

.....
*Faculté des Sciences Humaines et Sociales
École Doctorale d'Anthropologie*



THÈSE DE DOCTORAT

Spécialité : Anthropologie

Option : Anthropologie des pratiques sociales de la religion

Présentée et soutenue publiquement par :

ANARIS Mohand

**Thème : « Stratégies matrimoniales à l'épreuve de la modernisation :
Cas de la Kabylie maritime (région de Tizi-Ouzou) ; 2000 - 2010 »**

Directeurs de thèse : - Pr. **Mohamed Brahim SALHI**

- Pr. **Enric PORQUERES i GENÉ**

JURY

- M. Mohamed Brahim SALHI ; Professeur ; UMMTO ; Rapporteur
- M. Enric PORQUERES i GENÉ ; Professeur ; EHESS-Paris (France) ; Co-rapporteur
- M^{me} Frédérique FOGEL, Professeure, Directrice de Recherche au CNRS, Université Paris X -Nanterre (France) ; Examinatrice
- M. Mohand Akli HADIBI ; Maître de Conférences A ; UMMTO ; Examineur
- M^{me} Tassadit YACINE, Professeure ; EHESS-Paris (France) ; Examinatrice
- M^{me} Fatma OUSSEDIK, Professeure ; Université d'Alger ; Présidente

2015-2016

Remerciements

Je tiens à exprimer ma sincère reconnaissance à mon directeur de thèse, le Professeur Mohamed Brahim SALHI pour avoir accepté de diriger ce travail et pour ses recommandations stratégiques, ses remarques extrêmement pertinentes, ses interprétations lumineuses et son appui tout au long de la réalisation du projet. Son regard d'anthropologue très avisé, son abnégation, sa patience et sa rigueur scientifique ont permis, dans les meilleures conditions, l'aboutissement de cette recherche. *Sans lui, cette thèse n'aurait jamais vu le jour.* C'est aussi lui qui m'a initié et qui m'a soutenu très efficacement lors des grandes étapes professionnelles qui ont jalonné mon parcours. Toute la reconnaissance que je peux déployer à son égard est incapable de traduire son mérite envers moi.

Je tiens également à exprimer ma profonde gratitude et mes sincères remerciements à mon co-directeur de thèse Monsieur Enric Porqueres i Gené pour avoir accepté de co-diriger cette recherche en me guidant avec beaucoup d'esprit critique, de disponibilité, de remarques éclairées, d'encouragements et d'intérêt. Il a constamment manifesté son soutien et a répondu favorablement à toutes mes sollicitations. Sa confiance, sa générosité et sa rigueur scientifique m'ont permis de progresser et de finir cette thèse qui doit beaucoup à son expérience, à sa diplomatie et à sa large culture. Ses riches et stimulants séminaires m'ont été une occasion pour profiter d'une vie académique pleine d'échanges. Je mesure le caractère décisif de sa présence pour l'achèvement de ce travail. Je ne pourrai jamais le remercier assez.

La patience de mes deux directeurs, leur ouverture d'esprit, leurs qualités à la fois intellectuelles et humaines m'ont beaucoup impressionné. Leurs profils constituent deux modèles d'une exemplarité singulière.

Mes plus vifs remerciements vont également à Madame Frédérique FOGEL pour son aide ô combien précieuse, pour ses lectures attentives et rigoureuses, ses remarques très pertinentes et ses suggestions fort utiles. Ses orientations sont à la base de beaucoup d'améliorations apportées aux chapitres de cette thèse. Son sens critique, son vaste savoir anthropologique, sa vision des sciences sociales, ses enseignements, sa générosité ainsi que la qualité de son écoute m'ont fait apprécier son encadrement et accumuler, à son égard, une dette indicible.

Cette thèse doit beaucoup à Monsieur Mahieddine MORSLI qui a manifesté son soutien indéniable et a suivi mon travail depuis le début. Par ses relectures, ses corrections et ses critiques très fondées, il a su accompagner efficacement sa réalisation. Je lui exprime ma reconnaissance pour avoir consacré beaucoup de son temps pour que ma rédaction soit à la hauteur. Qu'il trouve ici l'expression de ma plus profonde gratitude.

Aussi, je tiens à remercier de tout cœur Monsieur Maurice GODELIER qui, depuis 2010, me gratifie en m'accueillant pendant mes stages de courte durée effectués à l'EHESS. Je le remercie pour tous ses conseils et ses orientations théoriques et méthodologiques très avisés.

Pendant mon séjour en France, j'ai eu la chance de rencontrer Madame Françoise HERITIER qui a eu la générosité de m'accueillir chez elle en vue de réaliser un entretien et d'échanger autour de la problématique de la thèse. Qu'elle trouve ici l'expression de mes remerciements pour tous ses conseils et remarques éclairées.

Mes remerciements vont également à M. Olivier KYBURZ, M. Mustapha HADDAB, M^{me} Dahbia AIT KADHI, M. Mohand Akli HADIBI, M. Jean-Paul ZUNIGA, M. Azzedine KENZI, M. Karim SALHI, M. Ali RECHAM, M^{me} Maitane OSTOLAZA, M. Omar BELKHIR, M. Alban BENSA, M. Ali LOUNIS, M^{elle} Taous KHERK HOUR, M^{elle} Malika ADOURI, M. Ouidir BELHIMER et M^{me} Noémie MERLAU-PONTY. Leurs remarques et leurs encouragements m'ont été d'une aide considérable.

Je voudrais également remercier très sincèrement toutes les personnes qui ont facilité le déroulement de mon stage de longue durée à l'EHESS-Paris. Mes remerciements vont au Doyen de la Faculté des Sciences Humaines et Sociales de l'UMMTO M. IDDIR Abderrezak, au Président de l'EHESS M. Pierre-Cyrille HAUTCOEUR et à la Directrice du LAIOS-EHESS M^{me} Irène BELLIER. Merci à M^{me} Helena MEININGER, M^{me} Elsa DERAÏN, M^{me} Lydie PAVILI, M^{me} Pascale ALIZIAL, M. Mohammed MAZI (*Muḥend n Muḥ Rabeḥ*), M. Hamid AMAROUCHE, M. Ahmed AKCHICHE, M. Samir HABBI et M. Souhil HADJ SAÏD (Tommy). Je remercie aussi le personnel de la Bibliothèque de la Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme (FMSH-Paris).

Mes remerciements s'adressent à tous ceux qui ont accepté de s'exprimer et de répondre à mes questions ; à tous les interlocuteurs avec qui j'ai eu le bonheur de réaliser des entretiens et qui ont donné à ce travail l'ancrage nécessaire dans la réalité observable. Je remercie très vivement notamment ceux qui m'ont aidé dans la réalisation de mes enquêtes de terrain et qui m'ont facilité l'accès à des données ethnographiques indispensables pour l'analyse : M. Redouane SADOU, M. Sadi TAKHERBOUCHT, M. Saïd FRAGA, M. Smail CHALLAL, M. Cherif FELLAG, M. Amirouche FELLAG, M. Hakim SINI, M. Nacer OULMANE, Saïd TAGZIRIA (*Aemi Sae*), M. Madjid MOUFEK, M. Hacene MOUFEK, M. Ahcene AOUALMI, M^{elle} Houria ALOUACHE, M. Malek BOUDJEMAI.

Au cours de la rédaction comme pendant l'enquête de terrain, je dois énormément à ma sœur ANARIS Djedjiga qui a su m'aider efficacement depuis le début de cette recherche. Elle m'a été d'un grand secours notamment dans l'accès à certaines informations pertinentes mais qui, pour des considérations liées aux rapports de genre, ne sont pas facilement accessibles pour un enquêteur de sexe masculin. Ses lectures et ses suggestions ont énormément aidé l'amélioration des parties initiales de ce travail. Mille merci à elle pour son soutien permanent et indéfectible.

Tous mes remerciements également à toute ma famille et tout particulièrement à mon frère Abdennour ANARIS pour sa présence, son soutien sans faille et son appui continu et irremplaçable. Ces mots sont très en deçà de son mérite envers moi. Ma profonde gratitude va aussi à ma mère qui, par ses prières et par son affection, n'a cessé de m'encourager pour mener à terme ce projet. Et toute ma reconnaissance à mon épouse Ouahiba, mon plus beau cadeau de la vie, pour son soutien continu et inconditionnel et pour sa présence merveilleuse qui donne un sens à ma vie. Sans elle, cette thèse n'aurait jamais été possible.

Mes remerciements s'adressent aussi à tous ceux que je ne peux nommément citer mais qui, de près ou de loin, ont contribué à la réalisation de ce projet.

Enfin, je prie les membres du jury, m'ayant fait l'honneur d'expertiser la présente thèse, d'accepter mes remerciements les plus sincères.

À la mémoire de

- ✓ *mon père Ahmed qui nous a quitté au cours de la réalisation de ce projet de thèse ;*
- ✓ *mon frère Brahim ;*
- ✓ *mes enseignants qui ont participé à la formation de la première section de l'école doctorale d'anthropologie (2006-2007) dont je fais partie et qui nous ont laissé au cours de l'élaboration de ce travail : Pierre BIDART, Pierre BONTE, Fanny COLONNA, Claudine CHAULET et Abed BENDJELLID.*
- ✓ *Mes interlocuteurs qui m'ont accordé des entretiens dans le cadre de ce projet mais qui ne sont plus parmi nous aujourd'hui : Cherif Adghar (Crif n Dehman), Xalti Tæumert, Nna Mekyoussa, Youcef Skifene (Si Yusef), Sæid Sini (Sæid Weemer), Aemar Sini (Aemer u Sæid), Aemer Taouint Aissa (Aemer u Muḥ).*

À

- ✓ *Ma mère ;*
- ✓ *Mon épouse Ouahiba et ma fille Taninna ;*
- ✓ *Ma sœur Djedjiga et son époux Aemi Sæe ;*
- ✓ *Mes frères Saïd (et sa petite famille), Abdennour et Nassim ;*
- ✓ *Mes neveux Sara, Aghiles, Oualid, Aya-Maroua et Ahmed-Islam ;*
- ✓ *Tous mes proches, mes amis et mes collègues ;*

*Un livre, c'est toujours un enfant né avant
terme qui me fait l'effet d'une créature assez
répugnante en comparaison de celle que
j'aurais souhaité mettre au monde.*

Claude Levi-Strauss

Sommaire

Remerciements	01
Sommaire	05
Introduction générale	10
La parenté : objet renouvelé de l’anthropologie	10
Le biologique et le social : superpositions et complexités	11
Mariage et alliance matrimoniale.....	13
Incitations au mariage et rejet du célibat	14
Problématique	16
Présentation des sections de la thèse	26
Chapitre I : Approche conceptuelle, théorique et méthodologique de l’étude	29
I-1- Approche conceptuelle et théorique de l’étude	29
I-1- 1- Approche du fait matrimonial : entre règles et stratégies	29
I-1-1- a- Deux niveaux d’analyse	30
I-1-2- Limites	33
I-1- 2-a- Stratégies matrimoniales et reproduction sociale	33
I-1- 2-b- Individu et champ social.....	35
I-1- 2-c- Entre « finalisme » et « mécanisme »	36
I-1- 2-d- Un holisme « recyclé » ?	39

I-1- 2-e- Pluralité des socialisations	40
I-1- 2-f- L'acteur est, avant tout, une tête	42
I-1- 3- Épilogue.....	43
I-2- Éléments méthodologiques	45
 CHAPITRE II : Enjeux généalogiques et logiques	
lignagères.....	58
Introduction.....	58
II- 1- Richesse historique et rareté des documents	58
II-2- 1- Ihnouchène	60
II-2-1-1-Installation du saint fondateur et naissance du village	60
- Légende	60
II-2- 1- 2- Descendance immédiate de Sidi Brahem Aberkan et configuration lignagère.....	63
II-2- 1- 3- Un village au profil double	64
II-2- 1- 4-La fontaine : un espace féminin aux fonctions multiples	67
II-2- 1-5-Le cimetière.....	70
II-2- 1- 6- Organisation sociale et composante humaine	73
II-2- 1- 7- Tazaghart : un visage nouveau pour un village ancien.....	75
II-2- 2- Issoumathène	77
II-2- 2- 1- Sidi Hend Asumat : un saint, deux légendes.....	79

Légende : 1 ^{ère} version	80
Légende : 2 ^{ème} version.....	81
II-2- 2- 2- Affiliation « naturelle » et appartenance « naturalisée »	81
II-2- 3- Cheurfa.....	83
II-2- 3- 1- Référence à une famille de saints mais moins à l'ancêtre premier ...	85
II-2-3-2-Cheurfa du bas / Cheurfa du haut : une symétrie lignagère « quasi- parfaite ».....	87
II-2- 4- Ait Rehouna	91
II-2- 4-1- Composante lignagère d'At Rehouna.....	94
II-2- 4-2- Une compensation religieuse pour un statut lignager non- religieux.....	97
II-2- 4-3- Un village à vocation touristique	98
Les allées couvertes d'At Rehouna	98
II-2- 5- Mlatha.....	102
II-2- 5- 1- Un village de regroupement	103
Conclusion	105
Chapitre III : Entre authenticité locale et globalisation aux facettes multiples.....	108
Introduction.....	108
III-1-Mondialisation, globalisation, planétarisation. Quelle notion pour quelles	

réalités ?	109
III-2-Culture hégémonique ou homogénéisation de la culture ?	109
III-3- « Homogénéisation » et « uniformisation » : des notions illusoires.....	115
III-4-La Kabylie : mutations sociales, résilience culturelle et résistances à l'homogénéisation	122
III-4-1- Une culture triplement dominée	124
III-4-2-Dimension(s) physique(s) ; corps, espace et habitat.....	127
III-4-2-a- Aspect vestimentaire et rapport au corps	128
III-4-2-b- Espace et habitat	133
III-4-3- Fait associatif, politique et culturel.....	147
III-4-3-a- Comité de sages : invention nouvelle ou instance « traditionnelle » ?.....	155
III-5- Modernisation et patriarcat en Kabylie : signes d'une autorité en recomposition	156
III-5-1- III-5-1- « Patriarcat » et « domination masculine » : notions à nuancer.....	157
III-5-2- Rapport de genre : un objet reconquis par les femmes.....	163
III-5-3- Limites de la notion de « Domination masculine »	167
III-5-4- Rapports sociaux de sexe : négociation et recompositions.....	171
III-5-4-1- Des brus contre les belles-mères	172

III-5-4-2- Affirmations sur les rapports de genre en Kabylie : que retenir ?	175
III-5-4-2- S’habiller « à la mode » ou se conformer à la norme ?	177
III-5-4-3- « Domination féminine » selon des représentations masculines.....	182
III-5-4-4- Le travail domestique : permanences et mutations.....	183
III-5-4-5-Femme et espace publique en Kabylie : absence ou exclusion ?	188
Conclusion.....	191
 Chapitre IV : Mariage entre cousins parallèles patrilatéraux. Approches	
théoriques et réalités empiriques.....	194
Introduction.....	194
IV- 1- Le mariage avec la CPP dans les systèmes arabes.....	195
IV- 1- 1- Approche anthropologique du mariage « arabe » : les précurseurs.....	195
IV- 1- 1- a- L’argument historique	197
IV- 1- 1- b- L’explication en termes de « fonction(s) »	199
IV- 1- 1- c- L’option structuraliste	203
IV- 1- 1- c- 1- Endogamie vs exogamie : tentative à surmonter la contradiction entre normes et pratiques.....	203
IV- 1- 1- c- 2- Mariage avec la CPP : une stratégie parmi d’autres. Une perspective semi-fidèle au « dogme »	204
IV- 2- Le mariage avec la CPP en Kabylie : état des lieux.....	206
IV- 2- 1- Un type d’alliance ni fréquent dans la pratique ni idéalisé dans les	

représentations	206
IV- 2- 2- Entre le « pis-aller » et la « nécessité faite vertu ».....	209
IV- 2- 3- Mariage d’amour ou alliance solidaire ?.....	112
IV- 2- 4- « Mariage arabe » et sens de l’honneur	213
IV-2-5-Le mythe du «droit de préemption» du cousin sur sa CPP.....	217
IV- 3- Mariage « arabe » en Kabylie d’aujourd’hui. Aspect quantitatif	219
IV-3- 1- Alliances à consanguines rares	221
IV-3-2- Une exogamie pour des alliances dans un degré rapproché	224
IV- 3- 3- Cousine mais éloignée.....	226
IV- 4- Mariages forcés et forces du mariage	227
IV- 4- Entre principe d’échange et logique de partage	232
IV- 5- Échange vs partage : deux concepts pour une même logique	232
IV-6- Lectures féminines de la parenté en Kabylie.....	236
IV-7- Stratégies d’alliance au féminin	240
Conclusion	243
Chapitre V : Épouser au moins proche : effet de modernisation ou	
disposition ancienne ?.....	246
Introduction.....	246
V-1- La dimension historique	247
V-2- Alliances matrimoniales et structures segmentaires	249

V-3- Systèmes de parenté : contigüités et contrastes.....	252
V-3- 1- Parenté de lait chez les arabes.....	253
V-3- 2- Parenté de lait en Kabylie.....	254
V-3- 3- Termes de parenté et de politesse	256
V-3- 4- Prestations et transactions matrimoniales	260
1-Ssdaq : La dot proprement dite.	267
2- Tasmert ou Awren	269
3- « Douaire »	269
4- La tuččit ou taemamt (mahr islamique)	271
V - 4 – Mariages consanguins et ordre des représentations.....	274
Conclusion.....	282
Conclusion générale.....	
Résumé de la thèse.....	285
Résumé traduit en langue amazighe	285
Résumé traduit en arabe.....	286
Bibliographie	
Liste des tableaux	288
Liste des figures	290
Liste des graphiques	291
Annexes	293

INTRODUCTION GENERALE

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

En fait, nous ne prétendons pas affirmer que l'anthropologie propose des solutions définitives. Il est clair qu'« *en règle générale, les liens entre recherche et action ne sont pas aussi immédiats* »⁴. Mais, il est certain qu'entreprendre sérieusement et rigoureusement des études anthropologiques sur une même région, la Kabylie par exemple, pourrait faciliter la tâche d'une planification visant son développement économique, social, culturel, etc. C'est alors une connaissance qui nous permet autant de gagner un temps précieux que d'éviter des dérives pouvant avoir des conséquences fatales sur la société. Ceci dit, ignorer la vie des sociétés humaines, présentes et passées, les évolutions de leurs identités, de leurs pratiques sociales ainsi que de leurs représentations, lorsqu'on lance une planification, c'est « *gager sur un développement peu adapté aux spécificités "enracinées" de la*

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

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

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

⁴ QUIVY Raymond et CAMPENHOUDT Luc Van, Manuel de recherche en sciences sociales, Dunod, Paris, 1995, p. 252.

société. »⁵. C'est donc risquer de faire subir à la société des transformations contestées et non désirées par elle.

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

La Kabylie est une région qui a inspiré nombre de méthodologies et de problématiques aussi bien en sociologie qu'en anthropologie. Nous citons, entre autres, les travaux de Bourdieu qui a élaboré « *dans cette même Kabylie les principaux concepts de sa théorie, notamment le capital symbolique en relation directe avec le sentiment de l'honneur* »⁶. La pratique matrimoniale dans cette région, tout comme dans un quelconque groupe social, obéit à des stratégies relatives à des enjeux d'ordre social, culturel, économique, etc. Elles sont aussi liées, à la différenciation sociale selon la religion. C'est cet aspect qui constitue le centre d'intérêt de cette recherche qui s'attache à décrire puis analyser l'état empirique des stratégies matrimoniales, durant la période 1990-2007, en prenant comme cas exploré le village *Iênučen*, qui constitue un groupe religieux.

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

⁵ BOUTEFNOUCHET Mustapha, *La famille algérienne : évolution et caractéristiques récentes*, SNED, Alger, 1982, (2^{ème} éd), P.282.

⁶ ADDI (Lhouari), « Les enjeux théoriques de l'anthropologie du Maghreb : Lecture de Bourdieu, Geertz et Berque », in : Lhouari ADDI (sous direction de) *L'Anthropologie du Maghreb selon Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner*, actes du colloque de Lyon, 21-23 septembre 2001.

diverses pour s'affirmer, etc., ils se comportent comme des unités politiques qui se font la guerre avec des moyens pacifiques »⁷. Il affirme que le mariage, qui, d'une part, vise à reproduire un groupe et, d'autre part, d'en élargir les alliances sociales, est l'affaire du groupe et non de l'individu. L'union entre deux individus n'étant, d'ailleurs, que l'occasion à mettre une nouvelle stratégie du groupe ou de réaliser l'union de deux groupes⁸.

Certaines études, consacrées à cet effet, comme celle que M.B. SALHI⁹ a réalisé sur la pratique matrimoniale dans un groupe Kabyle de la région du Djurdjura au XIX^e siècle, montrent qu'il y a une forme de préférence des alliances de proximité entre lignages d'une même région de Kabylie. Ainsi, une tendance à l'endogamie chez les lignages religieux est très remarquable, de telle sorte que « *certaines groupes religieux restent strictement endogamiques et dérogent rarement à cette règle* »¹⁰. Toutefois, est relevée, dans cette même région, une préférence de s'allier à des groupes religieux mais géographiquement lointains. Notre recherche vise à vérifier si dans une autre région de la Kabylie, la Kabylie maritime, la pratique matrimoniale connaît la même tendance. Nous nous posons donc la question si l'endogamie religieuse est l'une des stratégies matrimoniales du groupe religieux *Iênucen* ? Si oui, comment se développe-t-elle à l'échelle individuelle ou collective ?

Si, par le passé, la pratique du mariage avec la cousine parallèle patrilatérale (CPP) existait dans la société kabyle, elle était différemment approchée. Elle est, parfois, considéré comme étant une alliance valorisée voir même idéalisée¹¹. Aussi, ce type d'alliance, qui est d'apparence idéal, peut n'être qu'un « *choix forcé que l'on s'efforce parfois de donner pour le choix de l'idéal, faisant ainsi de nécessité vertu* »¹². Par ailleurs, le travail de Ramon Basagana et Ali Sayad¹³, consacré à l'étude de la pratique matrimoniale dans un groupe social d'un village kabyle, At Larbaâ, dans la

⁷ ADDI Lhouari, Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu : Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques, Paris, éd. La Découverte, 2002, pp. 95-96.

⁸ BOURDIEU Pierre, Sociologie de l'Algérie, Paris, PUF, 2^e édit., 1961, p.15.

⁹ SALHI Mohammed Brahim, Société et religion en Kabylie : 1850-2000, thèse de doctorat d'État Lettres et sciences humaines, Paris, 11 juin 2004.

¹⁰ Ibid, p.569.

¹¹ Deliége R, Anthropologie de la parenté, Paris, Armand Colin, 1996, p.109.

¹² Pierre Bourdieu, Esquisse d'une théorie de la pratique, Genève, Librairie Droz, 1970, p. 132.

¹³ BASAGANA Ramon et SAYAD Ali, Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie, CRAPE, Alger, 1974.

région d'At Yanni, montre qu'au niveau intérieur, et contrairement au système arabe - caractérisé par le mariage préférentiel avec la cousine patrilatérale, c'est-à-dire avec la fille de l'oncle paternel (bent el âem) - dans la société kabyle, qui reste résolument agnatique, « *l'influence de la mère peut être néanmoins déterminante dans le choix du conjoint. Dès lors, s'il est vrai que le modèle kabyle recommande le mariage à l'intérieur du cercle de parenté, (...) la conjointe est recherchée d'abord parmi les parentes les plus proches de la famille maternelle (fille du frère ou de la sœur, cousines éloignées, etc.)* »¹⁴. Les auteurs estiment que les observations qu'ils ont pu faire dans d'autres régions de Kabylie - et notamment dans la Kabylie du Djurdjura - laissent supposer « *qu'une enquête extensive des points traités aboutissent sensiblement aux mêmes résultats* »¹⁵. C'est ce que la présente étude essaiera de comprendre en prenant comme cas exploré le groupe religieux *Iênucen* dans la région d'Azeffoun. Il est donc question d'enquêter sur la réalité empirique de la pratique d'alliance entre cousins aussi bien à l'échelle agnatique qu'utérine. Sera aussi mis en perspective le poids et l'influence de la mère dans le choix du conjoint. Nous essaierons également de vérifier si les résultats auxquels ont abouti les études suscitées ne sont que particuliers ou, au contraire, ils tiennent d'une tendance significative.

En effet, nous avons constaté que, partant de certaines observations faites au quotidien au sein du groupe religieux *Iênucen*, nous avons supposé qu'un écart existe entre la pratique matrimoniale exercée par les membres de ce groupe, le mariage idéalement souhaité et les représentations que le groupe se fait de sa pratique matrimoniale. Ceci ne contredit pas ce qu'affirme G. Balandier qui montre que l'écart entre la réalité sociale et les apparences de cette même réalité sociale est un fait général caractérisant tout ordre social¹⁶.

De ce fait, nous pouvons soutenir que le cas du groupe en question, dont les individus se réclament et doivent leur caractère religieux à leur ancêtre commun dit le saint "Brahim Aberkan", présente cet écart. D'une part, certains de ses membres essaient de baliser une stratégie par laquelle ils tendent à se maintenir, se conserver et

¹⁴ Ibid, p127.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Voir : Balandier George, Sens et puissance, Paris, PUF, 1986 (1^{er}e éd : 1971).

se reproduire en incitant (et en obligeant parfois) ses membres à choisir leur conjoint(e) à l'intérieur du village ou, « au pire des cas », à faire le choix en dehors du village à condition qu'il soit dans un groupe religieux. Le prétexte de cette préférence, est que le Wali "Brahim Aberkan" - celui, selon eux, qui est proche de Dieu, classé parmi les saints et qui a pu, par sa vertu et sa foi, parvenir quelquefois à être daigné par le Dieu à toucher manifestement de sa grâce¹⁷ - avait prié Dieu à ce qu'il protège de ses descendants (notamment les hommes) tous ceux qui n'ont pas fait le choix de leur conjointes en dehors du village ou du moins en dehors du lignage des "Imrabven". Ainsi, toucherons de la Baraka du Wali tous ceux qui épousent une femme du village. Depuis, la « règle », à laquelle, selon M. Weber, les agents sociaux obéissent quand l'intérêt à lui obéir l'emporte sur l'intérêt à lui désobéir¹⁸, est respectée par certains membres de ce groupe de telle sorte qu'un nombre non négligeable d'hommes opte pour ce type de mariage. De plus, certains parents insistent et exhortent leurs fils à choisir leur femme à l'intérieur du village et bloqueraient quelquefois toute autre ambition. Il est donc probable que le fait de vouloir perpétuer la stratégie endogamique¹⁹, relève d'une attitude couvrant des fonctions économiques comme la conservation du patrimoine dans la lignée ou des fonctions politiques comme le renforcement de l'intégration du groupe. D'autre part, nous avons observé qu'un nombre non-négligeable des membres de ce groupe (hommes et femmes) auraient opté (ou seraient contraints) pour le choix du conjoint en dehors du village dérogeant ainsi à cette « règle ».

Notre démarche consiste à faire l'inventaire des alliances qui ont eu lieu dans ce groupe et pendant la période 1990 - 2007. Nous étudierons ensuite les facteurs qui sont derrière la répartition dégagee, notamment l'impacte des facteurs religieux ou des représentations religieuses sur cette pratique. L'étude se propose, ainsi, de répondre à la question suivante : **« quelle sont les régularités²⁰ (forme de règles anthropologiques), dans le groupe, qui permettent de définir le type de stratégie**

¹⁷HADIBI Mohand Akli, Wedris, une totale plénitude, éd : Zyriab, Alger, 2002, p.18.

¹⁸ BOURDIEU (Pierre), habitus, code et codification, in : Actes de la recherche en sciences sociales, 1986, V64, N°1, p40.

¹⁹ Dans ses trois niveaux sur les quels nous reviendrons en détails dans le dernier chapitre.

²⁰ Régularité dans le sens où, pour un ensemble de facteurs, les membres de ce groupe optent pour une stratégie endogame et ils adoptent la stratégie exogame pour un autre ensemble de facteurs.

matrimoniale adoptée? ». Notre tâche consiste donc, dans ce travail, de vérifier comment la pratique matrimoniale a-t-elle évolué dans ce groupe ? Comment le groupe se donne-t-il telle ou telle stratégie et dans quels contextes ?

Le choix de ce sujet est le résultat d'une motivation et d'une curiosité sur la contradiction relevée quant au recours à la stratégie endogamique d'une part, quant à l'incitation et l'exhortation permanentes du groupe pour la perpétuité de cette pratique par les représentations qu'il se fait d'elle. Nous citons entre autres : les conseils des parents, les proverbes incitatifs et encourageant la stratégie endogamique, etc. On dit *"win izewoen di taddart am win iswan deg wurawen-is, ma d win izewoen berra n taddart am win iswan deg uqbuc"* *Celui qui se marie à une femme du village est tel celui qui boit dans ses mains jointes (il est sûr de la propreté de l'eau). Alors que, celui qui fait son choix en dehors du village est tel celui qui boit dans un bocal (l'eau risque d'être sale).* Ou encore *"Èaca avebsi aSisiw i yetteff\$en \$er berra"* *Seul l'idiot (ou le malsain) qui cherche à se marier à une femme du dehors.* Ajoutant à cela, les discours sociaux produits, autours de cette pratique, entre légitimation et délégitimation, ainsi que le nombre non négligeable de couples issus de ce type de mariage. D'autre part, nous avons remarqué un non respect de la « règle » endogamique et l'adoption de la stratégie exogamique par d'autres membres du groupe en question. Ceux-ci produisent aussi, de leur côté, des discours justifiant leurs choix. Nous reviendrons plus loin sur cette question des représentations.

Certes, pour bien mener cette recherche, il est nécessaire de délimiter l'étude dans le temps et dans l'espace. Le choix de la période (1990-2007) n'est pas aléatoire. L'étude prend comme terrain d'enquête un groupe religieux dont la pratique matrimoniale, notamment avant cette période, et comme le laissent entendre les études précédemment citées, était marquée par l'influence de l'appartenance au lignage religieux au point où, sur la région du Djurdjura, l'alliance chez les groupes religieux « *a toujours posé la condition sine qua non du sang maraboutique. En dépit du bon sens, cette exigence s'est longtemps maintenue, même contre les intérêts du groupe. Ainsi, telle famille maraboutique indigente, qui eût tiré profit d'une alliance avec une famille 'laïque' aisée (par l'apport de terres, d'ovins, d'argent...ou par le gain d'une protection assurée), refusait-elle l'échange matrimoniale au nom de la différence*

(entendre la supériorité) agnatique. La même famille acceptait volontiers, quoi qu'il lui en coûtât, d'éloigner ses filles en les mariant à des marabouts plutôt que de leur destiner des époux dépourvus de sainte généalogie et encourir du même coup l'anathème des siens et de l'ancêtre »²¹.

D'une part, une forte motivation scientifique nous incite à vérifier si ces stratégies se présentent de la même manière dans les autres groupes religieux appartenant à une autre aire géographique de la Kabylie, à savoir la Kabylie maritime dans laquelle se situe le village *Iênucen*. Nous supposons que si, par le passé, les facteurs religieux avaient un rôle déterminant dans l'adoption de telle ou telle stratégie, l'analyse de la réalité actuelle des faits dans le groupe religieux *Iênucen* peut révéler des mutations importantes.

D'autre part, les années 1990 sont marquées par l'apparition de plusieurs phénomènes socio-politiques. C'est la période pendant laquelle le multipartisme est mis sur pied pour mettre fin au parti unique. De ce fait, les mouvements et les courants islamistes ont saisi l'occasion et c'est là qu'ils atteignirent leur apogée. C'est aussi dans cette période que l'Algérie a traversé une crise dont les causes et les manifestations sont liées aux rapports islam/ politique/ société. Étant une institution sociale, les pratiques matrimoniales peuvent bien subir le contrecoup de cette crise. Le choix repose aussi sur le souci de faisabilité ; nous pensons que la délimitation de l'étude dans une telle période peut nous permettre une facilité d'accès à l'information et de là, approfondir nos analyses à la fois qualitatives et quantitatives.

C'est donc à travers cette période que cette étude tentera de vérifier l'impacte, à la fois, de l'appartenance aux lignages religieux et de la crise subie par la société algérienne avec l'apparition de cette nouvelle structure religieuse qu'est l'islam politique, sur la nature des échanges matrimoniaux et les stratégies qui en découlent. Ajoutant à cela le fait que la période est marquée par l'accès à la modernité qui sans doute peut infléchir un impacte sur les rapports sociaux et donc sur les stratégies matrimoniales.

Quant au choix du village *Iênucen*, qu'est une région montagneuse et maritime en pleine mutation sociale, culturelle et économique, comme terrain d'enquête repose

²¹ NACIB (Youcef), Chants religieux du Djurdjura, Islam Sandbad, p 23.

sur plusieurs raisons. D'abord, le village a la particularité d'appartenir, à la fois, au Aârch d'At Jennad et à la commune d'Azeffoun appartenant elle-même au Aârch d'Izerkhfaouene. C'est alors un village qui constitue un lien et un « trait d'union » entre ces deux aires. Étant donné que l'enquêteur est originaire et habitant du village en question, donc participant dans toutes les pratiques de ses membres, un tel terrain peut lui offrir la facilité du contact avec tous les agents susceptibles de servir comme informateurs. Il est lui-même informateur. Aussi, *Iênucen* est un village constituant un lieu doté d'une valeur historique importante. C'est un village qui compte plus de 50 martyres de la guerre de libération nationale et qui constitue un lieu où sont déroulées des opérations militaires ayant marqué l'histoire de la Kabylie et par extension de l'Algérie. Nous citons l'opération « Oiseaux Bleu » d'*Agni Ouzidhoudh*²², celle de *Timri* et celle de *Tagnit Bamane*.

Toutefois, il importe de montrer la conscience que nous avons quant à la difficulté intellectuelle que nous impose cet exercice. Celle-ci réside dans le fait de devenir enquêteur alors que nous sommes d'avance participant. La démarche nous impose une technique de l'enquête par distanciation. C'est-à-dire que nous devons prendre une distance par rapport au terrain car nous ne pourrions pas nous appuyer sur nos « impressions d'étrangeté ». Dans ce genre d'enquête, tout peut nous paraître naturel, évident, allant de soit. À cet égard, autant de préjugés dont il faudra nous débarrasser. Nous avons aussi conscience que le travail sur un terrain proche et familier présente le risque de « *plaquer sur sa société des concepts forgés pour appréhender des réalités sociales différentes, ou à l'inverse de passer à côté de manifestations qui seraient significatives de l'organisation de sa société* »²³.

Cependant, Nous estimons qu'en prenant conscience de toutes ces difficultés, nous pourrions profiter de cette émergence pour la convertir en objet d'enquête²⁴. Ceci dit, même si le risque existe, le terrain proche n'est pas interdit et la règle, comme le souligne Martine Segalen, reste « *une bonne ethnographie de base, de la lecture pour*

²² Voir sur ce sujet, LACOST-DUJARDIN Camille, Opération "Oiseau Bleu" : Des Kabyles, des ethnologues et la guerre en Algérie, Paris XIII, éd : Découverte, 1997.

²³ LAVANCHY (Anne), VON (Christine), Kaenel-Mounoud, Entretien avec Martine Segalen, Ethnographiques. Org. N°1, avril 2002, p 8.

²⁴ COPANS (Jean), L'enquête ethnologique de terrain, Nathan, Paris, 1996, p 52.

comparer »²⁵. Toutefois, les concepts ne doivent être utilisés que pour autant qu'ils semblent servir l'analyse de la réalité dans toute sa complexité²⁶. Ainsi, en évitant tous ces risques, le terrain proche présente plusieurs facilités et beaucoup d'avantages pour l'enquêteur qui, doit apprendre, par l'introspection, à se servir « *de soi-même en tant qu'instrument de recherche ; une fois chaque situation observée et vécue, le chercheur doit faire un effort systématique d'analyse de son propre rôle, sentiments, jugements, impressions. C'est, nous dit Spradley, l'une des conditions (même si fort peu objectives) d'enrichissement du sens des données recueillies* »²⁷.

Chaque recherche est un cas d'espèce qui contient des points de vue, des questions et des problèmes dont les solutions ne s'inspirent pas des techniques standard déjà existantes. De ce fait, et c'est le cas dans la présente étude, la définition des données nécessaires servant à tester et à vérifier les hypothèses présente un exercice qui n'est pas facile à faire. Pour cette raison, nous nous sommes attaché à élaborer un modèle d'analyse « *aussi clair, précis et explicite que possible* »²⁸.

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

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

²⁵ Ibid, p 9.

²⁶ LAVANCHY (Anne), VON (Christine), Kaenel-Mounoud, Entretien avec Martine Segalen, op. cit., p.8.

²⁷ AKTOUF (Omar), méthodologie des sciences sociales, approche qualitative, p 3.

²⁸ QUIVY Raymond et CAMPENHOUDT Luc Van, op. cit., p.157.

- La stratégie exogamique s'adopte dans le souci de maximiser l'alliance et le prestige en s'ouvrant vers le dehors. On ne se limite pas à préserver le capital symbolique mais on tend, plutôt, à l'accroître.
- S'il y avait, chez les hommes au Maghreb, à un certain moment, une préférence d'épouser des femmes moins âgées et moins instruites²⁹ (par la lois de l'hypergamie), la volonté d'accroître son capital économique opère un renoncement à cette tendance. Les hommes, ont tendance (même si elle n'est pas avouée) à adopter la stratégie hypogamique³⁰ (se marier d'une femme ayant un statut supérieur au sien).
- L'autonomie financière (salaire) et le niveau d'instruction (études supérieures), relativement élevé, sont parmi les facteurs qui favorisent la stratégie individuelle au détriment de celle du groupe familial d'appartenance.
- Même si l'individu peut « imposer » sa stratégie, dans plusieurs cas, le choix de la conjointe se fait par la mère et du côté de celle-ci, aboutissant ainsi à un mariage préférentiel dans sa lignée. Donc, la mère a un rôle décisif dans le choix matrimonial.

Afin de bien cerner notre terrain d'enquête et nos enquêtés ainsi que pour préparer des questions précises, claires, opérationnelles et pertinentes, nous avons jugé utile et indispensable de constituer un champ et un espace théorique bien défini. Il est donc question de dégager un certain nombre de variables, auxquels correspondent des indicateurs appropriés, nous permettant d'élaborer un guide d'entretien fiable. De fait, notre enquête peut être lancée auprès d'individus non empiriques mais plutôt épistémiques. Ceci dit, chacun de nos interlocuteurs doit être *« défini par un ensemble fini de propriétés explicitement définies qui diffère par un système de différence assignable des ensembles de propriétés, construits selon les mêmes critères explicites, qui caractérisent les autres individus ; plus exactement, il repère son référent non dans l'espace ordinaire, mais dans un espace construit de différences produites par la définition même de l'ensemble fini des variables efficaces »*³¹.

Comme nous l'avons précédemment signalé, l'enquêteur, dans la présente recherche, est de nature participant, par conséquent, en plus de l'observation

²⁹ ADEL Faouzi, « La crise du mariage en Algérie », in : *Insaniyat*, n°4-janvier –avril, 1998 (vol.II, 1), CRASC, Oran.

³⁰ Obligation ou l'intrediction non-entendues.

³¹ BOURDIEU Pierre, *Homo-academicus*, Minuit, Paris, 1984, p.36.

participante, nous utiliserons la technique de l'observation directe. Il est, donc, question d'opérer une observation visuelle très attentive afin de bien capter les comportements et les pratiques au moment où ils se produisent. L'observation n'est cependant pas que visuelle, « *elles est aussi "auditive". En fait l'écoute des interactions verbales, sans parler de l'enregistrement des entretiens suscités par l'ethnologue, occupe une part essentielle du temps de comprendre plus ou moins instantanément ce qui se dit, ce qu'on lui dit, ce qu'on dit de lui* »³².

Notre tâche consiste donc à observer et à étudier sur le terrain la nature des stratégies d'alliance qu'adopte le groupe religieux *Iênučen*, les ressources mobilisées par la relation matrimoniale et la manière par laquelle le groupe la codifie et l'article avec les divers facteurs ayant rapport avec la modernité. De ce fait, nous jugeons utile d'observer, dans ce même contexte de la modernité et les mutations qu'elle implique, les mécanismes de circulation des biens que cette relation suppose ainsi que les stratégies matrimoniales collectives articulées avec les choix individuels. Par ailleurs, nous avons axé, notre observation sur les façons par lesquelles les cérémonies de mariage sont organisées chez ce groupe. Nous étions présents, dans la mesure du possible, aux cérémonies de la «*fatiha*». Nous y assistions dans le but d'observer directement les processus de négociations matrimoniales et les enjeux qui en découlent. Nous avons aussi essayé de collecter les expressions et les formules utilisées qui pourrait avoir une valeur anthropologique importante. Aussi, sont observés les modes d'exhibition des capitaux : social, économique, symbolique, et culturel. De même, nous avons observé les façons d'accueil de chaque nouvelle recrue en mettant cela en relation avec son appartenance lignagère. Pareillement, sont observés les comportements des individus et du groupe vis-à-vis des femmes venues de l'extérieure notamment celles venues des lignages non-religieux en les comparant aux attitudes développés à l'égard de celles venues de l'intérieur. Il était question aussi d'observer les comportements du groupe à l'égard de ceux qui ont adopté la stratégie endogamique ainsi qu'à ceux qui, à l'inverse, ont adopté la stratégie exogamique (au niveau individuel ou collectif).

³² COPANS (Jean), L'enquête ethnologique de terrain, op.cit., p 36.

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

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

CHAPITRE I :
OUTILS ET APPROCHES
ANTHROPOLOGIQUES DE LA PARENTÉ

Introduction.

