملاحظتها على ثلاث مستويات. هذه الأخيرة تتمثل في الترابط بالزواج داخل القرية، الترابط الزوجي بين أفراد جماعات او قرى مرابطة و أخيراً الترابط بالزواج في منطقة القبائل و بين أفراد ينتمون الى المجتمع القبائلي. ولكن ما الفت انتباهنا هو ان الزواج من ابنة العم المسمى بـ«الزواج العربي» لا يمثل الا حالات استثنائية. في حين ان من خلال الزواج الخارجي تسعى الجماعة لتحقيق اهداف مرتبطة باغراض مادية (عقارية على وجه الخصوص) و رمزية. فمن الملاحظ ايضاً ان هذا السلوك الاستراتيجي يركز على خطتين متباينتين. تتمثل الأولى في تحقيق روابط زوجية مع جماعات خارجية بالنسبة للقرية. أما من خلال الخطوة الثانية فالأفراد يترابطون زوجياً مع نساء منتميات الى القرى الأقرب جغرافياً الى احنوشن.

من خلال هذه الدراسة لاحظنا ان تغيرات قد طرأت على معايير اختيار الزوج. فان نسبة معتبرة من رجال هذه الجماعة يختارون الزواج من امرأة قد تكون ذات مكانة (اجتماعية ، مهنية او ثقافية) أرقى او مماثلة لمكانتهم.

Bibliographie

- 
- 01 -ABÈLÈS Marc, Anthropologie de l'État, A. Colin, 1990, Paris.
- 02 -ABROUS Dahbia, L'honneur face au travail des femmes en Algérie, Paris, éd. L'Harmattan, 1989.
- 03 -ADDI (Lhouari), « Les enjeux théoriques de l'anthropologie du Maghreb : Lecture de Bourdieu, Geertz et Berque », in : Lhouari ADDI (sous direction de) L'Anthropologie du Maghreb selon Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner, actes du colloque de Lyon, 21-23 septembre 2001.
- 04 -ADDI Lahouari, Violence symbolique et statut du politique dans l'œuvre de pierre Bourdieu, in : Revue française de science politique, décembre 2001, article en ligne sur le portail Persée. L'anthropologie du Maghreb selon Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner, Actes du Colloque de Lyon, 21-23 septembre 2001, Awal IBIS PRESS, Paris, 2003..
- 05 -ADDI Lhouari, L'anthropologie du Maghreb selon Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner, Actes du Colloque de Lyon, 21-23 septembre 2001, Awal IBIS PRESS, 2003, Paris, 212P.
- 06 -ADDI Lhouari, Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu : Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques, Paris, éd. La Découverte, 2002.
- 07 -ADEL Faouzi, La crise du mariage en Algérie, in : « Familles d'hier et d'aujourd'hui », Insaniyat, n°4-janvier-avril 1998, Oran (vol.II,1), CRASC, pp. 59-77, p.66.
- 08 -AKTOUF Omar, méthodologie des sciences sociales, approche qualitative.
- 09 -AUGE Marc. (éd), Les domaines de la parenté : filiation, alliance, résidence, Paris, Maspero, 1975.
- 10 -Augé Marc., Pour une anthropologie des mondes contemporains, Paris, Aubier, 1994.
- 11 -AUGUST Geoffry, Le bordier berbère de la grande Kabylie, Paris, Le Play, 1890.
- 12 -BALANDIER George, Afrique ambiguë, Plon, Terre Humaine, 1982 (coll. « Quadrige », 39), Paris.
- 13 -BALANDIER George, Anthropologie politique, 2° éd., Paris, 1969.

- 14 -BALANDIER George, *Anthropo-logique*, PUF, 1974, 2^e édit.. Livre de poche, Biblio-Essai, Paris, 1985.
- 15 -BASAGANA Ramon et SAYAD Ali, *Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie*, Alger, CRAPE, 1974.
- 16 -BATESON M., *Regard sur mes parents : une évocation de Margaret Mead et de Gregory Bateson*, trad. fr., Paris, Seuil, 1984, (1^{re} éd. en langue Allemande 1984).
- 17 -BENRAMDANE Farid et ATOUI Brahim, *Nomination et dénomination : Des noms de lieux de tribus et de personnes en Algérie*, Oran, CRASC, 2005.
- 18 -BONTE Pierre. (éd), *Épouser au plus proche : inceste, prohibition et stratégie matrimoniales autour de la méditerranée*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1994.
- 19 -BONTE Pierre. et IZARD M. (sous la direction de), *Dictionnaire de l'ethnologie et l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991.
- 20 -BORNEMENT Ernest, *Le patriarcat*, Paris, PUF, 1979.
- 21 -BOUCHNAKI M., *Cités antiques d'Algérie*, Alger, SNED, 1978.
- 22 -BOUDON Raymond et François BOURRICAUD, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, 1982.
- 23 -BOULIFA Saïd, *Le calendrier agricole (seine de la vie agraire en Kabylie)*.
- 24 -BOULIFA Saïd, *le Djurdjura à travers l'histoire*, Alger, 1925, p. 18.
- 25 -BOURDIEU Pierre et SAYAD Abdelmalck, *Le déracinement*, Minuit, 1964, Paris, 227p.
- 26 -BOURDIEU Pierre, *habitus, code et codification*, in : *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1986, V64, N°1.
- 27 -BOURDIEU Pierre, *La Domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.
- 28 -BOURDIEU Pierre, *Le bal des célibataires : crise de la société en Béarn*, Paris, Seuil, 2002.
- 29 -BOURDIEU Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.
- 30 -BOURDIEU Pierre, *Questions de sociologie*, Minuit, 1^{re} éd : 1984, 2^{me} éd : 2002, Paris, 285p.
- 31 -BOURDIEU Pierre, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, PUF, 2^e édit., 1961.
- 32 -BOURDIEU Pierre, *Travail et travailleurs en Algérie*, Mouton, 1964, Paris.

