

# AWAL

29

CAHIERS D'ÉTUDES BERBÈRES

2004

*Fondateur*

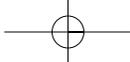
MOULOUD MAMMERI

*Directrice*

TASSADIT YACINE

## SOMMAIRE

TASSADIT YACINE et PIERRE VIDAL-NAQUET Autour de la Méditerranée .....	3
MOHAMED-MUSTAPHA BOUDRIBILA Les anciens Amazighs avant les Phéniciens : mode de vie et organisation sociale .....	17
YAZID BEN HOUNET Quelques réflexions sur les événements récents de Kabylie : à propos de la question tribale en Algérie .....	33
MILOUD TAIFI Sémantique et symbolique de la barbe dans la culture populaire marocaine .....	43
MARIE-LUCE GÉLARD Modifications et ajustements événementiels des parentés électives dans le Sud-Est marocain .....	51
PILAR RODRIGUEZ MARTÍNEZ Orden de sexo género de coerción <i>versus</i> consentimiento : ¿ Más igualdad real entre Hombres y Mujeres ? Un estudio de contrastes entre poblaciones migrantes .....	65
BERNARD VERNIER La prohibition de l'inceste et l'islam .....	85
DJAMEL-EDDINE BENABBOU L'ironie tragique chez Rachid Mimouni .....	107
DENISE BRAHIMI Courcouçons d'antan .....	123



2

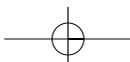
MARCEAU GAST	
Hommage à Gabriel Camps .....	133
Comptes rendus .....	139
Résumés .....	151

Gravure de la couverture : *Taskiwin*  
© LAHBIB FOUAD, dit YESCHOU

Publié avec le concours du Centre national du livre  
et du Fonds d'action sociale

© 2004, n° 29, Fondation Maison des sciences de l'homme, Paris

ISSN 0764-7573  
ISBN 2-7351-1038-9  
Imprimé en France



## AUTOUR DE LA MÉDITERRANÉE

Entretien avec Pierre Vidal-Naquet réalisé par Tassadit Yacine <sup>1</sup>

Existe-t-il un lien culturel entre les deux rives de la Méditerranée ? Malgré son actualité, la référence à un « vieux fonds culturel commun » n'est pas nouvelle. Ainsi, M. L. Finley, Louis Gernet, Masqueray ou encore Pierre Bourdieu avaient été frappés par certaines ressemblances entre les civilisations grecque et kabyle. C'est pourquoi nous avons voulu rencontrer l'helléniste Pierre Vidal-Naquet, pour nous interroger avec lui sur l'existence de pratiques communes à travers, par exemple, l'art culinaire ou la condition des femmes, mais aussi d'un imaginaire transcendant les territoires et les époques. Des similitudes que l'historien constate, mais dont il souligne que l'origine est encore mystérieuse et difficile à expliquer.

Tassadit Yacine : *Connu et reconnu par vos travaux en Méditerranée, pouvez-vous très brièvement dire au lecteur de notre revue ce qu'est pour vous la Méditerranée ? Depuis un certain temps, il est fait souvent référence à la Méditerranée comme à une entité culturelle homogène. Êtes-vous d'accord avec ça ?*

Pierre Vidal-Naquet : Je dirai oui et non. Oui, si l'on se réfère seulement à la géographie, c'est-à-dire aux pays qui l'entourent. Non, si l'on cherche une homogénéité véritable. Dans ce cas, il faut spécifier, car c'est selon les pays, les périodes, etc.

– *Mais déjà en avoir l'idée, y croire, peut être suffisant à la construire, pour parler comme les sociologues. Évoquer, c'est déjà faire exister.*

– Si vous le voyez comme cela, je ne peux que partager votre point de vue. Les hommes décident de leur appartenance culturelle.

– *Je m'adresse au spécialiste pour savoir s'il y a vraiment un lien culturel entre les deux rives de la Méditerranée ? Car, pour les partisans de la Méditerranée, trouver un invariant culturel est indispensable. C'est le cas des Italiens et des Catalans pour lesquels la Méditerranée est une ouverture sur le monde, une condition de leur existence. Je suis assez séduite par la*

1. Interview publiée dans *Quaderns de la Mediterrània*, 4, Barcelone, IEMed, 2003.

*vision catalane, parce qu'elle intègre les dimensions minoritaires et culturelles ; choses qui ne sont pas facilement acceptables ailleurs.*

– Je pourrais dire, comme Fernand Braudel, que j'ai toujours aimé passionnément la Méditerranée – sans doute parce que j'étais venu du Nord, comme tant d'autres – mais ce n'est pas vrai.

– *Que voulez-vous dire par « du Nord » ?*

– De Paris. Mais ce n'est pas vrai, parce que ma mère était marseillaise. Depuis que je suis tout petit, je vais à Marseille et en Méditerranée. J'ai retrouvé, il n'y a pas si longtemps, un livre que l'on m'avait donné pour mes huit ans, je crois, et qui s'appelait *Méditerranée, mer des surprises*, écrit par un homme que je n'aime pas beaucoup, Paul Morand. Pour moi, cela a toujours été cela. Évidemment, je connais beaucoup mieux la rive nord de la Méditerranée que la rive sud, puisque je suis allé de Barcelone et de la Catalogne en général jusqu'à la côte turque, en longeant tous les pays qui touchent la Méditerranée, c'est-à-dire l'Espagne, la France, l'Italie, l'Albanie, la Grèce, la Bulgarie et la Turquie.

– *Et Chypre ?*

– Non, je ne suis pas allé à Chypre.

– *Y a-t-il des liens culturels profonds entre ces pays ?*

– Oui, bien que la Bulgarie touche à la mer Noire et non pas à la Méditerranée, comme ils en ont rêvé pendant longtemps. La Roumanie, elle aussi, touche à la mer Noire. Dans la région du Sud, je connais la Syrie et le Liban, Israël, l'Égypte, le Maroc et l'Algérie, ce qui est quand même pas mal. Par contre, je ne connais pas la Tunisie.

– *Y a-t-il des liens entre tous ces pays ?*

– En réalité, le seul lien, c'est la Méditerranée. Car cette Méditerranée est traversée par un axe, qui est l'axe du sous-développement. Dans le Sud et même dans l'Est de la Méditerranée, le sous-développement l'emporte sur le développement, et même dans le Sud de l'Espagne, où il y a encore des aspects sous-développés. D'un autre côté, le Portugal fait partie de l'axe de la Méditerranée, même s'il ne la touche pas.

– *Il doit quand même y avoir des liens entre tous ces pays ?*

– Il y a bien sûr des liens incontestables : la proximité de la montagne et de la mer, la cité. Après tout, on a fait beaucoup de comparaisons entre les Kabyles et les Grecs.

– *C'est justement là où je voulais en venir.*

– C'est Finley qui a le mieux fait cette comparaison.

– *Je dois d'ailleurs vous remercier, car c'est vous qui m'avez indiqué ce livre, il y a douze ou treize ans. J'ai trouvé dans Le Monde d'Ulysse des comparaisons intéressantes. En particulier quand il parle de la présence du demiourgos, cela ressemble à la forge en Kabylie. Comment peut-on expliquer cela ?*

– Je ne sais pas comment l'expliquer. Ce qui est sûr, c'est que cela existe, et qu'il y a un vieux fonds culturel commun méditerranéen. C'est très difficile à expliquer, car dès que l'on dit « vieux fonds », on tombe sur...

- *Sur une vision archaïque et réductionniste.*
- *Sur une inconnue.*
- *Oui, mais il y a des pratiques communes. On m'a signalé un article que vous devez connaître, celui de Louis Gernet sur le youyou des femmes grecques. Je pourrais signer cet article en disant que cela se passe en Kabylie ou dans n'importe quelle autre région d'Afrique du Nord.*
- *Effectivement. Il y comparait le youyou des femmes berbères à celui des femmes grecques.*
- *J'ai l'impression que ce sont des pratiques liées aux Berbères actuels.*
- *C'est de cela qu'il était parti. N'oubliez pas qu'il était doyen de la faculté des lettres d'Alger.*
- *Mais depuis quand cette pratique a-t-elle disparu du monde grec ?*
- *On ne le sait pas, mais c'est certainement très ancien. Gernet est un homme admirable.*
- *Tout à fait.*
- *C'est moi qui ai appelé le Centre d'études comparées sur les sociétés anciennes Centre Louis Gernet.*
- *Peut-on trouver d'autres éléments de comparaison ?*
- *Il y en a un au moins, c'est la subordination des femmes qui a été étudiée par Germaine Tillion.*
- *Son livre était très intéressant pour l'époque, mais elle pouvait aller plus loin qu'elle ne l'a fait.*
- *Non, mais elle montre que c'est antérieur à l'islam.*
- *Tout à fait. Je me rappelle que Kateb Yacine, en 1947, citait je ne sais plus quel texte grec pour dire : on nous reproche à nous de voiler nos femmes, mais un auteur grec disait qu'au <sup>v</sup>e siècle av. J.-C., c'étaient les femmes grecques qui étaient voilées et non les nôtres.*
- *Elles n'étaient pas voilées, mais c'est vrai qu'elles étaient cachées à l'intérieur de leur maison, et c'étaient les hommes qui allaient faire les courses.*
- *Et siéger à l'Assemblée.*
- *Et siéger à l'Assemblée.*
- *Masqueray était aussi très travaillé par cette comparaison entre les Grecs et les Kabyles. En particulier pour tout ce qui tourne autour des sacrifices – tels que le sacrifice du taureau à la fin de l'automne – et également tout ce qui concerne certains aspects que j'appellerai magico-religieux, qu'il mettait en rapport avec la présence grecque, même si je ne sais pas si cela est dû à la présence grecque.*
- *Ce n'est pas la présence grecque, c'est un vieux fonds. Comme disait Braudel, on n'a pas trouvé un nouveau monde : la Méditerranée, il n'y en a qu'une.*
- *Ne peut-on pas repartir du vieux fonds et essayer de redynamiser tout ça ?*
- *Bien sûr. Mais il faut partir de l'Ancien Monde, pas du Nouveau. On trouvera la Méditerranée dans l'Ancien Monde, mais pas dans les Caraïbes. En dépit des efforts qui ont été faits pour rapprocher les deux.*

- *Il y a des choses aussi au niveau culinaire.*
- *Oui, mais au niveau culinaire, c'est surtout les Turcs.*
- *C'est récent, mais quand la cuisine grecque prétend être grecque, elle est turque. Et de même pour la cuisine bulgare, roumaine...*
- *Et la cuisine algérienne.*
- *Et albanaise.*
- *C'est la même chose pour la cuisine marocaine, qui est andalouse, en fait.*
- *Parfois, on a des surprises. Le meilleur restaurant berbère où j'ai mangé, qui s'appelle *Le Marrakech*, se trouve à Kobè, au Japon.*
- *C'est bon ?*
- *C'est sublime.*
- *Et qu'est-ce qu'ils font ?*
- *Des boulettes, les meilleures boulettes que j'ai mangées de ma vie. Ce sont des juifs marocains.*
- *J'allais vous le dire. Justement, je n'ai jamais compris l'attachement des Juifs aux boulettes.*
- *Il n'y a pas que les Juifs, les Marocains aussi.*
- *Ce n'est pas pareil. La différence qui existe entre les juifs et les musulmans au niveau du couscous tient justement au fait que, chez les juifs, on fait le couscous-boulettes. Ce qui m'avait également frappé chez les juifs algériens, c'est que lors de la fête de Pâques (Pesah), ils mangent des plats berbères. C'est incroyable !*
- *Effectivement. C'est incroyable.*
- *Bien sûr, quand ils sont arrivés en France, tout le monde se moquait d'eux : qu'est-ce que c'est que ce osban, qu'est-ce que c'est que ces plats bizarres ?*
- *On mange du couscous juif djerbien. Cela dit, en dehors de cela, la dominante de la cuisine méditerranéenne est turque.*
- *Depuis l'Antiquité ?*
- *Non, pas du tout. Depuis... Les Grecs ont beau appeler ça « cuisine byzantine », ce n'est pas très sérieux.*
- *Cette identité au niveau des cuisines est tout à fait fascinante.*
- *Ça va de l'Albanie jusqu'à la Syrie, au Liban et en Israël.*
- *Est-ce que la cuisine israélienne se distingue des autres ?*
- *C'est un mélange de cuisine polonaise un peu lourde à manger et de cuisine turco-méditerranéenne. Il y a beaucoup d'influences de la cuisine arabe.*
- *Arabe orientale ou méditerranéenne ?*
- *Les deux.*
- *Pourtant, la cuisine arabe (d'Arabie j'entends) est très pauvre.*
- *C'est vrai que les mezzés sont plutôt turques.*
- *Oui, c'est plutôt turque ou syro-libanais. Aux dires de ceux qui connaissent ce pays, la cuisine des Arabes d'Arabie est à base de riz, et ils ont peu de légumes.*
- *Je ne suis jamais allé en Arabie. Mais j'ai vu le Liban et la Syrie.*

– *Au Liban et en Syrie, ils ont une cuisine merveilleuse, mais je ne pense pas qu'elle soit aussi riche que la cuisine algérienne ou marocaine.*

– *J'adore la cuisine algérienne et marocaine.*

– *Ils cuisinent très bien, et il y a tout un savoir-vivre. Mais peut-être peut-on trouver au niveau de la cuisine ces invariants ? Il ne faut pas oublier que chez les Romains, il y avait tout un art de la table. On passe beaucoup de temps à table. Peut-être les Grecs faisaient-ils de même.*

– *Non, pas beaucoup. Mais il y a chez les Romains des choses très importantes. Par exemple ce que l'on appelle le *garum*, qui est une sorte de sauce de poisson. On tient, je pense, des survivances. Près de Mekhnès, il y a la trace d'une énorme usine à *garum*.*

– *Ce n'est pas à Volubilis ?*

– *Oui, c'est cela.*

– *C'est vrai également pour tout ce qui tourne autour de l'huile d'olive. En Kabylie, les usages sont restés les mêmes jusqu'à maintenant, ce qui est incroyable.*

– *Ce sont les mêmes...*

– *En Algérie, cela a tendance à disparaître en Kabylie, mais au Maroc, vous avez toujours le matin, en plus du café et du thé, de la galette chaude avec de l'huile d'olive.*

– *Mais le thé est d'importation récente : XVII<sup>e</sup> ou XVIII<sup>e</sup> siècle.*

– *Pour en revenir aux femmes, je pense que chez les Grecs comme chez les Berbères, il existe deux catégories de femmes : les femmes-femmes, jeunes et non ménopausées, et les autres, qui ont quand même un statut dans la cité.*

– *Un statut de matriarche.*

– *On retrouve la même chose en Algérie. Je me souviens que ma mère me disait toujours (j'étais étonnée et surprise) qu'elle attendait les quarante ans pour pouvoir s'imposer. Il y a donc quand même une ambivalence quant à ce statut des femmes.*

– *Tout à fait. Mais je ne sais pas dans quelle mesure cela vaut pour la femme grecque. Il ne faut pas oublier non plus que toute *L'Iliade* se fait autour de l'enlèvement d'une femme. Par conséquent, la valeur est estimée en femmes et en vaches. Par exemple, une femme vaut cent vaches.*

– *En Kabylie, on ne va pas jusque-là, mais c'est vrai que l'enlèvement des femmes (que l'on connaît par les sources orales) faisait partie des enjeux de la guerre. D'après les sources arabes, quand ils ont envahi l'Afrique du Nord, ils enlevaient des femmes et les revendaient contre des pierres précieuses et du bétail.*

– *Ils les revendaient vierges ?*

– *Je ne sais pas. Peut-être. En tout cas, les femmes en Afrique du Nord étaient une ressource. Elles étaient considérées comme un capital.*

– *En Grèce aussi.*

– *C'est ce qui pourrait expliquer le problème du contrôle des femmes par les hommes.*

– *C'est ce à quoi renvoie Germaine Tillion dans *Le Harem et les cousins*.*

– *Au sujet de la défiance et de la méfiance présentes en Afrique du Nord, mais qui ne sont pas visibles d'emblée, je me souviens de la réaction de quelqu'un à propos d'une photo où des femmes se rendaient à un mausolée en Kabylie. Elles étaient devant, et l'accompagnateur derrière. En regardant la photo, la personne m'a dit : en Kabylie, j'aurais cru que c'était le contraire, avec l'homme devant et la femme derrière. Je lui ai dit qu'il y avait quelque chose qui n'allait pas. Quand j'ai posé la question, on m'a répondu que c'était la tradition : les femmes étaient devant par mesure de protection. L'homme suivant les femmes peut voir ce qui se passe. Mettre les femmes derrière signifierait que l'on peut venir les enlever sans que l'homme s'en rende compte. Cette histoire de femmes a constamment travaillé les hommes. On pourrait donc penser que ce contrôle très strict des femmes vient du fait qu'elles étaient des proies.*

– *Certainement. Mais c'est ce qui rend la communication avec les pays du Maghreb et du Machrek parfois difficile. C'est ce que disaient brutalement les pieds-noirs : « Nous vous montrons le cul de nos femmes et vous nous cachez les vôtres. »*

– *C'est quelque chose que l'on ne peut pas nier. Mais n'est-ce pas dû à la domination ?*

*Ce qui est vrai pour l'Algérie ne l'est pas de la même façon dans toutes les régions du Maghreb. Chez les Touaregs, c'est autre chose. Même actuellement dans le Sud marocain, les choses ne sont pas comme en Algérie, ou même comme dans la France de votre époque.*

*Lorsque les cultures ne font pas l'objet d'une infériorisation de la part des États, elles peuvent survivre, en maintenant les éléments nécessaires à l'équilibre de leur société. Dans ces régions, il existe jusqu'à ce jour des ballets mixtes, dans lesquels ce sont les filles qui choisissent les garçons. Il y a aussi des rituels qui permettent aux garçons de rencontrer des filles pendant six mois, un an, bien sûr toujours en vue du mariage. Ce sont les institutions traditionnelles qui ont favorisé cela. Bien sûr, l'islam a combattu ces pratiques. Mais, comme les institutions traditionnelles sont les plus fortes, cela survit. Jusqu'à quand ? On n'en sait rien.*

– *Vous avez aussi le maraîchinage, qui est une coutume vendéenne permettant aux garçons de fréquenter des filles pendant des mois et des mois, y compris sur le plan physique.*

– *Ce n'est pas le cas partout au Maroc. Il y a une région dans le Moyen Atlas où ça se faisait et se fait encore, mais dans le reste, non. Mais c'est une institution qui permettait aux filles de faire connaissance avec les garçons jusqu'au mariage.*

– *Y compris en faisant l'amour ?*

– *Dans une région, oui. Dans les autres, non. Ils peuvent se toucher, s'embrasser, mais ce qui compte, c'est l'échange de paroles.*

– *Le maraîchinage, c'est un peu cela.*

– *L'échange de joutes poétiques et le fait d'arriver à verbaliser était important. C'est merveilleux de voir les jeunes filles vêtues de drapés blancs,*

avec leurs bijoux sur la poitrine, et les garçons vêtus de blanc. Tout ça le soir, je me croyais dans une pièce de Sophocle, avec le chœur qui échappait du cœur des poitrines et dont l'écho résonnait au loin. Après les jeunes, ce sont les femmes et les hommes mariés qui organisent leur cérémonie. Les femmes mariées, par contre, ont droit à la couleur. Tout cela est magnifique et vous montre la force d'une cohésion sociale qui s'effectue rituellement.

Dans une région pas loin du Sous (que je ne nommerai pas), les jeunes filles (entre 14 et 25 ans) sortent tous les après-midi d'été, avec des bouquets de basilic ou de menthe, à la rencontre des garçons qu'elles ont choisis.

Des sociétés comme ça, c'est formidable. Il faut aller dans le bled pour les voir, pas à Alger ou à Casablanca, où ça ne se passe pas comme ça. Le pire, c'est que cette tradition ancienne est mal vue par les citadins, qui prennent leur propre culture comme la culture par excellence.

– Alger, c'est sinistre.

– Oui, ça l'est devenu... Il faut aller à l'intérieur pour trouver ces pratiques anciennes. Dans mon village, situé vers Sétif, vers l'est, jusqu'à l'Indépendance, c'était mixte : les hommes et les femmes dansaient ensemble bras-dessus, bras-dessous. Il était permis des renversements de situations, peut-être dus au monde agricole. Il y avait des fêtes où les hommes dansaient et rentraient en transe, revêtus de costumes féminins, et c'était absolument permis.

– Cela rappelle une coutume grecque. Lors de fêtes qu'on appelait les *oscophories*, un jeune homme, avant de passer à l'âge adulte, se déguisait en femme. J'en ai parlé dans *Le Chasseur noir*.

– C'est en effet très intéressant. Mais c'est pour les protéger de quoi ?

– Il s'agit de dramatiser le passage à l'âge adulte.

– Il existe un rite semblable chez les Tunisiens, dans lequel l'homme arrive sale et très mal rasé le jour de son mariage, ce qui signifie qu'il vit ce rite de passage dans le deuil. On retrouve également ce genre de choses aux Canaries, où il est dit qu'on enterre sa jeunesse.

– Il y a des choses analogues chez les Spartiates. Ce sont les femmes qui se rasent la tête, de manière à être un garçon le jour de leur noce.

– J'ai parlé des femmes qui se rasent la tête dans un de mes livres. Quand une femme dit « je me dévoile ou je me rase la tête », elle devient symboliquement un homme. Quand une femme ne veut plus se remarier, parce qu'elle est veuve, par exemple, elle se rase la tête, ce qui signifie en gros qu'elle renonce à la sexualité. C'est quand même incroyable.

– Incroyable mais passionnant.

– Une autre chose m'a frappée : ce sont les ressemblances que l'on retrouve dans les contes. Le conte de Psyché, que Dermenghem avait recueilli et dont il a publié les différentes versions en 1928, est précieux pour la comparaison entre les deux rives. J'ai moi-même huit versions de ce conte qui me passionne, mais je ne sais vraiment pas par quel biais il faut l'étudier, tellement il est riche et parlant par bien de ses aspects.

– Camille Lacoste a également travaillé là-dessus.

– *Oui, mais elle n'a pas travaillé sur ce conte-là, mais sur les contes kabyles en général, recueillis par Moulieras et par elle-même... Peut-on dire là qu'Apulée avait...*

– *Apulée était en contact avec l'Afrique.*

– *Oui, c'était un Africain, un Berbère. Il se disait mi-getule mi-numide. Il s'appelait Apulée de Madaure (de Mdaourouch, un village situé près de Souk-Ahras). Mais doit-on ces contes à Apulée, ou était-ce antérieur ? En tout cas, les Berbères ont fait de Eros un ogre, mais un ogre sympathique, qui pouvait voler, etc. Quant à Vénus, ils en ont fait une ogresse, une ogresse dévorante, hostile à sa belle-fille, qu'elle cherche à dévorer par n'importe quel moyen, etc. Cela m'avait beaucoup intéressée. À travers le conte, je crois que l'on peut dégager cet invariant de la Méditerranée...*

– *Sur ce point, il n'y a aucun doute. Les littératures orales d'un côté, orales et écrites de l'autre, peuvent servir à établir des rapprochements.*

– *Par exemple le cyclope.*

– *Le cyclope est un exemple particulièrement frappant.*

– *Les méduses également. Mais on peut penser que ce stock commun que forme le conte, mais aussi l'anthropologie (le code de l'honneur, présent partout en Méditerranée, les rapports hommes / femmes avec leurs variantes culturelles, l'espace) est constitutif d'un imaginaire méditerranéen.*

– *Vous savez, la question de l'origine des contes est une des plus mystérieuses qui soit. Vladimir Propp a étudié cela, mais autant il a triomphé quand il s'agit de comparer et de mettre en évidence des structures communes, autant il s'est cassé la figure quand il s'est agi de trouver une origine. Mais ce qui est tout à fait extraordinaire, c'est qu'on trouve ça partout. Quand j'ai publié mon étude sur le chasseur noir, Lévi-Strauss m'a écrit que, aussi incroyable que cela paraisse, l'opposition entre blonde et brune se retrouve en Amérique du Sud.*

– *C'est incroyable, mais cela ne m'étonne pas. Dans mon dernier livre, Chacal, j'avais fait référence à un livre de Françoise Héritier (malheureusement cette note n'est pas parue) dans lequel on arrive à retrouver cette opposition entre le rusé, le malin, et l'autre, qui peut être à la fois bon et idiot. On retrouve donc la même chose en Amérique latine.*

– *L'histoire de Mélanthos, c'est exactement la même chose. Mélanthos, le Noir, le rusé, face à Xanthos, c'est-à-dire le blond, qui se battent en duel. À un moment, Melanthos dit à Xanthos : « Tu as vraiment du culot de te faire assister par quelqu'un. » L'autre se retourne, et pendant ce temps on en profite pour le tuer. C'est ce que j'ai développé dans *Le Chasseur noir*.*

– *Il faudra que je relise ça attentivement.*

– *Votre langue maternelle est le kabyle ?*

– *Oui, je parle kabyle.*

– *Et l'arabe ?*

– *J'ai appris l'arabe à l'âge de six ans et demi. Comme vous le savez, mon village a été rasé, incendié, une bonne partie de ma famille tuée, etc., et j'ai dû émigrer en ville où j'ai appris l'arabe. Ensuite, j'ai dû apprendre le*

*français dans une école-caserne. J'avais pour maître un soldat en tenue militaire. Il a fallu faire avec ces langues, mais le kabyle était resté la langue de l'espace domestique.*

– Votre français est absolument parfait.

– *Malgré le malheur, l'école était un lieu de libération et de promotion. Très jeune, j'ai compris toute la violence qu'il y avait derrière.*

– Coloniale ?

– *Oui, mais d'un autre côté, il n'y avait pas d'autre choix.*

*Si on revenait à la Méditerranée ? Bourdieu était fasciné par ce rapprochement entre la Kabylie et la Grèce. Êtes-vous d'accord avec ça ? Dans sa Domination masculine, c'est très présent. Mais ces rapprochements sont présents dans son œuvre anthropologique au sein de laquelle le système mythico-méditerranéen est explicite.*

– La maison kabyle.

– *La maison kabyle et même le rapprochement homme-femme. Pour lui, la Kabylie est un conservatoire de ces pratiques méditerranéennes. Vous iriez jusque-là, vous ?*

– Je pense qu'il a raison. Mais... Même les Grecs anciens avaient évolué dans ce domaine.

– *C'est-à-dire ? Qu'est-ce que vous appelez les Grecs anciens ?*

– Les Grecs anciens à partir du V<sup>e</sup> siècle. Dans la Grèce ancienne, la femme a deux visages : celle de la sorcière...

– *Et celle de l'amante ?*

– Celle de la dominée. Mais l'image de la sorcière est très forte. Circé...

– *Je peux vous dire que ces deux images sont aussi celles qu'attribue l'islam orthodoxe à la femme. L'islamisme d'aujourd'hui, c'est ça. Je ne dis pas qu'on ne peut faire que cette lecture-là, mais c'est un peu vrai.*

*Mais comment les Grecs avançaient-ils avec ces deux images de la femme dominée et de la femme sorcière ?*

– Circé essaie de transformer Ulysse et ses hôtes en cochons, tandis que la fidèle Pénélope attend. Mais même chez Pénélope, il y a deux versions tout à fait contradictoires : la version classique de Pénélope fidèle et qui attend, et une autre, où elle a plus de cent amants et est la mère de Pan, ce qui est tout de même extraordinaire !

– *Je crois qu'Hérodote disait la même chose à propos des femmes gindanes (un groupe berbère qui correspond à l'Est algérien et que va combattre saint Augustin). Dans cette civilisation, plus les femmes avaient d'amants, plus elles mettaient d'anneaux autour de leurs chevilles. Et il était déjà étonné par ces pratiques. Cela dit, on ne peut pas dire non plus que ce soit des pratiques homogènes chez des gens qui vivaient en groupes et en microcultures. Dans les Aurès de Germaine Tillion, et même après, on retrouve un statut des femmes qui s'appelle Azria, ce qui veut dire « femme célibataire », une femme belle, qui sait chanter et danser, qui est très courtisée par les hommes. Ceux-ci paient, mais c'est elle qui choisit*

*celui qui va vivre avec elle pour un temps, ou qu'elle va épouser. C'est pour ça que je dis que ces sociétés-là, au niveau de l'anthropologie, on ne les connaît pas.*

*Malheureusement, la colonisation n'a pas aidé ces sociétés, elle a même contribué à en disqualifier la discipline. Ainsi le regard porté sur les autochtones est extrêmement stigmatisant. Perçues comme exotiques, on ne montrait de ces sociétés que le côté arriéré et sauvage, quand ce n'était pas de la compassion mâtinée de racisme. Mais il n'y a jamais eu de position juste à leur égard.*

– Vous connaissez Germaine Tillion ?

– *Je suis allée la voir deux ou trois fois et j'ai beaucoup aimé le personnage.*

– C'est une femme merveilleuse.

– *Pour revenir à ces sociétés berbères, au niveau du droit coutumier, c'est différent d'un groupe à l'autre. Dans les sociétés du Nord – au sein desquelles il existe un rapport à la terre – il y a l'exhérédation des femmes. Alors que dans certaines sociétés situées au Sud, comme le Sous, le rapport à l'héritage des femmes est différent : il y a la communauté réduite aux acquêts. C'est incroyable que des sociétés donnent la possibilité au droit coutumier de protéger les femmes, et par écrit. Les maris sont tenus par des contrats. Ils doivent alors payer une somme d'argent, pour être en règle avec la société. Pour moi, tous ces éléments devraient être mis en avant. Idem pour les Espagnols. La position de la veuve espagnole, par exemple, est quand même intéressante.*

– Ce qui complique les choses en Grèce, c'est qu'on a peu de renseignements directs. On a des renseignements par la littérature. Un jour, une jeune femme est venue me voir et m'a dit qu'elle souhaitait faire une étude sur la démographie homérique. Je lui ai dit : « Écoutez, malheureuse, vous rendez-vous compte que dans l'armée qui assiège Troie, il ne naît pas un seul enfant ? »

– *Pourquoi ?*

– Parce que ça n'intéresse pas Homère. Il y a des enfants à Troie, parce que vous avez des familles structurées, avec Hector, Andromaque et le petit Axyonax, et où chacun dort avec sa femme. Mais les Grecs, eux, n'ont que des concubines. Les seuls enfants dont on parle sont les enfants légitimes qui sont restés en Grèce, par exemple Télémaque. Donc, la démographie homérique est totalement impossible.

– *Et que deviennent les enfants des concubines ?*

– Elles n'en ont pas.

– *Elles n'en font pas ?*

– Pas dans le poème. Dans les traditions ultérieures, il y a quelques enfantements. Ajax, par exemple, et sa compagne qui est une Troyenne, ont un fils qui s'appelle Eurysakès, qui est l'homme au large bouclier. Mais pas dans les poésies homériques. Vous n'avez pas un seul enfant du côté de l'armée qui assiège Troie. Alors que Troie est au contraire une cité avec des

hommes, des femmes, des enfants, même si on ne voit, physiquement si je puis dire, qu'un enfant, à savoir le petit Axyonax.

– *Justement, quel était le statut de l'enfant ?*

– Nous n'avons aucun moyen de le savoir pour la haute époque.

– *Et par rapport à la mort ? Il me semble que c'est un élément très important dans la cité grecque, que l'on gère avec beaucoup de passion.*

– Dans l'épopée, il y a des êtres féminins qui sont liés à la mort : ce sont les sirènes. Je ne sais pas dans quelle mesure vous trouvez ça ailleurs. Mais ce qui est intéressant dans les sirènes, c'est que ce sont des femmes-oiseaux, et non pas des femmes-poissons, ce qui viendra beaucoup plus tard.

– *Dans une de mes versions, j'ai trouvé en Kabylie maritime une femme-poisson, et également une femme-ogresse, mais qui a aussi le statut de sirène (Tanza l-lebher).*

– Pendant la Grèce archaïque et classique, ce sont des femmes-oiseaux. Quand on les représente sur des vases grecs – par exemple quand Ulysse s'attache à son bateau pour résister à leurs charmes – les sirènes sont des femmes-oiseaux. Mais ce qui est important, c'est qu'elles sont liées à la mort : quand on regarde de près leur habitat, c'est rempli d'ossements. Comme les harpies, ce sont des enleveuses d'hommes qui tuent tous ceux qui succombent à leurs charmes. Ce qui correspond au fond au mythe de la femme dévorante qu'on retrouve ailleurs.

– *Il y a un conte, Les trois juives, que j'ai recueilli en Kabylie, qui rapporte cette histoire de femmes qui volent dans les airs. Elles se rendent aux fêtes de mariage et enlèvent les hommes qui tombent sous leur charme. Ce ne sont pas des oiseaux, mais elles ont des burnous magiques dans lesquels elles emportent leurs victimes.*

– Tassadit, c'est votre prénom ?

– *C'est mon prénom. Mais il y a justement une question que je voudrais vous poser. Un romancier, Patrick Besson, a écrit un roman qui s'appelle La Science du baiser, dont l'héroïne s'appelle Tassadit. Le roman se déroule au <sup>ve</sup> siècle av. J.-C., et, d'après lui, c'est un prénom grec.*

– Non.

– *Je sais aussi que c'est un prénom libyque qu'on retrouve dans des inscriptions rupestres. Par ailleurs, ce livre racontait l'histoire de deux homosexuelles. Je voulais également aborder ce sujet avec vous, car chez nous, en Algérie, ce sujet est totalement tabou. Là aussi, il y a une contradiction. Dans beaucoup de sociétés orientales, chez les Arabes à un moment donné, on trouve beaucoup de références à l'amour. Le mignon, par exemple, est un personnage qui existait dans la littérature.*

– Quand Vincent Monteil s'est converti à l'islam, il a donné parmi ses raisons la tolérance à l'égard des homosexuels.

– *Exactement. Je me souviens que lorsque j'étais en licence d'espagnol, notre professeur nous donnait des textes à étudier sur les relations amoureuses dans la société andalouse. J'ai analysé un texte en croyant qu'il s'agissait de relations hétérosexuelles. À la fin, il m'a dit : « Mais non, vous*

*vous trompez, il ne s'agit pas d'une femme, mais d'un homme. » Le poète décrivait les dents du mignon comme des perles blanches, ses yeux comme des olives, ses fesses comme des monticules, etc., bref, tout le corps. Si le prof ne nous l'avait pas dit, on n'aurait jamais compris. Haim Zafrani, que vous devez connaître, s'intéresse beaucoup à la littérature judéo-berbère. Cette belle poésie pouvait s'adresser autant à l'homme qu'à la femme. Ce qui est intéressant dans toute la littérature arabe, c'est que l'amant Imahboub est masculin, il désigne autant la femme que l'homme. On retrouve cela chez Ibn Hazm, l'auteur de El Collar de la Paloma (Le Collier de la colombe). En fait, pour l'auteur, il n'est pas question de genre : il est seulement question d'amant et d'aimé. Ce n'est ni masculin ni féminin, cela peut s'adresser autant à l'un qu'à l'autre.*

*Pour revenir à l'homosexualité en Afrique du Nord, je ne peux pas dire que c'est volontairement toléré, ce n'est pas vrai. Mais si tolérance il y a, elle est de l'ordre du non-dit, c'est-à-dire qu'on ferme les yeux. Les garçons sont entre eux jusqu'à l'âge du mariage. Ils vont ensemble aux champs, ils vont ensemble garder les bêtes (quand il s'agit des bergers); ils dorment seuls. Il y a beaucoup de choses qui se passaient entre les garçons. Mais on n'en parlait jamais, comme si la chose n'existait pas.*

*Alors que dans la société grecque, cela était vécu presque comme une pratique normale.*

– Chez les Grecs, c'est fondamental. Cela fait partie de l'éducation juvénile. Là-dessus vous avez des choses intéressantes, quoique un peu excessives, de Bernard Sergent, sur l'homosexualité rituelle.

– Et alors ? Justement, cela m'intéresse.

– C'est surtout dans les sociétés purement militaires. À Thèbes, à Sparte, mais aussi en Crète, il y a un enlèvement de jeunes garçons qui fait partie de l'éducation.

– Et que fait le jeune garçon ? Il doit se soumettre, il doit se battre ?

– Il se soumet. Cela fait partie de son éducation. C'est décrit dans un célèbre texte d'Ephore, reproduit par Diodore de Sicile. C'est l'*harpagé* l'enlèvement, et l'*éros* chez les Romains. Le bataillon sacré de Thèbes était composé d'amants et d'aimés. À Athènes, c'est moins net, mais dans les dialogues de Platon, l'amour par excellence est l'amour des garçons.

– C'est quelque chose que l'on arrive à retrouver, même s'il faut chercher, dans ce que l'on peut appeler le « soufisme », mais je mets vraiment des guillemets, ou alors dans le corporatisme ancien. Par exemple, chez les tanneurs de Fez ou de Marrakech, le maître – qui est à la fois un savant, un initié et quelqu'un qui a un savoir spirituel – le jeune apprenti doit savoir travailler de ses mains, mais également incorporer toute l'éducation confrérique, puisqu'ils font partie d'une confrérie. Le passage à l'acte est aussi un moyen de transmettre quelque chose. Peut-on dire la même chose pour les Grecs ?

– Cela joue un rôle évident, mais c'est plutôt militaire.

– Mais chez les philosophes ?

– Chez les philosophes, c'est civil, si je puis dire. Mais d'une manière générale, ce que l'on peut dire à propos des sociétés que nous connaissons un peu, comme Thèbes, Sparte ou la Crète, cela fait partie de l'éducation du futur guerrier. Les philosophes l'ont transposé, c'est évident.

– *Ils peuvent l'avoir vécu ?*

– Ils l'ont certainement vécu, mais ils l'ont transposé à partir de rituels militaires.

– *Dans ce cas-là, peut-on dire que dans la société actuelle, la société profane, aimer le maître pourrait participer de cet héritage ancien ?*

– C'est possible. Mais là, il s'agit moins du maître que de l'initiateur, l'officier, si je puis dire.

– *Mais le maître, le « bon maître » peut être aussi un initiateur.*

– Oui, mais on ne voit pas cela chez les artisans.

– *Alors que dans les sociétés marocaines, ce sont des artisans. On trouve aussi dans la littérature (évidemment, ce n'est pas pratiqué dans la vie), dans les romans de Rabah Belamri on raconte comment l'instituteur, le cheikh, avait été ce qu'aujourd'hui on appellerait pédophile. Il y avait donc de ces relations qui étaient des relations d'amour, mais aussi des relations de savoir.*

– Et de domination.

– *Et de domination. Mais on peut aimer son dominé ?*

– Bien sûr.

– *Mais aujourd'hui, qu'est-ce qu'il reste de tout ça ?*

– Pour les sociétés berbères, vous êtes mieux placée que moi pour le dire. Mais y a-t-il encore un éros méditerranéen ? Je n'en suis pas bien sûr.

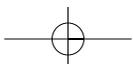
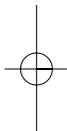
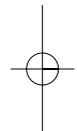
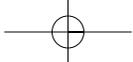
– *Moi je pense que si. Dans l'imaginaire tout au moins. Et c'est parce qu'on ne le laisse pas s'exprimer qu'il se produit des catastrophes. Ce n'est pas normal, car ce sont des sociétés qui travaillent contre elles-mêmes, alors qu'il y a de très grandes et très belles poésies d'amour. Pour les Berbères, il n'y a pas d'amour sans poésie.*

– Pour les Grecs non plus. Il y a des poèmes magnifiques, notamment entre femmes.

– *L'homosexualité féminine ?*

– Oui. Sapho, c'est magnifique... Mais aussi pour les jeunes garçons.

– *Dans le Moyen Atlas, il y a une production très grande, cela va de soi. Mais actuellement, ils sont envahis par les feuillets égyptiens qui véhiculent une tout autre vision de l'amour. Et si tout ceci est refoulé, dans les années qui viennent, ils risquent de mal le vivre. On peut finir en disant qu'il faut que ce soit Éros qui fasse lien en Méditerranée et non les dictatures militaires.*



## LES ANCIENS AMAZIGHS AVANT LES PHÉNICIENS MODE DE VIE ET ORGANISATION SOCIALE

Mohamed-Mustapha Boudribila<sup>1</sup>

### PROBLÉMATIQUE DE RECHERCHE

Les textes anciens qui commencent avec Hérodote au V<sup>e</sup> siècle ne parlent que des anciens habitants du littoral. Ce n'est qu'à partir de l'expédition d'Agathocle (310-307) que les Grecs commencèrent à signaler quelques caractères relatifs aux Libyens qui furent souvent déformés à travers les époques. Les gravures rupestres qui fournissent des renseignements importants sur les anciens Nord-Africains ne permettent pas de datation précise. Quant à l'épigraphie libyque qui pourrait nous aider à mieux percevoir leur genre de vie ainsi que leur organisation sociale, elle est encore loin d'être complètement déchiffrée et la datation des inscriptions n'est pas facile à établir avec certitude.

Dans l'état actuel des recherches, l'élément qui fournit le plus d'informations à ce sujet demeure l'archéologie funéraire. Cependant, le problème de la chronologie reste un obstacle, car la céramique amazighe ancienne présente des caractéristiques identiques à certaines poteries actuelles, produites encore dans quelques campagnes du Maghreb<sup>2</sup>.

### VISION DES AUTEURS ANCIENS

Polybe, qui a côtoyé ce roi, affirme qu'avant lui « la Numidie était inutile et considérée comme incapable, par sa nature, de donner des produits cultivés. C'est lui le premier, lui seul, qui montra qu'elle peut leur donner tout, autant que n'importe quelle autre contrée, car il mit en pleine valeur de très grands espaces<sup>3</sup> ». Et, selon Strabon, « Massinissa rendit les Numides

1. Faculté des lettres et des sciences humaines d'Agadir.

2. Camps, G., *Aux origines de la Berbérie, monuments et rites funéraires protohistoriques*, Paris, Arts et Métiers Graphiques, 1961, p. 44.

3. Polybe, XXXV, 16.

sociables et en fit des agriculteurs<sup>4</sup>». À lire ces auteurs, dont la liste est longue, on croirait que la seule durée du règne de Massinissa a pu suffire à faire passer le vaste pays et ses Numides d'un état sauvage et ignorant à un état civilisé et riche ; c'est ce qui s'approche, en quelque sorte, de la définition que l'on donne du mot miracle. Malheureusement, de nombreux auteurs modernes ont pris ces assertions à la lettre et ont même rajouté que ce roi aurait été à l'origine de l'écriture libyque<sup>5</sup>.

Quelle est donc la part de vérité dans ces assertions ?

Pour répondre à cette question, il serait nécessaire d'orienter la recherche pour relever l'absence ou la présence des éléments qui sont généralement considérés comme les fondements essentiels de toutes les civilisations antiques. À savoir : l'agriculture, l'artisanat ou l'industrie, le commerce, l'usage des métaux et, enfin, l'organisation sociale en général, avec toutes ses dimensions culturelle, politique, militaire et religieuse.

## L'AGRICULTURE CHEZ LES ANCIENS AMAZIGHS

### *Restes archéologiques et documents rupestres*

Les archéologues ont mis à jour un grand nombre de vestiges, recueillis dans les nécropoles anciennes : bols, jattes, gobelets, assiettes, grands plats servant à la cuisson du pain, ainsi que des restes d'animaux. Ce qui prouve l'existence de peuplades importantes de sédentaires qui pratiquaient l'agriculture et l'élevage.

En outre, les botanistes ont confirmé que la culture des céréales était pratiquée chez les Amazighs bien avant le contact avec les Phéniciens. À côté des sédentaires qui, comme on peut l'imaginer, occupaient les zones pluvieuses et fertiles, d'autres Libyens se livraient à l'élevage et à la chasse. C'est en tout cas ce que suggèrent les gravures rupestres et l'archéologie des nécropoles. En effet, des scènes représentant des hommes armés d'arcs, de flèches et de javalots face à des animaux, montrent l'importance de la chasse pour ces hommes<sup>6</sup>. On en conclut que les Libyens se divisaient en sédentaires cultivateurs et nomades éleveurs et chasseurs<sup>7</sup>.

Sur les gravures rupestres du Haut Atlas marocain – dans l'Oukaïmeden, au sud de Marrakech – figurent des armes en bronze qui remontent au II<sup>e</sup> millénaire av. J.-C. Gabriel Camps a fait le rapprochement avec des objets

4. Strabon, XVII, 3, 15.

5. Charles-Picard, G., *Le Monde de Carthage*, Corrêa-Buchet-Chastel, Paris, 1956, p. 78.

6. Les gravures rupestres sont fréquentes dans le Haut Atlas marocain et dans l'Atlas et le Sud algérien.

7. Gsell, St., *Histoire antique de l'Afrique du Nord*, Paris, Hachette (8 volumes), 1913-1928, t. I, p. 239. Voir aussi Hérodote, IV, 191.

analogues – figurés au mont Bégo, à la frontière franco-italienne – réalisés par des artistes qui n'étaient pas « seulement des pasteurs mais aussi des laboureurs<sup>8</sup> ». À côté de ces armes, on remarque des scènes de labour ; l'une d'elles représente deux bœufs attelés poussés par un laboureur, ce qui montre clairement que l'agriculture était pratiquée dès cette époque<sup>9</sup>.

En Algérie, à Douar Tazbent, à quelques kilomètres de Tébessa, on a détecté des traces anciennes d'aménagement agricole dont la cadastration est adaptée à la topographie du lieu<sup>10</sup>. Il s'agit d'une montagne, ressemblant à celles du Haut Atlas, où l'on trouve encore de nos jours les traces d'installations hydrauliques sous forme de murettes en calcaire conçues pour retenir l'eau et la terre, et qui sont nettement visibles, aussi bien dans cette région que dans d'autres montagnes du Maghreb<sup>11</sup>. Les traces de ces quadrillages et la disposition des compartiments autour des montagnes montrent bien que cette technique est antérieure à l'époque romaine<sup>12</sup> et vraisemblablement aussi aux Phéniciens.

L'utilisation de la houe et de la charrue est attestée chez les Amazighs de la Kabylie et ceux du Sud marocain (les Chleuhs). La charrue fut utilisée après la houe, mais également avant l'introduction phénicienne et romaine de cet outil. La différence entre l'araire amazigh, constitué de deux pièces, et celui des Phéniciens et des Romains, de trois pièces (l'araire dental), confirme l'origine indigène du premier. Cet outil, appelé araire manche-sep, s'étend au Maroc, en Algérie et au nord de la Tunisie ; soit pratiquement les zones où l'on a découvert le plus de poteries, le plus de traces de la culture, et où se situent tous les grands groupes Amazighs du Maroc, de la Kabylie et de l'Aurès<sup>13</sup>.

### *Confirmations linguistiques et techniques botaniques*

Mieux encore, les études linguistiques effectuées auprès des populations amazighs révèlent la richesse de leur vocabulaire : des mots et des techniques

8. Malhomme, J., « Les gravures préhistoriques du Grand Atlas de Marrakech », C. R. du LXX<sup>e</sup> congrès de l'Association française pour l'avancement des sciences (AFAS), Tunis, 1951, t. III, p. 149-153 ; « Une représentation de L'AFAS », *ibid.*, p. 149-153 ; « Une représentation de haches de bronze (Grand Atlas) », *Bulletin de la société de Préhistoire de France*, XIV<sup>e</sup> session, Strasbourg-Metz, 1953, p. 395-402. Cf. également Camps, G., « Massinissa, ou les débuts de l'histoire », *Libyca*, VIII, 1960, p. 70.

9. Malhomme, J., « Les représentations anthropomorphes du Haut Atlas », *Libyca*, t. I, 1953, pp. 373-385.

10. Séré de Roch, E., « Note sur les vestiges d'habitat au Tazebent, commune mixte de Tébessa », *BAC*, 1946, p. 193 *sqq.*

11. Balout, L., *Préhistoire de l'Afrique du Nord*, Paris, Arts et Métiers Graphiques, 1955, p. 452, n. 7.

12. Chevalier, R., « La centuration romaine et la mise en valeur des sols dans la province d'Afrique », *L'Information géographique*, 22<sup>e</sup> année, septembre-octobre 1958, pp. 149-154.

13. Camps, G., « Massinissa ou le début de l'histoire », *art. cit.*, pp. 83-84.

relatifs à la culture des céréales et arbres fruitiers, ce qui milite en faveur de la parenté amazigh de ces cultures. Voir les tableaux suivants :

LES CÉRÉALES	MOTS AMAZIGHS	OBSERVATIONS
<b>Le blé dur</b>	<i>Ired</i> (pl. <i>irden</i> ). Les différentes formes sont : <i>irdën, irden, iardën, irden, ihden, ihden, irisen.</i>	Ce mot est souvent employé au pluriel depuis l'oasis de Siouah jusqu'aux îles Canaries. Les deux premières formes sont les plus utilisées <sup>14</sup> .
<b>L'orge</b>	<i>Timzine</i>	Même zone d'extension. <i>Timzine</i> est employé depuis l'Égypte jusqu'aux îles Canaries <sup>15</sup> .
<b>Le sorgho noir</b>	<i>Illan</i>	Céréale complémentaire chez les Amazighs du Nord, mais importante chez les Amazighs sahariens (les Touaregs), et aussi chez les Gunanches des îles Canaries. Il est communément désigné par le même mot, <i>illan</i> <sup>16</sup> .

Ce tableau appelle deux remarques intéressantes : la première, que les mots qui désignent les céréales de l'Afrique du Nord sont tous des mots appartenant au parler amazigh qui ne se rapprochent d'aucun mot étranger ; la seconde est encore plus intéressante dans la mesure où, non seulement les Amazighs du Maghreb désignent ces céréales par des mots communs, mais également ceux qui habitent en dehors de cette zone, qu'ils soient à l'ouest de l'Égypte, en Tripolitaine, au Sahara, chez les Touaregs ou même aux îles Canaries.

Enfin, il existe un mot qui est commun chez tous les Amazighs pour désigner tous les grains de céréales sans préciser l'espèce, c'est le mot *inendi*.

Pour la culture arbustive, nous avons dressé le tableau page suivante.

La désignation de l'olivier par le mot *di, udi* et surtout *hat* qui se rapproche du terme égyptien qui signifie « huile d'olive », supposerait une origine par l'intermédiaire de l'Égypte.

L'olivier est connu chez les Phéniciens depuis la Haute Antiquité ; il est désigné par le mot *zeitoun* et l'huile tirée de ce fruit par *zit*. Ces deux mots sont, il est vrai, couramment employés dans le vocabulaire amazigh. Et l'emprunt des mots étrangers par la langue locale n'implique pas forcément l'introduction de la chose désignée. Pourtant, les techniques de l'extraction de l'huile ou du vin étaient de pratique courante chez les Amazighs avant même

14. Laoust, E., *Mots et choses berbères*, Paris, Challamel, 1919, p. 265, imprimé en fac-similé par la Société marocaine d'édition, collection « Calques », Rabat, 1983.

15. *Ibid.*, p. 264.

16. *Ibid.*, pp. 267-268.

le contact avec Carthage. L'oléastre dont le fruit est oléagineux, est un arbre indigène en Afrique du Nord qui pousse à l'état naturel comme la vigne et l'amandier<sup>17</sup>. Scylax a déjà signalé l'importance de l'oléastre dans l'alimentation des anciens habitants de Djerba, en Tunisie qui, en pressant ses fruits, obtenaient de l'huile<sup>18</sup>. Par ailleurs, il indique que les Éthiopiens,

CULTURE ARBUSTIVE	MOTS AMAZIGHS	OBSERVATIONS
L'oléastre greffé	<i>Azzemmour</i>	Ce terme désigne l'oléastre greffé ; l'aire de son extension va de l'Égypte jusqu'au Maroc <sup>19</sup> .
L'oléastre sauvage	<i>Azzemmour</i>	Désigné sous cette appellation dans le Haut Atlas au Maroc <sup>20</sup> .
L'huile d'olive	<i>Udi</i>	Ce mot est employé chez les Amazighs de Gadamés.
L'huile d'olive	<i>Di</i>	Employé chez les Amazighs de Nefousa en Tripolitaine.
L'olivier	<i>Ahât</i> = (pl. <i>Tehatimt</i> )	Les Touaregs emploient ce mot pour désigner l'olivier cultivé.
Le figuier	<i>Azar</i>	Répandu chez tous les Amazighs du Maghreb, chez les Touaregs et les Gunanches, il est désigné par le nom <i>ahar</i> <sup>21</sup> .

qui commençaient avec les Phéniciens à Cerné, « mangent de la viande et boivent du lait, ils font beaucoup de vin de leurs vignes que les Phéniciens exportent<sup>22</sup> ». Ces Éthiopiens qui, selon le périple d'Hannon vivaient à Cerné, à douze jours seulement de navigation des colonnes d'Hercule, ne pouvaient être que des Amazighs du Sud du Maroc. Une autre sorte de vin, tiré du lotus dans les régions de la côte tripolitaine, a été signalée par Hérodote<sup>23</sup>. L'importance de ces produits dans l'alimentation des Amazighs nécessite sûrement une grande quantité de grains d'oléastre et de vignes, ce qui exigeait certainement la maîtrise d'une technique plus ou moins développée, pour soigner les arbres et même les greffer ou les planter afin d'obtenir

17. Pour la vigne, voir Santa, S., « Essai de reconstitution de paysages végétaux quaternaires d'Afrique du Nord », *Libyca*, VI-VIII, 1958-1959, p. 41.

18. Scylax, 110.

19. *Ibid.*, p. 447.

20. *Ibid.*

21. Pour le figuier, le vocabulaire amazigh est très riche en mots qui connotent les étapes de l'évolution de ce fruit jusqu'à sa maturité ou sa dessiccation, *ibid.*, pp. 421-422.

22. *Ibid.*, 112.

23. Hérodote, IV, pp. 177-178.

de bons rendements. Les mots amazighs désignant un bon nombre d'espèces arbustives ne laissent aucun doute sur l'origine indigène de cette culture qui ne devait rien au départ aux colons phéniciens. (Voir le tableau ci-après.)

ARBRES INDIGÈNES	OBSERVATIONS
<b>Le jujubier</b>	Arbre ou arbuste épineux dont les fruits sont comestibles. Il pousse à l'état naturel dans le littoral africain. Les Amazighs de la côte tripolitaine en tiraient du vin jujubier (lotus) <sup>24</sup> .
<b>Le palmier dattier</b>	Sur des dessins égyptiens figurent des serviteurs ou des tributaires offrant des dattes aux monarques égyptiens. Par ailleurs, Hérodote parle de l'existence des dattiers dans le Sahara oriental dès le V <sup>e</sup> siècle <sup>25</sup> .
<b>La vigne</b>	Elle est purement indigène en Afrique du Nord, elle pousse à l'état sauvage et date de l'ère quaternaire <sup>26</sup> .
<b>L'amandier</b>	Arbre indigène très répandu dans le Maghreb et surtout dans les Haut et Anti-Atlas. On sait qu'il est très ancien, mais on ne sait pas encore de quelle époque.