La parenté, pour des raisons scientifiques, est une branche qui constitue le noyau dur et le socle même des recherches anthropologiques³³. Son étude, depuis les origines de l'anthropologie constitue un domaine privilégié de l'investigation ethnologique. Les premiers débats étaient conduits autour du sujet de l'antériorité des institutions matrilineaires par rapport aux institutions patrilineaires. Les ethnologues se consacraient à comparer et à analyser les systèmes de parenté qu'adoptent les différentes sociétés. Ainsi, L'importance attachée à ce domaine n'a cessé de s'affirmer et d'alimenter une abondante production ethnographique et théorique. R. Fox note, à ce propos, que « *la parenté est à l'anthropologie ce que la logique est à la philosophie et l'étude du nu aux arts plastiques : la discipline de base.* »³⁴. D'ailleurs, en anthropologie, il n'y a pas un domaine qui « *ait suscité des discussions aussi vives, aussi durables, aussi techniques et aussi byzantines (...) que celles qui ont opposé par exemple pendant des années les tenants de la théorie de la filiation et ceux de la théorie de l'alliance. Ou celles qui se sont déchaînées autour du problème de l'existence ou non de sociétés pratiquant le mariage patrilatéral ou plus pratiquement celles soulevées à propos des interprétations différentes que l'on peut faire des descriptions ethnologiques portant sur des populations particulières à propos de concepts utilisés dans le champ de la parenté.* »³⁵

Donc, il convient de ne pas négliger les études d'anthropologie de la parenté, car ceci peut courir le risque de s'interdire toute compréhension de la vie sociale³⁶. D'autant plus que cette branche de l'anthropologie a, elle aussi, une dimension narrative, descriptive et analytique qui passionne à la fois le chercheur et le lecteur. Elle ne se confine pas uniquement à l'étude aussi aride des relations lignagères ou de différentes terminologies de la parenté, mais « *elle nous parle aussi de la vie des femmes et des hommes, de leur expériences amoureuses, de leur désir et de leur*

³³ RIVIERE (Claude), Introduction à l'anthropologie, Hachette, 1995, Paris, P.50.

³⁴ R. FOX, Anthropologie de la parenté, une analyse de la consanguinité et de l'alliance, trad.fr., Paris, Galimard, (1^{re} éd. en langue anglaise, 1967) cité par Marie-Odile Géraud, Olivier Lezervoisier et Richard Potier, Les notions clés de l'ethnologie, Armand Colin, 2000, Paris, (2^{ème} éd.), P.178.

³⁵ HERITIER Françoise, L'exercice de la parenté, Paris, Galimard-Seuil, 1981, p. 9.

³⁶ DELIEGE Robert, Anthropologie de la parenté, Paris, Armand Colin, 1996, P.5.

jalousie, et de tout ce qui leur est cher. Bref, elle nous montre que les hommes et les femmes, de toutes les cultures, partagent ces sentiments, avec plus ou moins d'intensité (...) et (...) peut être ont-ils quelque chose à nous enseigner.»³⁷

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

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

Les différentes investigations anthropologiques montrent que les systèmes de parenté connaissent une grande variété selon les groupes sociaux observés. Cette variété est due aux diverses relations de parenté différemment définies d'un groupe à un autre, d'une communauté à une autre. Un système de parenté n'est pas un agrégat structuré ou un groupe social mais c'est, plutôt, un réseau complexe de liens aux nombreuses ramifications³⁸. C'est nous dit J. LOMBARD « *un ensemble de règles qui déterminent la descendance, la succession, le mariage et les relations sexuelles, la résidence et le statut des individus et des groupes selon leurs liens de consanguinité et d'alliances matrimoniales.* »³⁹

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

³⁷ DELIEGE Robert, op. cit.,p.6.

³⁸ RIVIERE (Claude), op.cit, P.52.

³⁹ LOMBARD Jaques, Introduction à l'ethnologie, 2^{ème} éd. Armand Colin/SEJER, 2004, 1^{re} éd. Armand Colin /HER, Paris, 1994,1998, P.51.

liens qu'elle implique⁴⁰ ou alors y en a-t-il d'autres éléments qui interviennent pour la construire ?

Les anthropologues divergent sur la question de l'aspect naturel ou culturel de la parenté. Une tendance soutient que les sociétés consacrent la primauté de l'ordre culturel sur le naturel à tel point que certains ethnologues opposent les relations sociales aux biologiques et affirment que seules ces premières intéressent les anthropologues. Les tenants de ce point de vue pensent que la parenté est plus culturelle que naturelle du fait que, dans plusieurs sociétés, l'inceste est prohibé entre l'adoptant et l'adopté. Dans d'autres, le rôle biologique du père dans la procréation n'est pas pris en compte et que son rôle social pourrait être assuré par un autre individu que le géniteur, tel que l'oncle patrilatéral ou matrilatéral, selon les groupes sociaux. L'observation des sociétés actuelles montre que le lien de parenté s'établit en dehors du lien sanguin. Cela est vrai dans le cas de la reproduction par insémination artificielle et dans le cas de l'adoption⁴¹. Cependant, E. GELLNER⁴², quant à lui, affirme que ce sont les relations biologiques qui fournissent le matériau de base sur lequel les sociétés humaines ont bâti leurs systèmes de parenté. Pour lui, « *lorsque des liens purement fictifs de parenté sont établis, ils ne contredisent nullement les relations biologiques mais prennent celle-ci pour modèle.* »⁴³.

Certains faits récents montrent une revalorisation apparente du lien biologique à l'image des nouveaux modes de reproduction, en occident, basés sur le désir que l'enfant ait un lien génétique avec au moins l'un des deux parents. G. TILLION affirme que dans ces sociétés modernes, « *la parenté légale évolue lentement en direction de la parenté biologique* »⁴⁴, « *les enfants naturels, ajoute-t-elle, vont aussi dans cette direction 'biologique'* »⁴⁵. Le fait, rapporté et bien narré par C. GHASARIAN, que nous nous permettons de citer longuement, sur un événement, qui avait repositionné la question de la filiation en 1994 aux États-unis, est illustratif. C'est

⁴⁰ SALHI M. B., Cours d'anthropologie de la parenté, op.cit. p.2.

⁴¹ Ibid.

⁴² GELLNER Ernest, The concept of clanship and other essays, Oxford, Blackwell, 1987, p.169, cité par. DELIEGE R., op.cit, P. 8

⁴³ DELIEGE R., op.cit, P. 8.

⁴⁴ TILLION Germaine, Mariage et modes de production, in : Production, pouvoir et parenté au Maghreb, Actes du colloque organisé par l'ERA 357 CNRS / EHESS, Paris, décembre 1976, éd. AECLAS/Geutner, 1981, Paris, p-p. 208-218, p.214.

⁴⁵ Ibid, p.214.

un cas où « *des parents d'une fille (...) ont découvert, lors d'un dépistage génétique que leur enfant n'avait aucun lien biologique avec eux. Seize ans auparavant, leur bébé avait été échangé par inadvertance contre celui d'un autre couple à la maternité. Après le décès de leur enfant, ces parents ont entrepris de retrouver et de récupérer leur fille biologique, qui avait été dans une famille biologique de l'enfant décédé. La fille localisée, ses parents biologiques réclamèrent qu'elle leur revienne. Il s'en suivit un procès qui passionna l'Amérique, dans lequel la parole fut donnée à la jeune fille concernée qui, bien que mineure, affirma elle-même devant les tribunaux que ceux qu'elle considère comme ses "vrais" père et mère étaient ceux avec lesquels elle avait toujours vécu et qu'elle ne voulait en aucun cas changer de famille. La décision fut approuvée par la morale populaire et le jury lui donna gain de cause. Ses parents biologiques (...) ont cependant fait appel et l'affaire n'est pas terminée* »⁴⁶. Le commentaire de l'auteur consiste à montrer, à travers ce cas, que la loi est largement fondée sur le lien biologique. Mais l'attitude de l'enfant, qui refuse catégoriquement de changer de famille, ne prouve-t-elle pas que le lien biologique n'a, absolument, aucun sens pour elle et que seul le lien social qui compte ?

En résumé, il convient de dire qu'il n'est pas possible d'ignorer le lien biologique ou naturel ou de considérer que seul le lien d'ordre culturel et social fonde la parenté et intéresse les anthropologues. Toutefois, le lien biologique ne constitue jamais, à lui seul, un fondement primordial dans la formation de la parenté. Cela veut dire qu'une relation de parenté peut se construire en dehors de l'existence d'un lien biologique. Mais, ce dernier peut être le point de départ avec une interprétation sociale et culturelle. Nous pouvons ainsi conclure que quoi qu'il en soit des réalités biologiques sur lesquelles la parenté est fondée, les liens de parenté sont essentiellement culturels et sociaux étant donné que « *la société interprète, reconnaît ou non, sanctionne par des prescriptions ou des interdits, ce donné biologique.* »⁴⁷. C'est PANOFF et PERRIN qui nous fournissent une définition indicative qui permettra de délimiter la parenté en la définissant comme étant un « *ensemble structuré des attitudes fixées par les normes sociales qu'observent les uns à l'égard*

⁴⁶ GHASARIAN Christian, Introduction à l'étude de la parenté, Paris, Seuil, 1996, P.239.

⁴⁷ ZEMMERMANN F., Enquête sur la parenté, Paris, PUF, 1993, P.12.

des autres les individus apparentés par le sang ou le mariage. Les termes dont ces individus se servent pour s'adresser la parole l'un à l'autre ou pour décrire leur relation de parenté à l'intention d'une tierce personne font partie de ces comportements déterminés par les usages de la société en question.»⁴⁸

I- 2 - Symbolisation et schématisation de la parenté.

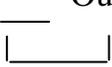
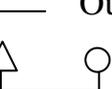
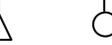
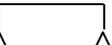
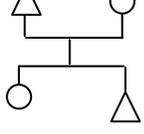
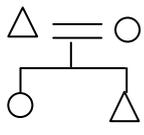
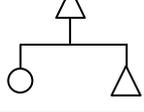
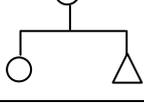
Pour décrire et analyser les systèmes de parenté, les anthropologues ont adopté des symboles, des diagrammes et des schémas usuels de la parenté. Ces derniers sont, communément, centrés sur un individu de référence qu'on désigne par « Ego ». Ce sont ces normes universelles, conventionnellement admises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

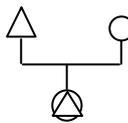
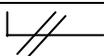
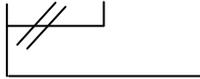
I-2 -1 – Symboles de parenté :

Tableau récapitulatif des symboles de la parenté

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

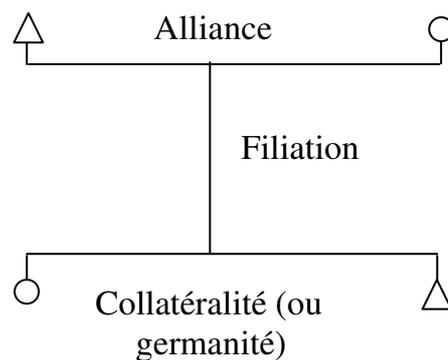
⁴⁸ PANOFF Michel et PERRIN Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie*, éd : Payot, Paris, 1973, P.205.

	Aîné (homme)	Amenzu
	Cadet (homme)	Amaéué
	Aînée	Tamenzut
	Cadette	Tamaéué
 Ou	Signe d'alliance	As\$al n umyuqgen (n wa\$un)
 Ou	Couple marié	Abusin yuwlen
	Signe de germanité (ou de collatéralité)	As\$al n tegmat
	Frère et sœur (germains)	As\$al n tegmat ger teqcict d ugma-s
	deux sœurs germaines	As\$al n tegmat ger snat n tyessetmatin (ticqiqin)
	Deux frères germains de sexe masculin	As\$al n tegmat ger sin watmaten
	Signe de filiation	As\$al n wumas
 Ou 	Enfants (fils et fille) d'un couple	Tarwa n yiwen n ubusin
	D'un homme	n urgaz
	D'une femme	n tmeñtut
	Un fils d'un couple	mami-s n yiwen ubusin
		

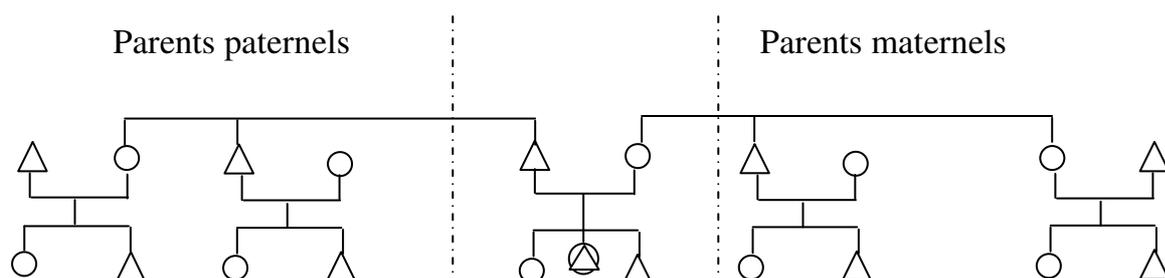
	Une fille d'un couple	Yelli-s n yiwen ubusin
	Individu de sexe indifférencié (fils ou fille) d'un couple	Yelli-s ne\$ mmi-s n yiwen ubusin
	Signe de divorce	As\$al n yinebran (n wuluf)
	Signe de second mariage	As\$al n yiwel wis sin (n zwao wis sin)
	Signe de mariage polygame (polygénique ou polyandrique)	As\$al ugtiwel

I- 2 -2- Quelques schémas généraux

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

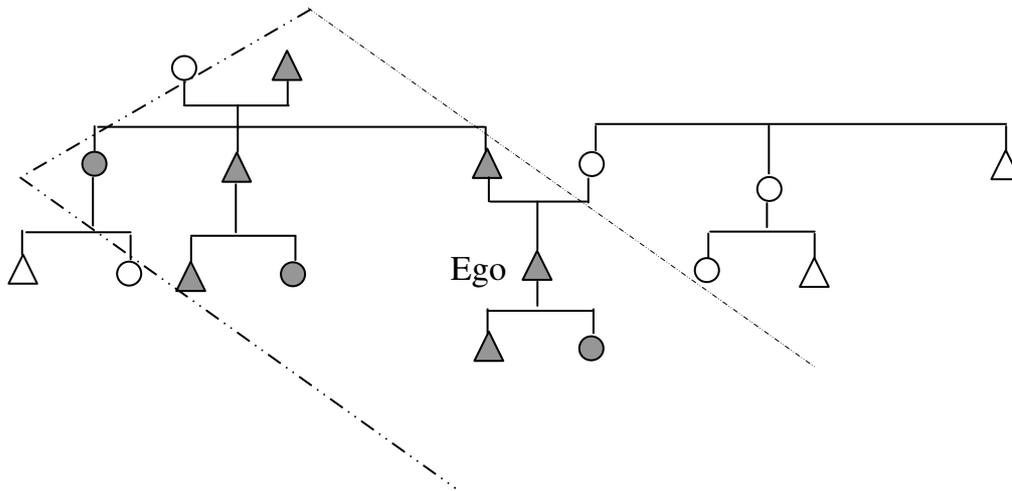


2-2-2-Schéma général indiquant les cousins et frères d'Ego

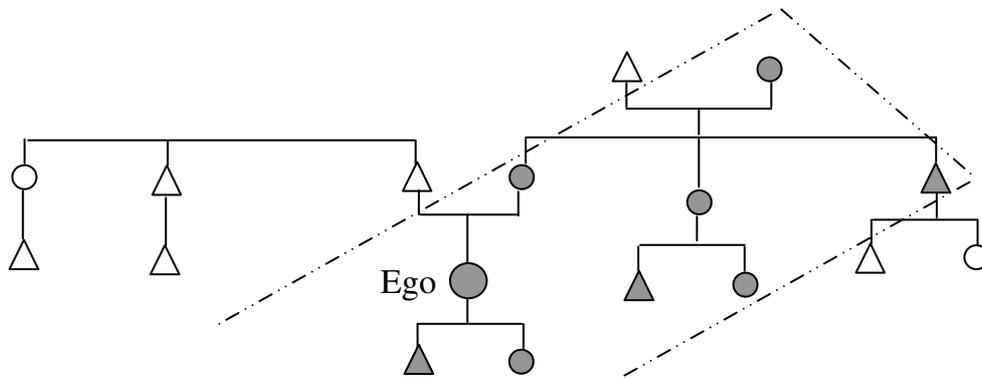


Cousins Croisés Patrilinéaires	Cousins Parallèles Patrilinéaires	Sœur Ego frère	Cousins Croisés matrilinéaires	Cousins Parallèles matrilinéaires
Ligne collatérale		Ligne directe	Ligne collatérale	

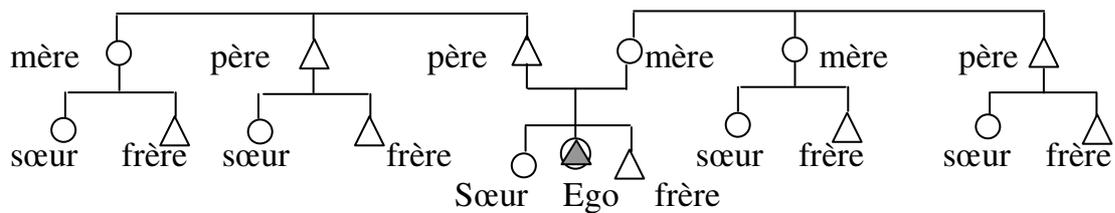
2-2- 3- Schéma représentant les systèmes patrilinéaires⁴⁹



2-2- 4- Schéma représentant les systèmes matrilinéaires⁵⁰



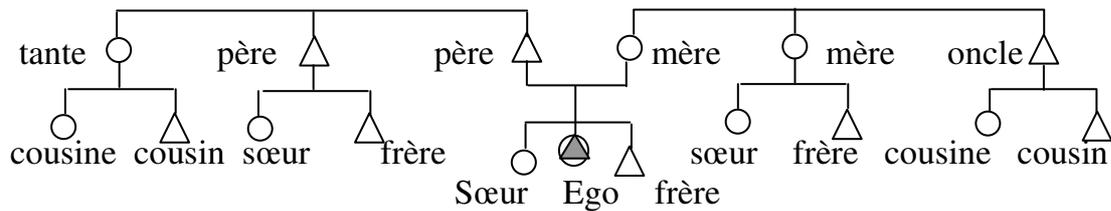
2-2- 5- Schéma représentant le système hawaïen



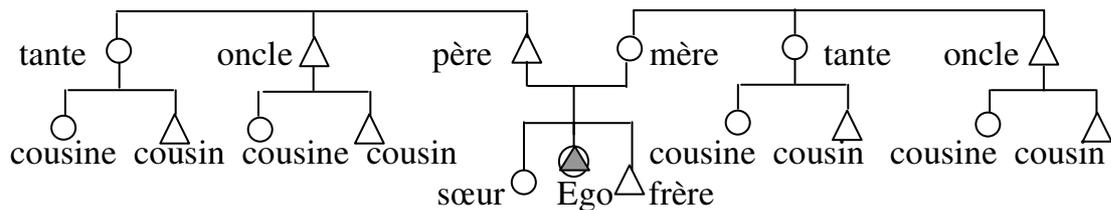
⁴⁹ RIVIERE (Claude), op.cit, P.54.

⁵⁰ Ibid., P.55.

2-2- 6- Schéma représentant le système Iroquois



2-2- 7- Schéma représentant le système eskimo



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

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

I- 3 -1- L'Évolutionnisme :

D'abord, avant celles des ethnologues, les premières études s'effectuaient par des historiens et philosophes. Leurs enquêtes étaient axées principalement sur l'analyse des modes de développement des institutions sociales. « *Parallèlement, la doctrine d'évolution de DARWIN, non seulement bouleversa toutes les sciences biologiques de la deuxième moitié du XIX^e siècle, mais aussi influença profondément*

*la pensée sociologique. L'évolution de l'homme mena inéluctablement à l'évolution des sociétés.»*⁵¹. Subséquemment, les premières théories ethnologiques qui venaient juste de naître, ont subi cette influence évolutionnistes. De ce fait, elles cherchaient à opposer les institutions humaines non évoluées, et considérées comme primitives, aux institutions sociales principalement occidentales, données comme plus évoluées. Lewis Henry MORGAN (1818-1881), fut le premier à avoir lancé la première étude véritablement ethnologique de la parenté. C'est l'objet de son ouvrage « *Systems of consanguinity and affinity of the human family* », édité en 1870. Avant cet ethnologue américain, que l'on considère comme l'un des fondateurs de l'anthropologie sociale comme science, plusieurs travaux précurseurs ont été réalisés. Vers la première moitié du XVIII^{me} siècle, le père LAFITAU⁵² avait déjà signalé la terminologie particulière des Iroquois selon laquelle « *dans ces sociétés, porte le terme de "père" à la fois le père-géniteur et le frère du père, de "mère" à la fois la mère et la sœur de la mère.* »⁵³. Ensuite, plusieurs travaux, s'inscrivant dans la vision évolutionniste, ont alimenté les débats les plus âpres de l'anthropologie de la parenté. Ils étaient produits, dans leur majorité, par des théoriciens juristes de formation. L'apport de ces derniers était important du fait que le mérite leur revient quant à certaines propositions qui étaient et demeurent, de nos jours, en usage à l'image des exemples que nous citerons ci-dessous. Le plus ancien d'entre eux fut BACHOFEN (1815-1887). Il avait abordé le terrain des systèmes de parenté en s'appuyant sur la connaissance des sociétés orientales et celles du monde antique⁵⁴. Pour cet auteur évolutionniste, les sociétés humaines étaient passées d'abord par un stade « *où n'existait aucune règle de mariage. Par la suite, les femmes, moralement révoltées par cette licence, auraient créé le système matriarcal, qui devait céder la place au patriarcat.* »⁵⁵. A la même période (1850-1860) Henry SUMMNER MAINE (1822-1888) effectua une étude comparative sur les systèmes patrilinéaires en s'appuyant sur le cas des sociétés anciennes de l'Inde

⁵¹ CRESSWELL Robert, BALFET H., BROMBERGER Ch. et autres, *Eléments d'ethnologie*, Paris, Armand Colin, 1975, p. 133.

⁵² Selon R. CRESSWELL en 1714 voir (CRESSWELL Robert, BALFET H., BROMBERGER Ch. et autres, *Eléments d'ethnologie*, Paris, Armand Colin, 1975, p. 168.). SEGALÉN M. quant à elle, a indiqué que c'est en 1724, voir (SEGALÉN Martine, *Sociologie de la famille*, Paris, Armand Colin / Masson, 1981, 1996, p. 60.)

⁵³ SEGALÉN Martine, *Sociologie de la famille*, Paris, Armand Colin / Masson, 1981, 1996, p. 60.

⁵⁴ LOMBARD Jaques, op.cit, p. 35.

⁵⁵ CRESSWELL Robert, op.cit, p. 133.

et celles de Rome. Il en conclut par que toutes les sociétés étaient passées par un stade d'organisation patriarcale hébreu. C'est à cet auteur que l'on doit « *les termes, tirés de la loi romaine, d'« agnat » pour désigner les parents à travers la seule descendance masculine et de « cognat » pour l'ensemble des parents des deux lignes (père et mère).* »⁵⁶. De son côté, John F. McLennan (1865), théorisait sur l'absence de règle prohibant l'inceste. Il soutenait le point de vue que « la promiscuité sexuelle primitive » était le premier stade de l'humanité. Par ailleurs, c'est ce juriste qui fut le premier à avoir utilisé les termes opposés d'« endogamie » et d'« exogamie ». W. Robertson SMITH, dans son étude réalisée en 1885, « *pensa prouver que le matriarcat avait précédé le patriarcat sur la péninsule arabe* »⁵⁷.

Il est clair que ce courant évolutionniste avait beaucoup apporté pour l'anthropologie de la parenté. De nombreux termes restent, à présent, pertinents en tant qu'outils d'analyse dans cette discipline. C'est d'ailleurs MORGAN qui avait proposé les termes *classificatoire / descriptif*. Termes utilisés pour opposer et différencier les systèmes classificatoires de parenté et les systèmes descriptifs. Dans les premiers, « *les consanguins ne sont jamais décrits, mais ils sont classés en catégories de parents. Ainsi mes propres frères et les fils des frères de mon père sont tous mes frères ; mes sœurs et les filles des sœurs de ma mère sont toutes mes sœurs.* »⁵⁸. Cependant, dans les systèmes descriptifs, l'individu décrit ses parents et distingue, par désignation, les ascendants et les descendants de sa lignée de leur frères et sœurs.

Malgré les apports considérables de ce courant, ses erreurs sont nombreuses. Il est aujourd'hui rejeté par la grande majorité des ethnologues⁵⁹. Les postulats de MORGAN sur la distinction des systèmes classificatoires et descriptifs sont remis en cause. Plusieurs auteurs ont réagi contre ce courant en réalisant des études sur les sociétés non-industrialisées. Ce faisant, l'abondance des informations avait donné de l'ampleur à ce rejet. Ainsi « *l'accumulation de documents précis finit par battre en brèche toutes les théories évolutionnistes d'alors, emportant tous les schémas d'évolution (...) dans le royaume de l'impossible.* »⁶⁰. Dès lors, la conception

⁵⁶ LOMBARD Jaques, op.cit, p. 35.

⁵⁷ CRESSWELL Robert, op.cit, p. 133.

⁵⁸ DELIEGE Robert, op.cit, P.50.

⁵⁹ GHASARIAN Christian, op. cit, P.33.

⁶⁰ CRESSWELL Robert, op.cit, p. 134.

évolutionniste fut contestée. Nonobstant, certaines idées puisant leurs origines de ce courant restent en outre présentes dans le sens commun des sociétés modernes qui s'appuient sur le critère du progrès technologique pour faire leurs distinctions.

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

Le diffusionnisme est un courant théorique de l'anthropologie qui, vers la fin du XIX^e siècle, entend remplacer les interprétations évolutionnistes par les lois de la « diffusion ». En fait, « malgré des hypothèses hasardeuses, cette école a apporté une contribution reconnue au savoir anthropologique »⁶¹. Succédant au courant évolutionniste, les tenants de la vision diffusionniste ont, eux aussi à leur façon, approché la parenté. L'un des premiers auteurs ayant réagi contre les idées évolutionnistes fut Franz BOAS (1858-1942). Mais il ne tarda pas à s'attaquer et à s'opposer ouvertement même à ce nouveau courant diffusionniste en lui reprochant le « caractère spéculatif » de ses reconstructions historiques⁶². Toutefois c'est E. B. TAYLOR qui est considéré comme le premier ethnologue à avoir émis des hypothèses diffusionnistes. Quoique ses pensées théoriques étaient clairement rattachées à l'évolutionnisme et si attachées à la notion de culture. Il avait envisagé, dès 1865, l'hypothèse d'une diffusion des traits culturels de société à société⁶³. Par son « pointillisme »⁶⁴ ethnographique, ce courant interprète l'existence de traits culturels similaires dans différentes sociétés, non par une évolution parallèle de ces sociétés, mais plutôt par une influence réciproque entre elles. La similitude est ainsi considérée comme résultat d'emprunts et de processus de diffusion à partir d'un nombre limité de foyers culturels⁶⁵.

Sous l'influence de ces visions diffusionnistes, William H. R. RIVERS (1864-1922), étudia la parenté et l'organisation sociale en mettant ainsi les jalons de l'analyse de la parenté. C'est en 1910 qu'il établit «*les protocoles de la méthode généalogique d'enquête sur l'organisation sociale, et par là même influença toutes la génération*

⁶¹ DORTIER Jean-François (sous dir.), Le Dictionnaire des sciences humaines éd. Sciences Humaines, 2008,155.

⁶² GERAUD Marie-Odile, LESERVOISIER Olivier et POTIER Richard, op. cit, p. 124.

⁶³ LOMBARD Jaques, op.cit, p. 65.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ GERAUD Marie-Odile, LESERVOISIER Olivier et POTIER Richard, Op. Cit. , P. 123.

moderne de chercheurs dans le domaine de la parenté »⁶⁶. Partant des idées diffusionnistes, un autre courant hyperdiffusionniste fut développé par certains auteurs britanniques, comme G. HELLIOT SMITH (1871-1937) et W. J. PERRY (1887-1950). Toutefois, les travaux de ce courant hyperdiffusionniste « *sont aujourd'hui considérés comme largement fantaisistes et ne trouvèrent pas de repreneur.* »⁶⁷

Considérées comme étant des positions « peu réalistes », les idées diffusionnistes et hyperdiffusionnistes furent rejetées et contestées à cause de leur « dogmatisme mécaniciste »⁶⁸. On leur reproche également le fait qu'elles mésestiment la capacité inventive de l'homme⁶⁹.

I- 3 – 3 - Fonctionnalisme et Structuralisme :

L'objet de la parenté n'avait pas échappé aux analyses fonctionnalistes et structuro-fonctionnalistes. Refusant et rejetant les idées évolutionnistes et diffusionnistes, le fonctionnalisme s'est imposé en Grande Bretagne, dans les années 1930-1950, grâce aux travaux des auteurs comme Bronislaw MALINOWSKI (1884-1942) connu par sa tendance fonctionnaliste. Ces derniers ont révolutionné les méthodes d'enquête en anthropologie. Ils ont préconisé le rôle de l'empirisme et de l'expérience de terrain que MALINOWSKI théorisa sous l'expression de l'«*Observation participante*». Si, par le point de vue psychologique, qu'il préconise, MALINOWSKI n'avait pas exercé une grande influence, du moins sur les anthropologues britanniques, «*sa méthode d'investigation ethnographique, note Robin FOX, a pris rang d'institution – de vache sacrée- dans la profession* »⁷⁰.

Le principe majeur de ce courant fonctionnaliste est que tout, dans une société, remplit une ou plusieurs fonctions. C'est, en fait, une orientation qui cherche «*des relations causales, des rapports fonctionnels et des interdépendances entre les faits sociaux et les institutions d'une société* »⁷¹. Un autre adhérent à ce courant fut Alfred RADCLIFF-BROWN. Celui-ci avait beaucoup travaillé sur les systèmes de parenté et

⁶⁶ CRESSWELL Robert, Op.Cit, p. 134.

⁶⁷ DORTIER Jean-François (sous dir.), Op. Cit. 2008,155.

⁶⁸ RIVIERE Claude, Op. Cit. p. 34.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ FOX Robin, Anthropologie de la parenté, Gallimard, Paris, 1972, p. 21.

⁷¹ GHASARIAN Christian, op. cit, P.36.

sur les rapports entre filiation et terminologie, mais aussi sur la manière dont celle-ci s'articule avec celle-là notamment dans les sociétés Crow et Omaha⁷². Toutefois, cet auteur est aussi considéré comme préstructuraliste, étant donné qu'il fut «*un théoricien rigoureux des systèmes de parenté, qu'il a étudié comme système de droits et d'obligations faisant partie de la structure sociale*»⁷³. Le courant fonctionnaliste a influencé beaucoup de recherches et de travaux d'enquête qui, durant la période allant de 1920 à 1950 et plus «*vont couvrir le monde et exhumer les dernières sociétés, débusquées de leur terres scientifiquement inconnues*»⁷⁴.

Par ailleurs, le début de la deuxième moitié du XX^e siècle fut marqué par une nouvelle théorisation de la parenté. Il s'agit de la période de l'analyse des structures dont l'œuvre centrale est incontestablement «*Les structures élémentaires de la parenté*» de Claude LEVI-STRAUSS⁷⁵. S'inspirant de la linguistique structurale de Ferdinand de SAUSSURE⁷⁶, cet ethnologue français a appréhendé la structure sociale «*comme un système de communication dans lequel tous les éléments sont en rapport les uns avec les autres. Si l'on ôte un élément, l'ensemble se modifie, ce qui brise très souvent le ressort invisible qui maintient le tout*»⁷⁷. Bien que l'ouvrage de LEVI-STRAUSS soit massif pour ses admirateurs fervents, il n'a pas pu pénétrer «*ni très rapidement, ni très profondément dans la pensée anglo-saxonne, surtout parce qu'il est écrit en français et est extrêmement long. De plus, il va à l'encontre de la plupart des thèses défendues par les auteurs anglais et américains*»⁷⁸. Parmi les tenants de cette vision structuraliste, RADCLIFF-BROWN⁷⁹ même, considéré comme l'un de ses pères fondateurs à côté d'Edmond LAECH⁸⁰, etc.

⁷² HERITIER Françoise, op. Cit, P.31.

⁷³ GHASARIAN Christian, op. cit, P.37.

⁷⁴ LOMBARD Jaques, op.cit, p. 81.

⁷⁵ Lévi-Strauss (C), Les structures élémentaires de la parenté, Mouton et Cie, 1976.

⁷⁶ SAUSSURE Ferdinand de (1857-1913) considéré comme le père de la linguistique structurale. Il est l'auteur des «*Cours de linguistiques générales*» (1916) ; un des ouvrages scientifiques considéré comme le texte fondateur de la linguistique moderne, discipline qui elle-même servira de modèle et de source d'inspiration à bien d'autres champs des sciences humaines comme la sociologie, l'anthropologie, la géographie, la psychanalyse, la philosophie, etc. (voir : DORTIER Jean-François (sous dir.), op.cit, pp. 654-655).

⁷⁷ GHASARIAN Christian, op. cit, P.38.

⁷⁸ FOX Robin, op.cit, p. 23.

⁷⁹ RADCLIFFE-Brown, structure et fonction dans la société primitive, Paris, éd. Minit, 1968 (1^{re} éd. : Structure and fonction in primitive society, 1952)

⁸⁰ LEACH Edmond, Critique de l'anthropologie, Paris, PUF, 1968. (1^{re} éd. : Rethinking anthropology, 1961)

Contrairement aux fonctionnalistes, qui mettent en avant la filiation comme déterminant la nature du système de parenté, les structuralistes optent pour un autre point de vue. Ils pensent que c'est l'alliance et plus généralement l'échange des femmes qui organise l'ensemble de l'espace social⁸¹. Quoiqu'il soit en désaccord avec certaines conclusions de cette vision, R. FOX pense qu'elle constitue une théorie féconde du fait qu'elle permet « *d'inscrire tous les systèmes de parenté sur un seul et même continuum et de les considérer comme autant de variations sur le thème de l'alliance.* »⁸²

L'apport de ce courant structuraliste à l'étude de la parenté est décisif. Mais il n'en demeure pas moins qu'il présente, à l'instar du fonctionnalisme, certaines insuffisances en matière d'explication de la genèse et des transformations d'une culture ou d'une organisation⁸³. De même, le structuralisme est jugé vulnérable étant donné qu'il accorde principalement l'attention « *aux discours qu'aux pratiques, aux formes abstraites et structurées d'une logique hors temps qu'aux rapports réels structurants.* »⁸⁴

En fait, il faut noter que c'est à travers ces études, faites dans les contextes théoriques évoqués ci-dessus, que la discipline anthropologique va se structurer pour un long moment. La littérature anthropologique abondante produite avait montré que la parenté est un système très élaboré qui influence ou organise beaucoup de sociétés observées dans ce qu'on peut appeler l'âge classique de l'anthropologie⁸⁵. Toutefois, il est à noter que « *ces approches concernent l'«autre» que l'on compare à soi* »⁸⁶.

La période allant des débuts des années 1960 jusqu'au début des années 1970 fut marquée par une relative absence des études ethnologiques sur la parenté « *c'est plutôt la sociologie qui prend le relais pour étudier les transformations de la famille et du lien social à l'aune de la modernité* »⁸⁷. Ce n'est qu'à partir des années 1970, à la faveur de la grande rupture qu'a connue l'anthropologie, avec le retour sur une anthropologie de soi, que les anthropologues sont amenés à réexaminer les théories de

⁸¹ COPANS Jean, op.cit, p. 56.

⁸² FOX Robin, op.cit, p. 23.

⁸³ RIVIERE Claude, Op. Cit. p. 45.

⁸⁴ Ibid, p. 48.

⁸⁵ En gros jusqu'au début des années 1960.

⁸⁶ SALHI M. B., Cours d'anthropologie de la parenté, op. Cit. , p. 2

⁸⁷ Ibid.

l'alliance, de la filiation, du mariage, etc. Nous pouvons citer « Le bal des célibataires au Béarn » (1962) de Pierre BOURDIEU comme étant l'un des travaux qui ont marqué cette nouvelle orientation théorique notamment en France.

I- 4 – Systèmes de filiation et mécanismes successoraux :

Il importe, dans un premier moment, de retenir qu'un système de parenté est « *un ensemble de règles qui déterminent la filiation, la descendance, la succession, les pratiques matrimoniales et les relations sexuelles, la résidence et le statut des individus et des groupes selon leur lien de parenté (social ou biologique) et d'alliance matrimoniale* »⁸⁸. Un système de parenté constitue, en fait, un véritable réseau de relations dans lequel se combinent plusieurs niveaux de parenté et selon lequel les individus sont rattachés les uns aux autres par des liens fort complexes aux nombreuses ramifications⁸⁹. Parlant des systèmes de parenté, certains théoriciens comme Radcliffe-Brown et Meyer Fortes⁹⁰, appartenant au courant fonctionnaliste, jugent que la filiation occupe la fonction primordiale et investit tous les domaines de la parenté. Selon ce courant, l'alliance n'est qu'un effet secondaire du système de parenté. Par contre d'autres, comme Lévi-Strauss⁹¹ et ses disciples, trouvent que c'est l'alliance qui constitue le principal facteur à considérer pour rendre compte du système de parenté⁹².

La filiation est un élément qui permet la mise en perspective de la façon dont la parenté est transmise et exercée. Elle est ainsi définie comme étant la « *règle qui décide comment l'individu, en vertu de sa naissance, acquiert son identité sociale et les principaux éléments de son statut. En particulier, c'est elle qui détermine le groupe de parents dont il deviendra membre.* »⁹³

⁸⁸ LOMBARD J., op cit, p.51.

⁸⁹ DELIEGE R., op cit, p. 19.

⁹⁰ FORTES Meyer, Descent, filiation and affinity, Main, 1959, cité par. GHASARIAN C., op cit, p.75

⁹¹ LÉVI-STRAUSS Claude, Les structures élémentaires de la parenté, Paris-Lahaye, Mouton, 1967(1^{re} éd. 1949)

⁹² GHASARIAN C., op cit, p.75.

⁹³ GRESLE François, PANOFF Michel, PERRIN Michel, TRIPIER Pierre, Dictionnaire des sciences humaines ; Anthropologie / Sociologie, éd : Nathan, Paris, 1994, p. 135.

I- 4 -1- Le terme filiation :

En fait, il convient de noter que *filiation* est l'un des concepts qui ont été l'objet de diverses discussions. Les ethnologues anglais sont parmi les premiers à évoquer ces questions de la filiation et de la descendance. En effet, les désignations anglaises sont plus satisfaisantes que celles du français. Si en français est utilisé le terme « *filiation* », en anglais s'emploie « *descent* » sachant que « *filiation* »⁹⁴ est aussi en usage dans cette langue même si son origine est plus récente que « *descent* »⁹⁵. Toutefois, il est difficile de traduire ces concepts en langue française tout en gardant le sens que leurs donnent ces ethnologues anglais.

Certains des auteurs anglais, à leur tête W.H.R. RIVERS, ont, eux aussi, tenté de restreindre le sens anthropologique du terme « filiation » au seul cas où la filiation est unilinéaire. L'un d'entre eux fut E.R. LEACH qui contraste le sens de ce terme en l'employant dans les seuls cas où un « *individu peut établir pas à pas une relation à l'un quelconque de ses ancêtres – par exemple la mère du père de la mère de mon père* »⁹⁶. Ainsi, pour éviter toute ambiguïté et « *faute de trouver un mot apparemment convenable* »⁹⁷, l'auteur introduit le terme « *unifiliation* » défini comme « *descent* » dans son sens le plus strict où il est toujours unilinéaire et où « *la transmission du statut et l'entrée dans le groupe de parenté sont automatiques sans permettre à l'individu de choisir son rattachement.* »⁹⁸. C'est, d'ailleurs, W.H.R. RIVERS qui, en parlant de l'emploi du terme « *descent* », explicite cette position en affirmant que « *l'usage du terme n'a de valeur que lorsque le groupe est unilatéral. C'est pourquoi les groupes auxquels il s'applique de la façon la plus définie sont le clan et la moitié où, du fait d'exogamie, un enfant doit appartenir au groupe de son père ou de sa mère, mais ne peut pas appartenir aux deux. L'usage du terme a peu de sens, et par suite peu*

⁹⁴ A ce propos, DUMONT affirme que « *le terme français en usage est " filiation", et l'on traduit généralement par " filiation unilinéaire " l'anglais " unilined descent " . Dans cet usage, le mot " filiation " prend donc un sens nouveau : " transmission de la qualité de membre d'un groupe (etc.) " cette situation est due au fait que le français n'a qu'un terme là où l'anglais en a deux : filiation et descent » (pour plus de détails, voir : DUMONT Louis, Introduction à deux théories d'anthropologie sociale, Paris, Mouton, 1971, p. 48.)*

⁹⁵ DUMONT Louis, Introduction à deux théories d'anthropologie sociale, Paris, Mouton, 1971, p. 45.

⁹⁶ LEACH E.R., On certain inconsidered aspects of double descent systems », Man, 1962, article n° 214 (et D.FORDE, Man, 1963, article n°9), cite par DUMONT L, Op. Cit. , p.47.

⁹⁷ LEACH E.R., On certain inconsidered aspects of double descent systems », Man, 1962, article n° 214 (et D.FORDE, Man, 1963, article n°9), cite par DUMONT L, Op. Cit. , p.47.

⁹⁸ GRESLE F, PANOFF M, PERRIN M, TRIPIER P, Op. Cit., p. 135.

*de valeur, dans le cas du groupement bilatéral.»*⁹⁹. Notons que l'ethnologue Radcliffe-Brown et, par la suite, ses adeptes utilisent ce terme dans le cas où l'individu a la liberté de choisir son rattachement. C'est-à-dire qu'il s'applique même aux groupes à filiation cognatique.

Nous emploierons, tout le long de ce travail, le terme *filiation* au sens général qu'il prend en français. Nous le considérons comme étant le principe qui gouverne la transmission de la parenté et qui détermine de qui on acquiert son identité sociale et son statut, de qui on hérite les droits de propriété, les titres, les obligations, etc.¹⁰⁰ Ce terme avait, par ailleurs fait ses preuves dans de nombreuses analyses des sociétés, y compris celle où est reconnue à l'individu la liberté de choisir son rattachement. La filiation peut être légitime par mariage ou par adoption. Elle est essentiellement culturelle notamment dans la définition de la ligne patrilinéaire, matrilinéaire ou indifférenciée. Mais, elle peut être indépendante du mariage, prouvée par le biologique, donc naturelle. De même, elle peut résulter d'une procréation médicalement assistée¹⁰¹.

I- 4- 2- Types de filiation :

La filiation est unilinéaire, bilinéaire ou cognatique.

4- 2- 1- Filiation unilinéaire :

La filiation est unilinéaire lorsque l'appartenance est déterminée en référence à un seul parent. C'est le principe « *le plus généralement retenu pour organiser les groupes sociaux* »¹⁰². Dans une telle organisation, l'individu n'a pas la possibilité de choisir son appartenance. Il appartient soit au groupe de son père (dans un système patrilinéaire) ou soit à celui de sa mère (dans un système matrilinéaire). Dans ce dernier cas, la filiation est dite utérine ; le groupe d'appartenance est utérin. Le nom, l'appartenance et les biens se transmettent par les femmes. Au Maghreb, c'est sur ce

⁹⁹ RIVERS W.H.R., « Mother Right », Eyclopédia of Religion a. Ethics, t.8, col.851a.-Social organisation, 1926, pp85-87, cite par DUMONT L, Op. Cit. , p.47.