- 33 -BOURDIEU Pierre., Esquisse d'une théorie de la pratique, Genève, Librairie Droz, 1970.
- 34 -BOUTEFNOUCHET Mustapha, La famille algérienne : évolution et caractéristiques récentes, SNED, Alger, 1982.
- 35 -BOUTEFNOUCHET Mustafa, Système social changement social en Algérie, Alger, OPU, 1985.
- 36 -BOUTEFNOUCHET Mustafa, Système social changement social en Algérie, Alger, OPU, 1985.
- 37 -Capitaine VAISSIERE, Les Ouled Rechaïch, Alger, 1863.
- 38 -CARETTE Émile, Étude sur la Kabylie, T II, Paris, imp. Nation, 1848.
- 39 -CHAULET Claudine, La terre, les frères et l'argent, T1, OPU, 1987, Alger.
- 40 -COPANS (Jean), Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie, Editions Nathan, 1996, Paris, 128 p.
- 41 -COPANS Jean, L'enquête ethnologique de terrain, Paris, Nathan, col. 128, 1990.
- 42 -CRESSWELL Robert, BALFET H., BROMBERGER Ch. et autres, Éléments d'ethnologie, Paris, Armand Colin, 1975.
- 43 -CUISINIER Jean, Logique et symbolique des approches, in : Le prix de l'alliance en Méditerranée, (sous dir. John PEISTIANY en collaboration avec Marie Elisabeth HNDMAN), Paris, CNRS, 1989.
- 44 -CUISINIER Jean, Matériaux et hypothèses pour une étude des structures de la parenté en Turquie, Paris, L'Homme, 1965, t. V.
- 45 -DAHMANI Mohamed, Économie et société en grande Kabylie, OPU, Alger, 1987.
- 46 -DALLET Jean Mari, Dictionnaire Kabyle - Français, Paris, SELAF, 1982, p.874.
- 47 -DE HEUSCH L., Pourquoi l'épouser ? Et autres essais, Paris, Gallimars, 1971.
- 48 -DELIEGE R., Anthropologie de la parenté, Paris, Armand Colin, 1996, 175p.
- 49 -DERRAS Omar, Le fait associatif en Algérie. Le cas d'Oran, pp.95-128, in : Mouvements sociaux, mouvements associatifs, Insaniyat, CRASC, N°8, mai - août 1999, (vol.III, 2).

- 50 -DESSONES (F.B), Notes sur l'histoire des Kabyles.
- 51 -DEVAUX (G), les Kbaïl du Djurdjura, Camoin, Marseille, 1859.
- 52 -DJAOUT Tahar, Azeffoun, la mer et le reste in : Algérie actualité, 21-27 janvier, 1982.
- 53 -DORES Maurice, La femme au village, Paris, L'Harmattan, 1981.
- 54 -DORTIER Jean-François (sous dir.), Le Dictionnaire des sciences humaines éd. Sciences Humaines, 2008.
- 55 -DUMONT L., Dravidien et Kariera : l'alliance de mariage dans l'Inde du sud et en Australie, Paris, La Haye, Mouton, 1975.
- 56 -DUMONT L., Introduction à deux théories d'anthropologie sociale, Paris, La Haye, Mouton, 1971.
- 57 -DUPIRE Marguerite, Organisation sociale des Peul, Paris, éd : Plon, 1970.
- 58 -DURAND Jean-Pierre et Robert WELL, Sociologie contemporaine, Paris, éd: Vigot, 1994.
- 59 -DURKHEIM E., « La prohibition de l'inceste et ses origines », L'Année sociologique, N°1, 1897.
- 60 -Evans-Pritchard E.E. et Fortz M., systèmes politiques africains, Paris, PUF, 1964.
- 61 -FANNY Colonna et HADDAB Mustapha, Méthodes d'approche du monde rural, Alger, OPU, 1985.
- 62 -FANNY Colonna, Savants paysans, Alger, OPU, 1983.
- 63 -FORTES Meyer, The web of kinship among the Thalensi, Londres, Oxford University Press, 1949.
- 64 -FOX Robin, Anthropologie de la parenté, Gallimard, Paris, 1972.
- 65 -FREUD Segmond., Totem et tabou : interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs, trad. fr., Paris, Payot, 1963, (1^{re} éd. en langue Allemande 1913).
- 66 -GAÏD Mouloud, Histoire de Bejaia et de sa région, éd : Mimouni, 1976.
- 67 -GELLNER Ernest, The concept of clanship and other assays, Oxford, Blackwell, 1987.
- 68 -GENEVOIS Henri, Monographie villageoise : At Yanni et Tagmount Azouz,

ENAG.

- 69 -GERAUD Marie-Odile, LESERVOISIER Olivier et POTIER Richard. Les notions clés de l'ethnologie, 1^{ère} éd : Armand Colin / SEJER, Paris, 1998, 2^{ème} éd : Armand Colin / HER, Paris, 2004.
- 70 -GHALEM Mohamed, Histoire de l'Algérie : des origines à 1830- essai de synthèse, in : REMAOUN Hassan (sous coordination), L'Algérie : histoire, société et culture, éd : Casbah, Alger, 2000.
- 71 -GHASARIAN Christian, Introduction à l'étude de la parenté, Paris, Seuil, 1996.
- 72 -GODELIER M., Rationalité et irrationalité en économie, Paris, F. Maspero, 1966.
- 73 -GODELIER M., Un domaine contesté : l'anthropologie économique, Mouton, 1974, Paris.
- 74 -GOODY Jack, « The classification of the double descent systems », Current Anthropology, t. 2-1 février 1961.
- 75 -GRESLE François, PANOFF Michel, PERRIN Michel, TRIPIER Pierre, Dictionnaire des sciences humaines ; Anthropologie / Sociologie, éd : Nathan, Paris, 1994.
- 76 -HADIBI Mohand Akli, Wedris, une totale plénitude, éd : Zyriab, Alger, 2002.
- 77 -HAMES Constant, Parenté prophétie, confrérie écriture : l'islam et le système tribal, in : Tribus et pouvoirs en terre d'Islam, Armand Colin, (p-p17-37).
- 78 -HANS F.G, « Le mariage », Payot, Paris, 1952.
- 79 -HERITIER Françoise, L'exercice de la parenté, Paris, Galimard-Seuil, 1981.
- 80 -HERITIER Françoise, Les deux sœurs et leur mère, Paris, Odile Jakob, 1994.
- 81 -IBN KHALDUN, Histoire des Berbères III, trad B. DE SLANE.
- 82 -JULIEN Charles André, Histoire de l'Algérie contemporaine : la conquête et les débuts de la colonisation (1827-1871), Paris, PUF, 1964.
- 83 -JULIEN Charles-André, Histoire de l'Afrique du Nord : Tunisie, Algérie, Maroc de la conquête arabe à 1830, Paris, 2^e éd, Payot, , 1969.
- 84 -KADDACHE Mahfoud, l'Algérie dans l'antiquité, Alger, ENAL., 1992.
- 85 -KARSTAN Raphaël, La civilisation de l'empire inca, Paris, PUF, 1986.