### Conclusion

On peut donc conclure qu'avec les données dont on dispose actuellement, l'ancienneté de l'agriculture amazighe ne laisse aucun doute. Le mobilier funéraire qui livre un nombre important de céramiques, l'utilisation de la houe, de l'araire manche-sep, la maîtrise des techniques de l'attelage à des bœufs, l'existence ancienne de ces quadrillages hydrauliques et l'emploi des termes amazighs qui connotent ces techniques et cette culture prouvent la grande ancienneté de cette « civilisation rurale berbère<sup>27</sup> ». Elle est ainsi à rapprocher de l'ancienne agriculture qui se pratiquait de l'autre côté de la Méditerranée, à savoir en Sicile, en Italie méridionale et en Espagne<sup>28</sup>.

L'hypothèse traditionnelle, selon laquelle l'agriculture fut introduite en Afrique du Nord par les Phéniciens, doit donc être rejetée.

On peut même confirmer que l'existence préalable de cette agriculture et de cultivateurs Amazighs constitue, entre autres, l'un des éléments qui va encourager les Puniqes à s'étendre et à diffuser de nouveaux plants et procédés agricoles dans le territoire africain à partir du V<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne, comme nous le verrons dans une autre étude<sup>29</sup>.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*, pp. 172-183.

26. Santa, S., « Essai de reconstitution de paysages végétaux quaternaires d'Afrique du Nord », *art. cit.*, *ibid.*

27. Camps, G., « Massinissa, ou les débuts de l'histoire », *art. cit.*, p. 287.

28. *Ibid.*

29. Article sur l'apport des Phéniciens et des Puniqes en Afrique du Nord, à paraître prochainement dans la revue de la faculté des lettres d'Agadir, *Dirassat*.

## L'USAGE DES MÉTAUX

Pendant longtemps, les historiens ont considéré que l'Afrique du Nord n'avait pas connu l'usage du métal. Selon certains, les Amazighs ont utilisé directement le fer sans être jamais passés par l'âge du bronze. Il est vrai que l'âge du bronze au Maghreb n'est pas encore clairement élucidé. Néanmoins, on sait aujourd'hui que ces populations connurent le cuivre et le bronze avant le fer. Les tombes les plus anciennes ont livré, en effet, des objets de parures en métal : bracelets ouverts, anneaux de cheville, bagues et boucles d'oreilles<sup>30</sup>. Plus encore, les gravures rupestres du Maghreb donnent des indices convaincants de l'existence d'un âge du bronze. De nombreuses armes de ce métal : poignards, hallebardes, haches en forme de peltes, haches diverses, épées, javelots, boucliers, sont figurées sur les parois rocheuses du Haut Atlas<sup>31</sup>.

Les travaux effectués au Maghreb ont révélé une opposition curieuse entre l'Est et l'Ouest de cette contrée quant à la répartition des métaux. Tandis que les objets de parure se trouvent partout dans le Maghreb, les armes se cantonnent seulement dans l'Ouest, depuis le Bas Chélif, en Algérie occidentale, jusqu'au Moyen et Grand Atlas, au Maroc<sup>32</sup>. Dans ces régions, nous l'avons signalé, il y a assez peu de poteries si l'on compare avec le Maroc atlantique, l'Algérie orientale et le Nord de la Tunisie, à savoir les zones de l'utilisation de l'aire manche-sep, où les objets de la céramique abondent<sup>33</sup>. Cette constatation a conduit Camps à conclure que les rites funéraires des Amazighs de l'Est diffèrent de ceux de l'Ouest. Il n'est pas impossible, en effet, que ces usages soient dus à des genres de vie différents.

D'après cet auteur, l'âge du bronze au Maroc, comme la céramique cardiale et les vases campaniformes, est en rapport avec la pénétration ibérique. La représentation des hallebardes connues en Ibérie et l'isolement des sites marocains où ont été trouvées ces armes supposeraient en effet une influence ibérique<sup>34</sup>. Cependant, on ne doit pas exclure le fait que les Amazighs, qui avaient utilisé et apprécié ces armes jusqu'à les graver sur les roches dures, n'aient pas cherché à les fabriquer par eux-mêmes. Après des recherches effectuées au Maroc, G. Souville conclut que ces armes « ont pu, au moins partiellement, être fabriquées sur place. Il existe d'ailleurs au Maroc des gîtes métallifères de cuivre utilisables en surface et le seul gisement d'étain

30. Camps, G., « Massinissa, ou les débuts de l'histoire », *art. cit.*, p. 113.

31. Camps, G., *Aux origines de la Berbérie, monuments et rites funéraires protohistoriques*, *op. cit.*, pp. 423-432. Voir aussi Souville, G., « L'art rupestre », *Encyclopédie Berbère*, VI, Aix-en-Provence, Edisud, 1989, p. 937, et « Les grammes rupestres du Haut Atlas marocain », *Bull. Acad. Var.*, 1985, pp. 193-205.

32. Camps, G., « Massinissa, ou les débuts de l'histoire », *art. cit.*, p. 113.

33. *Ibid.*, pp. 83-84.

34. *Ibid.*, p. 136.

qui ait été exploité en Afrique du Nord. Ces gravures, un des plus sûrs témoignages de l'existence d'un âge du bronze<sup>35</sup> ».

Quant à la partie orientale du Maghreb, où les objets en bronze sont plus rares, on estime qu'elle a connu le fer par l'intermédiaire des colons phéniciens sans avoir utilisé le bronze auparavant<sup>36</sup>.

Il faut dire que les recherches ne sont pas encore terminées et que les témoignages, déjà relevés au Maroc et en Algérie, prouvent l'existence d'un âge du bronze. Autrement dit, la présence d'un des faits de civilisation dans le Maghreb antique que l'on doit, désormais, ajouter à la connaissance des techniques de l'agriculture que nous avons évoquées plus haut chez les anciens Amazighs. Nous avons signalé aussi l'existence ancienne des rapports entre l'Afrique du Nord, l'Afrique subsaharienne, l'Égypte et le bassin nord de la Méditerranée dans d'autres études.

Tous ces facteurs prouvent que le Maghreb antique n'était pas isolé de la civilisation méditerranéenne de son époque. Par conséquent, cette contrée possédait tous les atouts civilisateurs pour participer à l'histoire du bassin méditerranéen lors de la venue des Phéniciens et surtout des Carthaginois dans le courant du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

## ORGANISATION SOCIALE

Il ressort des études précédentes qu'en Afrique du Nord l'agriculture et la métallurgie, contrairement à ce que croyaient certains historiens, ont connu une évolution considérable, peut-être lente et timide, mais sûre et certaine.

Les anciens Amazighs, prédécesseurs ou contemporains des Carthaginois, ont dû certainement maîtriser la technique de la métallurgie du fer, ce qui a vraisemblablement contribué au développement de l'agriculture. Les aménagements agricoles de Tazbent et ses régions, ceux du Maroc atlantique et ses plaines ainsi que les compartiments des montagnes des Atlas, où l'on voit encore de nos jours les traces de cultures en terrasses, témoignent d'une connaissance importante des techniques agricoles. De telles activités nécessitent évidemment un nombre important de cultivateurs et surtout une organisation sociale capable de gérer le travail des champs, de répartir les fonctions, de maintenir l'ordre et assurer la défense des biens de la communauté en cas d'attaques extérieures.

En effet, la tradition littéraire et surtout l'épigraphie nous apprennent que dès les IV<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles avant l'ère chrétienne, trois royaumes amazighs se

35. Souville, G., « L'art rupestre », *op. cit.*, p. 937.

36. Camps, G., *Aux origines de la Berbérie, monuments et rites funéraires protohistoriques*, *op. cit.*, p. 457.

sont constitués au Maghreb : les Maures, les Massaesyyles et les Massyles. Grâce à l'inscription de Dougga<sup>37</sup>, Gabriel Camps a pu dégager un tableau de succession des rois massyles, ce qui l'a amené à conclure qu'au temps de Massinissa la dynastie massyle régnait au moins depuis quatre générations. Le roi libyen Ailymas, qui a vécu à l'époque d'Agathocle<sup>38</sup>, fut l'un des ancêtres de Massinissa<sup>39</sup>. Aux IV<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles, les Massyles possédaient déjà des villes, situées encore en dehors du territoire de Carthage, telles que Dougga<sup>40</sup>, Tébessa, Cirta, Mactar, Tiddis et d'autres. Les Maures possédaient Volubilis, Banasa, Rirha, Tingis.

Il est évident que ces royaumes n'auraient pas existé sans un substrat important fournissant les premières bases d'une structure sociale assez évoluée. On a découvert effectivement des tombeaux circulaires de dimensions très importantes dans le Nord-Ouest du Maroc : à M'zora, dans la région de Tanger, à Sidi Slimane, à Bou Mimoune, dans le Rharb, et à Volubilis, près de Zarhoun ; le plus petit d'entre eux est celui de Sidi Slimane qui mesure 47 m<sup>41</sup> de diamètre ; le plus grand mesure 100 m de diamètre et 16 m de hauteur. Celui de Sidi Slimane forme une habitation souterraine couverte par un tertre. Il renfermait quatre corps : le premier dans le couloir qui mène à une cour où gît le deuxième corps, tandis que les deux derniers, probablement des chefs, sont enterrés dans la chambre funéraire qui se trouve au fond de la cour. Une inscription libyque accompagnant les défunts expliquerait peut-être que les deux premiers sont des serviteurs immolés pour veiller sur leurs chefs<sup>42</sup>. Les poteries exhumées ont permis la datation du IV<sup>e</sup>, III<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne.

En Algérie orientale, on trouve également des tumulus importants, comme celui de Djebel Meimel, d'un diamètre de 70 m, ou ceux de la vallée de la Meskiana, de 53 à 55 m de diamètre, et surtout les milliers de dolmens qui forment les nécropoles du Maghreb oriental, et dont les formes architecturales et les dimensions dépassent les tertres de l'Algérie centrale et du Maroc atlantique. La construction de ces tombeaux exige naturellement un grand nombre d'ouvriers et surtout des hommes spécialisés qui savent comment procéder pour pouvoir soulever des pierres qui pèsent très lourd. Ainsi, ces monuments sont les témoignages des rapports sociaux qui avaient existé entre les chefs et leurs sujets. On érige donc des tombeaux géants qui

37. L'inscription de Dougga donne le nom de Zibalsan, père du roi Gaia et grand-père du roi Massinissa. Voir Camps, G., *Les Berbères, identité et mémoire*, Paris, Errance, 1987, p. 71.

38. Diodore de Sicile, XX, 17, 1.

39. Camps, G., *Les Berbères, identité et mémoire, op. cit.*, p. 71.

40. Diodore, XX, 55, 4. L'auteur mentionne la ville de Tokai-Dougga lors de l'expédition d'Agathocle (310-307). Il écrit que c'est une ville considérable « qui range sous son autorité les nombreux Numides des environs ».

41. Camps, G., « Massinissa, ou les débuts de l'histoire », *art. cit.*, pp. 118-120.

42. Camps, G., *Aux origines de la Berbérie, monuments et rites funéraires protohistoriques, op. cit.*, p. 196.

soient à la hauteur pour accueillir les corps de ces grands « Aguellids ». Dans certains cas, on immole même des serviteurs chargés de veiller sur leurs chefs pendant leur mort, comme dans le cas des défunts de Sidi Slimane.

#### À QUELLE ÉPOQUE POURRAIENT REMONTER CES ORGANISATIONS ?

Le début de ces organisations peut remonter au-delà du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Des traces des rapports commerciaux entre les Nord-Africains, les Phéniciens de Gadés et les Grecs remontent au-delà du VI<sup>e</sup> siècle<sup>43</sup>. Des céramiques grecques, phéniciennes et ibériques ont été trouvées à Volubilis, à Banasa, dans la région du Rharb, et une statue grecque en bronze datant du VI<sup>e</sup> siècle a été trouvée à Tiddis<sup>44</sup>. L'écriture libyque qui connote les différents aspects culturels de ces organisations amazighes, comme nous l'avons déjà signalé dans une autre étude sur le vase de Rachgoun, remonte jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Tandis que l'inscription des Azib n'Ikkis dans le Haut Atlas dépasse le VI<sup>e</sup> siècle et remonte même, d'après son contexte, à l'âge du bronze<sup>45</sup>.

Pendant, si, à travers l'archéologie et l'épigraphie, nous pouvons deviner l'existence ancienne de ces organisations amazighes, nous ne savons rien, en revanche, sur l'état social, le déroulement du commerce, le choix des chefs, la propriété privée ou collective et, en général, sur la religion et les rapports sociaux entre les différentes couches de ces communautés.

Les renseignements que nous possédons à partir du V<sup>e</sup> siècle nous indiquent que la population amazighe est constituée de plusieurs tribus ou confédérations de tribus. Hérodote écrit qu'en « Libye, les bords de la mer qui la limitent vers le nord à partir de l'Égypte jusqu'au Cap Soleis, qui marque la fin du continent libyen, sont habités d'un bout à l'autre par des hommes de race libyenne divisés en nombreuses peuplades ». On remarque qu'Hérodote se contente de nous dire que la Libye est habitée par les Libyens, mais il ne dit rien sur leur vie sociale. On peut tout de même comprendre que les nombreuses peuplades dont il parle représentent une unité ethnique qui, selon les circonstances, peut constituer des confédérations importantes capables de menacer les adversaires les plus redoutables de leur époque.

N'avaient-elles pas conquis le delta pharaonique pour le gouverner pendant plus de deux cents années ? Et le grand chef amazigh Hiarbas n'avait-il pas demandé la reine carthaginoise Elissa en mariage ? Or, seul un grand chef peut oser demander la main d'une reine<sup>46</sup>.

43. Villard, F., « Céramique grecque du Maroc », *BAM*, 1960, pp. 22-23.

44. Gsell, St., *Histoire antique de l'Afrique du Nord*, op. cit., t. IV, p. 133.

45. Camps, G., « Recherches sur les plus anciennes inscriptions libyques de l'Afrique du Nord et du Sahara », *BCTH*, 1974-1975, p. 142 sqq.

46. Jutin, XVIII, 4, 6.

### ÉMERGENCE DES CITÉS ENTRE DOCUMENTS ÉCRITS ET ARCHÉOLOGIE

En ce qui concerne l'exploitation de la terre, la fabrication des produits agricoles et leur commerce, le travail de la céramique et son commerce, nous ne disposons d'aucun document écrit qui remonte à l'époque d'avant l'expansion carthaginoise. Mais, comme nous l'avons démontré dans les études précédentes, le manque de documents écrits n'implique pas la non-existence de ces activités. Néanmoins, nous pouvons dire que la maîtrise des techniques agricoles : l'araire manche-sep, malgré son aspect rudimentaire, les techniques de quadrillages des champs ou celles du maintien du sol et de l'eau par des murettes pour mieux canaliser et diriger l'eau, ne peuvent que renforcer le sédentarisme. D'où un accroissement sensible de la population, suivi d'une augmentation importante de la productivité. Ainsi, de ce développement issu des activités agricoles naîtra le besoin d'échanges pour obtenir les produits dont on manque. Des échanges effectués tout d'abord entre les populations amazighes elles-mêmes, et plus tard avec les cités phéniciennes, qui se sont installées sur les côtes du Maghreb, depuis Hadrumète, Carthage, Utique, Rachgoun, Lixus, Mogador, jusque même Gadès. Ce processus va renforcer le pouvoir des chefs tribaux et engendrer l'apparition des cités maghrébines. Cependant, concernant ces cités, nous n'avons pas de documents écrits antérieurs à l'expansion carthaginoise. En revanche, l'archéologie nous a livré de la céramique phénicienne ou phénico-chypriote qui remonte jusqu'aux VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles avant l'ère chrétienne, que ce soit à Tanger, Banasa, Rirha, Mogador, Volubilis, Sala... pour ne citer que les sites du Maroc qui ne sont pas cités au V<sup>e</sup> siècle, lors de l'extension carthaginoise, notamment dans le rapport d'Hannon.

Par ailleurs, à partir du IV<sup>e</sup> siècle, on trouve des indications des auteurs anciens relatives à des villes proprement libyco-berbères, comme Tokaï-Thugga, dont ni le nom, ni l'organisation politique ne sont d'origine phénicienne<sup>47</sup>. Parlant de cette ville, lors de l'expédition d'Agathocle, Diodore rapporte que « Eumaque s'était emparé de Tokaï, ville considérable, et avait rangé sous son autorité plusieurs tribus numides des environs<sup>48</sup> ». Mais l'abondance des dolmens au voisinage de cette ville nous permet de penser que son apparition remonte à une date antérieure au IV<sup>e</sup> siècle, puisque, déjà à cette époque, elle est, selon Diodore, une ville importante. En outre, les inscriptions bilingues de Dougga<sup>49</sup> mentionnent des magistrats libyens en langue libyque : nous avons ainsi un roi (GLD), deux chefs de Cent, un MSSKW, un GZB, un GLDGMIL, un préfet de Cinquante, ce qui prouve l'existence d'une organisation politique libyenne. Contrairement à la fonction des chefs des cents, qui paraît être inspirée des Phéniciens, même si ce n'est

47. Camps, G., « Massinissa, ou les débuts de l'histoire », *art. cit.*, p. 38.

48. Diodore de Sicile, XX, 57, 4.

49. Abbé Chabot, « Recueil des inscriptions libyques », *R.I.L.*, n° 2 et 3.

pas certain<sup>50</sup>, celles du roi, du préfet de Cinquante et des autres magistrats sont incontestablement d'origine libyque. D'autant plus que dans la traduction punique de la même inscription, les mots libyques ne sont pas traduits mais transcrits. Plus tard, sur une inscription latine de 48-49 de notre ère, on trouve des suffètes à Dougga, ce qui montre que les « anciennes fonctions libyques avaient été remplacées par des magistratures de type punique<sup>51</sup> ».

Malheureusement, sur la plupart des autres villes libyennes telles que Thèveste, Cirta ou Volubilis, nous ne possédons que des documents tardifs qui attestent cette influence punique, où désormais les suffètes sont mentionnés au nombre de deux ou, parfois même, au nombre de trois, ce qui fait penser au prolongement d'une ancienne tradition d'une constitution amazighe<sup>52</sup>. Mais cette influence punique avait certainement dû commencer à s'exercer sur les Africains à partir du V<sup>e</sup> siècle, lorsque Carthage commença à s'intéresser aux territoires maghrébins et à entrer en contact avec ses populations.

#### RELIGION DES ANCIENS AMAZIGHS ENTRE HYPOTHÈSES ET CERTITUDES

Quant à la religion des anciens Amazighs, l'archéologie protohistorique ne permet de reconstituer que des rites limités, dans leur ensemble, au domaine funéraire. D'autres indications nous sont parvenues grâce aux survivances libyques dans les civilisations punique ou romaine. Mais dans l'état actuel de nos connaissances, cette religion paraît plus complexe qu'on ne le croyait. Les témoignages les plus anciens au Maghreb sont les monuments symboliques, les œuvres d'art, les gravures rupestres et les objets de parure. Ils sont tous antérieurs à l'arrivée des Phéniciens. Les monuments symboliques n'avaient apparemment pas d'utilisation pratique, mais ils représentaient sûrement une certaine croyance. Ils sont représentés sous forme de tas de pierres sur ou autour d'une source d'eau. L'entassement de ces pierres, soit par dépôt, soit par jet, est une pratique universelle, constate Gabriel Camps<sup>53</sup>.

La fouille d'el-Guettar, dans le Sud tunisien, montre que quelques pierres sont taillées, soignées et piquetées. Elle montre aussi que ces pierres ne viennent pas de cet endroit, mais qu'elles y étaient volontairement apportées par l'homme<sup>54</sup>. Cependant, nous ignorons la portée et l'importance de cette croyance.

Dans la majorité des nécropoles anciennes du Maghreb, on a exhumé des objets de parure ; on y trouve des pendeloques, des coquilles, de la céra-

50. Camps, G., « Massinissa, ou les débuts de l'histoire », *art. cit.*, p. 255.

51. *Ibid.*

52. Charles-Picard, G., « Civitas mactaritana », *Karthago*, VIII, 1957, pp. 39-40.

53. Camps, G., « Animisme », *Encyclopédie Berbère*, *op. cit.*, 1988, p. 660.

54. Gruet, M., « Amoncellement pyramidal de sphères calcaires dans une source moustérienne à el-Guettar (Sud tunisien) », II<sup>e</sup> Congrès panafricain de préhistoire, Alger, 1952 (1955), p. 449-456.

mique et d'autres objets sculptés qui évoquent pour E. Gobert, qui en a fait l'analyse, l'image d'une vulve. Selon l'auteur, cette sculpture « se range naturellement parmi les images que les hommes du passé ont multipliées dans une intention prophylactique et qui représentaient ou symbolisaient le sexe des femmes, parce que de celui-ci émanent des forces redoutables pour l'homme lui-même autant que pour les esprits, et les démons qui nous assiègent<sup>55</sup> ».

On est en raison de conclure que ces objets de parure étaient destinés à protéger les anciens Amazighs qui les portaient, non seulement pendant leur vie, mais aussi après leur mort. Ce qui montre que ce peuple croyait en une forme de vie après la mort ; autrement dit, une vie métaphysique.

En ce qui concerne les gravures rupestres, les parois rocheuses des montagnes du Maghreb en abondent. Elles représentent des figures d'animaux domestiques : bœufs, moutons ; mais aussi des animaux sauvages : lions, girafes et antilopes ; ou encore, des silhouettes d'hommes pourchassant des animaux ou représentant des scènes de leur vie quotidienne. Or, malgré l'abondance de cette documentation, les spécialistes n'arrivent pas encore à saisir complètement le sens profond de ces œuvres. Toutefois, on peut deviner que ces représentations ne sont pas simplement l'aboutissement d'actes artistiques gratuits. Elles devaient certainement représenter une certaine vénération pour des divinités ou simplement des offrandes. Mais surtout, on ne doit plus croire, comme l'a souligné St. Gsell, que « ces dessins ont été représentés, des paroles magiques prononcées devant les images pour en compléter l'effet<sup>56</sup> ». Certaines scènes, en effet, dégagent cette valeur religieuse la plus fréquente qui est celle d'un bélier coiffé d'un bonnet sphérique. On a vu en lui le bélier égyptien Amon-Râ, qui porte le disque solaire ; or, il s'est avéré que ce dernier est plus récent de deux millénaires<sup>57</sup>. On a souvent parlé de l'adoration des animaux chez les Amazighs. Diodore de Sicile rapporte que, dans certaines régions du Maghreb, les singes étaient adorés comme des dieux et que les tuer était un sacrilège<sup>58</sup>. D'autres insistent sur l'adoration des serpents<sup>59</sup>, du taureau<sup>60</sup>, du lion ou du bélier. Cependant, des études récentes tendent à montrer que la zoolâtrie n'a jamais existé chez les anciens Amazighs. En effet, sur de nombreuses représentations, le taureau et le bélier sont montrés en offrandes, certainement à d'autres divinités qui ne sont pas visibles.

Sur plus de vingt figures étudiées par Gabriel Camps, on voit le bélier accompagné d'un personnage en position d'orant, avec les mains levées vers le ciel et précédant l'animal en lui tournant le dos. Une gravure célèbre dans

55. Gobert, E. G., *Revue africaine*, t. XCV, 1951, pp. 5-62, cité par G. Camps dans « Animisme », *op. cit.*, p. 661.

56. Gsell, St., *Histoire antique de l'Afrique du Nord*, *op. cit.*, t. I, p. 243.

57. Diodore de Sicile, XX, 58.

58. Pline, VIII, 37.

59. Camps, G., « Animisme », *op. cit.*, p. 663.

60. Corripus, V, 12-26.

l'Atlas algérien, à Guelmouz el Bied, représente même le bélier coupé en deux, avec les intestins répandus autour du corps<sup>61</sup>. Quant aux autres animaux, quand ils ne servent pas d'offrandes, ils sont simplement liés à des divinités. Comme le lion avec Baâl ou Saturne qui, par sa crinière rayonnante, rappelle l'image du soleil. Pour autant, ces animaux ne prennent pas la place des divinités auxquelles ils sont liés. Il s'agit donc ici d'images ou de symboles des divinités. Ainsi, on peut dire que la zoolâtrie, dont parlent certains auteurs anciens et modernes, ne paraît pas avoir été pratiquée par les anciens Amazighs<sup>62</sup>.

#### À QUELLES DIVINITÉS CES ANIMAUX ÉTAIENT-ILS DESTINÉS ?

La documentation écrite est très faible. Les anciens Amazighs ne semblent pas avoir personnifié les forces divines. Selon Hérodote, ils ne sacrifiaient qu'au soleil et à la lune<sup>63</sup>. D'où peut-être l'offrande du bélier à sphéroïde au dieu soleil. L'historiographie romaine nous renseigne sur l'adoration de Saturne qui a remplacé Baal Hammon, le dieu punique, à qui les Libyens sont restés fidèles. Ils sacrifiaient des agneaux, des béliers ainsi que d'autres animaux à cet astre, jusqu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne.

Ce culte qui a duré longtemps chez les Amazighs ne devait certainement rien ni aux Puniques ni aux Romains. Il remonte aux temps néolithiques dans le Maghreb. Des gravures représentant des disques, parfois isolés, parfois entourant des hommes dont les mains sont levées en signe d'oraison, se trouvent aussi bien au Maroc, dans le Yagour, dans le Haut Atlas<sup>64</sup>, que dans les sites montagneux de l'Algérie, à Tiout. On a relevé une gravure bien distinguée par un grand disque d'un mètre de diamètre, orné de dessins géométriques et délimité par des petits traits, comme s'il représentait le soleil, entouré par trois petits disques qui pourraient être des astres<sup>65</sup>. Mais la gravure la plus intéressante est celle que l'on appelle « stèle libyque », c'est-à-dire schématique, où l'on distingue nettement des silhouettes d'hommes, de cavaliers, de lézards, et surtout de nombreux cercles bien tracés et accompagnés d'une écriture libyque<sup>66</sup>. Cette association de disques avec les hommes indique certainement ce culte astral. Il n'est pas impossible non plus que le lézard soit en rapport avec ce culte, puisque sa schématisation est fort présente.

La majorité de ces gravures se trouve dans des sites montagneux et dans des grottes. Cette constatation indiquerait une sacralisation de ces deux

61. Camps, G., « Animisme », *op. cit.*, *ibid.*

62. Camps, G., *Les Berbères, identité et mémoire*, *op. cit.*, pp. 149-150.

63. Hérodote, IV, 188.

64. Jodin, A., « Les gravures rupestres du Yagour (Haut Atlas). Analyse stylistique et thématique », *BAMV*, 1964, pp. 47-116 (p. 110-11).

65. Malhomme, J., « Corpus des gravures rupestres du Grand Atlas », publication du Service des Antiquités du Maroc, t. I et II, Rabat, 1959 et 1961, n° 171, 173, 180.

66. *Ibid.*, n° 332 et 1405.

phénomènes naturels. En effet, par son élévation vers le ciel, la montagne peut être un support du sacré qui rapproche des divinités ouraniennes ; de même que, par son enfoncement dans la terre, la grotte peut ramener au plus près de la divinité chtonienne, à savoir la divinité suprême qui est la terre.

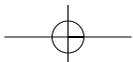
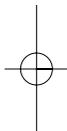
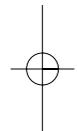
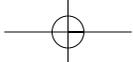
D'autres indications rappellent que l'homme peut être aussi un support du sacré. Ce qui se manifeste par des pratiques sexuelles cérémoniales pour attirer la pluie et provoquer la fécondité de la nature, par la consultation de « leurs ancêtres sur l'avenir en allant dormir sur les tombes ou jurant par les tombeaux de ceux qui passaient pour les plus justes et les meilleurs », comme nous l'apprend Hérodote<sup>67</sup>. On a relevé aussi des traces de l'ocre rouge sur les ossements de nombreux individus. Une pratique destinée à revigorer les morts et à leur assurer le retour à la vie.

En fait, l'insuffisance et surtout l'imprécision des témoignages nous empêchent de définir les éléments fondamentaux de la religion des anciens Amazighs. Malheureusement, cette situation a poussé certains historiens à croire que les Amazighs n'avaient connu que l'animisme et la vénération des animaux. Or, comme on l'a vu, la zoolâtrie ne paraît pas avoir existé, tandis que l'adoration des divinités chtoniennes et célestes a été sans doute pratiquée depuis les temps préhistoriques et ne fera que s'accroître au contact des Puniqs.

Le problème des témoignages, nous le comprenons, est dû non seulement à l'imprécision, mais aussi à la difficulté de déchiffrement de l'écriture libyque. Mais ce fait ne nous donne pas le droit d'affirmer que les Amazighs n'avaient qu'une religion élémentaire. « Ils seraient, écrit Camps, le seul peuple de langue chamito-sémitique à être ainsi frappé d'une telle incapacité métaphysique<sup>68</sup> », ce qui est invraisemblable.

67. Hérodote, IV, 172.

68. Camps, G., « Animisme », *op. cit.*, p. 668.



QUELQUES RÉFLEXIONS  
SUR LES ÉVÉNEMENTS RÉCENTS DE KABYLIE :  
À PROPOS DE LA QUESTION TRIBALE EN ALGÉRIE <sup>1</sup>

Yazid Ben Hounet

*« L'histoire est régie par un ordre culturel qui varie selon les sociétés et qui existe conformément à des schèmes significatifs. La réciproque est vraie : les schèmes culturels sont régis par un ordre historique puisque, à des degrés divers, les significations sont réévaluées tout en étant concrètement mises en œuvre. »*

M. SAHLINS <sup>2</sup>

Depuis avril 2001, un mouvement de contestation populaire, initié en Kabylie, secoue le pouvoir algérien. Cette révolte qui fait suite à la mort, dans une gendarmerie, d'un jeune Algérien kabyle, a donné lieu à beaucoup d'analyses dans la presse algérienne et internationale. Certains affirment qu'il s'agit là d'une révolte à caractère ethnique et culturel (revendications berbères); d'autres remarquent que ces événements traduisent le « mal-être » de toute l'Algérie et que ce mouvement de contestation populaire était, et est encore, avant tout un mouvement de revendications sociales (ouverture démocratique, justice...). Ces faits récents n'ont jusqu'à présent pas été analysés en profondeur et il serait prématuré d'avancer un jugement définitif sur les tenants et aboutissants de ces épisodes, bien que les exactions de la gendarmerie (si tant est qu'on puisse la considérer comme un corps solidaire) et

1. Cet article est une version remaniée d'une partie d'un mémoire de diplôme d'études approfondies (DEA) en anthropologie sociale et ethnologie, soutenu à Paris en juin 2002 à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) et intitulé: « Lorsque la tribu s'affirme: les relations tribu/État dans l'Algérie actuelle. » Ce mémoire, qui s'appuyait sur l'étude d'une tribu des Hauts Plateaux de l'Ouest algérien, avait plus largement pour objectif de contribuer à la compréhension du rapport tribu/État en Algérie contemporaine. La partie ici remaniée qui constituait un élargissement de ce travail s'appuie, principalement, sur une comparaison avec ce que nous avons pu observer dans les Hauts Plateaux.

2. *Des îles dans l'histoire*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1983, p. 7.

les responsabilités du gouvernement étatique dans celles-ci, apparaissent comme les seules certitudes que nous ayons sur ces événements<sup>3</sup>.

Ceux-ci ont, en ce qui concerne notre propos, mis au-devant de la scène publique un nouvel interlocuteur étatique : la coordination des *arouch* (le terme *arouch* étant employé pour désigner les segments lignagers et les tribus en Algérie, sing. *arch*.), relançant par là même la question du fait tribal en Algérie.

#### LA COORDINATION DES AROUCH

Des divers éléments que nous avons sur la coordination des *arouch*<sup>4</sup>, il paraîtrait qu'il s'agit d'une union d'assemblées villageoises et non de coalitions tribales comme a l'air de l'indiquer l'appellation. Ici, pour reprendre l'expression de M. Sahlins<sup>5</sup>, semble s'opérer une forme de « réévaluation fonctionnelle ». C'est-à-dire que la connotation du terme s'éloigne de sa signification originelle. Ainsi, la tribu n'apparaît plus comme un groupe de consanguins, mais seulement comme un groupement politique qui n'a de poids et d'intérêt que comme symbole de l'unité et de la revendication locale, en relation, et souvent en opposition, à l'État ou au système social global. En effet, cette coordination, bien que faisant référence à la tribu, semble être composée, avant tout<sup>6</sup>, de représentants d'assemblées villageoises et non de représentants de tribus (c'est-à-dire de groupes dont le système social repose de manière générale sur le principe de filiation unilinéaire et sur le principe de fission/fusion des segments<sup>7</sup>).

Ces assemblées sont des institutions très ancrées en Kabylie<sup>8</sup>. Elles gèrent les problèmes propres aux villages et, pour ce faire, contrôlent l'application du

3. Sur ces points, je ne saurais que trop conseiller de lire la presse indépendante algérienne qui fournit un travail remarquable malgré les difficultés qu'elle rencontre.

4. Les données concernant la coordination des *arouch* s'appuient sur différentes lectures puisées principalement dans la presse indépendante algérienne, en particulier dans les quotidiens *El Watan* et *Liberté*, ainsi que sur le site d'information Internet « algeria-interface » (<http://www.algeria-interface.com/>). Depuis le début des événements, il ne se passe pas une semaine, voire pas un jour, sans qu'il n'y ait de nouveaux éléments sur cette coordination des *arouch*, de sorte qu'il n'est pas difficile de suivre les évolutions tumultueuses de ce mouvement. Néanmoins, l'abondance d'informations est telle que nous ne pouvons toutes les consulter, ni les référencer. J'ai tenté de sélectionner certaines sources journalistiques qui me semblent fiables. Pour un point de vue général des événements, on pourra se référer en particulier aux numéros des quotidiens *El Watan* et *Liberté* du 18 avril 2002 (on y trouve un dossier spécial comprenant une chronologie et différentes analyses).

5. Sahlins, M., *Des îles dans l'histoire*, op. cit., p. 9.

6. Je dis « avant tout » car il est possible que les villages soient organisés sur un système de parenté de type tribal. Néanmoins, c'est le village et non la tribu qui est l'unité mise en avant.

7. La tribu est aussi le groupement de parenté le plus large au sein duquel s'opère la référence à l'ancêtre fondateur, et où sont déjà pré-établis les principes de solidarité (obligation morale de s'allier en cas de guerre, et de régler les querelles internes). Cf. « La Tribu : convergence de la parenté et du politique », in *Lorsque la tribu s'affirme : les relations tribu/État dans l'Algérie actuelle*, op. cit., pp. 11-18.

8. Pour une présentation rapide des assemblées villageoises et de leur évolution, cf. l'article intitulé « L'adaptation », du 7 août 2001, tiré du dossier « *Arouch* : les tribus à la croisée des chemins », paru dans le quotidien algérien *Liberté* les 5, 6 et 7 août 2001. L'article commence ainsi : « Qu'est-ce qu'un *arch* dans la culture kabyle ? Le *arch* est le regroupement de plusieurs villages d'une région. Chaque village est doté d'un conseil composé de cinq ou sept membres. Il y a le chef du

droit coutumier villageois et sanctionnent, le cas échéant, les personnes qui enfreignent les lois de la communauté<sup>9</sup>. Ces assemblées ont, malgré les diverses transformations qu'a connues la société algérienne, continué d'exister durant la période coloniale et même après, bien que se réformant au fur et à mesure. A. Mahé remarque à ce propos que :

«...si l'existence d'institutions politiques traditionnelles pouvait représenter un danger pour l'État colonial – en raison de leur vocation à impulser et à encadrer la résistance à la colonisation – la disparition complète de ces organisations constituait un danger bien plus grand encore. Nul doute que la situation d'anomie qui en aurait résulté aurait abouti à des débordements sociaux et des pathologies incontrôlables. C'est dire qu'il faut comprendre qu'au-delà des objectifs proclamés d'assimilation de la société algérienne à la France, l'État colonial n'a jamais eu les moyens – et n'a jamais réellement essayé de se les donner – de se substituer à toutes les instances de régulation sociale traditionnelles. Si la destruction de la société algérienne a été le fantasme de certains « colonialistes », elle a surtout représenté, pour la majorité des administrateurs coloniaux, une véritable hantise<sup>10</sup>. »

S'il est clair que la coordination des *arouch* est une coalition d'assemblées villageoises, institutions très ancrées, on ne sait pas pour autant quels sont les différents liens actuels de parenté existant au sein de ces assemblées et plus largement au sein de cette coalition. Cette investigation reste à faire. Néanmoins, l'appellation de tribu semble relever plus du symbole que de la réalité.

En dehors de la question de la nature de cette coordination, trois autres points retiennent notre attention. Le premier concerne le rapport que cette organisation entretient avec les partis politiques. Le deuxième aborde la relation existant entre celle-ci et l'État, plus exactement le gouvernement étatique, depuis le début des événements. Le troisième porte sur le débat que les événements ont suscité à propos du fait tribal en Algérie.

#### RAPPORTS AVEC LES PARTIS POLITIQUES

La première remarque que nous pouvons faire sur la coordination des *arouch* est qu'elle ne s'est manifestée sur la scène publique que récemment. Ce qui nous amène à nous poser la question suivante : pourquoi, alors que les assemblées villageoises ont toujours existé (tout au moins de manière officieuse), voit-on émerger seulement aujourd'hui cette organisation ? On peut,

village qui est désigné par le conseil. Généralement, chaque famille puissante ou influente délègue un représentant au conseil. La désignation du chef, *amokran n'tadarth'* ou "l'amine", s'effectue par consensus. Aux rivaux, l'on attribue d'autres fonctions clés, comme celle de trésorier, ou encore de chargé d'entretenir les relations avec l'administration locale. Le *arch* est, quant à lui, formé des chefs de ces villages. » On se référera notamment à l'article de A. Mahé, « Les assemblées villageoises dans la Kabylie contemporaine », in *Études Rurales*, n° 155-156, 2000, pp. 179-211.

9. Sur ces points, cf. notamment Mahé, A., « Les assemblées villageoises dans la Kabylie contemporaine », *art. cit.*

10. *Ibid.*

certaines, avancer le caractère exceptionnel des événements se déroulant en Kabylie pour expliquer l'émergence de cette coordination. Mais cela ne saurait suffire. En effet, comment peut-on alors expliquer, si nous n'avons que cette hypothèse en vue, le fait que cette coordination n'ait pas fait parler d'elle durant le printemps berbère de 1980 ?

De manière générale, son arrivée sur la scène publique a été analysée comme le résultat de la défaillance des partis politiques (en particulier le Front des forces socialistes et le Rassemblement pour la culture et la démocratie, très implantés en Kabylie), lesquels n'auraient pas su prendre en charge les revendications populaires.

Si ce dernier point paraît fort plausible, on ne pourra, pour notre part, négliger de remarquer que l'évolution de cette coordination, ainsi que le rapport ambigu qu'elle entretient avec les partis politiques et les élus locaux, rappellent étrangement ceux d'une association tribale<sup>11</sup> que nous avons étudiée dans les Hauts Plateaux de l'Ouest algérien : l'association de la *zawîya* de Sîd Ahmâd Mâjdûb. En effet, tout comme cette dernière, la coordination s'érige comme la seule représentante légitime des populations locales. Elle s'écarte des partis politiques tout en essayant d'agir sur eux, ou tout au moins de les contrôler au niveau local. En outre, comme l'association de la *zawîya*, l'organisation de la coordination est un phénomène récent.

Il est fort probable que la raison d'être de cette coordination soit la même que celle de l'association de la *zawîya* : répondre à une volonté de consolider le pouvoir politique au niveau local sur d'autres bases que celles des Assemblées Populaires Communales, en reprenant les structures politiques traditionnelles tout en les réformant. J'ai en effet remarqué que le système politique des Assemblées Populaires Communales pouvait être dangereux pour les *shaykhs* qui s'y risquaient<sup>12</sup> et pour la structure sociale locale, par le fait que les élections et les quêtes du pouvoir politique « officiel » favorisent la compétition entre les segments, les cooptations, les ruses... Enfin, comme l'association de la *zawîya*, le fait que la coordination n'émerge que récemment (bien que le substrat existe depuis longtemps) s'explique aussi par les possibilités récentes de se mettre en association. Il est, en effet, fort probable que celle-ci (ou tout au moins ses bases), à l'instar de l'association de la *zawîya* durant les années quatre-vingt et début quatre-vingt-dix, existait de manière officieuse. Elle ne pouvait donc apparaître en tant que telle sur la scène publique.

En d'autres termes, ce n'est pas la baisse d'influence des partis politiques qui explique l'émergence de la coordination, mais plutôt cette émer-

11. Il s'agit de la tribu des Awlâd Sîd Ahmâd Mâjdûb. L'association de la *zawîya* de Sîd Ahmâd Mâjdûb (du nom de l'ancêtre fondateur de la tribu) regroupe les principaux *shaykhs* des fractions tribales et constitue l'institution politique propre à cette tribu.

12. En occupant la fonction de Maire ou autres responsabilités politiques au sein de l'appareil d'État, les *shaykhs* peuvent s'extraire, de la sorte, de leur rôle coutumier et risquent à la longue de perdre leur statut de *shaykh*.

gence qui – à la faveur d'un processus qui est probablement le même que celui de l'association de la *zawīya* de Sîd Ahmâd Mâjdûb – a relégué au second plan les partis politiques.

#### RAPPORTS AVEC LE GOUVERNEMENT

Pour se maintenir en tant que porte-parole officiel de la population locale, la coordination des *arouch* se doit d'éviter les compromissions avec le pouvoir central. La dialectique entre cette coordination et le gouvernement étatique est donc tendue. Certes, la coordination reconnaît la nécessité d'un État de droit et inscrit ses revendications dans la volonté de participer à la construction d'un État démocratique au profit de l'ensemble de la nation<sup>13</sup> et de ses composantes<sup>14</sup>. Mais elle semble néanmoins avoir un rapport ambigu avec les détenteurs du pouvoir central. Ainsi, il y eut, et il y a encore, une polémique sur les réels porte-parole de cette coordination. De manière générale, ceux qu'on a appelés les « dialoguistes », partisans du dialogue avec le pouvoir d'État, s'opposent aux « radicaux », qui refusent toute discussion avec le gouvernement, avant que celui-ci n'ait exécuté certaines des revendications essentielles (cf. la plate-forme d'El-Kseur) de la coordination.

Il est clair que cette coordination tend à être récupérée par le pouvoir central, tant elle est écoutée par les populations locales. La division radicaux/dialoguistes est alors utilisée par le pouvoir d'État. De sorte que nous pouvons lire dans le quotidien *El Watan* du 5 mars 2002, deux opinions divergentes : refus prononcé des radicaux de dialoguer avec le pouvoir d'État d'une part, tandis que les dialoguistes s'activent pour faire reconnaître le bien-fondé de leur démarche d'autre part.

Voici ce que l'on peut lire en ce qui concerne les radicaux :

« Après avoir longtemps parié sur l'essoufflement du mouvement, et en ignorant l'exigence élémentaire et fondamentale de poursuivre et de sanctionner les auteurs d'assassinats, le pouvoir se décide à engager un processus de dialogue. Un processus pour le moins tardif, dix mois après la sanglante répression du printemps noir, qui a fait une centaine de morts. Possibles au lendemain du 18 avril 2001, jour de la mort du jeune Guermah Massinissa, le dialogue et l'écoute sont aujourd'hui des initiatives qui butent sur les positions radicales de la Coordination des archs, rejetant tout contact avant la satisfaction des revendications d'El-Kseur [...] La situation ne déstabilise pas seulement le pouvoir en place, mais également la

13. C'est ce qu'il ressort de la plate-forme des revendications dite d'El-Kseur, document de la coordination des *arouch* élaboré le 11 juin 2001, cf. Annexe.

14. Ce qui suppose, pour reprendre la plate-forme des revendications d'El-Kseur, la « satisfaction de la revendication amazighe dans toutes ses dimensions (identitaire, civilisationnelle, linguistique et culturelle) sans référendum et sans condition, et la consécration de Tamazight en tant que langue nationale et officielle », article 8 de la plate-forme d'El-Kseur. On remarquera dans l'ensemble que la volonté de la coordination n'est pas l'autonomie ou l'indépendance de la Kabylie, mais que, au contraire, elle propose ses revendications pour l'ensemble de l'Algérie, dans l'intérêt du « peuple algérien » (article 10).

classe politique qui ne trouve pas encore ses marques face à un mouvement empiétant sur ses plates-bandes. Les termes des revendications posées par le mouvement citoyen sont politiques, et les délégués ne cachent pas qu'ils s'inscrivent sur un terrain et [participent à] une lutte à laquelle ils n'étaient pas préparés. "Notre combat est politique mais nous n'avons pas pour vocation d'aller au pouvoir", nous a déclaré récemment la principale figure du mouvement, Bélaïd Abrika. Il rappellera que les délégués ont signé un "code d'honneur" leur interdisant de s'engager dans une démarche électorale, ou d'engager des négociations avec les pouvoirs publics<sup>15</sup>. »

Quant aux dialoguistes, leur position s'appuie sur les arguments suivants :

« Aujourd'hui, les dialoguistes sont à pied d'œuvre dans les régions de Kabylie. Ils multiplient les sorties sur le terrain afin de convaincre la population du bien-fondé de leur démarche. Une démarche que les radicaux rejettent en bloc car ils estiment que les dialoguistes ne sont pas représentatifs et qu'ils ont quelque part trahi la cause. Ces derniers, de leur côté, affirment avoir pris attache avec le clan des radicaux avec lesquels ils ont discuté longuement sur la question du dialogue et la rencontre avec le Président de la République. Un fait que nient catégoriquement ces derniers. "Nous avons contacté ceux qui ne prônent pas le dialogue, et la plupart d'entre eux ont approuvé notre démarche et veulent même y prendre part, mais ils n'affichent pas leurs positions parce qu'ils craignent les intimidations, les menaces et les pressions. En ce qui nous concerne, nous assumons nos responsabilités car nous n'avons peur de personne", souligne un membre du Mouvement des citoyens libres<sup>16</sup>. »

Le fait que les délégués aient signé un « code d'honneur » leur interdisant de s'engager dans une démarche électorale ou d'engager des négociations avec les pouvoirs publics est spécifique à ce mouvement. Et ce même si certains (les dialoguistes) ne semblent pas respecter cette règle dans son intégralité. On comprendra aisément les éventuels risques qui ont amené la coordination à établir ce « code d'honneur ». Celui-ci répond à la nécessité de ne pas discréditer la coordination en la faisant apparaître comme une organisation dépendante du pouvoir central. L'autorité des représentants des assemblées villageoises est à ce prix.

Comment peut-on alors expliquer la distinction dialoguistes/radicaux ? Il est trop tôt pour avancer une explication fiable, et il revient aux spécialistes des assemblées villageoises de la formuler. Mais je tenterai ici de proposer une hypothèse s'appuyant, encore une fois, sur l'exemple de l'association de la *zawīya* de Sîd Ahmâd Mâjdûb. J'ai observé, en effet, qu'il existait, au sein de l'association, des *shaykhs* aux influences et parcours variables, et que certains d'entre eux pouvaient, compte tenu de leur attachement partisan et de leur statut dans la tribu, appartenir à l'association de la *zawīya* tout en effectuant une carrière politique « officielle » sans perdre pour autant leur autorité (globalement, il s'agit des *shaykhs* les moins influents).

15. « Rencontre avec Bouteflika. La Kabylie dans l'impasse », *El Watan*, 5-3-2002.

16. « La rencontre avec le Président de la République. Les archs veulent des garanties », *El Watan*, 5-3-2002.

Si nous avons en tête, comme pour les *shaykhs* de la tribu des Awlâd Sîd Ahmâd Mâjdûb, les différences statutaires existant entre les représentants des assemblées villageoises, on comprendra aisément que certains (les dialoguistes) peuvent se permettre de jouer sur les deux tableaux : appartenir à la coordination des *arouch* et dialoguer en même temps avec le gouvernement central. Et, il est fort probable que ceux-ci soient, de manière générale, les représentants les moins influents. Ils n'auraient certainement que peu de prestige à perdre et plus d'intérêts à gagner en dialoguant avec le pouvoir central. En outre, occupant une place moins centrale dans la structure sociale, ils peuvent de ce fait agir comme des Individus, des êtres moraux indépendants, autonomes<sup>17</sup>. Le fait que les radicaux semblent avoir plus d'autorité au sein de la coordination va dans le sens de cette hypothèse. Il me semble important, pour valider ou non celle-ci, d'analyser non pas le rapport que les dialoguistes et les radicaux entretiennent avec l'État (cela est secondaire), mais la relation qu'ils ont avec leur village et plus spécifiquement la place qu'ils occupent au sein de leur assemblée villageoise<sup>18</sup>. Cela reste à faire.

#### LE RETOUR DE LA QUESTION TRIBALE

L'émergence de la coordination des *arouch* sur la scène publique a, en outre, relancé le débat sur les tribus en Algérie<sup>19</sup> et sur leur pouvoir. Mais ce débat souffre d'une imprécision conceptuelle. En effet, le terme « tribu » est utilisé pour désigner des entités sociales assez différentes. Quels sont, en effet, les points communs entre l'organisation sociale des assemblées villageoises (et *arouch*) de Kabylie et celle des tribus des Hauts Plateaux ou du Sahara algérien telles les Hmyân ou les Awlâd Sîd Ahmâd Mâjdûb ?

En dehors du fait que ces organisations sociales reposent sur une certaine forme de segmentation (territoriale d'un côté et lignagère de l'autre<sup>20</sup>), et qu'elles ont la particularité d'être des formes locales de pouvoir politique, il existe de nombreuses et importantes différences entre elles. Si toutes ces organisations partagent la même appellation en Algérie (celle de *arch*), elles ont néanmoins des modes de fonctionnement assez divergents. De sorte qu'avant toute analyse, il faut prendre en compte la fluidité du terme « *arch* »

17. J'emploie, ici, le terme Individu, selon la définition qu'en donne Louis Dumont, c'est-à-dire l'être moral « indépendant, autonome, et ainsi (essentiellement) non social, tel qu'on le rencontre avant tout dans notre idéologie moderne de l'homme et de la société », Dumont, L., *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983 (article « Individu »).

18. C'est aussi ce qui semble être indiqué à la fin de l'article intitulé « L'adaptation ». On y lit en effet la phrase suivante : « Parfois les élections [des représentants des assemblées villageoises] sont parsemées d'incidents, ce qui renseigne tout de même sur les appétits naissants », *art. cit.* S'ensuit une explication sur les conflits internes à certains villages, et la précarité de l'autorité de certains représentants.

19. Cf. particulièrement le dossier « *Arouch* : les tribus à la croisée des chemins », *art. cit.*

20. Il faut indiquer tout de même, pour être exact, que, parfois, les segmentations lignagères et territoriales se recoupent.

et clarifier ce qu'il représente concrètement dans le cas cité. Car ce n'est pas tout de dire qu'il s'agit d'une tribu.

En outre, la redécouverte du fait tribal attise le fantasme de la tribu comme étant soit une unité politique faisant corps, autonome et hostile au pouvoir central<sup>21</sup>, soit une forme de lobby politique puissant qui générerait directement la vie politique locale. Le titre du dossier du quotidien *Liberté* des 5, 6 et 7 août 2001 est à ce sujet assez illustratif. Nous lisons, en effet, ceci : « Ils cooptent les têtes de listes aux élections, ils gèrent la vie sociale et économique de leur région. *Arouch* : les tribus à la croisée des chemins. »

Si cette vision de la tribu comme un corps solidaire qui coopterait les têtes de listes aux élections paraît plausible, elle souffre néanmoins d'une faiblesse. Elle ne prend pas en compte les effets de compétition et de dynamique interne à la tribu, et oublie que celle-ci, comme nous avons tenté de le montrer, arrive à s'offrir des espaces de pouvoir qui lui sont propres en s'organisant parallèlement au système politique officiel (cas de la création de l'association de la *zawīya*) et/ou en contrôlant les symboles du pouvoir local (par les *wa'da* notamment).

Si nous nous limitons à la vision du quotidien *Liberté* (bien que celui-ci apporte, par ailleurs, de nombreuses informations intéressantes), on ne pourra pas comprendre le paradoxe suivant, que nous retrouvons dans le dossier même de ce quotidien.

On peut, en effet, y lire ceci :

« Les “grosses” tribus, qui sont généralement du FLN [Front de libération nationale], de ses satellites et de la famille révolutionnaire, s'octroient [...] les têtes de listes. [...] Une fois les têtes de listes “élues” aux APC, aux APW et à l'APN<sup>22</sup> et autre Sénat, on oublie jusqu'à l'existence des “arouch”, de ceux qu'on a utilisés comme strapontins pour arriver au pouvoir<sup>23</sup>. »

La question se pose alors de savoir comment font les tribus pour placer en têtes de listes, des individus qu'elles ne maîtrisent plus par la suite, et comment les personnes élues peuvent se permettre de ne pas se soucier des tribus qui les « ont placées au pouvoir ».

Si, effectivement, les « grosses » tribus s'octroient les têtes de listes, ne le font-elles pas dans leurs propres intérêts ? Comment, si nous partons du postulat de la tribu comme un corps solidaire qui coopterait les têtes de listes aux élections, en arrive-t-on à l'individualisme forcené (égocentrique) des élus ?

Le paradoxe reste insurmontable. À moins de remarquer que ces « tribus » élaborent des espaces de pouvoir qui leur sont propres tout en

21. Les titres des dépêches de l'Agence France-Presse (AFP) des 13 et 14 avril 2002 sont à ce propos assez symptomatiques de ce fantasme. Je les cite : « Les tribus ont repris leur autorité en Kabylie » (13 avril), « La frondeuse Kabylie perpétue son hostilité ancestrale au pouvoir ». La vision de la tribu opposée au pouvoir central est, en outre, très répandue dans l'imaginaire collectif.

22. Assemblées Populaires Communales (APC), de *Wilaya* (APW), Nationale (APN).

23. Repris dans « Tiarat : les gâteaux du foncier et... des élections », *Liberté* du 5 août 2001, dossier « *Arouch* : les tribus à la croisée des chemins », *art. cit.*

tendant de maîtriser les administrations et structures étatiques locales (cas de l'association de la *zawîya* et des assemblées villageoises de Kabylie). Dès lors, les élections ne sont plus des enjeux fondamentaux. Cela expliquerait l'individualisme forcené des élus.

En somme, si nous ne prenons pas en compte les différents lieux de pouvoir et la dialectique qui s'instaure entre eux, nous ne pourrions, me semble-t-il, expliquer le rapport complexe entre les tribus et l'État.

Notons enfin que la récente émergence de la coordination des *arouch* de Kabylie et le retour en force de la question tribale ne sont pas dus au hasard. Cette volonté de reprise des prérogatives politiques au niveau local, qui a parfois été analysée comme un mouvement citoyen, trouve ses racines dans une pratique déjà bien ancienne. Abdallah Laroui<sup>24</sup> estimait que le tribalisme, le retour à la tribu comme groupement politique de base, résultait de l'effondrement de l'État central, effondrement qui s'est amorcé au Maghreb au XIV<sup>e</sup> siècle. En somme, lorsque l'État est défaillant, la tribu apparaît comme une alternative, un repère fiable. Et cette tendance semble avoir bien marqué l'évolution du Maghreb. Il apparaît en effet que ces lieux de pouvoir interne aux groupements tribaux ou d'origine tribale (comme l'association de la *zawîya* ou les assemblées villageoises) n'acquièrent toute leur dimension qu'en période de crise sociale et de défaillance étatique selon un schéma déjà bien rodé.