¹⁰⁰ GHASARIAN C, op. cit, P.57.

¹⁰¹ SALHI M. B, Cours d'anthropologie de la parenté, op. cit. p.8.

¹⁰² GHASARIAN C, op. cit, P.58.

type de filiation que repose le système de parenté de certains groupes touaregs encore de nos jours. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant.

Ce type de filiation présente plusieurs cas selon les sociétés. Dans certaines de ces dernières, la matrilinearité n'implique pas la résidence matrilocale (c'est-à-dire l'installation du mari sur les terres de l'épouse). Les maris ne font « *que féconder les femmes pour le compte des hommes du matrilignage ; ils ne vivent pas avec elles et elles ne sont tenues à aucune obligation domestique* »¹⁰³. R. FOX, pour illustrer ce cas, nous donne l'exemple des Nayar de la côte de Malabar, en Inde du Sud-Ouest, celui des Menangkabau de Malaisie et celui des Ashank du Ghana. Dans d'autres formes de groupements matrilineaires, le système peut impliquer la résidence matrilocale ou même un mariage virilocal (installation de la femme dans une maison proche des parents de son mari) se combinant avec la résidence avunculocale (résidence du couple chez un oncle maternel du mari ou à proximité). C'est le cas, d'ailleurs, des systèmes trobriandais qui a plus particulièrement retenu l'attention de Malinowski. Nous constatons ainsi, que le système matrilineaire comprend diverses solutions. Mais, certaines caractéristiques restent les mêmes. Dans toute organisation matrilineaire, la règle exogamique doit être combinée avec un système de droits. Les femmes doivent être fécondées par des hommes d'autres lignages tout en maintenant les droits sur les enfants. Ainsi, dans ces sociétés, « *l'autorité est entre les mains des hommes du lignage et la relation essentielle est celle qui lie un homme aux fils de ses sœurs* »¹⁰⁴. R. FOX, estime que ces sociétés matrilineaires sont singulièrement vulnérables, rares mais plus « intéressantes » que les sociétés patrilineaires.

L'organisation unilinéaire peut aussi fonctionner suivant la filiation patrilineaire. La société kabyle, comme nous le verrons dans les chapitres qui suivent, fonctionne selon ce type de filiation. Elle est dite agnatique. La transmission de l'identité sociale, des biens et éventuellement du pouvoir sur le groupe passent par la ligne du père biologique. Les systèmes patrilineaires ne présentent pas les difficultés d'intelligibilité tel qu'elles se posent dans le cas de la matrilinearité « *car ils réussissent à combiner de façon fort cohérente la résidence, la filiation et le principe*

¹⁰³ FOX Robin, op.cit, p.99.

¹⁰⁴ Ibid., p.110.

*d'autorité. Le groupe de résidence forme presque inévitablement une unité patrilocale.»*¹⁰⁵. Notons que, comme c'est le cas dans les organisations matrilineaires, les systèmes patrilinéaires présentent des variations selon les sociétés et selon les degrés de cohérence de leur organisation interne. Contrairement aux systèmes matrilineaires, les sociétés agnatiques accordent une grande importance aux droits du mari sur sa femme qu'il procure et qu'il garde pour lui donner des fils. Ces derniers doivent évidemment être propres à ce père. C'est donc le problème de la paternité qui est considéré comme primordial dans ce type d'organisation. C'est ce que nous essayerons de montrer à travers le cas étudié dans la présente recherche, d'où d'ailleurs la pertinence de ce chapitre qui nous permettra de dévoiler la réalité, les permanences et les changements du système de parenté du groupe religieux "Ihnouchène" dans la région de la Kabylie. L'intérêt méthodologique de ce chapitre consiste aussi à cadrer théoriquement l'analyse des stratégies matrimoniales et des logiques lignagères d'un groupe patrilinéaire et à régime « patriarcal ».

A l'instar du cas de la société kabyle, beaucoup d'autres sociétés ont un système de parenté fondé sur ce principe patrilinéaire. Nous citons parmi elles les sociétés musulmanes, la société chinoise, la société romaine, etc. Dans certaines de ces sociétés, la coutume exige qu'une fois reçue, la femme doit être gardée coûte que coûte. A cet effet elle est reprise par le frère du mari décédé conformément à la pratique connue par le nom de lévirat. Dans certaines autres sociétés adoptant ce régime patrilinéaire, les femmes ne sont d'aucune utilité sauf si elles jouent un rôle dans la reproduction du groupe. L'utilité n'est donc reconnue à la femme qu'en tant qu'épouse ou mère mais non plus en tant que fille ou sœur. Le cas kabyle illustre bien cette attitude. Le cas chinois aussi. Certains groupes patrilinéaires, par contre, même s'il reconnaissent que les sœurs ou les filles n'ont pas un rôle à jouer dans la reproduction du groupe, un rôle privilégié à jouer dans les affaires du lignage leur est accordé, à l'exemple des Tallensi du Ghana septentrionale¹⁰⁶. De la même façon, dans un tel système, et contrairement au système utérin, l'homme acquiert des droits complets sur ses fils. Son rôle d'époux et de père est primordial.

¹⁰⁵ FOX Robin, op.cit, p. 113.

¹⁰⁶ GHASARIAN C, op. cit, P.64.

4- 2- 2- La filiation bilinéaire :

Le second type de filiation, selon lequel certains groupes sociaux déterminent leurs relations de parenté, est celui dit bilinéaire. Si dans le système unilinéaire l'individu est affilié soit au groupe de son père ou à celui de sa mère, dans le système bilinéaire il se rattache à la fois au groupe de son père et à celui de sa mère. Certains auteurs, en le comparant au système bilinéaire, trouvent le système unilinéaire vulnérable du fait que toute insuffisance de reproduction des membres de sexe pertinent¹⁰⁷ risque de condamner le groupe à s'éteindre et à périr. Ces thèses ne sont pas valables étant donné que les sociétés font recours à des subterfuges pour trouver des solutions à ce genre de problèmes¹⁰⁸. Dans le système bilinéaire, l'insuffisance d'un tel ou tel sexe ne fait pas problème du fait que, la pertinence du sexe est insignifiante devant la double appartenance de l'individu. Les deux groupes d'appartenance se compensent, ainsi, l'un par l'autre.

Dans ces systèmes à double filiation, le principe met en jeu la ligne du père et celle de la mère. Certains droits passent par la ligne de la mère, d'autres passent par celle du père. Chez certains groupes africains, FORTES Meyer parle de la transmission de la parenté par les hommes au moment où les pouvoirs de sorcellerie sont transmis par les femmes¹⁰⁹. Dans les sociétés juives, les individus « *reçoivent la parenté en ligne patrilinéaire mais la judéité est transmise par les femmes* »¹¹⁰. Les sérères du Sine au Sénégal sont l'un des groupes ayant adopté le mode de filiation bilinéaire¹¹¹. Quoiqu'il en soit de ces systèmes, certains auteurs ne reconnaissent ce caractère bilinéaire qu'aux sociétés semblables à celle des Yakö du Nigeria où l'héritage des biens immobiliers passe par la ligne des femmes tandis que les biens mobiliers passent par celle des hommes. C'est, d'ailleurs, Jack GOODY qui n'hésitait pas à suggérer que « *l'expression "double descent" soit réservée aux seuls systèmes du type Yakö, dans lesquels les deux groupes d'unifiliation (patrilinéaire et matrilinéaire)*

¹⁰⁷ Masculin dans le système patrilinéaire et féminin dans le système matrilinéaire.

¹⁰⁸ GHASARIAN C, op. cit. , p.121.

¹⁰⁹ FORTES Meyer, *The web of kinship among the Thalensi*, Londres, Oxford University Press, 1949. Cité par. GHASARIAN C, op. cit, P.64

¹¹⁰ GHASARIAN C, op. cit, P.64.

¹¹¹ DUPIRE Marguerite, *Organisation sociale des Peul*, Paris, éd : Plon, 1970, p.180.

sont corporate, c'est-à-dire que la double unifiliation (clanship) y est accompagnée par le double héritage.»¹¹².

4- 2- 3- La filiation indifférenciée :

Le système dit cognatique ou indifférencié est le système de filiation dans lequel passe indifféremment par les fils et les filles. Elle concerne les quatre grands-parents. Le groupe de parenté de l'individu de référence se recrute autant dans la ligne de la mère que dans celle du père¹¹³. FOX R. relève trois types de groupes de filiation indifférenciée. Le type non-limitatif selon lequel tous les descendants de l'ancêtre fondateur sont membres de plein droit. Quand tous les descendants de l'ancêtre fondateur jouissent du droit d'appartenance, mais ils ne l'exercent que dans certaines conditions, nous parlons du type limitatif. Enfin le type limitatif de fait sinon de droit selon lequel les membres, bien qu'ils sont tous de plein droit, il doivent choisir, sans que le choix soit définitif, le groupe auquel ils désirent s'affilier. GHASARIAN C.¹¹⁴ estime que la moitié de l'ensemble des sociétés humaines sont organisées sur la base de la filiation indifférenciée. Les Malgaches de l'Imérins, les Maori de Nouvelle-Zélande, les Tuamotu de Madagascar sont autant de sociétés qui offrent des exemples concrets sur cette filiation cognatique.

I- 5 - Patriarcat et matriarcat.

Les termes « patriarcat » et « matriarcat » ne désignent pas un système de parenté mais plutôt l'exercice d'une fonction d'autorité et de pouvoir au sein d'un groupe de parenté. Il ne faut pas, alors, les confondre avec patrilinéaire et matrilinéaire qui eux désignent les modalités de formation de la relation de parenté et de recrutement des groupes de parenté. Le terme « patriarcat » entend, plus précisément, l'exercice de l'autorité des hommes sur les femmes. D'ailleurs, même dans les sociétés matrilinéaires, l'autorité est souvent détenue par les hommes qui dominent les femmes quel que soient leur statut et leur position dans le groupe. De ce fait, quoiqu'il en soit

¹¹² GOODY Jack, « The classification of the double descent systems », *Current Anthropology*, t, 2-1 février 1961, pp3-25. Cité par DUMONT, op. cit. p. 84.

¹¹³ SALHI M.B., *Cours d'anthropologie de la parenté*, op. cit. , p.9.

¹¹⁴ GHASARIAN C, op. cit, P.65.

du système de filiation adopté (unilinéaire, bilinéaire ou indifférencié), toutes les sociétés ont cette caractéristique commune qu'est le patriarcat. D'ailleurs, la réalité empirique de toutes les sociétés humaines, passées ou présentes, révèle qu'aucun système de parenté n'échappe au régime patriarcal.

Le « matriarcat », par contre, désigne l'exercice du pouvoir par les femmes sur les hommes. Les premiers théoriciens de l'évolutionnisme comme McLENNAN (1865), BACHOFEN (1838) ont imaginé qu'un système politico-juridique « matriarcal » aurait précédé le patriarcat. L'idée fut, toutefois, rejetée du fait qu'elle n'était, en aucun cas, fondée historiquement. Ernest BORNEMENT, de son côté, avait émis une autre hypothèse dans laquelle il emploie la notion de « clans matrismiques »¹¹⁵. C'est une notion qu'il utilisait pour décrire des groupes sociaux grecs et romains où les femmes, les mères notamment, disposent d'un pouvoir « latent » mais, elles ne l'utilisent pas « *pour établir une domination sur leurs maris, leurs frères ou leurs fils* »¹¹⁶. Ce n'est toutefois qu'une hypothèse. Par ailleurs, les anthropologues dans leur majorité, admettent que ce régime n'existe réellement pas et que la société matriarcale « *semble bien n'être qu'un mythe sorti tout droit de l'imagination des penseurs évolutionnistes du XIX^e siècle et notamment de BACHOFEN qui défendit l'idée d'une gynécocratie comme caractéristique des premières sociétés humaines.* »¹¹⁷

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

Avant sa maturité, l'être humain a toujours besoin dès sa naissance d'une protection constante, puis d'une socialisation et d'un apprentissage culturel. Ceci nécessite, cependant, des conditions et exige un cadre social. La famille est le noyau central de ce cadre qui assure la socialisation de ces êtres humains. Elle consolide et organise leurs relations sexuelles¹¹⁸. Ainsi, la seule institution qui permet la constitution et la perpétuation de cette famille est incontestablement le mariage et

¹¹⁵ ABROUS Dahbia, L'honneur face au travail des femmes en Algérie, Pris, éd. L'Harmattan, 1989, p.18.

¹¹⁶ Ernest BORNEMENT, Le patriarcat, Paris, PUF, 1979, p.11.

¹¹⁷ DELIEGE R., op cit, p-p9-10.

¹¹⁸ LABURETHE Philippe, TOLRA Jean et WARNER Pierre, *Ethnologie Anthropologie*, Paris, PUF, (2^{ème} éd) 1994, 1^{re} éd : PUF, 1993, p. 60.

l'alliance. Ils constituent deux éléments du système de parenté qui sont des « *révélateurs anthropologiques d'autant que la vie sociale et politique subit encore leur influence.* »¹¹⁹. Le mariage est défini comme étant l'union d'un homme et d'une femme telle que les enfants nés de la femme soient reconnus comme légitimes. L'alliance est par conséquent le résultat des relations créées par le mariage. Elle constitue l'ensemble des rapports établis entre les groupes donneurs de femmes et les groupes preneurs de celles-ci.

L'importance accordée aux stratégies matrimoniales avait conduit certains auteurs comme Lévi-Strauss, Nedham, etc.¹²⁰, à développer une théorie qui s'oppose à la théorie de la filiation précédemment formulée par Morgan, Rivers, Radcliffe-Brown, etc., qui eux, considèrent la reproduction par mode de filiation comme le principe fondamental de tout système de parenté¹²¹. Les tenants de cette nouvelle orientation accordent plutôt plus de l'importance à l'alliance. A cet effet, une nouvelle théorie, dite la théorie de l'alliance, voit le jour grâce à ces auteurs quasiment structuralistes.

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

¹¹⁹ SALHI M.B., Cours d'anthropologie de la parenté, op. cit. p. 6.

¹²⁰ DUMONT Louis, Introduction à deux théories d'anthropologie sociale, Paris, Mouton, 1971, p.89

¹²¹ Ibid.

discerner des bifurcations des stratégies individuelles par rapport à celle observées dans le groupe social et familiale d'appartenance.»¹²²

Beaucoup de sociétés encouragent et incitent les individus à se marier. Elles développent ainsi diverses solutions et adoptent des conduites, des positions et des attitudes stratégiques. L'une de ces dernières est la véritable répulsion collective et individuelle à l'égard du célibat considéré, dans plusieurs sociétés, comme anomalie. D'ailleurs, dans certaines sociétés, le célibat est même frappé d'interdit. Chez les populations de la Rome antique, par exemple, « *le célibat était interdit car il pouvait être source de malheur pour le célibataire ou sa famille.*»¹²³. DORES Maurice, parle des sociétés Wolof qui attribuent même aux personnes âgées un conjoint virtuel¹²⁴. Dans d'autres sociétés, comme celles des Bororo du Brésil central¹²⁵, un célibataire est considéré comme la moitié d'un être humain. Certaines sociétés rurales, telle que la société paysanne béarnaise, prennent le célibat pour l'un des drames les plus cruels qui ont contribué au dépérissement et à la disparition des petites entreprises agricoles qui étaient au fondement de l'ordre rural d'autrefois. Le célibat paraît ainsi aux « *célibataires eux-mêmes comme le symptôme le plus éclatant de la crise d'une société.*»¹²⁶. Pour institutionnaliser et encourager le mariage, les Inca, dont nous parle KARSTAN¹²⁷, interdisent le célibat aussi bien aux hommes qu'aux femmes. Les célibataires en âge de mariage sont rassemblés pour se coupler en fonction de leurs affinités. Mais si certains restent encore sans mariage, un conjoint leur sera attribué, d'une façon virtuelle et obligatoire, par les inspecteurs royaux. En Kabylie, le célibat est considéré comme une calamité surtout pour les femmes mais également pour les hommes comparés aux ermites.

Nous constatons ainsi, que le mariage est une institution vitale dont les sociétés se servent, non seulement pour assurer leurs besoins reproductifs mais aussi pour acquérir ou affirmer un statut social. Toutefois, il est certain que, de part son importance, cette institution n'est jamais une affaire privée et ne trouve jamais son

¹²² SALHI M.B., Cours d'anthropologie de la parenté, op. cit. p.7.

¹²³ GHASARIAN C, op. cit, P.114.

¹²⁴ DORES Maurice, La femme au village, Paris, L'Harmattan, 1981.cité par. GHASARIAN C, op. cit, P.114.

¹²⁵ GHASARIAN C, op. cit, P.114.

¹²⁶ BOURDIEU Pierre, Le bal des célibataires : crise de la société en Béarn, Paris, Seuil, 2002, p.32.

¹²⁷ KARSTAN Raphaël, La civilisation de l'empire inca, Paris, PUF, 1986.

origine uniquement chez les individus mais plutôt « *dans l'alliance de groupes donneurs de femmes et de groupes preneurs de femmes (famille, lignage, clan) qu'il unit avant les individus et au dessus d'eux.* »¹²⁸. En revanche, ces alliances sont sujettes à des règles qui sont dictées par des impératifs sociaux et familiaux. Ces règles ont, cependant, une valeur anthropologique importante du fait qu'elles servent d'indicateurs pour les travaux d'observation sur le terrain. La plus célèbre de ces règles, fondamentalement partagée par les sociétés humaines, reste celle qui consiste à exclure l'union entre un homme et une femme dans un cercle restreint. Il s'agit de la prohibition de l'inceste. L'union est interdite entre parents consanguins à un degré plus ou moins proche. Le cercle le plus restreint, où l'inceste est prohibé, est celui de la parenté directe et primaire à savoir père/fille, mère/fils, frères/sœurs. Le degré peut être très éloigné comme chez certaines sociétés africaines où la mémoire d'un seul ancêtre commun interdit tout mariage. Néanmoins, il importe de signaler que certains groupes admettent le mariage entre frères et sœurs. Il est parfois même prescrit tel est le cas des sociétés inca au Pérou ancien ou chez certains groupes africains « *dans maintes familles royales, comme celles des pharaons égyptiens* »¹²⁹. Ce n'est toutefois que des exceptions réservées à des minorités et selon des règles très restrictives.

Par ailleurs, les anthropologues ont dégagé un certain nombre de types de mariage correspondant à des règles et à des stratégies suivant la volonté d'orientation des alliances de chaque société. « *Ces stratégies peuvent être fondées sur le besoin de reproduire et de consolider un groupe familial ou un clan, ou pour élargir le champ des alliances et des solidarités. Ces dernières sont mobilisables ensuite dans des conflits ou le jeu des alliances.* »¹³⁰. De ce fait, certains groupes, par l'exogamie, prescrivent à leurs membres le choix d'un conjoint à l'extérieur du groupe d'appartenance. Dans d'autres, par la stratégie endogamique, est prescrit le choix du conjoint au sein du groupe d'appartenance. Aussi, nous relevons d'autres stratégies auxquelles obéit la relation matrimoniale en l'occurrence l'isogamie (ou homogamie), l'«hypergamie» et l'«hypogamie». La première est une stratégie qui consiste à rechercher une union de conjoints de même statut social. Lorsque la règle

¹²⁸ LABURETHE Philippe, TOLRA Jean et WARNER Pierre, op. cit. , p.60.

¹²⁹Ibid., p.61.

¹³⁰ SALHI M.B., Cours d'anthropologie de la parenté,op. cit. , p. 5.

matrimoniale interdit à des membres d'un groupe de contracter une alliance matrimoniale dans un groupe social ou familial qui lui est inférieur, on parle d'hypergamie. Inversement, lorsque le groupe s'interdit de s'allier par mariage à un groupe ayant un statut supérieur au sien, nous parlons de stratégie hypogamique. Le mariage peut être monogamique si l'individu prend un seul conjoint, ou polygamique, s'il en prend plusieurs. Si, à l'inverse, c'est la femme qui épouse plusieurs hommes nous parlerons de polyandrie. Cependant, dans certaines sociétés comme la Kabylie, notamment pendant la guerre de libération nationale, existent d'autres types de règles selon lesquelles, par le lévirat, la veuve reprend le frère du conjoint. On parlera alors, dans ce cas, « de l'héritage des veuves »¹³¹. Par le sororat, l'homme reprend la sœur de son épouse décédée.

- Conclusion :

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

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

Afin de mieux situer le contexte auquel appartient le système de parenté du groupe *Iênucen*, nous nous proposons dans le chapitre qui suit de présenter un état des lieux du système de parenté au Maghreb. Ceci nous permettra, pensons-nous, de comprendre les logiques lignagères et les représentations que se font les membres du groupe de leurs liens de parenté, de leurs structures ainsi que de leurs pratiques.

¹³¹ HERITIER Françoise, op. Cit. p. 69.

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

Introduction.

Le système de parenté au Maghreb, voir celui de la rive sud de la méditerranée, ne semble pas présenter beaucoup de différences en le comparant à ceux régnant à la rive nord de ce bassin. Contrairement à ce qu'on avait tendance à croire, d'importantes ressemblances ont été relevées entre les sociétés "sémitiques", "Chamites" et "indo-européennes". En parlant de son enquête menée sur une région berbère ; en l'occurrence la société Chaouie, l'ethnologue française G. TILLION note ceci : « *au départ, (...) je souhaitait uniquement connaître – très bien connaître - une société différente de la mienne. De préférence très différente. Ma première déception fut donc de trouver, au sud de la Méditerranée, une société très peu différente de la mienne. Et c'est d'abord une chaîne de ressemblances qui m'obligea à élargir le champ de mon enquête* »¹³². Elle affirme ainsi que toutes les sociétés riveraines de la méditerranée, y compris celles de son propre pays, peuvent s'inclure dans les systèmes du cirque méditerranéen¹³³.

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

L'intérêt méthodologique de ce chapitre consiste à mettre en perspective le système de parenté maghrébin dans un premier temps puis celui de la société kabyle. Nous partirons ainsi du « global » au « particulier », du « général » au « profond ». Notre souci consiste, ici, à situer le système de parenté kabyle, celui du groupe enquêté dans la présente étude, particulièrement dans un contexte social algérien, maghrébin

¹³² TILLION Germaine, Mariage et modes de production, in : Production, pouvoir et parenté au Maghreb, Actes du colloque organisé par l'ERA 357 CNRS / EHESS, Paris, décembre 1976, éd. AECLAS/Geutner, 1981, Paris, p-p. 208-218, p.211.

¹³³ Ibid, p.212

voir même méditerranéen. Pour ce faire, Les structures du système de parenté, les structures familiales et le système terminologique de parenté des groupes kabyles devront être élucidés. Le cas du groupe religieux "Ihnouchène" nous servira d'appui. Ainsi, un état des lieux du système de parenté maghrébin puis kabyle nous permettra une bonne compréhension des stratégies matrimoniales et des logiques lignagères d'un groupe qui n'est qu'une des composantes sociales de cet univers maghrébin. Ceci dit, le groupe en question devrait, certainement, avoir un lien direct ou indirect avec les logiques de fonctionnement de ce dernier. C'est, donc, ce lien que le présent chapitre essayera de mettre en perspective.

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

1-1-La filiation :

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

Chez les maghrébins la filiation se transmet de père en fils. L'identité sociale (transmission du nom), les biens et éventuellement du pouvoir sur le groupe passent par la ligne du père. Dans un tel système de filiation, la fille fait partie du patrilignage. Mais, étant donné que le système patrilinéaire implique, le plus souvent, la résidence patrilocale (installation de l'épouse chez le mari), cette position change dès que la fille est mariée. La femme quitte son groupe familial pour rejoindre celui de son époux.

Elle sera sous la tutelle de ce dernier jusqu'à la fin de sa vie, sauf si elle est, entre-temps, l'objet d'une répudiation ou d'un divorce¹³⁴.

1-2- Succession et héritage :

Chaque société établit des règles régissant l'héritage et la succession. Les mécanismes d'héritage et de succession obéissent, dans certaines sociétés au principe de la primogéniture¹³⁵, impliquant ainsi le droit d'aînesse (c'est le fils aîné qui ouvre droit à l'héritage des biens du chef de famille). Dans d'autres c'est le droit de l'ultimogéniture (lorsque le droit d'héritage est accordé au cadet) qui prévaut. Au Maghreb, notamment dans les sociétés à système de filiation patrilinéaire, l'héritage et la succession sont, « du moins dans la conscience populaire »¹³⁶, liés à l'islam. La loi musulmane réserve un droit d'héritage aux femmes, elle prescrit une part pour la fille et deux parts pour le garçon. Mais les maghrébins, remarque G. TILLION¹³⁷, en matière d'héritage, ne semblent pas obéir totalement à ces prescriptions¹³⁸. Elle affirme qu'en matière d'héritage féminin le Maghreb s'est allégrement dispensé d'obéir à l'islam. Les populations préfèrent ainsi « *les flammes de l'enfer plutôt que de sacrifier l'appropriation de leur terre* »¹³⁹. L'exemple des groupes ruraux enquêtés par C.CHAULET¹⁴⁰ montre que les femmes sont privées du droit sur la terre. Lorsque la propriété est importante et les héritages traités juridiquement, les droits des femmes sont réservés -sur le papier au moins- mais l'exploitation reste indivise¹⁴¹. Les hommes ruraux de ces groupes enquêtés, affirme C.CHAULET, ne partagent pas juridiquement

¹³⁴ Voir supra la partie consacrée aux types de filiation.

¹³⁵ Primus agnatus : Principe donnant la priorité dans la succession et l'héritage à l'aîné. Parfois, la famille-souche respecte ce principe.

¹³⁶ CHAULET Claudine, *La terre, les frères et l'argent*, T1, OPU, 1987, Alger, p 225.

¹³⁷ TILLION Germaine, *Le Harem et les cousins*, éd : Seuil, 1966, Paris, p..

¹³⁸ G. TILLION soutient que ceci est, en fait, une caractéristique commune à tous les croyants aux trois religions monothéistes et de toute la zone riveraine de la méditerranée et considère une telle attitude comme étant « une dévotion sélective à la religion ». Ces groupes sélectionnent, donc, dans la religion ce qui pourrait consolider leurs positions et leurs mœurs. De surcroît, ils violent volontairement certains préceptes pour rester fidèles à ces positions.

¹³⁹ TILLION Germaine, *Le Harem et les cousins*, op.cit., p. .

¹⁴⁰ CHAULET Claudine, *La terre, les frères et l'argent*, T1, OPU, 1987, Alger.

¹⁴¹ CHAULET Claudine, *La terre, les frères et l'argent*, op cit, p. 225.

l'héritage, mais respectent l'obligation d'accueil et d'entretien de leurs sœurs en difficultés. Toutefois, il importe de retenir qu'en Kabylie, cela est vrai dans les zones soumises au droit coutumier. Mais ce n'est pas le cas dans celle soumises au droit musulman¹⁴².

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

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

Si la société maghrébine constitue, dans sa majorité un groupe fonctionnant selon le mode patrilinéaire, il n'en demeure pas moins qu'elle comporte des groupes qui font exception. Il s'agit de certains groupes touaregs qui semblent déroger à cette « norme patrilinéaire maghrébine ». Notons que les Touaregs ne sont pas, dans leur totalité, des groupes matrilineaires mais certains d'entre eux l'étaient et le sont de nos jours. Les traditions historiques attestent qu'à un passé qui n'est pas très loin, le système de parenté touareg est exclusivement d'ordre matrilineaire¹⁴³. D'ailleurs, tous ces groupes touaregs, matrilineaires soient-ils ou patrilinéaires, utilisent une même nomenclature des termes de parenté qui est entièrement matrilineaire et classificatoire¹⁴⁴.

Rappelons que dans un système matrilineaire, la relation de parenté est utérine ; elle passe par les femmes. L'Ego ne se réfère pas au groupe de son père biologique du fait que celui-ci n'a que le statut du mari de la mère dans le groupe. Ce faisant, l'individu prend pour parent de référence les utérins. Il est membre du groupe de filiation de sa mère. « *Les individus reliés à Ego par des femme (comme les enfants de la sœur de la mère sont membres de son groupe). Ceux reliés à lui/elle par les mâles appartiennent au groupe de leur propre mère.* »¹⁴⁵. Le plus récurrent, dans ce type de

¹⁴² BOURDIEU Pierre, Sociologie de l'Algérie, op.cit., p-p.13-14.

¹⁴³ TILLION G., Il était une fois l'ethnographie, Paris, éd. Seuil, 2000, p. 316.

¹⁴⁴ Ibid, p. 316.

¹⁴⁵ GHASARIAN C., op cit, p.62.

système de parenté¹⁴⁶, l'oncle maternel est considéré comme le père des enfants de la sœur. Le mari s'installe sur les terres de l'épouse. Mais ce n'est pas le cas pour ces sociétés touaregs, tel que les Kel Aheggar (Berbères du Hoggar), qui constituent un groupe patrilocal (la femme s'installe sur les terres de l'époux).

Pour prendre un exemple assez clair sur le fonctionnement de ce régime matrilineaire, G. TILLION¹⁴⁷ nous fourni le cas de ces touaregs. Elle affirme que dans le système touareg où le clan est patrilocal, mais où l'héritage se transmet en ligne d'oncle maternel à neveu utérin, les enfants sont le plus souvent élevés et gardés par le père, mais ils devront quitter le campement de leur père pour rejoindre la famille de leur mère juste après sa mort. « *Pendant ce temps, nous explique l'auteur, ses vrais parents, c'est-à-dire les enfants de ses sœurs, sont élevés chez les beaux-frères qui peuvent évidemment être ses cousins sans que ce soit nécessairement le cas. En pratique, cet homme risque d'avoir comme héritiers un garçon qui, non seulement n'est pas son fils, mais qui a été élevé loin de lui. Un vieux proverbe touareg dit à peu près du neveu utérin qu'il mange le bien de son oncle maternel mais qu'il défend son honneur. En effet, le seul point commun entre les deux hommes c'est cela : l'honneur, le nom* »¹⁴⁸.

Chez les touaregs, notamment ceux de Kel-Aheggar, si l'identité est transmise par le père, la succession passe par les femmes. Ils déterminent de façon matrilineaire la noblesse *téléli* et le droit à la chefferie l'*amnukal*. C'est une transmission matrilineaire du pouvoir politique sur laquelle les témoignages abondent et concordent. Nous pouvons citer les témoignages d'Ibn Khaldun (XIV^e siècle) qui, en parlant de la succession politique chez les premiers chefs des Lemtuna. L'auteur atteste que, dans cette confédération de tribus berbérophones du Sahara de l'ouest - qui est à l'origine du mouvement religieux de la conquête militaire du Maghreb de l'ouest et de l'Andalousie aux XI^e siècle – « *la chefferie tribale (ar-rayâsa) échoit à Yahia Ben Ibrahim qui avait des relations de parenté par les femmes (sihr) avec les Bani Urtantaq, précédent tenant de la chefferie* »¹⁴⁹. Le même auteur atteste que durant le

¹⁴⁶ Voir supra la partie consacrée à la filiation matrilineaire

¹⁴⁷ TILLION G., *Le Harem et les cousins*, op. cit., p.176.

¹⁴⁸ TILLION G., *Le Harem et les cousins*, op. cit., p.176.

¹⁴⁹ Ibn Khaldun, in Cuoq, 1975, p.99, cité par Constant Hamès, *Parenté, prophétie, confrérie, écriture : l'islam et le système tribal*, in : *Tribus et pouvoirs en terre d'Islam*, Armand Colin p-p17-37. p.23.

règne du cinquième souverain Abu Bakr qui a succédé à son oncle paternel Khalifa, le pouvoir du souverain passe, comme chez les peuples ajam (non arabes) au fils de la sœur du roi¹⁵⁰. De son côté, Al Bakri indique que Ibn Yacine, chef religieux des tribus berbérophones Lemtûna, tient son statut social de la lignée de sa mère Tin Izmâran¹⁵¹. De même, Ibn Saïd¹⁵² (XIII XI^e siècle) écrit, à propos de certaines tribus qui seraient ancêtres présumés des actuels touaregs, que « *les Sandrata sont des berbères musulmans qui se voilent avec le lthâm. Chez eux, c'est le fils de la sœur qui hérite suivant une coutume d'avant l'islam.* »¹⁵³.

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

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

En effet, sur le plan matrimonial, les stratégies touaregs semblent être particulières et différentes de celles décrites dans les autres groupes maghrébins. Ici, les rapports des cousins croisés sont plus idéalement et plus pratiquement, « *le terrain préféré de l'alliance* ». Le douaire est, le plus généralement, composé d'un certain nombre de vaches ou de chamelles. Aussi, la future mariée se dote par sa famille d'appartenance d'une dot composée d'« *une tente de cuire, une selle de femme, des couvertures, des calebasses et souvent aussi quelques vaches que lui prête son frère ou son père* »¹⁵⁴. Le choix du conjoint est totalement libre pour la femme si son premier mariage échoue, mais à la condition que son choix soit fait à l'intérieur de son « milieu ». Ainsi, si la femme décide de rompre le rapport conjugal avec son mari, elle

¹⁵⁰ HAMES Constant, Parenté prophétie, confrérie écriture : l'islam et le système tribal, in : Tribus et pouvoirs en terre d'Islam, op. cit., (p-p17-37), p.23.

¹⁵¹ Al Bakri, in Cuoq, 1975, p.87, cité par Constant Hamès, Parenté, prophétie, confrérie, écriture : l'islam et le système tribal, in : Tribus et pouvoirs en terre d'Islam, op. cit., p-p17-37. p.23.

¹⁵² HAMES Constant, op. cit, p.23

¹⁵³ Ibid, p.24.

¹⁵⁴ TILLION G., Il était une fois l'ethnographie, op. cit, p. 317.

retourne chez son groupe d'origine emportant « *sa tente, les vaches, la batterie de cuisine et laissant son mari littéralement sur le sable. Il va de soi que, dans ces conditions, un homme se gardera de répudier sa femme par caprice, car il n'aura plus les moyens de s'en procurer une autre.* »¹⁵⁵. Nous pouvons ainsi dire que dans ces groupes, deux stratégies sont conjuguées : celle du mariage entre cousins croisés et celle de l'hypergamie féminine selon laquelle la femme est normalement d'un « milieu » supérieur à celui de son époux. Ce type de comportements matrimoniaux serait à l'origine des rapports familiaux si particulier que l'on trouve chez ces populations. G.TILLION estime que le ton général chez ces groupes est « *uni, patient, poli, très différent du ton usuel intime des familles méditerranéennes, souvent rudes, dit-elle, facilement agressif, voire grossier.* »¹⁵⁶

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

Le système de parenté dans la région de la Kabylie repose sur un lien de parenté effectif fondé sur des rapports directs et intimes liant des membres appartenant à des familles agnatiques¹⁵⁷. C'est une société fondée sur un régime patrilinéaire. La filiation passe exclusivement par les hommes et la femme ne joue qu'un rôle secondaire dans la définition du lien de parenté. Toutefois, cette organisation patrilinéaire ne connaît pas la rigueur d'un patriarcat tel qu'il est connu dans la Rome antique se caractérisant par la concentration du pouvoir sur le *pater familias*. Ce dernier « *exerce tous les droits : reconnaître ou non l'enfant à sa naissance, répudier sa femme, marier sa fille, marier son fils, droit d'émanciper ses esclaves, d'adopter d'autres enfants de désigner à sa mort, le tuteur ; il est seul prioritaire du patrimoine. Il exerce un droit de justice absolu : droit de mort ou de vie sur sa femme et ses enfants* »¹⁵⁸. Signalant que l'ethnographe colonial R. MAUNIER¹⁵⁹ a essayé, vers le début du XX^e, de présenter une certaine ressemblance entre ce modèle romain antique et le système patriarcale kabyle qu'il avait décrit vers le début du XX^e siècle. Ce n'est, toutefois, qu'un travail s'inscrivant dans la production ethnographique coloniale et des enjeux qu'elle

¹⁵⁵ Ibid.

¹⁵⁶ TILLION G., Il était une fois l'ethnographie, op. cit, p. 319.

¹⁵⁷ BOURDIEU Pierre, Sociologie de l'Algérie, Paris, PUF, 1958.

¹⁵⁸ BOUTEFNOUCHET Mustafa, Système social changement social en Algérie, Alger, OPU, 1985, p. 5.

¹⁵⁹ Ibid.

véhiculait. En revanche, l'état actuel de la société kabyle, qui nécessite de multiples explorations anthropologiques ne semble pas présenter un système similaire au modèle romain.

Le régime de filiation en Kabylie est éminemment unilinéaire agnatique. Cependant, il convient de retenir que, comme le soutiennent certains théoriciens de la parenté comme E. LEACH¹⁶⁰, M. AUGÉ¹⁶¹ et R. NEEDHAM¹⁶², l'opposition entre système patrilinéaire et système matrilinéaire n'est pas tout à fait correcte ; elle est rigide. En fait, ils estiment qu'il n'y a pas une société qui peut exclusivement fonctionner selon un système purement unilinéaire (patrilinéaire qu'il soit ou matrilinéaire). Il faut plutôt parler d'accentuation de tel ou tel système étant donné que chaque société admet, d'une façon ou d'une autre, la parenté aussi bien dans la lignée paternelle que dans la lignée maternelle. C'est, peut être, le cas des groupes kabyles qui admettent un système patrilinéaire sans pour autant ignorer totalement l'option matrilinéaire considérée comme complémentaire au premier. Il arrive parfois même que « *les fonctions de l'une des lignées peuvent être relayées par d'autres, en l'occurrence, la lignée paternelle être relayée par la lignée maternelle* »¹⁶³. Toutefois, le point de vue sur lequel convergent tous les anthropologues est que cette société kabyle, et à l'instar de toutes les sociétés maghrébines voir même de toutes les sociétés humaines, est, incontestablement, régie par un système patriarcal.

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

¹⁶⁰ LEACH Edmond, Critique de l'anthropologie, Paris, PUF, 1968. (1^{re} éd. Rethinking anthropology, 1961)

¹⁶¹ AUGÉ Marc, Les domaines de la parenté, filiation, alliance, résidence, Paris, éd. Maspero, 1975.

¹⁶² NEEDHAM Rodney, La parenté en question, onze contributions à la théorie anthropologique, Paris, éd. Seuil, 1977.

¹⁶³ Basagana Ramon et Sayad Ali, op. cit., p.69.

connaître des mutations ou des nuances, notamment dans l'exercice de l'autorité patriarcale.

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

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

Les rapports hommes-femmes, en Kabylie, sont personnalisés, comme il est attesté par Bourdieu¹⁶⁴, d'une domination des femmes par les hommes. Les relations sociales sont, alors, «*régulées par le sens de l'honneur, véritable capital qu'il faut préserver et accroître par l'usage, forcément privé de la violence – symbolique et physique – qui reproduit une domination perçue comme légitime*»¹⁶⁵. Cette domination est donc, du moins dans un passé très récent, acceptée comme naturelle et légitime par ces femmes elles-mêmes et les approbations que reçoit cette domination sont à la fois masculines et féminines¹⁶⁶. De surcroît, le dominant «*participe à la construction de l'identité du dominé qui lui parvient à légitimer – grâce au discours mythique et aux rituels- cet écart par la reconnaissance à la fois explicite et implicite de son infériorité quasi naturelle*»¹⁶⁷. Par ailleurs, les mécanismes de l'infériorité de la femme, par rapport à l'homme, ne sont pas spécifiques à la Kabylie. Mais, plutôt, ils demeurent encore actifs dans les sociétés occidentales, malgré les avancées que connaissent ces

¹⁶⁴ BOURDIEU Pierre, La Domination masculine, Paris, Seuil, 1998.

¹⁶⁵ ADDI Lahouari, Violence symbolique et statut du politique dans l'œuvre de pierre Bourdieu, in : Revue française de science politique, décembre 2001, article en ligne sur le portail Persée. L'anthropologie du Maghreb selon Berque, Bourdieu, Geertz et Gelner, Actes du Colloque de Lyon, 21-23 septembre 2001, Awal IBIS PRESS, 2003, Paris,

¹⁶⁶ TILLION G., Le Harem et les cousins, op. cit., p.14.

¹⁶⁷ YACINE Tassadit, Genèse de la domination masculine, cours d'anthropologie de la parenté, dispensés aux étudiants de Magistère de l'École Doctorale d'Anthropologie, 2007/2008.

sociétés ces dernières décennies. D'ailleurs, la particularité du livre, que Bourdieu consacre au sujet de « la domination masculine », est de ne pas se limiter à la Kabylie¹⁶⁸.

Étant une société de type patrilinéaire, l'architecture sociale des groupes kabyles repose sur une prééminence masculine. Les rapports entre hommes et femmes sont, donc, hiérarchisés, « *les hommes, note C. Lacost-Dujardin, ayant tous, en principe, autorité sur les femmes, sans considération de l'âge, à l'exception de tous jeunes enfants. De jeunes garçons (...) ont autorité sur leurs sœurs aînées. Les fils peuvent aussi être, à l'occasion, les tuteurs de leur mère.* »¹⁶⁹

Dans le système patriarcal traditionnel, l'élément de base est le bien familial. Ce bien peut être des terres, des produits agricoles, des troupeaux d'ovins, de bovin, etc. ou d'autres propriétés d'ordre économique. L'ensemble de ces biens familiaux appartenait uniquement l'« am\$ar »¹⁷⁰ ou « aqerru n uxxam » ; le chef patriarcal. Celui-ci jouissait d'une grande liberté de les utiliser comme il l'entendait et n'associe point les membres de son groupe dans la prise des décisions. « *Les enfants étaient donc dépendants de ce chef patriarcal qui utilisait le bien familial d'une manière autoritaire.* »¹⁷¹. Ainsi, dans la famille, c'est le chef qui exerce son plein pouvoir et le reste des membres lui son assujettis. Ce chef de famille, qui soit le plus souvent le père, dans ce système, est l'« aqerru n uxxam » (le patriarche). Toute la famille est sous son autorité. Il lui revient le droit de la propriété de tous ce que produisent ses subordonnés. C'est en fait un dominant qui exerce son pouvoir sur tout et tous. Ceci montre à quel point les liens caractéristiques de ce système sont ceux de dépendance voir même de « servitude »¹⁷².

Cependant, tenant compte de cette définition stricte du patriarcat au sens classique, nous nous demandons si les sociétés actuelles admettent toujours et de la

¹⁶⁸ ADDI Lahouari, Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu : Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques, Paris, éd. La Découverte, 2002, p97.