- 86 -KENZI Azeddine, Tajmaët du village Lqelea des At Yemmel : Etude des structures et des fonctions, Mémoire de Magistère, 1997-1998, UMMTO, DLCA.
- 88 -KHELADI Mokhtar, urbanisme et systèmes sociaux : planification urbaine en Algérie, OPU, 1991.
- 89 -LABURETHE Philippe, TOLRA Jean et WARNER Pierre, *Ethnologie Anthropologie*, Paris, PUF, (2^{ème} éd) 1994, 1^{re} éd : PUF, 1993.
- 90 -LACOST-DUJARDIN Camille, Des mères contre les femmes, Paris, éd : La Découverte, 1986.
- 91 -LACOST-DUJARDIN Camille, Opération "oiseau bleu" : Des Kabyles, des ethnologues et la guerre en Algérie, Paris XIII, éd : Découverte, 1997.
- 92 -LACOSTE-DUJARDIN Camille, Le conte kabyle, Paris, Maspero, 1970.
- 93 -LAOUSTE-CHANTÉREAUX Germaine, Kabylie coté femme, la vie féminine à Ait Hichem 1939- 1939, Aix-en-Provence, éd : EDISUD, 1990.
- 94 -LAVANCHY (Anne), VON (Christine), Kaenel-Mounoud, Entretien avec Martine Segalen, *Ethnographiques. Org.* N°1, avril 2002.
- 95 -LE PLAY Frédéric, L'Organisation de la famille (1871).
- 96 -LEACH E.R., On certain inconsidered aspects of double descent systems », Paris, Man, 1962, article n° 214 (et D.FORDE, Man, 1963, article n°9).
- 97 -LEACH Edmond, Critique de l'anthropologie, Paris, PUF, 1968. (1^{re} éd. Rethinking anthropology, 1961)
- 98 -LEACH Edmond, Les systèmes politiques des hautes terres de Birmane, trad., française Maspero, 1972 (1^{re} édit. 1953), Paris.
- 99 -LÉVI-STRAUSS Claude et Dédier ERIBON, De près et de loin, Paris, Odile-Jacob, 2001, (1^{re} éd. 1988).
- 100 -LÉVI-STRAUSS Claude, Les structures élémentaires de la parenté, Paris-Lahaye, Mouton, 1967(1^{re} éd. 1949).
- 101 -LOMBARD Jaques, Introduction à l'ethnologie, 2^{ème} éd. Armand Colin/SEJER, 2004, 1^{re} éd. Armand Colin /HER, Paris, 1994, 1998.
- 102 -LOUNIS Ali et ANARIS Mohand, J'apprend Tamazight par la lecture et l'écriture : "Ad lemdey tamaziyt s tyuri d tira", Alger, ENAG, 2009.

- 103 MAHÉ Alin, La révolte des anciens et des modernes : de la tribu à la commune dans la Kabylie contemporaine. pp.201-235, in Hosham Dawod (sous dir.). Tribus et pouvoirs en terre d'Islam, Armand Colin.
- 104 -MAIR L., Le mariage : étude anthropologique, trad. fr., Paris, Payot, 1974, (1^{re} éd. en langue anglaise 1971).
- 105 -MALINOWSKI B., La sexualité et sa représentation dans les sociétés primitives, trad. fr., Paris, Payot, 1967 (1^{re} éd. en langue anglaise 1927).
- 106 MAUNIER René, L'économie Kabyle, Paris, Alcan, 1903.
- 107 -Mercier P, Histoire de l'anthropologie, Paris, PUF, 1966.
- 108 -MURDOCK G, De la structure sociale, trad. fr. Paris, Payot, 1972, (1^{re} éd. en langue anglaise 1979).
- 109 -NACIB Youcef, Chants religieux du Djurdjura, Islam Sandbad.
- 110 -NEEDHAM R. (éd), La parenté en question : onze contributions à la théorie anthropologique, trad. fr., Paris, Seuil, 1977, (1^{re} éd. en langue anglaise 1971).
- 111 -OLIVIER DE SARDAN J-P., Anthropologie et développement, Essai en socio-anthropologie du changement social, Paris, Karthala, 1995,.
- 112 -PANOFF Michel et PERRIN Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie*, éd : Payot, Paris, 1973.
- 113 -QUIVY Raymond et CAMPENHOUDT Luc Van, Manuel de recherche en sciences sociales, Paris, Dunod, 1995.
- 114 -RADCLIFFE-Brown, structure et fonction dans la société primitive, Paris, éd. Minuit, 1968 (1^{re} éd. : Structure and fonction in primitive society, 1952)
- 115 REMAOUN Hassan, L'Algérie de 1830 à nos jours : histoire sociale et politique, in : REMAOUN Hassan (sous coordination), L'Algérie : histoire, société et culture, Alger, éd : Casbah, 2000.
- 116 -RIVERS W.H.R., « Mother Right », Encyclopedia of Religion a. Ethics, t.8, col.851a.-Social organization, 1926.
- 117 -Rivière Claude, Anthropologie politique, Paris, Armand Colin, 2000, 192 p.
- 118 -Rivière Claude, Introduction à l'anthropologie, Hachette, 1995, Paris, 157p.
- 119 SALHI M. B., Modernisation et retraditionalisation à travers les champs associatif et politique : le cas de la Kabylie, pp.21-42, in : Mouvements sociaux,