Je crois, en effet, que ce n'est pas un hasard si le réinvestissement de la *zawîya* de Sîd Ahmâd Mâjdûb (milieu des années quatre-vingt) et la création de l'association de la *zawîya* coïncident avec les périodes les moins glorieuses de l'État algérien. La coordination des *arouch* apparaît, elle aussi, dans une circonstance historique particulière, caractérisée par la paupérisation de la société algérienne, et cela bien que les assemblées villageoises aient toujours existé.

## ANNEXE

### PLATE-FORME DE REVENDICATIONS DITE D'EL-KSEUR<sup>25</sup>

Ce document a été élaboré le 11 juin par les représentants des *wilayas* Sétif, Bordj Bou Arréridj, Bouira, Boumerdès, Bgayet, Tizi Ouzou, Alger ainsi que par le Comité collectif des universités d'Alger et devait être déposé à la présidence de la République, à l'issue de la manifestation du 14 juin.

24. Laroui, A., *L'Histoire du Maghreb, un essai de synthèse*, Paris, Maspero, 1970.

25. Copyright 2001 – Algeria-Interface.

La copie partielle ou totale de cet article est autorisée avec mention explicite de l'origine « Algeria Interface » et l'adresse <http://www.algeria-interface.com>

Nous, représentants des *wilayas* (...), avons adopté la plate-forme commune de revendications :

1 – Pour la prise en charge urgente par l'État de toutes les victimes blessées et familles des martyrs de la répression durant ces événements.

2 – Pour le jugement par les tribunaux civils de tous les auteurs, ordonnateurs et commanditaires des crimes et leur radiation des corps de sécurité et des fonctions publiques.

3 – Pour un statut de martyr à chaque victime de la dignité durant ces événements et la protection de tous les témoins du drame.

4 – Pour le départ immédiat des brigades de gendarmerie et des renforts des Unités républicaines de sécurité (URS).

5 – Pour l'annulation des poursuites judiciaires contre tous les manifestants ainsi que l'acquittement de ceux déjà jugés durant ces événements.

6 – Arrêt immédiat des expéditions punitives, des intimidations et des provocations contre la population.

7 – Dissolution des commissions d'enquête initiées par le pouvoir.

8 – Satisfaction de la revendication amazighe dans toutes ses dimensions (identitaire, civilisationnelle, linguistique et culturelle) sans référendum et sans condition, et la consécration de tamazight en tant que langue nationale et officielle.

9 – Pour un État garantissant tous les droits socio-économiques et toutes les libertés démocratiques.

10 – Contre les politiques de sous-développement, de paupérisation et de clochardisation du peuple algérien.

11 – La mise sous l'autorité effective des instances démocratiquement élues de toutes les fonctions exécutives de l'État ainsi que les corps de sécurité.

12 – Pour un plan d'urgence socio-économique pour toute la région de Kabylie.

13 – Contre *tamheqranit (hogra)* et toutes formes d'injustice et d'exclusion.

14 – Pour un réaménagement au cas par cas des examens régionaux pour les élèves n'ayant pas pu les passer.

15 – Institution d'une allocation-chômage pour tout demandeur d'emploi à hauteur de 50 % du salaire national minimum garanti (SNMG).

Nous exigeons une réponse officielle, urgente et publique à cette plate-forme de revendications.

## SÉMANTIQUE ET SYMBOLIQUE DE LA BARBE DANS LA CULTURE POPULAIRE MAROCAINE <sup>1</sup>

Miloud Taïfi <sup>2</sup>

« Poil du menton, des joues et de la lèvre supérieure », nous dit le Petit Robert, habillage en fait de la face, partie visible et expressive de l'homme, la barbe exclut *de facto* le féminin, bien que le mot le soit. Exclusion naturelle, car les femmes à barbe sont des anomalies, et c'est le voile, artefact vestimentaire, qui pallie cette lacune naturelle, pour couvrir la face féminine. La barbe est donc du domaine du Mâle.

Qu'elle soit celle du savant fou, de l'ermite solitaire, du philosophe illuminé, de l'artiste excentrique, du chauve pensant ou de l'intégriste exalté (de tous bords), la barbe est universellement reconnue comme un trait distinctif non seulement d'une individualité en mal d'identité, mais d'une appartenance ethnique et culturelle. La barbe a traversé les âges sans y laisser de poils. Chaque culture l'investit de sens particuliers et d'une très forte symbolique. Notre but dans cette contribution est d'examiner le champ sémantique et symbolique de la barbe dans la culture populaire marocaine à travers ses deux modes d'expression : le berbère et l'arabe marocain. L'objectif est de montrer que le port de la barbe n'est pas exclusif et qu'on ne peut se l'approprier impunément.

### PILOSITÉ COMME ORNEMENT FACIAL

La barbe est tout d'abord un ornement du visage masculin. Ornement naturel qui complète et exhibe le caractère velu, poilu du mâle. Si les femmes sont lisses et se contentent juste de cultiver des chevelures abondantes pour affirmer et confirmer leur féminité, l'homme est, par contre, envahi de poils : le crâne chevelu, le thorax velu, les jambes et les bras poilus,

1. Article publié dans *La Langue de corps et le corps de la langue*, Fès, université Sidi Mohamed Ben Abdallah, faculté des lettres et des sciences humaines, publication de l'UFR des Sciences du langage et du GREL (actes du colloque), Miloud Taïfi & Abdelali Sabia (Eds.), 2003.

2. Faculté des lettres, Dhar El Mehraz, Fès.

les narines et parfois les trous des oreilles n'échappent pas non plus à l'hégémonie de la pilosité. Mais c'est sans conteste la barbe qui est le signe ostentatoire de la « mâlité », signe distinctif par rapport aux femmes dont la nature n'a pas osé couvrir le visage d'un masque aussi disgracieux qui aurait sans doute changé la face du monde.

La barbe est ainsi un ornement pour l'homme, un ornement imposé en somme, puisque les effets du rasoir, même le plus acéré, ainsi qu'une épilation assidue n'arrivent pas à débarrasser les mentons des hommes de cette végétation qui ne cesse de repousser, toujours plus abondamment foisonnante. La cosmétique moderne a développé tout un arsenal compliqué pour permettre à tous ceux qu'un restant de poils récalcitrants sur les bajoues disgracie, d'exterminer à chaque fois, dans un geste héroïque, généralement matinal, toute la résistance. On rase et on se rase ainsi de plus en plus près, parfois jusqu'à l'inconfort épidermique, juste pour montrer une face nette, luisante et lisse, rappelant l'embonpoint d'une enfance révolue. Le doux rasage avec des crèmes et des lotions bienfaisantes ne rend cependant pas désuète la redoutable expression arabe : *hessen l-u bla ma* (litt., « il lui a rasé sans eau ») dont le sens littéral et figuré met en évidence l'incommensurable méchanceté humaine.

Il n'y a cependant pas un seul type de barbe, mais plusieurs, différenciés selon des paramètres dont notamment le port et l'aspect. Ainsi, une barbe peut être hirsute ou bien taillée, bien fournie et abondante ou bien clairsemée, celle-ci ne fait que saupoudrer la face de quelques poils éparpillés. Elle peut être rousse ou d'un noir d'ébène, ou bien encore grisonnante sous les effets inéluctables de l'âge.

Bien plus, la barbe peut être réduite à une toute simple et modeste barbiche, le bout du menton étant alors le seul endroit où quelques poils cessaient de végéter tels des touffes dans un désert aride. Le bouc ! Voilà encore une manière de porter sa barbe. Intégrant généralement des moustaches drues et saillantes, le bouc apparaît comme une tâche, mise là, sciemment, pour voiler la cavité buccale, à la manière d'un pubis.

La barbe, parement évident donc, est l'objet de tous les soins. On coupe la barbe, on taille la barbe, on peigne la barbe, mais on peut aussi la laisser pousser indéfiniment au gré de ses poils toujours vigoureux qui s'allongent dans tous les sens ; c'est alors qu'intervient le geste ordonnateur de toute anarchie : la tresse qui met fin à la débandade pilaire. Les barbes laissées à leur libre expression ou tressées en plusieurs nattes pendantes sont rares parce qu'encombrantes ; un mérite est cependant bien reconnu à tous ceux, braves et persévérants, qui en font la culture. Des prix sont attribués aux barbues impénitents, lors de concours pendant lesquels chaque candidat expose et soumet sa barbe aux mensurations et à l'appréciation de jurys dont les membres sont souvent glabres.

La barbe n'échappe pas non plus à la teinture. On peut la colorer selon l'assortiment voulu ou dans un élan d'originalité désirée ardemment. Imaginez une belle barbe mauve sur un visage bistre, elle ne serait pas plus

excentrique et fantasque que les broussailles chevelues jaunes, rouges ou vertes, ou bien encore multicolores que des jeunes et des moins jeunes exhibent à tout vent. On peut cependant se contenter tout simplement et plus discrètement de marquer les pointes de sa barbe de divers et subtils traits de couleur, autant de signes d'appartenance et de reconnaissance qui échappent généralement aux non-initiés. Pour les barbes de l'islamité, c'est plutôt le henné qui est à l'honneur. Teinte locale et authentique qui marie les parfums et les couleurs, et institue une ambiance de fratrie sous la protection de Dieu.

Laissée cependant dans son vivier naturel, la barbe a ses propres teintes, selon les faciès et les affres du temps. Elle peut être rousse dès son apparition sur des faces nordiques, mais c'est généralement la triade colorante du noir, du gris et du blanc qui en indique l'évolution. D'autres nuances de coloris n'échappent pas toutefois à l'observation. Ainsi, le vert en arabe marocain : *l-leḥya xeḍra*, « barbe verte », envahit les visages mal rasés ou rasés grossièrement : ces bouts de poils au ras de l'épiderme, dressant leurs épines et couvrant les joues et le menton d'un gazon verdâtre. Les mal-rasés piquent et martyrisent les joues lisses et sensibles des femmes lors des bises de courtoisie et de civilité. C'est le bleu : *tamart tazegzawt*, « barbe bleue », qui est, en berbère, le signe du grisonnement marquant une étape décisive dans la métamorphose naturelle des hommes. L'aspect bleuté est dû sans doute à ce fouillis pilaire où les poils noirs, agonisants, refusent de céder devant la poussée vigoureuse des poils blancs.

#### SÉMANTIQUE DE LA BARBE

Examinons tout d'abord le vocabulaire et les expressions qui y sont afférentes : *tamart* (pluriel : *timira*) désigne en berbère le menton et la barbe qui le couvre, en fait le support et le port. Le masculin augmentatif *amar* (*imira*) est réservé pour une barbe bien fournie, hirsute et mal entretenue. Une autre forme plus expressive dénote le même sens : *akemmar/asemmar*, qui a fourni le mot *kenmara* en arabe marocain, avec le sens littéral de « sale gueule ». Par contre, une belle barbe bien soignée, taillée élégamment ne peut être que celle d'un marabout : *tamart umṛabḍ*, l'expression liant ainsi l'esthétique et la sainteté. La barbiche est dénommée par analogie, une simple observation du réel immédiat : le bouc en est le référent : *tamart uberrid* ou *tamart uqelwac* en kabyle, « la barbe du bouc », n'est rien d'autre que quelques poils au bout du menton, sans plus.

On retrouve les mêmes images en arabe marocain. Le terme qui désigne la barbe est *leḥya*, sens générique dilué en plusieurs nuances. Un îlot de poils sur le bout du menton rappelle le bouc ou le chevreau : *lḥeyt l-etrus / j-jdi*. Un tel amas pilaire peut se développer en longueur, on obtient alors *lḥeyt lgadum*, « la barbe en forme de pioche ou de hache ».

La barbe étant pour ainsi dire détachable, malléable et obéissante, plusieurs actes, généralement délibérés, sauf exception, comme on verra ci-après,

en façonnent la destinée. Le premier, redoutable, est celui de l'enlèvement : *kkes* (litt., enlever), *zewwel* en arabe marocain, les deux verbes, de par leur polysémie, dénotent le sens de privation : ôter, retirer, débarrasser, détacher, arracher, etc. Se raser la barbe serait-il ainsi un geste négatif, qui prive la face d'un masque naturel, en la dévoilant au grand jour dans sa nudité ?

Si la barbe échappe aux assauts acérés du rasoir et qu'elle a la vie sauve, elle s'épanouit alors et fleurit, entourée de tous les soins. La barbe est taillée selon des normes et des dimensions que la culture a codifiées. En berbère on élague élégamment la barbe. Le verbe qui dénote cette action esthétique est *qewiëer*, « tailler, raccourcir », ou bien carrément *edel*, « embellir ». Ces interventions sporadiques sont nécessaires non seulement pour l'esthétique, mais aussi pour la préservation de la face car, aussi bien en berbère qu'en arabe marocain, la barbe est gloutonne, elle peut littéralement manger le visage ; on dira d'un barbu qui s'est résigné à l'invasion pilaire : en berbère *tetca-as tamart udem*, en arabe *klat l-u l-lehya l-ujeh*, « la barbe lui a dévoré le visage ».

Signalons toutefois que la tradition du maintien et de la prestance imposait la barbe dès sa première floraison. Le visage masculin devait être couvert et le rasage de la barbe était conjoncturel, dû, comme nous le verrons ci-après, à des circonstances particulières. Les Berbères se rasaient plutôt le crâne qu'ils entouraient de turbans de différentes dimensions et couleurs selon l'âge ou le statut social. Les jeunes portaient des nattes sur le haut ou le côté du crâne suivant l'appartenance tribale. Mais la barbe a été toujours considérée comme membre inaliénable du corps. La modernité à l'euro-péenne a tout bouleversé en proposant d'autres manières d'être, en sauvant les cheveux des méfaits du rasoir et en sacrifiant la pilosité faciale. Un vers en poésie berbère indique ce changement radical dans l'esthétique corporelle et dans la façon de présenter « sa frimousse » aux regards des autres, même des plus bienveillants. Une amante interpelle ainsi son homme :

*a wa kkes tamart mec ac llix g-gwul*  
*a wa edel-as amcad i lefrizi*

« Ô toi ! Enlève ta barbe si je suis dans ton cœur  
Et peigne-toi bellement ta coupe de cheveux »

Signalons pour le lecteur que le terme *lefrizi* provient du mot français « frisé » (les cheveux frisés, crépus ou ondulés) et qu'il désigne par extension, en berbère, une coupe de cheveux pour ainsi dire à la moderne. Le nouveau regard des amantes a, depuis, exigé des hommes des visages nus et des crânes garnis. Bouleversement décisif !

La barbe continue toutefois à vivre dans les langues. Bien que partie aléatoire, elle donne lieu à une métonymie doublée sans doute d'une métaphore pour désigner l'homme en tant que personne physique et en tant que virilité courageuse : le proverbe berbère explicite suffisamment un tel usage : *ur da*

*ttasy tamart tamart yas yer s isenḍaln*, « une barbe ne porte une autre que vers le cimetière ». Le sens parémique joue sur la double acception du verbe *asy* : a) prendre, porter ; b) entretenir, subvenir aux besoins de, prendre en charge » ; c'est évidemment l'acception (b) qui est actualisée, ce qui confère au terme *tamart* un sens métonymique. La signification globale du proverbe se dégage ainsi : un homme ne doit pas entretenir un autre homme ou, plus exactement, un homme ne doit pas se faire entretenir par un autre ; l'homme entretenu étant celui qui est naturellement couvert d'opprobre.

Le sens métonymique apparaît aussi dans d'autres expressions plus littérales pour indiquer la personne physique : on dit ainsi en berbère : *siwlx-as s tamart-inw*, « je lui ai parlé avec ma barbe », pour signifier que je lui ai parlé moi-même, personnellement, de vive voix et non pas par personne interposée.

Le sens métonymique est aussi en usage en arabe marocain. D'abord dans le proverbe suivant : *ku leḥya li-ha meḥṭa* (litt., « chaque barbe a un peigne » [qui lui convient]). La barbe-partie désigne le tout-personne, ce qui permet la construction du sens proverbial : on n'a que ce qu'on mérite. Ensuite dans une expression plus récente et circonstanciée : *ketru lḥi*, litt., « les barbes sont (devenues) nombreuses ». Il ne s'agit pas là seulement d'une simple métonymie (partie/tout), mais d'un sens plus complexe : la barbe désigne le barbu, mais pas n'importe quel barbu, plutôt celui dont la barbe marque une appartenance politico-religieuse, en l'occurrence, ici et ailleurs, celui qu'on nomme communément islamiste, fondamentaliste ou bien encore extrémiste musulman.

Dans le registre des convenances et des usages codifiant les rapports sociaux, la barbe est représentative de la personne physique et morale. *Haca tamart-nec*, « respect (pour) ta barbe », dira-t-on en berbère pour s'excuser pour un geste ou une parole obscène. De même, être sous la protection de quelqu'un, c'est être sous sa barbe : *illa ddaw n tamart n flan*, « il est sous la barbe d'un tel ». En arabe marocain, la sentence suivante, d'une portée péremptoire indéniable, ressort du même transfert de sens : *I-leḥya lli ma tbus-ha ntef-ha*, litt. « la barbe que tu ne baisses pas, arrache-la ». Il s'agit évidemment de la barbe de l'autre et non pas de la sienne : la signification étant métaphorique : celui que tu ne crains pas, élimine-le. Qu'on apprécie, avec circonspection, une telle recommandation peu probante.

## SYMBOLIQUE DE LA BARBE

Trois symboles sont liés intrinsèquement à la barbe, et se retrouvent pratiquement dans toutes les cultures et à toutes les époques. La barbe est symbole de virilité, de courage et de sagesse. Les trois valeurs sont liées. La maturité physique suppose la témérité dans la tourmente et l'adversité, mais l'aptitude au discernement et à la clairvoyance qui évitent souvent des débordements et les excès d'une jeunesse imberbe et immature.

La notion de virilité est généralement liée à celle de l'autorité et à l'exercice d'un pouvoir, quelle que soit sa nature, sa provenance ou sa légitimité. Ainsi, l'Être suprême, Dieu, du moins celui des juifs et des chrétiens, est représenté, dans des fresques et des représentations scripturales, avec une barbe abondante et libre de toute contrainte esthétique. Les héros, les monarques ainsi que les philosophes – dont le pouvoir relève de la pensée – portent souvent des barbes dans l'imaginaire collectif.

Les femmes n'échappent pas à la « barberisation » si elles sortent du lot féminin et accèdent au pouvoir. Il en est ainsi, par exemple des reines égyptiennes qui sont représentées avec des barbes, postiches évidemment, en signe d'un pouvoir égal à celui des rois. Dans l'Antiquité, une barbe, toujours postiche, est imposée aux hommes imberbes et aux femmes qui ont fait preuve de courage et de sagesse<sup>3</sup>.

Qu'en est-il de la culture populaire marocaine avec ses modes d'expression : le berbère et l'arabe marocain ? La sagesse populaire comporte décidément des contradictions. Si, en effet, il n'existe d'homme que barbu, de par la virilité qu'il exhibe à travers sa toison faciale et de par les qualités de courage, de bravoure et aussi de discernement, de pondération et de mesure dont il est censé être porteur, il n'en demeure pas moins que le port de la barbe, quelles que soient sa forme et sa dimension, ne justifie pas pour autant la glorification de « l'hommeté ». Qu'on en juge !

Apparemment, l'honneur de l'homme réside dans sa barbe. Un usage gestuel codifié par la culture berbère le montre. Pour se venger, ou du moins pour signifier publiquement qu'on se vengera, pour sauver son honneur évidemment, on serre la barbe dans la main droite en proférant : *ha tamart-inw!*, « voici ma barbe ! », ce qui veut dire qu'on me la coupe (la barbe, naturellement) si je ne me venge pas. Une autre pratique consiste à s'arracher un poil de la barbe en déclamant : *iwa ha-tt rcemx-actt*, litt. « te voilà, je te l'ai marquée », s'agissant bien entendu de la promesse de se venger.

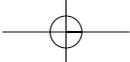
Or, couper la barbe à quelqu'un est un acte qui réduit la victime à la honte la plus abjecte. Et on l'a fait souvent pour des délits graves ou des agissements qui transgressaient les principes moraux qui présidaient au fonctionnement et à la pérennité des groupements sociaux : l'adultère, le vol, le mensonge, le parjure ou bien la pleutrerie et la désertion des combattants. Le déshonneur peut être subi, dû aux manquements et aux fautes des autres, surtout de ceux avec lesquels on a des liens de sang ou de parenté. C'est encore, dans ce cas, la barbe qui est atteinte. On dit en berbère : *isettel-i i tamart-inw*, « il m'a rasé la barbe », avec une interprétation figurée : il m'a déshonoré. On retrouve le même sens figuré en arabe marocain : *hessen lhey-t-u*, « il lui a rasé la barbe », pour signifier l'offense et l'insulte qu'on fait à quelqu'un portant ainsi atteinte à son honneur.

3. Voir le *Dictionnaire des symboles*, sous la direction de J. Chevalier, Paris, Seghers, 1972.

La barbe symbolise donc l'honneur, notion liée non seulement à celle de virilité, mais aussi à la décence et à la pudeur, qualités qui doivent caractériser l'homme à partir de la première apparition des poils sur le menton. L'expression arabe le dénote explicitement : *r-rajel bla leḥya men qellet lḥya*, « un homme sans barbe est un homme sans pudeur ». L'homme indécent qui, non seulement se montre la face nue, mais ne porte pas le signe pileux de sa maturité et de sa sagesse.

Toute barbe n'est cependant pas digne de foi. Il y aurait même des barbes qui déshonoreraient ceux qui les portent, autrement dit, il ne suffit pas de porter une barbe pour accéder à toutes les qualités qui caractérisent traditionnellement l'homme, le vrai. La barbe peut être trompeuse ; c'est, du moins, ce qui ressort des expressions suivantes, qui font appel aux bons offices du bouc, comme comparant. On dit en arabe : *r-rajel b l-hemma, amma l-leḥya ra-ha ḥetta εend l-etrus*, « l'homme c'est sa dignité, quant à la barbe, le bouc en porte aussi ». En berbère : *awd aberri d tella ḡur-s tamart*, « même le bouc a une barbe ». Le bouc serait-il le représentant prototype de l'indignité et de la bassesse pour assumer ainsi le rôle de contradicteur et de contre-exemple, pour rappeler aux barbus que les apparences sont trompeuses et que le port d'une barbe aussi ostentatoire soit-elle ne garantit pas pour autant la rectitude morale du porteur ? Elle ne confirme pas non plus son courage et sa bravoure, comme le dénote explicitement l'expression berbère : *ila uhuk tamart itc-it wuccen*, « le bouc avait une barbe, mais le chacal l'a mangée », pour dire tout simplement que ce qui compte, ce n'est nullement l'exhibition d'un masque pileux, mais c'est surtout ses actes et ses agissements qui déterminent la valeur tant physique que morale de l'homme mâle. Ce n'est là que justice rendue aux imberbes et aux rasés de près qui, malgré la nudité des faces, que la culture populaire peut trouver indécente, ont plus de mérite, ne serait-ce que pour leur rectitude de pensée.

Signalons enfin deux autres symboles dont la manipulation de la barbe indique la portée signifiante. La barbe étant un bien précieux, mais éphémère, on peut soit le dilapider, soit au contraire le faire fructifier à outrance. C'est ainsi que dans la tradition berbère, les hommes se résignent à se raser la barbe lors d'un deuil, pour manifester leur affliction et leur douleur profondes. Ultime abnégation qui mutile les hommes de ce qui fait d'eux essentiellement des hommes, une preuve d'amour pour l'être cher disparu à jamais. Mais le deuil et la folie sont contigus dans leur essence, parce qu'ils altèrent l'esprit et le discernement. Le fou, comme le porteur du deuil, est hors de son ego, tant physique que moral. Si le second se dénude la face pour braver la souffrance qui le ronge, le premier, au contraire, se laisse envahir la face, dans un renoncement total, par une barbe inculte, hirsute et sauvage, nourrie par l'égarement et la démence.

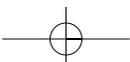
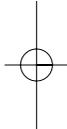
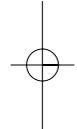


50

*Miloud Taïfi*

## ÉPILOGUE

Que les barbus et les non-barbus pardonnent avec bienveillance cette incursion dans leur intimité pilaire ! C'est pour dire simplement que la barbe, quelle que soit la marque de reconnaissance qu'on puisse lui attribuer, reste un bien partagé, parce que don de la généreuse nature qui a déjà façonné nos faciès d'hommes pensants. Que chacun cultive donc la sienne, librement, comme on cultive son propre jardin. Mais gare à une quelconque intrusion dans la barbe de l'autre !



## MODIFICATIONS ET AJUSTEMENTS ÉVÉNEMENTIELS DES PARENTÉS ÉLECTIVES DANS LE SUD-EST MAROCAIN

Marie-Luce Gélard

Chez les Aït Khebbach, groupe berbérophone du Tafilalt dans le Sud-Est marocain, la nature des rapports de parenté et des représentations symboliques qu'ils sous-tendent atteste de la variabilité des principes, des modalités et des configurations de la parenté. L'existence de formes d'affiliations volontaires, autrement caractérisées de parentés électives<sup>1</sup>, nous renseigne sur la possibilité, instaurée par le groupe, de créer de nouvelles formes de parenté. De ces différents processus d'agrégation<sup>2</sup> découlent des prescriptions matrimoniales spécifiques. Parmi elles, on relève l'existence d'un interdit d'alliance induit par des incidents récents et qui témoigne de la présence d'ajustements événementiels de la parenté.

L'ensemble des prohibitions matrimoniales ne se formule pas de manière linéaire, soit par une sorte de liste exhaustive, mais s'énonce, soit à l'occasion de projet d'alliance, soit lorsque l'interdit a été transgressé. Les données ethnographiques analysées ici ont été recueillies auprès d'hommes et de femmes des Aït Khebbach (village de Merzouga et campements nomades de l'erg Chebbi). La logique des représentations qui ont inspiré ces discours a été peu à peu reconstruite tout au long d'une étude de terrain réalisée entre les années 2000 et 2002<sup>3</sup>.

Dans cette contribution, j'aborderai tout d'abord les représentations de la parenté afin d'illustrer la pluralité des « modèles » de référence. Puis, les raisons invoquées des différentes prohibitions, permettant d'aborder les formes d'affiliations volontaires au sein de la tribu. Et enfin, je décrirai la création récente d'une prohibition matrimoniale entre deux fractions de l'ensemble tribal.

1. La parenté élective, parenté fictive ou pseudo-parenté se réfère à l'établissement de relations selon diverses modalités (sang, lait, etc.) afin d'instaurer un lien de parenté entre des individus jusqu'alors non apparentés (*i.e.* non consanguins et non alliés).

2. L'agrégation étant entendue comme une forme d'admission d'un élément dans un groupe constitué.

3. Village de Merzouga, Sud-Est marocain. Je remercie la fondation Fyssen pour son soutien lors de ce séjour.

## LES REPRÉSENTATIONS DE LA PARENTÉ

Les conceptions de la parenté ont longtemps été interprétées comme des systèmes de relations définis par la généalogie<sup>4</sup>. Au début des années quatre-vingt, l'introduction des pratiques sociales, des représentations et des notions de construction de la personne ont sensiblement modifié les approches théoriques de l'étude de la parenté<sup>5</sup>. Cette contribution s'inscrit pleinement dans cette seconde approche où l'examen des représentations de la parenté s'appuie directement sur les discours et les pratiques des individus dont émane l'ensemble des perceptions du rapport de parenté. Autrement dit, l'étude des représentations de la parenté ne permet pas une formulation globale et globalisante d'un « système », défini, en quelque sorte au préalable, par l'ethnologue en fonction de modélisations déjà constituées par la discipline.

Afin d'illustrer mon propos, je voudrais revenir sur une première « rigidité » terminologique quant à la désignation de ces systèmes. En effet, de nombreux auteurs ont opposé les systèmes de parenté « arabe » et « berbère », respectivement qualifiés de systèmes agnatique et cognatique<sup>6</sup>. Or, ces systèmes de classification me paraissent par trop schématiques et réducteurs dans la mesure où il n'existe pas de « modèle » exclusif.

À propos de la parenté arabe, de récentes études mettent, désormais, l'accent sur l'importance des déterminations utérines. Dès 1994, E. Conte écrit :

« Les ulémas, eux non plus, ne définissent pas "la" parenté au terme d'un concept global ; ils en abordèrent l'analyse en faisant ressortir les recoupements partiels des différents aspects de la proximité parentale et sociale qui, dans une société fortement hiérarchisée, se recomposent constamment pour préserver l'apparence de la primauté de l'unifiliation agnatique et du mariage entre cousins parallèles patrilatéraux là où les parentés cognatique et élective sont en réalité des composantes structurelles importantes du système de parenté et d'alliance<sup>7</sup>. »

4. Lévi-Strauss, C., *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, La Haye, Mouton et Cie, coll. « MSH » 2<sup>e</sup> éd., 1967 [1949].

5. À ce propos, voir notamment : Héritier, F., *L'Exercice de la parenté*, Paris, Le Seuil/Gallimard, 1981 ; « Identité de substance et parenté de lait dans le monde arabe », in P. BONTE (dir.), *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, EHESS, 1994, pp. 149-164 ; Godelier, M., *La Production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle Guinée*, Paris, Fayard, 1982 ; Godelier, M. et Panoff, M., *La Production du corps. Approches anthropologiques et historiques*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 1998 ; Héritier, F. et Copet-Rougier, E., *Les Complexités de l'alliance*, Vol. I, II, III et IV, Éditions des archives contemporaines, 1990 ; Glowczewski, B., *Du rêve à la loi chez les Aborigènes. Mythes, rites et organisation sociale en Australie*, Paris, PUF, 1991 ; Zimmermann, F., *Enquête sur la parenté*, Paris, PUF, 1993.

6. Rappelons que les cognats désignent l'ensemble des individus aussi bien apparentés par les hommes que par les femmes.

7. Conte, E., « Le pacte, la parenté et le prophète. Réflexions sur la proximité parentale dans la tradition arabe », in Héritier, F. et Copet-Rougier, E., *Les Complexités de l'alliance, op. cit.*, pp. 145-146.

Il soulève également la question des apports spécifiquement féminins au travers du lait<sup>8</sup> et la manière dont, dans le mariage arabe, « la parenté utérine, bien que “voilée”, déstabilise en permanence les représentations agnatiques<sup>9</sup> ».

Dans le même ordre d'idées, L. S. Barry souligne, toujours à propos du fameux « mariage arabe<sup>10</sup> », l'évitement des liens utérins :

« Surtout – à l'opposé de la lecture ethnologique dominante de ces systèmes qui se réduit souvent à une paraphrase savante de la vision agnatique officielle que ces sociétés ont d'elles-mêmes – que la clé de voûte de cette forme d'alliance repose non pas sur une vision *positive* des pratiques mais bien sur une vision *négative* : autrement dit, le “mariage arabe” est fondamentalement basé sur un interdit (ou du moins sur un fort évitement), celui des liens utérins<sup>11</sup>. »

En ce qui concerne la parenté berbère et, plus particulièrement à propos des sociétés touaregues, les auteurs illustrent fréquemment le caractère cognatique de la parenté<sup>12</sup>. C'est le cas par exemple des Kel Ewey (Ayar oriental), étudiés par André Bourgeot<sup>13</sup>, qui illustre le cognatisme par la distinction opérée entre progéniture issue des hommes (*abatol n meddan*) et progéniture issue des femmes (*abatol n čačoden*). Cette problématique a été exposée plus en détail dans l'ouvrage collectif *Le Fils et le neveu*<sup>14</sup>, analysant la particularité de la relation permettant de considérer les terminologies de la parenté comme un ensemble de transformations du même principe structurel : enfants des hommes et enfants des femmes<sup>15</sup>. D'une manière plus générale, cet ouvrage souligne les enjeux et les débats à propos des systèmes de parenté touarègues dont la diversité témoigne bien de l'impossibilité théorique d'évoquer « la parenté touarègue » et, à plus forte raison, « la parenté berbère » ou « la parenté arabe ». On remarque cependant, souligne Pierre Bonte<sup>16</sup> en introduction, une certaine homogénéité des références touarègues *via*

9. Conte, E., « Mariages arabes. La part du féminin », *L'Homme*, n° 154-155, 2000, pp. 279-308.

10. L'alliance préférentielle avec la cousine parallèle patrilatérale interroge la notion d'échange au cœur de l'analyse de C. Lévi-Strauss.

11. Barry, L. S., « L'union endogame en Afrique et à Madagascar », *L'homme*, 154-155, 2000, pp. 74-75.

12. À propos de la société kabyle, si elle se présente comme un régime à filiation patrilinéaire, pour reprendre les termes de M. Basagana et A. Sayad (*Habitat et structure familiale en Kabylie*, Alger, CRAPE, 1974, p. 69), l'unilatéralité de la société n'est qu'apparente, puisque l'incidence des lignées maternelles demeure conséquente. On est bien dans une description cognatique du système de parenté berbère, même si « à première vue » on distingue un « système agnatique pur ». L'étude relève le caractère idéologique des analyses de la parenté berbère, où l'unicité du point de vue des hommes et des groupes dominants a été le seul objet des recherches.

13. Bourgeot, A., *Les Sociétés touarègues*, Paris, Karthala, 1995, pp. 70-71, 1995.

14. Bernus, S.; Bonte, P.; Brock, L.; Claudot-Hawad, H. (éds), *Le Fils et le neveu. Jeux et enjeux de la parenté touarègue*, Paris, Cambridge University Press et Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1986.

15. Bonte, P., « Hommage à Nicole Echard. Le mythe du sharif Bû Bazzûl. Note sur la possession féminine dans la société berbère », *Journal des anthropologues*, 63, 1995-1996, p. 53.

16. Bonte, P., « Introduction », in *Le Fils et le neveu. Jeux et enjeux de la parenté touarègue*, *op. cit.*, p. 3.

l'existence d'une forme d'alliance préférentielle avec la cousine croisée matrilatérale et l'inflexion matrilineaire de la filiation. Les différents auteurs aboutissent notamment à la conclusion selon laquelle les terminologies de la parenté ne sont pas structurées par la seule filiation mais bien plutôt par un « autre principe d'ordre structurel, celui de la bifurcation ». Ce principe correspond aux variations structurelles que peut entraîner l'utilisation de la catégorie de sexe<sup>17</sup>.

Le déplacement du rôle de la filiation à celui de la catégorie de sexe permet une remise en cause intéressante des théories actuelles de la parenté, laquelle doit être inférée aux autres traits de l'organisation sociale. À ce sujet, voir notamment l'étude proposée par Dominique Casajus<sup>18</sup> sur les relations entre variations terminologiques de la parenté et règles de résidence et de mariage.

Cette étude des différents aspects de la parenté touarègue, historiques, culturels, symboliques ou structurels, où la distinction des sexes apparaît déterminante, est des plus novatrices face aux analyses de la parenté au sein du monde berbère. Notre étude chez les Aït Khebbach<sup>19</sup> s'inscrit dans cette pluridisciplinarité de la parenté, où l'examen de ses représentations est soumis à de grandes variations, comme l'illustrent les récits de fondation ou les pratiques d'agrégation tribales.

Ainsi, si le groupe se réfère à un système de parenté où les valeurs de l'agnatisme paraissent dominantes, les références implicites aux relations utérines témoignent de leur incidence. C'est le cas, par exemple, dans le récit des origines<sup>20</sup>, où l'attachement aux valeurs utérines est doublement inscrit, puisqu'il concerne à la fois l'ascendance de l'ancêtre (exclusivement maternelle<sup>21</sup>) et son mariage (pleinement uxorilocal et déterminant une acquisition généalogique<sup>22</sup> du groupe *via* les femmes). Or, à la valorisation des origines féminines succède, à l'occasion de l'émergence du groupe tribal, l'attachement aux valeurs agnatiques où les référents généalogiques ne sont explicitement corrélés qu'à la seule figure paternelle. Le récit biographique relatif à l'ancêtre éponyme Khebbach est, à ce titre, édifiant. Et enfin, l'augmentation numérique du groupe, par de multiples agrégations tribales, réintroduit l'influence et les déterminismes de la parenté utérine, *via* les pactes de colactation.

17. *Ibid.*, p. 9.

18. Casajus, D., « Les hommes et les femmes dans la parenté Kel Ferwan », in *Le Fils et le neveu. Jeux et enjeux de la parenté touarègue*, *op. cit.*, pp. 59-82.

19. Située dans une enclave saharienne, la tribu berbérophone des Aït Khebbach appartient à la confédération des Aït Atta. Autrefois actrice des parcours transsahariens, la tribu (*taqbilt*) s'est peu à peu sédentarisée au début du XX<sup>e</sup> siècle. Aujourd'hui, les Aït Khebbach occupent partiellement la vallée du Ziz et du Drâa, la majorité d'entre eux vivant dans le village de sédentarisation de Merzouga, au pied des dunes de l'erg Chebbi.

20. Le mythe fondateur de la tribu demeure très présent et nombre de pratiques sociales contemporaines en découlent (prescriptions matrimoniales, distribution du pouvoir, hiérarchie sociale, etc.).

21. À propos de la Kabylie, voir l'analyse que propose Tassadit Yacine des mythes de création (cosmogonie) et du rôle de la « première mère du monde » (*Les Voleurs de feu. Éléments d'une anthropologie sociale et culturelle de l'Algérie*, Paris, La Découverte, 1993, p. 137).

22. Si les Aït Khebbach se déclarent parfois d'origine idrisside, ils spécifient cette filiation en ligne exclusivement utérine (mère et femme de l'ancêtre).

En effet, la tribu des Aït Khebbach n'est, à l'origine, composée que de quatre fractions respectivement constituées de la descendance des quatre fils de Khebbach, soit Aït Amar, Arjdel, Azulaï et Alhyane. Ces quatre groupements représentent les fractions dites « endogènes ». Un autre ensemble est formé de fractions qualifiées « d'allogènes », elles ont été intégrées au gré des modifications historiques de la structure tribale (alliances, pactes de protection, stratégies guerrières, pactes de colactation)<sup>23</sup>. C'est le cas notamment des fractions : Aït Adiya, Aït Ali, Aït Chara, Aït Boumourour, Aït Bourk et Aït Lahcen.

La distinction entre groupes directement issus de l'ancêtre et groupes agrégés plus tardivement existe. Dans les discours, l'expression « ce ne sont pas les fils de Khebbach, ils ont égorgé pour appartenir à la tribu », est révélatrice d'une stricte distinction. À titre d'exemple, les structures politiques traditionnelles témoignent de l'exclusion des positions de commandements de tous les individus issus d'une fraction allogène. Ainsi, dans les années cinquante, lorsque les Aït Achera (les dix personnages considérés comme les plus influents) se réunissaient pour prendre des décisions concernant la tribu, seuls les individus appartenant à l'une des quatre fractions endogènes pouvaient assister aux débats : « Sur le grand tapis rouge où s'assoient les Aït Achera, les autres restaient en dehors du tapis, il était impossible qu'ils viennent dessus. » Ces fractions ne peuvent prétendre ni à la fonction de chef de tribu, « l'ancien, le vieux d'en haut » (*amghar n-ufella*), ni à celle de représentant des fractions. L'exclusion du pouvoir de tous les allogènes est une règle à laquelle les Aït Khebbach sont très attachés. Ils expliquent d'ailleurs et justifient cette exclusion par le caractère dogmatique indiscutable de la prééminence des quatre fils de Khebbach.

Cependant, malgré leur éviction des positions de pouvoir, les fractions intégrées par le pacte de protection ou par le biais de la colactation sont unanimement considérées comme assimilées au groupe parce qu'apparentées.

Chez les Aït Khebbach, le système de parenté offre des formes multiples soumises à de grandes variations. Ainsi, on pourrait tout à la fois le considérer comme agnatique, au regard de la filiation individuelle, mais aussi cognatique, au regard du mythe fondateur où les transmissions proviennent à la fois des figures paternelle et maternelle, et enfin utérine si l'on se réfère à la parenté de lait.

Autrement dit, au sein de la tribu, les représentations du rapport de parenté substituent à l'opposition entre système agnatique et utérin son ingénieuse combinaison où l'alternance des référents en ligne paternelle et maternelle dépend tant des situations que des objectifs poursuivis. À titre d'exemple, l'ensemble des pratiques de l'alliance manifeste, explicitement, cette alternance où la fermeture endogamique et son corollaire exogamique procèdent

23. On relève un ensemble complexe d'agrégations, lesquelles ont pu prendre, soit une forme temporaire (protection et alliance entre groupements rivaux), soit durable et permanente (agrégation définitive d'un groupe à une tribu).

de l'idéologie locale, laquelle sous-tend la combinaison paradigmatique des références agnatiques et utérines évoquées par les expressions : « Ce qui tombe dans la moustache reste dans la barbe » (*Aïna idrn sg chirb yagh n-tamart*) et « Éloigne-toi de ton sang pour ne pas te salir » (*Hrq idamn nich adur qi dayhan*). Cette expression illustre bien l'alternance des modes de référence en terme de parenté en fonction des intérêts du moment, lesquels illustrent une dimension historique variable du rapport de parenté. Ainsi, comme l'a démontré Hélène Claudot<sup>24</sup> à propos des Touaregs, si l'unilatéralité apparaît comme l'idéologie dominante, dans la pratique, c'est bien la bilatéralité qui domine. En effet, chez les Kel Ahaggar, les unités sociales « font appel à un principe d'unilinéarité, privilégiant tantôt la chaîne des "mères", tantôt la chaîne des "pères" ». Or, on souligne une importante variabilité du mode de filiation parfois patrilinéaire, parfois matrilinéaire, dans d'autres cas, on relève le passage d'un mode à un autre :

« La parenté officielle telle qu'elle s'exprime à travers les règles sociales s'appuie toute entière sur la notion d'unifiliation. Cependant, la pratique intervient constamment pour voiler et contredire cette limpidité institutionnelle<sup>25</sup>. »

L'auteur démontre clairement les distinctions entre parenté idéale et parenté pratique. En ce sens, nous considérons qu'il n'est pas possible de proposer une définition figée, à la fois dans l'espace et dans le temps, du système de parenté d'un groupe donné.

L'ensemble des appréciations susmentionnées et empruntées à deux systèmes de parenté réputés distincts (et souvent opposés), soit arabe et berbère, illustre une tendance à réduire, de manière simplificatrice, les différentes formes de la parenté à des principes univoques. Autrement dit, les systèmes de parenté n'offrent de forme stable et généralisable que du point de vue de l'ethnologue. Ce débat n'est pas récent, et R. Needham l'avait déjà relevé et discuté dans une virulente critique des termes utilisés par les ethnologues dans leurs analyses de la parenté. Il soulignait notamment :

« Les anthropologues ont l'habitude d'employer des termes comme "patrilinéaire" ou "matrilinéaire" sans pouvoir prétendre pour autant qu'il s'agisse de descriptions spécifiques. Même si l'on ne conteste pas les faits ethnographiques, on peut quelquefois discuter du type de système de filiation où classer une société donnée. Ou bien, lorsqu'on reconnaît une société comme patrilinéaire, on peut encore débattre du caractère fort ou faible de l'exemple dans son type<sup>26</sup>. »

24. Claudot-Hawad, H., « À quoi sert l'unifiliation ? », in *Le Fils et le neveu. Jeux et enjeux de la parenté touarègue*, op. cit., pp. 192-205.

25. *Ibid.*, p. 195.

26. Needham, R., *La Parenté en question*, Paris, Le Seuil, 1977, p. 109 (1<sup>re</sup> édition, *Rethinking kinship and marriage*, London, Association of Social Anthropologists of the Commonwealth, 1971).

Selon l'auteur, « il est possible de rendre compte des faits sociaux avec exactitude sans les regrouper sous une étiquette générale<sup>27</sup> ». Il relevait aussi les défauts majeurs de cette « passion pour la généralisation » :

« On regroupe chaque fois les institutions en tant qu'elles composent une "société matrilineaire", sous prétexte que divers usages, qui n'appartiennent pas forcément à tous les membres de cette classe, se trouvent concordés avec ce mode de transmission des droits<sup>28</sup>. »

Afin d'illustrer très concrètement ces critiques, déjà anciennes et que l'on peut situer globalement au début des années soixante-dix, où la théorie de la parenté élaborée sous la forme double d'une théorie de la filiation et de l'alliance est remise en cause, j'aborderai ici deux points : d'une part la généalogie et, d'autre part, le cas précis de la filiation.

On relève en effet, dans la majeure partie des études portant sur la parenté berbère, une sorte de « passion généalogique » où ces critères s'accompagnent d'une espèce de théorie de la consanguinité. Notons cependant les critiques formulées par Pierre Bourdieu<sup>29</sup> à propos des généalogies.

On peut se demander d'abord ce qui se trouve impliqué dans le fait de définir un groupe par la relation généalogique unissant ses membres et par cela seulement, donc de traiter (implicitement) la parenté comme condition nécessaire et suffisante de l'unité d'un groupe.

D'autre part, la soumission à l'analyse statistique des généalogies est nécessairement limitée à la mémoire du groupe<sup>30</sup>. Selon P. Bourdieu, la construction du schéma généalogique par l'ethnologue ne fait que reproduire la représentation officielle de la parenté par opposition « aux représentations privées ». Plus tard, à propos d'une tribu berbère du Rif, les Iqar'iyen, Raymond Jamous s'interroge également sur la validité des recherches généalogiques. Il relève que les généalogies fournies par les intéressés ne dérivent pas nécessairement d'un souci généalogique, mais sont déterminées par d'autres significations, comme par exemple le fait de ne retenir que certains noms, ceux ayant permis la continuité de l'unité du groupe à travers le temps<sup>31</sup>.

Si, plus globalement, l'arbitraire des analyses de la parenté berbère en terme généalogique a été critiqué, la consanguinité demeure le substrat des études, la notion n'ayant pas donné lieu à une réelle remise en cause de sa pertinence alors qu'elle se trouve intimement liée à l'étude généalogique. En effet, lorsque le groupe se réfère à une ascendance mythique commune, certains

27. *Ibid.*, p. 110.

28. À propos de la notion de parenté, R. Needham se contente de l'aborder selon une hypothèse minimale : « La parenté a trait à la répartition des droits et à leur transmission d'une génération à l'autre », *ibid.*, p. 105.

29. Bourdieu, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz, 1972, p. 77.

30. *Ibid.*, p. 78.

31. Jamous, R., *Honneur et baraka, les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, MSH, 1981, p. 196.

auteurs parlent alors de « consanguinité fictive » (J. Berque). Cette idéologie de la consanguinité est bien une projection de l'idéologie de l'ethnologue<sup>32</sup>.

Revenons maintenant à la filiation. Comme le démontre par ailleurs Pierre Bonte<sup>33</sup> à propos de la société touarègue, les règles d'alliance et de filiation contredisent durablement certains des principes acquis de la théorie anthropologique. Les modes de filiation sont très divergents et « peuvent varier historiquement ». C'est ce que nous allons nous attacher à démontrer à propos des Aït Khebbach, où les formes d'affiliations volontaires, autrement caractérisées de « parenté élective<sup>34</sup> », sont significatives dans la mesure où elles manifestent le caractère événementiel parfois « exceptionnel » et donc non généralisable de leurs formes.

### LES FORMES D'AFFILIATIONS VOLONTAIRES

Contrairement au droit islamique<sup>35</sup> où « l'allaitement, réservé aux seuls nourrissons, et l'adoption, réservée aux seuls orphelins, sont les uniques formes de parenté élective<sup>36</sup> », on relève chez les Aït Khebbach divers procédés d'affiliation au groupe tribal.

D'une manière générale, la tribu se compose donc de deux ensembles de fractions appelés *ighs*<sup>37</sup>, que l'on peut respectivement qualifier d'endogènes et d'allogènes<sup>38</sup>. On distingue deux catégories de fractions allogènes, selon le type d'affiliation réalisé : « Les adoptés et/ou protégés<sup>39</sup> », appelés « ceux qui ont sacrifié » (*unna ighrsn*), et les fractions unies par un pacte de colactation collectif, les « frères de lait » (*aït masn n-ogho*).

32. Dans le langage ethnologique, l'ancêtre renvoie aux clans et aux lignages. Et si, comme l'écrit G. Krausfopff, « la position d'un ancêtre peut être définie soit par une relation généalogique réelle à ses descendants, soit par une généalogie plus ou moins fictive », (« Ancêtre », in Bonte, P. et Izard, M., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, p. 65), cette prétendue « fiction » situe pleinement les *a priori* anthropologiques selon lesquels la généalogie ne peut qu'être basée sur la consanguinité.

33. Bonte, P., « Introduction », in *Le Fils et le neveu. Jeux et enjeux de la parenté touarègue*, *op. cit.*, p. 14.

34. Conte, E., « Entrer dans le sang. Perceptions arabes des origines », in Bonte, P.; Conte, E.; Hamès, C.; Ould Cheikh, A. W., *Al-Ansâb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, Paris, MSH, 1991, p. 55.

35. Sur l'ensemble du royaume chérifien, c'est le droit islamique qui s'applique, même si l'existence et la persistance des anciens droits coutumiers berbères perdurent, en parallèle, dans la plupart des tribus berbérophones.

36. Conte, E., « Choisir ses parents dans la société arabe. La situation à l'avènement de l'islam », in P. Bonte (dir.), *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, EHESS, 1994, p. 181.

37. Littéralement, l'os ou le noyau.

38. Allogène étant entendu comme provenant d'une origine différente de celle de la population autochtone. Le terme allogène renvoie donc ici à celui d'exogène, qui provient de l'extérieur.

39. J'emploie indistinctement, et par commodité, les deux termes pour désigner cette forme d'affiliation volontaire correspondant à la dénomination berbère « ceux qui ont sacrifié ».

Le procédé d'affiliation des premiers nécessite l'intervention du rituel sacrificiel à l'origine même de l'intégration du groupe ou de l'individu, ainsi que l'acceptation des nouveaux venus par l'une des fractions endogènes de la tribu. De la sorte, le groupe demandeur procède au sacrifice d'un animal (mouton ou dromadaire), suivi d'un repas commun, lequel scelle l'accord et l'intégration. Autrement dit, le sang versé devient le support, sinon le véhicule de l'affiliation volontaire. Au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, les Aït Khebbach ont réalisé de nombreux accords de protection. À l'époque, l'ensemble des tribus du Sud marocain ne reconnaissait pas l'autorité du Maghzen ; les conflits intertribaux alors fréquents ont, peu à peu, organisé une recombinaison des différentes tribus. Ainsi, certaines ont totalement perdu leur ancienne cohésion et se sont partiellement ou totalement intégrées à d'autres ensembles.

La tribu des Aït Khebbach, dont l'influence politique et guerrière s'étendait sur tout le Tafilalt, a accueilli de nombreux groupes allogènes désormais considérés comme des membres de la tribu.

Quant aux seconds, les « frères de lait », l'intégration au groupe s'établit par un pacte de colactation collectif. Ce dernier consiste à établir une relation de parenté entre deux fractions<sup>40</sup>, par le lait. Il existe plusieurs modalités d'instauration du pacte. Il peut s'agir, soit de réunir les chefs (*imgharn*) des deux tribus, lesquels vont faire l'échange réciproque d'un récipient rempli du lait de sept femmes allaitantes. Soit plus simplement de boire du lait animal à la même coupe alors que les femmes des deux tribus procèdent à l'échange de leurs enfants aux seins. Soit, enfin, d'associer et de réaliser simultanément les deux précédents rituels.

L'établissement d'un rapport de parenté de lait entre deux groupes *via* la colactation, témoigne du rôle déterminant de la substance lactée. Contrairement à de nombreuses sociétés musulmanes, chez les Aït Khebbach, l'origine du lait est perçue comme strictement féminine. Son caractère sommital dans l'univers des représentations substantielles est conséquent. La formule « le lait est plus fort que le sang » (*agho ichqa ugar idamn*)<sup>41</sup> témoigne de l'importance des modes d'affiliation utérine, tout comme le fait de « jurer sur le lait » (*adach galch s-ogho*), pratique usitée dans les cas les plus graves. En effet, les Aït Khebbach jurent le plus souvent sur Dieu, mais dans les circonstances les plus solennelles, ils invoquent la puissance du lait. En cas de parjure, si Dieu est susceptible de pardonner, le lait demeure quant à lui intraitable et les exemples donnés d'individus morts brutalement à la suite d'un tel parjure sont fréquents.

40. Chez les Aït Khebbach, l'instauration volontaire d'une parenté de lait est exclusivement collective. En effet, on ne procède jamais sciemment au « mélange du lait » entre deux individus. On ne recourt à la mise en nourrice d'un nourrisson que dans les cas les plus graves. Aussi préfère-t-on que l'enfant soit nourri de lait de chèvre (*agho n-taghat*), ou de chamelle (*agho n-talghomt*).

41. Si deux individus peuvent symboliquement « couper le sang entre eux » (*bbin idamn*), autrement dit supprimer volontairement leur commune appartenance, il est impossible d'annuler un lien de parenté par le lait.

Si la tribu est une réalité culturelle et sociale, l'appartenance des individus à un tel groupement est unanimement considérée comme une relation de parenté commune. En d'autres termes, malgré la distinction établie entre fractions endogènes et allogènes, l'ensemble des Aït Khebbach se reconnaissent comme parents. Si les quatre fractions endogènes déterminent un mode de relation généalogique, les groupes allogènes intégrés plus tard déterminent un mode de relation où la parenté se construit à partir de nécessités historiques. Autrement dit, la notion de tribu ne s'appuie pas sur des facteurs exclusivement dérivés de la filiation. En conséquence, chez les Aït Khebbach, les relations de parenté ne sont pas nécessairement assujetties à des liens biologiques.

Des deux modalités d'affiliation différentielles susmentionnées découlent de prescriptions matrimoniales précises. En effet, les pratiques endogames et exogames, du point de vue des fractions d'appartenance, sont déterminées d'après le découpage tribal. Les fractions endogènes pratiquent majoritairement un mariage endogame signifiant dans deux directions majeures : une stricte endogamie de fraction et une endogamie à l'intérieur du groupement endogène, constitué des quatre fractions. Pour les fractions allogènes si, globalement, les pratiques sont similaires, on relève l'existence d'une prohibition matrimoniale entre trois de ces groupes. L'interdit se présente sous l'énoncé suivant : les fractions Aït Adiya, Aït Ali et Aït Tghla sont *tiferrganin*, on les dit « fermées, clôturées » entre elles.

Au niveau linguistique, l'interdiction est dérivée du terme *afrag*, signifiant la haie, la clôture, l'enclos, le jardin.

« En tant que nom d'action verbale, *afrag* a, en base, la valeur abstraite de : "fait/action de clôturer". Partout il glisse, comme beaucoup de déverbatifs abstraits, vers la dénomination d'une réalité concrète : "clôture, haie" et, par métonymie, (contenant/contenu) : "enclos, jardin"<sup>42</sup>. »

À propos d'un groupe kabyle, les At Sidi Braham, Tassadit Yacine note le terme *afrag* comme référé à la « grande famille mythique et purement distributive<sup>43</sup> », *afrag* signifiant également, par extension, le lignage, autrement dit le fractionnement tribal en tant que principe généalogique<sup>44</sup>.