¹⁶⁹ LACOST-DUJARDIN Camille, Des mères contre les femmes, éd : La Découverte, 1986, Paris, p.94.

¹⁷⁰ Le chef patriarcal est parfois désigné par l'« amray ». Ce mot dérive du nom « rray » (l'avis ou la décision) dans le sens où c'est à ce patriarche que reviennent les décisions officielles du groupe familial. Tout dépend de son "avis".

¹⁷¹ SAMMUT Cernel, Le rôle de la parenté dans l'immigration algérienne en France, in : Production, pouvoir et parenté au Maghreb, Actes du colloque organisé par l'ERA 357 CNRS / EHESS, Paris, décembre 1976, éd. AECLAS/Geutner, 1981, Paris, p.315.

¹⁷² DELIEGE R., op cit, p.52.

même façon ce régime. L'observation des groupes Kabyles atteste que beaucoup de changements ont affecté les mécanismes d'exercice de l'autorité en leur sein. L'ordre patriarcal serait, par conséquent, chamboulé du moins dans son sens strict. Reste à vérifier si ses dérivations sont de même affectées ? Et comment ? Les causes et les manifestations desdits changements existent; elles sont multiples et complexes. L'une d'elles, et qui serait directe, est l'apparition du revenu salarial qui permet une relative autonomisation. Cette nouvelle donne constitue un facteur remettant en question la dépendance de tous les membres du groupe à l'« aqerru n uxxam ». L'autorité de ce dernier, notamment celle qui relève de l'économique, se trouve par conséquent sinon « remise en cause » du moins « atténuée ». Parlant de l'affaiblissement de la dépendance au chef de famille, à cause du revenu salarial et dans un autre contexte, en l'occurrence la situation de « déracinement », BOURDIEU P. note que « *L'apparition du revenu monétaire affaiblit la dépendance de la grande famille à l'égard du clan et du village, et du ménage à l'égard de la grande famille. L'autorité des anciens, clé de voûte de l'ordre social d'autrefois, se trouve ébranlé : le chef de ménage qui s'assure un salaire régulier peut pourvoir à ses besoins sans recourir au père, détenteur des biens familiaux. Parfois même, le rapport traditionnel s'inverse* »¹⁷³.

En Kabylie, La femme, comme nous le verrons dans le chapitre IV, participe efficacement et opérationnellement dans les négociations matrimoniales. C'est d'ailleurs, Bourdieu qui, parlant du mariage dans la société kabyle, n'hésitait pas à écrire qu'« *en fait, le mariage est l'affaire des femmes* »¹⁷⁴. Ce n'est, cependant, pas toujours le cas, du moins, chez le groupe enquêté dans le cadre de cette recherche. Poursuivons sur lequel nous reviendrons plus loin dans le Chapitre IV. Aussi, loin de toute forme de généralisation des faits, une partie des femmes accèdent, au monde du travail salarial. Elle se doterait d'un niveau d'instruction de plus en plus élevé et occuperait ainsi des postes plus ou moins importants. Elle se fait par conséquent un statut social ou professionnel parfois plus important que celui des frères, du père, ou de l'époux. Elle intègre la scène politique et active dans les mouvements culturels et associatifs. Participe aux différents débats portant sur cette question même de l'« autorité » et de

¹⁷³ BOURDIEU Pierre, *Le déracinement*, Paris, Minuit, 227p, 1964, p.93.

¹⁷⁴ BOURDIEU Pierre, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, PUF, 2^e édit., 1961, p.15.

« domination masculine ». Tous ces facteurs, que nous relevons non seulement dans les espaces urbains mais aussi dans les milieux ruraux, sans tout de même prétendre les généraliser, sont autant d'éléments qui permettent de supposer l'existence d'une forme de « limitation » de cette autorité patriarcale. Mais, ceci ne veut jamais dire que le patriarcat a complètement disparu du fait que l'autorité, du moins symbolique, du chef de famille reste toujours en vigueur. D'emblée, il faudra signaler que la femme accède à l'emploi, à l'instruction, à la vie politiques et aux domaines cités en haut, mais d'une façon qui serait probablement très limitative. Le patriarcat s'exprimerait fortement par exclusion de la femme des espaces publics, de la prise de décision, comme nous le verrons pour le choix matrimonial par exemple, etc. Fau-t-il alors parler d'une mutation des mécanismes du patriarcat sous l'effet des facteurs liés à la modernité ?

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

II- 6- Structures familiales en Kabylie.

La plus vieille institution de toute société humaine est la famille. Elle est, par définition, « *l'institution fondamentale qui comprend un ou plusieurs hommes vivant maritalement avec une ou plusieurs femmes, leurs descendants vivants et, parfois d'autres parents ou des domestiques* »¹⁷⁵. Ses fonctions sont multiples et varient selon les époques. Elle assure la gestion du patrimoine, la socialisation de l'individu et la protection aussi bien matérielle qu'affective de ce dernier. Elle est l'institution à la fois de consommation, de production, de reproduction et de procréation. Les historiens ont longtemps cru que la famille a connu un passage simple de sa forme étendue à la forme nucléaire. On pensait que la première est caractéristique des sociétés rurales et

¹⁷⁵ WILLEMS Emilio, Dictionnaire de Sociologie, éd. Marcel Rivière, Paris, 1961, p.90.

la seconde domine dans les sociétés modernes. Cependant, c'est Frédéric Le PLAY¹⁷⁶ (1806-1882) qui est, en revanche, l'un des premiers à avoir parlé d'une typologie familiale dégagant trois grands modèles de famille. Il distinguait ainsi la famille patriarcale, la famille instable (conjugale) et la famille-souche qu'il qualifie de stable¹⁷⁷. En effet, la visée de l'auteur était aussi politique du fait qu'il voulait proposer une réforme du mode d'héritage. Ainsi le mode patriarcal était considéré comme étouffant. Le modèle instable (nucléaire) n'assurant pas la transmission des « bonnes valeurs », par conséquent, il « engendre la délinquance juvénile, l'individualisme égoïste, et donc la décadence »¹⁷⁸. Le modèle de la famille-souche reste donc, dans la typologie « Leplayenne », le seul qui permet d'assurer le retour à des structures stables et permettant la lutte contre la « désorganisation » affectant la société.

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

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

Les sociétés méditerranéennes avaient, dans leur ensemble, comme unité de base la famille patriarcale étendue¹⁷⁹. Cette dernière était régie par le principe de l'indivision. Cependant, ce principe avait subi, en Algérie, un éclatement déclenché, durant la période coloniale française.

Le terme kabyle retenu pour rendre le sens de la famille étendue indivise est « axxam »¹⁸⁰. Toutefois, notre observation nous suggère plutôt que le terme le plus

¹⁷⁶ LE PLAY Frédéric, L'Organisation de la famille (1871).

¹⁷⁷ DORTIER Jean-François (sous dir.), Le Dictionnaire des sciences humaines éd. Sciences Humaines, 2008, pp. 229-230

¹⁷⁸ DORTIER Jean-François (sous dir.), op.cit., p. 230.

¹⁷⁹ Les termes « étendue » et « élargie » ne doivent pas être confus. Le premier est utilisé pour désigner le modèle de famille où plusieurs couples mariés apparentés sous l'autorité d'un même chef de famille. Le second, entend le type comportant une famille étendue plus d'autres personnes non apparentés vivant sous l'autorité d'un chef de famille.

¹⁸⁰ BOURDIEU Pierre, op. cit. ; BOUTEFNOUCHET M., op. cit. BAZAGANA R. et SAYAD A. op. cit. ; CHAULET C. op. cit. KINZI Azeddine, op. cit. etc.

correct est « axxam n rrada » ou encore « xxam n lwacul¹⁸¹ ». Le terme « axxam » est tellement polysémique que son usage fini par désigner en plus de la famille étendue, la famille-souche ou nucléaire, la maison, la femme (l'épouse), le mariage, etc. On dit : « *yusa-d d uxxam-is* » *il est venu accompagné de sa femme*. Ou « *ilindi i ixdem axxam* » *c'est l'an dernier qu'il s'est marié*. Cependant, « *Ces extensions de sens permettent de recourir aux formes euphémistiques pour éviter des formes linguistiques, qui, sans être frappés de tabous, peuvent dans certaines situation de communication indisposer les interlocuteurs* »¹⁸². En revanche, la désignation « axxam n rrada » est très attestée dans la région dans laquelle s'est déroulée l'enquête de la présente recherche. Ainsi, nos interlocuteurs utilisent des expressions comme « *nekk ttarebba-d di rrada* » pour dire que *(moi) j'ai grandi dans une famille patriarcale indivise*. Nous avons également recueilli d'autres expressions comme « *tewŞer temŞict, di rrada ; deg uxxam n lawacul* » : *vivre dans une famille étendue n'est pas aisé*. Cette expression pourrait rejoindre, plus haut, l'idée de LEPLAY, qui qualifie le modèle de famille étendue d'«étouffant». Ou encore, « *ayen yellan di rrada, ttikkin akk deg-s xas ma Şezlen* » dans le sens où *les biens qui étaient communs aux membres de la famille indivise (avant la division) sont partageables entre tous ces derniers même s'ils ne vivent pas sous un même toit*. Pour cette raison, nous estimons plus correct d'adopter la désignation « *Axxam n rrada* ».

La famille indivise réunie, le plus souvent, quatre générations sous le même toit. On peut compter entre 20 à 40 personnes et même plus vivant en commun. C'est, en fait, un ensemble de familles conjugales vivant sous un même toit pour former une unité à la fois de production et de consommation¹⁸³. Elle se caractérise aussi bien par la présence éducative des grands-parents que par une solidarité familiale remarquable. C'est d'ailleurs le modèle « *selon lequel sont construites toutes les structures sociales. Elle ne se réduit pas au groupe des époux et de leurs descendants direct, mais rassemble les agnats, en sorte qu'elle réunit, sous un seul chef, plusieurs générations* ».

¹⁸¹ Le mot lwacul entend ici les membres d'une famille étendue et indivise. Par ailleurs, dans certaines régions de la Kabylie de la Soummam le terme peut signifier « enfants » ou « petits enfants ».

¹⁸² Kinzi Azeddine, TajmaËt du village LqelŞa des At Yemmel : Etude des structures et des fonctions, Mémoire de Magistère, 1997-1998, UMMTO, DLCA, p.156.

¹⁸³ BOURDIEU Pierre, Sociologie de l'Algérie, op. cit. p. 13.

dans une association et une communion intimes »¹⁸⁴. Il est, donc, question d'un modèle de famille patriarcale dans lequel l'«aqerru n uxxam » ou l'«amray » organise la gestion du patrimoine commun. C'est lui qui maintient la cohésion du groupe domestique. Il est, le plus souvent, le grand-père qui jouissait d'une autorité morale, économique, symbolique, etc. « *Son omnipotence se manifeste chaque jour, à propos de tout événement touchant l'existence ou l'organisation de la famille. (...) il fixe et préside toutes les cérémonies familiales. Ainsi pour les mariages, c'est lui qui décide de la date et de la solennité qu'il faut accorder à la cérémonie* »¹⁸⁵. La famille étendue est aussi agnatique du fait que la descendance est exclusivement masculine. La filiation est toujours paternelle et la femme ne joue qu'un rôle secondaire dans la définition de la filiation.

Les rapports familiaux et sociaux de ce modèle de famille sont projetés au sol par « la maison kabyle » de part sa forme et ses fonctions. Cette dernière est, d'ailleurs, désignée par le même terme désignant la famille étendue. Ceci atteste que « *les liens entre famille et habitat sont si étroits dans la société kabyle, qu'un même terme « axxam », sert à les désigner* »¹⁸⁶.

Ce type de famille était régi par le principe de l'indivision. Cependant, ce principe avait subi, en Algérie, un éclatement dû aux mutations qui commencent avec la période coloniale française, par des lois foncières telles que le Sénatus-consulte de 1863 et la loi Warnier de 1873. La mise en application de ces lois avait comme conséquences la destruction du substrat matériel sur lequel reposait le modèle de famille et par conséquent la division de celle-ci. « *Depuis la période coloniale, donc, et jusqu'à nos jours, s'étale un long processus de désagrégation de la famille patriarcale élargie.* »¹⁸⁷ Mais, ceci ne signifie pas le déclin total de ce modèle familial qui existe encore dans la société kabyle.

A cette situation d'éclatement s'ajoute la crise du logement, l'aspiration des individus aux valeurs de la modernité, les transformations économiques, démographiques, scientifiques, sociales et culturelle qui constituent l'ensemble des

¹⁸⁴ Ibid., p. 12.

¹⁸⁵ BOURDIEU Pierre, Sociologie de l'Algérie, op. cit. p.13.

¹⁸⁶ BASAGANA Ramon et SAYAD Ali, Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie, CRAPE, Alger, 1974, p.

¹⁸⁷ ABROUS Dahbia, L'honneur face au travail des femmes en Algérie, Paris, éd. L'Harmattan, 1989, p.

facteurs ayant provoqué le passage de ce modèle familial de sa forme étendue à sa forme nucléaire. Toutefois, une forme qui est à mi-chemin de ces deux formes existent encore probablement en Kabylie en l'occurrence le modèle dit « famille-souche ».

II- 6- 2- La famille-souche :

Étant une forme à mi-chemin entre la famille nucléaire et la famille étendue, la famille-souche comporte trois générations qui peuvent cohabiter : les deux parents, leurs fils et filles célibataires, un fils marié, son épouse et leurs progéniture auxquels peuvent s'ajouter les domestiques¹⁸⁸. C'est un modèle qui serait assez répandu en Europe. On le rencontre au Portugal, en France méridionale, dans les pays baltes, en Zadrouga serbe, etc.¹⁸⁹ Dans ces sociétés ce modèle est à héritier unique. C'est le fils aîné qui remplace le père tandis que les cadets doivent rester célibataires soumis ou quitter le domicile pour fonder une autre unité familiale, si non chercher leur chance ailleurs.

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

¹⁸⁸ DORTIER Jean-François (sous dir.), op.cit., p231.

¹⁸⁹ Ibid.

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

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

La famille nucléaire dite aussi conjugale ou monogame est le type de famille où père, mère et leurs enfants vivent sous un même toit une union stable. Elle comprend donc deux générations partageant, le plus souvent, une résidence néolocale. Parlant du rôle important que ce modèle de famille joue dans les sociétés humaines, Jack GOODY affirme qu'«*on ne connaît pratiquement aucune société dans l'histoire du genre humain où la famille élémentaire (nucléaire) n'ait joué un rôle important*» ; «*même dans les sociétés où la monogamie n'est pas exigée (...) le groupe familial conçu comme unité de production et de reproduction est toujours relativement restreint*»¹⁹⁰.

Ce type de famille tend à devenir dominant dans beaucoup de sociétés humaines actuelles. Il serait, d'ailleurs, majoritaire en France et en Europe dès la fin du moyen âge¹⁹¹. G.P.MURDOCK, en 1972 déjà, n'hésitait pas à écrire ceci : «*l'examen que nous avons mené sur un échantillon de 250 sociétés humaines a élevé l'existence de trois types distincts d'organisation familiale. Sous la forme caractéristique, la première et la plus répandue est la famille nucléaire (...). Toutefois, chez la plupart des peuples, les familles nucléaire se combinent, comme les atomes d'une molécule, en agrégats plus vastes*»¹⁹². C'est un modèle familial qui selon les sociologues comme E. DURKHEIM, et T.PARSONS, a été engendré, au début du XX^e siècle¹⁹³ par des facteurs liés à la modernisation des sociétés occidentales. Pour T.PARSONS, la famille nucléaire était parfaitement adaptée aux sociétés industrialisées et urbanisées, permettant la mobilité de la main d'œuvre et l'indépendance vis-à-vis d'une parentèle plus élargie, et marquait l'avènement de l'individualisme Européen¹⁹⁴.

¹⁹⁰ GOODY Jack, La famille en Europe, 2000, in : DORTIER Jean-François (sous dir.), op.cit., pp. 230-231.

¹⁹¹ DORTIER Jean-François (sous dir.), op. cit., p330.

¹⁹² MURDOCK George. P., De la structure sociale, Payot, 1972, pp. 21-22.

¹⁹³ DORTIER Jean-François (sous dir.), op. cit., p332.

¹⁹⁴ Ibid.

En Algérie, à l'instar de toutes les sociétés actuelles, ce type de famille tend à devenir le modèle dominant. Le recensement de 1998 en Algérie¹⁹⁵ montre que la famille conjugale est le modèle dominant¹⁹⁶. La société kabyle n'échappe pas, elle aussi, à ce phénomène de l'émergence d'un modèle familial d'un volume plus réduit et de plus en plus dominant. «*Des facteurs purement économiques tels que la division du travail et la dévalorisation du travail de la terre, sur lesquelles reposait autrefois l'économies traditionnelle familiale*»¹⁹⁷, et d'autres facteurs liés à des circonstances historiques¹⁹⁸, mais aussi des facteurs liés à la modernisation des sociétés, à laquelle n'échappe pas la société kabyle sont derrière l'éclatement de l'indivision de la famille étendue et indivise en Kabylie. Ceci dit, les couples vivants dans des familles étendues ou souche font de plus en plus recours à ce qu'on désigne en Kabyle par «*εezzul*»¹⁹⁹ ou «*beñu*» ; la séparation, d'où naît la famille néo-locale le plus souvent nucléaires. La situation que nous venons d'esquisser reste en deçà de la réalité car on ne peut bien saisir et rendre compte de la réalité empirique des structures familiales dans la société kabyle qu'«*après étude détaillée des inter-relations entre chacune des unités sociologiques que les familles, prises séparément, représentent*»²⁰⁰. C'est ce que nous essayerons de faire pour le groupe religieux Ihnouchène. Par ailleurs, nous pensons que l'intérêt méthodologique de situer les structures familiales en Kabylie, dans un contexte passé et présent, est certain. C'est même une nécessité puisque l'objet de la présente recherche touche directement à la famille du fait que les alliances, et les stratégies qui en découlent, ne sont pas seulement l'affaire de l'époux et de l'épouse mais aussi et surtout l'affaire de leurs groupes familiaux. Le jeu de ces alliances implique toujours un processus d'inter-relation et d'inter-action entre les familles en alliance matrimoniale.

Par ailleurs, en Kabylie, quel que soit le type de famille auquel ils appartiennent (nucléaire, souche ou étendue), les acteurs adoptent une nomenclature des termes de parenté selon laquelle ils se situent les uns par rapport aux autres. Pour cette raison,

¹⁹⁵ En attendant la publication des résultats du dernier recensement de 2008

¹⁹⁶ SALHI M.B., Cours d'anthropologie de la parenté, op. cit. p. 16.

¹⁹⁷ Kinzi Azeddine, Tajmaet du village Lqelṣa des At Yemmel op.cit., p.172.

¹⁹⁸ Voir supra. Les conséquences des lois financières du colonisateur français.

¹⁹⁹ Il convient de retenir qu'en Kabylie, "Ṣezzul" peut, parfois, être une séparation sans changement de résidence et d'habitation.

²⁰⁰ BASAGANA R. et SAYAD A., op. cit., p.72.

nous nous proposons, dans ce qui suit d'examiner les termes de parenté en usage dans la région des At Jennad Lebhar, Ihnouchène plus précisément.

II- 7– Terminologie de parenté aux At Jennad Lebhar

L'étude des nomenclatures de parenté avait alimenté de nombreuses polémiques, des divergences de point de vue et des débats entre les théoriciens de la parenté. Le premier à avoir rendu compte qu'elle est « *la voie royale permettant d'accéder à la compréhension des systèmes de parenté* »²⁰¹ fut Lewis Henry MORGANE²⁰². Ce dernier soutient que ces nomenclatures de parenté étaient des méthodes de classification. RIVERS, de son côté, avait essayé de relever des relations de cause à effet entre le système terminologique et l'organisation sociale²⁰³. Radcliffe-Brown (1952) avait, lui aussi, mis l'accent sur l'expression des « droits et devoirs » de l'individu exprimé par les termes de parenté²⁰⁴. C. Lévi-Strauss pense que la terminologie de parenté répartit les individus en deux catégories : « épousable » et « non-épousable ». Par contre B. Malinowski ne trouve pas de valeur pertinente à attribuer aux nomenclatures de parenté qu'il distinguait par « l'algèbre de parenté ». A l'instar de ce dernier « *de nombreux anthropologues manifestent une répugnance analogue et soutiennent que les recherches doivent porter sur les « comportements » et les « règles » et non pas sur le lexique des termes* »²⁰⁵.

En revanche, il est certain qu'ignorer l'étude des termes de parenté c'est se priver d'un outil ethnologique permettant la compréhension des catégories significatives de parenté dans un système de parenté, des structures de l'échange matrimonial ainsi que de la manière selon laquelle les agents se situent les uns par rapport aux autres. Par ailleurs, un sujet d'étonnement ressort du premier examen des termes de parenté au Maghreb. C'est « *la disparition, dans tous les dialectes berbères maghrébins d'une série de termes de parenté fondamentaux, remplacés par leurs homologues arabes. Là encore, l'histoire n'explique pas cette substitution* »²⁰⁶.

²⁰¹ FOX R. op. cit. , p. 134.

²⁰² MORGANE Lewis Henry, Systems of consanguinity and affinity of the human family (1871)

²⁰³ GHASARIAN, op. cit. , p. 199.

²⁰⁴ FOX, op. cit. , p. 236.

²⁰⁵ Ibid., p. 237.

²⁰⁶ TILLON Germain, Mariage et modes de production, in : Production, pouvoir et parenté au Maghreb, Actes du colloque organisé par l'ERA 357 CNRS / EHESS, Paris, décembre 1976, éd. AECLAS/Geutner, 1981, Paris, p-p. 208-218, p.. 212.

Avant d'établir la nomenclature détaillée des termes de parenté aux At Jennad Lebhar, nous jugeons utile de donner quelques précisions de méthode. Dans un premier temps nous aborderons les grilles française et anglaise des abréviations des termes de parenté conventionnellement admises. Ensuite nous aborderons, de façon détaillée et schématisée, les termes simples puis composés de parenté chez les At Jennad Lebhar. Enfin, nous essayerons d'inventorier les termes d'adresse en usage dans la région ainsi que leur signification élargie.

Ce que nous tenterons de développer ici est largement redevable au travail réalisé par Ramon BASAGANA et SAYAD Ali²⁰⁷, qui ont interrogé la nomenclature des termes de parenté aux At Yanni, en Kabylie. Nous pensons qu'il est difficile de se passer d'un tel travail lorsqu'il s'agit d'une étude des termes de parenté en Kabylie. Les études sur la question sont très rares. Cependant, les auteurs ont eux même affirmé qu'il est nécessaire d'établir des listes complètes de toutes les régions de la Kabylie afin de pouvoir retenir une liste exhaustive. Ainsi ils soutiennent qu'« *une étude exhaustive sur les termes de parenté en Kabylie devait procéder en établissant des listes complètes, région par région, ce qui permettrait de fixer un tableau synoptique des vocabulaires utilisés, à partir desquels une liste pertinente pourrait être retenue. Il suffirait ensuite d'appliquer strictement les règles de l'analyse ethnologique. L'étude sur les termes de parenté en Kabylie serait alors, pour le moins, satisfaisante* »²⁰⁸. La liste que nous nous proposons d'établir ci-dessous constituerait l'une des nomenclatures – à laquelle doivent s'ajouter d'autres listes et portant sur d'autres régions de la Kabylie – qui permettrait de passer à l'action de la mise en œuvre de la « recommandation » des auteurs.

II – 7 - 1- Abréviations des termes fondamentaux :

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

²⁰⁷ BASAGANA Ramon et SAYAD Ali, op. cit.

²⁰⁸ Ibid., p.75.

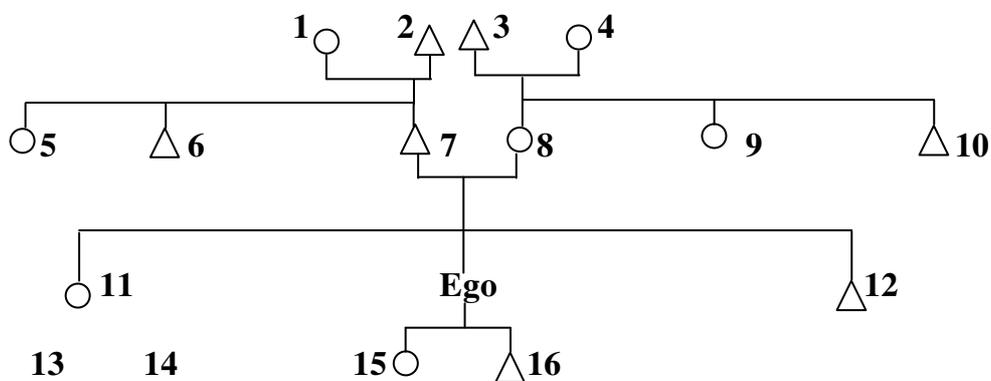
Grille amazigh		Grille française		Grille anglaise	
Abrév ²⁰⁹ .	Signification	Abrév.	Signification	Abrév.	Signification
Ba	Baba	Pe	Père	Fa	Father
Ym	Yemma	Me	Mère	Mo	Mother
Gm	Gma	Fr	Frère	Br	Brother
Wt	Weltma	Sr	Sœur	Si	Sister
Mi	Mmi	Fs	Fils	So	Son
Yl	Yelli	Fe	Fille	D	Daughter
Ta	Tameñut	Ep	Epouse	Wi	Wife
Ar	Argaz	Ho	Mari	Hu	Husband

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

7-2- Les termes de référence :

Ce sont les termes servant à parler d'un parent à le nommer, à s'y référer²¹⁰.

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



N°	Terme	Signification
Ego	Nekk	Moi
2 et 3	Jeddi	Grand-père
1 et 4	Setti ²¹¹	Grand-mère
5	emmi	Oncle paternel

N°	Terme	Signification
10	Xali	Oncle paternel
11	Weltma	Sœur
12	Gma	Frère
13	Ayyaw	Fils de la sœur

²⁰⁹ Les abréviations en tamazight relèvent de notre propre suggestion.

²¹⁰ DELIEGE R., op. cit., p. 22.

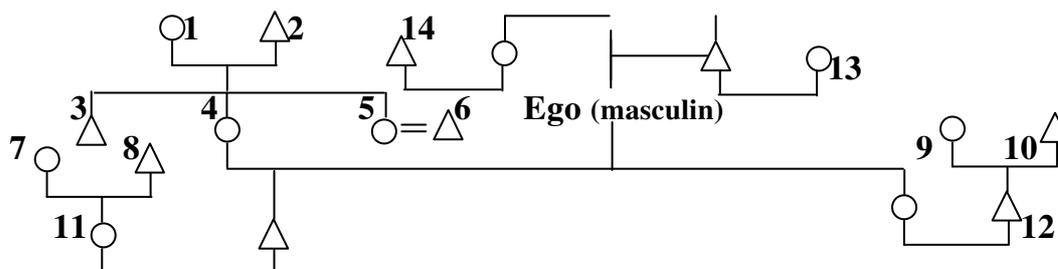
²¹¹ Les termes "Jidda" et "Yayya" ne sont pas attestés dans la région. "Jidda" est toutefois utilisé pour désigner la sage-femme « traditionnelle ».

6	emti (ou Nanna)	Tante paternel
7	Baba	Père
8	Yemma	Mère
9	Xalti	Tante maternelle

14	Tayyawt	Fille de la sœur
15	Yelli	Fille
16	Mmi	Fils

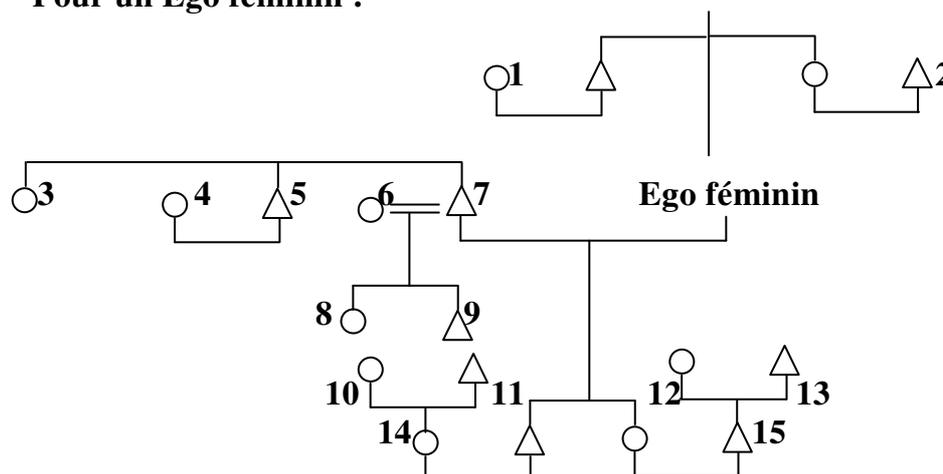
7-2-2- Les termes simples désignant les relations d'alliance :

- Pour un Ego masculin :



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

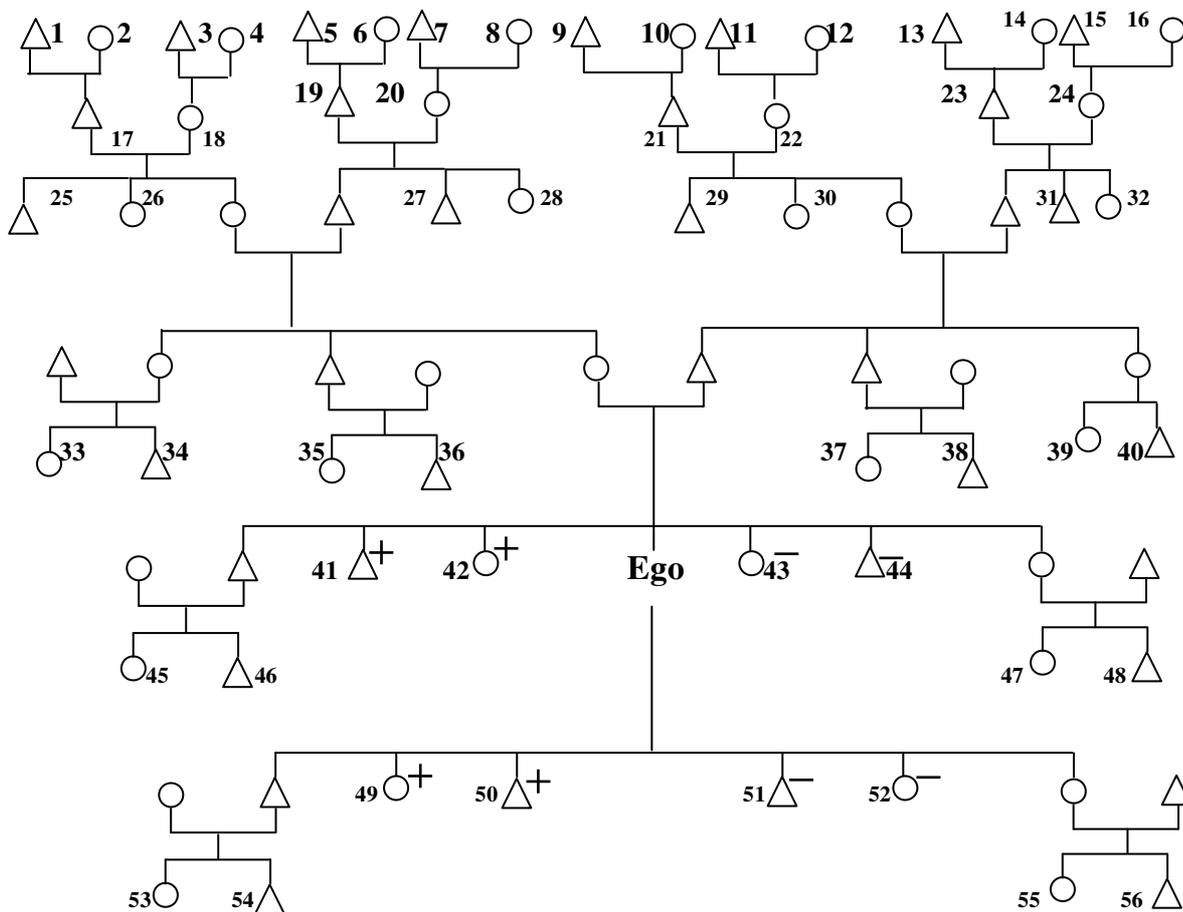
- Pour un Ego féminin :



N°	Terme	Signification
1	Tanegmat	Epouse du frère
2	Aslif	Epoux de la soeur
3	Talwest	Sœur du frère
4	Tanuvt	Epouse du frère de l'époux

5	Alwes	Frère de l'époux
6	Takna	Deuxième épouse de son époux
7	Argaz	Epoux
8	Tarbibt	Fille d'une deuxième épouse de son époux
9	Arbib	Fils d'une deuxième épouse de son époux
10-12	Taveggalt	Belle-sœur
11-13	Aveggal	Beau-frère
15	Aveggal	Beau-fils
14	Tislit	Bru

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



N°	Terme	Signification
1-3-5-7-9-11-13-	Jeddi-s n jeddi	grand-père du grand-père

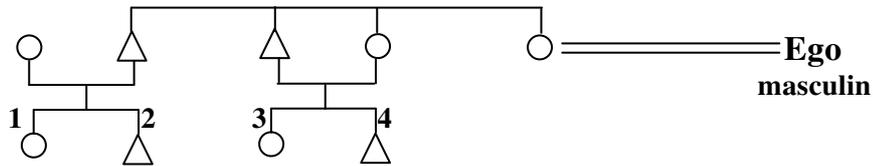
N°	Terme	Signification
38	Mmi-s n emmi	Cousin parallèle patrilatéral

15		
2-4-6-8-10-12-14-16	Setti-s n setti	grand-mère de la grand-mère
17-19	Jeddi-s n yemma	Arrière grand-père
18-20	Setti-s n yemma	Arrière grand-mère
21-23	Jeddi-s n baba	Arrière grand-père
22-24	Setti-s n baba	Arrière grand-mère
25	Xali-s n yemma	Oncle (mternel) de la mère
26	Xalti-s n yemma	Tante (mternelle) de la mère
27	emmi-s n yemma	Oncle (paternel) de la mère
28	emti-s n yemma	Tante (pternelle) de la mère
29	Xali-s n baba	Oncle (mternel) du père
30	Xalti-s n baba	Tante (mternelle) du père
31	emmi-s n baba	Oncle (paternel) du père
32	emti-s n baba	Tante (pternelle) du père
33	Yelli-s n xalti	Cousine paralelle matrilatérale
34	Mmi-s n xalti	Cousin paralelle matrilatéral
35	Yelli-s n xali	Cousine croisée matrilatérale
36	Mmi-s n xalti	Cousin croisé matrilatéral
37	Yelli-s n emmi	Cousine croisée patrilatérale

39	Yelli-s n emti	Cousine croisée patrilatérale
40	Mmi-s n emti	Cousin croisé patrilatéral
41	Gma amenzu	Frère aîné
42	Weltma tamenzut	Sœur aînée
43	Weltma tamaéuét	Frère cadet
44	Gma améué	Seour cadette
45	Yelli-s n gma	Nièce (Fille du frère)
46	Mmi-s n gma	Neveu (Fils du frère)
47	Yelli-s n weltma	Nièce (Fille de la soeur)
48	Mmi-s n weltma	Neveu (Fils de la soeur)
49	Mmi amenzu	Fils aîné
50	Yelli tamenzut	Fille aînée
51	Yelli tamaéuét	Fille cadette
52	Mmi amaéué	Fils cadet
53	Yelli-s n mmi	Petit fils
54	Mmi-s n mmi	
55	Yelli-s n yelli	Petite fille
56	Mmi-s n yelli	

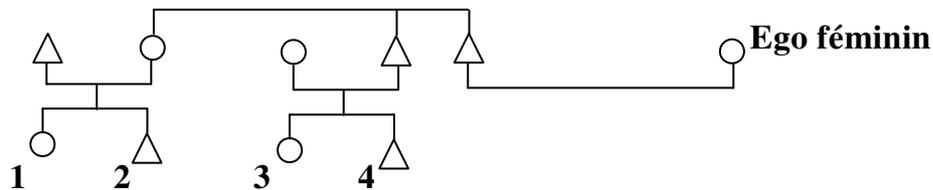
7-2-4 Les termes composés désignant les relations d'alliance :

- Pour un Ego masculin :



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

- Pour un Ego féminin :



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

7-2- Les termes d'adresse :

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

Locuteur	Terme d'adresse	Interlocuteur
Fille / fils	Bah ²¹²	Père
	Yih ²¹³	Mère
Petit fils / petite fille	Sett / setti	Grand-mère
	Jedd / jeddi	Grand-père
Neveu ou nièce	Xal / xali	Oncle maternel
	Xalt	Tante maternelle
	emm / Ziz / Ddah/ Bah	Oncle paternel
	Nah	Tante paternelle
Epoux (vieux ou âgé)	Tam\$art	Epouse
Bru (tislit)	Sid (à un passé très récent)	Père de l'époux
	Xal	
	emm	
	Ddah	
	Ziz	
	Bah	Mère de l'époux
	Lall	
	Xalt	
	Nah	
	Yih	
cousin parallèle patrilatéral	Mmi-s \$emm	cousin parallèle patrilatéral
cousin parallèle matrilatéral	Mmi-s xalt	cousin parallèle matrilatéral
cousin croisé matrilatéral	Mmi-s xal	cousin croisé matrilatéral
Beau-frère	Aveggal	Beau-frère
Beau-père		Beau-fils
Beau-fils		Beau-père

7- 3- Les significations élargies des termes de parenté²¹⁴

²¹² Nous avons remarqué qu'il y a usage, plus ou moins fréquent et relatif, du terme emprunt "Papa"

²¹³ De même, le terme "Mama" est utilisé au même titre que "papa" et dans les mêmes contextes familiaux.

²¹⁴ Voir BASAGANA Ramon et SAYAD Ali, op. cit., p. 81.

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

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

En analysant la nomenclature présentée ci-dessus, nous constatons que les At Jennad Lebhar utilisent aussi bien des termes descriptifs que classificatoires. Nous avons relevé 15 termes fondamentaux simples désignant la relation de consanguinité et

14 termes simples désignant la relation d'alliance. Par ailleurs, ce système présente une symétrie des termes qui « *apparaît dans l'existence de termes d'alliance pour Ego masculin d'une part, pour Ego féminin d'autre part* »²¹⁵.

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

- Conclusion :

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

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

L'analyse des structures familiales actuelles et des logiques lignagères dans le groupe, nous permet de mesurer l'impact de l'accès à la modernité sur le système de parenté en général et, en particulier, sur les stratégies d'alliance qui s'adoptent dans un

²¹⁵ BASAGANA Ramon et SAYAD Ali, op. cit., p. 81.

tel cotexte. Les informations recueillies nous semblent être suffisantes pour illustrer nos propos. Toutefois, avant de passer à l'analyse des résultats de notre enquête et pour mieux saisir le comment de toutes ces logiques, nous pensons qu'il est impératif de situer au préalable le contexte géographique, social, politique, économique et culturel dans lequel se jouent toutes ces interactions. C'est ce que, dans ce qui suit, la description monographique du groupe religieux *Iênučen* se propose de mettre en perspective.

CHAPITRE III :
DESCRIPTION MONOGRAPHIQUE
D'INHUCEN

Introduction .

Dissocier le fond de la forme ou le contenu du contenant relève d'une action qui n'est pas admissible dans la démarche anthropologique²¹⁶. Partant de ce principe, nous estimons utile voir même indispensable de dresser une sorte d'«*inventaire classificatoire*»²¹⁷ des caractéristiques spécifiques à notre terrain d'enquête. L'analyse des stratégies matrimoniales et des logiques lignagères dans le groupe religieux *Iênučen* peut être considérée comme étant une étude de l'une des composantes du contenu. De fait, nous pensons que celle-ci doit se compléter par l'analyse de son contenant à savoir le contexte social et culturel.

Nous nous proposons d'examiner, dans ce chapitre, l'environnement physique, la structure et l'organisation sociale, le type d'habitat, l'organisation socio-politique, le fait associatif et l'activité culturelle, l'organisation économique, etc. Nous tenterons ainsi, à travers le présent chapitre, d'établir un « plan- catalogue »²¹⁸ qui couvrira de façon succincte l'ensemble de traits et des institutions spécifiques au groupe enquêté en « *ordonnant les fait depuis l'écologique jusqu'au spirituel* »²¹⁹. En effet, étant neutre et exhaustive, la description monographique peut parfois jouer le rôle de « garant » d'objectivité. Décrire des détails monographiques observés serait même « *un gage de scientificité* »²²⁰.

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

²¹⁶ COPANS (Jean), Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie, Paris, Nathan, 1996, p.16.

²¹⁷ Ibid

²¹⁸ RIVIERE (Claude), op.cit, p.28.

²¹⁹ Ibid

²²⁰ GERAUD Marie-Odile, LESERVOISIER Olivier et POTIER Richard, Les notions clés de l'ethnologie, 1^{ère} éd : Armand Colin / SEJER, Paris, 1998, 2^{ème} éd : Armand Colin / HER, Paris, 2004, p. 29.

auxquelles nous nous sommes confrontés lors de notre enquête étant donné que l'acte de l'observation est lui-même soumis « *aux mêmes logiques sociales que la vie quotidienne observée* »²²¹.

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

Nous ne disposons pratiquement d'aucune documentation historique particulière relative à la région qui nous intéresse ici. Les populations de cette région sont, comme tous les Berbères, à un passé qui n'est pas très loin, de culture quasi-orale. C'est une tradition qui, par sa nature, impose des limites aux sources possibles de l'histoire parce qu'elle « *a la double propriété d'être à la fois fugace et d'une grande souplesse.* »²²²

Force donc est de constater la rareté et la pauvreté d'une documentation scientifiquement exploitable sur *Iênučen* voire même sur toute la région environnante. Les Berbères n'ont toujours pas l'habitude d'écrire leur propre histoire et la tradition orale, qui était la leur, ne transmet que peu d'éléments notamment pour les temps anciens. Nous ne pouvons donc que puiser dans les quelques éléments que cette culture orale peut nous offrir en plus du peu d'écrits étrangers susceptibles de concerner ces groupes. Le déficit documentaire sur cette zone maritime peut être rattaché au fait que on ne s'intéressait pas à cette région car jugée, peut être, sans ressources particulières. Pourtant, Azeffoun et Tizirt sont des régions qui disposeraient potentiellement de ressources maritimes. Donc sur le plan stratégique, elles ne manquent pas d'importance. De plus des auteurs comme C. LACOSTE-DUJARDIN n'ont pas exclu l'hypothèse que la zone maritime - notamment celles d'Iflissen se trouvant à la proximité d' *Iênučen* - était l'objet d'une occupation humaine préhistorique. C'est une région qui serait probablement occupée successivement par des Atlanthropes, les Néandertaliens et les Ibéro-Maurusiens²²³. Une dizaine de sites sont aujourd'hui reconnu sur le territoire allant de Tizirt à

²²¹ J. Copans, L'enquête ethnologique de terrain, op. cit., p.87.