- mouvements associatifs, *Insaniyat*, CRASC, N°8, mai - août 1999, (vol.III, 2).
- 120 -SALHI M.B., Espace montagnard : mutations et permanences. Cas de la Kabylie de la région du Djurdjura, p-p. 11-50, in : *L'espace montagnard entre mutation et permanences* (sous dir.), MESSACI-BELHOUCINE Nadia, CRASC, Oran, 2005.
 - 121 -SALHI Mohamed Brahim, *Cours d'anthropologie de la parenté*, dispensés aux étudiants de Magistère de l'Ecole Doctorale d'Anthropologie, 2007/2008.
 - 122 -SALHI Mohamed Brahim, *Histoire économique, sociale et politique de la wilaya de Tizi-Ouzou*, Alger, CREAD, 1987.
 - 123 -SALHI Mohammed Brahim, Lignages religieux, confréries et société en grande Kabylie (1850-1950), *IBLA*, 1995, t 58, n° 175.
 - 124 -SALHI Mohammed Brahim, *Société et religion en Kabylie : 1850-2000*, thèse de doctorat d'Etat Lettres et sciences humaines, Paris, 11 juin 2004
 - 125 -SAMMUT Cernel, Le rôle de la parenté dans l'immigration algérienne en France, in : *Production, pouvoir et parenté au Maghreb*. Actes du colloque organisé par l'ERA 357 CNRS / EHESS, Paris, décembre 1976, éd. AECLAS/Geutner, 1981, Paris.
 - 126 -SEGALIN Martine, *Sociologie de la famille*, Paris, Armand Colin / Masson, 1981, 1996.
 - 127 -SOUSBERGHE L., Don et contre don de la vie : structure élémentaire de la parenté et union préférentielle, Sankt-Augustin, Anthrpos, 1986.
 - 128 -SOUSBERGHE L., Unions consécutives entre apparentés : une comparaison de systèmes du Bas-Congo et de la région des Grands Lacs, Leuven, Desclée de Brouwer, 1969.
 - 129 -SUMPFF (Joseph) et Hugues (Michel). *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Librairie Larousse, 1973, 257 p.
 - 130 -TILLION Germain., *Il était une fois l'ethnographie*, Paris, éd. Seuil, 2000.
 - 131 -TILLION Germain., *Le Harem et les cousins*, Paris, éd : Seuil, 1966.
 - TILLION Germaine, Mariage et modes de production, in : *Production, pouvoir et parenté au Maghreb*, Actes du colloque organisé par l'ERA 357 CNRS / EHESS, Paris, décembre 1976, Paris, éd. AECLAS/Geutner, 1981. p-p. 208-218.
 - 132

- 133 -VAN GENEPI A., Études d'ethnographie algérienne, collection «que sais-je », Paris, PUF, 1963, N°802.
- 134 -WESTERMARCK E., Histoire du mariage, tome VI : les théories de l'inceste, les bases biologiques du mariage, trad. fr., Paris, Payot, 1945, (1^{re} éd. en langue anglaise 1891).
- 135 -WILLEMS Emilio, Dictionnaire de Sociologie, éd. Marcel Rivière, Paris, 1961.
- 136 -ZEMMERMAN F., Enquête sur la parenté, Paris, PUF, 1993.
- 137 -ZIMMERMAN F., L'exercice de la parenté, Paris, PUF, 1993.
- 138 -

- ايت قاضي ذهبيّة، العلاقات الاسرية في الحكاية الشعبيّة القبائليّة، مذكّرة ماجستير (مخطوطة)
جامعة مولود معمري تيزي وزو، 1999.

Annexes

Liste des tableaux

1- Tableau récapitulatif des symboles de la parenté	26
2- Abréviations des termes fondamentaux.....	70
3- Les termes simples désignant les relations de consanguinité.....	71
4- Les termes simples désignant les relations d'alliance : Pour un Ego masculin	72
5- Les termes simples désignant les relations d'alliance : Pour un Ego féminin	73
6- Les termes composés désignant les relations de consanguinité	74
7- Les termes composés désignant les relations d'alliance : Pour un Ego masculin.....	75
8- Les termes composés désignant les relations d'alliance : Pour un Ego féminin.....	75
9- Les termes d'adresse	76
10- Les significations élargies des termes de parenté.....	77
11- Les zones d'enterrement selon les lignages.....	114
12- État de l'exode d' <i>Ihnucen</i> vers des espaces urbains	120
13- Types de familles à <i>Ihnucen</i>	120
14- Les alliances hommes	144
15- Alliances exogènes des femmes du groupe <i>Ihnucen</i>	150
16- Nombre total d'alliances	153
17- Les célibataires en âge de mariage	153
18- Alliances entre lignées du groupe <i>Ihnucen</i>	154
19- Alliances entre cousins	159
20- Alliances aux lignées agnatique et utérine	159
21- Alliances aux groupes religieux.....	168
22- Alliances à l'extérieur du groupe	171
23- État des échanges entre <i>Ihnucen</i> et autres villages ou villes	179
24- Répartition des alliances selon les communes	183

L'alphabet utilisé dans la transcription¹ des textes en berbère²

Asekkil s 4 talyiwin-is		Isem-is	Azal-is s tazrabt	Amedya
Ameqqran	Amezyan			
A	a	A / Ayra	/	Aman
B	b	Ba	ب	Baba, bibb
C	c	Ca	ش	Ameie
Ĉ	ĉ	Yeĉĉ	/	Ameĉĉim
D	d	Da	د	Dadda, Udi
Ḑ	ḑ	Ḑar	ض	Aḑar
E	e	Ilem	/	Iles
F	f	Fa	ف	Tafat
G	g	Ga	/	Targa, Agu
Ġ	ġ	Yeġġ	ج	Ajeġġig
H	h	Ha	ه	Yelha
Ḥ	ḥ	Ḥim	ح	Yeḥma
I	i	I / Iyri	/	Imi
J	j	Ja	/	Tajeġġigt
K	k	Ka	ك	Akal, ayeſki
L	l	La	ل	Tala
M	m	Ma	م	Amyar
N	n	Na	ن	Nanna
Γ	γ	Γar	غ	Ayrum
Q	q	Qil	ق	Aqabac
R	r	Ra	ر	Amrar
Ṛ	ṛ	Ṛar	ر	Ṛwu
S	s	Sa	س	Agusim
Ş	ş	Şar	ص	Şubb
T	t	Ta	ت	Ntu, tawla
T	t	Tar	ط	Tameṭṭut
U	u	U / Uyru	/	Ul
W	w	Wa	و	Awal
X	x	Xa	خ	Ixef
Y	y	Ya	ي	Ayla
Z	z	Za	ز	Tamaziyt
Ẓ	ẓ	Ẓar	/	Aẓar
Σ	ε	Σil	ع	Aemam

¹ Nous avons adopté la notation usuelle recommandée par l'INALCO et utilisée dans les manuels scolaires de la langue amazighe.

² LOUNIS Ali et ANARIS Mohand, J'apprends Tamazight par la lecture et l'écriture : "Ad lemdey tamaziyt s tyuri d tira", Alger, ENAG, 2009, p. 6.