Chez les Aït Khebbach, le terme *afarag* est employé pour décrire l'interdiction d'alliance entre deux individus, le sens devient celui d'une « barrière » et s'emploie au féminin : *tafergant*. À Merzouga, le mot désigne l'enclos à proximité de la tente dans lequel on enferme le bétail : les femelles allaitantes et les petits non encore sevrés. Le parallèle sémantique est intéressant dans la

42. Chaker, S., « Afrag/afarag », *Encyclopédie Berbère* (II), Aix-en-Provence, Edisud, 1985, p. 206. Dans les zones sud-sahariennes, E. Bernus relève l'emploi du terme *afarag* pour désigner la clôture des champs irrigués, par opposition à ceux ne recevant que l'eau des pluies, « Afarag (pl. Ifergan) (touareg) », *ibid.*, pp. 206-207.

43. Yacine, T., *Poésie berbère et identité, Quasi Udifella, Héraut des At Sidi Braham*, Paris, MSH, 1987, p. 33.

44. Pour plus de détails sur les différentes distinctions généalogiques des At Sidi Braham, voir les développements proposés par T. Yacine, *ibid.*, p. 39 *sqq.*

mesure où les fractions dites *tiferrganin* sont soumises à un interdit d'alliance directement dérivés de l'existence d'anciens<sup>45</sup> pactes de colactation. En effet, les fractions mentionnées ci-dessus sont considérées, entre elles, comme « sœurs de lait »<sup>46</sup>. Autrement dit, lorsque ces groupes ont « échangé le lait » (*mchfan agho*), cela suppose désormais une homologie durable et permanente de la substance lactée entre les individus instituant une stricte prohibition matrimoniale.

Par contre, les fractions agrégées *via* le rituel sacrificiel (par le sang), ne sont soumises à aucun interdit spécifique<sup>47</sup>.

De tout cela il ressort que les modalités d'établissement d'un lien de parenté électif déterminent ou non des prescriptions matrimoniales, en fonction des procédés d'établissement et donc de l'instrumentalisation de deux substances différentes, le sang et le lait.

Mais il reste à évoquer l'existence d'un dernier interdit matrimonial, lequel nous renseigne implicitement sur une forme « récente » d'affiliation.

#### UNE FORME DE PROHIBITION À CARACTÈRE UNIQUE

La parenté par agrégation est donc un phénomène courant et attesté au sein de la tribu des Aït Khebbach. Ces formes d'affiliations volontaires ne concernent que des groupes restreints (deux fractions ensemble), lesquels organisent, parfois même « entre eux », de nouvelles formes à la fois d'affiliations, ici *négatives*, et de prohibitions matrimoniales, à caractère exceptionnel.

Parmi l'ensemble des prescriptions matrimoniales, on relève l'existence d'une autre sorte d'interdit entre deux fractions respectivement endogène (les Aït Amar) et allogène (les Aït Lahcen). Ces deux groupes ne sont pas « parents de lait », les Aït Lahcen ont été agrégés *via* le rituel sacrificiel, et pourtant, la tradition les dit « *tiferrganin* ».

Malgré leur ancienneté, les différents processus d'affiliation sont connus de tous. Les fractions « adoptées » ont intégré l'une des quatre fractions endogènes, mais elles conservent leur dénomination d'origine.

L'origine de chacun des groupements étant donc précisément établie et connue, les raisons de l'existence d'une prohibition matrimoniale entre les fractions Aït Amar et Aït Lahcen ne s'expliquent pas suivant les règles communément énoncées des affiliations électives. Les raisons, à l'origine de cette interdiction, sont énoncées par les événements suivants, lesquels se seraient déroulés il y a quelques dizaines d'années seulement.

45. Si l'établissement de pacte de colactation n'est plus une pratique contemporaine, ses conséquences continuent de déterminer les prescriptions matrimoniales.

46. Le pacte de colactation a été établi ici entre des fractions agrégées.

47. On relève cependant des taux d'endogamie plus faibles à l'intérieur du groupement allogène.

La tradition rapporte qu'un membre d'une famille des Aït Amar aurait, un jour, volé une chèvre<sup>48</sup>, immédiatement égorgée pour les besoins en nourriture carnée<sup>49</sup> de la famille. Un homme de la fraction des Aït Lahcen, venu leur faire une visite, fut convié à partager leur repas. Immédiatement après le festin, on apprit que la viande mangée provenait d'un vol. Conformément aux habitudes, le propriétaire de la chèvre, dont on ne précise pas comment il connut l'auteur du vol, demanda que sa bête lui soit payée<sup>50</sup>. La famille offrant l'hospitalité eut là l'indélicatesse de demander à son hôte de bien vouloir s'acquitter du prix de sa part. L'homme des Aït Lahcen, furieux, se leva, et jurant de payer intégralement la chèvre qu'il regretta d'avoir mangée sans en connaître la provenance, s'écria : « Que Dieu balaie<sup>51</sup> l'aire à battre<sup>52</sup> de tous les Aït Amar qui épouseront une femme des Aït Lahcen et inversement. » Cette injonction signifiait que toute alliance entre deux individus appartenant respectivement aux deux fractions, serait stérile et préjudiciable aux époux.

Le sens symbolique dérivé de la métaphore de l'aire à battre est difficile à traduire littéralement, tant il est le support de nombreux sens cachés. En effet, il peut signifier tout à la fois la famille au sens large, la descendance d'un couple ou encore ses richesses (terres, palmiers, cheptel, etc.), ou enfin être directement associé à son territoire, comme en témoigne l'expression suivante, relevée par A. Haddachi : « Prévenez les lévriers<sup>53</sup> qu'il y a un loup dans les aires de battage [comprendre à proximité], et qu'il va manger celles<sup>54</sup> qui sont dans l'enclos<sup>55</sup> » (*A y ussëkayn ha en uccen yagh ed inurir, ad awn ittec tinna illan g w asettur*).

Depuis lors, les deux fractions ne se marient plus ensemble, certains Aït Khebbach énoncent : « C'est comme s'il y avait un peu *tafergant* entre elles. » Et les rares alliances réalisées entre Aït Amar et Aït Lahcen<sup>56</sup> entraînent les

48. Dans le village de sédentarisation de Merzouga, le vol du bétail demeure courant, celui des dromadaires étant, incontestablement, le plus répandu. De nombreux chameliers se plaignent de la disparition soudaine de leur cheptel, lequel est supposé, soit disparaître sur le territoire algérien voisin, soit être abattu et vendu aux alentours de Rissani par les Ksouriens. Dans la mesure où tous les animaux doivent être marqués du signe de leur propriétaire, selon les prescriptions du droit coutumier, il est quasiment impossible de vendre vivant un animal volé. L'abattage et la vente de la viande sont donc les solutions les plus simples.

49. Si la plupart des repas sont préparés avec un peu de viande, les quantités imparties à chaque individu ne représentent jamais plus d'une bouchée. En général même, seule de la graisse d'ovine séchée est utilisée afin de donner du goût au plat.

50. Aujourd'hui encore, le vol est immanquablement résolu de la sorte sans jamais faire appel à la justice d'État.

51. En berbère : « *ad ifrd anrar* ».

52. Dans certains récits, l'aire à battre est remplacée par le terme *amazigh*, lequel désigne l'emplacement d'un campement nomade demeuré longtemps sur un même lieu.

53. Race de chien saharien réputé excellent chasseur, d'une rapidité redoutable.

54. Il s'agit des brebis venant de mettre bas et allaitant leurs petits.

55. Haddachi, A., 2000, *Dictionnaire de tamazight. Parler des Ayt Merghad (Ayt Yafalman)*, Salé, Beni Snassen, 2000, p. 36.

56. À l'occasion d'une étude chiffrée portant sur les pratiques matrimoniales contemporaines, je n'ai relevé que quatre mariages de ce type sur un total de 200 mariages.

mêmes conséquences négatives que celles unissant deux fractions unies par un pacte de colactation. À savoir : un nombre élevé d'enfants morts en bas âge, le décès des parents des mariés quelque temps après la célébration du mariage, des maladies atteignant directement le couple (paralysie, accès de folie passager ou durable, etc.), la diminution notable des richesses du ménage, etc.

Comme on le voit, cet interdit d'alliance entre les fractions Lahcen et Amar montre l'inadaptation de la méthode structurale d'analyse de la parenté pour laquelle le critère « biologique », c'est-à-dire la consanguinité, est fondamental. On ne peut qu'acquiescer ici aux récentes critiques de la consanguinité formulées par Claude Meillassoux :

« Les faits ou les connaissances biologiques, soit parce qu'ils sont ignorés ou mal perçus, ou refoulés par d'autres considérations, ou au contraire sublimés par des lois civiles ou religieuses, sont soumis aux problèmes pratiques posés par les circonstances sociales et que la "consanguinité", à laquelle l'ethnologie les rapporte, est une notion d'essence idéologique et non scientifique<sup>57</sup>. »

Dans notre exemple, il n'existe aucun lien de parenté biologique ou électif (parenté de lait ou pacte de protection) entre deux individus respectivement issus des fractions Amar et Lahcen. Ils ne sont pas parents de lait, les Aït Lahcen ne sont pas les « protégés » des Aït Amar, et le pacte de protection à l'origine de l'intégration des premiers n'a pas été réalisé avec l'accord des seconds. La prohibition matrimoniale est fondée sur des événements historiques, la relation n'est pas référée à des liens biologiques.

La distinction que nous établissons nous-même entre parenté biologique et élective est purement analytique. Cette distinction que nous faisons alors dans l'origine de la parenté n'existe pas toujours dans l'esprit des Aït Khebbach pour qui, à l'évidence, l'apparement entre individus ne suppose pas nécessairement qu'une distinction soit faite sur les modalités présidant au lien de parenté<sup>58</sup>. Ainsi, lorsque deux individus sont respectivement issus de deux groupes affiliés *via* la colactation, ils se considèrent comme parents sans préciser qu'ils sont frères de lait. C'est seulement à l'occasion d'événements précis (projet d'alliance, conflit, etc.) qu'ils précisent alors « il y a le lait entre nous ». Cette distinction entre parenté biologique et élective, confortée par le discours ethnologique dominant, appelle quelques remarques. L'évocation de la parenté historique est pour l'observateur occidental (ou pour beaucoup) associée à la consanguinité. Or, chez les Aït Khebbach, elle n'est pas déterminante, puisque la parenté par le lait supplante celle par le

57. Meillassoux, C., *Mythes et limites de l'anthropologie, le sang et les mots*, Lausanne, Éditions Page deux, 2001, p. 45.

58. L'inadéquation entre le discours de l'ethnologue et les faits qu'il est supposé décrire est parfois conséquente. À ce propos, voir notamment, Needham, R., *La Parenté en question*, *op. cit.* ; Leach, E. R., *L'Unité de l'homme et autres essais*, Paris, Gallimard, 1980 ; et plus récemment, Meillassoux, C., *Mythes et limites de l'anthropologie, le sang et les mots*, *op. cit.*

sang, comme le montre l'exemple suivant. En 2002, un conflit foncier opposa deux hommes, cousins parallèles patrilinéaires<sup>59</sup>. Notons au passage que cette relation de parenté biologique est censée représenter une forme idéale de proximité parentale. Il s'agissait pour l'un des deux hommes (Idir), d'acheter un terrain à construire, jouxtant la demeure de son cousin (Addi). Le conflit portait précisément sur la proximité immédiate de la nouvelle construction avec la maison d'Addi, lequel refusait donc d'accepter la vente. Différentes tractations eurent lieu, de nombreux individus prirent parti mais aucune solution ne parut acceptable. À plusieurs reprises, la parole d'Idir s'avéra mensongère et irrespectueuse, ce qui aboutit à de violentes disputes. Compte tenu des liens de parenté entre les deux hommes, on tenta sans succès d'atténuer les discordes. Finalement, hors de lui, Addi fit délibérément et publiquement une déclaration considérée comme étant d'une extrême gravité : « Je coupe entre nous les liens du sang » (*bbin idamn*). Les deux familles accueillirent avec tristesse l'événement qui alimenta durant plusieurs semaines les discussions. Or, celles-ci s'achevaient presque toujours sur une atténuation de l'incident : « Heureusement, il n'y a pas le lait entre eux. »

En conclusion, ceci témoigne, d'une part de la possibilité de modifications « factuelles » des règles de l'alliance et, d'autre part, du caractère mouvant des critères de la parenté, très éloignés des approches théoriques codifiées. En effet, si notre analyse du récit de fondation a illustré les effets de la bifurcation, de l'identité et de la différence des sexes<sup>60</sup>, des références à la parenté, bifurcation entendue dans les discours comme une forme d'alternance, elle a aussi permis de dépasser l'unilatéralité du point de vue généalogique et donc « consanguin ».

Autrement dit, chez les Aït Khebbach, les perceptions du rapport de parenté ne s'orientent pas vers une conception biologique où la seule consanguinité serait déterminante, comme le confirme l'impact des formes de parentés électives, mais bien plutôt vers une formalisation parfois événementielle et historique. L'exemple de la création récente de cette prohibition nous paraît ouvrir des perspectives originales à l'étude des représentations de la parenté.

59. Le terme « cousin » n'existe pas chez les Aït Khebbach, on emploie l'expression « fils de mon oncle paternel », (*arba'a n-aminu*).

60. Bonte, P., « Introduction », in *Le Fils et le neveu. Jeux et enjeux de la parenté touarègue*, *op. cit.*, p. 24.

ORDEN DE SEXO GÉNERO DE COERCIÓN *VERSUS*  
CONSENTIMIENTO: ¿ MÁS IGUALDAD REAL ENTRE HOMBRES  
Y MUJERES ? UN ESTUDIO DE CONTRASTES  
ENTRE POBLACIONES MIGRANTES

Pilar Rodríguez Martínez <sup>1</sup>

INTRODUCCIÓN

Vivimos en un tiempo donde se están produciendo enormes fracturas entre el orden económico y cultural, entre el mundo instrumental y el simbólico. Como advertía Alain Touraine hace tan sólo unos años, todavía ayer intentábamos definir, para comprender una sociedad, sus relaciones sociales de producción, sus conflictos, sus métodos de negociación; hablábamos de dominación, explotación, reforma o revolución. Hoy día no hablamos sino de globalización o de exclusión, de distancia social creciente o, por el contrario, de concentración del capital o de la capacidad de difundir mensajes y formas de consumo. Ciertamente, nos habíamos acostumbrado a situarnos los unos en relación a los otros en base a escalas sociales, de cualificación, de renta, de educación o de autoridad; en la actualidad hemos reemplazado esta visión vertical por una visión horizontal: estamos en el centro o en la periferia, dentro o fuera, en la luz o en la sombra<sup>2</sup>. Touraine señala que se está produciendo una fuerte disociación entre instrumentalidad e identidad en el corazón mismo de la experiencia personal y colectiva, y por eso no se puede decir con certeza si realmente podremos vivir juntos.

Ciertamente, esos procesos sociales están en la base de los resultados que hemos obtenido en una investigación reciente, en la que nos hemos ocupado de las identificaciones sociales con roles de sexo género que despliegan las mujeres británicas y marroquíes como consecuencia de la socialización en sus países de origen, en su actividad social tras su inserción en un nuevo espacio de relaciones sociales en la « Fortaleza Europa<sup>3</sup> », Almería.

1. Doctora en sociología, profesora titular de escuela universitaria en el Área de sociología de la universidad de Almería.

2. Touraine, A., *Pourrons-nous vivre ensemble ?*, Paris, Fayard, 1997, p. 19.

3. La idea de « Fortaleza » se ha venido acuñando en los Estudios de mujeres para describir el impacto que ha tenido la puesta en marcha del Mercado Único de la Unión Europea para las poblaciones residentes que procedían de países del denominado Tercer Mundo, estimado en unos 15 millones de personas (Kofman, E.; Sales, R., 1992, « Towards Fortress Europe? », en *Women's Studies International Forum*, vol. XV, n° 1, p. 29). Tal y como nosotros lo entendemos, incluye también los movimientos de

Situándonos en este punto particular de la Fortaleza, las migraciones – los cambios de residencia de las personas hacia este punto- pueden ser observadas atendiendo a sus causas y consecuencias sociales, políticas y económicas. Hay que tener en cuenta que los países desde los que se inician los procesos migratorios – en el caso de nuestra investigación, El Reino Unido y Marruecos– no cuentan con las mismas condiciones estructurales de bienestar social, ni en lo que se refiere a renta per cápita, ni en los indicadores más sofisticados como el Índice de Potenciación de las Mujeres<sup>4</sup>.

El problema de la desigualdad entre sexos es, en última instancia, una cuestión de libertades divergentes. Así, los niveles educativos bajos de mujeres migrantes del norte de África en comparación con los de las mujeres europeas son, sin embargo, considerablemente altos respecto a la media de los de su país de origen<sup>5</sup>. Al mismo tiempo, la mayor tasa de actividad de las británicas frente a las marroquíes en sus países de origen se invierte al hablar de poblaciones migrantes de origen europeo en España<sup>6</sup>.

poblaciones residentes que proceden de otros países de la Unión. El impacto del Mercado Único es, pues, doble : por una parte se dificulta la entrada a los que provienen del sur de las fronteras de este espacio y, por otra parte, se facilita el movimiento de personas de los países que quedan dentro.

4. El Índice de Potenciación de las Mujeres (IPM) se introduce como un índice específico dentro del marco del Índice de Desarrollo Humano, desarrollado por el PNUD desde 1995 (PNUD, *Informe sobre Desarrollo Humano*, México, PNUD, 1995). La justificación para la introducción de este nuevo índice se debe a que se detectó que el desarrollo humano está en peligro si no se incorpora a él la condición de uno y de otro sexo. Lo importante, según se afirma en dicho Informe, es que tanto para las mujeres como para los hombres, exista una igualdad de oportunidades para realizar opciones. Se considera que el concepto «igualdad de oportunidades» se puede operacionalizar a partir de tres dimensiones básicas: primero, el poder que las mujeres tienen sobre los recursos económicos disponibles, cuyo indicador sería el porcentaje en el ingreso proveniente del trabajo de las mujeres; segundo, el acceso a las oportunidades profesionales y a la participación en la adopción de decisiones económicas, cuyos indicadores son el porcentaje de mujeres que ocupan puestos administrativos y ejecutivos y el porcentaje de mujeres profesionales y técnicos, y tercero, la dimensión que se considera relevante del concepto «igualdad de oportunidades», es decir, el acceso a las oportunidades políticas y a la participación en la adopción de decisiones políticas, cuyo indicador sería el porcentaje de mujeres que ocupan escaños parlamentarios. El resultado que reflejaba este índice para el año 1995 era de 0.483 para el caso del Reino Unido, 0.452 para España y 0.271 para Marruecos. El lugar que se ocupaba según el Índice de Desarrollo Humano para el Reino Unido era el 18, para España el 9 y para Marruecos el 117.

5. Según el Censo de 1991, mientras que entre las mujeres migrantes que proceden de África del Norte y que residen en España hay un 18, 45% de mujeres analfabetas, ese mismo año en Marruecos había un porcentaje de analfabetismo que rondaba entre el 69 y el 89, 9% según se tratara de las edades comprendidas en el intervalo 15-24 años y 25 años y más. Por otro lado, y si miramos hacia las migrantes que provienen de la Europa de los 15 y residen en España, podemos observar que entre ellas hay un 2, 06% de analfabetas, mientras que en el Reino Unido, según los datos de Naciones Unidas, el analfabetismo está extinguido.

6. Los indicadores referidos a las mujeres migrantes no coinciden con los indicadores referidos a la totalidad de mujeres residentes en su país de origen. Otro ejemplo lo tenemos en la tasa de actividad. Mientras que las británicas tenían en 1990 una tasa de actividad del 31% en el Reino Unido, la tasa de actividad de las mujeres de la Europa de los 15 residentes en España era del 26, 3%. Por otro lado, mientras que las marroquíes tenían en Marruecos una tasa de actividad del 21%, en España las migrantes del norte de África tenían una tasa de actividad del 30, 8%. En este caso, la composición de la población por edades podría explicar hasta cierto punto el hecho de que entre las europeas migradas haya una menor tasa de actividad. En el caso de las mujeres migrantes del sur, la población que emigra está poco representada entre los grupos de más de 45 años. Para el año 1999, según los datos de la ONU, la tasa de actividad de las británicas en el Reino Unido era de un 44% para las personas mayores de 16 años y para las marroquíes en Marruecos era de un 30% (United Nations Statistics Division, 2001 : [www.un.org](http://www.un.org))

La inserción en otros espacios sociales no se resuelve de manera igualitaria, sino que en estos procesos se pueden vivir numerosas situaciones de exclusión social<sup>7</sup>. En el caso de las migraciones que provienen de países más desarrollados hay que hablar principalmente del fenómeno de movilidad social que responde a lo que Bauman denominaría «consumidores fallidos<sup>8</sup>», o quizá también de poblaciones en busca de una mayor calidad de vida<sup>9</sup>. En el caso de las poblaciones migrantes que provienen del sur, se trata de poblaciones que en ocasiones huyen de la pobreza, de la falta de libertades o que, sencillamente, no encuentran una posición social en su propio país que satisfaga sus aspiraciones.

Como antes hemos indicado, nuestro estudio se ha centrado en dos poblaciones migrantes residentes en Almería: las procedentes de Marruecos y del Reino Unido. Es un hecho que tanto en Marruecos como en el Reino Unido se están viviendo en la actualidad procesos sociales y políticos totalmente dispares. Y, puesto que las posibilidades de vida tanto de hombres como de mujeres es cambiante desde el punto de vista histórico, los órdenes de sexo- género en ambos países difieren también sensiblemente.

En el caso de las mujeres que vienen del sur, la movilidad espacial viene precedida de déficits, tanto de recursos como de libertades. Y es que, en el espacio social marroquí, la emancipación de las mujeres parece que pasa por una igualdad legal entre los sexos, un incremento de los recursos y por la apertura al espacio público y la escolarización. La escolarización se impuso en Marruecos a partir de 1943, año en que Mohamed V «desveló» a su hija, Lalla Aïsa, haciendo públicos sus éxitos escolares. En Marruecos existe una Constitución desde 1962. Esta constitución reconoce, en la actualidad, la igualdad entre los sexos tanto para ejercer el derecho al voto como para que las mujeres puedan ser elegidas. Sin embargo, continua vigente la

7. Así, «es más difícil ascender en la escala social cuando se inmigra por razones económicas que hacer lo propio cuando se inmigra por razones educativas a una sociedad menos desarrollada» (Herrera Martínez, E.; Gobernado Arribas, R., «Desarrollo regional y movilidad espacial», en Rafael Gobernado Arribas (Coord.), *Análisis comparado de las estructuras sociales de Andalucía y Cataluña*, Málaga, universidad de Málaga, universidad de Almería, 1996, p. 44).

8. Estos consumidores «fallidos» serían «pobres» de los países donde se da un Estado de Bienestar. Lo que persiguen sería «una mano mejor, no otro juego de cartas». Para ellos, «la solución consumista a los problemas sistémicos de algunas sociedades está más que contingentemente vinculada a la explotación de los recursos de otras sociedades» (Bauman, Z., *Libertad*, Madrid, Alianza, 1992, p. 150).

9. Como señala M. Luisa Setién, el concepto de calidad de vida es un concepto elusivo y abstracto que ha venido a sustituir a otros como el de felicidad, bienestar o desarrollo económico. Se trata también de un concepto multidimensional, que comprende todos los aspectos de las condiciones de vida de los individuos y las prioridades/valores de la gente y su satisfacción. Por ejemplo, puede abarcar aspectos referidos a la seguridad (aspectos materiales, físicos y sociales), la libertad (recursos económicos, tiempo, poder y marco de vida) y el medio o entorno (protección del medio urbano) (Setién, M. L., 1993, *Indicadores sociales de Calidad de Vida*, Madrid, CIS, p. 55-64). En todo caso, el concepto de calidad de vida se caracteriza por, «la posesión de un determinado nivel de vida y por la satisfacción de quienes lo disfrutan» (De Pablos, J. C.; Pascual, N.; Gómez, Y., *La búsqueda de la calidad de vida: una aproximación interpretativa*, Granada, Universidad de Granada, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Documentos de Trabajo, 1999, p. 11) satisfacción que va más allá de lo individual y que supone un juicio sobre el entorno social.

*Mudawana*, Código de Estatuto Personal<sup>10</sup>, que ayuda a configurar una parte del amplio abánico de miedos a la Democracia. Este «miedo», según Fatima Mernissi, «recubre una gama impresionante de libertades, privilegios, derechos que ejercer e impuestos que pagar. Desde el derecho a comer (cerdo) o beber (vino), y leer lo que se quiera (censura), hasta el derecho a enamorarse, a decidir vivir un amor platónico o, por el contrario, a movilizar el cuerpo e implicar la carne en el asunto, a casarse o no con la pareja, a tener hijos o no, a exigir un salario por lo menos igual al salario mínimo, a recurrir al sindicato si te despiden, pasando por el derecho a elegir al jefe de gobierno o a protestar cuando la televisión le dedica las horas de mayor audiencia, a cargo del contribuyente<sup>11</sup>».

Junto a los déficits de libertades, Mounia Bennani-Chraïbi destaca también la falta de recursos. Marruecos es un país en el que se ha cambiado más en una generación que en un siglo – donde la población casi se ha triplicado desde la Independencia, se ha concentrado en las ciudades del litoral, sin disminuir en el interior –, la juventud urbana escolarizada y no integrada en la sociedad se ha quedado aparcada en un espacio que no corresponde ni con sus aspiraciones, ni con sus necesidades<sup>12</sup>. Tras la Independencia se puso en marcha un proceso de urbanización. Las élites nacionalistas defendieron la generalización de la instrucción como principal motor de ascenso social. Pero, tras el paso de los años, la crisis económica y el juego político circunscrito a las élites han hecho que se disparen las cifras de paro, un paro que en 1991 afectaba a más de 100 000 jóvenes, la mayoría de los cuales habían superado la enseñanza secundaria, y cuya situación llegó a ser reconocida por las autoridades como un problema político<sup>13</sup>. Bennani-Chraïbi plantea que, como resultado de ese proceso, se puede hablar de «mutantes». Estos mutantes son jóvenes principalmente urbanos, con educación secundaria o superior, que conocen y hablan varias lenguas, y que ven cómo Europa les cierra sus fronteras. Entre ellos predomina el ‘funcionamiento a la carta’, es

10. El Código de Estatuto Personal promueve la dependencia económica de la mujer respecto al hombre, subsistiendo el derecho de la mujer a ser mantenida por el padre y después por el marido; asimismo establece la imposibilidad de la mujer para firmar por sí misma el contrato matrimonial, necesitando la presencia del tutor y dos testigos; se afirma el deber de la esposa a obedecer y respetar a su esposo como jefe de la familia; se otorga al esposo el derecho a romper unilateralmente el matrimonio, y a casarse con más de una mujer. Además, se establecen limitaciones a la madre para ejercer la custodia de sus hijos, se le prohíbe casarse con un no musulmán, se le obliga a guardar un período de continencia sexual cuando finaliza su matrimonio, y se le limita el ejercicio de la tutela de sus hijos menores. La mujer está obligada a tener en cuenta que su futuro esposo sea su igual en condición socioeconómica. Por último, en cuanto a la herencia, se establece que la mujer hereda la mitad que el hombre en su mismo grado de parentesco. Aunque este Código ha sido reformado en 1993, sigue manteniendo el sistema tradicional cuyos valores se apoyan en la separación de lo público y lo privado, y el predominio de los varones (Ruiz De Almodovar, C., «Estudio comparado de los Códigos Magrebíes de Estatuto Personal», en Gema Martín Muñoz (Comp.), *Mujeres, Democracia y Desarrollo en el Magreb*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 1995, pp. 197-209.

11. Mernissi, F., *El miedo a la Modernidad. Islam y Democracia*, Madrid, Ediciones de Oriente y del Mediterráneo, 1992, pp. 74-75.

12. Bennani-Chraïbi, M., *Soumis et Rebelles, les jeunes au Maroc*, Paris, Le Fennec, 1994, p. 7.

13. *Ibid.*, p. 23.

decir, la reinención de lo cotidiano a partir del deseo de pertenencia a una sociedad de consumo, que se manifiesta en su uso de la televisión, libros, lugares de socialidad, radio, ropas, etc. En lo que se refiere a la sexualidad, los jóvenes oscilan entre el 'orden pragmático' y el orden «étnico», es decir, entre el placer que les proporciona mantener relaciones sexuales y las normas tradicionales que se lo impiden. En ese contexto, la noción de familia tiende a ser redefinida en términos restrictivos; la proximidad pierde progresivamente su base espacial para adquirir un anclaje afectivo. A partir de aquí asistimos a un estiramiento de las fiestas familiares hacia los amigos<sup>14</sup>. Así que parece que en Marruecos se está desarrollando el deseo de pertenecer a una sociedad de consumo en la que tiene cada vez más valor el *look* de cada quien, pero el empobrecimiento del país exaspera las frustraciones. Emigrar, entonces, significará 'vivir' en todas sus dimensiones.

Por su parte, las migrantes que provienen del norte dejan atrás un espacio social donde está asegurado el acceso de toda la población a un mínimo de recursos y libertades, a través de la difusión del Estado de Bienestar. Sin embargo, en las ciudades inglesas muchas mujeres experimentan lo que significa vivir en la pobreza en medio de la opulencia<sup>15</sup>. En las unidades familiares no se produce una igualdad en el reparto de los recursos entre hombres y mujeres; las mujeres siguen haciéndose cargo de los 'cuidados'; obtienen menos remuneración que los hombres en el mercado de trabajo y, por último, se está produciendo una fuerte polarización de la fuerza laboral femenina<sup>16</sup>.

Aunque el Reino Unido es un país que se rige por una Constitución que prohíbe la discriminación en razón del sexo, de hecho parece que el orden de sexo género ha cambiado cualitativamente (Walby, 1990; 1994). En esta línea, se señala que en el Reino Unido se ha dado un salto en las relaciones de dominio de los hombres sobre las mujeres, destacando ahora nuevos fenómenos como la violencia sexual, la pornografía y la 'nueva pobreza'. En el norte de Europa se estaría transformando el espacio social en lo que se refiere a las relaciones entre hombres y mujeres, de modo que el peso del dominio, «ha pasado a la relación sexual en sí misma, que se ha convertido en central

14. *Ibid.*, p. 53.

15. Cf. Booth, C.; Darke, J. Y.; Yeandle, S. (Coord.), *La vida de las mujeres en las ciudades*, Madrid, Narcea, 1998.

16. En lo que se refiere a la polarización de la fuerza laboral femenina, estas sociólogas señalan que en el Reino Unido se está produciendo, «cada vez más una división entre las condiciones materiales y las oportunidades vitales de las mujeres: las ciudades están cada vez más habitadas por una fuerza laboral femenina polarizada. Por un lado, las mujeres que ejercen profesiones absorbentes tienen buenos salarios y ventajas, suelen disponer de su propio coche, su vestuario es elegante y pueden acceder a instalaciones domésticas modernas y a alimentos preparados de buena calidad. Su estilo de vida les permite contar con personas a su servicio que limpian la casa, cuidan de los niños, lavan y planchan la ropa y cuidan el jardín. En el nivel inferior de la escala, otras mujeres hacen múltiples trabajos mal pagados, incluido el del servicio doméstico en casas de terceras personas, y además, una serie de labores domésticas complejas que adaptan a los horarios escolares de los niños y, en algunos casos, a los días laborables de sus maridos, y con frecuencia trabajan fuera de las horas normales por las tardes y en fines de semana» (Booth, C.; Darke, J. Y.; Yeandle, S. (Coord.), *La vida de las mujeres en las ciudades*, op. cit., p. 49).

de un modo en que no lo era cuando nuestras cadenas estaban formalizadas directamente y eran perfectamente visibles en las leyes, o se hallaban fijadas a obstáculos económicos casi insuperables<sup>17</sup>». Emigrar, en este caso, significará salir de un entorno asfixiante<sup>18</sup>.

Hay que señalar también que, tanto para las británicas como para las marroquíes, la inserción en la estructura social española presenta sus dificultades. Y es que Almería está situada en el sur de la Fortaleza Europa. Como espacio social, para las mujeres marroquíes éste constituirá un norte estrictamente regulado su acceso mediante la Ley de Extranjería. Mirado desde el sur, éste parecerá ser un espacio de igualdad entre hombres y mujeres. Pero el sur de España es, también, un punto al sur de la Fortaleza Europa. El interior de la Fortaleza no es ni mucho menos homogéneo, sino que también aquí funcionan las coordenadas. Este espacio sigue siendo una de las regiones más pobres de Europa. Y, además, cuando se mira desde el norte, un lugar donde se siguen reproduciendo relaciones particularmente machistas<sup>19</sup>.

En cualquier caso, en nuestra investigación partimos de la consideración de que un proceso migratorio – en este caso, el cambio de residencia de un país a otro- tiene que ver con dos viajes, un viaje físico, un movimiento en un espacio que no es siempre libre, sino que está limitado por fronteras y permisos de residencia; y un viaje social, es decir, un cambio en las relaciones sociales – cotidianas, familiares, laborales, respecto al Estado – que acarrearán necesariamente una nueva posición social. El proceso migratorio empieza con un proyecto migratorio y se consolida a medida que las personas se insertan de algún modo en otra estructura social<sup>20</sup>. El proyecto

17. Jónasdóttir, A. G., *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?*, Madrid, Cátedra, Col. Feminismos, 1993, p. 50-51.

18. Esta dominación difusa tendría que ver con la posesión de un determinado nivel de vida y de igualdad jurídica entre hombres y mujeres que sería percibida como insatisfactoria por parte de las mujeres. La búsqueda de nuevas relaciones de pareja, aprovechando las posibilidades del sur, motiva la «aventura» migratoria.

19. Aunque la imagen de lo ‘español’ está cambiando en los últimos años, todavía prevalece en los medios de comunicación ingleses una imagen construida tomando como referencia elementos como los toros, la religión católica, el flamenco, y el «machismo». Por ejemplo, el conocido periódico inglés *The Daily Telegraph*, introducía el 12 de abril de 1998 una noticia sobre las medidas que el gobierno español estaba tomando contra la violencia doméstica de este modo, «el presidente del gobierno, José María Aznar, pondrá en marcha este mes una estrategia radical para erradicar los vestigios más brutales de la cultura machista de su país», dando a entender que el problema de la violencia doméstica era particularmente grave en España. Sin embargo, los resultados de una encuesta de ámbito europeo arrojan que España es precisamente uno de los países donde hay una mayor conciencia sobre este problema (País Digital, 5 de febrero del 2000. La traducción es nuestra.). Otro ejemplo lo podemos encontrar en *The Guardian*, que sigue reflejando una imagen de España en esta línea. Por ejemplo, el 9 de agosto de 1999, refiriéndose a una queja que el Instituto de la Mujer había planteado a Microsoft para que cambiara algunos términos de su diccionario de castellano porque eran sexistas, afirmaba, «el gobierno español, en un intento por atajar el sexismo en un país conocido por su machismo, exigió al gigante americano de software Microsoft cambiar las entradas en su diccionario de español...» [La traducción es nuestra]. De nuevo, se presentan las medidas gubernamentales para atajar el machismo contextualizadas en un país ‘particularmente’ machista.

20. Usamos aquí el término «inserción social» para señalar que, en la medida en que los migrantes establezcan su lugar de residencia en el nuevo espacio social, y aunque se de una situación

migratorio contiene deseos, expectativas y proyecciones sobre el lugar social que se podrá ocupar en el nuevo espacio social. En él la decisión de emigrar sería un paso más.

#### ÓRDENES DE SEXO GÉNERO DE COERCIÓN Y DE CONSENTIMIENTO

Se podría entender que las mujeres británicas y marroquíes son esencialmente diferentes unas de otras, debido a su sexo o a su cultura de origen. Nosotros hemos considerado estas experiencias como socialmente construidas a partir de relaciones y procesos sociales diferenciados. Desde este punto de vista, la migración representa una « estrategia de movilidad social desarrollada en función de proyectos diversos y complejos de autonomización <sup>21</sup> ». Como consecuencia, la hipótesis de la que partimos se puede formular de este modo: como resultado de la socialización, y dependiendo del país de origen, nos vamos a encontrar que las mujeres migrantes se identifican con roles que tienen que ver con dos órdenes de sexo género, uno basado en la coerción y otro en el consentimiento. Los términos de « coerción » y « consentimiento » se corresponden con los de patriarcado « privado » y « público » que hemos recogido de Laura Walby <sup>22</sup>.

Walby trabaja con el concepto de patriarcado <sup>23</sup>, el cual define como un sistema de estructuras sociales y prácticas en el que los hombres dominan, oprimen y explotan a las mujeres <sup>24</sup>. Según Walby, en el tipo de patriarcado privado, el sistema de estructuras sociales y prácticas en que los hombres dominan, oprimen y explotan a las mujeres, se basa en una estrategia de exclusión de las mujeres de los espacios públicos, y por tanto está centrado en la familia. En este caso, los hombres actuarían como « cabezas de familia », como proveedores, y las mujeres quedarían excluidas de la participación como ciudadanas. El núcleo familiar estaría claramente jerarquizado en función del sexo, las mujeres estarían obligadas a « obedecer » a sus maridos. Las relaciones entre los hombres y « sus » mujeres serían consideradas como asuntos privados. El nivel más abstracto del patriarcado « público » consiste en un sistema de relaciones sociales entre los sexos que está articulado con el capitalismo y el racismo. En un nivel más concreto, este patriarcado está compuesto de seis estructuras: en primer lugar, el modo de producción

de exclusión económica, política o del tipo que sea, estas poblaciones han de ser tenidas en cuenta desde un punto de vista sociológico, pues están interactuando en ese territorio aunque todavía no se haya producido una « integración » social, que implicaría un compromiso de convivencia implícito y explícito entre autóctonos y migrantes.

21. Borderías, C., « Las mujeres, autoras de sus trayectorias personales y familiares a través del servicio doméstico », en *Historia y Fuente Oral*, n° 6, Barcelona, p. 112, 1991.

22. Cf. Walby, L., *Theorising Patriarchy*, Oxford, Basil Blackwell, 1990.

23. Como antes señalamos, aquí no trabajaremos con el concepto de patriarcado, sino con el de orden de sexo-género.

24. Walby, L., *Theorising Patriarchy*, *op. cit.*, p. 20.

patriarcal localizado en el hogar en el que el marido expropia a la esposa; en segundo término, la relación patriarcal en el trabajo remunerado, que excluye o segrega a las mujeres; en tercer lugar, las relaciones patriarcales en el Estado a través de sus políticas públicas; en cuarto lugar, la violencia masculina (como por ejemplo la violación); en quinto lugar, la relación patriarcal en la sexualidad (heterosexualidad compulsiva y doble moral sexual); y por último, las relaciones patriarcales en las instituciones culturales como la religión o los medios de comunicación. Las seis estructuras tienen efectos causales de refuerzo y bloqueo sobre las otras, pero son relativamente autónomas. Mientras que en el patriarcado privado se da una estrategia de exclusión y está centrado en el hogar, en el público se desarrolla una estrategia segregacionista centrada en las estructuras públicas. Walby identifica dos tipos de cambios en el patriarcado: cambios de grado – más o menos intensificación de opresión – y cambios en el tipo de patriarcado. Según ella, el patriarcado privado precede al público en las sociedades occidentales, siendo el acceso de las mujeres al voto el motor del cambio. Con el Estado del Bienestar aparecen nuevas formas de opresión, tales como la pornografía en los medios de comunicación o la nueva pobreza de las mujeres. Las mujeres pueden abandonar a los maridos cuando ellos las oprimen, pero continúan teniendo una mayor responsabilidad respecto a los hijos<sup>25</sup>.

De Walby tomamos la idea de que el patriarcado puede operar con dos tipos de estrategias, de exclusión y segregacionista. En nuestro caso, trabajamos con la idea de que un orden de sexo género puede operar con dos tipos de estrategias. La primera, centrada en la familia, sería la de la exclusión. En virtud de ésta, los hombres se impondrían sobre las mujeres de una manera coercitiva. En el segundo caso, la estrategia que predominaría sería la segregacionista. La opresión de las mujeres no se centraría en el hogar, sino que se difuminaría en las estructuras públicas. En este segundo caso, la base sobre la que se articularían las relaciones entre hombres y mujeres sería más sutil, de modo que ellos no podrían utilizar ninguna fórmula coercitiva para mantener sus privilegios. Las marroqués habrían sido socializadas en un orden de sexo género de coerción y las británicas en un orden de sexo género basado en el consentimiento.

Así pues, mantenemos que las identificaciones de sexo género variarían de una sociedad a otra, de un momento en la historia a otro y también de un grupo étnico a otro. Nuestra tipología sólo es una herramienta, un tipo ideal

25. En un artículo posterior, Walby conecta su teorización de patriarcado con el asunto de la ciudadanía. Partiendo del concepto de ciudadanía amplio – civil, política y social –, intenta explicar la evolución de dicha ciudadanía a través del tiempo y de los diferentes grupos sociales. El elemento civil estaría conectado a la institución jurídica, el elemento político al parlamento y el elemento social al sistema educativo y a los servicios sociales. En este punto, Walby defiende que los estados occidentales son el resultado de una inclusión de las diferentes categorías de personas (Walby, L., «Is citizenship gendered?», in *Sociology*, vol. XXVIII, n° 2, 1994, p. 382). Las mujeres no han accedido al mismo tiempo que los hombres a la diferentes ciudadanía, la ciudadanía civil no ha sido obtenida por las mujeres antes de la ciudadanía política y, en algunos casos – como es el caso de la violencia masculina –, todavía no está asegurada.

para acercarnos a la realidad social de las mujeres migrantes. Como señalaba Weber, el método científico consiste en la construcción de tipos ideales, lo cual no debe, «interpretarse como un prejuicio racionalista de la sociología, sino sólo como un recurso metódico; y mucho menos, por tanto, como si implicara la creencia de un predominio en la vida de lo racional<sup>26</sup>».

## RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN

Para observar el orden de sexo género en el que han sido socializadas las mujeres británicas y marroquíes hemos tratado de indagar en el tipo de autoridad de referencia de unas y otras. La información sobre los preceptos que atañen a la relación entre hombres y mujeres depende del hábitat (rural y urbano), de la edad, de la religiosidad y de la clase social subjetiva. Por ejemplo, los medios rurales dificultan el acceso a la información sobre las políticas estatales. La edad de las entrevistadas también tiene importancia, puesto que no es hasta los años setenta y ochenta cuando se empieza a hablar de la igualdad entre hombres y mujeres. La religión, cuando se mantiene de una manera estricta, también impone sus propias normas sobre cómo tienen que comportarse las mujeres. Y, por último, la clase social hace que las mujeres tengan mayor o menor acceso a los recursos.

Para empezar, se puede decir que dependiendo de la edad, del estatus social de la familia de origen y del medio rural o urbano en el que se desarrollaron, las mujeres británicas que hemos entrevistado han tenido un mayor o menor contacto con las políticas sociales y de igualdad desarrolladas por el Estado de Bienestar. Las marroquíes, por su parte, han tenido que hacer frente a una desprotección legal. Para las británicas, la autoridad última a la que se refieren los roles de sexo género es la Constitución, que propugna la igualdad entre los sexos. Para las marroquíes, y a pesar de que también existe una Constitución que propugna la igualdad entre hombres y mujeres, la autoridad última sería el Código de Estatuto Personal. En esta línea, nuestras entrevistadas nos aportan datos concretos sobre el funcionamiento de las leyes en la vida cotidiana y los resultados a la hora de considerar las desigualdades entre los sexos. Pero nos interesaba especialmente no sólo constatar la existencia de preceptos legales, sino saber cómo las mujeres se enfrentan a las leyes o aprovechan la protección legal en sus vidas cotidianas.

Para acercarnos a las maneras de resolver conflictos, preguntábamos ¿qué podía hacer una mujer en caso de sufrir malos tratos, a quién podía acudir? Se trataba de buscar una situación en la que las mujeres pudieran poner ejemplos sobre el funcionamiento real de las leyes en sus vidas cotidianas. Evidentemente, el asunto de los malos tratos no es el único conflicto

26. Weber, M., *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944 (ed. orig. 1922), p. 7.

## CARACTERÍSTICAS DE LA POBLACIÓN OBJETO DE ESTUDIO

	LUGAR DE NACIMIENTO	HÁBITAT	EDAD	RELIGIÓN	CLASE SOCIAL SUBJETIVA (DECLARADA DURANTE LA ENTREVISTA)
Paola	South End	rural	37	hija de católicos practicantes	Clase media
Eurice	Manchester	urbano	56	protestante no practicante	Ni rica ni pobre, está en la mitad
Katheel	Londres	urbano	51	católica	Normal
Kim	Manchester	urbano	46	católica-metodista no practicante	Medio. Ni ricos ni pobres
Mag	Dundee	rural	77	anglicana	Media
Nancy	Londres	urbano	30	protestante casada por catolicismo	Media, sí
Noémi	Buxton	rural	36	católica	Mi madre más de baja y mi padre más de media
Susan	Londres	urbano	32	Protestante no practicante	Clase media
Joane	Liverpool	urbano	32	Protestante no practicante	Tiene su posición bastante... (alta)
Jacqueline	Guilford	rural	40	protestante no practicante	Trabaja para vivir, y no para subir el escalón
Kareen	Coventry	urbano	31	anglicana no practicante	Infancia muy feliz. muy bien
Margaret	Nothampton	rural	52	cristiana libre	Familias más pobres necesitan más
Sophie	Nothingham	urbano	39	protestante no practicante	Media. Clase media. Trabajadora
Vanessa	Boston	rural	36	protestante no practicante	Entre pobre y media
Aixa	Oujda	rural	31	musulmana	Clase media
Fátima	Tanger	urbano	36	musulmana	Normal. Ni rica, ni pobre
Hanna	Meknes	urbano	40	musulmana	Mi hermano (...) tiene una cafetería, tiene casa, tiene todo
Iman	Casablanca	urbano	32	musulmana	Clase media
Leila	Oujda	rural	29	musulmana	En el campo, sí
Mouna	Casablanca	urbano	43	musulmana	« En el pueblo tienen mucha pobreza » antes de ir a Casablanca.

	LUGAR DE NACIMIENTO	HÁBITAT	EDAD	RELIGIÓN	CLASE SOCIAL SUBJETIVA (DECLARADA DURANTE LA ENTREVISTA)
Nabila	Casablanca	urbano	33	musulmana	Somos pobres
Nora	Oulmes	rural	42	musulmana	Falta un poco de dinero en mi familia
Saida	Tanger	urbano	40	musulmana	Una familia muy pobre
Samira	Rabat	urbano	31	musulmana	Mi familia, una familia pobre
Sihah	Fes	urbano	23	musulmana	Mi hermano grande trabaja. Tiene una pequeña empresa
Yamila	Casablanca	urbano	41	musulmana	Regular
Rabha	Beni-Mellal	rural	37	musulmana	Hemos estudiado
Zoqraida	Estambul-Tánger	urbano	25	musulmana	Una familia normal

Fuente : Elaboración propia.

que las mujeres deben resolver. Se trata de un ejemplo para que británicas y marroquíes nos hablen del papel de las diferentes instituciones sociales.

Para las marroquíes está claro que en caso de que haya algún tipo de conflicto legal las mujeres son las grandes perdedoras. Como nos cuenta Zoraida, en Marruecos las mujeres no pueden contar ni siquiera con que la policía atienda sus denuncias. Ante la absoluta desprotección del Estado, la familia es la institución clave para afrontar una situación de malos tratos :

*Zoraida : De las leyes, olvídate de las leyes, porque no están al lado de la mujer para nada, para nada. Tú te vas, ¿ no ?, yo estoy casada y me dan una paliza. Tengo los ojos moraos, yo me voy al juez y digo : mira, o le denuncio, mira que me ha pegado. ¡ Ah, sí! ¿ Pues quién es ? Mi marido. Pues es tu marido. ¡ Ah, sí! Es tu marido, pues ¿ tiene derecho a pegarme y a maltratarme ? Pues no tiene ningún derecho, a menos que haya salido ahora una ley, que dice, pues no, que ahora la mujer tiene derecho a divorciarse, eso yo no lo sé, tengo que preguntar pa saberlo, porque como no vivo ahí, no lo puedo saber, pero yo te estoy hablando, cuando yo estaba viviendo ahí, porque las mujeres nada. Tú te vas, con la denuncia no vas a conseguir nada, ¿ sabes ? Los únicos que le pueden ayudar es su familia. La familia de sí mismo. Que se vaya para separarse de él, y que se vaya a vivir con su familia, que vuelva a la casa de su madre, de su padre, lo que sea, si tiene sus hermanos, que pueden intervenir en este momento, pero que, según ella, depende de sí mismo. Si ella quiere seguir con él luego, que siga, pero si sigue, su familia le dirá, pues mira, la próxima vez que te vuelva a tocar, pues olvídate de nosotros. ¿ Me entiendes ? Como este hay otros casos que yo conozco también (...). La policía no puede hacer nada desgraciadamente, ya está, eso es lo que es.*

Samira nos cuenta que si la mujer tiene un problema de malos tratos y su familia de origen la apoya las cosas suelen suceder del siguiente modo :

Samira : Sí, muchas veces pero sí, por ejemplo que no entiendo perfectamente pero a lo mejor. Por ejemplo si una mujer tiene un problema con su marido siempre, siempre pues viene su hermano, eso es una cosa en Marruecos, *viene su hermano o su padre si está vivo, viene a hablar con su... con su marido ; pues mira que tú no tienes que hacer eso y tal, si se repite otra vez viene la familia y se lleva la mujer a la casa de su padre o la casa de su madre o su hermano, si tiene hermano mayor hasta que el marido vuelve (...)*. Entonces el problema es suyo, *ella estará en la casa del padre hasta que se arreglen las cosas y vuelve otra vez a su casa.* .

Aixa nos cuenta cómo se las arreglaban tradicionalmente las mujeres en Marruecos. El juzgado era el último lugar al que se acudía, ya que en caso de divorcio la mujer lo perdía todo. La única posibilidad que tenía en caso de tener algún problema era que el respeto a su padre se impusiera. Denunciar al marido significa, según cuenta Aixà, que la mujer tendrá dificultades para poder encontrar otras relaciones :

Aixa : Que va, que va. *¿ Una mujer se va al juzgado a denunciar ? No. Se va al juzgado a denunciar cuando ya no puede hacer nada más, que ya lo ha intentado todo, pero yo creo que no hay, que las mujeres allí tienen mucha, mucha paciencia para aguantar todo. Que el juzgado, eso ya el último paso, y sabiendo que al ir al juzgado, lo va a perder todo, porque, como te comentaba antes, si una mujer se divorcia, es muy difícil que ella se case o que le busquen otro hombre a ella sabiendo que, no sé, que ha denunciado a su marido antes, o que ha denunciado a su suegro, o que ha pasado lo que pasó (...)*. Sí, él manda a su madre. *Viene la madre en busca de la muchacha, y habla con mi madre, por ejemplo, pues eso lo que pasó, hay que aguantar, todas las mujeres aguantan, ninguna lo ha encontrado fácil, mira nosotros, mira nuestro tiempo, cuanto hemos aguantado, la pobreza, el hambre, nos pegaban, y todo eso. Y entonces, con esa moraleja, pues se siente un poquito mejor.*

El resto de las entrevistadas coinciden básicamente con Aixà. Hanna señala que las mujeres no pueden vivir solas porque no son libres, como los hombres. Iman destaca que tienen que aceptar un nuevo matrimonio de sus maridos y « aguantarse » porque « no tienen nada », y tienen que mantener a sus hijos. Saida también afirma que no tienen ninguna posibilidad. Contar con la familia aparece como una prioridad, pues en la práctica vivir sola es muy difícil :

Hanna : (...) *vivir sola... no. No es fácil.*

Pilar Rodríguez Martínez : *¿ No es fácil, por qué ?*

Hanna : *No sé, para las mujeres nada más. Para el hombre no, es libre, vive solo, se va a dónde quiere... a casa de los padres, mujer y luego eso para familia a mi. Aquí otra (...) me da igual. ¿ Me entiendes ?*

Iman : *En Marruecos, el que no tengan marido... está con los hijos, no tiene na, no tiene na. Así que ella tiene su trabajo, pos sí, pero si no, no.*

Saida : *Todo el derecho del hombre. Por ejemplo, si un hombre no quiere a una mujer, tiene que salir la mujer de casa, de su casa, para entrar otra y sale sin su derecho. Tal vez*

se puede llevar a sus hijos o no se puede llevar sus hijos. Pero a lo mejor ahora no. No estoy viviendo en Marruecos yo muchos años, a lo mejor ahora se ha cambiado la ley, no lo sé. Yo te cuento cuando

Pilar Rodríguez Martínez: Cuando tú estabas.

Saida: ...estaba viviendo. Me han pasado casos, *no te apoya nadie, pero nadie (...)*. Nada, nada, nada, no hay ayuda, nada, nada. *Te vas a la calle, te buscas la vida, como puedes, pero otra cosa nada.*

Se trata de un discurso recurrente. Las mujeres no tienen derechos. Sólo en el caso de que sus familias las apoyen pueden permitirse el «lujo» de separarse de sus maridos. Si no es así, tendrán que soportar a sus maridos:

Sihah: Bueno, te digo una cosa. *Yo, antes de casarme, digo siempre. Si me levanta la mano, le dejo, le dejo. ... Antes de casarme, ya sé cómo están los hombres... Pero hay diferencia entre imaginación y realidad (...). Hay mujeres que aguantan, hay mujeres que no... Por ejemplo..., por ejemplo, si una mujer, por ejemplo, si tiene cuatro niños, no trabaja. Él, como dice, el hombre de la casa, pues si le pega, la pobre aguanta. Sabe que si se sale de la casa, con cuatro niños, no tiene dónde ir (...). Sí, no hay asociaciones (...). Si, por ejemplo, viene del campo, o de una familia que no puede entender a la mujer cuando habla, que sabe que el hombre, hombre, que la mujer...*

Cuando las mujeres no tienen una familia que las proteja, como nos cuenta Fátima que le ocurre a una amiga suya que está en España, si el marido no quiere concederle el divorcio a su esposa y si, además, ella está embarazada, la única posibilidad que les queda a las mujeres es esperar a que Dios les ayude:

Pilar Rodríguez Martínez: Si una mujer marroquí, aquí en España, tiene problemas con su marido, ¿qué puede hacer?

Fátima: Nada, no sé. *Nadie tiene problemas.*

Pilar Rodríguez Martínez: Pero si...

Fátima: Una que tenía problemas, pero fue a Galicia con su marido, pero su marido no se divorciaba de ella.

Pilar Rodríguez Martínez: ¿No quería divorciarse?

Fátima: Siguen juntos.

Pilar Rodríguez Martínez: ¡ Ah!, siguen juntos todavía.

Fátima: *Como tiene un hijo, y ahora está embarazada de otro.*

Pilar Rodríguez Martínez: (asiente) Pero, si no tienes familia aquí en España, si la mujer no tiene familia aquí en España, si no tienes amigos.

Fátima: ¿ Si no tienes familia?