²²² LACOSTE-DUJARDIN Camille, Opération "oiseau bleu" : Des Kabyles, des ethnologues et la guerre en Algérie, Paris XIII, éd : Découverte, 1997, P.177.

²²³ Ibid.

Azeffoun. Ils se caractérisent par une remarquable richesse « *en industrie lithique qui vont du biface acheuléen jusqu'à la stèle libyrique.* »²²⁴

En outre, il est difficile de cerner avec précision pour cette région de la Kabylie maritime voire même pour « *la grande Kabylie, l'évocation historique entre 7000 et 5000 Av.J.C et 1000 Av.J.C (début de l'implantation phénicienne)* »²²⁵. La terre de la Berbérie était depuis la nuit des temps une terre de « passage » et de « brassage ». Ceci peut s'expliquer par la nature de certaines caractéristiques de ces populations. D'ailleurs l'une des constantes les mieux établies de leur histoire est, comme le soutient Charles André JULIEN, « *leur farouche opposition aux grands commandements lorsqu'ils viennent d'eux même, leur volonté tenace de contrôler directement ceux d'entre eux qui arrivent au pouvoir, et aussi leur esprit de clan étroit qui empêche une tribu victorieuse de composer avec les vaincus, de les associer à son action, bref de passer du gouvernement ethnique à l'État* »²²⁶. L'auteur illustre son propos par le fait qu'aucun des chefs berbères n'a réussi à organiser ses gouvernés de sorte à dépasser le stade du clan. Il donne ainsi l'exemple d'Ibn Toumert qui a tenté de le faire à Tinnel en essayant d'unifier toutes les tribus dont la langue, le sang et le genre de vie étaient proches. « *Mais, affirme-il, dès que les Almohades sont sortis de leur montagnes, ils se sont refusés à toute collaboration avec ceux qu'ils soumettaient et bientôt la famille des Abdel-Moumen a formé un nouveau clan très fermé au sein du clan du vainqueur.* »²²⁷

1-1- La période phénicienne :

La présence phénicienne avait laissé, dans la région, des traces et des vestiges marquant indéniablement l'existence d'échange le long du littoral²²⁸. Implanté sur la côte, Dellys, Tizirt, Azeffoun²²⁹, les phéniciens avaient des échanges commerciaux importants avec les populations locales. L'influence punique s'exerçait aussi bien sur

²²⁴ LACOST-DUJARDIN Camille, Opération "oiseau bleu", op. cit., p. 183.

²²⁵ SALHI Mohamed Brahim, Histoire économique, sociale et politique de la wilaya de Tizi-Ouzou, CREAD, Alger, 1987, p. 11.

²²⁶ JULIEN Charles André, Histoire de l'Afrique du Nord : Tunisie – Algérie – Maroc de la conquête arabe à 1830, éd : Payot, Paris, 1969, p. 306.

²²⁷ Ibid.

²²⁸ KADDACHE Mahfoud, l'Algérie dans l'antiquité, Alger, ENAL, 1992, p.54.

²²⁹ BOUCHNAKI M., Cités antiques d'Algérie, Alger, SNED, 1978, p.107, cité par SALHI M. B., Histoire économique, sociale et politique de la wilaya de Tizi-Ouzou, op. cit, p. 11.

le plan technique (décoration des céramiques²³⁰ et des objets et ustensiles domestiques²³¹, etc.) que sur le plan culturel à l'image de « *l'interaction des pratiques puniques (rites funéraires par exemple) et du fond local.* »²³² Quoiqu'elles ne soient pas très nombreuses, notamment dans la région qui nous intéresse ici, les vestiges puniques attestent une occupation carthaginoise importante de la Kabylie maritime.

1-2- L'époque romaine :

Des inscriptions et des ruines²³³, encore visibles attestent, la présence Romaine dans cette région côtière. Lorsque l'espoir d'une Afrique indépendante de Rome disparaissait juste après l'assassinat de Jugurtha, le royaume de Mauritanie restait alors virtuellement indépendant jusqu'en 38 av J.C. quand Octave fit administrer le pays en établissant des colonies dont faisait partie Ruzasus (Azeffoun)²³⁴. Les Romains ont ainsi repris des comptoirs phéniciens pour installer des villes comme Ruzucurru (Dellys), Iominium (Tigzirt), Rusuppîr (Taksebt), Ruzasus²³⁵ (Azeffoun) à laquelle appartient *Iênucen*. C'est à 8 km vers l'Est du village *Iênucen*, plus précisément dans le village dit *Taddart Uéeffun*, que se trouvent des ruines d'une importante cité nommée Ruzassus. Elle serait à l'origine un camp militaire pour les légions romaines. Le camp s'est, par la suite, agrandi pour devenir une agglomération importante, dotée d'installations d'adductions d'eau potable, de réservoirs d'eau et de thermes. Ceci atteste de l'importance du nombre d'habitants et de l'existence d'un savoir vivre certain. Les ruines sont éparpillées sur un site de plusieurs hectares, situées en hauteur et occupent une position stratégique.

²³⁰ MAUNIER René, *L'économie Kabyle*, Paris, Alcan, 1903, cité par SALHI M. B., *Histoire économique, sociale et politique de la wilaya de Tizi-Ouzou*, op. cit, p. 11.

²³¹ AUGUST Geoffroy, *Le bordier berbère de la grande Kabylie*, Paris, Le Play, 1890, cité par SALHI M. B., *Histoire économique, sociale et politique de la wilaya de Tizi-Ouzou*, op. cit, p. 11.

²³² SALHI M. B., *Histoire économique, sociale et politique de la wilaya de Tizi-Ouzou*, op. cit, p. 11.

²³³ A Aït Rehouna, un village ayant des frontières directes avec le village *Iênucen*, se trouvent d'importantes "Allées couvertes" datant probablement de l'époque punique et reprise ensuite par les Romains.

²³⁴ KHELADI Mokhtar, *urbanisme et systèmes sociaux ; planification urbaine en Algérie*, OPU, 1991, p.88.

²³⁵ Une hypothèse soutient que le nom "Ruzassus" est composé de " Rus" : cap (en phénicien) et de "Azus" : nom d'une grande tribu de la région (Azuz ou *Išezzuzen*).



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

Cependant, les Romains ne se contentaient pas de ces régions côtières, mais ils ont poussé les bases de leur implantation plus loin vers l'intérieur donc au-delà du littorale²³⁶. Notons que, mis à part les vestiges et les ruines citées, l'histoire romaine ne nous laisse pas des témoignages qui concerneraient précisément la nature des rapports qui liaient les populations de la zone allant d'Azeffon (Ruzassus) à Iflissen et les établissements romains qui occupaient leurs territoires.

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

L'occupation vandale (439-533) puis byzantine (533-647) ne laisseront « *rien ou presque rien en Afrique* »²³⁷. Quant aux périodes arabes et turques, nous n'avons pas trouvé une documentation historique portant sur les traces de leur passage notamment dans la région d'At Jennad n lebbâr. D'ailleurs même l'historien Ibn Khaldun qui avait

²³⁶ KADDACHE Mahfoud, op. cit, p.71.

²³⁷ BOULIFA Saïd, Le calendrier agricole (seine de la vie agraire en Kabylie), cité par SALHI M. B., Histoire économique, sociale et politique de la wilaya de Tizi-Ouzou, op. cit, p. 11.

inventorié les tribus du massif Igawawen n'intègre pas dans sa nomenclature les tribus du littoral dont la tribu des Iflissen et d'At Jennad²³⁸. S. BOULIFA pense que ceci peut s'expliquer par une «*décadence des tribus de Kabylie maritime consécutive au départ des Romains*»²³⁹. Parlant de la période de l'occupation arabe, l'auteur soutient qu'à ce moment de l'histoire, la Kabylie maritime passe de son état antique de prospérité à un état d'un «*pays désolé et abandonné*»²⁴⁰. L'infiltration lente et sûre des tribus arabes a bouleversé l'équilibre politique de tout le Maghreb. «*Elle a bouleversé aussi et surtout son équilibre économique*»²⁴¹. Il convient, par ailleurs, de préciser que cette région de la Kabylie maritime avait établi des liens avec des royaumes berbères à l'exemple des Hammadites de Bougie ou même avec les princes des Abdel Ouadides de Tlemcen. Ceux-ci qui non seulement «*vinrent sur la côte Kabyle s'installer jusqu'à Dellys (...) mais s'établirent aussi, à l'est, à Azeffoun, ce dernier port servant de relais entre Dellys et Bougie.*»²⁴²

1-4- La présence ottomane :

A l'instar de la période de l'invasion arabe, la période de l'occupation ottomane n'avait pas laissé beaucoup de traces dans cette région maritime. Les tribus étaient partiellement contrôlées et la présence ottomane était marquée par l'existence de petit «*royaumes*» ou «*principautés*» qui établissaient leur «*autorité sur des groupes de tribus. C'est le cas des Ath L'qadhi (Koukou) et de la Qalaâ des Bni Abbes*»²⁴³. En fait, le royaume de Koukou était en conflit permanent avec les Bni Abbes, mais ils entretenaient de bons rapports avec les turcs. Les At Lqadhi étaient, durant leur règne, alliés au turc Aroudj Barberousse. Ils s'installent à Aourir dans la région des At R'obri puis sur Koukou chez les At Yahia²⁴⁴. «*Leur pouvoir s'exerça sur certaines tribus Igawawen (...) et, vers le nord jusque sur (...) les Ait Jennad ; ils disposent aussi du port d'Azeffoun*»²⁴⁵. A noter que la présence turque privilégiait l'occupation des villes

²³⁸ IBN KHALDUN, Histoire des Berbères III, trad B. DE SLANE, pp. 255-258.

²³⁹ LACOST-DUJARDIN Camille, Opération "oiseau bleu", op.cit., p.187.

²⁴⁰ BOULIFA Saïd, le Djurdjura à travers l'histoire, Alger, 1925, p. 18.

²⁴¹ JULIEN Charles André, Histoire de l'Afrique du Nord, op. cit., p. 307.

²⁴² LACOST-DUJARDIN Camille, Opération "oiseau bleu", op.cit., p.188.

²⁴³ SALHI M. B., Histoire économique, sociale et politique de la wilaya de Tizi-Ouzou, op. cit, p. 15.

²⁴⁴ Ibid., p.16.

²⁴⁵ LACOSTE-DUJARDIN Camille, Opération "oiseau bleu", op.cit., p.189.

et leurs alentours. En outre, lorsqu'ils désirent exercer une pression, ils recouraient à l'argument stratégique du blocus. Alors, en plus de l'impôt que chaque tribu devrait payer, on interdisait toute circulation ou pénétration sur les marchés de plaines²⁴⁶. Les turcs, notamment à l'époque des Deys, n'étaient ni justiciables des mêmes tribunaux que les populations autochtones ni soumis à la même police. « *Au pénal, les Turcs étaient jugés par l'Agha, les Maures par son adjoint le Kahia. Enfin, il y avait des policiers (chaouech) pour les turcs, et d'autres pour les Maures.* »²⁴⁷

Le processus de « déturquisation » avait commencé avec les révoltes qu'a connues la région de la Kabylie en 1629-30 puis celle de Constantine en 1638-39. Ainsi, les Kourouglis²⁴⁸ soutiennent les insurgés et parlent de « *chasser les étrangers* »²⁴⁹. Par ailleurs, c'est à partir de 1750 que l'instauration du régime des Deys va assurer aussi bien une relative stabilité politique qu'une autonomie de la régence vis-à-vis du Sultan ottoman et donc de l'Odjak (milice des janissaires)²⁵⁰.

1-5- La période de la domination française :

Sous le prétexte du fameux « coup d'éventail » qu'avait donné le dey Hussein au consul de France, ainsi que « *les actions menées par les corsaires de la régence contre les navires européens en Méditerranée* »²⁵¹ l'histoire de l'Algérie sera marquée par une nouvelle invasion en l'occurrence l'intervention française. Les troupes françaises, commandées par le général De Bourmont, débarquent le 14 juin à Sidi Ferruch pour occuper Alger le 4 juillet et « *obtenir dès le lendemain la capitulation du dey* »²⁵². Mais, ce n'est que 27 ans après la chute d'Alger, vers 1857, que la région de la Kabylie tombe entre les mains des Français²⁵³.

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

²⁴⁶ SALHI M. B., Histoire économique, sociale et politique de la wilaya de Tizi-Ouzou, op. cit, p. 16.

²⁴⁷ JULIEN Charles André, Histoire de l'Afrique du Nord, op. cit., p. 292.

²⁴⁸ Individus issus de mariages entre Turcs et Algériennes.

²⁴⁹ GHALEM Mohamed, Histoire de l'Algérie : des origines à 1830- essai de synthèse, in : REMAOUN Hassan (sous coordination), L'Algérie : histoire, société et culture, éd : Casbah, Alger, 2000, p. 28.

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ REMAOUN Hassan, L'Algérie de 1830 à nos jours : histoire sociale et politique, in : REMAOUN Hassan (sous coordination), L'Algérie : histoire, société et culture, op.cit., p. 40.

²⁵² Ibid, p.39.

²⁵³ À l'exception de Dellys qui fut occupée en 1844.

Tirourda aux At Yanni (à l'est du pic Lalla Khedidja). En parlant de l'occupation française de la zone où se situe le village *Iênucen*, C.A. JULIEN affirme qu'« à l'époque de la guerre de Crimée, qui réduisit les effectifs d'occupation, la révolte des Kabyles contre l'agha du Sebaou, Bel Kassem Ou Kassi, que Bou Beghla prêchait à nouveau avec succès, donna l'occasion à Randon d'occuper la région montagneuse entre Dellys et Bougie (mais - juin 1854.) »²⁵⁴.

L'occupation française de la Kabylie avait opéré un remodelage profond de l'organisation sociale. D'abord, c'est le cadre tribal qui va subir l'impact relativement « formel »²⁵⁵. Ce sont alors les lois foncières à savoir le cantonnement (1856-1857), le Sénatus-consulte 1863 et la loi Warnier de 1873 qui vont causer une forte désagrégation de la tribu. L'une des fonctions patentes de ces lois était d'« établir les conditions favorables au développement d'une économie moderne »²⁵⁶. Mais, les fonctions latentes ont pour but d'une part, de « favoriser la dépossession des Algériens en pourvoyant les colons de moyens d'appropriation légaux »²⁵⁷, d'autre part, d'opérer « la désagrégation des unités traditionnelles (la tribu par exemple) »²⁵⁸. C'est d'ailleurs le Capitaine Vaissière, chargé de l'application du Sénatus-consulte, qui soutient que ce dernier « est en effet la machine de guerre la plus efficace que l'on pût imaginer contre l'état social indigène et l'instrument le plus puissant et le plus fécond qui put être mis entre les mains de nos colons. »²⁵⁹

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

²⁵⁴ JULIEN Charles André, Histoire de l'Algérie contemporaine : la conquête et les débuts de la colonisation (1827-1871), PUF, Paris, 1964, P.394.

²⁵⁵ SALHI M. B., Histoire économique, sociale et politique de la wilaya de Tizi-Ouzou, op. cit, p. 21.

²⁵⁶ BOURDIEU P. et SAYAD Abdelmalek, Le Déracinement, Minuit, Paris, 1964, p. 16.

²⁵⁷ Ibid

²⁵⁸ Ibid

²⁵⁹ Capitaine VAISSIERE, Les Ouled Rechaïch, Alger, 1863, p. 90, cité par BOURDIEU P. et SAYAD Abdelmalek, Le Déracinement, op.cit., p. 16.

aboutir à une forme de pouvoir politique institutionnalisé ou formalisé, tel est le cas dans toute l'organisation sociale de la Kabylie. D'ailleurs, « *il serait plus objectif de parler de "positions d'autorité" distribuées ponctuellement au sein de l'organisation sociale* »²⁶⁰. Une telle institution voit alors ses attributions complètement changées par le système colonial en place.

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

III -2- La naissance du village :

Le village *Iênucen* s'est enraciné sur la côte montagneuse située entre Azeffoun et Tizirt. Sa fondation ne peut être précisée avec exactitude, mais l'analyse de l'arbre généalogique du groupe permet de supposer qu'elle remonte éventuellement à la période de l'implantation des lignages et des personnages religieux dans les tribus Kabyles. Celle-ci remonte à la fin du XVI^e siècle et au début du XVII^e siècle²⁶¹. C'est en fait une période qui a connu la vague la plus danse mais qui n'exclut pas une vague plus ancienne vers le XIII^e – XIV^e siècle. Elle fut marquée notamment par l'écroulement des quelques constructions politiques qui régnaient en Kabylie tels que les royaumes de Koukou et les Beni Abbes²⁶². C'est aussi à cette période que « *la configuration du maraboutisme algérien se stabilise* »²⁶³.

²⁶⁰ SALHI M. B., Histoire économique, sociale et politique de la wilaya de Tizi-Ouzou, op. cit, p. 06.

²⁶¹ SALHI M. B., Société et religion en Kabylie : 1850-200, Thèse de Doctorat d'Etat es-Lettres et sciences humaines, Paris, 11 juin 2004, p. 499.

²⁶² Ibid.

²⁶³ Ibid.

2-1- L'installation du saint fondateur:

La Légende²⁶⁴:

" Nekkni jedd nne\$ yettuneêsab d lwali. Qqaren-d ufan-t-id Wat Yellul akked Wat Rhuna dagi di Mlata. Akka i t-id-êkan yim\$aren. Inîeq yiwen yenna-as ha-t-an yilef ! d\$a yerra-as-id: Ad yeg Rebbi ad k-ixelle\$. D\$a din din i\$edda-d yilef ixelle\$-it. Nnan-as safi wagi d lwali maççi d menwala. Nnu\$en fell-as anwa ara t-yawin. U\$alen msefhamen; nnan-as azekka ssbeê, win i d-yusan d amezwaru ad t-yawi. Azekka-nni zwaren-d Wat Yellul, wwin-t. Netta d Wat Rhuna i yeb\$a ad iddu imir. Akka i d-qqaren. Akken kra n lweqt, iceyye\$-asen-d i Wat Rhuna, inna-asen ruêet-d ad iyi-n-tawim. Ruêen-d wwin-t. Nutni llan zed\$en deg Yiênuçen; deg Yid\$a\$en Imellalen. Ar \$ur-sen d agu. Yezga yella wagu. Nnan-as ivurr-a\$ wagu-a, amek ara nexdem? Anda ara nruê? Inna-asen serêet i tfunast anda turew ruêet ad tzed\$em din. Turew anda akkihin i zed\$en tura d\$a u\$alen sîalin dihin. Netta oan-t deg Yiênuçen. Inna-asen tura ad iyi-teooem weêd-i; ad iyi-êeqren. Nnan-as ma yella win i k-iêeqren ad d-nruê... "

Traduction:

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

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

²⁶⁴ La légende est recueillie auprès d'un de nos informateurs, membre du groupe enquêté âgé de 87 ans.

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

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

L'on notera, cependant, qu'un descendant de ce saint aurait été le Khalifa de l'Emir Abd El Kader. Il s'agit de Mohammed Ben Aïssa el-Berkani. Appartenant à une famille maraboutique, il était une personnalité influente dans la région de Médéa²⁶⁵. C'est vers la fin du mois d'avril 1834, que Abd El Kader lui confia le khalifalik. Étant l'un des « *plus fidèles lieutenants* »²⁶⁶ de l'Émir, Mohammed Ben Aïssa el-Berkani avait pu élever, en 1839, « *un fort rectangulaire armé de canon, avec une manutention, des fours et de vastes silos* »²⁶⁷.

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

²⁶⁵ JULIEN Charles André, Histoire de l'Algérie contemporaine, op.cit., P.183.

²⁶⁶ Ibid, p.125.

²⁶⁷ Ibid, p.185.

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

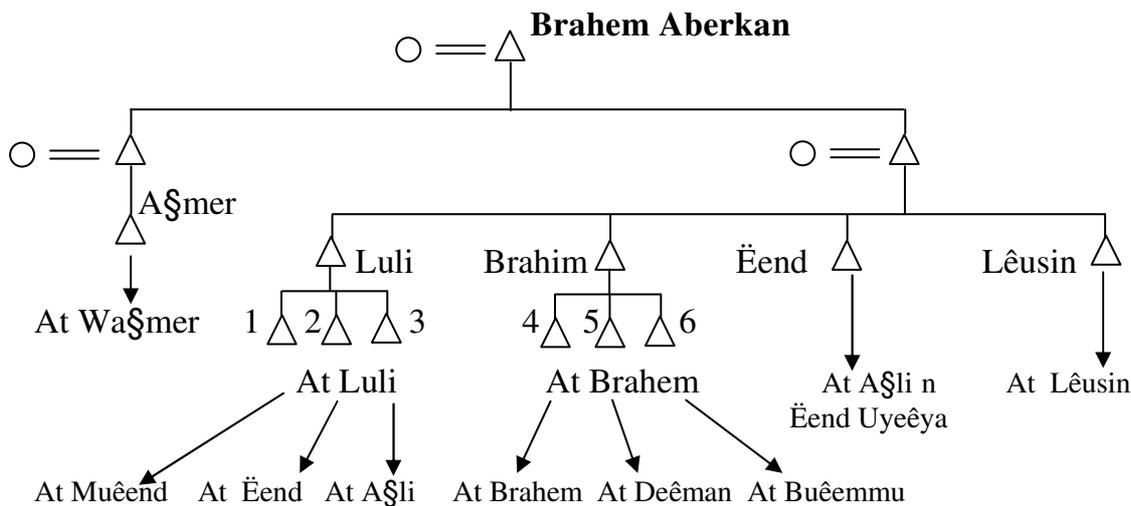
De ce qui précède, nous pouvons conclure que quelle que soit la nature du parcours du saint Brahem Aberkan, une image de sacralité et de sainteté reste gravée et enfouie dans la mémoire collective de ses descendants. La rareté de traces écrites sur ce saint ne permet pas une connaissance exacte et précise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

2-2- Descendance immédiate de Brahem Aberkan :

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

l'ancêtre de référence respectivement des iderma At Luli, At Ęend (Imşac), At Lêusin et enfin At Brahem. La répartition des terres dans le village semble confirmer cette hypothèse étant donné que la part des At Waşmer représente la moitié de l'ensemble du bien foncier de tout le groupe. Le schéma suivant explique la généalogie d'*Iênučen* en représentant l'ancêtre et ses descendants immédiats.

Schéma représentant la descendance immédiate de Brahem Aberkan



1- Muêënd / 2- Muêënd / 3- Aşli / 4- Brahem / 5- Deêman / 6- Ęemmu

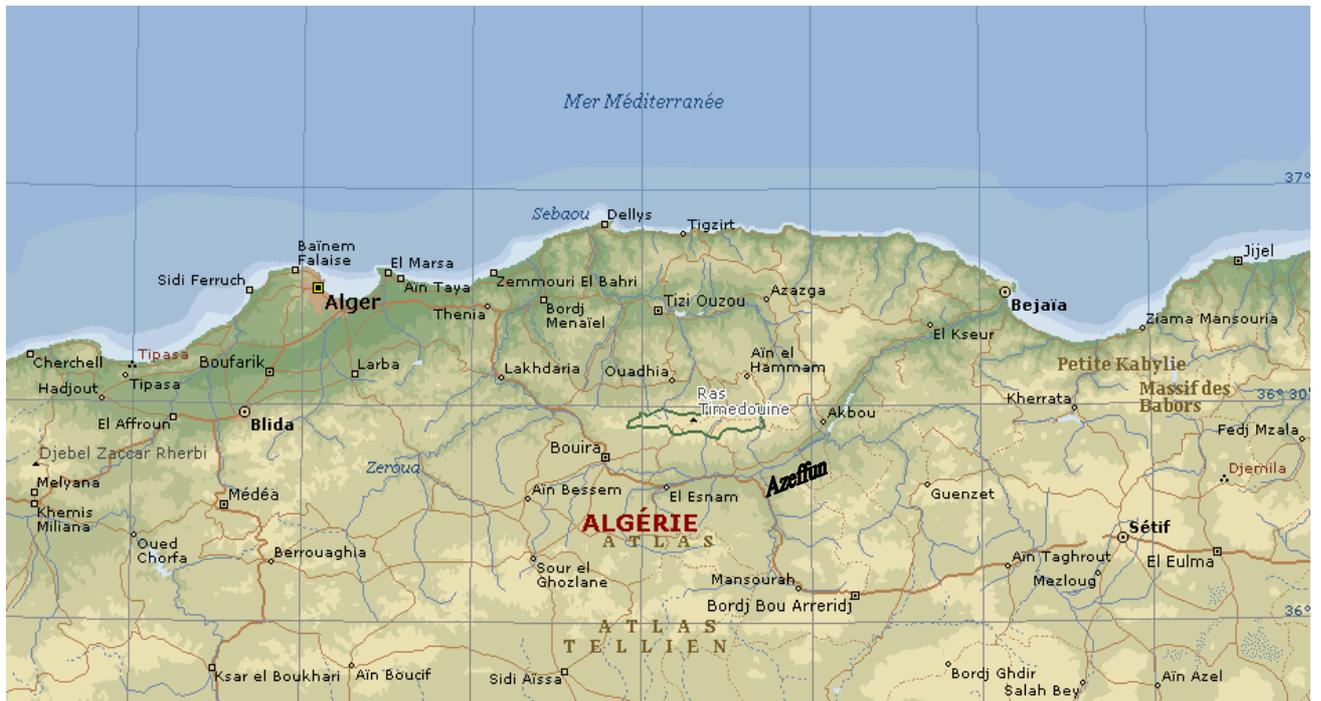
IV- 3- Presentation de la commune d'Azeffoun :

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

Azeffoun est située à 65 Km du chef lieu de la wilaya de Tizi-Ouzou (2 heures de routes) et à 80 Km de Bejaia. Elle est le chef lieu de la Daïra d'Azeffoun. C'est une commune maritime avec une bande littorale importante d'environ 20 Km et d'une superficie de 126,66 km². Limitée à l'Est par la commune d'Aït Chafaâ, à l'Ouest par celle d'Iflissen, au Sud-Ouest par la commune d'Aghribs, au Sud-est par Akerrou et au Nord par la mer méditerranée. Azeffoun est reliée à Alger par la RN 24 longeant le littoral jusqu'à Béjaïa et à Tizi-Ouzou par le Chemin de Wilaya 158 passant par Fréha ou Azazga. La commune est accessible aussi bien par ces voies routières que par voie

maritime grâce à la situation côtière de son territoire. Elle est d'une densité de 142 hbt /Km² (statistiques 2008). Le nombre de population est passé de 16 027 hbt en 1998 à 17 935 hbt en 2008²⁶⁸. Son armature villageoise est constituée de 49 villages et du chef lieu qui a plus ou moins le statut d'agglomération urbaine occupée par 5 856 habitants.

Carte situant la région Azeffoun²⁶⁹ (Kabylie)



Azeffoun, jusqu'aux années 1980, n'avait rien d'une ville prospère. Tahar DJAOUT la décrivait vers 1982 comme étant une « *cité tout à fait terne et démunie à laquelle la mer n'a octroyé aucun de ses dons hormis cette propension au voyage qui projette les hommes non pas vers un quelconque El Dorado mais vers les usines insatiables et les ténébreuses usines houillères où l'on laisse sa vigueur et ses poumons. Les premiers émigrés Algériens pour la France sont partis d'ici et de Tizirt. En 1905.* »²⁷⁰

Excepté le secteur touristique, Azeffoun n'a pratiquement pas connu beaucoup de changements, notamment sur le plan économique. Persiste encore, de nos jours, une précarité économique et sociale importante si l'on tient compte de la position géographique de la région. Le tourisme est, cependant, le seul atout potentiel que l'on

²⁶⁸ RGPH de 2008.

²⁶⁹ Microsoft. Encarta 2009.

²⁷⁰ DJAOUT Tahar, Azeffoun, la mer et le reste ..., in : Algérie actualité, 21-27 janvier, 1982.

peut repérer dans ce milieu qui, de part sa vocation, constitue une station balnéaire importante. La région recèle d'appréciables cites touristiques comme les principales plages autorisées à la baignade, le long du « Front de mer » qui est en cours de réalisation. Nous citons aussi les richesses historiques et archéologiques de la région notamment les ruines romaines de *Taddart uéeffun* et les allées couvertes d'Aït Rehoun. Par ailleurs, une Zone d'Extension Touristique (ZET) située à l'Ouest d'Azeffoun (2Km) est en cours de réalisation. Plusieurs réalisations touristiques y sont projetées. Précisons que la zone dispose d'infrastructures touristiques à l'image des 5 hôtels dont les capacités varient entre 30 et 80 chambres.

La commune d'Azeffoun est cependant économiquement dépourvue de potentialités réellement exprimées. Elle comprend une « Zone d'Activité » ayant une superficie de 108,67 m², composée de 75 lots, totalement viabilisés. C'est une zone qui est totalement dédiée à la PMI/PME, mais elle ne compte que trois entreprises opérationnelles. Le nombre total d'employés de ces entreprises opérationnelles, et donc de toute la « Zone d'Activité », est 160²⁷¹.

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

L'action de modernisation a eu un impact important sur cette commune à la fois montagnaise et côtière. Le taux d'électrification atteint les 100%. Les liaisons routières sont relativement correctes. Le taux d'assainissement est à 60%. Un taux de 80% de foyers est raccordé à un réseau AEP contenant deux chaînes de distribution d'eau potable. L'une est celle d'Azeffoun qui provient du captage des nappes phréatiques de Sidi Khelifa et l'autre est celle de Timizart. Le téléphone est accessible au moins dans le chef lieu et les agglomérations environnantes. Toutefois, la commune

²⁷¹ Une biscuiterie employant 135 personnes. Une minoterie de farine employant 13 personnes et une entreprise de transport employant 12 personnes.

n'est pas encore alimentée en gaz de ville. Nous remarquons également dans cette région d'Azeffoun certains faits qui sont probablement communs à beaucoup de régions de la Kabylie. Nous citons l'exemple d'Iferhounene où sont observés des faits similaires à ceux observés à Azeffoun comme « *le renouvellement et le développement de l'habitat moderne nouveau et l'étirement des village au-delà de leur territoire traditionnel et une densité exceptionnelle des moyens de transport notamment les véhicules particuliers de transport de voyageurs.*»²⁷²

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

Quant au secteur de l'éducation, de la formation professionnelle et autres secteurs liés à la jeunesse, nous remarquons que le nombre suffisant d'établissements scolaires et le taux de scolarisation²⁷³ présente un « *signe d'une bonne captation de la modernisation*»²⁷⁴ initiée par l'action de l'État. Existente et fonctionnent dans la commune 13 écoles primaires, 3 CEM, 2 lycées, un CFPA, un stade communal, une salle omnisport, une maison de jeunes²⁷⁵ et une bibliothèque communale.

III -4 - Le nom *Iênucen*

Le nom est toujours doté d'un contenu sémantique, d'un aspect morphologique et d'un ensemble de caractéristiques psychologiques et anthropologiques liées à l'environnement des locuteurs. De fait, analyser un nom propre, d'un village par

²⁷² SALHI M.B., Espace montagnard : mutations et permanences. Cas de la Kabylie de la région du Djurdjura, p-p. 11-50, in : L'espace montagnard entre mutation et permanences (sous dir.), MESSACI-BELHOUCINE Nadia, CRASC, Oran, 2005, p.13.

²⁷³ Primaire 100% ; moyen 90% ; secondaire 70%.

²⁷⁴ SALHI M.B., Espace montagnard : mutations et permanences, op.cit., p.15.

²⁷⁵ Implantée à Tazaghart (*Iênucen*) en réponse à la demande de l'association culturelle "ASIREM" du même village.

exemple, c'est attribuer à ce dernier une dimension « socialisée » et « historisée »²⁷⁶. C'est aussi « *ressusciter des rapports historiques, culturels, symboliques, identitaires enfouis et intériorisés dans la mémoire collective* »²⁷⁷ du groupe villageois. L'intérêt sur le plan anthropologique est donc de vérifier à travers l'analyse de l'onomastique les défis et les enjeux qui animent les vocables dans un contexte de modernité et de « modernisation onomastique ».

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

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

²⁷⁶ BENRAMDANE Farid et ATOUI Brahim, Nomination et dénomination : Des noms de lieux de tribus et de personnes en Algérie, éd : CRASC, Oran, 2005, p.7.

²⁷⁷ BENRAMDANE Farid et ATOUI Brahim, Nomination et dénomination, op. cit., p.7.

sur l'étymologie du nom *Iênučen* nous impose de recourir à l'«*étymologie populaire*»²⁷⁸ ou aux sources orales.

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

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

On rattache également le nom *Iênučen* au sens de "combattant", ou de "rebelle". Les défenseurs de cette version s'appuient sur certaines sources orales qui supposent que le saint était venu en tant que combattant à une époque correspondant à celle de l'essaimage des lignages « maraboutiques » (fin XVI^e début du XVII^e siècle). Ainsi, on suppose que l'équivalent du mot combattant dans le parler des Icenwiyen²⁷⁹ est "Aênuč" dont le pluriel est *Iênučen*. Cette dernière hypothèse la version la plus partagée par les habitants. Elle reste, cependant, la moins plausible, parmi les trois,

²⁷⁸ COLONNA Fanny, Savants paysans, OPU, p. 113, cité par KINZI Azeddine, Ttajmašt du village lqelša des t Yemmel : Etude des structures et des fonction, Mémoire de Magistère 1997-1998, UMMTO, DLCA, p 127.

²⁷⁹ Variante linguistique berbère du coté de Tipaza et de ses environs.

compte tenu du fait que les lignages religieux n'avaient pas vocation à être des guerriers.

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

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

5-1- Le cadre géographique

Selon le découpage administratif actuel, le village Ihnouchène appartient à la commune d'Azeffoun Daïra d'Azeffoun, wilaya de Tizi-Ouzou. Cependant, selon le découpage traditionnel par tribus, le village appartient au Aarch d'Aït Djennad, sachant qu'Azeffoun fait partie du Aarch d'Izerkhfaouene. Les villages limitrophes d'Ihnouchène sont : au sud, Boubekker (groupe laïc²⁸⁰), Nadhor (groupe laïc) et Iziriouène (groupe laïc) enclavé dans le village Houbelli qui constitue un groupe religieux. A l'ouest Aït Si Yahia (comportant un groupe religieux et un autre laïc) et Aït Rehouna (comportant lui aussi un groupe laïc et un autre religieux dit At Lhoucine). À l'est, Mlata (groupe laïc), Issoumathène (groupe religieux) et Tiouidiouine (groupe religieux). Enfin, au nord, la mer méditerranée.

En effet, le village *Iênučen* est composé de deux hameaux distants d'environ de 2 Km l'un de l'autre, mais ces derniers constituent dans leur ensemble la totalité du territoire d'*Iênučen*. Les deux hameaux occupent ainsi un territoire montagneux au bord de la mer. L'un est dit *Iênučen Ufella* (Ihnouchène du Haut). Perché sur une crête montagneuse dont le sommet, à 600 m d'altitude, est considéré comme étant un lieu saint. Il est dit *Twirt Uyeêya* où est construit un petit Mqam dit "*Lemqam n Twirt*

²⁸⁰ Nous entendons par laïc le groupe n'ayant pas comme ancêtre fondateur une personne religieuse, ou n'ayant pas la prétention de l'avoir.

*Uyeêya*²⁸¹ dans lequel les populations de tous les villages environnants célébraient et pratiquaient leur culte et accomplissaient leur *ziyarats*. Il n'y a pas longtemps²⁸², le lieu représente aussi, dans la croyance des populations locales, un « point d'espoir » du fait qu'on y trouve un rocher « mystérieux » à partir duquel on fait l'appel aux émigrés (absents du village). On le désigne par *Aéru Le\$rib*. Une interlocutrice nous dit : « *Syihin i nsawal i y\$riben ; win i\$eîlen di l\$erba, ad as-tsiwel yemma-s ne\$ tameîût-is ne\$ ab\$av deg uxxam ad d-yas. Axaîter sellen-d. A\$mer n Muê ... tessawel-as yemma-s syihin, nerna telteyyam yusa-d. Asmi i t-steqsan yenna-asen d sseê sli\$d* » ; « *c'est de là qu'on adresse un appel à celui qui s'est longtemps absenté en exil. Effectivement, ils reviennent parce qu'ils entendent la voix de l'appelant. Prenons le cas de A\$mer n (...), juste trois jours après que sa mère l'a appelé de Tawrirt Uyeêya, on l'a vu arriver. D'ailleurs il avait lui-même reconnu que c'était en réponse à l'appelle qu'il avait pris la décision de revenir (ou de rentrer au pays).* »²⁸³

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

5-2- Climat, relief et végétation à Iênucen

Le climat au village *Iênucen* comme celui d'Azeffoun et de toutes les régions de la rive sud de la méditerranée, est tempéré en automne et au printemps, parfois chaud et sec mais souvent plus ou moins humide en été. C'est un climat dit méditerranéen à étage bioclimatique subhumide. Ce climat est connu pour être intermédiaire entre le climat aride et le climat tempéré. Il règne sur le pourtour de la méditerranée mais qu'on peut trouver dans d'autres régions du globe comme la Californie sur la côte Ouest des Etats-Unis, dans l'hémisphère Nord ou comme

²⁸¹ Une légende connue dans la région porte sur la construction du Mqam. On dit que le jour où on l'avait construite, on avait orienté la porte vers l'Est. Le lendemain matin, lorsqu'on retournait au lieu on trouva la porte réorientée vers l'Ouest. C'est tout le Mqam qui a été reconstruit. D'ailleurs, on n'a jamais réussi à réorienter la porte vers un autre sens.

²⁸² Vers la fin des années 1990 pour un nombre non négligeables de femmes notamment, et jusqu'à présent pour un nombre non négligeable de femmes.

²⁸³ Informatrice originaire du village et âgée de 72 ans.

l'Afrique du Sud et le Chili dans l'hémisphère Sud. La pluviométrie moyenne à *Iênučen* est de 480 mm/an avec une température moyenne de 17 à 20°C.

Deux saisons importantes et très différentes caractérisent ainsi le climat dans la région. La première chaude et sèche. Celle-ci commence avec la période appelée localement, dans le calendrier agricole²⁸⁴ "*iwra\$en*" «une période de l'été où les champs commencent à jaunir»²⁸⁵ (à partir du 03 mai) et s'achève vers le mois d'octobre. Un temps calme et beau règne pendant plusieurs semaines ; le ciel est serein, les températures élevées pendant le jour. A certains moments, notamment durant les périodes de "*Smayem n unebdu*" canicule ou solstice d'été (du 12 au 16 août) et "*Smayem n lexrif*" (du 17 au 20 août) canicule d'automne, soufflent des vents chauds et secs, venus du désert, qu'on désigne par "*agebli*" le siroco. Notons que parfois, on observe des pluies connues sous le nom orages d'été.

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

Le relief du village *Iênučen* est caractérisé par des terrains accidentés des pentes dénudées constituant un milieu contrasté notamment dans la partie haute. A *Taza\$art* on trouve un terrain relativement plat moins accidenté. Le territoire du village est limité à l'Ouest par un important cours d'eau dite "*I\$zer n Berqec*", à l'Est par un autre dit "*I\$zer n Xerbac*". Un autre cours d'eau "*I\$zer n Ce\$nun*" traverse la côte centre-Ouest du village. Jadis, il servait à la fois de source d'irrigation pour les petites cultures situées à sa rive et d'un lieu de « dégraissage traditionnel ». En effet, tous ces cours déversent leur eau dans la mer. Ils ont souvent un caractère torrentiel, excessif et irrégulier car ils coulent au rythme des averses.

²⁸⁴ Voir en annexe le calendrier agraire berbère détaillé.

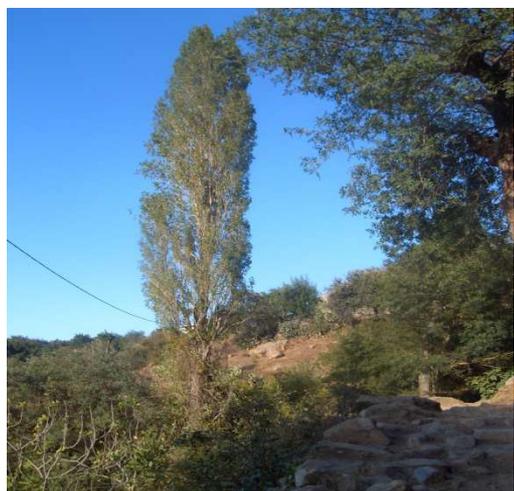
²⁸⁵ DALLET Jean Mari, Dictionnaire Kabyle - Français, Paris, SELAF, 1982, p.874.



Relief et végétation à Iênuçen



Tasefûaft n Tala Beşbid



Tasefûaft n Tala Uyaziv

La nature végétale de la région est fortement liée à ses caractéristiques géologiques, climatologiques et géographiques. Ces derniers lui ont donné un cachet méditerranéen. A première vue nous remarquons qu'à *Iênuçen* les habitations sont entourées de jardins, de vergers et de champs. Les deux parties du village se séparent par une importante surface de forêt marquée par une couverture végétale qui donne un

aspect verdoyant à tout le village. La forêt est couverte d'une variété d'arbustes. Les plus fréquents sont le chêne à gland (abucic), l'eucalyptus, le lentisque (tidekt), le frêne (aslen), le framboisier (asisnu), le genêt (azzu), la lavande (amezzir), etc. autour des hameaux nous voyons plantés des arbres fruitiers d'importance première tel que l'olivier qui donne la matière grasse. Quant au figuier, il a servi pour longtemps d'aliments de base conjointement avec les céréales. Nous remarquons également l'existence d'arbres fruitiers tel que le grenadier, le poirier, l'amandier, etc. De même, l'arbre utilisé pour l'élevage existe comme le frêne qui donne ses feuilles et le caroubier qui donne ses graines.