Plan de l'agglomération secondaire Ilinouchène district N° 019



Légende

REPUBLIQUE ALGERIENNE DEMOCRATIQUE ET POPULAIRE	
OFFICE NATIONAL DES STATISTIQUES	
ANNÉE REGIONALE D'ALGER	
PLAN DE L'AGGLOMERATION SECONDAIRE	(A S)
WILAYA DE TIZI OUZOU	15
COMMUNE D'AZEFTOUN	37
NOM DE L'A.S. (INDOCHENE)	
ECHELLE	1:2000

LEGENDE	
PÉRIMÈTRE DE L'AGGLOMÉRATION	----
CHEMIN DE WILAYA	=====
CHEMIN COMMUNAL	=====
PISTE	-----
SENTIER	-----
LIMITE DE COMMUNE	-----
LIMITE DE DISTRICT	-----
NUMÉRO DE DISTRICT	○
NUMÉRO D'ILOT	+
NUMÉRO DE CONSTRUCTION	00
ÉCOLE	□
MARABOUT	□
CIMETIÈRE	✠
SOURCE	δ
FONTAINE	*
STÈLE	✠
PUED	-----

REPUBLIQUE ALGERIENNE DEMOCRATIQUE ET POPULAIRE

**WILAYA DE TIZI-OUZOUJ
DAIRA D'AZEFFOUN
COMMUNE D'AZEFFOUN**

ETAT DE LA POPULATION ET DE L'HABITAT DU VILLAGE " INNOUCHENE "
COMMUNE D'AZEFFOUN

N° District RGPH 2008	Dispersion (ACL-AS)	Dénomination de l'ACL ou des AS	Numeros d'lots	Nombre de construction par lot	Nombre de logements par lot			Ménage	Nombre de population par			Clis
					Habité	Inhabité	Prof		Total	Masculin	Féminin	
19	A.S	INNOUCHIENE	1	5	0	6	0	6	0	0	0	0
			2	11	4	6	0	10	3	13	14	27
			3	7	1	6	0	7	1	2	2	4
			4	9	0	9	0	9	0	0	0	0
			5	16	3	13	0	16	3	10	9	19
			6	4	1	3	0	4	1	5	4	9
			7	10	1	8	0	9	1	1	1	2
			8	22	11	7	0	18	7	42	37	79
			9	22	8	7	0	15	8	22	20	42
			10	15	4	11	0	15	4	15	13	28
			11	5	2	3	0	5	2	9	11	20
			12	13	5	7	0	12	6	11	11	22
Total				140	40	86	0	126	36	130	252	

REPUBLIQUE ALGERIENNE DEMOCRATIQUE ET POPULAIRE

**WILAYA DE TIZI-OUZOU
DAIRA D'AZEFFOUN
COMMUNE D'AZEFFOUN**

ETAT DE LA POPULATION ET DE L'HABITAT DU VILLAGE "TAZAGHART"

COMMUNE D'AZEFFOUN

N° District RGPH 2003	Dispersion (ACL-AS)	Dénomination de l'ACL ou des AS	Numéros d'îlots	Nombre de construction par îlot	Nombre de logements par îlot				Ménage	Nombre de population par îlot			Obs
					Habité	Inhabité	Prof	Total		Masculin	Féminin	Total	
20	A.5	TAZAGHART	1	10	10	1	0	11	10	35	37	72	
			2	10	9	0	0	9	10	12	32	64	
			3	12	8	4	0	12	9	29	21	50	
			4	12	10	3	0	13	11	33	44	77	
			5	9	5	0	0	5	6	14	15	29	
			6	13	5	4	0	9	5	27	14	41	
			7	5	1	2	0	3	1	3	2	5	
			8	2	0	1	0	1	0	0	0	0	
			9	6	0	5	0	5	0	0	0	0	
			10	18	16	3	0	19	16	56	49	105	
			11	7	5	2	0	7	6	17	18	35	
			12	0	6	1	0	7	6	17	20	37	
			13	1	0	1	0	1	0	0	0	0	
			14	3	2	1	0	3	2	7	6	13	
			15	12	8	3	0	11	8	25	25	50	
			16	16	11	3	0	14	12	29	35	64	
			17	13	7	3	0	16	7	29	33	62	
			18	3	1	0	0	1	1	2	2	4	
			19	25	2	18	0	20	2	4	2	6	
			20	7	0	2	0	2	0	0	0	0	
Total				192	106	57	0	163	112	359	356	715	

REPUBLIQUE ALGERIENNE DEMOCRATIQUE ET POPULAIRE

WILAYA DE TIZI-OUZOU
DAIRA D'AZEFFOUN
COMMUNE D'AZEFFOUN

ETAT DE LA POPULATION ET DE L'HABITAT DU VILLAGE "TAZAGHART"

COMMUNE D'AZEFFOUN

COMMUNE D'AZEERFOUN

N° District RGPH 2009	Dispersion (ACL-AS)	Dénomination de l'ACL ou des AS	Numéros d'Ilots	Nombre de construction par Ilot	Nombre de logements par Ilot				Menage	Nombre de population par Ilot			Obs
					Habité	Inhabité	Prof	Total		Masculin	Féminin	Total	
20	A.S	TAZAGHART	1	10	10	1	0	11	10	35	37	72	
			2	10	9	0	0	9	10	32	32	64	
			3	12	8	4	0	12	9	29	21	50	
			4	12	10	3	0	13	11	33	44	77	
			5	9	5	0	0	5	6	14	15	29	
			6	13	5	4	0	9	5	27	14	41	
			7	5	1	2	0	3	1	3	2	5	
			8	2	0	1	0	1	0	0	0	0	
			9	6	0	5	0	5	0	0	0	0	
			10	18	16	3	0	19	16	56	49	105	
			11	7	5	2	0	7	6	17	18	35	
			12	8	6	1	0	7	6	17	20	37	
			13	1	0	1	0	1	0	0	0	0	
			14	3	2	1	0	3	2	7	6	13	
			15	12	8	3	0	11	8	25	25	50	
			16	16	11	3	0	14	12	29	35	64	
			17	13	7	3	0	10	7	29	34	63	
			18	3	1	0	0	1	1	2	3	5	
			19	25	2	18	0	20	2	4	2	6	
			20	7	0	2	0	2	0	0	0	0	
Total				192	106	57	0	163	112	359	356	715	