Pilar Rodríguez Martínez: Claro. Entonces, ¿ quién le ayuda?, ¿ no?

Fátima: *Dios, Dios. Y ya está (ríe).*

En el caso de Fátimá no hay conflicto entre autoridades porque, en su caso, acepta una interpretación conservadora del Corán sobre las mujeres. Considera que los hombres son los que se divorcian de las mujeres, los que mandan. En caso de que se casen con una mujer que tiene hijos no los aceptan. Todo eso, según Fátimá, es cosa del Islam:

Fátima: El marido se divorcia de la mujer.

Pilar Rodríguez Martínez: (asiente) Normalmente es así, ¿no?

Fátima: Si la mujer se quiere divorciar y el marido no quiere divorciarse, pues no se divorcia.

Pilar Rodríguez Martínez: (asiente).

Fátima: Porque él no quiere.

Pilar Rodríguez Martínez: Porque él no quiere (asiente).

Fátima: Sí.

Pilar Rodríguez Martínez: Y los maridos. ¿Hay muchos que se divorcian de las mujeres?

Fátima: (murmurea). *Nosotros tenemos el marido que quiere mandar a la mujer. Pues es el marido que dice pues esa mujer que no sabe cocinar, o sale y pone el ojo al otro (...). Sí, Islam (...). Normal (ríe).*

Leila contesta en la misma línea de Fátima. Sin embargo, al final afirma que ahora ella no permitiría en la actualidad la misma situación. Su religión le impide fumar, beber, vestir como lo hace y trabajar en la prostitución. Al contrario que Fátima, que vive según las normas, los conflictos de Leila son mucho mayores:

Leila: *Porque antes yo pequeña, no saber nada, yo no habla conmigo madre, no. Siempre bien, siempre bien. Yo no ser, yo pequeña, yo no saber vivir sola, mejor yo con familia de...*

Pilar Rodríguez Martínez: Sí, eras muy joven ¿no?, porque con 14 años eras muy joven.

Leila: *Ahora yo no dejo pasar nada de eso (risas).*

En España, las mujeres marroquíes entrevistadas tampoco obtienen mucha ayuda, como ha sido la experiencia de Nabila y Saida. Nabila tuvo una hija con un español que no quiso casarse con ella. Al cabo de un tiempo decidió llevarse a la niña argumentando que si no se la daba la expulsaría de España. El segundo compañero de Saida también la abandonó y sigue sin reconocer a sus hijos:

Nabila: Sí. *Sus padres, sus familias... Me dicen que no, marroquina nada. Porque él tenía muchos amigos en Madrid, mucho dinero. Marroquina nada. Si te casas, marroquina nada. Pero yo no sabía hablar español bien, no tenía papeles, y cuando nació la niña la cogieron ellos (...). Claro, porque ellos la primer nieta que tienen. Pero, ... tiene mi nombre, yo era madre soltera, madre soltera, no puse el nombre del padre. Yo, la niña, he sufrido mucho con ella, la cuidaba, hasta cinco meses y luego, vino el padre con dos abogados y dijo, ¡Vaya! Me dice que tiene que cogermela la niña. Yo lo pasaba muy mal. Dije que no. Y, empezamos a discutir. Yo no sabía hablar bien, bien español, nada. Me dice el abogado, mira, si tú no dejas la niña por esta gente, como tú no tienes papeles, te mando pa tu país, ¿sabes?*

Saida: *El segundo me engañó lo mismo, ... casamos, mañana casamos, después casamos y, por la forma de él, él quería nada más que mi dinero y mi trabajo y me carga así dos críos y ahora estoy cargada otra vez con dos niños. Otro horror me ha pasado en la vida. Pero ya no me pasa más (...). Me fui, me busqué una casa de alquiler y me fui. Y gracias a Dios, he luchado, y Dios me ha ayudado y estoy bien ahora.*

Cabría esperar que las británicas, que han crecido en un país donde predomina la igualdad legal entre los sexos, pudieran resolver mejor los conflictos en la vida cotidiana. Sin embargo, al irnos a lo concreto, descubrimos que la

situación entre las británicas no es tan sencilla como parece. Efectivamente, en la sociedad existen leyes y asociaciones que defienden a las mujeres pero, como señala Paola, ante una situación de malos tratos «la mujer ha de ser valiente», pues tiene que ser ella la que tome la iniciativa para acudir a asociaciones que puedan ayudarla :

Paola: Es que yo veo que sí, tiene que salir ella... *es que tiene que ser valiente*, yo como no he estado en esa situación pero intento imaginarlo muchas veces y lo que veo que *lo más importante es que ella sea valiente, que ella tenga ese coraje de decir que me voy de aquí y las consecuencias, lo que sean*. Luego dónde vas, quien la apoya ahí pues... yo creo que eso también, *como muchas veces no se lo han contado ni a su propia familia*, a veces es más fácil contárselo a alguien que no conoces *por vergüenza, ¿no?* Yo me imagino que a veces si no se lo han contado ya a su familia y no han hecho nada pues, yo me imagino que normalmente es más bien el estado u ONG, la verdad es que no sé yo, no sabría decir, la verdad no he pasado por ahí pero *la familia yo creo que en este caso quizá no es precisamente quien más apoya, puede ser que después, posteriormente pero para salir de esa situación yo me imagino que tienen que ir más bien solas u ONG*.

Lo que resulta más chocante en la respuesta de Paola es que resalta que, por un lado las mujeres sienten vergüenza para contar que sus compañeros las agreden y, además, dice que normalmente en caso de malos tratos la familia no es precisamente quien más apoya a la mujer o que, en todo caso, lo hace a posteriori. Su énfasis en la idea de que las mujeres han de ser valientes sugiere que han de superar barreras, pero no está claro a qué barreras nos referimos.

El panorama que nos está dibujando es bastante complejo, pues el entorno más cercano de la mujer, que podría estar configurado por sus amigos y familiares, se presenta como insensible a una situación de malos tratos. En esas circunstancias, no son fáciles de entender las afirmaciones un tanto triunfalistas de Nancy, según la cual las mujeres tienen muchos sitios donde «ir». Nancy se refiere, como Eurice, a que en esos casos el Estado se hace cargo de suplir los recursos básicos a los que la mujer no puede acceder en una situación límite de malos tratos :

Nancy: Sí, porque es más fácil hoy para la mujer salir adelante sin el marido. *El Estado en Inglaterra hace muchísimo, por la madre soltera o separada, maltratada*. Hay muchos más sitios donde ir que aquí. Que aquí somos muy... El marido es el que hace todo, impone todo entonces... En Inglaterra por eso creo que se separan tanto porque como saben que van a tener ayuda, con familia o sin familia, entonces pueden hacer mucho más cosas, *tienen más salidas*.

Eurice: Sí, pero ahora es más, porque no hay mucho trabajo, muchos niños, muchos problemas. Es posible que haya más mal tratos ahora pero *el gobierno siempre paga para la casa, para la luz, para ropa, para todo*.

La idea de que la mujer tiene que resolver los conflictos sin 'molestar' a la familia se repite también en Kim, que afirma que normalmente «no se quieren problemas con la familia». Margaret expresa la misma idea afirmando que

el trabajo es prioritario a la familia. En el mismo sentido, Karen manifiesta que en El Reino Unido son más individualistas y que a ella no le gustaría desproteger a su hija, del mismo modo que sus padres lo hicieron con ella :

Kim : *No se quieren problemas para la familia, personalmente no quiero que mi madre sufra por mí o mi tía (...).* La primera persona si yo necesitara hablar con alguien, sería con mi hermano porque él es más joven, más fuerte y él no quiere hacer daño al resto de mi familia tampoco.

Margaret : *El trabajo, para muchas personas en Inglaterra el trabajo es importante, la familia es menos importante.* Hay muchas familias no juntas, muchas familias sólo con una madre o un padre.

Karen : *Pues yo veo que, aquí, en España, la familia es mucho más importante. Como la base de la vida, que la gente aquí tiene que recurrir más a la familia, más que a otros medios. En Inglaterra no es así, porque también tenemos lo que se llama el Estado de Bienestar. Entonces, ese estado ha fomentado también la idea de que, bueno, pues no tenemos que depender de nuestra familia, por nuestra cuenta. Tú vas a la Seguridad Social y tú pides una... Entonces, quizá por eso somos más individualistas.*

Pilar Rodríguez Martínez : *¿ Y a ti te ha gustado este sistema español ?*

Karen : *Sí, de protección hay mucho más, claro. Por eso estoy aquí. Por eso, yo he decidido criar a mi hija aquí en España. No me gustaría volver a... Porque no me gusta la mentalidad que tienen ahí. No podría desproteger a mi hija, ¿ no ?, dejarla como han hecho... mis padres.*

Las británicas entrevistadas han crecido en una sociedad donde ellas mismas tienen que hacerse « fuertes » sin ayuda de ningún grupo. Trabajar fuera de casa para obtener los recursos por sí mismas es algo habitual. Eurice aclara que ella, con trece años era una mujer « independiente », que ganaba su propio dinero. Al preguntarle a Katheel si las mujeres desarrollaban los mismos trabajos que ellas contesta que no, pero eso no impide que pudieran « tener una opinión ». El esfuerzo para desarrollarse al margen de la familia y sin embargo ir a rendir cuentas a la familia queda bien documentado en el discurso de Vanessa :

Vanessa : *Yo no quería que ellos supieran nada de mi vida, quiero tenerlo totalmente aparte de ellos, entonces, pero iba a verlos cada 15 días o así. Para que supieran que podía vivir bien, que yo estaba bien.*

Pilar Rodríguez Martínez : *¿ Eso era importante para ti ?*

Vanessa : *Creo que sí, pero me sentía un poco obligada a hacerlo también.*

Tener un trabajo remunerado es importantísimo para afrontar una situación de malos tratos. Susan reconoció durante la entrevista que su madre sufría malos tratos psíquicos. Apunta que en caso de que no se tenga trabajo remunerado la mujer está atrapada. En el caso de que se produzca la separación, los conocidos sólo apoyarán a la mujer si lo ha hecho por una razón justificada. Joane nos explica la situación de una mujer – su abuela – que durante toda su vida quería « escapar », que se « aburría » viviendo con un hombre « importante ». El panorama que nos dibuja hace pensar que su abuela también sufría con su abuelo aunque lo hacía, evidentemente, en silencio :

Susan: Yo creo que hay organizaciones que me parece que funcionan bien... y yo creo que, bueno... era imposible, *mi madre estaba atrapada, no había salida porque ella no trabajaba (...) porque no tenía trabajo (...)*. Pero, ¿cómo sigues la vida, si no tenía nada?... no teníamos casa, dinero y eso es lo que más (...). Pero tampoco era una situación extrema. *Seguramente sí, pero era difícil, yo creo que (...)* para encontrar un trabajo, no podía salir a la calle y si todos sus amigos ya están casados y con niños no puedes salir con ellos (...). Depende de la situación. Sus amigos lo habrían aceptado, creo yo, pero también depende porque por ejemplo si mi madre se hubiera divorciado de mi padre...

Joane: No sé... no ha sido así entre mis abuelos. *Mi abuela solía... encerrarse y guardaba las cosas dentro pero también solía... salir e irse de vacaciones con amigas pero sabíamos todos que es porque necesitaba escapar y en verdad nunca ha tenido interés mi abuela, por ejemplo, en dinero o cosas así.* Ha dejado todo al abuelo pero porque quería ¿Sabes? Porque no tenía interés (...). No sé cómo explicártelo (risas) pero ahora que ya se ha muerto mi abuelo, mi abuela controla las cosas emocionales de la familia, sabe todo que está pasando en la familia y vienen todos a ella para consejos (...). *Mi abuela siempre me ha dicho que solía aburrirle ser la esposa de un hombre importante y tener que hacer cenas y todo eso. Es que no le gustaba nada, siempre era amiga de la mujer que ayuda en casa y es que es de otra mentalidad.*

Mag, la mayor de nuestras entrevistadas, se refiere a lo que podríamos denominar el problema de *la mística de la feminidad*. Según ella, las mujeres han llegado a tener derechos y a trabajar fuera de casa, pero han tenido que pagar un precio muy alto. Al introducirse en el trabajo remunerado le dan demasiada importancia al «mundo de las cosas», de modo que pierden la facultad de dar. Señala que las chicas de hoy día al pensar más en mostrar que en cubrir sus cuerpos, por lo que aparecen ante los hombres como menos interesantes:

Mag: Bien, entonces hemos dicho que con las mujeres cambiaron las leyes en los años 70, eso fue bueno pero las mujeres han perdido algo aparte de su feminidad.

– *En el mismo tiempo han perdido, sí.*

– Bien, porque *tienen más poder para comprar*. Sí, exactamente.

Pilar Rodríguez Martínez: Pero eso nos roba tiempo, nos quita la posibilidad de disfrutar.

Mag: No, ellos, claro que todas las mujeres hoy quieren todas las máquinas que les ayudan porque no tienen tiempo de hacer las cosas como antes, eso es ok pero *hay un límite, (...) el trabajo manual también es muy bueno* y se da, tú disfrutas más al hacer una cosa manual, que tú conoces, que tú has hecho bien que simplemente usar una máquina para..., yo creo necesario que a veces se haga, *no aceptar el mundo de hoy como un regalo, no es siempre, no es sólo un regalo, es dar también, también tiene sus pequeños inconvenientes o decepciones.*

– *Hoy las chicas, van sin ropa, es igual, es igual y yo creo que eso no es, no es bueno y al final los hombres no tienen ningún interés en ellas, porque se ven en todo en televisión, en la vida normal, en todo se ven estas mujeres y no es nada interesante (...). Puedes guardar algo que es tu feminidad y yo creo que hoy hay muchas mujeres que no piensan, piensan sólo en exponer lo más posible y hacer lo que quiere hacer, hablar como un hombre y todo y en verdad no es bueno para el futuro genético* (risas). No, porque yo creo que hay menos y menos hombres interesados en mujeres.

Mag no da mucho valor a los cambios en las leyes ni a la inserción laboral de las mujeres. Considera que al insertarse en el mundo del trabajo remunerado pierden la capacidad de dar y se introducen en el « mundo de las cosas » hasta el punto que ellas mismas se convierten en « cosas » para los hombres. El hecho de que se « desnuden » les hace perder valor ante los hombres, que las ven a todas iguales, por lo que pierden su propia individualidad.

Jacqueline se refiere, por su parte, a una especie de « exceso » que se produce con el desarrollo de las políticas de igualdad. Pues muchos maridos tienen que pagar una pensión a sus anteriores esposas. Considera que los conflictos entre hombres y mujeres se dan entre la gente de bajo estatus social :

Pilar Rodríguez Martínez : Sí, cuando hay un problema, un divorcio, las mujeres se quedan con los niños.

Jacqueline : Normalmente, sí. Y también en los últimos quince años, quizás sólo diez, hay una organización, he olvidado su nombre, que tiene muy mala fama, porque dicen que los padres, los padres o madres, los padres tienen que pagar un poco de apoyo a sus hijos, porque normalmente los hijos viven con la madre. Pero lo que pasa *era un tipo de Inquisición, como utilizaba la Inquisición Española, de perseguir a los padres*, aún los padres que realmente no pueden apoyar financieramente. Yo tengo, por ejemplo, una pareja de amigas, que tenían cuatro hijos entre la edad de, en esa época, tres y once, más o menos. Y mi amiga decidió dejar su marido, por su, no era cosa, solamente porque no pueden convivir. Y ella vivía con los niños. Pero, *él, aunque tenía el mismo sueldo, tiene que pagar dos hipotecas y tiene que pagar a la mujer una cantidad de dinero mensualmente para los hijos*. Entonces, para él, era mucho más pobre que antes, porque tiene que soportar pagar dos viviendas, más o menos.

Jacqueline : *Hay una relación entre la pobreza y los problemas familiares, supongo.*

Con el discurso de Jacqueline el círculo se cierra. Si las mujeres tenían que « ser valientes » para afrontar los conflictos, tenían dificultades para poder contar con sus seres más allegados, ganan menos en los trabajos remunerados que los hombres y se ven forzadas a entrar en « el mundo de las cosas », la propuesta de Jacqueline, que disculpa a los maridos de pagar una pensión a los hijos para obligar a las mujeres a « ganarse la vida » termina por dejarlas totalmente desprotegidas. Y lo hace en nombre de la « igualdad ». Las mujeres, en fin, tendrán que resolver los conflictos por sí mismas.

## CONCLUSIONES

Las maneras de resolver los conflictos en la vida cotidiana tienen interés porque sitúan los márgenes en los que las mujeres pueden tener opciones reales para desenvolverse. Las británicas entrevistadas disponen de apoyos del Estado y de asociaciones pero cuentan con poco apoyo en su entorno social más cercano, de manera que en muchas ocasiones la resolución del conflicto depende de ellas mismas y de su capacidad para demandarlos. Las marroquíes entrevistadas, son conscientes de que no pueden

contar con las leyes ni con políticas sociales, de manera que la resolución de conflictos depende de la capacidad de sus familias para «negociar» con el agresor. La familia, en este caso, es la única institución a la que pueden recurrir en la práctica. Son conscientes de que las leyes no les favorecen.

Ciertamente, las marroquíes entrevistadas están concientes de que no pueden contar con las leyes ni con políticas sociales. En su caso, todo depende de la capacidad de sus familias para «negociar» con el agresor. La familia es, para ellas, la única institución a la que pueden recurrir en la práctica, una institución que, por otro lado, las oprime. Las que no cuentan con una familia que las proteja se ven abocadas a tener que «aguantar» lo que sea necesario si quieren que sus hijos dispongan de unos recursos mínimos.

Las británicas entrevistadas disponen de apoyos del Estado y de ONG, pero cuentan con poco apoyo en su entorno social más cercano, de manera que en muchas ocasiones la resolución del conflicto depende de ellas mismas y de su capacidad para demandarlos. Por eso, cuando les preguntábamos, respondían que para poder solucionar un problema de malos tratos, una mujer antes que nada ha de ser «valiente». La individualización, propia de una sociedad desarrollada, hace que las mujeres tengan que resolver un problema colectivo – los malos tratos – como si fuera un problema «individual» y «privado».

Así pues, y como conclusión, podemos señalar que el orden de sexo género que se basa en la coerción no se corresponde con el concepto de familia que señalaba Walby<sup>27</sup>. La familia marroquí funciona según un orden de sexo género que discrimina a las mujeres, sin embargo, esta institución social es también la que proporciona unos niveles mínimos de solidaridad social. Es decir, la familia de la que las mujeres marroquíes nos hablan no es exclusivamente coercitiva. Es fuente de conflictos, pero también un espacio social donde se puede encontrar la resolución de los conflictos. El tipo de vinculaciones que se establecen entre los diferentes miembros de las familias llevan a que, ante una situación de malos tratos, la familia se comprometa con la mujer que ha sido objeto de los mismos.

Al desplazarse el eje de la opresión del ámbito privado al público, las mujeres obtienen apoyo del Estado y de las asociaciones, sin embargo, ese apoyo es puntual. Los mercados de trabajo siguen empleando más a los varones, que obtienen unos salarios mayores. Además, hay que tener en cuenta que las mujeres no cuentan con sus propias familias, puesto que estamos hablando de sociedades donde se ha producido un fuerte proceso de individualización. Como consecuencia, una situación de malos tratos puede

27. Si se observa con atención la propuesta de Walby, hay que reconocer también que su concepto de familia nuclear parece tomarse del tipo de familia occidental, que se centra en el padre, madre e hijos y se ha desligado por completo de otros parientes. Aunque ese proceso de nuclearización de la familia se está produciendo en Marruecos, alentado por las migraciones del campo a la ciudad, los vínculos familiares no desaparecen por completo, como hemos podido corroborar también en nuestra investigación.

escondese hasta vivirla como un asunto completamente « privado » que sólo se hace público ante el o la responsable de asuntos sociales.

Por tanto, el cambio de un orden de sexo género a otro no supone en la práctica una mejor situación para las mujeres. Cambian las formas de vivir y de resolver los conflictos, pero no está claro que las mujeres británicas tengan más oportunidades reales para manejar sus propias vidas que las marroquíes. El hecho de que sigan asumiendo la responsabilidad principal respecto a los hijos dificulta aún más la posibilidad de solucionar esos conflictos.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BAUMAN, Z., 1992, *Libertad*, Madrid, Alianza.
- BENNANI-CHRAÏBI, M., 1994, *Soumis et Rebelles, les jeunes au Maroc*, Paris, Le Fennec.
- BOOTH, C.; DARKE, J. Y.; YEANDLE, S. (Coord.), 1998, *La vida de las mujeres en las ciudades*, Madrid, Narcea.
- BORDERÍAS, C., 1991, « Las mujeres, autoras de sus trayectorias personales y familiares a través del servicio doméstico », en *Historia y Fuente Oral*, n° 6, Barcelona, pp. 105-121.
- DE PABLOS, J.-C.; PASCUAL, N.; GÓMEZ, Y., 1999, *La búsqueda de la calidad de vida: una aproximación interpretativa*, Granada, universidad de Granada, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Documentos de Trabajo.
- HERRERA MARTÍNEZ, E.; GOBERNADO ARRIBAS, R., 1996, « Desarrollo regional y movilidad espacial », en Rafael Gobernado Arribas (Coord.), *Análisis comparado de las estructuras sociales de Andalucía y Cataluña*, Málaga, universidad de Málaga, universidad de Almería, pp. 15-45.
- JÓNASDÓTTIR, A. G., 1993, *El poder del amor. ¿ Le importa el sexo a la democracia?* , Madrid, Cátedra, Col. Feminismos.
- KOFMAN, E.; SALES, R., 1992, « Towards Fortress Europe? », en *Women's Studies International Forum*, Vol. XV, N° 1, pp. 29-39.
- MERNISSI, F., 1992, *El miedo a la Modernidad. Islam y Democracia*, Madrid, Ediciones de Oriente y del Mediterráneo.
- PNUD, 1995, *Informe sobre Desarrollo Humano*, México, PNUD.
- RUIZ DE ALMODOVAR, C., 1995, « Estudio comparado de los Códigos Magrebíes de Estatuto Personal », en Gema Martín Muñoz (Comp.), *Mujeres, Democracia y Desarrollo en el Magreb*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, pp. 197-209.
- SETIÉN, M. L., 1993, *Indicadores sociales de Calidad de Vida*, Madrid, CIS.
- TOURAINÉ, A., 1997, *Pourrons-nous vivre ensemble?* , Paris, Fayard.
- UNITED NATIONS STATISTICS DIVISION, 2001, [www.un.org](http://www.un.org)
- WALBY, L., 1990, *Theorising Patriarchy*, Oxford, Basil Blackwell.
- , 1994, « Is citizenship gendered? », in *Sociology*, vol. XXVIII, N° 2, pp. 379-395.
- WEBER, M., 1944 [1922], *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.

## LA PROHIBITION DE L'INCESTE ET L'ISLAM

Bernard Vernier<sup>1</sup>

Françoise Héritier a proposé dans *Les Deux sœurs et leur mère*<sup>2</sup> une nouvelle théorie de la prohibition de l'inceste construite autour de la notion d'inceste du deuxième type. La mise en contact des identiques devient le critère fondamental de l'inceste. Il serait interdit, par exemple, d'avoir des relations sexuelles avec deux sœurs parce que, de cette façon, Ego mettrait en contact les deux sœurs (inceste de type homosexuel) en transportant les humeurs sexuelles de l'une dans la matrice de l'autre. Cette théorie permet-elle de comprendre les interdits sexuels et matrimoniaux, entre parents, institués par l'islam ?

Pour répondre à cette question je ne m'appuierai pas, comme il l'aurait fallu idéalement, sur l'ensemble des écrits juridiques musulmans, ce qui est impossible, mais sur *Le Coran* et sur quelques textes postérieurs qui appartiennent pour la plupart aux quatre grandes écoles sunnites (chaffite, hanbalite, hanéfite et malékite), fondées selon les cas au VIII<sup>e</sup> ou au IX<sup>e</sup> siècle et nommées chacune d'après leur Imam éponyme<sup>3</sup>. J'en profiterai pour esquisser le cadre dans lequel doit se situer une théorie alternative.

1. Université de Lyon-II.

2. Héritier, F., *Les Deux sœurs et leur mère, anthropologie de l'inceste*, Paris, Odile Jacob, 1994.

3. Le cas des interdits en matière de parenté de lait, particulièrement développés autrefois dans certains pays musulmans comme l'Arabie Saoudite semble, à première vue, donner raison à F. Héritier. Cette prohibition et son champ d'application sont généralement expliqués par le fait que le lait est considéré comme une transformation du sperme. Mais il suffit de se rappeler qu'un des mariages préférentiels dans toutes les sociétés musulmanes concernées est le mariage avec la fille du frère du père pour se rendre compte que l'explication utilisée plus haut n'est qu'une légitimation *a posteriori* d'un interdit qui a son explication ailleurs, c'est-à-dire dans les fonctions sociales qu'il remplit. En effet, si la raison de l'interdit était réellement la mise en contact de deux identiques, cela rendrait impossible ce mariage préférentiel où les femmes des frères ont allaité le cousin et sa cousine avec un lait qui est, dans les deux cas, le produit du sperme du lignage agnatique.

LE CORAN (VII<sup>e</sup> SIÈCLE APRÈS J.-C.)

*Le Coran* n'a pas de mot spécifique pour l'inceste. Il regroupe cependant les interdits de mariage pour parenté dans les versets 19, 26 et 27 de la Sourate IV *An-Nisâ* (les femmes)<sup>4</sup> :

– Verset 19 : « Ô vous qui croyez ! Il ne vous est pas permis de recevoir des femmes en héritage contre leur gré, ni de les empêcher de se remarier pour vous emparer d'une partie de ce que vous leur aviez donné, à moins qu'elles n'aient manifestement commis une action infâme. Comportez-vous envers elles suivant la coutume. Si vous éprouvez de l'aversion pour elles, il se peut que vous éprouviez de l'aversion contre une chose en laquelle Dieu a placé un grand bien. »

– Verset 26 : « N'épousez pas les femmes que vos pères ont eues pour épouses – exception faite pour le passé – ce serait vraiment un acte abominable et haïssable, un chemin détestable. »

– Verset 27 : « Vous sont interdites : vos mères, vos filles, vos sœurs, vos tantes paternelles, vos tantes maternelles, les filles de vos frères, les filles de vos sœurs, vos mères qui vous ont allaités, vos sœurs de lait, les mères de vos femmes, les belles-filles placées sous votre tutelle, nées de vos femmes avec qui vous avez consommé le mariage, nulle faute cependant ne vous sera imputée si le mariage n'a pas été consommé – les épouses de vos fils, issus de vos reins. Il vous est encore interdit d'épouser deux sœurs – exception faite pour le passé – Dieu est, en vérité, celui qui pardonne, Il est miséricordieux. »

## LA PARENTÉ CONSANGUINE

Du point de vue de la parenté consanguine (*Nasab*) les interdits, très peu nombreux, ne concernent que la mère, la fille, la sœur, la tante paternelle et maternelle, la fille du frère et celle de la sœur auxquels la plupart des textes consultés ajoutent la grand-mère, la petite-fille, la demi-sœur, la grand-nièce et la grand-tante. Ceux qui ajoutent la demi-sœur ajoutent également les nièces par les demi-germains.

Comment expliquer ces interdits ? El-Ghazali (1058-1111) dans *Kitab Adab Al-Nikah* signale que :

– Le prophète a dit : « Choisissez avec soin les épouses pour votre sperme car les caractéristiques héréditaires sont susceptibles de revenir » ; et il poursuit : « La parenté entre époux ne sera pas trop rapprochée car cela diminue la passion charnelle. »

– Le Prophète a dit : « Ne vous mariez pas avec de trop proches parentes. Car vos enfants, en tant que produit d'un désir affaibli seront malingres et de constitution faible. Le

4. *Le Coran*, Paris, Gallimard, 1967, traduction de D. Masson.

désir est en effet excité par les émotions profondes liées à la vue et au toucher ; or ces émotions sont d'autant plus fortes que leur objet est nouveau et étranger. Les sens sont incapables d'apprécier pleinement les objets auxquels ils sont habitués<sup>5</sup>. »

Ces recommandations ne sont pas fondées sur l'observation des effets néfastes d'une mise en contact d'identiques mais sur la supposition d'un lien de cause à effet entre la force du désir et la solidité de la constitution physique du futur enfant, ainsi que sur l'observation psychologique selon laquelle on désire avec plus de force les personnes qui ne nous sont pas familières. Elles visent à favoriser la naissance d'enfants d'une solide constitution physique.

Leur caractère très général n'explique cependant pas dans le détail l'opposition entre mariages licites et illicites. Le mariage avec la fille du frère du père est souvent un mariage préférentiel dans les pays musulmans. Les ethnologues le désigne d'ailleurs sous l'expression « mariage arabo-musulman ». Or, étant donné la règle de résidence patrilocale, l'épouse dans ce cas a souvent vécu sous le même toit qu'Ego, son futur mari. Comme l'a remarqué Germaine Tillion<sup>6</sup>, elle est une quasi-sœur, beaucoup plus familière en tout cas que la fille de la sœur ou que la fille de la fille de la sœur qui toutes deux sont pourtant interdites.

Faut-il en revenir pour cela à une explication en termes d'interdit de mise en contact des identiques ? Pour répondre à cette question, examinons l'existence d'un éventuel rapport entre les interdits et la théorie de la procréation qui prévaut dans ce type de société. L'islam reconnaît l'existence de liquide séminal (*mani*) chez la femme comme chez l'homme. Selon un *hadîth* du prophète, l'homme est créé de deux semences, l'une masculine et l'autre féminine : « Celle de l'homme est épaisse et forme les os et les tendons. Celle de la femme est fine et forme la chair et le sang<sup>7</sup>. »

Pour les besoins de notre démonstration, il suffit, en réalité, d'avoir en tête que l'islam fait de l'embryon le produit d'un mélange d'éléments dont certains lui viennent de son père et les autres de sa mère. Cela va nous permettre de comparer de façon très grossière mais suffisante les degrés de proximité/d'identité entre les conjoints suivant qu'ils sont licites ou illicites. Chaque ensemble d'éléments provenant d'un parent sera représenté par une lettre. On dira par exemple qu'un enfant donné est le produit des éléments A qui lui viennent de son père et des éléments B qui lui viennent de sa mère. Pour que les interdits puissent s'expliquer dans une logique d'évitement des identiques, il faudrait que les plus proches parents permis (les cousins

5. El-Ghazali, *Kitab Adab Al-Nikah (Book on the Etiquette of Marriage)*, livre 12 : « Ihya Ulum Aldin » (Revival of the Religious Sciences), traduit partiellement en anglais par Madelain Farah, sous le titre *Marriage and Sexuality in Islam*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1984, p. 91. Nous avons consulté aussi la traduction de G.-H. Bousquet et L. Bercher, sous le titre *Livre des bons usages en matière de mariage*, Alger, Bibliothèque de droit, 1953.

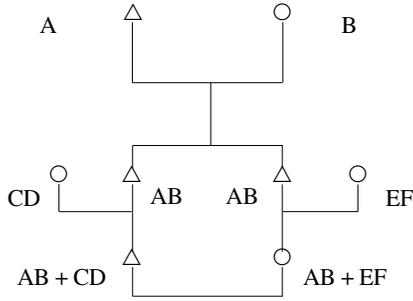
6. Tillion, G., *Le Harem et les cousins* (1966), Paris, Le Seuil, coll. « Points », 1982.

7. Musallam, B. F., *Sex and Society in Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

germains) soient, entre eux, plus différents que les parents interdits (comme les grands-oncles et tantes et les nièces et neveux). Est-ce le cas ?

*Mariage permis*

Le mariage entre cousins germains peut se représenter de la façon suivante :

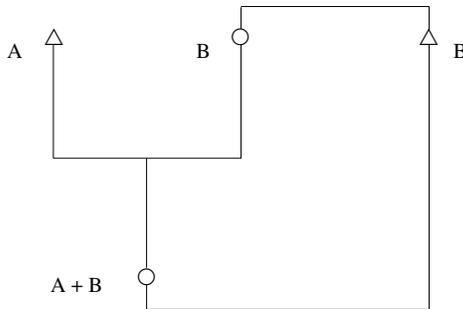


Les conjoints sont identiques par AB mais différents par CD/EF. Ils ont la moitié des composants en commun.

*Mariages interdits*

a) Le mariage entre parents et enfants : il est interdit à un père d'épouser sa fille qui pourtant ne posséderait alors que la moitié des caractéristiques de son partenaire comme dans le cas du mariage entre cousins germains qui pourtant lui est permis. La prohibition des rapports père/fille et mère/fils réclame donc une interprétation différente.

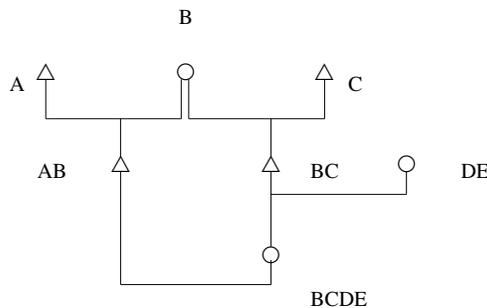
b) Le mariage entre oncle et nièce : un père A et une mère B ont une fille (AB) qui se marie avec le frère de la mère (B) :



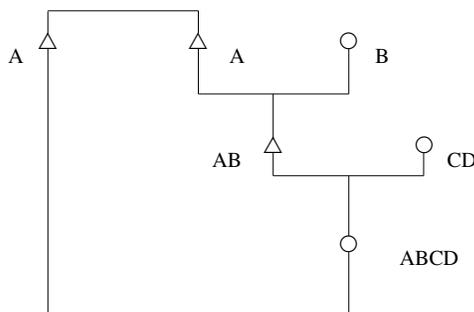
Oncle et nièce ont en commun B et sont différents par A que la nièce a mais pas son oncle. Ici encore, le partenaire interdit ne possède que la moitié de ses caractéristiques en commun, comme le cousin germain qui lui est pourtant permis.

c) Le mariage entre oncle et nièce par des demi-germains : un des germains est enfant d'un père A et d'une mère B. Il est donc AB. Le deuxième est enfant de la même mère B et d'un autre père C. Il est donc BC. La fille de ce demi-frère est enfant de son père BC et de sa mère DE. Il est donc BCDE.

On voit que l'oncle a très peu en commun avec la nièce de son demi-frère (beaucoup moins que des cousins parallèles patrilatéraux) qui pourtant lui est interdite.



d) Enfin, il faut tenir compte du mariage également interdit entre un grand-oncle et sa petite-nièce :



La petite-nièce (ABCD) interdite a pourtant des caractéristiques très différentes de son grand-oncle (A). Quel que soit le sexe des parents intermédiaires, elle est sûrement plus différente de lui du point de vue de sa constitution corporelle que deux cousins germains qui eux, peuvent se marier. Si le mariage grand-oncle/petite-nièce est interdit, ce n'est donc pas

à cause d'un problème d'identité de nature, mais du fait que cette société veut faire du grand-oncle l'équivalent d'un grand-père qui, avec la grand-mère, sont des parents interdits.

#### LA PARENTÉ PAR ALLIANCE ET SON EXTENSION À DE SIMPLES RELATIONS SEXUELLES

Parmi les parents par alliance et en prenant un Ego masculin comme référence<sup>8</sup>, on peut distinguer les alliés des consanguins et les consanguins des alliés.

##### *Les alliés des consanguins*

Il est interdit de se marier avec l'épouse du père, l'épouse du fils « issu de vos reins », et les principales écoles ajoutent celles des autres ascendants (femme du grand-père) et descendants (femme du petit-fils). L'interdit s'étend dans la plupart des textes aux cas où ces femmes ont été de simples partenaires sexuelles de ces mêmes consanguins. Dès le moment où un homme a eu un coït (*wat'*) légitime ou non avec une femme – que celle-ci soit d'ailleurs, semble-t-il, libre ou une esclave – elle devient interdite au père, au fils de cet homme et à ses autres ascendants et descendants<sup>9</sup>.

Le Coran n'interdit nulle part d'épouser la femme du frère. Au contraire, le verset 19 indique que l'on peut hériter des veuves de certains parents à condition seulement que les veuves l'acceptent. Il s'agit d'une référence à la coutume du lévirat (présente aussi dans *La Bible*) selon laquelle on héritait de la femme de son frère mort. C'était un devoir (de protection) autant qu'un droit. Certains textes<sup>10</sup> donnent une extension plus grande à cette autorisation en permettant le mariage avec la veuve d'un parent pour des raisons ici aussi pratiques, « si l'on a une sœur en bas âge pour qu'elle s'en occupe ».

Il semble que dans la société préislamique on pouvait hériter de la veuve de son père. Le verset 26 (« exception faite pour le passé ») permet à ceux qui ont déjà épousé la femme de leur père de la conserver. Cette tolérance (qui vise probablement les nouveaux convertis) montre l'intervention

8. Il n'est pas rare, semble-t-il, que les textes des quatre grandes écoles juridiques prennent le point de vue des femmes pour énoncer les interdits.

9. Laoust, H., *Le principe de droit d'Ibn Qudama*, Beyrouth, Institut français de Damas, 1950, pp. 175-76. Pour le cas des esclaves, cf. Perron, M., « Précis de jurisprudence musulmane selon le rite malékite », in *Exploration scientifique de l'Algérie pendant les années 1840-1842*, Paris, Imprimerie nationale, 1848-1854, p. 381 : « Lorsque le père et le fils auront tous deux (par simples caresses, ou par copulation) joui d'une esclave possédée en propriété réelle, ni le père, ni le fils ne pourront plus cohabiter désormais avec cette esclave (chacun d'eux a rendu pour l'autre cette cohabitation illicite). »

10. El-Bokhari, *Les Traditions islamiques*, traduit par O. Houdas et W. Marçais, Paris, Publications de l'École nationale de langues orientales vivantes, 1906-1914, t. II, p. 31.

d'une morale de l'intention : on peut garder la veuve car on l'a épousée sans savoir que c'était mal. S'il s'agissait d'éviter les effets néfastes d'un contact des identiques, il serait impératif de faire cesser ce contact immédiatement.

Plus intéressant encore, il est souvent interdit de se marier avec la femme légitime du père<sup>11</sup>, même quand celui-ci n'a pas consommé son mariage. Ceci montre que l'interdiction vise à empêcher une atteinte à la propriété du père et au respect qui est dû à celui-ci. Les textes juridiques ne parlent pas de contacts d'identiques, ou non, mais de droits respectés ou lésés. Les interdits visent en définitive à empêcher l'instauration d'une rivalité matrimoniale, tout aussi désastreuse pour l'intégration du groupe familial qu'une rivalité économique entre des hommes proches parents (deux frères ou un père et son fils). Cette interprétation me semble renforcée par les interdits suivants dont on pourrait trouver des équivalents dans d'autres sources :

« Ne surenchérissez pas sur la vente de votre frère ; ne demandez pas en mariage une femme qu'il a demandée<sup>12</sup>. »

« Dans un cas où le père dirait à son fils (qui a l'intention de se marier avec telle femme, ou bien d'acquérir telle esclave "J'ai demandé cette femme et mon mariage avec elle est contracté" ou bien, "J'ai cohabité avec cette esclave" (ou "J'ai pris quelques privautés avec elle, car elle m'a appartenu"), le fils devra, quand même il ne reconnaîtrait pas la vérité des paroles de son père, renoncer au mariage avec la femme et à la cohabitation avec l'esclave<sup>13</sup>. »

On remarquera que le fils doit renoncer à cette femme même s'il sait que son père lui a menti et qu'il n'y a donc eu aucun contact réel entre elle et son père.

### *Les consanguins d'alliés*

*Le Coran* interdit d'épouser la mère de la femme, sa fille et sa sœur : « Il vous est encore interdit d'épouser deux sœurs – exception faite pour le passé – Dieu est, en vérité, celui qui pardonne. Il est miséricordieux. » L'exception faite « pour le passé » montre que le mariage avec deux sœurs existait dans la période préislamique où les femmes pouvaient, comme dans d'autres sociétés à polygynie sororale, préférer avoir une sœur plutôt qu'une étrangère comme co-épouse :

« Zeïnab, fille d'Abou Salama rapporte qu'Oumm H'Abiba, fille d'Abou Sofyan lui a raconté avoir dit : "Ô Envoyé de Dieu, épouse donc ma sœur, la fille d'Abou Sofyan. – Tu désirerais cela ? demanda-t-il. – Oui, répondit-elle, car je ne suis pas ta seule femme

11. Cf. El-Qudûri, M., « Le statut personnel en droit musulman hanéfite », traduction par G.-H. Bousquet et L. Bercher, Tunis, Institut des hautes études de Tunis, Recueil Sirey.

12. El-Bokhari, *Les Traditions islamiques*, *op. cit.*, t. III, p. 245.

13. Perron, M., « Précis de jurisprudence musulmane selon le rite malékite », *op. cit.*, t. II, deuxième partie, chapitre 5, « Du mariage », pp. 367-68. Perron note que pour les uns, ce renoncement est une question de convenance, tandis qu'il est une obligation pour les autres.

et ma sœur est celle avec laquelle je préfère partager mon bonheur. – Cela ne m'est pas permis, répondit le Prophète (à lui bénédiction et salut) : Ne me proposez jamais (vous, mes épouses) vos filles ni vos sœurs"<sup>14</sup>. »

Quoi qu'il en soit, la tolérance dont fait preuve *Le Coran* (« exception faite pour le passé ») implique ici encore l'intervention d'une morale de l'intention : on peut garder les sœurs quand on les a épousées sans connaître l'interdiction. Répétons-le, si l'interdit était là pour éviter les effets néfastes d'un contact des identiques, il faudrait dans tous les cas faire cesser ce contact immédiatement. Il s'agit bien de respecter un nouveau principe moral : c'est un péché d'épouser deux sœurs mais Dieu peut pardonner les fautes passées.

L'interdit des deux sœurs vaut pour le concubinage comme pour le mariage, que les deux sœurs soient libres ou esclaves ou l'une libre et l'autre esclave<sup>15</sup>. Il doit se comprendre comme interdit de transformer deux sœurs en rivales sexuelles directes simultanées. Interdit symétrique de celui, vu plus haut, de transformer deux frères en rivaux. El-Bokhari parlant du mariage d'El-Hassan Ben El-Hassan Ben Ali, qui épousa à la fois, le même jour, les deux filles d'un oncle paternel, ajoute que Djabir ben Zeïd « réprova le fait à cause de la discorde qu'il pouvait faire naître<sup>16</sup> ».

Il est cependant permis d'épouser la sœur de sa femme après la mort de celle-ci, ou même de son vivant, à condition seulement de l'avoir préalablement répudiée et d'attendre le délai légal (*Idda*). On comprend mieux qu'étant donné l'extrême facilité de la répudiation, il soit nécessaire de prolonger les interdits qui protègent les frères d'une rivalité économique et matrimoniale<sup>17</sup> destructrice du lien fraternel par un autre qui protège aussi le lien sororal tout aussi sacré. De fait, le texte cité plus haut (« Ne surenchéris-

14. El-Bokhari, *Les Traditions islamiques*, *op. cit.*, p. 184. Dans « Celle qui vient après : privilèges ou tourments des mariages bigamiques en Kabylie », *Awal*, 23, 2001, Tassadit Yacine signale qu'en « arabe parlé la co-épouse est dite *ddera*, la rivale de *dder* : la blessure, le mal ». Elle ajoute, comme l'avaient constaté Odile Journet et Suzanne Faizang pour l'Afrique, qu'en Kabylie il existe une injonction de sororité pour les co-épouses. Parfois la deuxième appelle la première « belle-mère » ou la première femme appelle la deuxième « ma fille ». Tout se passe comme si cette société (et toutes celles qui utilisent la même stratégie) qui exclut le mariage avec deux sœurs s'efforçait de maximiser les profits, en terme de bon fonctionnement, de la famille polygame. En interdisant le mariage avec deux sœurs ou avec une fille et sa mère, elle évite d'introduire le chaos dans la famille alliée. En traitant les co-épouses comme si elles étaient de très proches parents (deux sœurs ou une belle-mère et sa bru ou une mère et sa fille) et en faisant ainsi, sur un plan symbolique, ce qu'elle affirme ne pas devoir être fait, elle s'efforce d'atténuer, par la création d'une parenté symbolique entre les co-épouses, la rivalité qui ne peut pas ne pas exister entre elles. Les sociétés à polygynie sororale, tout en ayant d'autres raisons d'être, ne font que développer cette stratégie jusqu'au bout en la faisant passer du symbolique au réel.

15. Bercher, L. et Bousquet, G.-H., *Livre des bons usages en matière de mariage*, *op. cit.* ; Perron, M., « Précis de jurisprudence musulmane selon le rite malékite », *op. cit.* ; Hamilton, Ch. (traducteur), *The Hedaya or guide : a commentary on the muslim laws*, d'après Sheik Burhan Ad Deen Alee, Londres, 1870.

16. El-Bokhari, *Les Traditions islamiques*, *op. cit.*, p. 558.

17. *Ibid.*, t. III, p. 245.

sez pas sur la vente de votre frère ; ne demandez pas en mariage une femme qu'il a demandée») se poursuit de cette façon : « Enfin, qu'une femme ne demande pas la répudiation de sa sœur pour renverser sa marmite, "pour prendre ce qui était dans son plat"<sup>18</sup>. »

La même logique vaut pour les sœurs esclaves. Un homme peut se marier avec la sœur de son esclave<sup>19</sup> s'il n'a pas cohabité avec celle-ci. Par la suite, il ne pourra plus avoir de relations sexuelles avec cette esclave, même s'il ne consomme pas le mariage avec sa sœur, car aux yeux de la loi une épouse est bien une femme avec qui on a des relations sexuelles. Le problème là encore n'est pas celui d'un hypothétique contact d'identiques. Puisqu'il détient un droit de relation sexuelle avec son esclave, il ne devra s'abandonner à la jouissance conjugale avec sa femme qu'après avoir préalablement rendu la sœur-esclave de celle-ci illicite pour lui en abandonnant son droit à cohabiter avec elle d'une façon ou d'une autre, soit qu'il l'émancipe, soit qu'il la marie à un autre homme pour éviter la cohabitation avec les deux sœurs. Un traité hanbalite ajoute quelques précisions intéressantes :

« Si un maître a deux sœurs comme esclaves et qu'il a des relations avec l'une, l'autre lui devient immédiatement interdite seulement jusqu'à ce que la première lui devienne interdite à son tour, pour avoir été mariée à un tiers ou être sortie du patrimoine de son maître, et à condition que l'on sache qu'elle n'est pas enceinte. Si après avoir eu des relations sexuelles avec la deuxième sœur, le maître recouvre la propriété de la première, celle-ci lui est interdite pendant tout le temps que la seconde lui est permise<sup>20</sup>. »

On voit qu'il est possible de passer d'une sœur (vivante) à l'autre et *vice versa* (peu importe alors que l'on ait transporté les humeurs de l'une dans la matrice de l'autre) et en un même lieu à la seule condition de ne pas avoir de relations sexuelles avec les deux sœurs en même temps.

Les quatre écoles élargissent l'interdit de se marier simultanément avec deux sœurs à l'interdit de se marier avec deux femmes qui, si elles étaient de sexe différent, ne pourraient pas se marier entre elles. On ne peut donc épouser une femme et sa tante puisque le mariage oncle/nièce et tante/neveu est interdit. Cela vaut aussi quand les deux femmes sont liées par l'alliance (par exemple une femme et sa belle-sœur) ou le fosterage. Comme pour les sœurs, il faut attendre que l'une d'elles soit répudiée ou morte pour épouser l'autre.

Certains expliquent cette extension<sup>21</sup> par le fait qu'alors cela instaure-rait une confusion dans les liens de parenté, mais le mariage préférentiel avec la cousine parallèle patrilatérale ne crée-t-il pas une confusion au moins aussi grande ? En traitant la tante et sa nièce comme deux sœurs, l'interdit vise à

18. *Ibid.*, t. II, p. 31.

19. Hamilton, Ch. (traducteur), *The Hedaya or guide : a commentary on the muslim laws*, *op. cit.*, p. 25.

20. Laoust, H., *Le principe de droit d'Ibn Qudama*, *op. cit.*

21. Hamilton, *op. cit.*, p. 25.

en faire des quasi-sœurs qu'il convient donc de protéger de la rivalité sexuelle autant que des sœurs. Il vise probablement à une plus grande cohérence et donc à une plus grande légitimité du code des interdits.

Notons, au passage, que les textes prévoient le cas où un homme, déjà marié avec deux femmes qui sont entre elles dans un rapport tel que le mariage avec l'une interdit le mariage avec l'autre, voudrait régulariser sa situation. Il peut garder la première femme épousée (il a donc des rapports avec deux proches parentes de leur vivant) dont seul le mariage est valide et doit répudier la deuxième. S'il ne sait laquelle des deux il a épousée en premier, il doit les quitter toutes les deux, car seul le premier mariage est valide et il risque autrement de rester marié à une femme illicite. Il est intéressant de noter que cette règle d'annulation est la même pour tout mariage illicite, y compris ceux qui n'impliquent pas des parents. Un homme n'a pas le droit d'être marié avec cinq femmes en même temps. S'il n'y a eu qu'un seul contrat, le mariage est rompu pour toutes les cinq. S'il y en a eu plusieurs, il est rompu pour la dernière. Si on ne sait pas qui est la dernière femme mariée, le mariage est rompu pour les cinq<sup>22</sup>.

### *La mère et la fille*

*Le Coran* interdit aussi d'épouser la mère ou la fille de sa femme. Notons que l'interdit est pour certains juristes moins fort dans le cas de simples relations sexuelles que pour le mariage. Trois des quatre écoles affirment que si un homme tombe dans la fornication ou l'adultère avec une femme<sup>23</sup>, la mère et la fille de cette femme lui deviennent prohibées. Mais Chaffi défend le contraire en arguant que la prohibition pour affinité, comme toute loi de prohibition, est une distinction accordée par Dieu à ses serviteurs. La luxure étant un crime, elle est incapable de créer un interdit divin par son origine. On voit que l'argumentation de Chaffi est incompatible avec la théorie qui fonde les interdits sur la circulation d'humeurs.

Il faut cependant écouter la critique que font certains autres docteurs de la position chaffite. Ils répliquent que l'acte de chair est au principe d'une participation mutuelle de sang entre les deux parties car l'enfant qui en est ou peut en être le fruit participe du père et de la mère en totalité. On a d'ailleurs coutume de dire :

« Cet enfant est le descendant de tel homme et de telle femme. Cette participation étant établie entre l'enfant et chacun des deux parents, il en est virtuellement ainsi aussi entre les parents eux-mêmes car quoiqu'une portion de l'enfant soit une part de la mère, il est malgré tout attribué en totalité au père, ce qui fait qu'une part de la mère est attribuée au père, et *vice versa* ; et une mutuelle participation de sang étant ainsi établie entre l'homme et la femme, il

22. El-Bokhari, *Les Traditions islamiques*, op. cit., p. 184 ; Houdas, O. ; Martel, F. (traducteurs), *Traité de droit musulman, La Tohfât d'Ebn Acem*, Alger, Gavault, Saint Lager, 1882, pp. 24-67.

23. Hamilton, op. cit., p. 28 sqq.

s'en suit que la mère ou la fille de cette dernière tient la place de la véritable mère ou fille de cet homme car la première sera la grand-mère de l'enfant produit par un tel acte de luxure ; elle est donc la racine (*root*) de la racine d'un tel descendant et celui-ci est le rameau de son rameau ; et il est inconcevable que l'enfant soit un rameau de son rameau à moins que le fornicateur ne soit considéré comme un rameau d'elle et la grand-mère la racine du fornicateur : et le même raisonnement s'applique à la fille<sup>24</sup>. »

Ces docteurs utilisent bien, comme Françoise Héritier, une logique substantialiste, mais alors que cette dernière situe l'inceste dans le fait que l'homme qui couche avec une femme et sa fille met en contact la mère et la fille (deux consanguins de même sexe) par le biais de l'introduction des humeurs de l'une dans la matrice de l'autre, ceux-ci voient l'acte incestueux dans le fait que l'homme qui couche avec la fille d'une femme est en réalité un quasi-père (en terme de sang) pour elle.

Les quatre grandes écoles élargissent l'interdit d'épouser la mère ou la fille (réelle ou pupille) de sa femme à l'ensemble des ascendants et descendants de la femme (exemple : une femme et sa petite-fille) et ceci à l'infini. Mais le plus intéressant est que cet interdit ne traite pas de la même façon les ascendantes et les descendantes. Dans la plupart des textes, on ne peut jamais épouser la mère ou une aïeule de sa femme même si le mariage avec cette dernière n'a pas été consommé (ce qui est en jeu ne peut donc en aucun cas être une question de contact d'identiques), mais on peut épouser la fille (ou descendante) de sa femme si le mariage n'a pas été consommé. C'est le cas quand la femme est morte ou a été répudiée avant qu'il y ait eu coït.

Pourquoi cette différence de traitement entre ascendantes et descendantes ? On pourrait dire qu'il est plus important de protéger les intérêts et droits de la fille, en tout cas quand celle-ci est vivante (c'est probablement son premier mariage, sa réputation peut souffrir d'une simple cohabitation même sans relation sexuelle, qui peut faire tomber sa valeur sur le marché matrimonial) que de protéger la mère qui a moins à perdre (ce n'est pas le premier mariage et de ce fait, elle n'est pas vierge). Dire aussi que l'interdit d'épouser la mère de sa femme, même quand on n'a pas eu de relations sexuelles avec elle, est peut-être là en partie pour empêcher que, comme dans d'autres sociétés, la belle-mère qui a autorité sur sa fille fasse rompre le mariage de celle-ci à son profit ou même (avec la complicité de son gendre) qu'elle tue sa fille pour pouvoir se marier avec son gendre. La distinction n'est peut-être pas sans rapport non plus avec le fait qu'il est plus naturel socialement et donc, d'une certaine façon, moins grave de quitter une femme plus âgée pour une femme plus jeune que l'inverse. On remarquera enfin que la différence de traitement est conforme aux intérêts masculins qui réclament qu'il soit plus facile de quitter une femme pour sa fille plus jeune qu'une fille pour sa mère plus âgée.

24. *Ibid.*

Mais il me semble que la véritable raison est ailleurs. L'homme qui se marie s'introduit dans la famille de sa femme. En ayant la possibilité de côtoyer sa belle-mère, il devient un rival possible pour son beau-père. Le caractère absolu de l'interdit d'épouser la mère de sa femme vivante ou morte, même en l'absence de toute relation sexuelle avec cette dernière, vise à protéger le beau-père de ce nouvel arrivant. Il vise à empêcher que l'on nuise aux intérêts des représentants masculins de la famille avec laquelle on vient de s'allier. Ajoutons que les intérêts sexuels et matrimoniaux du beau-père seront d'autant mieux protégés que sa femme, du fait du caractère absolu de l'interdit, craindra d'autant plus de succomber à la tentation qu'une fois punie de répudiation par son mari, il lui sera impossible de recourir à la protection sociale du mariage avec son gendre. Au contraire, s'il est possible d'épouser la fille de la femme que l'on a épousée sans avoir de relation sexuelle avec elle, c'est avant tout qu'en quittant une mère pour sa fille on n'empiète pas sur les « droits de propriété » des hommes du groupe allié. Et si dans tous les cas il est interdit d'épouser la mère ou la fille de sa femme quand on a joui d'elle, c'est qu'il est interdit de transformer le lien sacré entre mère et fille en lien de rivalité sexuelle. Comme il est interdit, on l'a vu, de transformer père et fils ou deux germains en rivaux économiques ou *a fortiori* sexuels.