III -6 - La physionomie du village

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

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

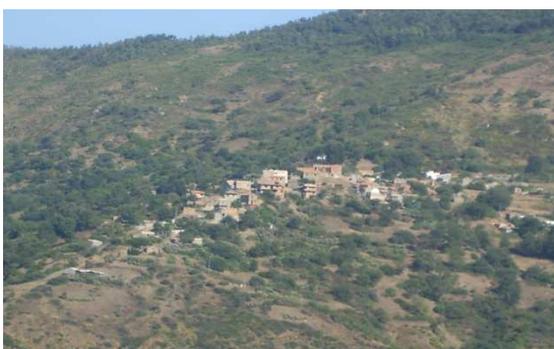
Iênuçen Ufella



Iênuçen n wadda (Taza\$art)



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



Vers le nord-Est, se trouve le lignage Ait Lhoucine. L'espace occupé par ce dernier représente chez le groupe "lêara n wadda" : le quartier du bas en opposition à "lêara Ufella" qui représente le monde des morts. At Wa\$mer à l'ouest et Im\$ache au sud-est. Tandis que l'extrême nord est occupé par des habitants appartenant à plusieurs lignages. Cet espace est dit *taêriqt* en opposition à *ti\$ilt*.

La mosquée occupe le sommet d'une petite crête parallèle à la crête principale où est installée le mausolée "*Taqubbet*". Vers le côté sud de la mosquée, on retrouve "*Loameš*" ou "*Tajmaš*" séparant cette dernière à une stèle des martyres. A proximité de la stèle, tout autour, un espace dit "*Tighlt Bechbel*" qui vient du mot "*Acbayli*" (jarre d'huile) vue l'existence, autrefois, d'une grande jarre d'huile juste dans cet espace. C'est dans ce dernier qu'on stockerait l'huile après avoir moulu l'olive chez l'un des deux propriétaires de moulins à l'huile se trouvant à cette "*Tighlt Bechbel*". Une autre hypothèse relie ce nom à un lieu où on rattachait des chevaux et des ânes, sorte de « parking des chevaux » qu'on nomme en Kabyle par la désignation "*tighilt bekbel*" (petite crête de rattachement des bêtes) et par métathèse "*kbel*" (rattacher) se réaliserait avec le temps "*cbel*".



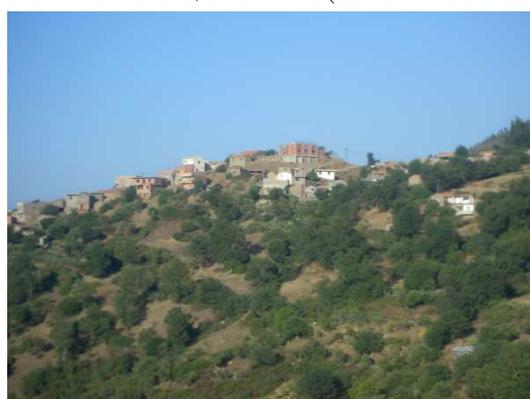
Trišilt Becbel



Ašaref n tsirt n Trišilt Becbel (meule de Moulin)



Le premier magasin d'alimentation générale



Le centre d'Iênučen



Taqubbet (mausolée du Saint)



Taza\$art vue d'Iênuçen

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

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

6-1- Fontaines et sources d'eau

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

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



Tala Uyaziv



Tala Beşbid



Ex-douche pour hommes

Nous avons observé qu'aucune habitation n'est construite autour d'elles. *Tala Bešbid* comptait au départ deux bassins, puis en extension on y a rajouté un troisième. Elle est d'une source très forte. Toutefois, la qualité de son eau est, selon les habitants, moins appréciée par rapport à celle de *Tala Uyaziv*. On dit souvent que «*d aman n tala Uyaziv ne\$ wid Taceôcuôt*²⁸⁶ axir wala wid n Tala Bešbid». Quant à *Tala Uyaziv*, elle se situe à l'autre bout du village. Elle est ainsi nommée en référence à une légende transmise de génération en génération. En voici une version :

« Jedd nne\$ iruê-d \$ur-s lqebân n Larebša. D Aîerki. Asmi i d-wwven \$ur-s walan dinna yiwen uyaziv. Nnan-as wagi ad t-neçç. Inna-asen ma ihda-ken Rebbi anfet-as, d wagi i yi-iteddnen \$er lefjer. Widak nnan-as nekkni ad t-neçç, ééal ne\$ qqim, ur a\$-tuqi\$ ara lmešna. Ddment-id zlan-t, ççan-t. D\$a netta i\$av-it lêal, id\$a-asen : inna-asen "ad yeg Rebbi ad d-idden deg u\$ebbuw nwen". Asmi îifen abrid ad u\$alen, rekben \$ef yiserdyan, armi iwwew lweqt n lefjer, yu\$ lêal wwven \$er wanda akkihine tella tura tala, d\$a yedden-d uyazié-nni deg u\$ebbuw nsen. Aserdun-nni akken isla i tuddna, ineggez si lxelša, iwwet s uvar-is d\$a ulin-d waman ttfeggiven. Syen umbešd tu\$al bnan-tt, semman-as tala Uyaziv. Yakk syen i u\$alen widak \$er jedd nne\$, nnan-as ad a\$t-semêev, crev ayen i ak-ihwan, ad ak-t-nexdem. Awi-d kan ur d-ittedden ara akka uyaéiv deg u\$ebbuw nne\$. D\$a inna-asen ur tettawim ara arraw-iw \$er l\$esker, yerna ur ttxellisen ara tabzert". D\$a xedmen-as le\$qed»²⁸⁷

Traduction :

²⁸⁶ *Taceôcuôt* : diminutif de "*aceôcuô*" cascade. C'est une source à double mystère. D'abord, son eau sort non pas de la terre mais d'une grosse roche, à une hauteur de 1,2 m. Ensuite, elle n'apparaît qu'à partir de la fin du printemps, coule durant tout l'été, dépérit en automne puis s'assèche pendant l'hiver.

²⁸⁷ Version racontée par un informateur âgé de 63 ans.

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

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

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

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

Cependant, si l'on tient compte de l'usage habituel de la fontaine et des comportements des villageois dans celle-ci, nous constatons qu'elle remplit de multiples fonctions d'ordre économique, social et symbolique. D'abord, l'eau de la

fontaine qui déverse habituellement dans un bassin est utilisée pour l'irrigation des cultures adjacentes à ce dernier. Durant la cueillette de l'olive, c'est dans la fontaine que les femmes traitent les olives pour le lavage et l'extraction d'huile. L'opération est dite "*tarda n uêvun*". C'est dans cet espace que les femmes se rencontrent pour extérioriser et parler de leurs maux, de leurs souffrances et ou de leurs bonheurs. S'est aussi probablement ici que des relations se tissent et que certaines des stratégies matrimoniales du groupe se développent. Les femmes s'avouent ainsi des secrets mais discutent aussi des affaires du village, ceci laisse à dire que cet espace ressemble donc à une sorte de « *tajmašt* » des femmes. Peut-on alors ainsi supposer que certaines décisions prises dans l'assemblée du village sont préalablement adoptée et approuvée dans cet espace ? Nous ne pouvons pas suggérer une réponse quelconque mais il semble que cela peut relever d'une piste importante à explorer pour la recherche. Aussi, c'est peut être dans la fontaine que les mères choisissent et recrutent leur futurs brus, puisque comme le soutient Bourdieu, les stratégies s'élaborent dans le groupe usuel²⁸⁸, composé de femmes, sans avoir une « existence officielle »²⁸⁹. Si les femmes représentent le non-officiel du groupe et les hommes l'officiel, il se trouve parfois que, « *le non-officiel agit et l'officiel représente* »²⁹⁰ uniquement. A noter également que cet espace féminin jouit d'une valeur symbolique que nous lisons dans certaines pratiques qui restent vivaces de nos jours.

6-2- Le cimetière :

Les groupes sociaux en Kabylie, voir ceux de l'Afrique du Nord, ont un rapport particulier à l'espace réservé aux morts. Le qualifiant d'« *immense ombre portée de la cité vivante* »²⁹¹, Bourdieu P. estime que le cimetière est, dans cette zone de la rive sud de la méditerranée, « *le fondement et le symbole de l'attachement irréductible qui unit l'homme à son soi* »²⁹². Le cimetière à *Iénucen* est un espace assez vaste se situant à l'extrême Sud de l'espace villageois, occupant un sommet culminant et ayant au centre "taqubbet" le tombeau du saint. On repère deux chemins étroits qui mènent vers le

²⁸⁸ Bourdieu P., Esquisse d'une théorie de la pratique, Genève, Librairie Droz, 1970, p.96.

²⁸⁹ Lahouari Addi, Sociologie et anthropologie chez Bourdieu, op.cit, p. 92.

²⁹⁰ Ibid.

²⁹¹ Bourdieu P., Sociologie de l'Algérie, op. cit., p. 39

²⁹² Ibid

cimetière. L'un vient de *loameš* ou *Ti\$ilt Becbel*²⁹³ la place publique et l'autre lie le cimetière à l'une des principales fontaine du village "*Tala Bešbid*". Le premier était fréquenté plus par les hommes. Les femmes passaient cependant plus par le second.



²⁹³ Espace public, dont les fonctions sont multiples, réservé aux hommes.



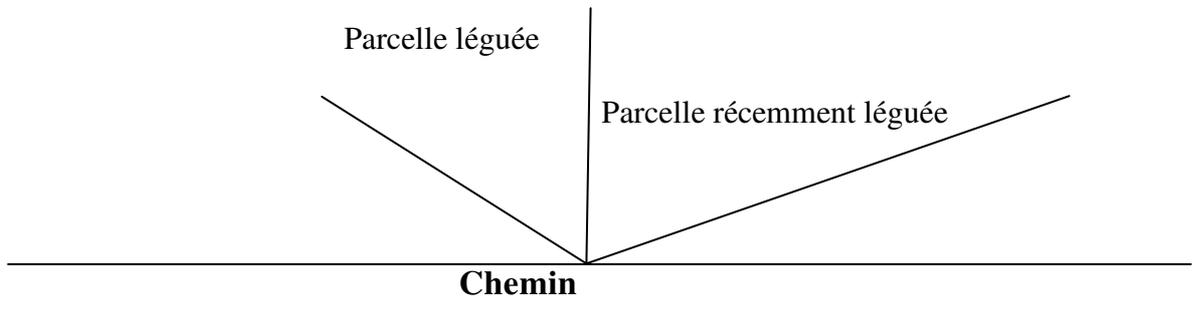
Le terrain réservé au cimetière paraît avoir la forme d'une pyramide dont la base est le chemin liant *Ti\$ilt Becbel* à la fontaine "*Tala Be\$bid*" et le sommet est le mausolée *Taqubbet*. Son territoire ne cesse de s'élargir du fait que certaines parcelles limitrophes sont l'objet de legs. Le lieu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

Ce qui est frappant à la première vue dans lieu, c'est l'absence de toute habitation surplombant par sa hauteur le lieu où est implanté le cimetière. Le groupe explique ceci par le fait que l'ancêtre a laissé une consigne selon laquelle aucune habitation ne doit être construite en un lieu qui serait surélevé par rapport au lieu où se trouve sa propre tombe. Un vieil interlocuteur n'hésitait pas à nous expliquer ceci : « *Yugi jedd nne\$. Muqel ihi "Cafi\$"*, *ala netta i i\$erven ad yekk nnig-s, éer d acu i as-ivran. Kra d-iwwi n ssel\$sa iruê.* » Notre ancêtre nous l'a interdit. Ne voyez-vous pas "*Cafi\$*" ? Il est le seul à essayer de construire une habitation dépassant par

hauteur notre ancêtre, regarde ce qui lui advient. Il a perdu tous les matériaux (de construction) qu'il a acquis. En parlant d'un habitant qui a entamé la construction d'une habitation dans le «champ déconseillé», l'interlocuteur rattache l'inachèvement de celle-ci à la transgression de la consigne du saint. C'est une représentation qui illustre bien le rôle de la régulation de la sainteté.

Dans le cimetière, les tombes sont réparties en respectant l'ordre suivi dans la répartition lignagère de l'espace villageois. Chaque espace est ainsi réservé à un lignage donné. S'agit-il alors d'une volonté de « transposer » des schèmes de la vie sociale au cimetière qui est le symbole de l'au-delà ? C'est, supposons-nous, une attitude qui atteste une volonté de perpétuer un système organisationnel d'une vie sociale même dans l'horizon de l'au-delà. Est-elle une sorte de tentative d'intervention dans l'autre monde pour instaurer un ordre et des schémas sociaux inspirés des modèles dessinés dans le vécu social ? La mort ne serait alors, dans ce cas, qu'un trait d'union entre un mode de vie sociale et son « revers ».

Schéma représentant les zones d'enterrement selon les lignages.



Chemin menant de Tišilt Becbel vers Tala Bešbid

	Lignage	Zone	Lignage

Zone			
1	At luli (quelques lignages)	4	At AŞli n Ęend Uyeěya
2	At Lěusin	5	At Buěemmu
3	At WeŞmer	6	At Luli (quelques lignages)

6 -3- Nature d'habitations à *Iěnucen*

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



Ce type de maison est le plus souvent à plan rectangulaire et de dimensions plus ou moins réduites. C'est le type de maison kabyle traditionnel dont « *les variations sont peu importantes, à l'exception des villages du Djurdjura, où la maison s'écrase avec l'altitude* »²⁹⁴. Ces maisons donnent rarement sur la rue pour assurer une meilleure et rigoureuse protection contre les curiosités étrangères²⁹⁵. Elles sont à caractère introverti.

Des maisons traditionnelles peuvent, par ailleurs, se regrouper pour s'ouvrir sur une cour pour former *lêara*. La porte de clôture dite "*tawwurt n berra*" représente l'ouverture vers l'extérieur. L'entrée par celle-ci, nous trouvons "*asqif*" pavé de cailloux plats ou de béton. A l'entrée, nous trouvons *asqif* » Dans certaines maisons, en dessus de cette cour, nous trouvons une "*tašurfet*", une pièce en dessus d'une autre formant un étage. D'autres comportent aussi "*tixxamin*", une ou deux pièces, une sorte de cuisine "*Imevbex*" et une issue menant vers "*awudu*" toilette traditionnelle. Ce type d'habitation est adapté au mode de vie dans un village et « *ne peut en aucun cas découvrir son aspect intime ou son intérieur où s'organise toute une vie socio-familiale et symbolique* »²⁹⁶. Il est probable que, comme dans beaucoup de villages de Kabyles, dans le passé, les maisons à *Iênucen Ufella* présentaient une homogénéité formant une symbiose totale, selon laquelle aucune maison ne semble voir une singularité particulière.

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

6-4-Taza\$art ; un village dérivé :

²⁹⁴ BASAGANA Ramon et SAYAD Ali, op.cit. , p.17.

²⁹⁵ Germaine Laouste-Chantéreaux, Kabylie coté femme, la vie féminine à Ait Hichem 1939- 1939, éd : EDISUD, Aix-en-Provence, 1990, p.32.

²⁹⁶ Kinzi Azeddine, op. cit., p.149.

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



Les deux parties de *Taza\$art* ("*Iênučen Badda*")



Le premier constat qui se dégage à la vue du paysage général présenté par cette partie basse d'*Iênučen* qui donne sur la mer, est l'inexistence d'habitations de type traditionnel. Ce qui est logique parce que réalisé en 1979. Toutes les constructions sont du type moderne. L'architecture générale du village donne une image d'un espace à mi-chemin entre le village traditionnel et une agglomération de type « semi urbain ».

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

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





III -7 - Organisation sociale et composante humaine

La population résidant en permanence à *Iênučen* est passée de 1 084 habitants en 1998 (459 à *Iênučen Ufella* et 625 à *Iênučen Badda*) à 967 habitants en 2008 (252 à *Iênučen Ufella* et 715 à *Iênučen Badda*). Le village connaît ainsi une décroissance de 117 habitants. Ceci s'explique par l'exode de plusieurs familles vers des espaces à caractère urbain²⁹⁷.

²⁹⁷

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

La structure sociale du village *Iênucen* ne diffère pas de celle des autres villages de Kabylie. La cellule de base y est la famille (étendue jusqu'à un passé récent). Les trois types de familles décrits dans le chapitre précédent, coexistent dans le village. Nous avons ainsi compté parmi les 125 familles existantes dans tout le village : 75 familles nucléaires, 31 familles souches et 19 familles étendues²⁹⁸.

La société kabyle est composée de « *collectivités emboîtées, présentant des cercles concentriques de fidélité qui ont leur nom, leurs biens et leur honneur* »²⁹⁹. Plusieurs cellules élémentaires liées par une descendance commune forment un segment plus large dit "Axerrub". At Luli par exemple compte trois *Ixerban* à savoir At Èend, At Muêend et At AŞli. A un autre niveau de segmentation, se forme l'*Adrum* à base de plusieurs "Ixerban" (plur. de *Axerrub*). C'est l'ensemble de ces *iderma* qui forme l'unité politique et administrative fondamentale de toute l'organisation sociale en Kabylie ; le village. Toutefois, il convient de remarquer qu'à *Iênucen* n'existe pas, le "*Ûûef*" qui est un des segments décrits dans d'autres groupes. Le terme subsiste cependant dans la littérature orale locale. Dans des circonstances où un individu, par son mauvais comportement, déçoit son groupe, ce dernier utilise l'expression « *Ay setêa\$ yiss-k a ûûef-ïw !* » mon *ûûef* tu me déshonores !

Plusieurs villages se groupent et s'emboîtent dans un autre segment encore plus large désigné par le nom "LŞerc" tribu. Cette unité est dotée d'un nom, d'un territoire, de frontières et, à un passé qui n'est pas loin, d'une assemblée dite " *TajmaŞt n tnac*" (l'assemblée des douze). En effet, "lŞerc" (la tribu) est considéré, dans l'organisation traditionnelle, comme étant une unité sociale dont « *la parenté ethnique est plus supposée que réelle* »³⁰⁰. Son intervention est plus conjoncturelle que concrète. En outre, sa cohésion offrait aux yeux des villageois une certaine protection "leŞnaya". Chaque "lŞerc" établit et arrête des droits et des devoirs que les villageois doivent

298

	Nombre de familles		
	Nucléaires	Souches	Etendues
Iênucen Ufella	16	6	8
TazaŞart	59	25	11
Iênucen haut et bas	75	31	19
	125		

²⁹⁹ Bourdieu P., Sociologie de l'Algérie, op. cit. , p. 12.

³⁰⁰ BASAGANA Ramon et SAYAD Ali, op.cit., p.53.

respecter. On parle ainsi de " Tisisrit n l§ec" « le droit de la tribu ». C'est une sorte de droit coutumier qui prend en charge, dans le passé, l'organisation de certaines affaires d'ordre socio-économiques tel que la dot, le douaire, les modalités d'organisation des cérémonies de mariage, la préparation du repas funèbre, etc. Il réglementait même les modalités et la façon de faire une visite à une fille donnée en mariage : "tawellit".

Le groupe *Iênučen* appartient au |erc d'At Jennad et ses membres semblent bien disposés à respecter scrupuleusement "Tisisrit n At Jennad" ou " Lqanun n At Jennad" (la lois d' At Jennad). Voila ce que nous dit un interlocuteur âgé de 68 ans, en évoquant la question du respect de "Tisirit n Sidi Mensur" : « Tisirit n At Jennad, win tt-i§eddān ad t-§unzun medden » celui qui transgresse "Tisirit n Sidi Mensur" sera méprisé par son entourage. A propos de la préparation du repas funèbre, "Tisirit" exigeait, dans un premier temps, à chaque famille d'un défunt, d'égorger une bête. Ensuite, il a été décidé d'interdire tout acte d'égorgement pour la préparation du repas du deuil. Depuis, personne, à *Iênučen*, n'a osé transgresser la prescription. « En 1997, enchaîne notre interlocuteur, asmi immut Lêao « x », yakk nutni s§an... arraw-is ur qudren ara tisirit n At Jennad, zlan-as i baba-tsen ikerri. Asmi i d-ssuff§en seksu d uksum §er loame§, yu§al kken s axxam. Lleh ar yiwen ma i§rev-it ... Ur tqudrev ara tisisrit! eçç-it weêd-k ! » "Le jour de l'enterrement de Lêao « x », en 1997, ses fils, riches qu'ils sont, n'ont pas respecté la loi coutumière d'At Jennad", ils ont osé égorger un mouton pour leur père défunt. L'information s'est propagée et du coup, c'est tout le monde qui s'est abstenu de prendre le « couscous à la viande ». Je jure au nom de Dieu que personne n'a osé le goûter. Tu as transgressé « la loi coutumière d'At Jennad », tu n'as qu'à manger seul ce que tu as préparé."

Il est remarquable que le rôle que joue la tribu aujourd'hui semble être en voie d'effacement notamment en le comparant à celui qu'elle avait joué dans le passé. La disparition quasi-totale de l'institution " Tajma§t n 12" (l'assemblée des douze) et par conséquent des lois coutumières qu'elle établissait, en constitue une illustration suffisamment éloquente. Toutefois, il ne faut pas croire que si la Kabylie a donné des signes importants de modernité empêche une résurgence de la tribu. Pour ne citer que cet exemple, le mouvement de contestation qu'a connu la Kabylie en 2001-2003 est illustratif. D'une part, celui-ci a démontré qu'il agit fondamentalement en s'appuyant

sur une culture politique moderne tant dans son fonctionnement interne, ses revendications liées à la construction d'une alternative démocratique, que dans ses actions. D'autre parts, et paradoxalement, le mouvement s'appuie d'une façon très explicite sur une référence tant qualifiée de traditionnelle en l'occurrence la dimension tribale "l'erc". La tribu ne se trouve pas ainsi réactivée mais il y a un processus de réactivation d'une mobilisation de principes, de normes, etc., recomposés. Cet état de faits atteste combien, comme c'est le cas dans chaque société, il y a « *une réactivation permanente des schémas, normes, attitudes et comportements traditionnels* »³⁰¹.

Bien que cette dernière avait cessé de constituer un cadre politique à vocation « belliqueuse »³⁰², le nom, les limites, etc. sont de nos jours existants. Le territoire de la tribu reste encore dans la mémoire une référence d'identification et probablement un cadre non négligeable des réseaux de relations matrimoniales. Nous tenterons de le vérifier dans le chapitre qui suit. Par ailleurs, le plus vaste groupement politique que connaît la structure sociale de la Kabylie est le segment désigné par *Taqbilt*. Il groupe en général deux ou plusieurs tribus qui s'unissent par des liens « fédératifs »³⁰³ mais qui se manifeste à l'occasion d'événements exceptionnels.

III -8- Le fait associatif, politique et culturel

La position qu'occupent les activités culturelles, politiques et associatives dans un groupe donné renseigne sur le niveau de progrès (ou du retard) que ce groupe connaît en matière de maturité démocratiques, de modernisation et d'accès à la modernité. À cet égard, Alexis de Tocqueville n'hésitait pas, d'ailleurs, à soutenir que : « *Pour que les hommes restent civilisés ou le deviennent, il faut que parmi eux, l'art de s'associer se développe et se perfectionne...il n'y a pas de pays, où les associations soient plus nécessaires, pour empêcher le despotisme des partis ou l'arbitraire du prince, que ceux où l'État social est démocratique* »³⁰⁴.

Dans un passé qui n'est pas lointain, les groupes villageois en Kabylie avaient comme instance traditionnelle de « délibération » et de gestion de leurs affaires la

³⁰¹ SALHI M. B., Histoire économique, sociale et politique de la wilaya de Tizi-Ouzou, op. cit, p.8.

³⁰² Alin Mahé, La révolte des anciens et des modernes : de la tribu à la commune dans la Kabylie contemporaine, pp.201-235, in Hosham Dawod (sous dir.), Tribus et pouvoirs en terre d'Islam, Armand Colin, p.211.

³⁰³ BASAGANA Ramon et SAYAD Ali, op. cit., p.53.

³⁰⁴ Omar DERRAS, Le fait associatif en Algérie. Le cas d'Oran, pp.95-128, in : Mouvements sociaux, mouvements associatifs, Insaniyat, CRASC, N°8, mai - août 1999, (vot.III, 2), p. 95.

"Tajmaṣt". D'ailleurs même durant la période coloniale, elle n'avait pas cessé de remplir certaines de ses fonctions municipales qu'elle assumait auparavant. Les administrateurs étaient contraints de laisser aux villageois la liberté de s'auto-administrer dans les affaires qui n'intéressaient pas directement l'ordre colonial³⁰⁵. Ainsi, la fonction de *tajmaṣt* continue à être assumée jusqu'à une époque très récente dans beaucoup de villages de Kabylie. Ce n'est qu'à partir des années 1987 que commence à s'implanter au sein des communautés villageoises, les structures tenant de la modernité d'où l'apparition des nouvelles organisations comme le comité de village, les associations, les clubs, etc.

Iênučen, à l'instar de plusieurs villages de Kabylie, avait sa *tajmaṣt* qui tenait ses assemblées "*lejmaṣ n taddart*" dans un espace dit "loameṣ". C'est une institution qui « gouverne, légifère et arbitre ; elle a la charge de défendre l'honneur collectif, elle doit veiller à l'exécution de ses propres décisions et dispose d'un moyen de coercition redoutable, la mise à l'index ou le bannissement »³⁰⁶. Parler donc du fait associatif avant la date citée plus haut, c'est sacrifier au flou et à l'incertitude. En fait, nous avons relevé les traces d'une implantation importante du PPA-MTLD au tournant des années 1930-1940. C'est le cas pour une grande partie des milieux villageois de montagne³⁰⁷. L'émigration était parmi les facteurs qui ont facilité l'implantation du mouvement national dans ces régions. L'adhésion dans ces régions comme celle d'Azeffoun était soutenue par l'influence qu'avaient exercé certains cheikhs de la région à l'image de Cheikh Muêend Waṣmer originaire de Cheurfa (Azeffoun), qui était chef de zawiya mais aussi le responsable local du parti.

Il a fallu donc attendre la fin des années 1980 pour que la région d'Azeffoun connaisse l'essaimage du mouvement associatif qui constitue un « *élément de modernisation qui réfère à des formes de solidarité dépourvues d'antécédents* »³⁰⁸. Quoique, la région qui nous intéresse ne connaît pas de mouvement associatif. Le peu de réceptivité au fait associatif n'est cependant pas spécifique à la région, notamment

³⁰⁵ Alin Mahé, op. cit, p.211.

³⁰⁶ Pierre Bourdieu, Sociologie de l'Algérie, op.cit., p22.

³⁰⁷ M. B. Salhi, Modernisation et retraditionalisation à travers les champs associatif et politique : le cas de la Kabylie, pp.21-42, in : Mouvements sociaux, mouvements associatifs, Insaniyat, CRASC, N°8, mai - août 1999, (vot.III, 2), p. 24.

³⁰⁸ Ibid., p.26.

depuis l'indépendance aux années 1990. Durant cette période, l'État algérien avait connu un long processus de restructuration et de resocialisation obéissant à « *une logique hégémoniste ainsi qu'à une surveillance rapprochée de la puissance étatique dans tous les domaines de la vie sociale et notamment dans les institutions de socialisation* »³⁰⁹. Ainsi, toute tentative d'autonomisation du corps social a été neutralisé en instaurant un arsenal juridique contraignant voir même discrétionnaire³¹⁰.

C'est donc la loi du 04 décembre 1990 qui va permettre l'émergence du fait associatif. Dès lors, le mouvement associatif n'a cessé d'investir tous domaines confondus mobilisant ainsi toutes les catégories sociales. La région d'Azeffoun, n'a pas échappé à ce phénomène. Des associations ont vu le jour sous diverses formes et de natures différentes. Appartenant administrativement à Azeffoun, le village *Iênucen* fait partie des villages qui ont servi de berceau aux associations de cette commune. La première organisation du type moderne qu'il a connu remonte au mois de mai 1990. Il était question de la reconversion d'une instance de gestion traditionnelle "Tajmašt" en une instance agréée par l'administration en l'occurrence le comité de village. Le comité était composé de 15 membres élus lors d'une assemblée du village organisée par "tajmašt" composée de représentants de lignages "ïemman"³¹¹. Nous lisons déjà dans ces faits une certaine ambivalence et une imbrication entre le « moderne » et le « traditionnel ». Un étudiant présent dans l'assemblée avait fait ce constat : « *ce jour là nous avons assisté à un passage direct de la tradition à la modernité* ». Au contraire, en analysant comment fonctionne cette nouvelle institution, quelles que soient les représentations que se fait d'elle le groupe, nous comprenons que le constat de cet étudiant est plutôt infirmé que confirmé. Nous verrons comment seront mobilisés « *des éléments des registres anciens* »³¹² pour engager « *une démarche de retraditionalisation (ou de production de la tradition* »³¹³ face à des situations peu prévisibles de changement³¹⁴.

³⁰⁹ Omar DERRAS, Le fait associatif en Algérie. Le cas d'Oran, op.cit., p. 95.

³¹⁰ Ibid.

³¹¹ Pluriel de *ïamen* représentant d'*adrum* d'un lignage.

³¹² M. B. SALHI, Modernisation et retraditionalisation à travers les champs associatif et politique, op. cit, p.21.

³¹³ Ibid.

³¹⁴ Ibid.

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

Pendant le déroulement de notre enquête, nous avons assisté à un incident qui a beaucoup attiré notre attention. Lors d'une des assemblées générales du village, organisée par le comité, certains membres ont exprimé une contestation une contestation quasiment violente contre la proposition du comité. Il était question d'opérer un changement concernant les modalités de la collecte des cotisations. L'opération était assurée, jusqu'alors, par les représentant de lignages *îemman*. Cependant, le comité avait suggéré de confier la tâche à ses membres en chargeant chacun de ces derniers d'assurer la collecte dans son quartier. Il veut alors passer d'une collecte par lignage à une collecte par quartier. La suggestion a suscité une forte opposition menée principalement par des personnes plus ou moins âgées, qui étaient dans un passé récent des représentants de lignages "îemman". L'opposition a failli déboucher sur une querelle sérieuse qui obligea, par conséquent, le comité à retirer sa proposition. En interrogeant l'un des opposants, voici sa réponse : « *Nekk êwaoe\$ d gma ara yi-d-isutren, ur yi-d-isutur ara uberrani* » "(moi) je veux que ce soit mon frère (membre de mon lignage) qui me demande ma part de cotisation. Je ne cotise pas entre les mains d'un étranger". L'interlocuteur considère ainsi comme étranger tous ceux qui ne font pas partie de son groupe lignager. Loin de juger cela comme signe de conservatisme, nous pensons qu'il s'agit d'une une forme de résistance à toute menace pouvant pouvant, aux yeux de ces habitants, provoquer un effacement total de ce qui relève de leurs tradition. Alors, les habitants s'aident et conjuguent tous les moyens et les efforts pour s'assurer une meilleure « réactivation de la tradition »³¹⁵. Cette

³¹⁵ M. B. Salhi, Espace montagnard : mutations et permanences, op.cit., p. 11.

réactivation, qui s'opère dans les sociétés montagnardes, vise aussi à une « fabrication des matrices qui permettent de donner sens aux changements »³¹⁶.

Le village a connu la création de deux associations culturelles et sportives une association culturelle et deux associations religieuses. Si le premier comité fut créé à *Iênučen* du bas (le nouveau village ou le village « dérivé »), la première association est créée, en 1991, à *Iênučen* du haut (ou l'ancien village). L'association est d'un caractère culturel et sportif. Elle prend le nom "*Iéuran*" Racines. Après deux années, une autre association voit le jour à *Iênučen* du bas (Taza\$art). Celle-ci prend le nom "*Im\$an*" (plantes), en référence à "*Iéuran*" Racines d'*Iênučen* Ufella. Les cadres des deux associations, s'unissent en décembre 2002, pour donner naissance à une nouvelle association dénommée "*Asirem*" (Espoir). Les deux premières avaient comme ressources financières les cotisations des adhérents et les dons. Elles n'ont cependant pas eu accès aux subventions de l'État. Une seule subvention très modeste a été attribuée à l'une d'elles depuis sa création. L'association "*Asirem*" quant à elle, a pu avoir à plusieurs reprises des subventions de projets³¹⁷ plus ou moins importantes. Mais elles restent toujours loin de répondre aux besoins réels et aux aspirations de la structure. Nous savons que les subventions ont été et demeurent l'objet de plusieurs enjeux. D'abord, « l'État (pouvoirs publics), par le biais des subventions, peut contrôler, dominer ou moduler sa présence à sa guise et transformer les associations en un instrument de diffusion et d'exécution de ses stratégies et ses objectifs »³¹⁸. Aussi, ces subventions peuvent servir d'indicateurs du « degré de liberté et d'autonomie des associations et par extension de l'état de la démocratie dans une société »³¹⁹.

³¹⁶ Ibid.

³¹⁷ D'ailleurs, certains projets sont en cours de réalisation. L'association vient de lancer un projet, financé par le Ministère de la Jeunesse et des Sports, portant sur la promotion de l'activité féminine dans le milieu rural.

³¹⁸ Omar DERRAS, op.cit., p.102.

³¹⁹ Ibid.



Siège de l'association culturelle "Asirem"



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

En interrogeant les animateurs associatifs dans ce groupe religieux, nous avons recueilli deux ordres principaux de difficultés. Le premier est lié aux problèmes financiers et le manque de moyens matériels d'animation culturelle. Parfois l'association n'arrive même pas à capter un minimum de ressources lui permettant un minimum de fonctionnement. C'est peut être l'origine du gél des activités des deux premières associations. L'arbre ("*Iéuran*" racines + plants "*Im\$an*") se trouve, dans ce cas, privé de toute forme d'arrosage. Sans pouvoir subsister, il se dessécha et périt. Le second ordre soulevé est lié aux problèmes bureaucratiques. En plus des querelles intestines et les mécontentes entre les membres du bureau. Le problème de leadership en est parfois la cause principale de ces différences. La description de la situation des associations par un journaliste³²⁰ cité par Omar DERRAS nous paraît correcte. Il avance ainsi que « *l'histoire des mouvements associatifs ressemble étrangement à celle des amoureux malheureux. D'abord, c'est l'enthousiasme, la joie, le dévouement, puis c'est la querelle, la mécontente et la séparation* »³²¹. Précisons que, jusqu'à preuve du contraire, l'association "Asirem" ne souffre en aucun cas de ce genre de problèmes. Parfois, le problème réside dans les incompatibilités existantes entre les aspirations et les ambitions des associations avec les moyens et les voies nécessaires pour leur réalisation. Ajoutant à cela les contraintes de l'environnement social qui rejette systématiquement ou accepte difficilement l'encrage de ces associations dans leur espace.

³²⁰ El Watan, 5 mai 1997, p.15.

³²¹ Omar DERRAS, op.cit., p.99.

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

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

III - 9- La vie économique :

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

En effet, la mission de l'anthropologue consiste à fouiller, dans le fait économiques, comment se présentent la nature et la culture des échanges, des droits sur les biens, des systèmes de production, des formes de consommation, des prestations de services, etc. Il est aussi question de vérifier quelle est la nature du processus d'apprentissage de l'économie moderne et quelles sont les attitudes du groupe face à celle-ci. Étant une attitude faisant partie d'une culture, d'une vision du

monde, l'acte économique doit être compris dans le contexte historique comme dans celui des valeurs sociales qui l'oriente.

L'économie traditionnelle dans les milieux villageois de Kabylie est le plus souvent qualifiée d'« irrationnelle », notamment au regard de la rationalité industrielle et moderne. Nous verrons par la suite comment cette explication est peu plausible voir même contestable. Cette économie se caractérisait principalement par un rapport particulier à la terre. Elle s'exprime à un niveau symbolique et à travers « des schémas socialement constitués »³²². L'analyse des conduites économiques en Kabylie a suscité, entre autres débats, la confrontation de deux types de discours. Le premier est l'« économisme » qui raisonne comme s'ils existent des « *obstacles culturels au développement* » dans les sociétés n'ayant pas adopté le modèle économique similaire à celui des sociétés occidentales. « *Les réalités sociales en rupture avec un tel modèle sont déclarées déficientes, arriérées, appréhendées à travers les catégories de manque, de retard, d'obstacles...* »³²³. Le deuxième discours est celui par lequel Bourdieu s'oppose à ces approches économistes auxquelles il reproche un glissement vers l'ethnocentrisme. Bourdieu trouve ainsi la nécessité de rompre avec l'économisme pour « *échapper à l'alternative de l'intérêt purement matériel, étroitement économique, et du désintéressement et se donner le moyen de satisfaire au principe de raison suffisante qui veut qu'il n'y ait pas d'action sans raison d'être, c'est-à-dire sans l'intérêt* »³²⁴.

L'auteur trouve que si les Algériens, vers les années 1950 n'ont pas encore été formés à l'habitus de la pratique économique moderne c'est parce que le système colonial les a empêché de l'acquérir en détruisant la cohérence de leur système socio-économique et en leur refusant les moyens politiques, juridiques, scolaires, etc. pour s'y insérer³²⁵. Ces agents sont ainsi privés des droits civiques comme l'instruction par l'injustice coloniale. Cette dernière les défavorisa encore dans la concurrence du marché pour des raisons économiques évidentes³²⁶.

³²² SALHI M. B., Histoire économique, sociale et politique de la wilaya de Tizi-Ouzou, op. cit, p.3.

³²³ ADDI Lhouari, Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu : Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques, op. cit, p.187.

³²⁴ P. Bourdieu, Le sens pratique, Paris, Minuit, 1980, p.85 (note 30).

³²⁵ ADDI Lahouari, Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu : Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques, op. cit, p.188.

³²⁶ Ibid.

L'économie au village *Iênučen* ne diffère pas de celle décrite dans la commune à laquelle il appartient. Nous n'avons pas rencontré une grande industrie ou d'importants mouvements marchands. Mais, plusieurs faits observés dans cette localité, donnent à penser les conduites économiques régionales pour pouvoir expliquer la situation actuelle des pratiques économiques en Kabylie. A titre comparatif, nous avons compté jusqu'à la fin des années 1980, une menuiserie et deux magasins d'alimentation générale dont l'un à *Iênučen Ufella* et l'autre à *Taza\$art*. Aujourd'hui, nous répertorions six magasins, six menuiseries, un atelier de serrurerie, deux cafétérias, deux points de vente d'habillement, cinq entreprises BTP, et trois autres de Plomberie. L'activité agricole, notamment à *Taza\$art*³²⁷ connaît l'usage des techniques les plus moderne. De même l'élevage qui était, à un passé pas lointain, destiné exclusivement à l'autoconsommation, subi une mutation sans précédent. Les éleveurs investissent dans le domaine pour des fins purement commerciales. Nous relevons ainsi l'élevage bovin, de vaches laitières notamment, d'ovins et d'une importante activité avicole.

Aussi, pour illustrer ces mutations qui affectent les conduites économiques dans ces régions, nous pouvons nous appuyer sur l'exemple de la valorisation des terres longeant les routes. Par le passé, les terres les mieux valorisées, dans les milieux villageois, sont celles qui s'éloignent des sentiers et des routes. C'est un choix visant à s'assurer l'intimité en échappant au regard de l'autre. En revanche, nous constatons qu'actuellement, à *Iênučen* comme à *Taza\$art*, les habitations³²⁸ sont quasiment construites aux bords des routes et des sentiers. Ceci atteste une vision nouvelle de l'économie dans le milieu rural de la Kabylie. Cette vision est cependant marquée par un esprit économique qui s'inspire de la modernité et qui réoriente le comportement économique de ces agents. Ces derniers adoptent ainsi des stratégies nouvelles permettant l'adaptation de ce qui relève du symbolique et du traditionnel aux nouveaux faits imposés par le système économique moderne et ses exigences. Les pratiques observées lors de notre enquête ouvrent, cependant, des pistes de recherche et nécessite des études approfondies pour pouvoir suggérer des explications probantes.

³²⁷ Le nom *Taza\$art* signifie : terre plate et fertile

³²⁸ Y compris celles qui sont en cours de construction et qui se réalise dans le cadre du programme d'aide pour l'auto-construction.

Conclusion :

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

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

À travers le chapitre qui suit, nous essayerons d'examiner à quel niveau peuvent les mutations citées avoir impact sur les stratégies matrimoniales adoptées par le groupe en question. Nous essayons ainsi de comprendre à travers les pratiques et leurs représentations comment le groupe adapte ses stratégies face à des contextes nouveaux et complexes caractérisés par une ambivalence entre le « moderne » et le « traditionnel ».

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

Introduction.

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

La première est celle de l'observation directe. Dans la mesure où nous avons une connaissance intime et familière du groupe, l'observation revêt donc un caractère participant. L'observation a ciblés les pratiques vécues et les comportements des acteurs³²⁹. De façon plus précise, l'orientation de notre observation a été attentive à « *l'apparition ou à la transformation des comportements, aux effets qu'ils produisent et aux contextes dans lesquels ils sont observés.*»³³⁰

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

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

³²⁹ Voir supra introduction pour la grille d'observation.

³³⁰ QUIVY Raymond et CAMPENHOUDT Luc Van, Manuel de recherche en sciences sociales, Paris, Dunod, 1995, p. 199.

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

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

L'approche des questions matrimoniales a suscité plusieurs débats et diverses discussions théoriques. Claude Lévi-Strauss et Pierre Bourdieu, pour ne citer que ces deux auteurs, sont parmi ceux qui les ont animé. Chacun a développé une conception qui exclurait ou compléterait celle de l'autre. Nous expliquerons par la suite le comment de cette « exclusion-complémentarité ». D'apparence, les niveaux d'analyse ne semblent pas s'inscrire dans une véritable opposition. Aucun des auteurs n'a pu d'ailleurs se passer de l'outil de l'autre. Bourdieu trouve, cependant, que l'opposition existe mais elle est « masquée »³³¹.

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

332

En effet, ces règles, selon Lévi-Strauss, coexistent conjointement³³³ mais elles se confondent aussi à l'image de la confusion existant entre la prohibition de l'inceste et la règle de l'exogamie³³⁴. Les règles, peuvent aussi, selon le même auteur, témoigner d'une extrême diversité, tant en ce qui concerne leurs formes qu'au niveau de leurs champs d'application³³⁵. La règle de la prohibition de l'inceste est, par

³³¹ Pierre Bourdieu dans un entretien avec Pierre Lamaison, *Famille et Parenté : de la règle aux stratégies*, lundi 25 juillet 2005, par Rennes info.

³³² Claude Lévi-Strauss, *Structures élémentaires de la parenté*, Paris-Lahaye, Mouton, 1967 (1^{re} éd. 1949), p. 108-109, cité par L. DUMONT, *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Paris, Mouton, 1971, p. 95.

³³³ Claude Lévi-Strauss, *Structures élémentaires de la parenté*, Paris-Lahaye, Mouton, 1967 (1^{re} éd. 1949), p. 34.

³³⁴ Ibid.