REPUBLIQUE ALGERIENNE DEMOCRATIQUE ET POPULAIRE

WILAYA DE TIZ-OUZOU
DAIRA D'AZEFFOUN
COMMUNE D'AZEFFOUN

TABLEAU RECAPITULATIF COMMUNAL

Dispersion	Construction	Logement			Ménage	Population			Observation
		habités	Inhabités	Usage prof		masculin	féminin	Total	
Agglomération chef lieu	1341	1081	656	15	1133	3140	2959	6099	
Agglomération secondaire	2782	1245	1341	00	1336	4466	4322	8788	
Zone éparsse	1370	395	861	00	395	1303	1245	2548	
Total	5493	2721	2858	15	2864	8909	8526	17435	

Azeffoun,
Le Président de l'APC

RECAP. PATRIMOINE COMMUNAL NON PRODUCTIF DE REVENUS

Wilaya de Tizi-Ouzou Commune d'Azerfroun

Nature du Patrimoine	Nombre	Nature juridique	Affectation			Mode de gestion		Etat du bien		Coût global de la maintenance (n° 2006)	Observations et suggestions
			Commune (01)	Service de l'Etat	Autres	Gestion Directe 01	Établissement	Don	Moyen	Valeur	
Salle Communal	01	Communal	01			01			01		
Antenne Administrative	00										
Parc Communal	01	Communal	01			01			01	7.024.780,14	
Ecole	19	Communal		(19) - Éducation Nationale			Établissements Scolaires		19	1.120.000,00	
Mosquée	44	Communal		(44) - Affaires religieuses			Affaires religieuses (Tineins)			500.000,00	
Bibliothèque	00										
Salle de soins	00										
Unité de dépiégeage ganglions											
Centre de santé	00										
Autres bâtiments administratifs	00										
Cimetière	01	Communal	01			01					
Aire de Jeu	00										
Jardin public	00										
Centre Culturel	01	Communal				01			01	1.730.000,00	
Chemins	60 km	Communal							Moyen		
Éclairage public	120 km								Moyen	287.046,82	
Fontaine publique	00										
Autres biens (à préciser)	00										
TOTAL			03	63		04	63		22	10.661.826,96	

MLJ Services de l'Etat (à préciser la dénomination du service bénéficiaire).
Autres (à préciser la dénomination du service bénéficiaire).

RECAP. PATRIMOINE COMMUNAL PRODUCTIF DE REVENUS

Wilaya de Tizi-Ouzou
Commune d'Azeffoun

Nature du Patrimoine	Nombre	Nature Juridique	Affectation			Mode de gestion			Etat du bien			Revenus générés (fin 2006)			Coût global de la Maintenance (Fin 2006)
			Commune	Service de l'Etat	Autres	Gestion Directe	Location	Concession	Ben	Hayen	Véritable	Fonctions	Réalisations	R.A.R.	
Logement d'habitation	111	Communal			111						111	234.939,24	234.939,24		
Logement commercial	23	Communal		(04) - ADE, CHAS, RADR, Sonelgaz, Direction, Agence Foncière	17		23			23		763.203,00	763.203,00		
Crèches, Garderies, Jardins d'enfants	00														
Pourmère	01	Communal			01	01				01		208.700,00	232.300,00		
Parc Stationnement et Parking	00														
Marchés de légumes et fruits	00														
Marché à bestiaux	00														
Marché hebdomadaire	01	Communal					01			01		705.000,00	705.000,00		
Marché de détail	00														
Centre Commercial	00														
Abattoir Communal Turc	01	Communal					01			01		146.865,00	146.865,00		500.000,00
Cinéma	00														
Salle Polyvalente	01	Communal				01				01					300.000,00
Stade Communal	01	Communal				01									
Centre Equestre	00														
Camp de Toilette	00														
Centre de Vacances	00														
Réseaux A.E.P.	Autre d'abonnés 5.253 Km linéaire 21 KM	Hydraulique								01					
Autres biens : Hôges	02	Domaine Public Maritime			02		02			04		2.792.268,00	2.170.389,00		
TOTAL					131	02		138		30		4.850.975,24	4.252.395,24		800.000,00

N.B. : Services de l'Etat (à préciser la dénomination du service bénéficiaire).
Autres (à préciser la dénomination du service bénéficiaire).

1-4- Alliances à l'extérieur du groupe religieux Ihnouchène :

1990-2007	Hommes ¹			Femmes ²			Hommes et femmes ³	
	Nh	Th ₁	Th ₂	Nf	Tf ₁	Tf ₂	Nhf	T
Alliance aux groupes religieux	30	26.1%	12.9 %	29	24.7%	12.2%	58	25 %
Alliance aux groupes non-religieux	41	35.6%	17.6 %	42	35.8%	18.1%	83	35.7%
Alliances aux arabophones	08	06.9%	03.4	11	09.4%	04.7%	19	08.2%
Alliances aux étrangers	01	0.8%	0.4%	00	00%	00%	01	0.4%
Total	80	69.5%	34.5%	82	69.3%	34.2%	161	69.8%

¹ Nh: Nombre d'alliances hommes

Th₂: Le taux d'alliances (hommes) par rapport au nombre total d'alliances

Th₁: Le taux (hommes) par rapport au nombre d'alliances hommes

² Nf: Nombre d'alliances femmes

Tf₁: Le taux (femmes) par rapport au nombre d'alliances femmes

Tf₂: Le taux (femmes) par rapport au nombre total d'alliances

³ Nhf: Nombre d'alliances (hommes et femmes)

T: Le taux (hommes et femmes) par rapport au nombre total d'alliances

2 – Alliances aux groupes religieux :

1990-2007	Hommes ¹			Femmes ²			Hommes et femmes ³	
	Nh	Th ₁	Th ₂		Nh	Th ₁	Th ₂	
Alliance aux groupes religieux (le groupe <i>Ihnucen</i> non-compris)	30	26.1%	12.9 %	29	24.7%	12.2%	59	25.4 %
Alliance aux groupes religieux (le groupe <i>Ihnucen</i> compris)	65	56.5%	28 %	64	54.7%	27.5%	129	55.6 %

¹ Nh: Nombre d'alliances hommes

Th₂: Le taux d'alliances (hommes) par rapport au nombre total d'alliances

Th₁: Le taux (hommes) par rapport au nombre d'alliances hommes

² Nf: Nombre d'alliances femmes

Tf₁: Le taux (femmes) par rapport au nombre d'alliances femmes

Tf₂: Le taux (femmes) par rapport au nombre total d'alliances

³ Nhf: Nombre d'alliances (hommes et femmes)

T: Le taux (hommes et femmes) par rapport au nombre total d'alliances

PRINCE DE MO
AZEFFOUN

THAZAGHARTH EN FÊTE

Depuis sa création en 2003, l'association Asirem du village Thazagharth (Throuachène), n'a jamais cessé d'activer dans le domaine culturel et social. Ses principales activités, sont le théâtre, la poésie, le chant et la peinture... Toutes les fêtes nationales, religieuses et régionales, sont également célébrées.