Mais que faut-il faire si, sans le savoir ou avant de se convertir à l'islam, on s'est marié avec une fille et sa mère, avec un seul ou deux contrats pour les deux femmes, et qu'on a joui des deux ? Beaucoup, comme les malékites et les hanbalites<sup>25</sup>, affirment qu'il faut se séparer des deux car la relation avec l'une a rendu l'autre illicite. La règle ne fait qu'appliquer à un cas particulier la règle générale qui veut qu'on ne puisse épouser la mère ou la fille d'une femme dont on a joui. Elle ajoute que si l'homme n'a joui d'aucune, il peut se remarier avec celle qu'il veut, ce qui supprime ici la différence faite le plus souvent entre ascendantes et descendantes.

Les juristes (au moins malékites) se sont posé une question qui permet de mieux comprendre cet interdit :

« Si un individu, voulant prendre quelque plaisir avec sa femme (dans l'obscurité) avait (par erreur) porté la main sur la fille de cette femme (ou de la fille de cette femme et de lui !) et s'il avait joui de la fille (ou par cohabitation, ou par caresse seulement), que doit faire ensuite le mari<sup>26</sup> ? »

La majorité des docteurs répondent que, dans ce cas, le mari n'a pas à se séparer de sa femme. L'important n'est donc pas un éventuel contact des identiques qui produirait des effets néfastes mais le fait que l'homme n'a pas

25. Perron, M., « Précis de jurisprudence musulmane selon le rite malékite », *op. cit.*, p. 369 ; Laoust, H., *Le Principe de droit d'Ibn Qudama*, *op. cit.*, p. 176.

26. Perron, M., *ibid.*, p. 367.

fait exprès d'avoir des relations avec la fille de sa femme. Ici encore, on trouve l'expression d'une vraie morale de l'intention.

### *La hiérarchie des peines*

La logique à laquelle obéit la hiérarchie des peines infligées pour transgression cette fois de l'ensemble des interdits sexuels n'obéit pas non plus à la problématique du contact d'identiques qui met l'accent sur la circulation des humeurs. Font partie par exemple des fautes les plus graves (soumises aux peines les plus lourdes : lapidation ou fustigation et réclusion) dites afflictives<sup>27</sup>, le fait d'introduire et de faire disparaître (même sans émission de sperme) le gland du pénis (ou une portion du pénis égale à la longueur du gland) dans les parties naturelles d'une personne sur laquelle on n'a aucun droit légal. La culpabilité est identique si le gland est recouvert d'un tissu mince et léger au motif que ce tissu n'empêche pas les sensations voluptueuses. L'importance accordée au plaisir et l'insouciance quant à la réalité d'une circulation d'humeur se voit aussi dans le fait que la femme qui s'introduit la verge d'un mort n'est pas, elle, passible de la peine afflictive mais seulement d'une peine correctionnelle moins lourde, sous prétexte qu'elle ne peut avoir éprouvé de plaisir. Dans la même logique, la femme qui s'est livrée à un mineur n'est passible que d'une peine correctionnelle, car elle n'a pas pu trouver avec ce mineur le plaisir qu'elle aurait pu trouver avec n'importe quel adulte, même fou. Mais il est surtout important de noter que si sodomie homosexuelle et pédérastie sont soumises à des peines afflictives, les attouchements et frottements libidineux entre femmes, qui mélangent pourtant leurs humeurs, ne sont passibles que de peines correctionnelles pour la seule raison que dans ces œuvres d'onanisme « manque la copulation et l'introduction dans les parties ». Enfin, la masturbation n'a pas la punition que cela impliquerait s'il s'agissait d'un cumul parfait des identiques, puisque « quelles que soient les tentatives d'un individu sur lui-même, elles ne constituent jamais ce que la loi entend par coït illicite ».

## DES INCESTES D'UN AUTRE TYPE

### *Baisers, caresses et regards voluptueux*

Mais pour comprendre que la théorie du contact des identiques est incapable de rendre compte des interdits musulmans, il suffit de prêter attention au contenu même de la notion de fornication. Quand la loi énonce : « Si quelqu'un a forniqué avec une femme, la mère, la fille et les parentes de cette

27. Sur ce point, lire Perron, M., « Précis de jurisprudence musulmane selon le rite malékite », *op. cit.*, et Khalil, *Code musulman (Rite malékite, statut réel)*, nouvelle traduction par N. Seignette, Constantine, Imprimerie Arnolet, 1878.

femme lui sont interdites », ou « lorsque le père et le fils auront tous deux joui d'une esclave possédée en propriété réelle, ni le père, ni le fils ne pourront plus cohabiter désormais avec cette esclave, chacun d'eux a rendu pour l'autre cette cohabitation illicite », elle entend souvent aussi par fornication des actes qui n'impliquent pas un mélange des humeurs sexuelles. Les malékites<sup>28</sup>, par exemple, soutiennent que la fille de la femme est interdite à partir du moment où l'on a joui de cette femme (même si celle-ci était morte), ne fût-ce que par un baiser sur la bouche, un simple attouchement ou un regard voluptueux. Les hanéfites, de leur côté, interdisent les parentes de la femme sur laquelle on s'est permis les moindres libertés : baisers voluptueux, attouchements accompagnés de désirs impurs et regards lascifs sur les parties sexuelles du corps :

« Si le mari donne un baiser voluptueux à la mère, fille, petite-fille ou enfant de lait de sa propre femme, il ne lui est plus permis de vivre avec elle ; la religion lui fait un devoir de s'en séparer. Il en est de même s'il s'oublie envers sa bru ou même l'esclave de son fils ; celui-ci ne saurait plus entretenir un commerce légitime ni avec son épouse, ni avec son esclave<sup>29</sup>. »

Pour Sheik Burhan Ad Deen Alee<sup>30</sup>, si une femme pratique des attouchements libidineux sur un homme ou un homme sur une femme, ou si un homme regarde de façon libidineuse les parties sexuelles d'une femme ou une femme la verge d'un homme (*if a woman sees the yard of a man in lust*, il s'agit probablement d'une verge en érection), la mère et la fille de cette femme deviennent interdites à cet homme. Des quatre écoles, seuls les chaffites n'utilisent pas cette définition élargie de la fornication. Pour eux, regarder ou toucher, même de façon libidineuse, n'équivaut pas à un acte complet. C'est si vrai, disent-ils, que les cérémonies habituelles requises par la loi après l'acte charnel ne sont pas dans ce cas nécessaires.

Mais les docteurs des autres écoles leur répondent que de tels actes, étant une cause de copulation, y participent. Des caresses libidineuses peuvent provoquer chez l'homme priapisme et turgescence du membre viril. Chez la femme, elles peuvent provoquer le désir du coït. Voir les parties sexuelles d'une femme n'est possible que dans certaines positions. Certains ont dit que si un homme se laisse aller à la lubricité avec une femme au point de produire une émission de sperme, cela crée une prohibition pour affinité avec la parenté de cette femme ; mais d'autres refusent d'en tirer cette conséquence car, disent-ils, l'homme en éjaculant hors de la vulve manifeste clairement qu'il n'avait pas l'intention (intervient donc une morale de l'intention) de copuler. De la même façon, certains ont dit que pénétrer une femme par

28. Perron, M., « Précis de jurisprudence musulmane selon le rite malékite », *op. cit.*, t. II, p. 381.

29. Bercher, L. et Bousquet, G.-H., *Livre des bons usages en matière de mariage*, *op. cit.* ; Ohsson, *Le Mouradjea, tableau général de l'empire ottoman*, d'après le code universel rédigé par Scheikh Ibrahim Haleby, Paris, Firmin-Didot, 1824, p. 162.

30. Hamilton, *op. cit.*, p. 29.

l'anus produisait des prohibitions pour affinité en tant qu'acte équivalent à des attouchements libidineux, mais l'auteur du texte pense le contraire car, dit-il, la conjonction charnelle des sexes ne peut être tenue pour procréation que si elle peut donner naissance à une progéniture, ce qui n'est pas le cas dans la sodomie (*liouat*). Ce débat entre juristes est de la plus grande importance ; il montre de façon explicite que les arguments utilisés par les rigoristes comme par leurs adversaires pour déclarer une situation incestueuse sont dans les deux cas incompatibles avec la théorie de l'anthropologue.

Soit le cas de deux femmes dont l'une est la mère de l'autre. Pour les uns, un homme peut avoir des relations sexuelles avec la fille d'une femme avec laquelle il a eu toutes sortes de rapports libidineux (par la vue ou le toucher), et ceci lors même que son désir l'amène à une émission de sperme et/ou que ce sperme pourrait circuler d'une femme à l'autre (mais ici, il est vrai, d'un anus à un vagin et non d'un vagin à l'autre), à condition toutefois qu'il n'y ait pas d'acte complet de copulation procréative (là est le critère important et non un éventuel contact des identiques), obligeant à l'engagement juridique du mariage. Pour les autres, le moindre baiser ou regard voluptueux adressé à la mère rend sa fille interdite, car ce baiser ou ce regard pouvant amener copulation, ils en participent au moins dans la logique sauvage du *pars pro toto*. Il y a ici interdit sans circulation des humeurs sexuelles.

Il me semble que les docteurs les plus rigoristes, qui voient, par exemple, un inceste dans le fait d'avoir des relations avec une femme dont on a seulement embrassé la mère avec volupté, appliquent ce qu'on pourrait appeler un principe de précaution en s'appuyant sur une donnée élémentaire de psychologie sexuelle. Le caractère voluptueux du baiser donné montre bien que la mère plaît sexuellement à cet homme et augure mal de l'avenir. L'homme sera, en effet, en grande tentation par la suite d'avoir des relations sexuelles complètes avec les deux femmes, ce qui créerait entre elles un rapport de rivalité sexuelle incompatible avec le caractère sacré du lien mère/fille. On peut expliquer la position des autres en disant qu'ils ont probablement, sur ce point, une vision plus tolérante des rapports entre les sexes et que, pour ne pas multiplier les interdits, ils s'en tiennent à une conception plus stricte des rapports sexuels comme rapports de copulation pouvant donner lieu à la naissance d'un enfant.

#### *Des assimilations injurieuses (Zihar/dhihâr) incestueuses*

Il est un autre interdit dans les sociétés musulmanes qui échappe totalement à la problématique de l'inceste du deuxième type. Il a pour fondement le *zihar*, qui consiste pour un homme (libre ou esclave, ivre ou non) pubère, doué de raison, à comparer sa femme ou une partie du corps de celle-ci à une parente interdite (par le sang, le mariage ou le lait) ou à une partie du corps de cette parente : « Tu es comme ma mère », « Tu es comme le dos/ventre/cuisse/sexe de ma mère. » Une pratique d'assimilation magique qui est condamnée par *Le Coran*.

On dit qu'en faisant cette comparaison l'homme fait injure à sa femme car il fait de son union avec elle une union illégitime. Cette assimilation injurieuse est porteuse d'interdiction incestueuse. Sa femme lui devient interdite tant qu'il ne s'acquitte pas de l'expiation prescrite : affranchissement d'une esclave, jeûne de deux mois consécutifs ou don de nourriture à soixante pauvres. L'interdiction est si puissante que si le mari caresse sa femme, elle peut théoriquement porter plainte en justice. Il ne peut voir d'elle que son visage, ses mains et ses pieds, à condition de ne pas avoir d'intention voluptueuse<sup>31</sup>.

#### LE CAS DES PROSTITUÉES ET DES FEMMES DE MŒURS LÉGÈRES

Ma documentation juridique ne traite malheureusement pas du cas particulier des rapports avec les prostituées. Deux proches parents peuvent-ils avoir des relations sexuelles avec la même prostituée ? Les parents qui habitent la même ville ou le même quartier et qui pratiquent les prostituées ont de grandes chances de fréquenter un jour la même femme. Le silence des textes sur cette question suggère que ces femmes ne sont l'objet d'aucun interdit d'inceste, contrairement aux relations avec les alliées et assimilées. Il est vrai que ces femmes ne posent aucun problème de propriété. Appartenant à tous, elles n'appartiennent à personne en particulier. Ceci, à soi seul, tend à invalider la théorie de l'interdit du contact des identiques : la prostituée, quel que soit son statut social, est bien en position de « mettre en contact avec un père et son fils ».

Pour obtenir les informations manquantes dans les textes juridiques, tournons-nous vers un texte littéraire, la célèbre trilogie de Naguib Mahfouz, où les principaux personnages ont coutume le soir d'aller voir des chanteuses et des danseuses qui sont aussi des prostituées. On y voit un père, Ahmed Abd el-Gawad, et son fils Yasine entretenir des relations avec les mêmes Almées (chanteuses et/ou danseuses aux mœurs légères) sans que cela soit présenté comme une transgression de la prohibition de l'inceste<sup>32</sup>. Rappelons l'histoire : Ahmed, un honorable commerçant hanbalite du Caire qui a la passion des femmes, passe ses soirées avec ses amis dans la maison de l'Almée Zoubaida dont il est l'amant. Son fils Yasine fréquente la même maison où il entretient, à l'insu de son père, une relation avec une jeune luthiste, Zannouba, présentée

31. Il semble que cette assimilation injurieuse puisse aussi se faire avec un parent mâle (tu es pour moi comme le dos de mon père/fils, etc.) ou avec une bête de somme (tu es pour moi comme le dos d'une bête de somme). Sur ce point : Perron, M., « Précis de jurisprudence musulmane selon le rite malékite », *op. cit.*, t. III, chap. 7.

32. Naguib Mahfouz, *La Trilogie*, Paris, Le Livre de poche, 1993 (1956). Il est vrai que la morale sexuelle de la plupart de ses personnages masculins est extrêmement libérale. Dans cette trilogie, se marier avec la fille d'une femme avec laquelle on a eu des relations sexuelles (Yasine avec Myriam et sa mère avec laquelle, il est vrai, il n'a pas été marié) ne semble pas être considéré comme une transgression importante. Il faudrait donc analyser d'autres romans sous le même rapport.

comme la nièce de Zoubaida. Mais Ahmed, le père, tombe amoureux de Zannouba. Celle-ci accepte de devenir sa maîtresse à condition qu'il l'installe dans une villa au bord du Nil. Un jour Yasmine, déjà deux fois marié, rencontre Zannouba dans la rue. Elle est métamorphosée par les habits modernes offerts par le père et il reprend sa relation avec elle. Le père surprend les amants. Il décide de ne pas dévoiler à son fils qu'il a eu une relation avec la même femme que lui et finit par se consoler avec des arguments qui, à aucun moment, ne suggèrent qu'il y a eu transgression d'un inceste :

« Serais-tu jaloux de Yasmine ? Non ! Ce n'est pas de la jalousie ! Contrairement à ce que tu penses, tu as de quoi te consoler ! Si tu dois absolument être tué par quelqu'un, autant que ce soit par ton fils ! Yasmine est une partie de toi-même. Ça fait qu'il y aura eu en toi une partie battue et une autre victorieuse. Tu es à la fois vaincu et vainqueur ! Et c'est Yasmine qui a renversé la vapeur ! Tu buvais le vin amer de la douleur et de la défaite, tu y mêles aujourd'hui le sucre de la victoire et de la consolation ! Tu ne pleureras plus Zannouba désormais. Tu as seulement trop présumé de toi-même ! Jure-toi de ne plus mésestimer désormais le facteur de l'âge. Ah ! Si seulement tu pouvais donner ce conseil à Yasmine, qu'il ne tombe pas des nues le jour où son tour viendra ! Voilà ! Tu es heureux ! Tu n'as rien à regretter. Tu devras simplement envisager la vie avec des désirs, un cœur et un esprit nouveaux. Passe le relais à Yasmine<sup>33</sup>. »

Ajoutons que dans ce même livre, Yasmine et son frère Kamal se retrouvent un jour chez la même « putain », Warda. Le cadet fond de honte et veut s'enfuir, mais son aîné le met à l'aise en disant sa joie de lui voir fréquenter la même maison que lui. À la fille, il lance en riant : « Tu te rends compte que tu es la chérie de la famille, fille de rien ? » Quant à celle-ci, elle ne pense qu'aux règles de préséance. S'adressant à Kamal, elle lui dit : « Les règles de la politesse voudraient que tu laisses ton tour à ton grand frère, mon baigneur ! » Yasmine éclate de rire et s'écrie : « De la politesse ! Et toi, où t'as appris les règles de la monte ? Non, mais tu vois un garçon attendre son frère à la porte ? Ha, ha ha ! » Et il pousse Kamal en lui disant : « Va avec elle, j'attendrai. »

Ce livre décrit-il une situation générale dans les pays musulmans ? Pour répondre à cette question, il faudrait une véritable enquête que je n'ai pas eu la possibilité de faire. J'utiliserai cependant le témoignage de deux musulmans d'origine algérienne et qui ont vécu à El Oued Souf (grand erg oriental près des frontières tunisienne et libyenne). Je les ai rencontrés plusieurs fois ensemble ou séparément. Ils sont cousins issus de germains. Hakem vient d'une famille plus rigoriste et puritaine que Karim, même si celui-ci est parent avec certaines hautes autorités musulmanes en France. Ils sont d'accord pour dire que la religion condamne les relations avec des prostituées mais, « comme personne n'est parfait », tous deux ont connu ce type de relation dans leur jeunesse avec les femmes du quartier réservé de Biskra. Hakem a

33. Naguib Mahfouz, « Le palais du désir », in *La Trilogie*, Paris, Le Livre de poche, 1993, coll. « La Pochothèque », p. 927.

même emmené Karim avec d'autres amis dans un bordel où il a payé les jetons pour tout le monde. Selon Hakem qui est, actuellement en tout cas, nettement plus puritain que son cousin :

« La fille qu'a eue ton frère, c'est un peu comme ta sœur, tu ne vas pas avec elle, c'est une question de respect. Pour que tu comprennes, ça s'applique même à ton meilleur ami. Une fois, j'avais été à Charfa chez les Ouled Nail avec mon plus proche ami. On a été accueilli dans une maison par une seule fille. Je ne pouvais pas aller avec la même fille que mon meilleur ami. Je le considérais comme un frère. J'ai donc réclamé qu'elle amène une copine » (entretien, début 2004).

Quand je lui demande ce qu'il ferait s'il s'apercevait qu'il avait des relations avec la même prostituée que son frère, Mohamed me répond qu'il arrêterait de voir la fille, « mais (qu'il) ne dirait rien à son frère, toujours par pudeur, par respect. Le premier qui apprend ça, même si c'est lui qui a connu la femme le premier et même s'il est l'aîné, se retire par respect pour l'autre. Il ne peut dire à l'autre de se retirer car on ne parle pas de ce genre de choses (sexuelles) entre frères. Maintenant, si les deux frères ignorent qu'ils couchent avec la même prostituée ou la même femme, ça ne pose aucun problème. Du moment qu'on ne le sait pas, ça n'a pas d'importance. » Si la prostituée s'aperçoit qu'elle couche avec deux frères, doit-elle les avertir ? : « Non, il n'y a pas de raison, c'est son métier, elle n'a pas à prévenir les frères. Tant qu'ils ne le savent pas, ça n'a pas d'importance. »

Karim raconte que c'est son frère (plus âgé d'environ 10 ans) qui l'avait amené au bordel pour la première fois. Il ajoute que c'était assez souvent comme ça que ça se passait en pratique. On y allait aussi avec des cousins. C'était à Biskra quand il avait 18 ans. Ils y étaient allés avec le petit groupe d'enseignants avec qui ils sortaient souvent :

« On avait une grande complicité avec mon frère. Il m'aimait beaucoup. Il était inspecteur d'académie et moi instituteur. C'est lui d'ailleurs qui m'avait nommé instituteur. On n'était pas de la même mère et donc on n'avait pas été éduqués ensemble mais on était du même quartier et nos mères étaient de la même tribu. Je le traitais plus comme un copain que comme un frère. On était tout le temps ensemble. C'était mon meilleur ami. Les prostituées étaient comme des copines. Il m'a présenté à une prostituée qui était sa régulière, une copine et une confidente, pour qu'elle m'initie. Ça ne posait aucun problème. J'étais dirigé par mon frère, c'est lui qui me poussait. Il voulait m'initier. C'est avec lui aussi que j'avais pris ma première biture. Mais je ne l'ai fait qu'une seule fois dans le cadre de cette sorte d'initiation. Ça ne me serait pas venu à l'idée de retourner voir la même prostituée. Par respect pour mon frère » (entretien, début 2004).

Aurait-il pu faire ça avec ses autres frères ?

« Avec eux, c'était différent. Ils étaient plus puritains. On ne parlait pas de ça. » Et il ajoute : « Plus précisément, la différence dépend du degré de respect que l'on estime devoir à ses frères ou à ses parents, ce qui est bien sûr, lié à la question du puritanisme. C'est aussi une question de droit de propriété. Tu ne vas pas avec la même fille que ton frère car elle est à ton frère. Je ne prends pas ce qui est à mon frère. Ça vaut aussi pour le meilleur ami, tu

l'élèves comme ça au niveau d'un frère. Autrement, tu risques que la foudre tombe sur toi, c'est-à-dire d'entrer en conflit avec lui. Il faut éviter toutes les causes de disputes possibles entre les frères. C'est la même chose avec ton meilleur ami. Ça ne se fait pas. On peut dire les choses autrement. Il est plus facile de considérer l'autre comme un frère quand on ne touche pas à sa femme » (entretien, début 2004).

Le respect qui empêche de prendre la femme de son frère ou de son ami vaut *a fortiori* pour la femme du père :

« Si on savait que son père fréquentait une prostituée, on avait honte d'aller avec la même. Mais il arrivait forcément que père et fils aient des relations avec la même prostituée sans le savoir. C'était vrai aussi pour les frères. On ne prenait aucune précaution particulière pour l'éviter<sup>34</sup>. »

Les deux cousins expliquent donc « l'impossibilité » d'avoir des relations avec la même prostituée (ou femme) que son frère en invoquant les normes de comportement (pudeur et respect) qui doivent régir les rapports entre frères. La notion de respect renvoie de façon directe à la question du maintien de la paix entre les frères. Karim a bien eu des relations avec la même copine-prostituée que son frère mais il n'avait pas de mauvaise intention. Il n'avait pas voulu se mettre en rivalité avec son frère. C'était celui-ci qui lui avait « offert » sa copine pour qu'elle l'initie. Si la notion d'inceste entre parents est bien présente dans le discours, il s'agit d'un

34. *Les Mille et une nuits* sont connues pour leur mise en scène d'une vie sexuelle très libre. Pourtant, les histoires que ce livre contient enferment une morale qui condamne de la façon la plus claire les relations sexuelles entre frères et sœurs (« Le portefeuille »), entre deux demi-frères agnatiques et les deux femmes de leur père (Amgiad et Assad), et (bien qu'ici le livre soit plus indulgent pour des raisons que nous n'avons pas la place d'expliquer) dans « La malice des épouses », mais le fait d'avoir des relations avec l'esclave de son oncle est présenté comme licite (« Inscription sur une chemise »), tout comme celui d'avoir des relations successives puis simultanées avec deux sœurs (« Histoire splendide du prince Diamant »).

Dans le « Récit du médecin juif », une fille s'arrange pour qu'un jeune homme de Mossoul couche avec elle et sa sœur (de même mère et de même père), pour finalement tuer sa sœur par jalousie. Cette dernière histoire est particulièrement importante. Les termes vice, corruption et libertinage, utilisés par le père, s'appliquent au lesbianisme (« Les hommes ne leur suffisent point, et elles s'aiment et se mêlent entre elles ») et non au fait, pour deux sœurs, d'avoir des relations avec le même homme. Cette dernière pratique est si peu choquante dans la morale sexuelle du père qu'il propose au héros, qui a connu deux de ses filles, de se marier avec la troisième, qui elle est vertueuse, du vivant de la première : « Je désire ardemment faire de toi un membre de ma famille, et te donner en mariage ma troisième fille qui est une jeune fille sage, ingénue et vierge, et qui n'a aucun des vices de ses sœurs. Et je ne te demanderai aucune dot, pour ce mariage ; au contraire, je te rémunérerai largement moi-même, et tu resteras chez moi, dans ma maison, comme un fils. » L'histoire montre aussi que la jalousie entre les partenaires féminines d'un même homme peut conduire au meurtre, alors qu'aucune des deux femmes n'est mariée avec lui. Et que cela reste vrai même si, comme ici, la meurtrière aime la sœur qu'elle tue.

Dans « Le portefeuille », trois sœurs de même père (dont deux également de même mère) acceptent qu'un jeune homme passe la nuit chez elles. Tout indique qu'il aurait pu avoir des rapports avec toutes les trois si un événement imprévu n'était intervenu. Dans la même histoire, enfin, le héros a des relations sexuelles avec 40 sœurs. Le seul interdit qui apparaît est celui de n'offenser aucune sœur. L'existence d'un tour de rôle régulier est présentée comme suffisante pour empêcher toute jalousie entre sœurs, et notamment vis-à-vis de la première choisie. En réalité, les sœurs changent de partenaire masculin chaque année et se le partagent à chaque fois. Le nombre exagéré des sœurs (40) est là pour renforcer l'idée d'un monde de délice et d'harmonie.

inceste hétérosexuel : la copine de mon frère, fût-elle prostituée, est considérée comme la femme de mon frère et donc est un peu comme ma sœur.

Interrogés, Hakem et Karim ont catégoriquement rejeté une explication en terme de contact d'identiques par le biais d'une circulation des humeurs. Mais j'aurais pu moi-même parvenir à cette conclusion en constatant qu'on ne prend aucune précaution pour empêcher deux proches parents d'avoir des relations avec la même prostituée, qu'une prostituée qui a connaissance de cas semblables n'est pas censée prévenir les intéressés (tout au contraire, elle doit garder le secret), et que ces mêmes cas sont considérés comme sans importance tant que les frères sont ignorants de la chose. On voit au passage l'importance que prend dans ce domaine une morale de l'intention.

#### POUR UNE AUTRE THÉORIE DE LA PROHIBITION DE L'INCESTE

On ne peut que rester perplexe devant une théorie qui, parlant de contact d'identiques, ne dit pas de façon claire sous quel rapport les choses « identiques » sont identiques et assimile en réalité des choses différentes. Du point de vue des personnes, l'anthropologue parle d'identiques tantôt à propos de non-parents de même sexe (l'interdit des rapports homosexuels relève de la même logique que l'inceste), tantôt de parents de même sexe (une mère et sa fille mises en contact par l'intermédiaire d'un même partenaire) et tantôt de parents de sexe différent (un frère et sa sœur). Du point de vue des humeurs, le contact des identiques est tantôt vu comme la circulation d'une humeur sexuelle féminine entre deux femmes parentes (une mère et sa fille mise en contact par l'intermédiaire d'un même partenaire) ou non, tantôt comme mise en contact des humeurs sexuelles masculines entre deux hommes (deux frères mis en contact par les relations avec la même femme), mais aussi comme la mise en contact d'une humeur masculine avec une autre féminine, pourvu qu'elles proviennent de deux parents (l'inceste frère/sœur). Quel contenu donner à l'identique, sous le rapport des substances concernées, quand il y a rapport entre deux homosexuels non-parents ou même parents ? Comment expliquer sous ce même rapport que pour certains docteurs musulmans<sup>35</sup> un homme qui sodomise un autre homme ne puisse plus ensuite (ce serait un inceste) épouser une parente (mère, sœur ou fille) de cet homme ? Ne comprend-on pas mieux ce cas si l'on a en tête que tout rapport sexuel tend à créer un lien intime que certaines sociétés peuvent assimiler à un lien de parenté ? Quel est le contenu exact de l'inceste du deuxième type quand un homme a des relations sexuelles avec une femme, puis pratique le *cunnilingus* avec la fille de cette femme ou bénéficie au contraire d'une fellation de la part de celle-ci ? Enfin, si l'on peut comprendre à la rigueur l'idée que lorsque le fils couche avec la femme de son père, deux humeurs masculines en partie identiques sont mises en contact, comment accepter

35. Sur ce point, lire El-Ghazali, *Kitab Adab Al-Nikah*, op. cit., p. 38.

l'idée qu'en ayant des relations avec une tante et sa nièce un homme mette en contact deux humeurs également identiques, quelle que soit la composition par sexe des parent(e)s par lequel(le)s passent le lien de parenté entre la tante et sa nièce ?

Je m'efforcerai de montrer ailleurs qu'on peut utiliser une même théorie de l'action pour comprendre les mariages (y compris ceux qui se nouent de façon préférentielle entre parents) et les interdits de mariages<sup>36</sup>.

Ceux qui travaillent sur la prohibition de l'inceste auraient intérêt à méditer ce mythe d'origine raconté par Pierre Clergue bien avant le livre *Totem et Tabou* de Sigmund Freud :

« Au commencement du monde les frères connaissaient charnellement leurs sœurs, mais quand beaucoup de frères avaient une ou deux jolies sœurs, chaque frère voulait l'avoir ou les avoir. D'où beaucoup de meurtres. Voilà pourquoi on a dû interdire l'acte sexuel entre frères et sœurs<sup>37</sup>. »

Une théorie unitaire de la prohibition souligne que celle-ci est instaurée pour établir les conditions d'une bonne collaboration entre les membres de la famille et entre eux et les membres d'autres familles, et pour empêcher le déchaînement de la violence à l'intérieur et entre les familles.

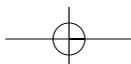
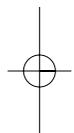
S'il y a un invariant en ce domaine c'est bien l'idée, partout présente, selon laquelle la rivalité sexuelle entre proches parents est une source de grandes catastrophes. Rappelons que la tradition musulmane (comme la tradition juive) donne une même origine au premier fratricide de l'humanité. Ève aurait eu deux fois deux jumeaux : Caïn et Aclinia puis Abel et Lebuda. Adam voulut marier chaque frère avec la sœur qui n'était pas née en même temps que lui. Mais Caïn préférait sa propre jumelle qui était plus belle et il tua Abel. Ainsi le mythe d'origine du premier fratricide qui explique celui-ci par la rivalité sexuelle entre deux frères à propos de leurs sœurs fonctionne de façon implicite comme un mythe d'origine du tabou des relations entre frères et sœurs<sup>38</sup>. Pierre Clergue avait raison quand il faisait de l'imposition de cet interdit le produit de l'expérience, c'est-à-dire de l'histoire<sup>39</sup>.

36. Les structuralistes, et Lévi-Strauss en premier, ont, par exemple, minimisé l'apport de Bourdieu en reprenant à leur compte l'idée, encore répandue actuellement, selon laquelle, en passant de Lévi-Strauss à Bourdieu, on passe de l'étude des règles de mariage (point de vue de la structure) à celle des stratégies matrimoniales (point de vue des agents). Cette idée d'une sorte de division du travail scientifique leur permettait de ne pas remettre en cause le *statu quo* épistémologique : chacune des deux analyses avait son point aveugle. C'était oublier que l'analyse de Bourdieu associait l'étude de la règle et celle des stratégies. Du côté de la règle, elle mettait en évidence la fonction collective politique et idéologique du mariage avec la fille du frère du père, dans un mode de production où la relation entre frères était à la fois la clé de voûte de la structure familiale et son point le plus fragile.

37. Le Roy Ladurie, E., *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1982, p. 86.

38. Caïn, dans le *Voyage en Orient* (« Histoire de la reine du matin et de Soliman prince des génies ») de Gérard de Nerval (Flammarion), raconte qu'avant d'avoir enseigné le meurtre à la terre, il était mal aimé par ses parents qui lui préféraient Abel. « Lui dédaigneux et choyé, me considérait comme le serviteur de chacun [...] mais ce que tu ignores, c'est que la réprobation d'Adonaï, me condamnant à la stérilité, donnait pour épouse au jeune Habel notre sœur Aclinia dont j'étais aimé. »

39. Je remercie Aldo Buccì pour ses remarques dont j'ai tiré grand profit.



## L'IRONIE TRAGIQUE DE RACHID MIMOUNI

Djamel-Eddine Benabbou

L'enjouement de l'ironie s'accommoderait-il de la détresse de la tragédie ? Oui, nous semble-t-il, si l'on se réfère au recueil de nouvelles de Rachid Mimouni<sup>1</sup>, *La Ceinture de l'Ogresse*<sup>2</sup>, singulier mais authentique diagnostic de la société algérienne des années quatre-vingt, dans lequel ces deux dimensions du discours, en apparence antinomiques, vont cohabiter.

L'association de ces deux genres – qui a fait l'originalité de cet auteur – est à la base même d'une dynamique dialectique et narrative. Ainsi, face aux situations les plus tragiques qui sont dépeintes dans ce recueil, le discours ironique, de par la légèreté qu'il introduit, aura pour conséquence une certaine distanciation, voire une non-implication vis-à-vis des événements rapportés mais, surtout, et c'est là sa principale caractéristique, générera ambiguïtés et non-dits.

### QU'EST-CE QUE L'IRONIE ?

L'ironie, nous dit l'*Encyclopædia Universalis*, « consiste à faire entendre à l'interlocuteur le contraire de ce qu'énonce l'auteur ». Une telle définition, même si elle a l'avantage de la clarté, ne saurait en aucun cas rendre compte de la diversité des formes de l'ironie. Néanmoins, son mérite est de décrire cette notion sous son véritable aspect, c'est-à-dire comme une entité verbale et, à partir de ce constat, de situer l'objet de notre étude parmi toute la panoplie des modes de discours qui s'offrent au locuteur.

Précisons qu'avant d'être admise comme mode d'expression littéraire autonome – à partir du XIX<sup>e</sup> siècle – et d'être consacrée par les critiques et théoriciens du langage du XX<sup>e</sup> siècle, l'ironie aura traversé un long périple dans l'histoire des sciences langagières. Périple qui remonte à ses origines

1. Né le 20-11-1945 à Boudaou (Algérie), décédé le 12-2-1995 à Tanger.

2. Mimouni, R., *La Ceinture de l'Ogresse*, Alger, Laphomic, 1990.

grecques, déjà. On retiendra que c'est Socrate qui en a le mieux usé et Quintilien qui en a le mieux parlé. L'ouvrage de ce dernier marquant, d'ailleurs, la naissance de l'ironie comme élément constitutif de la rhétorique (qu'il nomme *illusio*) est considéré comme le texte fondateur<sup>3</sup>. Cependant, ce concept d'ironie, qui inspirera les philosophes allemands du XIX<sup>e</sup> siècle – F. Schlegel, Kierkegaard, entre autres – et, par la suite, les romantiques, ne nous intéresse pas en tant qu'attitude intellectuelle mais plutôt en tant que manifestation littéraire ou, plus simplement, en tant que discours.

G. Genette, à partir des trois grandes catégories que sont la parodie, le travestissement et le burlesque, le fait apparaître, dans sa classification, entre la fonction ludique et la fonction satirique du texte littéraire<sup>4</sup>. Mais la difficulté à cerner ce concept – « difficulté qui viendrait du fait que l'ironie ne se manifeste pas littéralement, elle est suggérée<sup>5</sup> » – est due au fait que ces frontières du genre ne sont pas totalement étanches, comme nous le savons. Autrement dit, un texte *dit* ironique pourrait déborder les limites de son genre en privilégiant, par exemple, la fonction ludique au détriment de la fonction satirique, ou *vice versa*. En réalité, comme nous le verrons, l'écrivain, suivant son « humeur », peut jouer des deux et combiner entre eux.

En empruntant la classification en *catégorie et fonction* à G. Genette (voir tableau), nous situerons, du moins au début, l'ironie à la périphérie du « ludique » et du « satirique », assez loin du genre « sérieux » à laquelle elle s'oppose d'ailleurs.

RÉGIME	Sérieux	Ludique	Satirique	Sérieux
SOUS-RÉGIME	Humoristique	Ironique	Polémique	

Ce tableau à deux niveaux permet de situer le discours ironique parmi tous les autres genres. Il n'est pas étonnant de constater sa position intermédiaire entre l'humoristique et le polémique, car empruntant lui-même à ces deux discours. Et souvent chez Mimouni – du moins pour ce qui concerne notre corpus – les deux genres cohabitent parfaitement. Mieux encore, la dimension humoristique est au service de la répartie polémique des personnages. Autrement dit, l'ironie aurait pour but la polémique et comme moyen l'humour. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à apprécier ce goût d'inachevé

3. Vossius, « Rhétorique de l'ironie », *Poétique*, 36, nov. 1978.

4. Cité par Achour, Ch., et Rezzoug, S., in *Convergences critiques*, Alger, OPU, 1995, p. 149.

5. Alleman, B., *Poétique*, 36, nov. 1978, p. 390.

à la fin de ces nouvelles : les sentences ont beau être drôles, elles n'en cachent pas moins un profond cri de détresse.

Enfin, nous pensons qu'une définition aussi restreinte de l'ironie que celle précédemment proposée par l'*Encyclopædia Universalis* ne saurait prétendre à une description satisfaisante de cette notion. Rendre compte de ce type de discours nécessite, évidemment, un effort plus ardu que ne le suggère cette acception. De plus, dans ses manifestations littéraires, elle prendrait le risque de vite lasser les lecteurs que nous sommes, de par ses limites à rendre compte de ses différentes réalisations.

C'est pourquoi nous proposons cette nouvelle définition qui offre l'avantage de mener une analyse plus ouverte et plus diversifiée sur ce singulier discours qu'est l'ironie. Ainsi, si on la considère comme étant « l'incompatibilité du sens littéral du texte avec son contexte<sup>6</sup> » ou encore comme « un mode de discours dans lequel une différence existe entre ce qu'on dit littéralement et ce qu'on veut vraiment dire<sup>7</sup> » l'on mesurera, alors, tout l'avantage qu'une telle définition pourrait nous offrir dans la perspective, désormais plus large de notre investigation, et non plus limitée, seulement, à l'idée de « contraire » qu'on attribue habituellement à l'ironie. C'est dans cette combinatoire des discours que se situerait le recueil de sept nouvelles de R. Mimouni, se voulant, par là même, en rupture avec ses romans précédents.

Ici, précisément, il prend un malin plaisir à nous dresser des portraits de petites gens – essentiellement des fonctionnaires. On le devine moins sévère cette fois-ci avec ces représentants de l'État. On peut, même, les soupçonner d'avoir inspiré de la sympathie à l'auteur car ils sont dépeints simples et naïfs tout à la fois (naïveté qui est à la base de l'ironie, rappelons-le). C'est de leur participation, souvent involontaire, à des situations qu'ils ne contrôlent nullement que surgira l'*équivoque*, ferment et noyau de cette boutade symbolique qu'est l'ensemble de ces sept nouvelles.

La première nouvelle, « Le Manifestant », donne le ton de ce que sera tout le recueil : un diagnostic intransigeant d'une société en crise de valeurs. Paradoxalement, l'impression qui se dégage de cet examen n'est pas aussi sombre qu'on le pense de prime abord. Bien au contraire, la dérision et, par ricochet, l'enjouement sont toujours au rendez-vous. À l'image de ce manifestant emblématique, c'est tout un monde de marginaux que nous voyons évoluer au fil de ces nouvelles. Est-ce pour montrer leurs destinées communes que l'auteur nomme rarement ses héros ? Bien plus que leurs destinées – souvent tragiques – ces anonymes ont en commun leur combat qu'ils mènent contre l'absurde. Ainsi, le manifestant de la première nouvelle est en butte à toutes sortes de conflits malgré la dignité de son engagement : sa voisine voit en lui un dépravé car il vit sans femme, son responsable le soupçonne d'être un espion à la solde de l'étranger parce qu'il n'a jamais cumulé d'absences en quarante ans de service.

6. Muecke, D. C., « Analyses de l'ironie », *Poétique*, 36, nov. 1978, p. 491.

7. Alleman, B., *op. cit.*, p. 388.

Les héros des nouvelles suivantes sont confrontés à ce même type de harcèlement. Belkacem, le chef de gare du second récit (« Histoire du temps ») met un point d'honneur à ce qu'aucun train ne connaisse de retard en traversant sa gare. Tout comme le manifestant, ses concitoyens entretiennent une hostilité vis-à-vis de ce personnage qui ne parle pas leur langue (lui, parle français), ne se rend pas à la mosquée du village et, pire encore, est adepte de Bacchus. Tous ces éléments font que le personnage va connaître le même sort tragique que le précédent. Toutes les nouvelles ne se terminent pas toujours tragiquement pour nos héros, mais le résultat est invariablement le même : car, même si trois nouvelles sur sept vont se clore par la mort des protagonistes, c'est l'usurpation du bien par le mal qui constitue le fil directeur de ce recueil.

#### LE SENS PAR LE PARADOXE

Souvent, comme dans toute démarche dialectique, Mimouni associe des procédés comparatifs à son ironie. Tout le début de la nouvelle « Les ordinateurs et moi »<sup>8</sup> relève de cette démarche.

Parlant des pays nordiques, le personnage nous apprend qu'« ils sont habités par de drôles de gens ». À ce niveau du récit, aucune intention ironique n'est encore perceptible. Mais en continuant notre lecture, nous découvrirons que ces gens-là :

« ... ont la maladie de tout accomplir de façon impeccable, le défaut de fabriquer des produits irréprochables, la mauvaise habitude de tout faire marcher correctement »<sup>9</sup>.

On aura compris que la « mauvaise foi » du narrateur n'est que de circonstance. Accabler cette peuplade de « maladie, défaut et autre mauvaise habitude » devant tant de performance professionnelle est à prendre au second degré. Le lecteur n'aura aucune peine à saisir la visée ironique d'un tel jugement. Pour cela, il lui aura fallu, auparavant, relever le paradoxe des propos et reconsidérer la signification qui lui est proposée. De fait, seul le sens figuré est à même de lui fournir la compréhension d'un tel message.

Il est intéressant de voir, dans le cas de ce deuxième contexte, comment Mimouni, et d'une manière générale tous les auteurs ironistes, arrivent à conditionner une lecture et l'orienter vers une signification autre que celle proposée en surface. Nous avons vu dans l'exemple ci-dessus que c'est l'association de termes antinomiques qui est à l'origine de l'effet iro-

8. Mimouni, R., *op. cit.*

9. Mimouni, R., « Les ordinateurs et moi », in *op. cit.*, p. 149.

nique. Nous avons reconnu, là, la figure de l'oxymoron, trope souvent associé à l'ironie. Rappelons, dans ce tableau, la structure du procédé en fonction dans ce recueil :

AXE D'OPPOSITION

SUBSTANTIF	≠	QUALIFIANT
Maladie	≠	Impeccable
Défaut	≠	Irréprochable
(Mauvaise) Habitude	≠	Correctement

Le résultat obtenu est un paradoxe frappant de termes que tout oppose et que le narrateur s'évertue à associer. On peut qualifier cette association de contre-nature. En effet, par quelle logique machiavélique accepterions-nous qu'« une maladie » soit « impeccable » ? Qu'« un défaut » soit « irréprochable » ? Et qu'« une mauvaise habitude » soit « correcte » ? C'est cette incompatibilité qui serait le signal à une réorientation du sens. Ainsi, on pourrait comprendre que ce n'est point une « mauvaise habitude » ni un « défaut » et encore moins une « maladie » que de faire « correctement », « irréprochablement » ou « impeccablement » son travail. À moins, bien sûr, que ces « tares » ne soient reprochées à d'autres gens que les « Nordiques » visés par l'énoncé. Et si l'on se prêtait à ce jeu des contraires, on ne pourrait s'empêcher de penser à ces contrées du Sud auxquelles il est fait implicitement allusion ; ce que tout semble confirmer puisque le narrateur poursuit sa réflexion sur un ton railleur en nous confiant que :

« Les sages dirigeants (de nos grandes sociétés publiques) ont su confiner ces rutilants jouets (que sont les ordinateurs) dans des caves à l'accès difficile <sup>10</sup>... »

Après l'inversion du sens, principale caractéristique de la figure ironique, est mis en place un élément de comparaison (pays nordiques) ou comparant. En effet, c'est la confrontation comparant/comparé qui, en créant un champ de tension, donne à l'énoncé toute sa coloration ironique. Le tableau suivant schématise le procédé utilisé par Mimouni pour arriver à ses fins :

COMPARÉ	QUALIFIANTS ATTRIBUÉS	ÉLÉMENTS DE COMPARAISON	COMPARANT	QUALIFIANT ATTRIBUÉ
Les Nordiques	Mauvaise habitude Défaut Maladie	Efficacité technologique	Nos dirigeants	Sages

10. *Ibid.*, p. 152.

Le tableau de la page précédente permet de faire apparaître, au moins, deux ambiguïtés :

– Les tares attribuées aux citoyens nordiques paraissent peu vraisemblables, non pas parce que nous n’adhérons pas au jugement du narrateur (le contrat de lecture nous dispensant de tout soupçon) mais parce que le procédé narratif est trop exagéré pour être crédible. Cette exagération délibérée – ou signal – du sujet énonciateur est au niveau de la charge (au sens juridique) des tares paradoxalement attribuées à des gens réputés pour leur sérieux et leur rigueur au travail – les Nordiques en l’occurrence – et là, le lecteur le plus naïf d’entre nous, donc le plus perméable à l’ironie, pourrait en convenir.

– Parallèlement à ces tares, une qualité (sagesse) est attribuée à ces dirigeants. Mais elle est bien vite contredite par la suite de l’énoncé. Le lecteur peut s’interroger à juste titre sur cette prétendue « sagesse de nos dirigeants » lorsqu’ils « confinent ces rutilants jouets (les ordinateurs) dans des caves à l’accès difficile ». En fait, ces deux ambiguïtés trouvent leur source dans l’inadéquation des qualifiants attribués ; et la logique imposerait plutôt leur contraire. Pour Kerbrat-Orecchioni, « l’ironie ne se caractérise pas tant par l’ambiguïté elle-même, que par une curieuse qualité de sensation générée par la co-présence d’éléments contradictoires <sup>11</sup> ».

#### L’IRONIE, DISCOURS DE LA DÉRISION

Les héros de R. Mimouni, acculés dans leur dernier retranchement, manient l’ironie comme un moyen de défense, certes pacifique mais terriblement efficace, et qui, de plus, présente l’avantage de paraître autre chose qu’il n’est en réalité. C’est pour cela qu’ils sont doublement incompris. D’abord, par leur marginalisation sociale (voulue ou imposée), puis par l’ambivalence de leurs propos. Le manifestant ne fréquente ni collègues de bureau, ni voisins. De plus, veuf, il vit seul et sans enfants. Décidant de manifester en solitaire un 1<sup>er</sup> Mai pour « soutenir le Président », il attirera vite la suspicion sur lui et fera se déclencher la machine répressive. Au policier l’interrogeant : « Es-tu membre de l’opposition ? », il répondra : « Quelle opposition ? Je ne savais pas qu’il y en avait une. Les journaux n’en ont jamais parlé. » Toujours avec un ton faussement naïf, au policier qui lui dit avoir perquisitionné chez lui, il répliquera : « J’espère que vous aviez un mandat. »

On ne peut qu’admirer le sang-froid d’un individu soumis à toutes sortes de pressions. La naïveté qu’il affecte est de circonstance car comment aurait-il pu en être autrement s’agissant de quelqu’un qui a survécu à tous les bouleversements de son pays ? En fait, la naïveté (feinte ou vraie) est l’attitude de base de l’ironiste. Pour Vladimir Jankélévitch, « il plaide le faux dans l’intérêt du vrai, il fait semblant de jouer le jeu de son ennemi, il parle

11. Cité par Muecke, D. C., in « Analyses de l’ironie », *art. cit.*, p. 480.

son langage<sup>12</sup> ». Cette attitude, on la retrouvera chez chacun des héros des autres nouvelles. Ainsi Belkacem, le chef de gare dans « Histoire du temps », face à ses concitoyens qui sont inquiets de l'arrivée d'une société étrangère dans le village et s'interrogent :

- « Des musulmans ? »
- « Vous en connaissez qui savent construire des voies ferrées ? », leur rétorque-t-il<sup>13</sup>.

« Désespoir, irritation, mécontentement, colère, mépris, indignation, l'opération humoristique (de l'ironie), nous explique Freud, réprime ces affects, les atténue...<sup>14</sup> »

L'attitude des deux héros de ces nouvelles présente beaucoup de similarités.

### *Incompréhension*

Il s'agit d'individus qui, par leur comportement et leur raisonnement, se sont mis en marge du groupe social auquel ils sont censés appartenir. S'agissant de l'un, le manifestant en l'occurrence, il lui est reproché d'avoir apporté en solitaire son soutien au Président. Aussi n'arrive-t-on pas à cataloguer ce « singulier personnage » :

- « Expliquez-moi donc l'origine de ce malentendu », lui demande le policier.
- « Quel malentendu ? Je ne comprends pas. »
- « Moi non plus », fait, résigné, le policier<sup>15</sup>.

Cet « original » suscite l'incompréhension de bien d'autres. Ainsi, « la voisine, la volubile matrone » avoue que « cet homme est bizarre, (...) étrange, (...) anormal ».

Quant au second personnage, Belkacem, le chef de gare, l'attitude que manifestent les villageois à son égard est du même type que le premier. Lorsqu'il refuse son aide au chef des maquisards, ce dernier trouve que « ce n'est pas logique ». Et d'ajouter à son adresse : « Toi, tu resteras toujours un étranger. »

### *Marginalisation*

Autre similarité des personnages de Mimouni, cette espèce de camp dans lequel ils se sont retranchés et qui accentue encore leur différence et leur singularité vis-à-vis des autres :

« Belkacem n'aimait guère les autres habitants du village qui, en retour, continuaient à le traiter comme un étranger en dépit des quarante années qu'il y avait passées<sup>16</sup>. »

12. Jankélévitch, V., *L'Ironie*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1997, p. 76.  
 13. Mimouni, R., « Histoire du temps », in *op. cit.*, p. 73.  
 14. Cité par Noguez, D., in *L'Arc-en-ciel des humours*, Paris, Hatier, 1996, p. 14.  
 15. Mimouni, R., « Le manifestant », in *op. cit.*, p. 25.  
 16. Mimouni, R., « Histoire du temps », in *op. cit.*, p. 68.

Quant au manifestant solitaire, pour son collègue, « c'est un diplodocus, c'est-à-dire un survivant d'une espèce depuis longtemps disparue ». La voisine, enfin, trouve incroyable que cet « homme vive seul, (sans) femme ni enfants ».

### *Rébellion*

Elle est sans doute la conséquence des deux premières caractéristiques. Mais elle n'est jamais violence, du moins physique. Les héros de R. Mimouni, sans faire preuve de lâcheté, évitent la confrontation. Mais lorsqu'elle leur est imposée, ils l'assument, et avec leur arme favorite ; celle dont ils sont maîtres, c'est-à-dire l'ironie de dérision. « Et de quoi votre saint vous a-t-il préservé ? », lance ironiquement Belkacem au groupe de notables du village. Dans le même registre, le policier intrigué que le manifestant n'ait pas pris épouse, se voit *illico presto* répondre : « J'ignorais que cela fût une obligation. »

Pour Morier, « l'ironie est avant tout une manière de traiter du monde, de répondre ou de réagir à une situation perçue. La manière dont nous répondons est à son tour déterminée par notre tempérament profond, qui peut être oppositionnel, et alors notre ironie sera dédaigneuse, sévère, vengeresse, corrective, autoritaire, etc.<sup>17</sup> ». Et le monde auquel fait allusion Morier est, chez Mimouni, hostile et intolérant à l'égard de ses héros, lesquels, donnant l'impression – par leur discours – d'abdiquer face à leurs adversaires, ne font, en vérité, que remporter une victoire sur les médiocres et la médiocrité.

L'ironie a cet avantage : les placer dans une position supérieure grâce à l'ambiguïté que développe leur discours : « Il comprendra toujours, celui qui doit comprendre<sup>18</sup>. » Et dans cet univers des mots (la nouvelle), ils ont la part belle car ils ont toujours, justement, le dernier... mot. Mais pour arriver à cette victoire sur l'autre, à ce « progrès (vers) plus de vérité, plus de lumière<sup>19</sup> », il a fallu que le personnage ironiste se désavoue « en feignant de croire que c'est ce qui est<sup>20</sup> ».

« Comment l'idée de prendre un mot pour un autre, de dédoubler le langage ou de le déchiffrer comme un palimpseste, ne viendrait-elle pas à un être qui s'apparaît double dans l'esprit et dans les mots<sup>21</sup> ? », s'interroge pertinemment D. Noguez. Doit-on, en tant que lecteur, concéder les circonstances atténuantes à tant de désaveux ? Doit-on comprendre que l'ironiste, acculé et sous diverses pressions, n'a pas d'autres choix pour se faire entendre que ce moyen-là ? En vérité, cette duplicité qui semble caractériser son discours n'en est pas vraiment une pour ceux auxquels elle est destinée et qui sauront la décoder.

17. Cité par Muecke, D. C., in « Analyses de l'ironie », *art. cit.*, p. 486.

18. Tolstoï, L., cité par V. Jankélévitch, in *L'Ironie, op. cit.*, p. 64.

19. Jankélévitch, V., *ibid.*, p. 58.

20. Noguez, D., *L'Arc-en-ciel des humours, op. cit.*, p. 12.

21. *Ibid.*, p. 23.

Accordons-nous à dire que c'est une stratégie et que, situation oblige, elle doit échapper à l'adversaire, comme toute stratégie qui se respecte.

L'adversaire est omniprésent dans ces nouvelles. Il peut avoir la forme :

- D'un policier zélé ou d'une voisine cupide.
- D'un maquisard opportuniste ou de notables superstitieux.
- Ou de bureaucrates autoritaires.

C'est cette adversité quasi permanente dans le récit qui fait que le personnage qui la subit doit, dans un premier temps, l'adopter verbalement de façon tout à fait illusoire et superficielle, afin de la tourner en dérision dans un deuxième temps. Quand le manifestant fait l'apologie du système qui l'emprisonne et le persécute, on ne peut pas raisonnablement le croire. Ce qui pourrait s'apparenter à du dénigrement, aux yeux du policier qui mène l'interrogatoire, est, en fait, une ruse. Une ruse qui consiste à reprendre à son compte un slogan (comme il en existe beaucoup chez Mimouni), à le retravailler en y introduisant un artifice rhétorique – oxymoron, hyperbole – par exemple, faisant ainsi fonction de signal de la nature ironique de l'énoncé.