³³⁵ Ibid.

ailleurs, à caractère, « quasi-universel ». Elle est visible dans les sociétés où la prohibition de l'inceste est couplée avec la liberté reconnue aux individus de choisir comme conjoint n'importe quel individu de sexe opposé qui ne soit pas dans un degré de parenté prohibé. Mais, « *même dans les sociétés où Ego se voit strictement assigner son conjoint, le mariage, parce qu'il est une alliance entre groupes donneurs et preneurs de femmes, fait apparaître avec la dépendance mutuelle des familles, l'impossibilité pour aucune de constituer une unité close.* »³³⁶

Une règle, selon ce courant, peut être négative lorsqu'elle prohibe à Ego certains conjoints, positive en prescrivant ou en fixant le conjoint à celui-ci ou, enfin, préférentielle en préférant un conjoint sans pour autant le prescrire. Ce paradigme postule qu'à travers les règles matrimoniales, « *c'est la société et son organisation qui apparaissent comme premières par rapport à l'organisation de la famille* »³³⁷. Les groupes sociaux établissent ainsi des règles d'alliances et les individus obéissent mécaniquement à ces règles qu'ils se donnent pour vivre.

La théorie est sujette à des objections dont certaines sont pressenties par Lévi-Strauss. Celui-ci soutient que « *les hommes échangent les femmes, et non l'inverse. Ceci suppose que dans toutes les sociétés, les hommes ont l'autorité (...). Et en effet (...) même dans les sociétés que l'on appelait « matrilinéaires », c'est-à-dire (...) qui ont à la fois la filiation matrilinéaire et la résidence matrilocale, on ne peut prétendre que les femmes échangent les hommes.* »³³⁸

Bourdieu était, dans un premier temps, influencé par le courant structuraliste, notamment par les travaux de Lévi-Strauss voire même par les travaux de la linguistique structurale dont le fondateur est Ferdinand de Saussure. Ce n'est que par la suite et à travers l'analyse des pratiques matrimoniales en Kabylie³³⁹ et au Béarn³⁴⁰ qu'il a décidé de rompre avec ce qu'il considère désormais comme « *certaines présupposés fondamentaux du structuralisme* »³⁴¹. C'est à partir de là qu'il découvre que « *les agents sociaux, dans les sociétés archaïques, comme dans les nôtres, ne sont*

³³⁶ Raymond Boudon et François Bourricaud, Dictionnaire critique de la sociologie, Paris, PUF, 1982. p. 254.

³³⁷ Ibid, p. 254.

³³⁸ DUMONT L., Introduction à deux théories d'anthropologie sociale, Paris, Mouton, 1971, p. 92.

³³⁹ Pierre Bourdieu, Esquisse d'une théorie de la pratique, op. cit.

³⁴⁰ Pierre Bourdieu, Le bal des célibataires : crise de la société en Béarn, Paris, Seuil, 2002.

³⁴¹ DURAND Jean-Pierre et Robert WELL, Sociologie contemporaine, Paris, éd: Vigot, 1994, p. 187.

pas davantage des automates réglés comme des horloges, selon des lois mécaniques qui leurs échappent. Dans les jeux les plus complexes, les échanges matrimoniaux, par exemple, ou les pratiques rituelles, ils engagent les principes incorporés d'un habitus générateur »³⁴². L'auteur rejette ainsi l'idée de « règle » pour proposer de la substituer par le concept de « stratégie ». Ce dernier puise son sens dans la théorie de l'habitus considéré « *comme sens pratique du jeu acquis à travers l'expérience du jeu* »³⁴³. Récusant l'idée de « règle », il affirme qu'il y a toujours ce qui se dissimule ne pouvant ni être dit ni être montré et qui « *relève de la stratégie non-avouée pour satisfaire des intérêts matériels et symboliques* »³⁴⁴.

Dans les faits, le paradigme de Bourdieu, comme celui de Lévi-Strauss d'ailleurs, ne peut pas utiliser l'un des concepts en rejetant de fond en comble l'autre en l'occurrence le concept de « stratégie » et celui de « règle ». Bourdieu reconnaît qu'en fait, les règles existent et chaque agent essaie de montrer qu'il les respecte. D'autant plus que ces agents ont souvent tendance à avancer un corps de règles³⁴⁵. Ces règles sont selon, Bourdieu, « *les proverbes, les principes explicites concernant l'usage du temps ou le ban des récoltes, les préférences codifiées en matière de mariage, les coutumes* »³⁴⁶. Il distingue ainsi les règles régissant les rapports entre parents et les règles visant à régir les rapports avec les étrangers³⁴⁷. Il trouve même que la règle est l'affaire des hommes donc de la « parenté officielle » et la stratégie celle des femmes c'est-à-dire de la « parenté usuelle »³⁴⁸. Il explique que « *le mariage fournit une bonne occasion d'observer tout ce qui sépare, dans la pratique, la parenté officielle, une et immuable, définie une fois pour toutes par les normes protocolaires de la généalogie, et la parenté usuelle, dont les frontières et les définitions sont aussi nombreuses et variées que les utilisateurs et les occasion de les utiliser* »³⁴⁹. Nous

³⁴² Pierre Bourdieu, *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987, 231p, p. 19. Voir aussi : *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.

³⁴³ DURAND Jean-Pierre et Robert WELL, op. Cit. p. 191.

³⁴⁴ Lahouari Addi, *Sociologie et anthropologie chez Bourdieu*, op.cit, p. 90.

³⁴⁵ DURAND Jean-Pierre et Robert WELL, op. cit., p. 191.

³⁴⁶ Pierre Bourdieu, *Habitus, code et codification*, in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Année 1986, Volume 64, numéro 1, Persée, p. 40-44.

³⁴⁷ Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., p. 58.

³⁴⁸ Lahouari Addi, *Sociologie et anthropologie chez Bourdieu*, op.cit, p. 91. Voir aussi : BOURDIEU Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, pp.87-111.

³⁴⁹ Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., p. 96.

comprenons ainsi que la règle et les stratégies se nourrissent à d'autres facteurs tout en essayant de ménager la règle.

Toutefois, l'usage du mot règle semble prêter à équivoque compte tenu de son caractère polysémique. Il s'emploie au sens de norme sociale reconnue explicitement « *comme une loi morale ou juridique* »³⁵⁰. Elle peut aussi avoir le sens d'un « *modèle théorique pour rendre raison des pratiques, ce mot, nous explique Bourdieu, s'emploie aussi, par extension, au sens de schème (ou de principe) immanent à la pratique, qu'il faut dire implicite plutôt qu'inconscient, pour signifier tout simplement qu'il se trouve à l'état pratique dans la pratique des agents et non dans leur conscience* »³⁵¹. L'auteur considère ainsi que même si les règles existent, elles ne constituent qu'une façade des stratégies mises en œuvre dans la pratique³⁵². Il remet ainsi en question le langage de la règle en disant qu'en l'utilisant « *c'est croire et laisser croire que l'on ne connaît d'autre loi que celle que l'on s'est à soi-même prescrite* »³⁵³. Bourdieu est allé même au point de soutenir qu'« *en sciences sociales, le langage de la règle est souvent l'asile de l'ignorance* »³⁵⁴.

De son côté, Lévi-Strauss admet les deux concepts en reconnaissant qu'en effet « *il y a des règles et il y a des stratégies. Les stratégies peuvent bousculer les règles, mais il est rare aussi que, dans une société et à une époque déterminée, les stratégies dont disposent les individus n'obéissent pas à leur tour à des normes.*»³⁵⁵. En réaction aux critiques émises à l'encontre de sa théorie, il pense que se retrouver dans une situation de choisir entre « stratégie » et « règle » remet en cause la scientificité même de ce qu'il désigne par les « prétendues sciences sociales »³⁵⁶. Alors, il pense que dans ce cas, ces dernières n'ont de science que le nom étant donné que « *dans les sciences véritables, les niveaux d'observation ne s'excluent pas : ils se complètent* »³⁵⁷. Il conclut ainsi qu'en sciences sociales on n'a pas encore atteint cette maturité³⁵⁸.

³⁵⁰ Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., p. 96.

³⁵¹ Ibid, p. 250.

³⁵² DURAND Jean-Pierre et Robert WELL, op. cit., p. 192.

³⁵³ Ibid.

³⁵⁴ Pierre Bourdieu dans un entretien avec Pierre Lamaison, *Famille et Parenté : de la règle aux stratégies*, lundi 25 juillet 2005, par Rennes info.

³⁵⁵ Claude Lévi-Strauss et Dédier ERIBON, *De près et de loin*, Paris, Odile-Jacob, 2001, (1^{re} éd. 1988), p. 145.

³⁵⁶ Ibid.

³⁵⁷ Ibid.

³⁵⁸ Ibid.

Dans toute recherche scientifique, on est contraint à faire des choix d'ordre théorique et conceptuel. Dans le présent travail, nous avons adoptés les concepts de stratégie³⁵⁹, d'habitus³⁶⁰ et de capital³⁶¹ comme outils d'analyse et ce en raison de leur pertinence pour notre problématique et notre objet d'étude. Nous ne nous fierons pas uniquement au discours de l'informateur en croyant à sa neutralité. De la même façon, nous adopterons le principe selon lequel les acteurs observés obéissent mécaniquement à des règles. Nous ne pensons pas que les individus peuvent obéir à une règle qu'ils ne connaissent pas qu'ils ne reconnaissent pas. Voici ce que nous répond un enquêté, parmi tant d'autres, à propos de l'existence ou non de règle matrimoniale prescriptive dans le groupe religieux *Iênucen* :

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

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

³⁵⁹ BOURDIEU Pierre, *Le sens pratique*, op. cit., pp.249-331.

³⁶⁰ Ibid, pp.87-111.

³⁶¹ Ibid, pp.191-209.

IV- 2- Stratégies d'alliance et habitus :

A son origine le concept de « stratégie » n'était pas construit pour l'analyse du domaine de la parenté et des pratiques matrimoniales. Il est plutôt, élaboré pour le terrain de la guerre. Il a donc bel et bien appartenu au monde militaire avant qu'il soit importé dans le domaine économique et social. Une stratégie peut, cependant, se jouer en diverses tactiques. Il est, donc, intéressant de comprendre que « *dans l'art de la guerre, "la stratégie" se distingue de la tactique. Elle définit les choix fondamentaux relatifs à l'attaque ou à la défense. La tactique, quant à elle, s'applique à un plan de bataille particulier* »³⁶².

Il importe, par ailleurs, de préciser que les opérations militaires sont souvent subordonnées à un autre ensemble d'opérations d'ordre politiques et diplomatiques. Ainsi, chez beaucoup d'auteurs « *de Thucydide à Clausewitz en passant par Machiavel, la diplomatie et la guerre n'ont jamais été séparés. Entre ces deux systèmes d'opérations, la différence réside dans la nature des moyens mobilisés, non dans leur agencement* »³⁶³.

En fait, la sphère de l'action diplomatique et celle de l'action militaire se trouvent tellement imbriquées qu'elles sont analysées par un même concept qui est celui de *stratégie*. Ce rapport entre les deux sphères peut d'ailleurs s'illustrer par l'exemple de l'histoire politique de l'Europe qui atteste, dès le moyen âge, la pratique d'échanges de femmes entre princes régnants³⁶⁴. Cet échange ne venait que garantir les accords de paix. De même par leurs alliances matrimoniales, ils rendaient possible des conjonctions ou des disjonctions de territoires, des extensions ou des scissions de domaines³⁶⁵.

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

³⁶² DORTIER Jean-François (sous dir.), *Le Dictionnaire des sciences humaines* éd. Sciences Humaines, 2008, pp. 692-693.

³⁶³ CUISINIER Jean, *Logique et symbolique des approches*, in : *Le prix de l'alliance en Méditerranée*, (sous dir. John PEISTIANY en collaboration avec Marie Elisabeth HNDMAN), Paris, CNRS, 1989, p. 42.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 43.

³⁶⁵ *Ibid.*

vastes groupes, il n'a de justification que politique comme on voit dans le cas limite des mariages destinés à sceller une paix ou une alliance entre les "têtes" de deux tribus »³⁶⁶. P. Bourdieu illustre ainsi ce rapport par l'exemple des mariages qu'il désigne d'«extra-ordinaires » qui, échappant aux contraintes et aux convenances qui pèsent sur les mariages "ordinaires"³⁶⁷, peuvent se conclure entre un groupe vaincu et un groupe vainqueur. Il arrive alors qu'une petite famille du groupe vainqueur donne une femme à une grande famille du groupe vaincu. « *Le groupe vainqueur entendait marquer, par la disparité même de l'union, que le plus petit des siens est plus grand que le plus grand de ses adversaires.* »³⁶⁸. C'est ainsi que le concept de « stratégie » est transféré du champ de l'action publique à celui de l'action privée. Le concept a été ensuite transféré dans le champ de l'analyse sociologique et anthropologique. Ainsi, P. Bourdieu privilégie l'analyse des rapports matrimoniaux en terme de « stratégie »³⁶⁹.

Selon ce dernier, une stratégie peut être considérée comme étant un enchaînement de « coups » objectivement organisés « *sans être aucunement le produit d'une véritable intention stratégique* »³⁷⁰. Nous pouvons ainsi comprendre que dans le cadre d'une stratégie, tout en jouant avec et/ou contre la « règle » du jeu, on est dans la « règle ». La stratégie peut, donc, être considérée comme une manière de contourner voir de détourner, à son profit, la « règle » tout en restant dans les limites supposées de cette « règle ». Par ailleurs, une stratégie collective d'alliance ne peut être, selon Bourdieu, que le « *produit d'une combinaison des stratégies des agents intéressés qui tend à accorder à leurs intérêts respectifs le poids correspondant à leur position au moment considéré dans la structure des rapports de pouvoir domestique* »³⁷¹. En outre, pour s'assurer une reproduction de ses propres fondements, le groupe social adopte des stratégies (conscientes ou inconscientes) par lesquelles ses membres visent à « *satisfaire les intérêts matériels et symboliques associés à la possession d'un*

³⁶⁶ Pierre Bourdieu, Esquisse d'une théorie de la pratique, op. cit., p. 149.

³⁶⁷ Ibid, p. 211.

³⁶⁸ Ibid.

³⁶⁹ BOURDIEU Pierre, Le sens pratique, , op. cit., pp.249-331.

³⁶⁹ Pierre Bourdieu, Esquisse d'une théorie de la pratique, op. cit., p. 211.

³⁷⁰ Ibid, p. 257.

³⁷¹ Ibid, p. 163.

patrimoine matériel et symbolique, tendant par là à assurer la reproduction de ce patrimoine et, du même coup, de la structure sociale »³⁷².

Notons que « stratégie » est un concept par lequel Bourdieu marque une rupture par rapport aux analyses structuralistes. Son usage suppose que les acteurs sociaux ont la capacité d'invention permanente leur permettant de s'adapter à des situations nouvelles et infiniment variées. Toute stratégie matrimoniale n'est alors qu'un résultat « du sens du jeu »³⁷³ visant à choisir le meilleur parti possible. Cependant, le principe générateur de toute stratégie reste indéniablement celui des habitus que Bourdieu définit comme « *systèmes de dispositions durables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente des fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement "réglées" et "régulières" sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre.* »³⁷⁴

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

³⁷² Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., p. 165. Voir aussi Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, op. cit., pp. 191-208.

³⁷³ Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit. p112.

³⁷⁴ *Ibid*, pp.88-89.

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

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

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

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

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

familles, la dot³⁷⁵, le douaire³⁷⁶ et la compensation matrimoniale³⁷⁷, la position des époux (aîné / cadet), la décision du mariage (à qui revient la prise de l'initiative), l'organisation de la cérémonie, les critères du choix, le capital économique et social des groupes concernés, le capital culturel des époux (celui de l'épouse notamment), la nature du mariage (d'amour, de raison, arrangé, ...), etc.

3- 1- a- Les alliances hommes :

Tableau 1 : Les alliances hommes

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

³⁷⁵ Biens que donne le père à sa file

³⁷⁶ Biens qu'un homme remet à son épouse

³⁷⁷ Bien que donne le père du garçon aux parents de l'épouse.

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

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

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

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

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

3- 1- b- Les alliances femmes :

Afin d'éviter toute forme de répétition, nous nous proposons dans le tableau ci-dessous, de donner uniquement les alliances concernant les femmes données en dehors du groupe. Les 35 alliances faites à l'intérieur du groupe seront cependant additionnées au nombre d'alliances faites à l'extérieur du groupe présentées dans ce tableau³⁷⁸.

³⁷⁸ Les détails ressortent dans le tableau précédant dans les cas d'alliances entre hommes et femmes du même groupe (en caractère gras)

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

Tableau 2 : Alliances exogènes des femmes du groupe *Iênucen*

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

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

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

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

IV- 4 - Nombre total d'alliances :

Tableau 3 : Nombre total d'alliances

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

Ce qui est frappant première vue dans ces tableaux est l'équilibre numérique entre le nombre de mariages hommes et celui des femmes. Ceci donne à supposer qu'il y a, dans le groupe, une équivalence approximative dans le nombre des femmes et celui des hommes en âge de mariage. Ainsi, dans le souci de vérifier ceci, nous avons opéré un recensement³⁷⁹ selon lequel nous avons compté 199 célibataires en âge de mariage répartis comme suit :

³⁷⁹ Le recensement nous permettra par la suite de croiser deux variables pertinentes pour notre étude en l'occurrence le capital culturel (niveau d'instruction) des célibataires – notamment celui des femmes célibataires en âge de mariage- et son impact sur leur devenir matrimonial.

Tableau 4 : Célibataires en âge de mariage

1990-2007	Nombre	Taux par rapport au nombre total de célibataires en âge de mariage³⁸⁰	Taux par rapport au nombre total de personnes en âge de mariage³⁸¹
Hommes célibataires en âge de mariage	95	47.7 %	22.04%
Femmes célibataires en âge de mariage	104	52.2 %	24.1 %
Total	199	100 %	46.2 %

En effet, nous avons considéré que sont à l'âge de mariage les hommes ayant atteint l'âge de 27 ans et les filles atteignant les 25 ans. Nous nous sommes référé à ces moyennes compte tenu des chiffres donnés par le PAPCHILD³⁸² qui atteste que l'âge moyen au mariage pour les hommes s'est stabilisé vers le début des années 1990, à 27,6 alors que pour les femmes il est arrêté en 1992 à 25.3 ans³⁸³. Aussi, moyennement, c'est à partir de cet âge que les personnes finissent leurs cursus de formation universitaire, professionnelle, etc. C'est alors à partir de là qu'il y aurait relativement possibilité de prévoir un projet matrimonial. Ceci étant dit sans pour autant nier les projets qui se réaliseraient durant ces cursus voir même avant versus les retard accusés pour contracter un mariage. Ces retards peuvent cependant être rapportés aussi bien au facteur de scolarisation qu'à des raisons d'ordre économiques sociales et psychologiques.³⁸⁴

³⁸⁰ Le nombre total de célibataires en âge de mariage est de 199 dont 95 hommes et 104 femmes.

³⁸¹ Le nombre total de personnes en âge de mariage est calculé par l'addition du nombre total d'alliance qui est de 232 au nombre total de personnes célibataires en âge de mariage.

³⁸² Voir ADEL Faouzi, La crise du mariage en Algérie, in : « Familles d'hier et d'aujourd'hui », *Insaniyat*, n°4- janvier-avril 1998, Oran (vol.II,1), CRASC, pp. 59-77, p.66.

³⁸³ Ibid.

³⁸⁴ Pour plus de détails sur ces questions, Voir Faouzi ADEL, La crise du mariage en Algérie, op. Cit.

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

5-1- Alliances entre lignées :

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

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

Tableau 5 : Alliances entre lignées du groupe *Iênucen*,

1990-2007	Nombre	% par rapport au nombre total d'alliances (232)	% par rapport au nombre d'alliances à l'intérieur du groupe (70)
Alliances dans des lignées différentes (<i>iderma</i>)	46	19.8 %	65.7 %
Alliances dans une même lignée (<i>adrum</i>)	24	10.3 %	34.2 %
Total des alliances à l'intérieur du groupe <i>Iênucen</i>³⁸⁵	70	30.2 %	100 %

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

³⁸⁵ Ce total est l'addition du nombre d'alliances dans des lignées différentes (46) à celui des alliances dans une même lignée (24).

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

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

De là, nous pouvons comprendre que la femme doit être gardée dans son groupe pour que ce dernier soit fortifié car la donner à l'extérieur peut avoir l'effet d'un affaiblissement du groupe. Ceci n'atteste pas que, dans les représentations des acteurs, la femme est un patrimoine, du moins symbolique³⁸⁶, qu'il faut garder pour soi et échanger entre soi, donc à préserver ?

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

³⁸⁶ La femme a aussi un rapport aux biens du groupe, notamment dans les questions d'héritage, de production, etc.

yili umsefhem akter... » S'il n'y a pas tout cet amalgame matrimonial : on prend des femmes ça et là, si on ne se marie qu'à l'intérieur du village on aurait pu atteindre un ordre et une organisation meilleure du village.

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

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

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

Enquêté : « *Lukan Iênučen akk u\$en akk tiênučin tili maççi akka fell-a\$.* » Si tous les aênuçs ont épousé les filles du groupe, on aurait pu éviter la situation désastreuse que nous vivons aujourd'hui.

Enquêteur : « *Amek?* » Comment ?

Enquêté : « *Tili ad jemεen tiwliyin nsen. D lfayda, ad tent-jemεen au lieu ad d-zewoen anda niven ad a\$en tid n taddart. Akken qqaren ad mmessren akk baygar-asen.* ». Si c'est le cas, on aurait protégé³⁸⁷ ses filles. C'est bénéfique, on les prend nous-mêmes en mariage ; au lieu d'aller chercher ailleurs, on épouse celle du village. Comme on dit : on se recouvre mutuellement (on se protège mutuellement du regard et des dires de l'autre. S'assurer la protection de l'intimité du groupe, de ses secrets, etc.).

³⁸⁷ Dans le sens où on leur aurait évité le célibat.

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

Enquêté : *C'est-à-dire tura, lukan ittezwoen akk baygar-asen tili ur tti\$imant ara teêdayin par exemple 40 ans ur ttezwoent ara. Tili ad nnejmaent d annect-a i d-gesde\$. » C'est-à-dire que s'ils ont tous épousé les filles du groupe, aucune d'elles n'aurait atteint l'âge de 40 ans sans mariage. Elles seraient toutes mariées (donc protégées)...*

Il est, en outre, intéressant de constater que si le groupe dénonce ainsi le fait de déroger à l'endogamie, ne peut qu'attester l'existence d'un mariage idéalement souhaité à savoir l'endogamie villageoise. Ce n'est toutefois qu'une des tactiques du groupe qu'il complète par d'autres pour satisfaire des intérêts visés par des stratégies encore plus vastes. Il importe, toutefois, de rappeler que, comme le montre Lévi-Strauss, toute société « *est à la fois exogame et endogame* »³⁸⁸. L'auteur illustre son propos par l'exemple des Australiens qui sont « *exogame quant au clan, mais endogames en ce qui concerne la tribu* »³⁸⁹, et par l'exemple de la société américaine moderne qui « *combine une exogamie familiale, rigide pour le premier degré, souple à partir du second ou du troisième, avec une endogamie de race, rigide ou souple selon les États* »³⁹⁰.

³⁸⁸ Claude Lévi-Strauss, Structures élémentaires de la parenté, op. cit., p. 53.

³⁸⁹ Ibid.

³⁹⁰ Ibid.

5 - 1- Alliances entre cousins :

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

Tableau 7 : Alliances entre cousins

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

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

Tableau 8 : Alliances les lignées agnatique et utérine

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

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

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

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

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

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

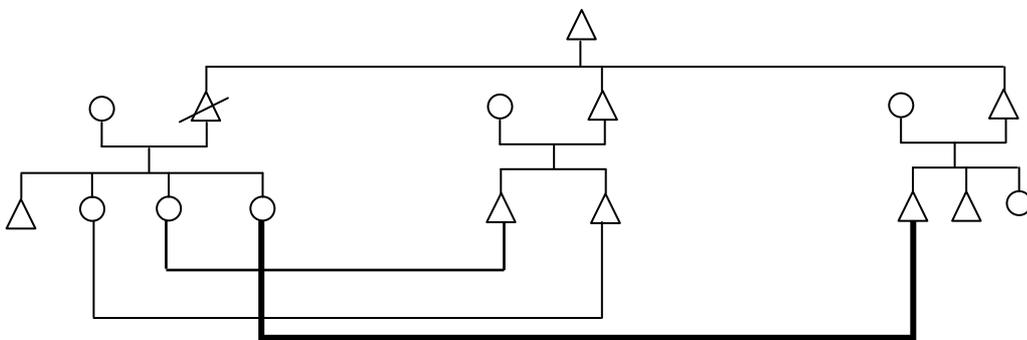
le mariage des oncles paternels" en mon cœur est aigre ; je t'en prie ô mon Dieu, préserve moi de ce malheur ». Dénonçant ce type d'union, un de nos interlocuteurs n'hésitait pas à renverser le sens et la forme d'un proverbe précédemment cité en soutenant ceci : « Ma qqaren zwao di taddart am tissit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

Un autre soutient ceci : « *Nekk ttwali\$ belli zwao di twacult d yiwet n lêaoa ur yine\$oib ara. Ur telhi ara \$ef snat leêwayeo : tamezwarut ayen i\$nan scientifiquement, ayen i\$nan dderya qqaren-ak waqila tteff\$en-d d les handicapés. Tis snat ttilin les problèmes niven, les problèmes n daxel i twacult. Ttilin lmacakil. Ittili cwal. Xilla i nettwali ad t-twaliv yu\$ d yelli-s n \$emmi-s ne\$ d yelli-s n xal-is, (...) ad ten-tafev dayem d cwal yerna argaz-nni il ne peut rien faire. Axaâter d yelli-s n xal-is, axaâter d yelli-s n \$emmi-s u nettat txeddem-as akken axaâter teéra ulac acu izmer ad ixdem. » (Moi) *Je trouve que le mariage consanguin est une chose à plaindre. C'est mauvais en deux sens. Premièrement, sur le plan génétique, il semble que les enfants nés de ce genre de mariage ont souvent des anomalies physiques. Deuxièmement, ce mariage suscite d'énormes problèmes. Les problèmes internes (intrafamiliaux) notamment. Les exemples ne manquent pas. A chaque fois que quelqu'un épouse une parente à lui, on les trouve souvent se quereller. Ils vivent d'énormes problèmes sans que l'homme puisse rien faire... pourquoi ? Parce qu'ils ont lien de parenté... Si la femme ne cesse de créer des problèmes (sans rien craindre) c'est parce qu'elle sait que son époux (étant proche) ne peut réagir.**

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

Pour pousser encore plus notre analyse, nous avons essayé de vérifier, par une étude statistiques des cas d'alliances avec la CPP avant 1990³⁹¹ et dans la littérature (orale) de la région d'*Iênučen*, si ce mariage constituait dans le passé un « idéal officiel ». Nous avons ainsi compté, de l'indépendance à 1990, quatre (4) cas de mariages avec la CPP dont trois se sont produits dans une même famille et un autre dans une lignée différente. Là encore nous comprenons que le groupe réaffirme, à travers ces cas, rares, les mêmes représentations exposées plus haut. En parlant de ces trois premiers cas, un informateur nous explique ceci : « *Muqel: par exemple, di la famiy (...) tlata i yu\$en yessi-s n \$emm nsen. yiwen is\$a-d taqcict Handicapée, wayev ur d-is\$î ara mavi n dderya, êaca wis tlata i nezmer ad d-nini normal* » *Regarde, prenant l'exemple de la famille (...) (parlant des trois premiers cas). Le premier a eu une fille handicapée, l'autre il n'a même pas eu d'enfants. Sauf le troisième qu'on peut considérer comme normal*».

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



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

³⁹¹ Nous avons essayé de vérifier cela à travers les cas alliances recensés de 1962 à 1990.

Ceci n'est cependant pas dicté par une quelconque règle juridique mais, en la pratiquant, les individus se conforment à une coutume que les législatures modernes n'interdisent pas.

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

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

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

Précisons en outre que, le thème du mariage avec la CPP n'est, *en aucun cas*, relevé ni dans tous les contes, ni dans proverbes et dans la poésie (même dans celles chantée lors des cérémonies de mariage), ni dans une autre formes du patrimoine littéraire de la région d'*Iênučen*. Si, dans certains contes, comme ceux analysés par Camille Lacoste Dujardin³⁹², on fait référence à ce type d'alliance, il est important de signaler qu'ils sont empreints à la culture arabe. Le conte est l'un des genres littéraires qui peuvent être facilement véhiculé d'une culture à une autre. D'ailleurs, il est à souligner que certains contes kabyles sont tout à fait identiques à ceux que l'on trouve

³⁹²Camille Lacoste Dujardin, *Le conte kabyle*, Paris, Maspero, 1970.

dans les Mille et une nuit³⁹³. « *C'est particulièrement vrai pour les deux d'entre eux : Le Fils de la veuve et le Marocain, qui est une version kabyle d'Al-Din, et Le Prince et la princesse Aux Fronts d'Or et l'univers dont l'histoire est identique à celle de Farizade au sourire de pose. Or, c'est surtout dans ces deux contes que l'on trouve des références au mariage entre cousins paternels* »³⁹⁴. En revanche, l'allusions à la *bent el Şemm (la CPP)* dans la littérature arabe, dans les poèmes notamment, revient avec une fréquence importante³⁹⁵.

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

5-1-b-L'alliance à la ligné utérine :

Nous avons relevé 02 cas de mariage avec la cousine croisée patrilatérale, soit un taux qui serait statistiquement négligeable de 0,86%. Par ailleurs, nous avons recensé un nombre significativement important d'alliances dans la lignée maternelle. Les fréquences sont réparties comme suit : 07 unions avec la cousine parallèle matrilatérale (CPM), deux cas de mariage avec la cousine croisée matrilatérale, et enfin 03 alliance avec la cousine matrilatérale 2^{ème} degré et plus (parentes à la mère). L'ensemble de ces alliances, dans la lignée de la mère, nous donne un taux de 05.17 % par rapport au nombre total d'alliances et de 17.14% par rapport au nombre d'alliances à l'intérieur du groupe. Ceci peut attester que, dans le groupe enquêté, la conjointe est recherchée, si elle est parente, plus dans la lignée de la mère que dans celle du père. Dans le cas précis que nous étudions, il y a une différence avec le système arabe dans lequel « *c'est le mariage avec la fille de l'oncle paternel qui est recherchée, et toute la structure des relations de parenté est déterminée par la préférence pour l'endogamie de lignée agnatique* »³⁹⁶.

³⁹³ R. Basagana et A. Sayad, op.cit., p113.

³⁹⁴ Ibid.

³⁹⁵ Ibid.

³⁹⁶ Jean CUISINIER, Matériaux et hypothèses pour une étude des structures de la parenté en Turquie, Paris, L'Homme, 1965, t. V. p. 83.

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

Il semble que la mère tend ainsi par ses stratégies à conforter sa position dans le groupe de son époux en renforçant la présence de sa lignée dans celle de ce dernier. Un recrutement opportun d'une bru proche parente lui permettra alors de s'assurer une certaine sécurité, un statut plus important au sein du groupe de son époux voir même un supplément d'«autorité»³⁹⁷. Cela lui permet de renforcer la présence de sa famille et de disposer de plus d'alliances associées au sein de sa famille d'adoption.

En outre, notre observation nous enseigne que, dans le groupe religieux *Iênučen*, la mère adopte une autre stratégie consistant à recruter une bru dans une lignée où est donnée sa fille. Ceci permettra, peut être, d'être à égalité en cas de problèmes dans la famille d'adoption de sa fille et en cas de conflit de rendre coup pour coup. Cet indice et d'autres issus de l'observation montre que le poids de la femme (épouse / mère) dans la formation des alliances et donc des stratégies matrimoniales est assez important³⁹⁸. Ce fait est d'ailleurs, à maintes reprises, explicitement reconnu par nos interlocuteurs comme le montre ces affirmations : « *Ah... lec\$al-agi d tameîû, argaz iteddu kan am uvebbal* » *Ah dans ce genre d'affaires, c'est la femme (qui décide), l'homme n'en est qu'un tambourineur.*

Un autre nous dit : « *Timsal-agi n zwao d tameîût i ittdisidin, c'est sûr. Tura, mi ara d-nu\$al \$er tidet la plupart twaculin, la plupart ah d tilawin i iêekmen. Yaεni mi ara d-nu\$al \$er sseê. Nettwali-ten. Argaz ad -itteffe\$ kan \$er barra d aoemmuê. Mais, au fond, ar daxel ad tafev d tilawin i êekmen* ». *Les questions de mariage, c'est la femme qui décide. C'est sûr. Maintenant, si on revient à la réalité, dans la majorité des familles, c'est la femme qui décide de tout. On les voit ; l'homme sort de la maison mais il n'est qu'un " robot ". Au fonds des choses, les décisions reviennent à la femme.*

Un troisième informateur répond ainsi : « *Ayen i\$nan la décision di zwao, d tyemmat ... d tayemmat. Ma teîêf la décision tyemmat saêa ma d baba-k lleh ma εla balu bwalu. Tameîût ma tezweo terna argaz. Ma ifat teqεed iman-is dayen terna-k, ma ifat tezweo tesεa dderya; argaz-nni a-t-an dagi...* (Faisant signe à la poche». *En ce qui concerne la décision dans les affaires liées au mariage, c'est la mère (qui la prend),*

³⁹⁷ Une autorité qui n'est, évidemment, pas sur les hommes dans un groupe à système patriarcal.

³⁹⁸ Voir LACOST-DUJARDIN Camille, *Des mères contre les femmes*, éd : La Découverte, 1986, Paris.

c'est la mère. Si c'est la mère qui prend une décision, d'accord, mais le père n'en sait absolument rien du tout (nulle décision ne lui revient). La femme, une fois mariée elle domine son époux. Une fois qu'elle arrange bien sa position, elle te domine. Une fois qu'elle a des enfants, l'époux est acquis (dominé de fait).

Parlant de son cas et du poids de la décision de sa mère dans le choix de sa conjointe, un informateur ajoute ceci : « *Nekk zewoe\$ en 93. Asmi i d-iêder ad zewoe\$, teggul yemma tenna-k : cuf ; ad ak-id-fke\$ tlata-agi, b\$u ne\$ qqim. Xtir yiwet ger tlata-a. D yiwet ger tlata-a ara ta\$ev lukan ad tafgev. Nennu\$, neqqim aggur ur nettemla\$Si ara nekk d yemma. Tenna-k ma ur d-tenniv ara yiwet ger tlata-agi, anda niven xas ur ttseyyi ara. (···) tsitiyi-d tlata-agi n yixxamen axaîer ar dinna i tefka yessi-s. (...) baqi d awal-is i i\$eddan ».*

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

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

Cette tendance se justifie aussi par deux ordres d'idées avancés par nos enquêtés. Le premier, est religieux selon lequel les agents tendent à se conformer à un *hadith* exhortant au mariage lointains (peut être au sens géographique et sanguin). Le *hadith* avancé dit "ba\$idu taûiêêu" *Vous serez saufs, si vous faites des mariages lointains*. Cet argument d'ordre religieux est cité dans plusieurs entretiens. Le second est « médical » selon lequel les acteurs, en Kabylie, prennent conscience des effets néfastes que peuvent engendrer les unions consanguines qui sont par conséquent de

plus en plus évitées. Ceci ne peut être qu'un effet de la modernisation notamment l'accès à l'information.

IV- 7 – Alliances aux groupes religieux³⁹⁹ :

Tableau 9 : Alliances aux groupes religieux

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

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

En effet, cette stratégie est donnée comme un élément spécifique des groupes religieux kabyles. C'est ce qui est désigné généralement par «endogamie maraboutique». En dépit des données offertes par le tableau ci-dessus, une partie des enquêtés, les jeunes notamment, ont tendance à dénoncer cette pratique. Le taux relevé

³⁹⁹ Voir en annexe un tableau plus détaillé sur les alliances à l'extérieur du groupe

exprime toutefois l'écart existant entre les représentations que ces jeunes se font de la pratique et la pratique elle-même. N'est-ce pas un argument indiquant la nécessité de ne jamais se fier uniquement aux déclarations, parfois obsessionnelles⁴⁰⁰ voir même contradictoires, des acteurs.

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

« *Nekk*, soutient un informateur âgé de 62 ans, *amer ufi\$ arraw-iw ad a\$en timrabvin. Tamrabevt ad k-tfeéé am\$na ur k-tsebla\$ ara. Tura ma yella win ib\$an ad ya\$ taqbaylit ur as-ttagi\$ ara, ma\$na ayen d-izre\$ ad t-imger* » (Moi), mon souhait est que tous mes fils épouseront des filles appartenant aux groupes religieux. Celles-ci peuvent vous mâcher mais elles ne t'engloutissent jamais. Maintenant, si quelqu'un d'entre eux veut épouser une « laïque », je ne le lui refuserai pas, mais qu'il récolte ce qu'il a semé.

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

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

⁴⁰⁰Pierre Bourdieu, Esquisse d'une théorie de la pratique, op. cit., p. 133.

répondant, un autre jeune adhère à son idée et explique que pour le groupe *Iênucen* n'existe pas ce genre de prescription et qu'en fait, il ne voit aucune différence entre une "tamrabevt" et une "taqbaytit". Le locuteur fut interrompu par l'objection du premier qui, d'un ton sérieux et sûr, affirme : « *Awwah, xaîi, t\$ellev ; maççi kifkif. Illa lxilaf : tamrabevt tээрrez, taqbaylit xaîi. Tamarabevt txeddem axxam, taqbaylit xaîi, Tamarabevt tettээрzib, taqbaylit ur tettээрzib ara.* » *Jamais, tu te trompes ; ce n'est pas la même chose. Il y a une différence. "tamrabevt" prend bien soin du patrimoine de la famille, l'autre non. "tamrabevt" travaille et fait l'entretien de la maison, l'autre non. "tamrabevt" se réserve, l'autre non...*

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

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

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

IV- 8- Alliances à l'extérieur du groupe⁴⁰¹ :

Tableau 10 : Alliances à l'extérieur du groupe

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

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

⁴⁰¹ Voir en annexe un tableau plus détaillé sur les alliances à l'extérieur du groupe

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

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

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

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

«Enquête⁴⁰² : Nekk le terme marabout, je l'accepte historiquement. Parce que ruê anda i ak-ihwa ad asen-tiniv wihin d aênuç maççi d amrabev, ils ne vont pas te croire.

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

Enquêté : Non. Absolument pas.

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

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

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

⁴⁰² Âgé de 35ans, ayant un niveau universitaire.

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

Voici une autre réponse⁴⁰³ : « *nekk ar \$ur-i tagi n umrabev akked uqbayli icuba-yi Öebbi ur tettikzisti ara, c\$el c'est politique am ma d-iniv la petite ne\$ la grande kabylie, di\$ent leqran ulac acu d-inna \$ef wannect agi.* »

Pour moi, cette différence entre "amrabev" et "aqbayli" n'existe pas ; c'est lié à des considérations politiques, comme la différence qu'on a l'habitude de faire entre la petite et la grande Kabylie. En plus, le coran n'a rien prescrit dans ce sens. L'interlocuteur ajoute ceci : « nekkini ur teffre\$ ara fell-ak, asmi zewoe\$ d lmektub iy-iwwin ar din... akkagi kan, wala\$ taqcict tedda-d akked weltma nni\$-as n wilan-tt teqcict-ina, tenna-d leflani, nni\$-as xveb-iyi-tt-id, ur steqsa\$ ara ma d tamrabevt ne\$ d taqbaylit » (moi) je ne vous cache pas, c'est par destin que j'ai épouser ma femme. Comme par hasard, j'ai vu ma sœur accompagnée d'une fille, je lui ai demandé de me la présenter. J'ai ensuite demandé sa main par l'intermédiaire de ma sœur. Je n'avais même pas à l'esprit le souci de chercher s'il s'agit d'une "tamrabevt" ou d'une "taqbaylit".

La tendance exogamique qui s'observe dans le groupe peut cependant s'expliquer par plusieurs facteurs. D'abord c'est une pratique orientée pour satisfaire l'intérêt de la maximisation du capital prestige en s'ouvrant vers le dehors. Ainsi, on ne se limite pas à défendre et préserver le capital symbolique et social mais on tend aussi à l'accroître. La tendance peut aussi s'expliquer par une certaine bifurcation des stratégies individuelles par rapport à celle du groupe ou des parents. Par des tactiques endogamiques, s'exprime chez les parents une volonté d'être entre soi et de cultiver une certaine méfiance à l'égard de l'étranger. Par ces tactiques, le groupe se permettrait de mieux contrôler la circulation des femmes considérées comme « le plus prestigieux du capital symbolique »⁴⁰⁴. C'est, peut être, également une stratégie par laquelle les acteurs s'assurent une certaine garantie contre toute tentative ou toute menace pouvant bousculer la stabilité du groupe. En revanche, il se trouve que les mutations importantes qu'imposent les effets liés à la modernité font que les stratégies matrimoniales changent avec le changement des intérêts matériels et symboliques des

⁴⁰³ D'un enquêté âgé de 41 ans et ayant le niveau de 4AM.

⁴⁰⁴ F. ADEL, La crise du mariage en Algérie, op. cit., p. 62.

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

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

Nous avons recensé 7 cas (hommes) où la conjointe est imposée par la mère (certains l'ont avoués eux-mêmes) et 09 cas où le choix personnel est catégoriquement refusé. Le choix se trouve alors refusé à l'insu d'une fréquentation préalable qui supposerait l'existence d'un rapport affectif entre les concernés. Il est donc, important de « *reconstituer l'ensemble des conditions et des circonstances qui font le mariage pour décider s'il y a autonomie ou non dans le choix. Dans la mesure où les opérations qui suivent le choix sont souvent maîtrisées par les parents, elles leur donnent l'occasion de regagner du terrain et parfois de transformer un choix personnel en un choix parental. Aussi bien lors des négociations avec la partie adverse que lors du financement et du déroulement de la fête, les parents se servent du rituel de la tradition pour s'imposer comme les véritables interlocuteurs.* »⁴⁰⁵

⁴⁰⁵ F. ADEL, La crise du mariage en Algérie, op. cit., p. 71.