Depuis l'ouverture, en avril 2007 de la maison de jeunes, leurs activités sont diversifiées, notamment une bibliothèque, qui s'enrichit en ouvrages au fil des mois. Il faut dire que cette maison de jeunes, située au centre du village, offre toutes les commodités pour toutes sortes d'activités. Les 3 et 4 Juillet dernier, le village entier a participé à la célébration de la fête de l'Indépendance, et à la fête de la Jeunesse. Un riche programme a été élaboré durant ces deux jours. Recueillement et dépôt de gerbes fleuries en hommage aux martyrs de la révolution, témoignages sur la guerre de Libération, exposition de peinture, par les artistes Boumelou et Fraga, sensibilisation des jeunes sur les dangers de l'alcoolisme, la toxicomanie et le tabagisme ont marqué ces journées.

M. Benyakoub

El Watan

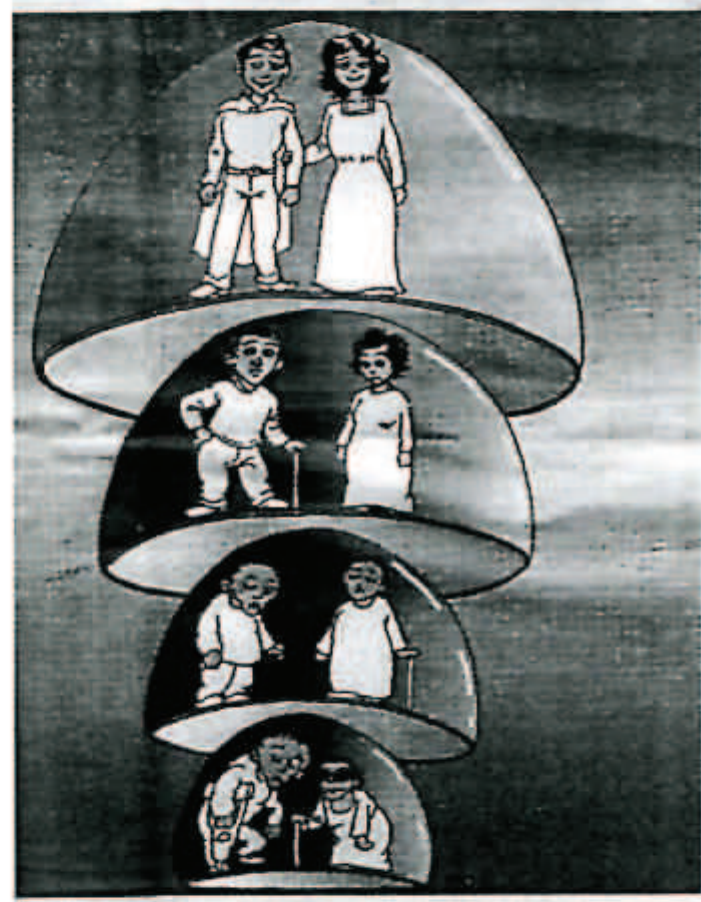
OTIDIEN INDEPENDANT - Mercredi 19 septembre 2007

1 - Dix-septième année - Prix : Algérie : 10 DA, France : 1 €, USA : 2,15 \$, ISSN : 1111-0333 - 0112 / www.elwatan.com

L'ONU propose
un 3^e round
en décembre

MARIAGES INTERFAMILIAUX SONT TRÈS FRÉQUENTS EN ALG

Les ravages de la consanguinité



Les malformations, les maladies génétiques ou arriérations mentales seraient légèrement plus fréquentes chez les enfants issus d'une union consanguine.

L'enquête en question montre que suite à une comparative entre les familles issues de mariages consanguins et celles non liées par le sang, ces malformations et ces maladies sont plus importantes.

Les conclusions d'une enquête sur la consanguinité menée pour la première fois en Algérie, par la FNUO, démontrent que le nombre des enfants atteints de maladies génétiques ou arriérations mentales est plus élevé chez les enfants issus de mariages consanguins que chez ceux issus de mariages non consanguins. Pour certaines maladies, les enfants atteints de ces maladies sont plus nombreux chez les enfants issus d'une union consanguine que chez ceux issus d'une union non consanguine.

(Suite page 4)

SECON UNE ENQUÊTE RÉALISÉE PAR LA FONDATION SCIENTIFIQUE FOREM

Les dangers des mariages consanguins en Algérie

Bir El-Ater (Tébessa) vient en tête du classement avec un taux de 88% de cas de consanguinité, alors que le taux le plus faible est enregistré à Oran avec seulement 18,5%. La capitale occupe un taux important, même s'il reste en dessous de la moyenne nationale (29,5%)

[illegible]

For a full and complete description of the program, see the full text of the report, which is available for free download at <http://www.fda.gov/oc/ohrt/>.

Les chiffres sont d'ailleurs en moyenne de 20,5 pour cent, 16,10% et 14,9% selon les régions du pays. Le 13,9% d'ailleurs, vient en tête du classement avec le tiers de 45% de cas de coronavirus, alors que la région de la capitale a enregistré à titre de comparaison 18,1%. La dernière région à moins de 10% - dans la liste en dessous de la région nationale (13,9%) - la région de la capitale du Liban, en raison de la concentration du virus dans les camps de réfugiés. Au total, 12 181 personnes ont été infectées par le virus, contre 12 134, et 1 735, toutes à titre de comparaison.

[illegible]

1. **Introduction**
 2. **Background**
 3. **Methodology**
 4. **Results**
 5. **Conclusion**
 6. **References**

de la plume, un « *Chien* » de grande dimension, de couleur, dit-il, « *gris-bleu* » et qui « *se distingue de nos "lapins" par sa queue qui est en forme de queue de poisson* ». Les deux chiens à l'instar du *Chien* de nos jours, se distinguent par leur queue en forme de poisson.