L'ironiste, nous dit V. Jankélévitch, « épouse la cause de l'adversaire pour mieux servir la sienne (...) (II) feint de marcher, joue le jeu de la démagogie, hurle avec les loups, est de l'avis de tout le monde, pour faire semblant...<sup>22</sup> ». Ainsi est-il d'autant plus difficile de le confondre qu'il peut toujours jurer de sa bonne foi en se cachant derrière l'apparence de son énoncé et nier toute signification mal intentionnée. D'ailleurs, l'interlocuteur de l'ironiste ne sait pas toujours quelle attitude adopter face à un tel discours. Cela est dû au fait que l'ironie peut être difficilement prouvée. La réaction du policier qui interroge le manifestant est très symptomatique de cet état de fait. Face à l'ambiguïté du discours de son interlocuteur, il finira par lâcher : « Moi non plus, je ne comprends pas. »

C'est généralement cette position de perplexité qu'adoptent tous ceux qui sont face à un ironiste, ne sachant pas trop que penser de quelqu'un qui sait se montrer « plus royaliste que le roi ». Mais si « l'un des caractères de l'ironie est le dédoublement du for intérieur et du logos...<sup>23</sup> », ce n'est point une transfiguration à la manière du « Dr Jekyll et Mr. Hyde », mais plus simplement une attitude raisonnée et ponctuelle d'un individu en quête de justice<sup>24</sup>.

#### L'IRONIE, RÉPONSE À LA PERSÉCUTION

La persécution, qui semble affecter tous les héros de ces nouvelles, peut prendre différentes formes :

- Dans « Le manifestant », le personnage est soumis, durant son emprisonnement, à un long et méticuleux interrogatoire. Ce harcèlement n'émane

22. Jankélévitch, V., *L'Ironie*, op. cit., p. 76 et p. 112.

23. *Ibid.*, p. 89.

24. Jankélévitch, V., « Ironiser, c'est choisir la justice », *ibid.*, p. 37.

pas seulement des agents de l'ordre mais également de son entourage. Ainsi « la volubile matrone » qu'est sa voisine le trouve « bizarre » et le soupçonne de « protéger (quelque) secret ». Elle lui propose, en vain, un échange d'appartement (le sien étant plus vaste) ou, à défaut, de la prendre pour épouse.

– Belkacem, le chef de gare dans « Histoire du temps », s'aliène tous les habitants du village sous prétexte que son mode de vie va à l'encontre de « leur attitude (jugée) complètement stupide ». Il est d'abord boudé par Mokhtar, son unique compagnon, qui trouve qu'il « restera toujours un étranger », et carrément boycotté par la compagnie de chemin de fer qui a préféré « éviter le village en entamant un majestueux détour » de la voie ferrée.

– Le responsable du parc de la troisième nouvelle, « Le gardien », est harcelé de toutes parts :

« Je suis gardien au Parc de la Liberté. Croyez-moi, ce n'est pas une sinécure... », prévient-il. « Mes rares moments de sommeil étaient tourmentés par des rêves sanglants. Je voyais souvent une mitrailleuse cracher le feu <sup>25</sup>... »

Jusqu'au voisinage avec lequel il « limite (ses) rapports et, connaissant la familiarité proverbiale de (ses) compatriotes, (il) ne tient pas à voir (son) intimité troublée par des sans-gêne ». Les rapports avec ses collègues ne sont pas meilleurs, ainsi il a « décidé de ne plus guère (les) "fréquenter" et "de ne plus guère respecter (son) supérieur". »

– L'ingénieur en séricicole dans « Les vers à soie », « eut le net sentiment qu'un piège venait de se refermer sur (lui) ». Après « quelques malentendus avec le chauffeur », il « a le sentiment que l'hostilité (de son chef de département) serait bien lourde à affronter ».

– Enfin, y a-t-il plus harcelé qu'un évadé (nouvelle du même nom) ?

« Dans la ville, hostile aux étrangers, (...) de ruelles en ruelles, l'évadé se heurtait à l'impassibilité des portes, et des trottoirs inhospitaliers. »

Ainsi apparaissent les héros de ces nouvelles, toujours marginalisés car incompris et, pour cette même raison, opprimés dès qu'ils manifestent la volonté de briser leur isolement. Pour Robert Escarpit, ce « persécuté (...) est perdu au milieu d'un monde hostile auquel il ne comprend rien et dont les détails les plus rassurants éveillent chez lui des inquiétudes de bête traquée <sup>26</sup> ». On jurerait que ce harcèlement est presque souhaité tant il inspire les personnages cités. Ainsi, le manifestant, face à sa « commère » de voisine qui ne trouve rien à donner à « sa nombreuse progéniture » : il « préfère une prudente retraite », mais quand... « il se trouva nez à nez avec (elle) », il « est tenté de lui suggérer impertinemment, en contemplant sa grosse poitrine, de leur donner le sein ».

L'inspiration dont il s'agit est, naturellement, de type ironique. Et l'ironie n'est jamais aussi bien pratiquée que lorsque les personnages sont sur la

25. Mimouni, R., « Le gardien », in *op. cit.*, p. 103.

26. Escarpit, R., *L'Humour*, Paris, PUF, coll. « Que Sais-je ? », 1964, p. 106.

défensive. D'ailleurs, la confrontation quasi permanente, dans ce recueil de nouvelles, révèle la profondeur de « la persécution ». Comme forme dialectique, elle est « l'art de la dispute<sup>27</sup> » dans sa dimension discursive. En cela, elle est source de rhétorique et alibi à l'ironie. Il est symptomatique de remarquer qu'en l'absence de confrontation, les personnages vont, paradoxalement, souffrir de cet état de fait ou, plutôt, être dans un état de manque :

– Belkacem, le chef de gare, « déplora la perte de son unique interlocuteur ». « Il regrettera nos discussions, grommela-t-il. »

– L'enseignant dans « Les ordinateurs et moi », « avait l'habitude de toujours compliquer les calculs » de son marchand de tabac, jusqu'au jour où ce dernier « refuse toute forme de contestation ». C'est ainsi qu'il doit « changer de marchand de tabac ».

L'on remarque bien combien cette opposition leur est essentielle et combien sa disparition peut, aussi, leur être fatale, puisque le premier va la « déplorer » et le second a le « devoir » de se sacrifier. En fait, ces personnages centraux ne sont jamais aussi éloquents que lorsqu'ils font l'objet d'attaques. Dominique Noguez utilise, très justement, la formule de « stratégie contre l'adversité<sup>28</sup> » pour qualifier cette éloquence. Quant aux adversaires, il n'en manque pas dans ce recueil de nouvelles.

Quel que soit le héros de ces sept nouvelles, l'attitude qu'il affecte est toujours la même : subir et réagir avec ironie à des situations généralement incohérentes. L'archétype du personnage mimounien, dans ce corpus, pourrait se définir ainsi : un individu assumant pleinement sa citoyenneté – il manifeste, il revendique ses droits (« Le manifestant ») – irréprochable dans sa vie professionnelle (Belkacem dans « Histoire du temps », l'ingénieur séricicole dans « Les vers à soie ») et d'une intégrité sans faille (à l'image de l'enseignant dans « Les ordinateurs et moi »). Des qualités qui suscitent, paradoxalement, autant de reproches et qui les condamnent à une double marginalisation de la part de leurs concitoyens.

### *L'oppression*

C'est une constante dans le cheminement des personnages. Elle émane, généralement, de leurs proches (voisins, collègues de travail, agents et satellites de l'autorité, commerçants enfin) qui leur reprochent un mode de vie étranger à leurs mœurs sociales :

– Le manifestant, le gardien, le chef de gare ainsi que l'ingénieur cultivent une tare à leurs yeux : être des « vieux garçons ».

– Belkacem aime le vin et n'a pas une grande considération pour le marabout du village.

– Le maître-nageur, enfin, dans « Le poilu », a un faible pour les jolies filles.

27. *Encyclopædia Universalis*, CD-Rom, 1998.

28. Noguez, D., *L'Arc-en-ciel des humours*, op. cit., p. 12.

Tous ces « manquements à la morale » font que ces personnages, en plus de la méfiance que leur mode de vie inspire, évoluent en véritables marginaux dans ces récits.

### *La répression*

Elle est le fait de l'Autorité ou de ceux censés la représenter :

– Long interrogatoire policier et emprisonnement pour le manifestant solitaire.

– Belkacem mis en quarantaine de la gare par la direction des chemins de fer.

– Pressions administratives du maire sur le maître-nageur.

– Poursuite, à travers la ville, de l'évadé par les services pénitenciers.

Pourtant, les héros de Mimouni, devant tant d'hostilité, ne baissent jamais les bras. Parmi les maigres moyens de défense dont ils jouissent encore, il s'en trouve un dans lequel ils excellent et constituera pour eux « le triomphe du Moi<sup>29</sup> » : nous voulons parler de l'ironie que Freud a assimilée au mot d'esprit, précisant :

« Il ne se résigne pas, il défie, il implique (aussi) le principe du plaisir qui trouve ainsi moyen de s'affirmer en dépit des réalités extérieures défavorables<sup>30</sup>. »

On a su reconnaître, là, la philosophie même de nos personnages : ironiques en dernier recours face à toute cette adversité, comme une arme (qu'ils manient d'ailleurs très bien) mais qui ne les empêchera pas d'être défaits par ces mêmes adversaires :

– L'évadé va être exécuté : « L'homme pointe son arme vers la tempe de l'évadé et appuie une fois sur la détente. »

– L'enseignant va tout abandonner : « Je n'ai pu supporter cette disgrâce. J'ai dû changer de village. »

– Le maître-nageur renonce : « Je ne reviendrai plus l'année prochaine. »

– On signifie à l'ingénieur séricicole « qu'il n'était plus possible d'envisager la poursuite de (ses) désastreuses expériences ».

– Le gardien du parc, « constatant le désastre », voit que « finalement, tout périclite autour de (lui) ».

– Belkacem, le chef de gare, « mourut de chagrin dans sa retraite ».

– Enfin, le manifestant est « passible de la peine de mort (et emprisonné) ».

Aussi, pour R. Escarpit, « l'ironie affecte le plus souvent l'aspect d'une manifestation de cruauté collective où l'on voit un homme tout nu livré aux fauves de l'absurdité<sup>31</sup> ». Même si le personnage est vaincu, il remporte,

29. S. Freud, cité par D. Noguez, *ibid.*, p. 13.

30. *Ibid.*

31. Escarpit, R., *L'Humour, op. cit.*, p. 106.

néanmoins, une victoire morale sur ses ennemis. Je ne sais quel philosophe disait qu'on pouvait être prisonnier de son corps mais qu'on n'empêcherait jamais les idées de s'évader. C'est de cette philosophie que semble s'inspirer l'auteur qui, à l'instar de ses personnages, répercute dans l'œuvre écrite toute l'incompréhension et l'injustice dont il est l'objet. Mais, à la manière du naufragé lançant sa bouteille à la mer, il continue d'espérer et « réplique par une plaisanterie ; s'interdisant la réaction affective négative (peur, colère, souffrance ou désespoir)<sup>32</sup> ». Le harcèlement que subissent les personnages est bien réel dans ce recueil. On en veut pour preuve le lexique abondant qui s'y rapporte. Ainsi, la nouvelle « Le gardien » débute par ce monologue intérieur :

« Je ne comprends rien à ce qui m'arrive. Est-ce que quelqu'un chercherait à me nuire<sup>33</sup> ? »

Nous pouvons nous interroger, à notre tour, et nous demander si nous n'avons pas affaire, ici, à un personnage souffrant de paranoïa. La confession se poursuit :

« Mes rares moments de sommeil étaient tourmentés par des rêves sanglants<sup>34</sup>. »

Mais l'on saura très vite que ces appréhensions que développe le personnage sont bien fondées et ne relèvent nullement d'une pathologie puisqu'il continue :

« Si j'ai décidé de ne plus adresser la parole à ma voisine, c'est parce qu'elle me harcelait sans répit<sup>35</sup>... »

On apprend, encore, que la voisine n'est pas la seule personne à importuner le personnage. Les collègues de travail et le supérieur font partie du lot des gens dont il n'a pas « une haute opinion ». Le gardien du parc n'est pas le seul, aussi, à se plaindre des agissements de ses concitoyens. Belkacem, héros de « Histoire du temps », lui :

« n'aimait guère les habitants du village qui, en retour, continuaient à le traiter comme un étranger. »

« Il y eut même quelques menaces de mort. »

« De l'aventure, Belkacem devait garder une tenace rancune<sup>36</sup>. »

On voit bien que les rapports qu'entretiennent ces personnages sont loin d'être pacifiques. Comment pourrait-il en être autrement si l'on considère la

32. Noguez, D., *L'Arc-en-ciel des humours*, *op. cit.*, p. 20.

33. Mimouni, R., « Le gardien », in *op. cit.*, p. 89.

34. *Ibid.*, p. 103.

35. Mimouni, R., « Le manifestant », in *op. cit.*, p. 89.

36. Mimouni, R., « Histoire du temps », in *op. cit.*, pp. 69-75.

nature rebelle du manifestant, du chef de gare, du gardien de parc et de tous les autres ? Cette rébellion est si caractéristique des personnages de ce recueil de nouvelles qu'elle explique à elle seule l'isolement dont ils font l'objet. Ainsi, Belkacem, qu'une « commune adversité avait rapproché » de son unique interlocuteur mais qui « ne tarda pas à les opposer », se retrouve, à son tour, isolé.

La persécution du « manifestant » est plus manifeste, si l'on peut dire, car elle consiste en un long et épuisant interrogatoire dans les locaux des services de police, mené par des fonctionnaires zélés. On retrouve, également, cet univers carcéral dans la dernière nouvelle, « L'évadé ». Qu'on se souvienne, enfin, de l'enseignant (« Les ordinateurs et moi ») qui, ne « pouv(ant) pas supporter cette disgrâce (de l'isolement) a dû changer de village ». Surtout, qu'on ne s'y trompe pas ; et même si le lexique de la persécution abonde dans ces nouvelles, il n'est fait nulle part mention dans le texte d'une quelconque fatalité à laquelle se résigneraient nos héros. Bien au contraire, cette adversité dont ils font l'objet semble les transcender. Après avoir qualifié leur attitude de paranoïaque, on serait tenté, à présent, d'y voir une relation de type masochiste car ces personnages ne sont jamais aussi éloquents que lorsqu'ils se trouvent le dos au mur.

Nous saurons reconnaître dans cette éloquence une forme de raillerie que nous appelons, on s'en doute, ironie, et qui, pour V. Jankélévitch, « est une oasis où la pensée reprend son souffle et se repose des systèmes compacts qui l'oppressaient<sup>37</sup> ». En effet, cette forme de raillerie permet à l'ironiste – qualité que l'on reconnaît à tous les héros de ces nouvelles – de se décharger d'une très forte tension qu'il ne cesse de subir ou, plus exactement, qu'on lui fait subir. Acculé dans ses derniers retranchements, et à l'instant même où l'on croit qu'il va abdiquer, il sort son dernier atout – et quel atout ! – celui qui va lui permettre de prendre l'ascendant sur ses adversaires avec, en plus, le plaisir (on l'a vu) de les ridiculiser et de prendre, ainsi, sa revanche. On reconnaît, là, l'effet dévastateur du discours ironique qui, dans la bouche du personnage se révèle être une arme d'une redoutable efficacité comme si, selon V. Jankélévitch : « Embarrassé toi-même, tu jettes les autres dans l'embarras<sup>38</sup>. »

## CONCLUSION

Ne faut-il pas voir, finalement, dans le choix du discours ironique, un subtil moyen de s'affranchir des diktats et des pesanteurs officiels ? « C'est, nous dit D. C. Muecke, un instrument qui permet de déjouer les censures<sup>39</sup>. » Dans les sociétés où l'expression est soumise à certaines contraintes, l'avantage

37. Jankélévitch, V., *L'Ironie*, op. cit., p. 10.

38. *Ibid.*, p. 12.

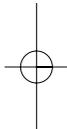
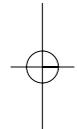
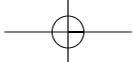
39. Muecke, D. C., « Analyses de l'ironie », art. cit., p. 493.

d'un tel discours est indéniable. Car, dans le cas de l'ironie, l'écrivain peut toujours faire prévaloir le sens de surface de son œuvre et laisser libre le champ de toutes les interprétations parallèles, sous-entendues ou présupposées. Mais la fronde qu'orchestre le nouvelliste algérien, sans être vraiment agressive – l'euphorie ironique y contribuant largement – se veut surtout pédagogique du fait que l'ironie « plaide le faux dans l'intérêt du vrai<sup>40</sup> ». *La Ceinture de l'Ogresse* est la concrétisation d'une certaine maturité : la finesse de la raillerie prenant la place du discours dénonciateur qui caractérisait ses œuvres majeures, sans affecter pour autant le regard toujours aussi critique projeté sur ses concitoyens.

Le plaisir dans tout cela, on s'en doute, n'est jamais absent. Cette fois-ci, si le nouvelliste a pris le parti de s'en moquer, c'est sans doute parce qu'il estime que le rire a ses vertus. Et Mimouni, semblant changer son fusil d'épaule, n'a pas renoncé pour autant à « proposer au miroir de son art une société à assumer ou... à changer<sup>41</sup> ».

40. Jankélévitch, V., *L'Ironie, op. cit.*, p. 493.

41. Mimouni, R., interviewé par R. Gueffaiti, in « Voix Multiples » (Préface à *Tombeza*, Paris, Robert Laffont, 1989).



## COURCOUÇONS D'ANTAN

Denise Brahimi

« Courcouçon » ou « couscoussou » est le nom donné par divers voyageurs ou captifs européens au Maghreb à ce que nous appelons en français moderne le couscous. La demi-douzaine d'auteurs<sup>1</sup> que nous allons évoquer ici ont décrit ce mets typiquement maghrébin entre le XVI<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle. Ils relatent avec beaucoup de soin aussi bien la manière de préparer le couscous que de le consommer. On comprend qu'ils sont fort satisfaits de pouvoir décrire ce qui est manifestement un rituel, mais auquel ils ont pu accéder sans problème, du fait qu'il n'est entouré d'aucun secret ni tabou.

Sur cette observation purement culinaire, sinon gastronomique, se greffent des considérations d'ordre social. Car les variations de cet aliment de base offrent une sorte de miroir de la société et des groupes sociaux ou ethniques, que les observateurs les aient vus ou qu'ils en aient seulement entendu parler.

Malgré leur manière de ramener l'inconnu au connu, qui d'ailleurs passe surtout par quelques comparaisons ou images, ces Européens sont bien conscients que le couscous et son environnement, si l'on peut dire les choses ainsi, sont caractéristiques d'une culture ou d'une civilisation, qu'ils ne peuvent éviter de confronter au moins implicitement avec la leur. Le sujet est d'autant plus intéressant qu'il touche à un point qui concerne tout le monde : le rapport des humains à leur corps, à l'être physique dans ses diverses fonctions et pulsions. D'où certaines appréciations plus complexes qu'il n'y paraît d'abord, tant il est vrai que la tendance est grande d'aborder la lecture de ce type d'écrits avec des préjugés idéologiques réducteurs que l'on prête aux auteurs du passé, alors qu'ils sont souvent le fait des lecteurs du présent.

S'agissant des « courcouçons », on est étonné par la précision de certains de ces textes, par la justesse des observations dont ils font état. Ce n'est évidemment pas un hasard. Les auteurs sont conscients de remplir là un rôle utile et de tenir une sorte d'engagement, inclus dans leur décision d'écrire. Germain Moïette écrit par exemple : « Comme le couscoussou est leur mets le plus ordinaire, le lecteur sera bien aise d'apprendre ce que c'est,

1. Voir la bibliographie en fin d'article.

et comment on le fait. » Il décrit méthodiquement tous les épisodes nécessaires à la préparation de ce mets, depuis le choix du premier récipient utilisé : « On prend une grande jatte de bois, ou bien une terrine, qu'on met devant soi... », jusqu'au moment où le plat, avec tout ce qu'il contient, est en état d'être consommé : « On le tire ensuite pour verser dans quelque plat, où on le remue afin de l'égrener, puis on y met du beurre autant qu'il en faut ; et par-dessus le bouillon du pot avec toute la viande. » Entre ces deux étapes, la description, qui est autant celle des gestes nécessaires que celle des ingrédients, s'étend comme à plaisir et occupe une bonne page de texte. Visiblement, Germain Moüette prend son rôle très au sérieux et part de la conviction que le lecteur sera « bien aise » de le lire. Ce n'est pas un excursus ou une parenthèse, c'est au contraire un moment attendu de son récit. En ce sens, il est très représentatif d'une attitude qui a duré environ deux siècles, constituant une sorte d'anthropologie pratiquée par des amateurs, mais qui a disparu à peu près complètement au siècle suivant, le XIX<sup>e</sup>. Une disparition sur laquelle il faudra évidemment s'interroger le moment venu.

On trouve une autre description précise et intéressante, un demi-siècle plus tard, chez le savant Docteur Shaw. On pourrait en retenir, ne serait-ce que pour montrer la diversité des écrits auxquels le courcouçon donne lieu, les deux opérations qui ont lieu avant et après la préparation du mets. La première est la manière dont on moule le froment ou l'orge. Le Docteur Shaw décrit la meule elle-même, puis l'attitude et la position des femmes qui la font tourner, généralement à deux :

« Lorsque la meule est grande, ou que l'on veut y mettre de la célérité, on emploie deux femmes pour la faire tourner ; car, de nos jours comme dans l'Antiquité, ce sont toujours des femmes qui, ici, sont chargées de ce travail, et qui pour cela se placent ordinairement l'une vis-à-vis de l'autre, de manière qu'elles ont la meule entre elles. » (1980, p. 122.)

Viennent alors des références à l'Ancien et au Nouveau Testament, d'où il ressort que des scènes de ce genre y sont évoquées. Le Docteur Shaw était chapelain des factoreries anglaises à Alger, d'où sa connaissance approfondie du texte biblique, qui lui vient très fréquemment à l'esprit. Mais comme on l'a souvent remarqué à son propos, cette formation particulière ne retire rien au caractère scientifique de ses observations. L'observation scientifique et l'ethnographie lui servent à éclairer certains passages du texte biblique et non l'inverse : il ne part pas du texte, il part de la réalité.

Son intérêt pour les gestes et les attitudes rejoint celui de Germain Moüette (2002). On trouve chez l'un et l'autre le même souci de présenter l'information sous forme d'une scène vue. Il en est ainsi lorsque Shaw aborde le repas lui-même, c'est-à-dire la manière dont le couscous est consommé. L'effet est d'autant plus sensible que Shaw veut insister sur la rapidité de tout cela et nous le présente « en accéléré » :

« Aussitôt que la table est servie, les convives mettent tous à la fois la main droite dans le plat, puis chacun en retire avec les doigts la quantité suffisante pour une bouchée, et en fait

dans la paume de la main une petite boulette qu'il avale ensuite. Dès qu'un convive a mangé suffisamment, il se lève et après s'être lavé, s'en va sans proférer un mot, et un autre prend aussitôt sa place. » (1980, pp. 123-124.)

La description anthropologique est prise sur le vif et elle se plaît à en garder la trace. Parler de la nourriture, c'est *montrer* comment on la prépare et on la consomme. Il y a chez ces auteurs une référence sous-jacente à la « scène de genre », à une peinture où se sont illustrés Hollandais et Flamands et dont le titre de gloire est de compter dans ses rangs le Français Chardin. À ce seul nom, on comprend à quel point ce serait un préjugé insoutenable d'y voir un genre mineur. Il ressort de ces scènes et de ces tableaux que les victuailles méritent d'être représentées dans leur réalité la plus concrète. Les convives décrits par le Docteur Shaw sont là pour nous rappeler que cette nourriture est un don de Dieu. Ils font preuve d'une gratitude à l'égard d'Allah que Shaw souligne avec respect et admiration :

« Lorsqu'ils prennent leurs repas ou pour mieux dire toutes les fois qu'ils mangent ou boivent... ils ne manquent jamais de prononcer avec beaucoup de respect et un grand sérieux le mot "bismallah", c'est-à-dire au nom de Dieu; et lorsqu'ils ont fini de manger ou de travailler, celui d'Alhamdillah, ou le Seigneur soit loué ! » (*op. cit.*, p. 124.)

Parler de la nourriture ou la montrer est sans doute aussi une manière de rendre grâce. En tout cas, pour le Docteur Shaw, la description anthropologique des pratiques alimentaires est incluse dans celle d'autres rituels tels que les rituels religieux. Cette attitude n'est pas marquée au même degré chez tous les auteurs ici rassemblés. Néanmoins, il y a chez tous une sorte de valorisation spontanée de la nourriture. Sans doute parce que celle-ci est l'aspect le plus visible et le plus descriptible de la vie quotidienne; et aussi parce qu'elle en est l'aspect le moins gênant et le moins critiquable, ce qui ne veut pas dire que les auteurs se laissent séduire sans réserve par leur objet. C'est au contraire le point de départ d'analyses qui sont parmi les plus aiguës de leurs récits.

Ce même Docteur Shaw met en place un ensemble de distinctions – qui sont à la fois sociales et raciales – pour diversifier sa présentation des pratiques alimentaires dans la Régence d'Alger. En fait, on pourrait dire les choses autrement et même l'inverse : il utilise sa présentation des pratiques alimentaires pour rappeler la diversité et la complexité des habitants qui peuplent ce pays. Il faut le suivre dans ses catégories qui sont d'ailleurs assez claires, parmi les plus claires que l'on puisse trouver pendant deux ou trois siècles. D'un côté les Turcs et les Maures qui « mangent toutes sortes de ragoûts et de viandes fricassées ». S'agissant de ce groupe, il fait, semble-t-il, une distinction entre ceux qui sont riches et ceux qui le sont moins, les premiers se gavant d'innombrables douceurs. Cependant, ce premier groupe s'oppose globalement à un autre, le groupe des pauvres, qui contient lui-même deux catégories : les Bédouins et les Kabyles. Après quoi, il décrit les manières

de table qui sont communes à tous ces groupes et à toutes ces catégories confondues : « Tous, depuis le plus pauvre Bédouin jusqu'au plus riche Pacha, ont cependant la même manière de prendre leurs repas. »

La description anthropologique des pratiques alimentaires, parmi lesquelles, au premier chef, la consommation du courcouçon, a donc l'avantage de pouvoir jouer sur un ensemble de différences et de ressemblances, et de montrer à la fois l'unité d'une population et sa diversité interne. La nourriture agit comme un révélateur ou un miroir puissant de ces distinctions. Elle les met en place en toute sécurité (intellectuellement parlant) parce qu'elle est peu (beaucoup moins que d'autres sujets) susceptible de laisser intervenir des présupposés idéologiques ou des critères manipulables parce que doux et incertains dans leur définition.

Chez Jean-André Peyssonnel, les différentes catégories qui composent la société des Régences turques sont posées et définies juste avant que n'intervienne la description des pratiques alimentaires. Il y a, selon lui, trois classes dans cette société : les Turcs, les marchands et bourgeois (qu'il désigne ailleurs comme les Maures) et enfin les Bédouins et Arabes paysans de la campagne. On voit qu'à un désir très fort de poser des catégories correspondent des critères de catégorisation moins assurés, surtout dans le domaine ethnique : les « Arabes de la campagne » sont appelés aussi « Maures de la campagne », tandis que les Bédouins apparaissent plus souvent sous le nom de « Bédouins maures », sans doute dans le but de les distinguer des Bédouins d'Arabie. Quoi qu'il en soit, la manière de s'alimenter représente un critère de catégorisation sans faille, parfaitement clair et venant renforcer avec une grande efficacité le système posé au préalable. Les Turcs « vivent ici de même que dans tout le Levant ». Les Maures sont les seuls mangeurs de couscoussou, raison pour laquelle l'auteur présente à leur propos le mode de présentation de ce mets et son mode de consommation. Dans la mesure où les Maures sont les seuls à en manger, l'équation Maures = mangeurs de couscoussou est aussi simple qu'efficace pour aider à s'y retrouver. Les Bédouins et les Maures de la campagne sont en effet trop misérables pour accéder à ce mets. Ils doivent se contenter de « "bzisa" qui est la farine d'orge dissoute dans de l'eau et quelquefois dans du lait fort clair » ; ou encore d'« "assida" qui est la même farine dissoute dans de l'eau et un peu d'huile et mise en ballottes ». À quoi s'ajoutent, quand les circonstances s'y prêtent, quelques repas de sauterelles. Les pratiques alimentaires permettent, comme on peut voir, de croiser catégories ethniques et catégories sociales, en renforçant la définition des unes par celle des autres : la nourriture donne ainsi un éclairage sur le système social tout entier. D'un point de vue méthodologique, elle est un critère excellent, du fait qu'elle traverse en diagonale la superposition hiérarchique des classes.

Il y a encore une autre distinction, non moins essentielle, que la consommation de la nourriture permet d'observer dans toute sa force. C'est la distinction des hommes et des femmes au sein du groupe familial, qui apparaît ainsi comme régi par le système patriarcal. Nous trouvons ces notations

dans les *Lettres de Barbarie* de l'abbé Poiret. Ayant fort bien décrit la préparation du courcouçon, après d'autres, mais de manière originale (il parle d'un « vase large et plat, supporté par un pied, comme celui de nos verres à boire »), il nous introduit sous la tente du chef, pour voir comment s'ordonne l'étape suivante ; or celle-ci se déroule, inéluctablement, selon un ordre que Poiret ne commente pas à cet endroit, parce qu'il a déjà à plusieurs reprises attiré l'attention sur la manière dont les femmes sont traitées dans cette société. Le chef, donc,

«... mange le premier et seul... Quand les chefs ont fini, le plat passe dans les mains de ceux qui viennent après, aux enfants par exemple, qui ne mangent jamais avec leur père, ni même devant lui, au moins chez les Maures d'une certaine distinction. Les femmes mangent les dernières ; elles n'ont que le reste des hommes, même celui de leurs propres enfants. Elles sont seules chargées des apprêts de ce repas.» (1980, p. 78.)

On pourrait penser que Poiret cède ici à un certain parti pris de dénigrement, souvent manifesté dans les *Lettres de Barbarie*, et dont l'argument féministe est un aspect important. Mais il faut bien avouer que le déroulement du repas tel qu'il le décrit ne laisse guère de doute et comme on dit se passe de commentaire – et c'est d'ailleurs pourquoi il n'en fait pas. Cette consommation du courcouçon est parfaitement révélatrice du patriarcat sans réserve qui sévit en « Barbarie ». Les femmes font tout le travail mais elles sont les dernières à en profiter. Il est évident que le courcouçon, même lorsqu'il semble enfermé dans la description ethnographique, déborde celle-ci vers de plus larges horizons.

Dès le point de départ de ce parcours chronologique de deux siècles, quelques différences essentielles sont posées entre la société d'où viennent les auteurs et celle des « mangeurs de courcouçon ». Dans son *Histoire du Royaume d'Alger*, Laugier de Tassy écrit :

« On n'y voit presque point d'argenterie ; les cuillères sont de bois, on ne s'y sert point de fourchettes, la vaisselle est de terre, excepté quelques grands plats ou bassins de laiton. On mange ordinairement sans table, et l'on met les plats sur une pièce de natte qu'on enlève après avoir mangé... Quelques-uns ont des fourchettes d'argent, mais il s'en trouve très peu, et ils ne savent pas même s'en servir commodément. » (p. 79.)

Cette affaire de fourchettes pose plusieurs questions : en avoir ou pas ? Savoir s'en servir ou pas ? En avoir besoin ou pas ? Tout d'abord, il est évident que le courcouçon ne se mange pas commodément avec une fourchette, qui n'est pas l'instrument le plus adapté, et qu'il est bien plus opératoire de savoir fabriquer des « ballottes » avec la semoule pour se les jeter dans la bouche. Le mot « ballottes » passe de texte en texte. Et pour revenir à celui de l'abbé Poiret, dont on a vu pourtant qu'il contient une sévère intention critique, cette pratique y est décrite de façon élogieuse : « Il en prend un peu avec les doigts, en forme des ballottes dans le creux de la main, et se les jette dans la bouche avec beaucoup d'adresse. »

Shaw expliquait lui aussi pourquoi l'utilisation de fourchettes n'était pas nécessaire pour consommer ce type de nourriture : « L'usage des couteaux et des cuillers n'est pas général parmi eux, leurs viandes étant bouillies ou rôties au point qu'il n'est pas nécessaire de les découper. »

Pour Laugier de Tassy, l'absence d'argenterie traduit évidemment celle de toute espèce de luxe, puisque celui-ci comporte dans son acceptation ce que nous appellerions les arts de la table. Mais si l'on se réfère à la Préface, qui est la partie la plus souvent citée de son *Histoire du Royaume d'Alger*, on voit que l'auteur est plutôt prêt à considérer ce trait – l'absence de luxe – avec intérêt et sympathie, et comme une occasion de faire un retour critique sur soi-même, c'est-à-dire sur la civilisation européenne.

La confrontation avec les « mangeurs de courcouçon » ne débouche pas dans les textes évoqués sur une apologie du luxe à la manière de Voltaire, mais plutôt sur une mise en question de la civilisation à la manière de Montaigne.

Beaucoup moins facile à contourner, et d'ailleurs elle reste sans réponse, la question que pose Peyssonnel concernant le plaisir de la table et du bon manger. Ayant décrit la consommation du couscoussou : « Ils avalent ce qu'ils peuvent fort vite, se retirent ensuite sans attendre les autres, vont boire de l'eau et font quelques vents par la bouche... », Peyssonnel s'interroge et conclut : « Leur chère est si mauvaise et si simple qu'ils ne mangent que pour vivre et pour se soutenir et non par le goût et le plaisir de manger. » Il ne s'agit pas ici des pauvres Bédouins ou campagnards qui n'ont pas le moyen de manger décentement et en sont réduits à la farine diluée, comparable « au son détrempe que l'on donne aux cochons en Europe ». Les mangeurs de couscoussou font partie comme on l'a vu de la classe aisée, mais il n'est pas dans leur culture de savourer la bonne nourriture ni de s'attarder pour cela autour de la table. En fait, Peyssonnel passe sans doute imprudemment du deuxième point au premier. Parce que les repas se passent très rapidement, il en conclut qu'aucun plaisir n'y est attaché. C'est sans doute trop vite dit, en tout cas contredit par les observations d'autres voyageurs.

Louiche René Desfontaines, qui pourrait bien avoir été gourmet lui-même, est le seul à parler des aromates dont le couscous est assaisonné : « Ils y ajoutent ensuite du beurre, du lait, de la viande même, et l'assaisonnent avec divers aromates, tels que le poivre, le gingembre, le safran etc. » Après quoi il termine sa présentation du mets par une appréciation élogieuse qui ne l'engage pas vraiment lui-même, mais qui contredit la prétendue indifférence au plaisir de manger dont parlait Peyssonnel. Desfontaines écrit en effet à propos du courcoussou : « Cet aliment est très nourrissant et très recherché des Arabes. »

Le plus enthousiaste des auteurs évoqués est Pananti, qui écrit au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Lui aussi (ou plutôt : lui encore, car ce ne sera bientôt plus le cas) y va de sa recette, mais il ne la termine pas sans un éloge très marqué qui l'engage personnellement :

« Leur célèbre couscoussou se prépare en mettant une certaine quantité de riz et d'un autre grain particulier à la Barbarie dans un vase perforé, qu'on place sur un chaudron bien

rempli de volaille et de mouton. La vapeur de ce mélange fait cuire le couscoussou ; et un peu de beurre et les parties les plus solides contenues dans le chaudron, mêlées avec le couscoussou, font du tout un des meilleurs mets qu'on puisse imaginer. » (1920, p. 323.)

On peut se rendre compte par ce seul passage qu'il est sans doute moins précis que ses prédécesseurs, mais plus porté à la subjectivité. Pour tout ce qui touche à la nourriture, c'est un critère qui a aussi son importance et son intérêt. Sur l'interdit du vin, il apporte de sérieuses nuances, d'où il ressort que les Arabes, quoique clandestinement, ne manquent pas de l'apprécier. Il n'a qu'un regret, après avoir célébré leur consommation très importante de café, c'est que les Maures n'y mettent point de sucre, dont il ne saurait lui-même se passer. Mais il n'est pas loin d'approuver le fait que les Maures préfèrent la sieste aux interminables conversations d'après dîner !

Globalement, au fil des textes et des courcouçons qui y sont contenus, on a donc vu se confirmer l'idée que cette manière de se nourrir est le fait d'une culture différente de l'europpéenne, mais pour autant ni irrecevable, ni choquante, ni irrationnelle. Il n'y a pas, entre le courcouçon et la nourriture europpéenne, une différence fondamentale suscitant un sentiment d'inquiétante étrangeté. La manière de préparer le couscoussou intéresse manifestement ces auteurs, en tant qu'elle est un mode de cuisson astucieux, qui a sa rationalité. D'ailleurs, même les instruments utilisés sont ramenés de l'inconnu au connu. Voici par exemple, la comparaison qui vient à l'esprit de Germain Moüette : « On a un autre vaisseau de cuivre fait exprès... dont le fond est percé comme une poêle à châtaignes. » Desfontaines utilise une autre image, qui renvoie à un instrument familier pour les Europpéens : « Un vase de terre dont le fond est percé comme un arrosoir. » Et l'on se souvient que Poiret parle d'un « vase supporté par un pied, comme celui de nos verres à boire ».

L'évocation des ingrédients qui entrent dans la préparation du couscoussou relève du même sentiment de familiarité : les viandes sont des plus connues, les céréales aussi. Et la façon d'utiliser celles-ci sous la forme de couscoussou plutôt que de pain, est aussi d'origine rationnelle, puisqu'elle découle d'une forme de nécessité. Poiret explique en effet – et c'est un naturaliste qui parle – que le blé de Barbarie donne une farine différente de « la nôtre », peu propre à donner du pain, sinon fort mauvais ; tandis que la partie dure de ce blé convient très bien pour faire de l'excellente semoule, et donc du couscoussou.

On voit ainsi l'avantage du courcouçon : il offre le plaisir de la différence, sans opposer l'obstacle de ce qui, dans les mets d'autres cultures, semble parfois définitivement inadmissible et inassimilable. Parmi les différences, il en est qu'on peut faire tourner au bénéfice de la civilisation europpéenne, comme l'utilisation de l'argenterie. Mais il en est d'autres, plus troublantes, qui ne vont pas sans éveiller quelque inquiétude sur soi-même et notamment dans un domaine très délicat qui est le rapport de chacun à son corps – le fameux « corps désirant » ou corps érotique. On sait que Sade, qui

appartient à la même période que nos écrivains, ne sépare jamais le corps de son alimentation. Venture de Paradis, qui n'est pas un plaisantin obsédé par la gaudriole mais un savant fort sérieux, se pose à propos des Turcs et surtout des Arabes la question suivante :

« Il est étonnant de voir ce que l'estomac d'un Turc et surtout d'un Arabe peut engloutir ; un seul homme en général mange autant que trois hommes chez nous. Ne serait-ce pas à cette quantité de nourriture qu'on doit attribuer la force de leur corps et les prodiges qu'ils font en amour ? » (1983, pp. 259-260.)

À l'origine, on trouvait la description minutieuse du couscoussier. Deux siècles plus tard (1788), à ce même propos, des hommes en sont à se demander si la fin annoncée de leur époque n'est pas liée à l'exténuation de tous leurs appétits.

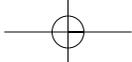
Reste pour finir une question qu'il faut au moins poser, à partir d'un constat très frappant. Le XIX<sup>e</sup> siècle sera celui des « Voyages en Orient », incluant les « Voyages au Maghreb » ou pays du courcouçon. Et pourtant, les voyageurs n'en parleront à peu près plus désormais. Ils nous entretiennent de sujets variés : femmes, vêtements, musique, danse ; mais sur la nourriture, à peu près rien. De toute évidence, celle-ci n'est plus ressentie comme le lieu d'une observation efficace ou plaisante. Est-ce une forme de condamnation, c'est-à-dire de relégation dans une catégorie jugée indigne d'intérêt ? La nourriture n'est-elle plus vécue comme le lieu possible d'une description ou d'une représentation, comme elle l'était dans la peinture européenne des deux siècles précédents ?

Dans l'histoire de la peinture, c'est le paysage qui s'est substitué aux scènes de genre ou aux natures mortes. Pour autant la nouvelle peinture (du XIX<sup>e</sup> siècle) n'a ni plus de présence ni plus de force. Mais elle donne au mot *nature* un sens qu'on peut juger plus ambitieux, celui du cosmos et non plus celui de la part physique qui est dans l'humain.

Dans le domaine de l'anthropologie, on a l'impression que le critère de race l'emporte désormais sur tous les autres et renvoie les pratiques alimentaires à un statut mineur, peut-être parce que leur description est peu susceptible d'inclure l'idéologie. En tout cas, le courcouçon témoigne d'une mentalité qui a prévalu pendant deux siècles, pour disparaître ensuite.

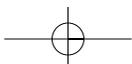
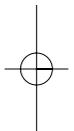
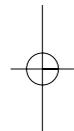
#### BIBLIOGRAPHIE

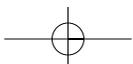
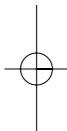
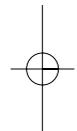
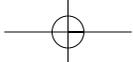
- LAUGIER de TASSY, N., 1992, *Histoire du Royaume d'Alger (1724)*, Paris, Éd. Loysel.  
 MOÛETTE, G., 2002 [1683], *Relation de captivité dans les royaumes de Fez et de Maroc*, Paris, Mercure de France.  
 PEYSSONNEL, J.-A., 1838, *Relation d'un voyage sur les côtes de Barbarie (1724-1725)*, Paris, Librairie de Gide, t. I.

*Courcouçons d'antan*

131

- DESFONTAINES, L.-R., 1838, *Fragments d'un voyage dans les Régences de Tunis et d'Alger (1785-1786)*, Paris, Librairie de Gide.
- POIRET, J.-L.-M. Abbé, 1980 [1789], *Lettres de Barbarie, 1785-1786*, Paris, Le Sycomore.
- PANANTI, F., 1820, *Relation d'un séjour à Alger (1817)*, Paris, Le Normant.
- SHAW, Th. dr, 1980 [1743], *Voyage dans la Régence d'Alger (1720-1732)*, traduit de l'anglais par J. Mac Carthy, Tunis, Éd. Bouslama.
- VENTURE de PARADIS, J.-M., 1983, *Tunis et Alger au XVIII<sup>e</sup> siècle (1788)*, Paris, Sindbad.





## GABRIEL CAMPS, 1927-2002

Marceau Gast<sup>1</sup>

Le professeur Gabriel Camps nous a quittés le 6 septembre 2002, emporté par les suites d'une grave maladie.

Né le 20 mai 1927 à Misserghin, en Oranie, il affirma très jeune de grandes capacités intellectuelles. Dès l'âge de huit ans, il se passionnait déjà à identifier des collections de pièces romaines. Son père, ingénieur à la Société nationale des chemins de fer algériens, sut favoriser sa curiosité concernant l'histoire antique de l'Afrique du Nord. Après des études secondaires au lycée d'Oran, il passa ses baccalauréats à Alger en latin-grec en 1944, puis en philosophie en 1945. Après son année de propédeutique il termina sa licence d'histoire et géographie en 1947, et fréquenta dès 1949 le petit laboratoire de Préhistoire que venait de créer Lionel Balout dans un local du Musée du Bardo. De ce modeste laboratoire allait sortir une pépinière de chercheurs qui fondèrent ce qu'on appela « l'École d'Alger » et dont Gabriel Camps fut l'un des plus brillants, surtout à partir de la création par Lionel Balout (devenu doyen de la faculté des lettres d'Alger) du Centre de recherches anthropologiques, préhistoriques et ethnographiques (CRAPE) en décembre 1955. Le bâtiment moderne et fonctionnel sur trois plans, contigu au Musée du Bardo d'Alger, dont la construction fut terminée en 1960, allait devenir un instrument de travail de premier ordre.

Durant toutes ces années marquées par la guerre d'Algérie, Gabriel Camps, alors professeur d'histoire et géographie dans différents lycées d'Alger, multiplie ses recherches sur le terrain en Algérie, en Tunisie et au Maroc notamment. De l'examen critique des recherches précédentes en préhistoire et protohistoire, il constate que cette dernière discipline demeure le « parent pauvre » et que cet immense sujet reste à défricher. Après la synthèse magistrale de Lionel Balout sur *La Préhistoire de l'Afrique du Nord*<sup>2</sup>,

1. Directeur de recherche honoraire au Centre national de la recherche scientifique (CNRS), ancien directeur du Laboratoire d'anthropologie et de la préhistoire des pays de la Méditerranée occidentale (LAPMO).

2. Paris, Arts et Métiers Graphiques, 1955.

Gabriel Camps présente en thèse principale son énorme travail intitulé : *Aux origines de la Berbérie. Monuments et rites funéraires protohistoriques*<sup>3</sup>; et en thèse secondaire : *Aux origines de la Berbérie. Massinissa ou les débuts de l'Histoire*<sup>4</sup>. Ces deux livres sur les origines de la Berbérie fondent d'une façon définitive la protohistoire de l'Afrique du Nord et donnent aux recherches sur les Berbères jusque-là éparses, en quelque sorte, leurs « lettres de noblesse ».

Après le départ d'Algérie de Lionel Balout en 1962 (avant l'indépendance de l'Algérie), l'entrée de Gabriel Camps au CNRS et son affectation à la direction du CRAPE et du Musée du Bardo, une période incertaine s'annonce en juillet-septembre 1962. Les accords d'Évian accordaient pour une période de quatre ans une gestion française aux instituts de recherches qu'étaient le CRAPE, l'Institut de recherches océanographiques, l'Institut de recherches sur le cancer et l'Institut de recherches nucléaires; leur financement et leur fonctionnement étaient présidés par une Commission franco-algérienne de la Coopération.

Gabriel Camps et son épouse, Henriette Camps-Fabrer, décident de revenir en Algérie après leurs vacances d'été et se retrouvent seuls passagers à bord du bateau qui les ramènent en septembre à Alger. Le CRAPE et le Musée du Bardo, que de méchantes rumeurs annonçaient avoir été déménagés en France, sont immédiatement rouverts; le personnel algérien retrouve ses fonctions à tous les niveaux et le public des visiteurs peut s'assurer que tout est en place. Gabriel Camps assume alors avec une énergie incomparable les multiples tâches de ses différentes fonctions: cours d'archéologie préhistoriques et protohistoriques à l'université d'Alger, séminaires de recherches au CRAPE, direction de diplômes et thèses, direction de la revue *Libyca* et de la collection des Mémoires du CRAPE, missions et fouilles sur toute l'Algérie et au Sahara, travaux pratiques collectifs au CRAPE (en anthropologie physique, typologie préhistorique, étude des poteries, etc.), direction du Musée du Bardo, réfection et création de nouvelles expositions. Outre sa participation à de nombreuses Commissions du CNRS à Paris et à Alger, le directeur et ses adjoints sont assaillis de demandes de conférences, de visites commentées, de réceptions de chefs d'États étrangers. Le Musée du Bardo et le CRAPE font partie des fleurons présentés à tous les invités officiels, du Maréchal Tito au Président Senghor; les cinéastes et les photographes affectionnent ce palais turc, bien entretenu, avec ses salles d'expositions qui témoignent de la culture algérienne sur plusieurs millénaires.

Cet ensemble dynamique suscite des vocations et des passions qu'il faut parfois tempérer en fermant les bureaux de travail à 23 heures ou à minuit. La bibliothèque, déjà riche des documents accumulés par Maurice Reygasse,

3. Alger, Imprimerie Officielle, 1961.

4. *Ibid.*

devient un centre très sollicité et très actif. Une trentaine d'ouvrages sont publiés de 1962 à 1970; des centaines d'articles sont diffusés dans *Libyca* et des revues scientifiques françaises et étrangères. Le CRAPE acquiert une renommée internationale et innove en établissant des relations avec tous les pays qui s'intéressent au passé de l'Afrique du Nord et du Sahara : pays méditerranéens mais aussi pays de l'Est et du continent américain.

Arrivé au terme du programme des accords d'Évian en 1969, durant lesquels les Instituts de recherches devaient être gérés en totalité par l'Algérie, mais aussi en raison de la révolution universitaire engendrée par Mai 1968, Gabriel Camps décide alors de demander son transfert à l'université de Provence où il était prévu de créer pour lui la première chaire d'archéologie préhistorique. Une partie des chercheurs et du personnel administratif (une dizaine de personnes) acceptent alors de partir avec leur directeur pour s'installer dans une salle du rez-de-chaussée de la faculté des lettres et sciences humaines d'Aix-en-Provence.

À la fin de l'année 1969 et au début de l'année 1970 commence, en quelque sorte, la deuxième carrière de Gabriel Camps et de son équipe. Sa nomination au Comité national du CNRS (section anthropologie, préhistoire et ethnologie) durant deux mandats successifs lui permet de bien comprendre les mécanismes de fonctionnement du CNRS qui, vus d'Alger, nous paraissaient opaques et mystérieux. La création de la « Recherche coopérative sur programme » (RCP 151), qui proposait une recherche sur le Sahara en quatre ans, avait déjà amorcé à Alger une relation interne avec le CNRS et un financement qui allait pallier en partie les crédits accordés précédemment par la Coopération franco-algérienne. Ainsi, les recherches pouvaient continuer sans rupture, en gardant une liaison scientifique avec le CRAPE dont le nouveau directeur était désormais M. Mouloud Mammeri. La RCP 151 arrivant à terme, le professeur Camps crée alors, en 1969, à l'université d'Aix, le « Laboratoire d'anthropologie et de préhistoire des pays de la Méditerranée occidentale » (LAPMO), en sollicitant son association au CNRS. Cette formation lui permet de faire d'abord partie de l'Institut de recherches méditerranéennes, IRM (qui était issu d'une « Unité d'études et de recherches »), qui engendra ensuite une fédération de laboratoires sur la Méditerranée : le « Groupe d'intérêt scientifique » Méditerranée (GIS, dirigé par le professeur J.-L. Miège), financé par le CNRS, les universités et la région Provence-Alpes-Côte d'Azur. Durant les années 1970-1975, après des centaines de réunions souvent âpres ou épiques, « La Maison de la Méditerranée », sise 5-7, avenue Pasteur à Aix-en-Provence, peut enfin accueillir tout ou partie des cinq formations fondatrices du GIS Méditerranée, dont le LAPMO, qui disposera de quatre bureaux et d'une salle de dessin.

Plus tard, en 1985, le GIS Méditerranée sera dissout pour permettre la création de l'Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman (IREMAM). Les préhistoriens du LAPMO rejoignent alors de nouveaux locaux à l'université de Provence, tandis que les ethnologues restent à l'IREMAM. Gabriel Camps est élu membre du Conseil d'administration et

du Conseil scientifique de l'université de Provence, fonction qu'il occupera jusqu'à sa retraite prématurée en 1990, tout en continuant ses recherches et ses publications. Avec la création de la « Maison méditerranéenne des sciences de l'homme » (MMSH), l'équipe du LAPMO s'installe enfin dans des locaux plus décents et fonctionnels, au Jas de Bouffan, et devient une « Unité mixte de recherche » (UMR 6636) du CNRS.

Cependant, à partir de 1970, Gabriel Camps met en route un projet qui lui tient à cœur et qu'il réalise tout de suite sur des stencils tirés à la ronéo, en édition provisoire : *L'Encyclopédie Berbère*. Cette œuvre ambitieuse et gigantesque ne reçoit pas un très bon accueil des linguistes et ethnologues spécialistes du monde maghrébin et berbère, qui restent frileusement muets. C'est l'époque où des voix officielles en Algérie déclarent que les Berbères « sont une création des Pères blancs » (bien connus surtout pour leur défense de la langue et de la culture kabyles), tandis que le gouvernement algérien met l'ethnologie au banc des « sciences coloniales ». Tous les proches collaborateurs et fidèles de Gabriel Camps acceptent sans faiblir de travailler à contre-courant de ces opinions peu courageuses et défaitistes. Après le tirage de quarante numéros de l'édition provisoire, le premier numéro de cette Encyclopédie, honorée d'un crédit de l'Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture (Unesco), est édité à Aix-en-Provence par Edisud en 1984. Dans une remarquable introduction de quarante pages, Gabriel Camps définit les buts et objectifs du projet, en dressant, à travers l'histoire des Berbères, la liste des grands thèmes et des disciplines qui seront abordés. Cette recherche encyclopédique correspondait bien aux capacités intellectuelles, à l'insatiable curiosité et à l'esprit pionnier et audacieux de Gabriel Camps. Son esprit incisif, ses jugements rapides et sûrs, son ironie et son courage ont souvent fait trembler les faibles, les médiocres, les arrogants et les prétentieux qu'il savait remettre à leur place en quelques mots. Ceux-ci se sont souvent mépris sur ses qualités humaines, alors que Gabriel était d'une courtoisie et d'une délicatesse hors du commun avec tous ses collaborateurs et collaboratrices, quels que soient leurs grades et leurs fonctions. Homme de foi, profondément croyant et religieux, aimant passionnément l'Algérie et le Sahara, il restait d'une totale discrétion sur sa vie personnelle, que partageait avec dévouement et générosité Henriette Camps-Fabrer, elle aussi chercheuse, qui devait rentrer au CNRS et y assurer de nombreuses publications.

L'arrivée de Gabriel Camps et de son épouse à l'université de Provence, malgré les avatars administratifs et financiers que l'on subissait durant cette époque troublée, donna une impulsion remarquable à l'enseignement et à la recherche en préhistoire dans le Midi de la France. Mme Camps-Fabrer encadra durant des années les étudiants dans une véritable école de fouille sur le site de Miouvin, et créa « la Commission internationale de la nomenclature de l'os » à qui l'on doit une collection de publications irremplaçables.

Mais les recherches sur le Maghreb et la Méditerranée ne faiblirent pas pour autant. G. Camps publiera *Les Civilisations préhistoriques de l'Afrique*

du Nord et du Sahara<sup>5</sup>, le *Manuel de recherches préhistoriques*<sup>6</sup>, *Berbères aux marges de l'Histoire*<sup>7</sup>, *La Préhistoire. À la recherche du paradis perdu*<sup>8</sup>, deux livres sur la préhistoire de la Corse en 1988, *L'Afrique du Nord au féminin*<sup>9</sup>, délicieux récits sur des femmes célèbres, tantôt ayant réellement existé, tantôt imaginées. Il dirige aussi l'édition de plusieurs autres ouvrages, crée la collection des « Atlas préhistoriques du Midi méditerranéen français » (dix tomes parus), résultats de recherches réalisées par des étudiants (maîtrises et DEA), ainsi qu'une autre collection, l'« Atlas préhistorique de la Tunisie » en collaboration avec l'Institut d'archéologie et des arts (INA) de Tunis (dix tomes publiés). Sa participation à de nombreuses revues scientifiques françaises et étrangères et à de nombreux colloques suscite, de 1945-1952 à l'an 2002, plus de deux cent cinquante articles se répartissant sur onze rubriques de ses spécialités : de la préhistoire de l'Europe, du Maghreb et Sahara, à l'anthropologie et l'ethnologie, la céramique berbère, l'Âge des métaux, les chars préhistoriques, la Corse, la religion, les temps historiques, etc. Sans compter les nombreuses notices de *L'Encyclopédie Berbère* qu'il signe soit de son propre nom, soit E. B., C. Agabi, ou C. El Briga.

Plusieurs générations d'étudiants, devenus à leur tour enseignants ou chercheurs, se souviendront longtemps des cours du professeur Gabriel Camps et de son épouse, de leurs séminaires et des discussions passionnantes qui les suivaient. Beaucoup de leurs collaborateurs préhistoriens, anthropologues, ethnologues, savent tous ce qu'ils leur doivent, qu'il s'agisse de leur méthode de travail, de leurs conseils et avis scientifiques ou de leur soutien moral.