Il y a eu, en effet, un grand effort de la part des entreprises pour améliorer leur image, mais il ne faut pas se laisser tromper par des chiffres qui ne reflètent que la partie visible de l'iceberg. Les entreprises ont certes investi dans des campagnes de communication, mais elles ont aussi cherché à améliorer leur image par des actions concrètes. C'est pourquoi, dans le cadre de la loi sur le devoir de vigilance, il est important de prendre en compte l'ensemble de ces actions, et pas seulement les campagnes de communication.

La distribution d'éléments dans les représentations est caractérisée 47% des nouvelles données, et les données de 37% sont en 100% de l'ensemble.

[illegible]

WATSON BELGACEM

APRÈS BÉJAÏA
L'ANGINE BLANCHE
TOUCHE 20 POMPIERS
À AÏN-DEFLA

[illegible]



LIBERTÉ



QUOTIDIEN NATIONAL D'INFORMATION 37 RUE LARBI BEN M'HIDI ALGER - TEL : (021) 64 34 26 LIGNES GROUPÉES -
FAX : (021) 64 34 26 - N° 458 958/0201 15 SEPTEMBRE 2007 - ALGERIE 16 24 - FRANCE 1 € - GB 10 20 - ISSN 1119-4281

NE ENQUÊTE RÉALISÉE DANS 12 WILAYAS LE RÉV

LES DANGERS DES MARIAGES CONSANGUINS EN ALGÉRIE



(Page 4)

قسم الأعلام و
المذكرات

LES MARIAGES INTERFAMILIAUX SONT TRÈS FRÉQUENTS EN ALGÉRIE

Les ravages de la consanguinité

Suite de la page 1

La Fondation nationale pour la promotion de la santé et le développement de la recherche (Forem) a tenu à travers cette enquête réalisée dans 21 communes réparties sur 12 wilayas du pays — trois wilayas du Sud (El Oued, Biskra et Ghardaïa), quatre du Centre (Alger, Boumerdes, Bouira et Béjaïa), trois de l'Est (Bordj, Bou Arreridj, Tébessa et Annaba) et deux de l'Ouest (Oran et Ain Defla) — de montrer l'ampleur de ce phénomène. Cette étude menée par des étudiants en médecine en fin de cursus a débuté en novembre 2006 pour se terminer en avril 2007. Elle s'est déroulée dans les PMI où a été opéré le recensement des 2600 mariages à la faveur des visites de vaccination.

Les enquêteurs ont travaillé sur un échantillon dont 47% des familles ont moins de trois enfants, 37% ont entre quatre et sept, et 7,7% ont plus de sept. Les résultats de l'enquête ont

aussi révélé que le taux de consanguinité est de 38,30%.

«Ce taux varie selon les wilayas et donc les communes choisies», souligne la Forem.

Avant de préciser que le taux le plus élevé a été relevé dans la commune de Bir El Ater, dans la wilaya de Tébessa, avec 88%. Elle sera suivie par la wilaya de Ghardaïa avec un taux de 56%, Ain Defla avec 52%, Béjaïa avec 50,6%, Bouira 42,5%, Boumerdes 42%, Biskra 34%, Annaba 32,5%, Bordj Bou Arreridj 27% et El Oued 22,5%. La wilaya d'Alger est considérée au-dessous de la moyenne avec un taux de consanguinité de 29,25% alors que le taux le plus bas est noté à Oran, 18,5%. S'agissant de la consanguinité du deuxième degré, qui est la plus marquée dans certaines wilayas, elle est plus importante à Boumerdes, Ain Defla et Bordj Bou Arreridj avec des taux respectivement de 85,71%, 76,3% et 75,92%. Elle est de bas niveau dans la wilaya d'Oran avec

18,91%. Concernant les anomalies congénitales observées à la naissance, les enquêteurs ont recensé une série de malformations et de maladies. Il s'agit entre autres du bec de lièvre, la maladie du Duchenne, les cardiopathies, l'agénésie des membres, la trisomie 21 et les mucoviscidoses. Ces anomalies sont très fréquentes avec des taux très élevés (6,52%) soit presque deux à trois fois les taux admis qui sont de 2 à 3%, souligne la Forem.

Pour ce qui est des maladies génétiques qui sont très nombreuses dans les familles issues d'un mariage consanguin, les auteurs de cette enquête précisent que la fréquence paraît proportionnelle au lieu de consanguinité. Les résultats ont révélé ainsi 23 cas d'anémie hémolytique (bêta thalassémie et drépanocytose), 14 cas de cardiopathies congénitales, 8 cas d'hydrocéphalie, 8 cas de myopathie de Duchenne, 8 cas de bec de lièvre, 7 cas d'hémophilie et trois cas de surdité. L'en-

quête en question montre que suite à une étude comparative entre les familles issues de mariages consanguins à celles non liées par le sang, ces malformations et ces maladies sont plus importantes. A titre d'exemple, l'on cite l'hydrocéphalie qui est 13 fois plus fréquente, la maladie du Duchenne 8 fois plus fréquente, les maladies neurologiques 7 fois plus fréquentes et les anémies congénitales sont 3 fois plus importantes. Ces résultats renseignent aussi sur les conséquences de cette union qui semble très importante en Algérie. A l'issue de cette enquête, la Forem conclut que les bouleversements sociologiques intervenus au cours des 45 dernières années n'ont eu qu'un effet minime sur les liens de sang. La Forem recommande une approche plus précise, notamment dans les régions réputées à forte endogamie.

D. E.

TAUX DE CONSANGUINITÉ PAR WILAYA

WILAYA	CONSANGUINITÉ+	CONSANGUINITÉ-	% CONS+	CLASSEMENT
Tébessa	88	12	88%	1 ^{er}
Ghardaïa	56	44	56%	2 nd
Ain Defla	52	48	52%	3 rd
Béjaïa	253	247	50,6%	4 th
Bouira	85	113	42,5%	5 th
Boumerdes	42	58	42%	6 th
Biskra	102	198	34%	7 th
Annaba	65	135	32,5%	8 th
Alger	117	283	29,25%	9 th
BBA	54	146	27%	10 th
El Oued	45	155	22,5%	11 th
Oran	37	163	18,5%	12 th
Total	996	1604	38,31%	Moyenne nat