Sur les trente volumes prévus de *L'Encyclopédie Berbère*, vingt-cinq sont déjà parus. Les collaborateurs de cette œuvre se font un devoir et un honneur de continuer cette tâche collective qui restera fondamentale pour la construction de l'identité algérienne, son histoire et ses fondements.

Gabriel Camps se vit honoré d'un certain nombre de distinctions grâce à la qualité et au prestige de ses travaux et publications :

– Le 18 janvier 1963, il reçoit un prix de la Fondation Lyautey honorant son livre : *Aux Origines de la Berbérie. Monuments et rites funéraires proto-historiques* ;

– Le 19 août 1975, il reçoit les Palmes académiques (au grade de chevalier) ;

– Le 16 décembre 1983, il est nommé membre libre de l'Académie des sciences d'Outre-Mer ;

– Le 2 août 1984 : officier de l'Ordre national du mérite ;

– Le 22 avril 1997 : membre de l'Institut italien de préhistoire et proto-histoire de Florence.

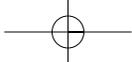
5. Paris, Douin, 1974.

6. Paris, Douin, 1990 [1980].

7. Toulouse, Éd. des Hespérides, 1980, 352 p., réédité en 1987.

8. Paris, Perrin, 1982, ouvrage couronné par l'Académie française et traduit en italien en 1985.

9. Paris, Perrin, 1992.

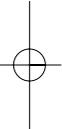
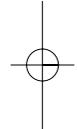


Il était aussi membre correspondant de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres de Paris depuis 1987 où il fit plusieurs conférences, et membre du Comité des travaux historiques et scientifiques (CTHS) qu'il fréquentait régulièrement.

Nous avons perdu une grande figure de la recherche dont les travaux représentaient une vaste synthèse, assez rare, entre les deux rives de la Méditerranée, dans une grande profondeur de temps, une vision généreuse et dynamique, multidisciplinaire, qui a ouvert de nombreuses voies vers l'avenir.

Nous avons aussi perdu un grand ami dont la forte personnalité et l'immense savoir nous confortaient et nous guidaient en toutes circonstances.

La bibliographie des publications de Gabriel Camps est recensée dans *L'Homme méditerranéen*, Hommage offert à G. Camps, publié par l'université de Provence, Aix-en-Provence, en 1995. La bibliothèque de l'UMR 6636, à la MMSH (tél. : 04 42 52 42 87) peut fournir des compléments sur le site : [commelin@mmsch.univ-aix.fr](mailto:commelin@mmsch.univ-aix.fr)



## COMPTES RENDUS

LAHOUARI ADDI, (sous la direction de), *L'Anthropologie du Maghreb selon Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner*, Actes du colloque de Lyon (21-23 septembre 2001), Paris, *Awal/Ibis Press*, 2003.

Est-il possible d'évoquer les sciences sociales au Maghreb en faisant l'impasse sur les œuvres de grands intellectuels tels que Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner dont les résultats ont largement contribué à faire de cette partie du monde une référence incontournable en anthropologie ?

Par des biais différents et à des époques déterminées par leur contexte historique et politique ils ont, chacun à sa manière, tenté de comprendre le fait social maghrébin dans sa réalité sociologique où se trouve inclus l'ordre tant religieux, politique qu'économique. Cette vision novatrice de l'anthropologie a constitué une rupture avec la perception colonialiste de leurs prédécesseurs et n'a pas manqué d'opérer une révolution symbolique dans les pratiques scientifiques au cœur même des universités occidentales. Qu'en est-il de cet héritage de l'autre côté de la Méditerranée ?

Venus de plusieurs régions, des chercheurs sont conviés à discuter de l'apport de ces œuvres aujourd'hui datées. Mais il faut convenir que, trente ans après, elles n'ont pas pour autant épuisé leur pertinence, du fait de la dimension macro-sociologique qui témoigne de l'indifférenciation des pratiques sociales. On peut encore aujourd'hui mesurer l'incapacité du politique à s'émanciper de la religion, de l'économie à se débarrasser de la tutelle du politique. Cet ouvrage invite le lecteur à renouer avec cette dynamique de recherche pour exploiter toutes ses potentialités. Les évolutions actuelles des sociétés maghrébines confrontées à des problèmes aggravés par la mondialisation ont besoin d'un faisceau d'éclairages divers qui renvoie non seulement à la compréhension du passé mais aussi à une possible projection dans l'avenir. De ce point de vue, le colloque de Lyon, qui a eu le grand mérite de réunir des chercheurs d'horizons divers (anthropologie de la culture, de la religion, du politique, etc.), ne clôture pas un cycle, mais s'inscrit dans une

étape postérieure à l'œuvre de Bourdieu, Geertz, Gellner et de Berque, en ce qu'elle est nécessaire pour penser les sociétés maghrébines dans leur historicité et leurs contradictions.

Les interrogations demeurent cependant encore nombreuses et ouvertes tant sur le passé que sur le présent de cet univers, à la fois attaché à sa culture ancestrale et traversé par des courants politiques provenant autant de l'Occident que du monde musulman. Connaître les œuvres de ces quatre théoriciens nous est indispensable pour comprendre nombre de questions liées à l'actualité la plus brûlante.

Tassadit Yacine

OLIVIER AMMOUR-MAYEUR, YASMINE MAHDI et HERVÉ SANSON, (textes réunis par), *Parallèles et croisées*, Paris, L'Harmattan, 2004.

La structure de cet ouvrage met au jour les croisements des approches analytiques proposées, non moins qu'une analytique des différentiels qui s'y jouent. C'est l'affaire d'une mise en regard des expériences plastiques et d'un dialogue de sensibilités poétiques. À ce titre, l'entretien avec l'écrivain Henry Bauchau sur l'apport des pensées asiatiques dans son œuvre ouvre de façon singulière cette réflexion.

La confrontation des textes théoriques portant sur C. Cahun, M. Duras, H. de Montherlant et P. Morand, P. Quignard, V. Segalen, J. Sénac et G. Zenou permet la mise en relation de différentes œuvres esthétiques (arts plastiques, cinéma, photographie, littérature), à partir de quoi il appert que les lectures traversières ici présentées sont la source de tissages entre théories et pratiques (voir les articles de Ch. Davenne, S. Spriet et Y. Mahdi ou les textes poétiques de F. Coissard, H. Sanson et O. Ammour-Mayeur). À travers un même article il convient, en effet, d'interroger les facettes multiples et complémentaires d'un artiste, d'un art, ou encore de circonscrire une quête artistique qui se dessine, à leur enseigne, par le biais des différents supports convoqués.

La composition de ces *Parallèles et croisées* prend corps ainsi, dans les plis et replis de textes à travers lesquels se donnent à entendre des perspectives originales de lecture d'*œuvres-seuils* : espaces limites aux marges des concepts.

Ainsi, comme Mireille Calle-Gruber le met en évidence dans sa préface, *les Parallèles et croisées* fournissent le cœur de la dynamique intrinsèque au volume : « *Energeia* ou le portrait de l'art des passages ».

MICHEL ROCARD, *Rapport sur les camps de regroupement et autres textes sur la guerre d'Algérie*, Paris, Mille et une nuits, 2003. Présentation par Vincent Duclert et Pierre Encrevé. Édition critique établie sous la direction de Vincent Duclert et Pierre Encrevé, avec la collaboration de Claire Andrieu, Gilles Morin et Sylvie Thénault.

« Les gens mouraient de faim : j'étais comptable de toutes ces vies, aussi longtemps que je n'avais pas fini » (Michel Rocard).

Par la publication de ce rapport, établi par un jeune inspecteur des finances, s'ouvre un dossier brûlant, à peine entr'ouvert, sur la guerre d'Algérie : celui des centres dits « camps » de regroupement qui comptaient près d'un million de personnes, dont la majorité étaient des enfants. Au moment où ce texte a été élaboré, en 1959, on peut dire que sa publication a produit un véritable choc. Car c'est sans doute la première fois que voyait le jour une véritable enquête sur la situation des regroupés où l'auteur, âgé à peine de 28 ans, ancien militant aux Jeunesses socialistes et membre de la section française de l'internationale ouvrière (SFIO), ne prend pas de gants pour rendre compte d'une situation jusque-là complètement ignorée par l'opinion publique, par les autorités politiques et la haute hiérarchie militaire de la métropole. Cet homme s'appelle Michel Rocard.

Si ce rapport a fait la une de la presse de l'époque (voir *L'Observateur* du 16 avril et *Le Monde* du 18 avril 1959) à cause d'une fuite, c'est parce qu'il était à la fois engagé et révolutionnaire, pour ne pas dire à contre-courant par rapport à la direction politique.

C'est en effet la première fois que s'effectuait une enquête dans le *bled* par un jeune énarque qui n'était ni chercheur, ni journaliste de profession. « Pour enquêter, on ne disposait d'aucune documentation. On a dû travailler presque uniquement par visites » (p. 190).

Ce jeune militant aux Jeunesses socialistes dès 1949 allait obéir à sa conscience et se laisser prendre au jeu en décrivant la réalité telle qu'il la percevait, c'est-à-dire dans toute son horreur et non en fonction des attentes de la direction de la SFIO avec laquelle il était déjà en opposition depuis le début de la guerre (cf. « Le drame algérien », par Frenay-Rocard).

Fait d'une politique arbitraire de l'armée, le regroupement affecte les paysans les plus démunis, et parmi eux des femmes et des enfants sous-alimentés, puisque les « parqués » sont, par définition, loin de leurs champs et l'effet de regroupement est, en réalité, un effet de déstructuration profonde et de paupérisation généralisée, prélude à une famine inéluctable :

« La situation alimentaire est donc préoccupante dans la quasi-totalité des centres de regroupement. Des moyens d'existence doivent être à tout prix fournis à ces populations pour éviter que l'expérience ne se termine en catastrophes » (p. 135).

Resserrer ou regrouper... Tels sont les termes utilisés par les militaires qui, en réalité, sous-entendent dépouiller, réduire à une misère morale et matérielle inéluctable. Ainsi regroupés, les paysans ont dû abandonner bétails, volailles, jardins qui constituaient leurs moyens élémentaires de subsistance tels les céréales, le lait, les œufs et les légumes. Il en est de même des nomades, eux aussi sédentarisés par la force des événements, obligés de renoncer à leur cheptel, c'est-à-dire à leur seul et unique capital à l'origine de leur survie. À cette détresse économique viennent se greffer vexations quotidiennes et autres humiliations, d'où cette violence réelle et symbolique qui frappe les plus pauvres.

Ce texte est certes celui d'un homme politique qui a réellement enquêté dans les camps (une quinzaine seulement sur les 936), mais dont le sens de l'observation relève également de la sociologie et de la politique humanitaire absentes du panorama de l'Algérie en guerre. Préoccupé par le changement culturel à l'origine d'une déstructuration profonde de la société, l'auteur a perçu nombre de facteurs sociaux et culturels induits par ce recasement forcé visible au niveau de l'architecture (reconstruction des maisons où l'on voit la tôle se substituer au *torchis* par exemple), mais aussi des « réserves » (silos à grain), véritables moyens de conservation alimentaires (*matmora*) détruits par l'armée. Les conséquences d'une telle politique qui tendait à se généraliser à l'ensemble du monde rural, allaient aboutir à une véritable catastrophe humaine. Car dans ces camps, les populations étaient vouées à mourir à petit feu et à huis clos.

En ce sens, ce rapport ne peut être que révolutionnaire, surtout qu'il était destiné à alerter les responsables politiques sur « ce génocide » qui ne disait pas son nom et qui, en fait, place le problème à un niveau autre que celui du conflit Armée française-Front de libération national, et pointe la responsabilité de la France face à la question des droits de l'homme jusque-là bafouée, car la répression et la torture sont dénoncées de façon claire.

Courageux et fort, ce texte est celui d'un homme qui a su allier éthique morale et engagement politique. En fait, un engagement politique réel digne de ce nom ne peut en aucun cas se dissocier de l'humanisme au sens véritable de ce terme. Sans renoncer à ses convictions, l'auteur a fait également dans la prospective : l'indépendance de l'Algérie y était consignée en grosses lettres, non pas seulement par humanisme mais par lucidité et bon sens politique :

« L'Algérie, enserrée désormais entre deux pays indépendants, ne restera pas française, au sens que la Constitution ou la droite traditionnelle donnent à cette épithète. Ni les considérations juridiques, ni les canons ne changeront l'évolution amorcée et désormais irréversible » (pp. 41-42).

Il allait, en effet, de l'intérêt de la France de ne pas rompre avec les masses algériennes qui, de plus en plus, se radicalisaient et se coupaient de la Métropole. Les événements qui ont lieu (bien plus tard) n'ont pas démenti ce qui est consigné dans ce rapport, et dont l'élite dirigeante n'a pas tenu compte.

La radicalité politique de ce texte est manifeste, ce qui était alors franchement inattendu à la SFIO, « même dans la minorité ».

C'est en ce sens que l'on peut dire que ce rapport est révolutionnaire, car non seulement il décrit la situation désastreuse d'une population civile parquée dans des camps par l'armée et de son propre chef (le nombre de ces déshérités s'est élevé jusqu'à deux millions vers la fin de la guerre), mais il attire l'attention des pouvoirs publics et de la communauté internationale sur la menace quotidienne qui pèse surtout sur les enfants victimes de malnutrition, de manque d'hygiène et de soins : il en mourait à peu près *900 par jour*.

Modèle de courage politique et d'intégrité, le livre de Michel Rocard est d'un apport important à la connaissance de la guerre d'Algérie, telle qu'elle était vécue par les populations les plus démunies, mais aussi à l'histoire d'une formation politique comme le Parti socialiste. Rocard nous montre comment ce petit nombre appelé « la minorité » s'opposa, de l'intérieur de la SFIO, à la politique de son premier secrétaire, devenu en février 1956, président du Conseil des ministres, et qui allait paradoxalement faire la pire des politiques en embrassant la cause des ultras. On peut, dès lors, comprendre comment une probité intellectuelle et un courage politique sans nuance, qui ont caractérisé la pensée et l'action de Rocard, peuvent effacer les meurtrissures des victimes de cette guerre et aider à renouer avec les politiques intègres d'une certaine gauche, vraiment de gauche, pour pasticher Bourdieu. La lecture de ce rapport y a largement contribué.

Tassadit Yacine

ALAIN ACCARDO, *Le Petit-bourgeois gentilhomme*, Bruxelles, Éditions Labor/Espace de Libertés, 2003.

Le temps n'est pas si lointain où l'on put croire avec C. Marker que le fond de l'air était rouge, où les espoirs d'une autre vie, tissée de rapports humains plus solidaires et plus chaleureux, nourrissaient des luttes un peu folles. On parlait alors d'émancipation et de réconciliation, d'organisations collectives sans domination ni hiérarchie, on luttait sans relâche pour abolir l'exploitation sous toutes ses formes et libérer les désirs créatifs, et la fin du capitalisme paraissait promise. Que tout cela soit étranger à la jeunesse d'aujourd'hui, qu'on puisse sourire de telles « naïvetés » et que l'utopie ait cédé la place au « réalisme » économique, n'est pas sans inquiéter. Mais, au-delà des affects, un tel désenchantement relève d'un problème politique de fond. Quiconque ne se résout pas à un tel constat doit donc commencer par chercher à *comprendre*. Comprendre la stabilité des institutions ; comprendre comment les normes et valeurs structurant la société et réglant la vie des individus sont si largement admises, si durablement respectées, alors même que chacun va répétant qu'il vit en démocratie ; comprendre pourquoi les individus usent de leur souveraineté pour mettre en place et légitimer un

système qui les domine. Et si telles sont les questions qui nous préoccupent, alors il lui faut lire sans tarder *Le Petit-bourgeois gentilhomme*. Cet essai du sociologue Alain Accardo, très proche de la pensée de Pierre Bourdieu dont il fut ami et collaborateur, avance en effet des éléments de réponse qu'il est nécessaire de prendre en compte si l'on veut vraiment qu'un jour cesse la domination sociale, quand bien même ceux-ci obligeraient à une auto-réflexion critique<sup>1</sup>.

Prenant à contre-pied la pensée des « militants et responsables politiques » – ces « croyants sincères qui ont fini par se convaincre qu'ils travaillent au bonheur du genre humain » (p. 8), Alain Accardo commence par un constat sévère quant à la vie politique française de plus en plus conforme au modèle anglo-saxon. L'une des caractéristiques essentielles d'un système bipolaire est en effet le consensus que partagent tous les acteurs politiques, quelles que soient les critiques qu'ils formulent par ailleurs : le capitalisme étant devenu l'horizon indépassable de notre temps, il n'y aurait pas d'autre organisation politique possible que la social-démocratie. Du même coup, c'est la politique au sens que Castoriadis donne à ce terme qui se trouve mise entre parenthèses et la démocratie comme telle qui se perd<sup>2</sup>. Comment une activité collective autonome d'organisation du monde commun est-elle pensable s'il est des institutions qui échappent *a priori* à toute contestation possible ? La question n'est évidemment pas ici de stigmatiser les élus en tant que tels, mais de souligner que l'acceptation du libéralisme économique ne peut qu'altérer leur vision de l'intérêt général. Convaincus que le bien-être de tous passe par la réussite des entreprises privées, les hommes politiques des social-démocraties occidentales en sont tout naturellement venus à se mettre d'abord à leur service, laissant accroire que capitalisme et démocratie sont intrinsèquement liés.

Le drame est bien que cette idéologie, occultant sans cesse l'histoire du mouvement ouvrier, a fini par contaminer l'ensemble du corps social. La conséquence est implacable : le système ne peut plus être mis radicalement en cause. Certes, il y a toujours des manifestations de mécontentement, mais ignorant le lien qui les unit à la totalité du monde social, elles ne représentent nul danger pour ce dernier. Pis ! assure Alain Accardo : « Toute cette effervescence constitue *la part fonctionnelle de dissensus* dont le système a besoin » (p. 18). L'affirmation peut paraître sévère, mais force est de constater que l'atonie politique actuelle lui donne quelque crédit. Et l'auteur a raison

1. Outre sa participation à l'ouvrage collectif dirigé par P. Bourdieu, *La Misère du monde* (Paris, Le Seuil, 1993), signalons deux textes d'introduction à la pensée de P. Bourdieu : *La Sociologie de Bourdieu* (avec P. Corcuff, Bordeaux, Le Mascaret, 1986) et *Introduction à une sociologie critique. Lire Bourdieu* (Bordeaux, Le Mascaret, 1998). A. Accardo est aussi l'auteur d'analyses critiques du journalisme : *Journalistes au quotidien* (Bordeaux, Le Mascaret, 1995) et *Journalistes précaires* (Bordeaux, Le Mascaret, 1998). Il a récemment publié un petit texte roboratif adressé à ses amis de gauche, *De notre servitude involontaire* (Marseille, Agone, 2001).

2. Sur ce point, voir par exemple l'article « Pouvoir, politique, autonomie », in Castoriadis, C., *Le Monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Paris, Le Seuil, 1990.

de pointer ici «le caractère implicite et inconscient de l'adhésion à l'ordre établi» qu'il conçoit comme un *consentement par défaut* (p. 19). Les quelques pages qui le décrivent insistent opportunément sur «la part prise à ce phénomène par ces deux formidables dispositifs de production symbolique que sont l'École et les Médias d'information» (p. 24) – deux institutions qui, destinées en principe «à éveiller, nourrir, exalter les esprits», «sont devenues, au pouvoir des puissances d'argent, des appareils à *organiser l'inconscience*» (p. 26). D'aucuns ne verront là rien de bien nouveau. Ce que ne démentirait pas Alain Accardo qui fait part de son sentiment de «répéter des choses déjà cent fois dites et redites» (p. 27). Qui a pris connaissance des thèses qui suivent et font tout l'intérêt du livre, s'aperçoit pourtant que ce rappel est bien autre chose qu'un simple rabâchage.

Loin de se contenter de chercher les causes du «consensus par défaut» dont il a été question dans les structures sociales, l'auteur se penche au contraire sur les ressorts de l'adhésion des individus à un tel consensus. Sa maîtrise des apports théoriques de Pierre Bourdieu permet à l'auteur de montrer avec une clarté remarquable pourquoi il faut cesser de concevoir le social en opposition avec l'individu. Ce n'est en effet que dans la mesure où l'on prend conscience que ce qu'on nomme naïvement «la société» ne se tient pas uniquement dans les institutions, les rites, les codes, etc., mais qu'elle est aussi intériorisée par l'individu sous forme de dispositions diverses rendant compte des attitudes, des pensées comme des désirs de chacun<sup>3</sup>, que l'on peut espérer dépasser les formes traditionnelles de luttes «qui conservent encore cet esprit un peu manichéen» (p. 34) consistant à mettre en cause la seule dimension objective du social. Il ne s'agit évidemment pas d'abandonner de telles luttes, mais d'admettre qu'elles ne peuvent suffire. «Si *le monde social est à la fois dehors et dedans*, si le moi est social et si le social se fait moi, alors, insiste Alain Accardo, il faut en tirer les conséquences et admettre qu'on ne peut pas changer la société sans se changer aussi soi-même» (p. 44). L'on perçoit ici la portée de ce qui avait pu passer pour simple redite: si l'auteur commence par rapporter une analyse partagée par nombre des critiques du système, c'est qu'il s'adresse prioritairement à eux, non pour leur dire ce qu'ils savent déjà, mais pour mettre l'accent sur ce qu'ordinairement ils occultent: leur *responsabilité propre*

3. On aura reconnu ici la notion d'*habitus* forgée par P. Bourdieu, laquelle «permet d'énoncer quelque chose qui s'apparente avec l'habitude tout en s'en démarquant sur un point essentiel. L'*habitus*, comme le mot le dit, c'est ce que l'on a acquis, mais qui s'est incarné de façon durable dans le corps sous forme de dispositions permanentes». (Bourdieu, P., *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1984, p. 134.) L'une des fonctions majeures de cette notion est de rendre compte de l'action individuelle en évitant de la penser comme le fruit d'une décision parfaitement réfléchie et consciemment maîtrisée (erreur subjectiviste), ou bien comme le produit de contraintes subies de l'extérieur (erreur objectiviste). Signalons au lecteur soucieux de comprendre tout l'intérêt théorique de cette notion centrale pour la pensée bourdieusienne qu'elle est abordée au chapitre 3 d'un de ses ouvrages majeurs, *Le sens pratique* (Paris, Minuit, 1980). On pourra aussi consulter les entretiens donnés par Bourdieu à L. Wacquant et publiés sous le titre *Réponses* (Paris, Le Seuil, 1992, p. 91 sqq).

dans la permanence d'une organisation sociale qu'ils combattent. Le propos est rude et grande la tentation de le récuser sans autre forme de procès. D'où la nécessité d'une mise en perspective rendant compte de la *décomposition morale* caractéristique de la société actuelle. La formule peut surprendre, elle ne fait pourtant que traduire ce que l'on peut mesurer tous les jours, à savoir que les valeurs propres du capitalisme – la réussite à tout prix – s'imposent au détriment de celles héritées de toute la tradition occidentale qui dénonçait l'égoïsme en prônant la limitation des désirs et la visée de l'universel. L'auteur a raison de dire que « notre société du rendement et de l'efficacité a créé un *Homo novus*, un nouveau type de personnalité programmé par et pour la "guerre économique" » (p. 49). Évitant une généralisation hâtive, il reconnaît toutefois que les agents sociaux ne sont pas tous faits de ce moule – comment sinon avoir pensé écrire un tel ouvrage ? Cela relève de ce que la société reste plurielle, composée de champs divers dont les valeurs ne sont pas nécessairement celles du capitalisme. Mais le fait que de tels champs sont aujourd'hui largement dominés donne à penser qu'une tendance à l'homogénéité est à l'œuvre et permet à Alain Accardo de parler d'ores et déjà de *moyennisation de la société*. Ce terme, on l'aura compris, ne désigne pas tant le développement quantitatif des classes moyennes, « mais encore et surtout le processus *qualitatif* de leur influence dans l'ensemble de la société » (p. 51). Influence qui se traduit notamment par l'effacement du projet révolutionnaire.

Si les classes moyennes sont évidemment différenciées, il n'en reste pas moins que la population qui les constitue se caractérise d'abord par sa position sociale intermédiaire au sein des rapports de domination. D'où une ambivalence fondamentale en ce qui concerne son rapport à l'ordre social. Là encore, l'auteur du *Petit-bourgeois gentilhomme* use de ses talents de pédagogue pour rendre compte de ce qui ne peut être décrypté qu'à partir d'une armature théorique extrêmement élaborée, à savoir qu'en raison de son origine sociale, l'individu issu d'une classe moyenne est spontanément porté à collaborer, à *son corps défendant*, avec les classes dirigeantes. L'intérêt de l'analyse en fait la difficulté même. Car si l'auteur ne voit nullement les petits-bourgeois comme des boucs émissaires, il entend bien, « compte tenu de l'importance fonctionnelle qu'ils ont acquise », saisir toutes « leurs responsabilités dans le cours des choses » (p. 82). Autrement dit il lui faut, tout en évitant l'erreur subjectiviste conduisant à un moralisme abstrait, ne pas nier l'implication des individus dans l'abandon d'un projet de transformation sociale digne de ce nom.

En ce sens, il a indéniablement raison de préciser que la question n'est pas tant affaire de parti pris dans et par le vote électoral<sup>4</sup>, que de « rapport vécu à la réalité tel qu'il s'exprime sur le plan des comportements effectifs dans tous les domaines de la pratique quotidienne » (p. 83). D'où cette salutaire

4. Dès la page 9, A. Accardo laisse entendre que les élections ne sauraient, à elles seules, garantir le caractère démocratique d'un régime.

mise en cause du refus de prendre la juste mesure de l'état réel du monde social. Cette attitude qui caractérise « une grande partie de la classe moyenne », est en fait une véritable *volonté de ne pas savoir*, qui est à comprendre, non comme « une décision rationnelle et réfléchie d'ignorer les aspects dérangeants de la réalité », mais plutôt comme une « compétence pratique, une forme de savoir-être commandée en profondeur par nos intérêts les plus incorporés » (p. 81). Faut-il préciser que reconnaître dans une telle volonté, non pas le fruit d'une délibération consciente, mais le produit d'un *habitus* de classe, ne conduit nullement Alain Accardo à l'accepter? Tout le dernier chapitre est du reste consacré à montrer que la lutte contre le capitalisme passe *nécessairement* par un changement des mentalités. Non que notre auteur pense la transformation morale de l'individu comme une fin en soi, mais parce que « la question de la transformation des structures sociales est une question *inséparablement politique et morale* » (p. 89).

Si nous n'avons aucun problème pour suivre Alain Accardo jusqu'ici, il nous paraît toutefois difficile de soutenir la nécessité que « le combat pour le changement des structures internes devienne l'affaire *personnelle* de chaque individu » (p. 87, nous soulignons). Comment, en effet, dans une société qui joue sur la confusion volonté/plaisir et utilise la liberté de l'individu pour mieux l'aliéner<sup>5</sup>, celui-ci pourrait-il se donner les moyens de son émancipation? L'auteur sent bien le problème, qui assure que, livré à lui-même, cet être dont il stigmatise justement le comportement hédoniste (p. 84) ne pourra sortir du repli sur soi que par une éducation continue et appropriée (p. 90). Mais qui s'en chargera si l'École républicaine, contrôlée par la classe dominante, est devenue une institution au service de la reproduction des rapports sociaux? Nous semble ici faire défaut une critique des organisations mises en place par la classe ouvrière dans son combat contre l'exploitation capitaliste. Ne pas analyser les dérives de ces dernières, leur structuration bureaucratique, leur rôle dans l'asservissement des masses, interdit de voir dans une organisation régénérée le moyen – peut-être indispensable – de permettre le changement de mentalités devant accompagner le changement des rapports sociaux<sup>6</sup>. N'est-il pas du ressort des organisations politiques et syndicales d'opposition d'y contribuer en permettant à chacun, par une implication active dans la vie de l'organisation, de viser autre chose que la satisfaction de ses désirs immédiats? Cela suppose certes que lesdites organisations commencent par tout faire pour éviter de reproduire en leur sein la relation

5. Marcuse a écrit des pages très stimulantes à ce sujet dans *L'Homme unidimensionnel* (trad. M. Wittig et l'auteur, Paris, Minuit, 1968). Est-ce un hasard si cet auteur « à la mode » dans les années soixante-soixante-dix paraît aujourd'hui complètement oublié?

6. Si une incise dénonce le fait que « les partis socialistes et travaillistes aient choisi de rentrer dans le giron du système capitaliste » (p. 73), rien n'est dit du Parti communiste ni des syndicats. Sur la question de la dégénérescence des organisations ouvrières, il nous paraît que les analyses développées dans les années cinquante par Castoriadis au sein du groupe *Socialisme ou Barbarie* restent incontournables. Voir notamment les textes repris dans *L'Expérience du mouvement ouvrier*, tome II, Paris, Christian Bourgois, 10/18, 1974.

de domination qu'elles entendent combattre à l'échelle du système. Ce qui suppose, à leur tour, que les militants aient un réel désir d'autonomie. Ce pourquoi nous leur recommandons vivement la lecture du *Petit-bourgeois gentilhomme*.

Philippe Caumières

RÉMI LENOIR, *Généalogie de la morale familiale*, Paris, Le Seuil, 2003.

Et si la famille n'était pas la « cellule de base de la société », mais, au contraire, son résultat le plus sophistiqué ? Alors s'intéresser, en sociologie, à l'histoire de la famille dans le milieu du Moyen Âge jusqu'à nos jours reviendrait à interroger, à travers la forme sociale la plus invisible à force d'évidence, la façon dont on a construit, pensé et assuré l'ordre social. C'est l'ambition de Rémi Lenoir qui signe là, non pas un livre de plus de sociologie de la famille, mais une véritable enquête généalogique sur la construction administrative, juridique, économique, scientifique, religieuse de la famille qui prend en compte l'analyse critique des discours de la sociologie. Le familiarisme semble avoir vécu, mais notre « cellule de base » reste l'objet de toutes les attentions. Nous voilà dotés maintenant d'un outil d'évaluation des enjeux que représentent les évolutions et les réformes de la famille.

DÉBORAH PUCCIO, *Masques et dévoilements. Jeux du féminin dans les rituels carnavalesques et nuptiaux*, Paris, CNRS, 2002.

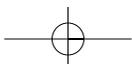
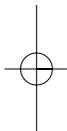
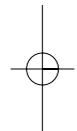
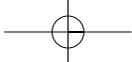
Comment devenait-on et devient-on encore une femme dans les sociétés montagnardes du Sud de l'Europe ? Dans la vallée alpine de Rézia, habitée par une minorité slave, c'était sous le couvert du « sale » *babac* ou parée de l'étincelante *maškira* que la demoiselle entamait un parcours rituel la conduisant au mariage. Dans la vallée pyrénéenne de Bielsa, encore de nos jours, c'est autour de l'éclatante *madama* que la jeune fille tisse son destin. Non loin de là, dans la petite vallée de *Gistain*, les façonnages, les transmissions de biens entre femmes de générations différentes, les jeux du voilement et du dévoilement, de l'être et du paraître amorcés au carnaval se poursuivent dans les fêtes de la Saint-Jean et dans les réjouissances célébrées en l'honneur du saint patron.

À travers l'étude comparative de carnivals et de fêtes par lesquels s'élabore la féminité, Deborah Puccio met en évidence la continuité entre rituels profanes et célébrations religieuses en analysant le système d'homologie, d'oppositions et de différences entre masques, rôles rituels, figures mythiques et images chrétiennes de saints et de vierges qui, dans un jeu subtil entre

personnage et personne, font éclore la nouvelle identité des jeunes filles. Perspective novatrice, tant la fête carnavalesque a toujours été abordée du point de vue des garçons et des rites leur permettant d'accéder à la virilité.

LOUNÈS MATOUB, *Mon nom est combat. Chants amazighs d'Algérie*, traduction et présentation par Yalla Seddiki, Paris, La Découverte, 2003.

Ce livre propose pour la première fois en édition bilingue, une anthologie de la poésie chantée de Lounès Matoub. Elle a été conçue (et traduite) par Yalla Seddiki, en collaboration avec lui dès 1996. On y trouvera cent vingt-deux textes (pour la plupart inédits en français), parmi les plus beaux qu'il ait écrits. Ils révèlent l'originalité du verbe qu'il a forgé, son affinement rhétorique, sa richesse lexicale. Ce livre aidera aussi à apprécier son remarquable travail musical, les progrès qu'il avait réalisés dans la maîtrise de la voix et de la composition, sa maîtrise du chaâbi algérien, un genre exigeant, dérivé de la musique savante arabo-andalouse. Et aussi, bien sûr, la puissance subversive de ses vers, qui parlent à toute l'humanité. Sa singularité réside dans le fait qu'il a porté un regard critique inédit contre toutes les forces d'avilissement, qu'elles soient religieuses, militaro-économiques ou inhérentes à la société kabyle. À cela s'ajoute l'intensité lyrique des poèmes dans lesquels il transpose les différentes souffrances de la condition humaine, et qu'il appelait la « rage du désespoir ».



## RÉSUMÉS

*Les anciens Amazighs avant les Phéniciens : mode de vie et organisation sociale*

Mohamed-Mustapha Boudribila

Des problèmes de chronologie expliquent la difficulté de saisir l'histoire ancienne des Amazighs et le nombre d'hypothèses négatives formulées à leur sujet. Ainsi, les auteurs anciens ont répété que les Amazighs vivaient comme des sauvages, qu'ils n'avaient connu l'agriculture qu'avec les Phéniciens et que même la vraie culture n'avait commencé qu'avec le roi amazigh Massinissa, au milieu du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Malheureusement, de nombreux auteurs modernes ont pris ces assertions à la lettre. Pourtant, les archéologues ont mis à jour un certain nombre de vestiges prouvant l'existence d'une agriculture antérieure aux Phéniciens et aux Romains. Mieux encore, l'étude des mots relatifs à la culture des céréales et des arbres fruitiers chez les Amazighs révèle la richesse de leur vocabulaire. L'hypothèse traditionnelle, selon laquelle l'agriculture fut introduite en Afrique du Nord par les Phéniciens, doit donc être rejetée. Par ailleurs, même si les recherches ne sont pas encore terminées, des indices convaincants tendent à prouver l'existence d'un âge du bronze au Maghreb avant l'arrivée des Phéniciens.

L'archéologie et l'épigraphie nous permettent de deviner l'existence d'organisations amazighes, dont les débuts pourraient remonter au-delà du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Nous ne savons rien, en revanche, sur l'état social, le déroulement du commerce, le choix des chefs, la propriété privée ou collective et, en général, sur la religion et les rapports sociaux entre les différentes couches de ces communautés. De la même manière, si nous connaissons grâce à l'archéologie l'existence des cités, dont l'essor a été favorisé par le développement des activités agricoles et le besoin d'échanges, nous n'avons pas de documents écrits antérieurs à l'expansion carthaginoise.

Pour ce qui est enfin de la religion, l'insuffisance et surtout l'imprécision des témoignages ne nous donnent pas le droit d'affirmer que les Amazighs n'avaient qu'une religion élémentaire, ce qui aurait fait d'eux,

selon G. Camps, « le seul peuple de langue chamito-sémitique à être ainsi frappé d'une telle incapacité métaphysique », ce qui est invraisemblable.

*Quelques réflexions sur les événements récents de Kabylie : à propos de la question tribale en Algérie*

Yazid Ben Hounet

Le mouvement de contestation populaire initié en Kabylie en avril 2001 a mis en exergue un nouvel acteur politique : la coordination des *arouch*. Le présent article, dont l'argumentation s'appuie sur la presse algérienne et sur une comparaison avec une tribu des Hauts Plateaux de l'Ouest algérien, est une contribution qui a pour objectif de mettre en perspective ce nouvel acteur politique. Après avoir donné quelques éléments sur la nature de cette coordination, il s'agira donc de proposer des hypothèses permettant de rendre compte des rapports qu'elle entretient avec les partis politiques et le gouvernement algérien. Enfin, nous tenterons de resituer et de recadrer le débat que cette coordination a suscité quant à la permanence et au poids politiques des organisations tribales (ou d'origines tribales) dans l'Algérie actuelle.

*Sémantique et symbolique de la barbe dans la culture populaire marocaine*

Miloud Taifi

L'auteur se propose d'examiner le champ sémantique et symbolique de la barbe dans la culture populaire marocaine à travers ses deux modes d'expression : le berbère et l'arabe marocain. Symbole de virilité, de courage et de sagesse dans pratiquement toutes les cultures et à toutes les époques, la barbe semble être apparemment le lieu où réside l'honneur de l'homme dans la culture populaire marocaine. Ornement du visage masculin et signe ostentatoire de la « mâlité », elle est l'objet de tous les soins.

*Modifications et ajustements événementiels des parentés électives dans le Sud-Est marocain*

Marie-Luce Gélard

Au sein des sociétés maghrébines, l'étude de la parenté s'est presque exclusivement orientée vers l'examen du « système » de parenté arabe. Or, au sein de l'aire musulmane, on constate d'autres formes de conceptions de la parenté comme en témoigne celle par agrégation (ou élective), phénomène courant chez les Berbères. Dans la tribu des Aït Khebbach, on relève l'existence de formes d'affiliations volontaires entre des groupes restreints, lesquels *organisent entre eux* de nouvelles prescriptions matrimoniales. Celles-ci

témoignent du caractère mouvant des systèmes de parenté trop souvent stéréotypés par une lecture ethnologique globalisante.

*Orden de sexo género de coerción versus consentimiento : ¿ Más igualdad real entre Hombres y Mujeres? Un estudio de contrastes entre poblaciones migrantes*

Pilar Rodríguez Martínez

En este artículo presentamos los resultados de una investigación desarrollada en Almería entre poblaciones migrantes británicas y marroquíes. Partiendo de la definición de orden de sexo género de coerción y de consentimiento, que reformulamos a partir de los planteamientos de Walby, llegamos a la conclusión de que las mujeres migrantes marroquíes han sido socializadas en un orden de sexo género basado en la coerción, mientras que las británicas lo han hecho en un orden de sexo género basado en el consentimiento. Sin embargo, el hecho de que se pase de un orden de sexo género a otro no implica una mayor igualdad real entre hombres y mujeres, sino que el tipo de conflictos en la vida cotidiana han de resolverse de diferente modo.

*La prohibition de l'inceste et l'islam*

Bernard Vernier

Françoise Héritier a proposé dans *Les Deux sœurs et leur mère* une nouvelle théorie de la prohibition de l'inceste où la mise en contact des identiques devient le critère fondamental de l'inceste. Il serait interdit, par exemple, d'avoir des relations sexuelles avec deux sœurs parce que de cette façon Ego mettrait en contact les deux sœurs en transportant les humeurs de l'une dans la matrice de l'autre. L'étude des interdits sexuels et matrimoniaux énoncés par *Le Coran* et par des écrits juridiques appartenant aux quatre grandes écoles, jointe à l'analyse de *La trilogie* de Naguib Mafhouz et de la légende *Les mille et une nuits* (ainsi qu'à des entretiens avec deux Algériens), montre que la théorie de Françoise Héritier, dont nous avons montré ailleurs qu'elle ne pouvait expliquer les interdits chez les Hittites, dans la Grèce et la Rome antique et dans *La Bible*, ne peut pas non plus s'appliquer à l'islam, ne serait-ce que parce que celui-ci donne souvent un contenu très étendu (caresses, baisers, regards et attouchements voluptueux) à ce qui est stigmatisé comme fornication et que l'inceste couvre également les étrangers convertis en parents par « assimilation injurieuse ».

L'on peut faire à Françoise Héritier le même reproche que Pierre Bourdieu adressait à Claude Lévi-Strauss il y a déjà 30 ans : celui de ne pas avoir su élaborer une théorie de l'action cohérente et d'en rester à un point de vue objectiviste. Ce bégaïement de l'histoire épistémologique est un des effets les plus navrants de l'occultation, parfois méthodique, de l'apport de Pierre Bourdieu à l'anthropologie.

À une théorie qui parle de contact d'identique sans jamais dire clairement ce qui est identique dans les choses identiques, il faut opposer une théorie toute unitaire de l'inceste qui donne à la prohibition la fonction d'établir les conditions d'une bonne collaboration entre les membres de la famille et entre eux et les membres d'autres familles pour empêcher le déchaînement de la violence à l'intérieur et entre les familles.

*L'ironie tragique de Rachid Mimouni*  
Djamel-Eddine Benabbou

L'enjouement de l'ironie s'accommoderait-il de la détresse de la tragédie? Oui, nous semble-t-il, si l'on se réfère au recueil de nouvelles de Rachid Mimouni, *La Ceinture de l'Ogresse*. Dans ce singulier mais authentique diagnostic de la société algérienne des années quatre-vingt, qui met en scène des anonymes qui ont en commun le combat qu'ils mènent contre l'absurde, ces deux dimensions du discours, en apparence antinomiques, vont cohabiter.

L'association de ces deux genres – qui a fait l'originalité de cet auteur – est à la base même d'une dynamique dialectique et narrative. Ainsi, face aux situations les plus tragiques qui sont dépeintes dans ce recueil, le discours ironique, de par la légèreté qu'il introduit, aura pour conséquence une certaine distanciation, voire une non-implication vis-à-vis des événements rapportés mais, surtout, et c'est là sa principale caractéristique, générera ambiguïtés et non-dits. Mais ne faut-il pas voir, finalement, dans le choix du discours ironique, un moyen subtil de s'affranchir des diktats et des pesanteurs officiels en déjouant les censures?

*Courcouçons d'antan*  
Denise Brahimi

« Courcouçon » est le nom donné par divers voyageurs ou captifs européens au Maghreb (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles) à ce que nous appelons en français moderne le couscous. Ils décrivent souvent avec minutie la manière de le préparer et de le consommer. Ils en parlent comme d'un rituel, auquel par chance ils ont pu accéder sans se heurter à secret ni tabou. Leurs observations s'étendent au champ social car les variations autour de cet aliment de base constituent un miroir de la société. La nourriture a aussi l'intérêt de toucher à un point essentiel, le rapport des humains à leur corps, à leur être physique dans ses fonctions et pulsions. En deux siècles, on assiste à la modification des centres d'intérêt et critères utilisés par les auteurs. Vient le moment où les critères idéologiques l'emportent sur tous les autres. La description des pratiques alimentaires se réduit alors et devient comme insignifiante.

## AU SOMMAIRE DES NUMÉROS PRÉCÉDENTS

### 1999, 18

#### **La dimension maghrébine dans l'œuvre de Mouloud Mammeri**

- PIERRE BOURDIEU. L'odyssée de la réappropriation
- JAMEL EDDINE BENCHEIKH. « Socrate »
- MOHAMMED ARKOUN. Le message de Mouloud Mammeri
- NAGET KHADDA. Mouloud Mammeri : un « témoin du siècle »
- DOMENICO CANCIANI. Mouloud Mammeri et la culture berbère dans une Algérie plurielle
- MARCEAU GAST. Le Sahara dans l'œuvre de Mouloud Mammeri
- RENÉ GALISSOT. Situation de Mouloud Mammeri : une remontée au travers des générations intellectuelles et politiques vers la distanciation originelle
- MOHAMED AGHALI-ZAKARA. Identité berbère et enseignement : l'apport de Mouloud Mammeri
- ALAIN ROMÉY. Recherche, identification et place de l'aliénation dans les sciences sociales, un cas hors du commun : le CRAPE d'Alger dans les années soixante-dix
- LAMARA BOUGHICHE. Des *isefra* de Si Mohand aux dits de Cheikh Mohand ou la passion de Mouloud Mammeri pour l'anthropologie
- BOUALEM RABIA. « Lecture de Cheikh Mohand » : une nouvelle expression du code de valeur kabyle
- ALI AMAHAN. *Ljmaât* à Ghoujdama (Maroc central)
- BACHIR ADJIL. Mammeri ou la séduction de la liberté
- WADI BOUZAR. Itinéraires croisés chez Mouloud Mammeri (1917-1989)
- ANTONIO CUBILLO. Mouloud Mammeri et l'indépendance canarienne
- MANUEL SUAREZ. Le mouvement « guanchiste » pour la libération culturelle et Mouloud Mammeri
- MOHAMMED ELMEDLAOUI. *Tajerrumt* de Mouloud Mammeri : lecture analytique
- GINETTE AUMASSIP. Mouloud Mammeri et la revue *Libyca*
- JACQUELINE PLUET-DESPATIN. D'*Aguedal* à *Awal*: de l'usage des revues chez Mouloud Mammeri
- TASSADIT YACINE. Clôture : Mouloud Mammeri et le pluralisme culturel
- L'œuvre de Mouloud Mammeri. Bibliographie

### 1999, 19

- KHALIFA CHATER. La question amazighe en Tunisie. Entretien réalisé par Tassadit Yacine
- MICHAEL PEYRON. Entre haine et amour : officiers des Affaires indigènes et tribus dissidentes (Atlas marocain, 1914-1956)
- CHRISTELLE HAMEL. Le mélange des genres : une question d'honneur
- JAN JAAP DE RUITER. Le profil sociolinguistique des élèves arabophones et berbérophones dans l'enseignement primaire au Maroc
- OURIDA MANCERI. L'aspect en berbère : l'aoriste revisité
- SIDI MOHAMMED BARKAT. Ce que peut une femme
- EL-HADI CHALABI. La gifle et le général
- MARTEEN KOSSMAN. « Fadna et Omar », genèse d'un conte berbère
- WADI BOUZAR. Le problème irlandais : origine et évolution

#### **Dossier spécial Algérie**

- TASSADIT YACINE. Algérie : l'horreur dans l'indifférence
- Une généalogie de la violence est-elle possible ?
  - L'information et la violence
- JOSÉ GARÇON. Pourquoi tant de haine ?
- ALI HABIB. Les avatars des trois fronts : FLN, FIS, FFS
- BENJAMIN STORA. Voyeurisme et réflexion : des photographies du drame algérien

**1999, 20****Femmes et politique au Maghreb**

TASSADIT YACINE. Présentation

LUCIE PRUVOST. Le code algérien de la famille à la recherche d'un projet de société

SOUAD BENDJABALLAH. Femmes, prisonnières du sacré

MARIE-BLANCHE TAHON. Femmes et citoyenneté en Algérie

SALIHA BOUDEFA. Femmes et mouvement associatif en Algérie

ZOUBIDA HADDAB. Les Algériennes dans le discours colonial

ZAKYA DAOUD. Lutttes féminines au Maroc

SOUAD CHATER. Femmes tunisiennes : les nouvelles frontières

NACERA BENSEDDIK. Être femme dans le Maghreb ancien

TASSADIT YACINE. L'itinéraire de Nadra ou une sociogenèse de la domination

**2000, 21****Autour de Pierre Bourdieu et de l'anthropologie**

TASSADIT YACINE. Présentation

PIERRE BOURDIEU. Entre amis

ABDALLAH HAMMOUDI. Pierre Bourdieu et l'anthropologie du Maghreb

SHERRY B. ORTNER. Les grandes théories anthropologiques des années soixante à nos jours

PIERRE BOURDIEU. Remarques en marge de l'article de Sherry B. Ortner

MOHAMMED ARKOUN. De la condition féminine au maraboutisme : regard sur la société kabyle. Entretien avec Tassadit Yacine

JEAN AMROUCHE. L'exil intérieur et la foi de l'artiste

**2000, 22****Les élites au Maghreb**

PAUL RABINOW. Réflexions sur l'anthropologie. Entretien réalisé par Tassadit Yacine

ALAIN ROMÉY. Mouvement confrérique, immigration et réseaux de solidarité

TASSADIT YACINE. Compter ou évaluer ? Le recensement de la population dans l'Algérie coloniale

MOHAMED EL-AZIZ BENACHOUR. Le pouvoir central et les notables en Tunisie beylicale et coloniale

ABDESSELEM BENHAMIDA. Élités et syndicalisme en Tunisie, de la colonisation à l'indépendance

AÏSSA KADRI et TASSADIT YACINE. Élités algériennes : scolarisation, socialisation, circulation

MADJID BENCHIKH. Les élites dans le système politique algérien

JEAN AMROUCHE. Tunisie 1947

**2001, 23****Le mariage en Afrique du Nord**

TASSADIT YACINE. Présentation

ABDELHAFID HAMMOUCHE. Mariages en situation migratoire

FATIMA BOUKHRIS. Rituels du mariage dans la communauté berbère : symbolique d'une transmission sociale

MARIE-LUCE GELARD. L'inversion rituelle : ou quand les hommes se protègent des femmes chez les Aït Khebbach

CORINNE FORTIER. Le rituel du mariage dans la société maure : mise en scène des rapports sociaux de sexe

YVONNE SAMAMA. Noces berbères à Telouet

TASSADIT YACINE. Celle qui vient après : privilèges et tourments des mariages bigamiques en Kabylie

SOUAD AZIZI. La compensation matrimoniale dans le mariage traditionnel chleuh

FANNY SOUM-POUYALET. De la femme à la *cheikha*, l'engrenage de la marginalité

HASSAN JOUAD. Grandeurs et misères d'un joueur du Haut Atlas

TASSADIT YACINE. *Izlan*

ABOULKACEM EL-KHATIR. Chants de mariage de la région de Tiznit (Sud marocain)

**2001, 24**

- NOUREDDINE ABDI. Origine et fondement de la subordination du politique au militaire en Algérie  
 MOHAMED HAMDOUNI ALAMI. Noms d'espaces entre concepteurs et usagers  
 SOUAD AZIZI. *Lqimt* (la dot), système de transmission des biens dans les relations matrimoniales dans le Sous  
 DIDA BADI. Le mythe de fondation des Touaregs Ifoughas  
 HERVÉ SANSON. Assia Djebar ou le subterfuge  
 ALAIN ROMÉY. Propos sur l'exil  
 AHDA M'HAMED. Le droit coutumier des Ait Atta d'Aoufous (sud-est marocain)

**2002, 25**

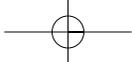
- TASSADIT YACINE. Hommage à Pierre Bourdieu : l'Algérie fondatrice de l'œuvre  
 TASSADIT YACINE. Symptôme kabyle, mal algérien  
 KAMAL NAIT ZERRAD. Quelques réflexions sur la Kabylie  
 RAMDANE ACHAB. À propos de l'autonomie de la Kabylie  
 TASSADIT YACINE. Réflexions autour des émeutes en Kabylie  
 MUSTAPHA GAHLOUZ. Le berbère à l'école : la scolarisation et ses implications en Algérie  
 BENJAMIN STORA. Figures kabyles dans l'histoire politique algérienne  
 YOUSSEF FATÈS. La jeunesse sportive de Kabylie : entre sport et politique  
 CLOTHILDE GHARSA. Revendication amazighe et dialectique du même et de l'autre  
 AHSENE ZEHRAOUI. L'émigration-immigration kabyle entre réalité et illusion

**2002, 26**

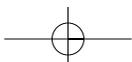
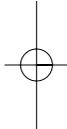
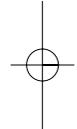
- NOUREDDINE ABDI. Origine et fondement de la subordination du politique au militaire en Algérie (suite)  
 DANIELE-DJAMILA AMRANE MINNE. Paysannes, poétesses et combattantes  
 SOUAD AZIZI. Logiques féminines de légitimation du pouvoir monarchique  
 ELISABETH MOUILLEAU. La création de la Khaldounia, un projet colonial ?  
 ALI ALALOU. Syllable Structure and Glides In tamazight  
 ANTONIO CUBILLO FERREIRA. Sobre el nombre de Canarias y sus interpretaciones  
 TASSADIT YACINE. Anthroponymes de Tunis

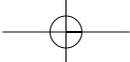
**2002, 27****L'autre Bourdieu ou celui qui ne disait pas ce qu'il avait envie de cacher**

- TASSADIT YACINE. Présentation. Voir au plus loin : Pierre Bourdieu peintre du monde social  
 ALAIN ACCARDO. Un savant engagé  
 PIERRE ENCREVÉ. Un effet libérateur  
 ANDRÉ NOUSCHI. Autour de *Sociologie de l'Algérie*  
 ISAC CHIVA. Pierre Bourdieu : une ethnographie particulière  
 JULIAN PITT-RIVERS. Pierre Bourdieu : anthropologue, sociologue et philosophe  
 YVES WINKIN. Fragments d'un portrait  
 MARCEL FOURNIER. Pierre Bourdieu : la sociologie est un sport de haut niveau  
 SHERRY ORTNER. Thoughts on the passing of Pierre Bourdieu  
 HERMAN OOMS. In memory  
 RICHARD LAURAIRE. Pierre Bourdieu et l'ethnologie rurale  
 RAYMOND JAMOUS. *Arsenic et vieilles dentelles* : Pierre Bourdieu et les comédies américaines  
 PIERRE BOURDIEU. Entre amis  
 LOUIS PINTO. Penser la pratique  
 NIKOS PANAYOTOPOULOS. Le penseur de la « pensée primitive » des penseurs de la « pensée primitive »  
 RAYMOND JAMOUS. Bourdieu et les études kabyles  
 SONIA DAYAN-HERZBRUN. Les pratiques et leurs logiques

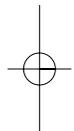
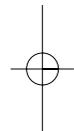


- LAHOUARI ADDI. Pierre Bourdieu : *Algérie 60* et nationalisme algérien
- MARIE-FRANCE GARCIA-PARPET. Des outsiders dans l'économie de marché : Pierre Bourdieu et les travaux sur l'Algérie
- ABDELHAFID HAMMOUCHE. Cohésion et parenté à partir de la sociologie de la famille chez Pierre Bourdieu
- JOSÉ SÉRGIO LEITE LOPES. Pierre Bourdieu et le renouveau des enquêtes ethnologiques et sociologiques
- MAURICE T. MASCHINO. Intellectuels médiatiques : les nouveaux réactionnaires
- MARTHA ZAPATA GALINDO. Modernización, poder y cultura : Cambios en la relación de los intelectuales mexicanos hacia la política, el gobierno y el Estado
- AHMED BOUKOUS. Marché linguistique et violence symbolique : le cas de l'amazighe
- HENRI MALER. Quarante ans d'interventions « politiques » : la radicalité de Pierre Bourdieu
- MICHEL PINÇON et MONIQUE PINÇON-CHARLOT. Sociologie et ethnologie : le cas de la chasse à courre
- HAFID ADNANI et TASSADIT YACINE. L'autre Bourdieu : ou celui qui ne disait pas ce qu'il avait envie de cacher
- BALTAZAR PORCEL. Entrevist a Pierre Bourdieu
- LOIC WACQUANT. Taking Bourdieu into The Field
- LUCIEN BIANCO. On n'avait jamais vu « Le Monde »
- HENRI SANSON. Un esprit curieux
- SALAH BOUHEDJA. Il était un parmi les dix
- JEAN SPRECHER. Il se sentait bien avec nous





Composé et mis en pages  
par DV Arts Graphiques à Chartres,  
cet ouvrage a été achevé d'imprimer  
par l'Imprimerie Corlet  
en juillet 2004  
pour le compte de la Fondation Maison des sciences de l'homme



*Imprimé en France*

Dépôt légal : septembre 2004  
N° d'imprimeur : 0000