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

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

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

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

Le deuxième type de critères que nous avons pu relevé est celui du capital culturel de la conjointe à choisir. C'est-à-dire le niveau scolaire, universitaire, etc. de celle-ci, capitalisé par une aptitude et un diplôme ou une qualification lui permettant d'accéder au monde du travail salarié. Sur ce point, notre observation suggère que des mutations affectent certaines stratégies comme celle qui veut que, dans un passé qui n'est pas lointain, les hommes ont souvent tendance à se marier à des femme moins âgées⁴⁰⁶ et moins instruites qu'eux mêmes. Il s'agit de la stratégie d'hypergamie masculine consistant à épouser une femme ayant un statut inférieur au sien. Les données statistiques, présentées ci-dessous, font ressortir une nouvelle tendance selon laquelle les hommes ne tiennent pas beaucoup à cette hypergamie masculine. Ils tendent plutôt à se donner une stratégie presque « opposée » à la première ; c'est le passage à l'homogamie voir même à l'hypogamie masculine. La première signifie le mariage à une femme ayant un même statut que le sien. La seconde, quant à elle, ne signifie pas ici l'interdiction de se marier à une femme qui a un statut inférieur au sien, mais c'est plutôt le fait de choisir comme épouse une femme de statut supérieur⁴⁰⁷. Ainsi, sur 115 alliances (hommes), nous avons compté 54 hommes⁴⁰⁸, (Soit 46.2%), qui ont épousé une femme ayant un statut (niveau d'instruction ou poste de travail occupé) supérieur aux leurs. Sont comptés également 49 mariages sont homogamiques (soit 41.9%). La tendance à l'hypergamie n'est représentée que par un taux de 11.9%.

⁴⁰⁶ F. ADEL, La crise du mariage en Algérie, op. cit., p. 66.

⁴⁰⁷ Notamment le niveau d'instruction ou le statut professionnel.

⁴⁰⁸ Nous n'avons pas pu avoir suffisamment de données pour pouvoir avancer des chiffres concernant les femmes données à l'extérieur du groupe.

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

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

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

« *Di temsal n zwao, ilaq ad te\$nuv tamtilt ; ama di leqraya, ama di ss\$aya, di kullec* » en ce qui concerne le mariage, il faut épouser une femme ayant un même statut que le sien.

« *Nekk ur yi-tuqi\$ ara lme\$na ma te\$ra fell-i tmeîût-iw, l'essentiel d yelli-s n tfamilt, yerna tett\$awan-iyi-d deg um\$ic* » moi, ça m'est égale si ma femme est plus instruite que moi. Ce qui est essentiel pour moi est qu'elle soit une « fille de bonne famille » "yelli-s n tfamilt" et qu'elle m'aide (par son salaire) pour assurer la subsistance de la famille.

Parfois, les enquêtés n'ayant pas épousé des femmes instruites ne dissimulent pas leurs regrets comme le montre ce passage : « *nekkni nettwakellex : nu\$ tid ur ne\$ri ara. Lukan am tura, lleh ard a\$e\$ tin i\$ran. Ma\$na maççi d tabrat-nni kan; axaîer tabrat-nni ula d nekk zemre\$ ad tt-aru\$. Ilaq ad tili te\$ra yerna txeddem i wakken ad k-id-t\$iwen... la tettwaliv am\$ic i\$lay* » Nous, nous avons tort d'avoir épousé des femmes illettrées. Si c'est à refaire, je jure au nom de Dieu que je n'épouserai qu'une femme exceptée celle instruite. Mais, il ne suffit pas qu'elle soit instruite pour se limiter à lire ou à écrire des correspondances. Si c'est cela, mois aussi je peux le faire. Il faut qu'elle soit instruite et qu'elle occupe un poste de travail. Elle doit donc avoir un salaire par lequel elle pourra t'aider en ces temps où, comme tu le sais, le pouvoir d'achat est faible.

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

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

IV- 9 - Rayon géographique des alliances :

9 – 1- Les échanges entre *Ihnučen* et autres villages (ou villes) :

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

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

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

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

9 – 2- Répartition des alliances selon les communes :

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

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

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

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

Un autre fait peut fournir, nous semble-t-il, une explication au recours (ou non) à l'alliance de proximité géographique. Il peut également suggérer une explication à la différence dans les fréquences d'alliances aux groupes religieux et aux non-religieux. Notre observation montre que la période 1990-2007 est marquée par plusieurs formes

d'alliances matrimoniales. Ces formes connaissent une diversité extrême aussi bien dans leur aspect rituel que dans la démarche adoptée pour leur formation. Nous nous limiterons ici à en citer deux. La première est celle que nous désignons par l'alliance à démarche « traditionnelle ». La seconde, quant à elle, est celle que nous désignons par alliance à caractère « moderne ». Précisons qu'il n'est pas question, ici, d'entrer dans le détail du débat et des discussions théoriques suscités autour des termes « moderne » et « traditionnel ». Nous entendons par le premier l'alliance qui concerne sensiblement une catégorie d'acteurs ayant un niveau scolaire réduit. La démarche est relativement assurée par des intermédiaires qui peuvent être des parents ; des amis, des marieuses de profession⁴¹⁰, etc. Le choix se fait alors au hasard des rencontres entre familles pour des occasions diverses (pèlerinage, cérémonies de mariage, circonstances funéraires, etc.). Dans cette forme d'alliance, nous avons remarqué que, d'une part, le poids du facteur d'appartenance au groupe religieux est important compte tenu du taux relevé (73.2%). D'autre part, l'alliance de proximité géographique est également, dans ce cas, un choix dominant. La seconde forme est celle qui se veut « moderne » dont la catégorie d'acteurs concernés et la démarche adoptée diffèrent de celles de la première. Le choix est l'affaire des concernés eux-mêmes qui, suite à une fréquentation préalable, s'entendent à réaliser leur projet matrimonial. Le taux d'alliances aux groupes non-religieux et celui d'alliances géographiquement lointaines sont significativement et respectivement importants que ceux d'alliances aux groupes religieux et d'alliances de proximité géographique.

⁴¹⁰ A. Sayad et Basagana R. Op. Cit., p. 86.

Conclusion :

De ce qui précède, nous pouvons considérer que le groupe religieux *Iênucen* développe des stratégies diverses avec la diversité des mutations et des situations nouvelles qu'impose le processus de son accès à la modernisation. Ces stratégies peuvent être comprises dans une stratégie globale mais avec des dimensions multiples dont la finalité est orientée pour satisfaire des intérêts à la fois symboliques et matériels. Cette stratégie est perceptible en deux façades. D'une part, le groupe tend, par l'exogamie, à prendre et à donner des femmes à des groupes extérieurs pouvant être religieux, non-religieux, arabophones ou non-nationaux. D'autre part, il préserve un taux d'alliance obéissant à une stratégie endogamique.

L'endogamie s'observe sur trois échelles importantes que nous considérons comme étant des tactiques d'une même stratégie. La première est l'endogamie lignagère (ou villageoise) consistant à effectuer des échanges matrimoniaux entre cousins, entre sous-groupes d'une même lignée (adrum), et entre lignées différentes. L'échange s'effectue ainsi à l'intérieur du même groupe villageois qui constitue dans sa totalité un même lignage. La troisième est l'endogamie religieuse consistant à s'allier à des groupes religieux. Enfin, la troisième est l'endogamie consistant à s'allier à des groupes kabyles. Dans ce cas, les échanges se font en Kabylie et entre kabyles.

Le groupe se donne une autre stratégie exogamique par laquelle il tend à maximiser son capital prestige par l'usage de deux tactiques principales. La première est celle par laquelle il s'allie à des groupes extérieurs dont le taux de 69.8% est sensiblement significatif. Il est, intéressant, de noter que lorsqu'il s'agit d'exogamie, le taux d'alliances aux groupes non-religieux dépasse significativement celui d'alliance aux groupes religieux. Cet état de fait, montre que le poids du facteur religieux n'est, peut être, pas très important dans le choix stratégique du groupe. La deuxième tactique est celle de l'alliance fondée sur la proximité géographique. Ceci ne signifie, cependant, pas qu'il s'agit d'une stratégie d'isolat, c'est-à-dire, la stratégie selon laquelle les unions matrimoniales ne se concluent qu'au sein d'une même aire géographique. Nous avons d'ailleurs relevé un nombre non-négligeable d'alliances à des groupes géographiquement lointains.

À une autre échelle d'analyse, nous avons relevé des mutations au niveau des critères du choix de la conjointe chez les hommes. Une partie importante d'agents, sans prétendre une quelconque généralisation, pratique ou plaide pour une hypogamie

masculine ou du moins pour une isogamie. Par la première, l'homme épouse une femme ayant un statut supérieur au sien. Par la seconde, il épouse une femme d'un même statut que lui et se désigne par le vocable très utilisé par les enquêtés en l'occurrence "*tamtil*". L'accès aux études supérieures et le revenu salarié, pour ne citer que ces facteurs, ont aboutit à une relative bifurcation des stratégies individuelles par rapport à celles des parents. Nous pensons cependant que le choix individuel n'est, parfois, que le produit d'un habitus acquis dans le groupe et à travers le processus de socialisation assuré par les parents. Dans ce cas précis, la stratégie individuelle ne se trouve enveloppée dans celle du groupe d'appartenance, celle des parents notamment.

Conclusion générale

L'étude de la parenté, notamment à travers l'analyse des stratégies matrimoniales et des logiques lignagères, est un des thèmes sinon prioritaire du moins important pour une analyse et une connaissance anthropologique d'une société. Toutefois, son approche suscite beaucoup de débats théoriques notamment sur la façon par laquelle les liens de parenté sont interprétés. L'une des questions qui a suscité ces débats est celle selon laquelle on se demande si la parenté relève d'un fait naturel et donc biologique ou s'agit-elle d'un fait social et culturel ? Notre analyse a montré que les liens de parenté sont essentiellement culturels quelles qu'elles soient les réalités biologiques sur lesquels cette parenté est fondée. La société ne fait qu'interpréter la donne biologique par des interdits, des prescriptions, des sanctions, etc. Nous avons vu, par ailleurs, que les systèmes de parenté connaissent une diversité extrême. Ceux-ci peuvent, cependant, être classés selon trois principaux types. Le système unilinéaire, bilinéaire ou indifférencié.

S'inscrivant dans le domaine de l'anthropologie de la parenté, notre étude est consacrée à l'analyse des stratégies matrimoniales et des logiques lignagères dans un groupe religieux, *Iênucen* de la commune d'azeffoun (Kabylie maritime). Le groupe fonctionne selon le système patrilineaire et patriarcal. Ce dernier suppose une filiation unilinéaire agnatique et une autorité exercée par les hommes sur les femmes. Notre analyse a montré comment, pour des raisons liées aux effets de la modernisation de la société kabyle, des mutations importantes affectent l'autorité patriarcale. L'accès au revenu salarial et la scolarisation (des femmes notamment) sont parmi les facteurs qui sont derrière ces mutations. L'autorité du chef de famille (qui soit généralement le père), bien qu'elle soit mutée, n'est pas remise en cause. Elle s'exprime fortement par l'exclusion de la femme des espaces publics, l'officialisation de la décision pour le choix matrimonial, par exemple, etc.

Pour comprendre les régularités qui définissent la nature des stratégies matrimoniales que se donne le groupe religieux *Iênucen*, nous avons essayé d'examiner, en établissant une monographie du groupe, le contexte social, culturel, politique et économique dans lequel se jouent toutes les pratiques du groupe. Nous avons ainsi montré que la société en question est en pleine mutation sociale. Face à des situations nouvelles

imposées par l'accès à la modernité, les acteurs s'aident et conjuguent tous les moyens et les efforts afin de s'assurer une meilleure « *réactivation de la tradition* »⁴¹¹. La vie sociale du groupe est confrontée à un processus de transformations qui affectent la structure du village dans son organisation et dans son fonctionnement. Les exemples donnés sur les matrices qui se fabriquent par les acteurs pour s'assurer une réactivation des éléments qui relèvent de la tradition face aux nouvelles situations, nous semblent illustratifs. Les arrangements et les réarrangements des logiques lignagères du groupe face à la nouvelle situation imposée par la création d'un nouveau site du village (Taza\$art) attestent aussi l'ampleur de ces mutations.

L'enquête a aussi montré que les trois types de famille co-existent dans le groupe. Le type dominant est le modèle conjugal (ou nucléaire). Celle-ci ne se présente, cependant, pas dans sa configuration occidentale : elle est généralement plus nombreuse et peut inclure des (ascendants (père et/ou mère) voir un collatéral (sœur célibataire ou divorcée par exemple, etc.)). Les structures familiales connaissent d'importantes transformations et le type de famille qui serait, par le passé, le modèle dominant dans la société kabyle est frappé d'un éclatement provoqué par plusieurs facteurs. Nous citons les conséquences de la politique coloniale (les lois foncières notamment), la crise du logement, l'aspiration des individus aux valeurs de la modernité, les transformations économiques, démographiques, sociales et culturelles de la société, etc.

En outre, nous avons expliqué que les mutations des structures familiales, dans le groupe en question exercent une influence sur la nature des stratégies matrimoniales adoptées. L'alliance, et les stratégies qui en découlent, ne sont pas seulement l'affaire de l'époux et de l'épouse mais aussi et surtout l'affaire de leurs groupes familiaux. Le jeu de ces alliances implique toujours un processus d'interrelation et d'interaction entre les familles en alliance matrimoniale.

Il importe aussi de remarquer que la vie économique observée dans le groupe est dans une situation de mutations et de transformations apparentes. Les mutations sont perceptibles à travers les nouveaux comportements économiques et les attitudes liées à la rationalité économique que nous avons évoqué dans la description monographique. Nous pouvons ainsi soutenir que les stratégies matrimoniales et les logiques lignagères du groupe religieux *Iênucen* ne peuvent être comprises sans tenir compte de toutes ces

⁴¹¹ M. B. Salhi, Espace montagnard : mutations et permanences, op.cit., p. 11.

transformations et de toutes ces mutations dans lesquelles se trouve engagée la société Kabyle en général et le village *Iênučen* en particulier.

Étant une institution sociale, la pratique matrimoniale subie donc l'influence que lui imposent les effets liés à l'accès du groupe *Iênučen* à la modernité. Pour comprendre comment les membres de ce groupe religieux adoptent des stratégies d'alliance adaptées aux contextes nouveaux, nous nous sommes servi des outils théoriques empruntés essentiellement à Pierre Bourdieu. Nous avons ainsi adopté les concepts de « stratégie », de « capital » (économique, social et symbolique), d'« habitus », etc. pour expliquer les réalités empiriques de la pratique matrimoniale dans le groupe exploré.

Notre analyse nous a permis d'établir que le groupe exploré développe des stratégies diverses avec la diversité des mutations et des situations nouvelles qu'impose le processus de son accès à la modernité. La finalité de ces stratégies est orientée pour satisfaire des intérêts à la fois matériels et symboliques. Les choix stratégiques d'alliance dans le groupe sont marqués par deux tendances majeures. La première, est celle selon laquelle, par une stratégie endogamique, le groupe préserve un taux d'alliance endogènes. Les échanges se font entre les membres d'un même groupe. Par la seconde, le groupe tend à prendre et à donner des femmes à des groupes extérieurs pouvant être religieux, non-religieux, arabophones ou non-nationaux. Les échanges sont alors à caractère exogamique.

L'endogamie s'observe sur trois échelles importantes que nous considérons comme étant des tactiques d'une même stratégie. La première est l'endogamie villageoise consistant à effectuer des échanges matrimoniaux à l'intérieur du groupe *Iênučen* qui constitue dans sa totalité un même lignage. Cette forme d'endogamie est d'un taux de 30.2% des alliances. Elle permettrait au groupe d'aboutir à une certaine « pureté lignagère » par laquelle il s'assure un meilleur contrôle de ses intérêts matériels et symboliques. On tend ainsi, par cette stratégie, à renforcer l'intégration et la cohésion du groupe et du coup à s'assurer la préservation du capital social et économique. L'analyse des représentations des acteurs montre que, par cette stratégie, l'échange endogène des femmes peut fortifier le groupe, par contre donner ses femmes à l'extérieur peut avoir l'effet de son affaiblissement. Ceci peut attester que, pour ces acteurs, la femme est un patrimoine, du moins symbolique (mais qui a aussi lien avec l'ordre économique), qu'il faut garder pour soi et échanger entre soi, donc à préserver.

L'endogamie s'exprime aussi par l'alliance aux groupes religieux. Nous avons relevé un taux de 55.6%. Ceci ne peut qu'attester la persistance de l'endogamie religieuse dans le groupe. En dépit cette donnée statistique, une partie des enquêtés, les jeunes notamment, ont tendance à dénoncer cette pratique. Ce fait exprime, à notre sens, l'écart existant entre les représentations que ces jeunes se font de la pratique et la pratique elle-même. De là nous déduisons la nécessité de ne jamais se fier uniquement aux déclarations, parfois obsessionnelles voir même contradictoires, des acteurs.

À un autre niveau, le groupe adopte une stratégie endogamique plus vaste qui s'exprime par l'alliance aux groupes kabyles. Nous avons montré comment, en général, nos enquêtés montrent que le poids de la langue et donc de la communication pèsent dans la restriction des choix. La tendance du mariage au sein du groupe kabyle reste donc privilégiée. Il s'agit là d'une préférence qui s'exprime dans le groupe étudié par un taux de 91.4 % d'alliances en Kabylie et entre kabyles.

Nous insistons sur le fait que, comme le soutient C. Lévi-Strauss⁴¹², tout groupe social peut être à la fois endogame et exogame. Ainsi, si nous appelons « exogamie » toute alliance à l'extérieure du village *Iénucen*, nous constatons que le groupe se donne une autre stratégie qui compléterait la première. Il s'agit d'une stratégie exogamique par laquelle le groupe tend à maximiser son capital prestige et à satisfaire d'autres intérêts d'ordre matériel (foncier notamment) et symbolique. Cette stratégie se joue par deux tactiques principales. La première est celle par laquelle les membres du groupe s'allient à des groupes extérieurs qui peuvent être religieux non-religieux, arabophones ou non-nationaux. Le taux de 69.8% nous semble être sensiblement significatif. Signalons que lorsqu'il s'agit d'une exogamie, le groupe s'allie plus aux groupes non-religieux (35.7%) qu'aux groupes religieux (25.4 %). La deuxième tactique est celle de l'alliance fondée sur proximité géographique.

Nous avons aussi relevé des mutations au niveau des critères du choix d'un conjoint. Une partie importante d'acteurs, sans prétendre une quelconque généralisation, opte pour une hypogamie masculine (épouser une femme ayant un statut supérieur au sien) ou du moins pour une isogamie (épouser une femme ayant un même statut le sien). L'isogamie s'exprime chez les enquêtés par un vocable très utilisé en l'occurrence "*tamilt*". Sur 115 alliances (hommes), nous avons compté 54 hommes, (46.2%), qui ont

⁴¹² Claude Lévi-Strauss, Structures élémentaires de la parenté, op. cit., p. 53.

épousé une femme ayant un statut (niveau d'instruction ou poste de travail occupé) supérieur aux leurs. Sont comptés également 49 mariages homogamiques (41.9%). La tendance à l'hypergamie n'est représentée que par un taux de 11.9%.

Notre étude révèle que dans le groupe exploré, les femmes (les mères notamment) participent à la formation de l'alliance, dans les négociation matrimoniales, dans l'orientation des choix, etc. Le mariage avec la CCM (la Cousine Croisée Matrilatérale) paraît être une pratique significative dans le cas étudié et sans doute aussi dans beaucoup de groupes en kabylie. Mais sur le cas du groupe religieux *Iênucen*, le mariage de type dit arabe (mariage avec la (CPP) Cousine parallèle Patrilatérale) apparaît comme exceptionnel. D'ailleurs, les résultats statistiques montrent bien que les membres de ce groupe préfèrent s'allier aux arabophones qu'à des cousins patrilatéraux. De 1990 à 2007, aucun membre du groupe ne s'est marié à sa CPP (ce qui donne un taux de 00%), alors que le taux d'alliances aux arabophones est de 8.2%.

Cette tendance se justifie par deux ordres d'idées avancés par nos enquêtés. Le premier, est religieux. On se conforme à un hadith ou à un verset prescrivant un mariage lointain (éloignement sanguin et géographique). Le second est « médical » selon lequel les acteurs, prennent conscience des effets néfastes que peuvent engendrer les unions consanguines qui sont par conséquent de plus en plus évitées. Ceci ne peut être qu'un effet de la modernisation notamment l'accès à l'information.

Il nous semble important, en concluant cette étude, d'insister sur le fait que les résultats auxquels nous nous sommes parvenus sont limités au cas du groupe religieux *Iênucen* (1990-2007). En outre, nous estimons qu'il serait intéressant de multiplier les explorations sur des cas en Kabylie pour vérifier si le cas d'*Iênucen* est particulier ou, au contraire, s'il tient d'une tendance générale significative. C'est, peut être, ce que notre thèse de Doctorat tentera de mettre en perspective, en étendant le champ d'exploration à d'autres groupes (religieux et non religieux) de la Kabylie.

Résumé

S'inscrivant dans le domaine de l'anthropologie de la parenté, notre étude est consacrée à l'analyse de l'état empirique des stratégies matrimoniales dans le groupe religieux du village "*Iênučen*" (commune d'Azeffoune) de la Kabylie maritime. Notre réflexion a comporté deux moments. Il était question, tout d'abord, de dégager à travers une analyse statistique, la distribution des alliances (endogamiques versus exogamiques) observés dans ce groupe pendant la période 1990-2007. Ensuite, nous avons proposé une analyse qualitative des facteurs qui conditionnent cette distribution.

Étant une institution sociale, la pratique matrimoniale subie l'influence que lui imposent les effets liés à l'accès du groupe *Iênučen* à la modernité. Ce dernier développe ainsi des stratégies diverses avec la diversité des mutations qui l'affectent. La finalité de ces stratégies est orientée pour satisfaire des intérêts à la fois matériels et symboliques.

Les stratégies d'alliance dans le groupe sont marquées par deux tendances majeures. La première, est celle selon laquelle, par une stratégie endogamique, le groupe préserve un taux d'alliance endogènes. Par la seconde, le groupe tend à prendre et à donner des femmes à des groupes extérieurs.

L'endogamie s'observe sur trois échelles importantes à savoir : l'endogamie lignagère (villageoise), l'endogamie religieuse et enfin, une endogamie plus vaste qui consiste à s'allier en Kabylie et entre kabyles. Mais sur le cas du groupe religieux *Iênučen*, le mariage de type dit arabe (mariage avec la (CPP) Cousine parallèle Patrilatérale) apparaît comme exceptionnel. La stratégie exogamique par laquelle le groupe tend à maximiser son capital prestige et à satisfaire d'autres intérêts d'ordre matériel (foncier notamment) et symbolique, se joue par deux tactiques principales. La première est celle par laquelle les membres du groupe s'allient à des groupes extérieurs qui peuvent être religieux non-religieux, arabophones ou non-nationaux. La seconde est celle de l'alliance fondée sur proximité géographique.

Des mutations ont affecté les critères du choix d'un conjoint. Une partie importante d'acteurs opte pour une hypogamie masculine ou du moins pour une isogamie qui s'exprime chez les enquêtés par un vocable très utilisé en l'occurrence "*tamtilt*".

Résumé traduit en langue amazighe

Agzul n tezrawt s tutlayt n tmazišt :

Iswi n tezrawt-a d tigi n tsuddas n umyuqqen (stratégies matrimoniales) di taddart "Iênucen" tašiwant n Uéeffun i d-yusan di Tmurt n Leqbayel \$er \$er tama n yilel. Asnezgem nne\$, nebva-t \$ef sin n yimuren. Di tazwara ne\$rev, s teslevt n wuñunen i d-nêawec, ad d-naf amek i ttwaferqen yimyuqqnen di taggayt-agi (taddart-agi) di tallit 1990-2007. Deg uêric wis sin, nefka-d tslevt ta\$arant (qualitative) yimyuqqnen i d-ff\$en deg usuven.

Asuddes n yiwel di taddart n Yiênucen d win innulen inbeddalen imettiyen swayes i d-igla unekcum n tmetti taqbaylit \$er wudem atrar n tudert. Di taddart-agi, ad naf ddeqs n tsuddas n yiwel i d-innulfan. Iswi nsent d aêareb d uêddu \$ef tegmi tadamsant n ugraw d yizumal n tudert ines n yal ass.

Tisuddas n umyuqqen di taggayt tamettit n Yiênucen bvant \$ef snat n tewsatin. Tawsit tamenzut d tin n yiwel agensan. Amyuqqen-a, d t-naf ibna \$ef kravet n tseddarin. Tamezwarut d iwel agensan yerzan ambeddel n tlawin dixel n taddart, ger yimezda\$ n taddart. Taseddart tis snat, terza amyuqqen ger yimrabven. Ma d taseddart tis kravet, d tin irzan amyuqqen di tmurt n Leqbayel ger Leqbayel.

Tasuddest n umyuqqen az\$aran d tin ittusmersen da\$en di taddart Iênucen. Tasuddest-a da\$en \$ur-s sin wudmawen. Amezwaru d amyuqqen n Yiênucen \$er yiz\$arayen ama d Leqbayel, ama d Imrabven, ama d A\$raben ne\$ d iberraniyen. Udem wis sin n tsuddest-a, d win swayes i d-ittili umyuqqen \$er tudrin ne\$ yi\$erman iz\$arayen maca nwala belli Iênucen smenyifen iwel d tlawin n temnavin i qerben. Annect-a nezmer ad d-nini belli icudd \$er yiswan irzan asegni n yise\$ n ugraw si tama, d uêreb ne\$ asgmi n wakal d leréaq n taddart.

Tazrawt-a tesken-d da\$en amek i d-yella unbeddal deg wayen icuuden \$er ufran n tmeñut deg yiwel. Ma zik igazen êemlen ad a\$en tilawin i ugaren di le\$mer ne\$ di t\$uri, ass-a tagnit tbeddel. Tuget n yirgazen tta\$en tilawin ilan aéayer yugaren win nsen. Afran-a \$ur-s iswi adamsan imi tameñut i\$ran, tin ixedmen lad\$a, ittwali-tt urgaz d tam\$iwent ara as-isafessen ta\$kemt n usisi n u\$rum. £ef waya irgazen u\$alen ur ttmuqulen ara ma tugar-iten tmeñut di t\$uri, maca ttmuqulen agerdas-nni ines amzun d a\$balu n tedrimt i tudert nsen n yimal. Tazrawt-a tesken-d da\$en amek tayemmat \$ur-s awal-is di temsal icuuden \$er umyuqqen. Tikwal d tisuddas n tyemmat i yett\$eddayen sdat kullec.

Résumé traduit en langue arabe

يندرج هذا البحث في اطار انتروبولوجيا النسب. حاولنا من خلاله دراسة استراتيجيات الزواج عند افراد قرية احنوشن (بلدية ازفون) الذين يعتبرون من القائل المرابطون. اعتمدنا في دراستنا على منهجين اساسيين. يكمن الاول في دراسة احصائية للروابط الزوجية في مختلف اشكالها. اما بالثاني فقد قمنا بتحليل كيفي للعوامل التي تتحكم في توزيع هذه الروابط. بكونها مؤسسة اجتماعية، الروابط الزوجية تتأثر بعوامل التجديد الاجتماعي الذي تشهده قرية احنوشن في الوقت الراهن. من خلال هذا البحث استنتجنا ان استراتيجيات الزواج السارية المفعول عند الجماعة المدروسة تصب في ارضاء هدف الحفاظ و الدفاع عن اغراض مادية و رمزية.

ان استراتيجيات الزواج في هذه الجماعة تتميز بنوعين اساسيين من الانتماءات. الانتماء الاول تترجم من خلاله استراتيجيات الزواج الداخلي. اما الانتماء الثاني يخص الزواج الخارجي. استراتيجيات الزواج الداخلي يمكن ملاحظتها على ثلاث مستويات. هذه الاخيرة تتمثل في الترابط بالزواج داخل القرية، الترابط الزوجي بين افراد جماعات او قرى مرابطة و اخيرا الترابط بالزواج في منطقة القبائل و بين افراد منتمون الى المجتمع القبائلي. ولكن ما الفت انتباهنا هو ان الزواج من ابنة العم المسمى ب«الزواج العربي» لا يمثل الاحالات استثنائية.

في حين ان من خلال الزواج الخارجي تسعى الجماعة لتحقيق اهداف مرتبطة باغراض مادية (عقارية على وجه الخصوص) و رمزية. فمن الملاحظ ايضا ان هذا السلوك الاستراتيجي يرتكز على خطتين متباينتين. تتمثل الاولى في تحقيق روابط زوجية مع جماعات خارجية بالنسبة للقرية. اما من خلال الخطة الثانية فالافراد يترابطون زوجيا مع نساء منتميات الى القرى الاقرب جغرافيا الى احنوشن.

من خلال هذه الدراسة لاحظنا ان تغيرات قد طرأت على معايير اختيار الزوج. فان نسبة معتبرة من رجال هذه الجماعة يختارون الزواج من امرأة قد تكون ذات مكانة (اجتماعية ، مهنية او ثقافية) أرقى او مماثلة لمكانتهم.

Bibliographie

- ABÉLÈS Marc, Anthropologie de l'Etat, A. Colin, 1990, Paris.
- ABROUS Dahbia, L'honneur face au travail des femmes en Algérie, Paris, éd. L'Harmattan, 1989, p.18.
- ADDI (Lhouari), « Les enjeux théoriques de l'anthropologie du Maghreb : Lecture de Bourdieu, Geertz et Berque », in : Lhouari ADDI (sous direction de) L'Anthropologie du Maghreb selon Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner, actes du colloque de Lyon, 21-23 septembre 2001.
- ADDI Lhouari, L'anthropologie du Maghreb selon Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner, Actes du Colloque de Lyon, 21-23 septembre 2001, Awal IBIS PRESS, 2003, Paris, 212P.
- ADDI Lhouari, Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu : Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques, Paris, éd. La Découverte, 2002, p97.
- ADDI Lhouari, Violence symbolique et statut du politique dans l'œuvre de Pierre Bourdieu, in : Revue française de science politique, décembre 2001, article en ligne sur le portail Persée.
- AKTOUF (Omar), méthodologie des sciences sociales, approche qualitative, p 3.
- AL BAKRI, in Cuoq, 1975, p.87, cité par Constant Hamès, Parenté, prophétie, confrérie, écriture : l'islam et le système tribal, in : Tribus et pouvoirs en terre d'Islam, Armand Colin, p. 17-37.
- Alexis de TOCQUEVILLE, cité par Omar DERRAS, Le fait associatif en Algérie. Le cas d'Oran, pp.95-128, in : Mouvements sociaux, mouvements associatifs, Insaniyat, CRASC, N°8, mai - août 1999, (vot.III, 2), p. 95.
- Alin MAHÉ, La révolte des anciens et des modernes : de la tribu à la commune dans la Kabylie contemporaine, pp.201-235, in Hosham Dawod (sous dir.), Tribus et pouvoirs en terre d'Islam, Armand Colin, p.211.
- AUGE Marc. (éd), Les domaines de la parenté : filiation, alliance, résidence, Paris, Maspero, 1975.
- Augé Marc., Pour une anthropologie des mondes contemporains, Paris, Aubier, 1994.

- AUGUST Géoffroy, *Le bordier berbère de la grande Kabylie*, Paris, Le Play, 1890.
- BALANDIER George, *Afrique ambiguë*, Plon, Terre Humaine, 1982 (coll. « Quadrige », 39), Paris.
- BALANDIER George, *Anthropologie politique*, 2^o éd., Paris, 1969.
- BALANDIER George, *Anthropo-logique*, PUF, 1974, 2^e éd., Livre de poche, Biblio-Essai, 1985, Paris.
- BASAGANA Ramon et SAYAD Ali, *Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie*, Alger, CRAPE, 1974.
- BATESON M., *Regard sur mes parents : une évocation de Margaret Mead et de Gregory Bateson*, trad. fr., Paris, Seuil, 1984, (1^{re} éd. en langue Allemande 1984).
- BENRAMDANE Farid et ATOUI Brahim, *Nomination et dénomination : Des noms de lieux de tribus et de personnes en Algérie*, éd : CRASC, Oran, 2005, p.7.
- BONTE Pierre. (éd), *Épouser au plus proche : inceste, prohibition et stratégie matrimoniales autour de la méditerranée*, Paris, Editions de l'EHESS, 1994.
- BONTE Pierre. et IZARD M. (sous la direction de), *Dictionnaire de l'ethnologie et l'anthropologie*, PUF, 1991, Paris.
- BONTE Pierre. et Izard M. (sous la direction de), *Dictionnaire de l'ethnologie et l'anthropologie*, PUF, 1991, Paris.
- BORNEMENT Ernest, *Le patriarcat*, Paris, PUF, 1979, p.11.
- BOUCHNAKI M., *Cités antiques d'Algérie*, Alger, SNED, 1978.
- BOULIFA Saïd, *Le calendrier agricole (seine de la vie agraire en Kabylie)*.
- BOULIFA Saïd, *le Djurdjura à travers l'histoire*, Alger, 1925, p. 18.
- BOURDIEU Pierre, *habitus, code et codification*, in : *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1986, V64, N°1, p40.
- BOURDIEU Pierre, *Questions de sociologie*, Minuit, 1^{re} éd : 1984, 2^{me} éd : 2002, Paris, 285p.
- BOURDIEU Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.
- BOURDIEU Pierre et SAYAD Abdelmalek, *Le déracinement*, Minuit, 1964, Paris, 227p.
- BOURDIEU Pierre, *La Domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.

- BOURDIEU Pierre, *Le bal des célibataires : crise de la société en Béarn*, Paris, Seuil, 2002.
- BOURDIEU Pierre, *Sociologie de l'Algérie*, PUF, 2^e édit., 1961, Paris.
- BOURDIEU Pierre, *Travail et travailleurs en Algérie*, Mouton, 1964, Paris.
- BOURDIEU Pierre., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Librairie Droz, 1970, p.96.
- BOUTEFNOUCHET Mustapha, *La famille algérienne : évolution et caractéristiques récentes*, SNED, Alger, 1982.
- BOUTEFNOUCHET Mustafa, *Système social changement social en Algérie*, Alger, OPU, 1985, p. 15.
- Capitaine VAISSIERE, *Les Ouled Rechaïch*, Alger, 1863.
- CARETTE Émile, *Etude sur la Kabylie*, T II, Paris, imp. Nation, 1848.
- CHAULET Claudine, *La terre, les frères et l'argent*, T1, OPU, 1987, Alger.
- Copans (Jean), *Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie*, Éditions Nathan, 1996, Paris, 128 p.
- COPANS Jean, *L'enquête ethnologique de terrain*, Paris, Nathan, col. 128, 1990, p.87.
- CRESSWELL Robert, BALFET H., BROMBERGER Ch. et autres, *Éléments d'ethnologie*, Paris, Armand Colin, 1975, p. 133.
- DAHMANI Mohamed, *Économie et société en grande Kabylie*, OPU, Alger, 1987.
- DE HEUSCH L., *Pourquoi l'épouser ? Et autres essais*, Paris, Gallimars, 1971.
- DELIEGE R., *Anthropologie de la parenté*, Paris, Armand Colin, 1996, 175p.
- DESSONES (F.B), *Notes sur l'histoire des Kabyles*.
- DEVAUX (G), *les Kbaïl du Djurdjura*, Camoin, Marseille, 1859.
- DEVAUX (G), *les Kbaïl du Djurdjura*, Camoin, Marseille, 1859.
- DJAOUT Tahar, *Azeffoun, la mer et le reste ...*, in : *Algérie actualité*, 21-27 janvier, 1982.
- DORES Maurice, *La femme au village*, Paris, L'Harmattan, 1981.
- DORTIER Jean-François (sous dir.), *Le Dictionnaire des sciences humaines éd. Sciences Humaines*, 2008,155.

- DUMONT L., Dravidien et Kariera : l'alliance de mariage dans l'Inde du sud et en Australie, Paris, La Haye, Mouton, 1975.
- DUMONT L., Introduction à deux théories d'anthropologie sociale, Paris, La Haye, Mouton, 1971.
- DUPIRE Marguerite, Organisation sociale des Peul, Paris, éd : Plon, 1970, p.180.
- DURKHEIM E., « La prohibition de l'inceste et ses origines », L'Année sociologique, N°1, 1897.
- El Watan, 5 mai 1997, p.15.
- Evans-Pritchard E.E. et Fortz M., systèmes politiques africains, PUF, 1964, Paris.
- FANNY Colonna et Haddab Mustapha, Méthodes d'approche du monde rural
- FANNY Colonna, Savants paysans, OPU, Alger, 1983.
- FORTES Meyer, The web of kinship among the Thalensi, Londres, Oxford University Press, 1949.
- FOX Robin, Anthropologie de la parenté, Gallimard, Paris, 1972, p. 21.
- FREUD S., Totem et tabou : interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs, trad. fr., Paris, Payot, 1963, (1^{re} éd. en langue Allemande 1913).
- GAÏD Mouloud, Histoire de Bejaia et de sa région, éd : Mimouni, 1976.
- GELLNER Ernest, The concept of clanship and other assays, Oxford, Blackwell, 1987.
- Genevois (H), Monographie villageoise : At Yanni et Tagmount Azouz, ENAG.
- GERAUD Marie-Odile, LESERVOISIER Olivier et POTIER Richard, Les notions clés de l'ethnologie, 1^{ère} éd : Armand Colin / SEJER, Paris, 1998, 2^{ème} éd : Armand Colin / HER, Paris, 2004.
- GERAUD Marie-Odile, LESERVOISIER Olivier et POTIER Richard, Les notions clés de l'ethnologie, 1^{ère} éd : Armand Colin / SEJER, Paris, 1998, 2^{ème} éd : Armand - Colin / HER, Paris, 2004, p.178.
- GHALEM Mohamed, Histoire de l'Algérie : des origines à 1830- essai de synthèse, in : REMAOUN Hassan (sous coordination), L'Algérie : histoire, société et culture, éd : Casbah, Alger, 2000.
- GHASARIAN Cristian, Introduction à l'étude de la parenté, Paris, Seuil, 1996.
- GODELIER M., Rationalité et irrationalité en économie, Paris, F. Maspero, 1966.

- GODELIER M., Un domaine contesté : l'anthropologie économique, Mouton, 1974, Paris.
- GOODY Jack, « The classification of the double descent systems », *Current Anthropology*, t, 2-1 février 1961.
- GRESLE François, PANOFF Michel, PERRIN Michel, TRIPIER Pierre, Dictionnaire des sciences humaines ; Anthropologie / Sociologie, éd : Nathan, Paris, 1994.
- HADIBI Mohand Akli, *Wedris, une totale plénitude*, éd : Zyriab, Alger, 2002.
- HAMES Constant, Parenté prophétie, confrérie écriture : l'islam et le système tribal, in : *Tribus et pouvoirs en terre d'Islam*, Armand Colin, (p-p17-37).
- HANS F.G, « Le mariage », Payot, Paris, 1952.
- Hans F.G, « Le mariage », Payot, Paris, 1952.
- HERITIER F, *Les deux sœurs et leur mère*, Paris, Odile Jakob, 1994.
- HERITIER Françoise, *L'exercice de la parenté*, Paris, Galimard-Seuil, 1981.
- IBN KHALDUN, *Histoire des Berbères III*, trad B. DE SLANE.
- JULIEN Charles- André, *Histoire de l'Afrique du Nord : Tunisie, Algérie, Maroc de la conquête arabe à 1830*, 2^e éd, Payot, Paris, 1969
- JULIEN Charles André, *Histoire de l'Algérie contemporaine : la conquête et les débuts de la colonisation (1827-1871)*, PUF, Paris, 1964.
- KADDACHE Mahfoud, *l'Algérie dans l'antiquité*, Alger, ENAL, 1992.
- KARSTAN Raphaël, *La civilisation de l'empire inca*, Paris, PUF, 1986.
- KHELADI Mokhtar, *urbanisme et systèmes sociaux ; planification urbaine en Algérie*, OPU, 1991.
- LABURETHE Philippe, TOLRA Jean et WARNER Pierre, *Ethnologie Anthropologie*, Paris, PUF, (2^{ème} éd) 1994, 1^{re} éd : PUF, 1993.
- LACOST-DUJARDIN Camille, *Des mères contre les femmes*, éd : La Découverte, 1986, Paris.
- LACOST-DUJARDIN Camille, *Opération "oiseau bleu" : Des Kabyles, des ethnologues et la guerre en Algérie*, Paris XIII, éd : Découverte, 1997.
- LAOUSTE-CHANTÉREAUX Germaine, *Kabylie coté femme, la vie féminine à Ait Hichem 1939- 1939*, éd : EDISUD, Aix-en-Provence, 1990.

- LAVANCHY (Anne), VON (Christine), Kaenel-Mounoud, Entretien avec Martine Segalen, *Ethnographiques*. Org. N°1, avril 2002.
- LEACH E.R., On certain inconsidered aspects of double descent systems », Paris, Man, 1962, article n° 214 (et D.FORDE, Man, 1963, article n°9).
- LEACH Edmond, Les systèmes politiques des hautes terres de Birmane, trad., française Maspero, 1972 (1^{re} édit. 1953), Paris.
- LÉVI-STRAUSS Claude, Les structures élémentaires de la parenté, Paris-Lahaye, Mouton, 1967(1^{re} éd. 1949).
- LOMBARD Jaques, Introduction à l'ethnologie, 2^{ème} éd. Armand Colin/SEJER, 2004, 1^{re} éd. Armand Colin /HER, Paris, 1994,1998.
- LOUNIS Ali et ANARIS Mohand, J'apprend Tmazight par la lecture et l'écriture : "Ad lemde\$ tamazi\$t s t\$uri d tira", Alger, ENAG, 2009.
- MAIR L, Le mariage : étude anthropologique, trad. fr., Paris, Payot, 1974, (1^{re} éd. en langue anglaise 1971).
- MALINOWSKI B., La sexualité et sa représentation dans les sociétés primitives, trad. fr., Paris, Payot, 1967 (1^{re} éd. en langue anglaise 1927).
- MAUNIER René, L'économie Kabyle, Paris, Alcan, 1903.
- Mercier P, Histoire de l'anthropologie, PUF, 1966, Paris.
- MURDOCK G, De la structure sociale, trad. fr. Paris, Payot, 1972, (1^{re} éd. en langue anglaise 1979).
- NACIB Youcef, chants religieux du Djurdjura, Islam Sandbad.
- NEEDHAM R (éd), La parenté en question : onze contributions à la théorie anthropologique, trad. fr., Paris, Seuil, 1977, (1^{re} éd. en langue anglaise 1971).
- Olivier de Sardan J-P., Anthropologie et développement, Essai en socio-anthropologie du changement social, Karthala, 1995, Paris.
- PANOFF Michel et PERRIN Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie*, éd : Payot, Paris, 1973, P.205.
- QUIVY Raymond et CAMPENHOUDT Luc Van, Manuel de recherche en sciences sociales, Dunod, Paris, 1995.
- RADCLIFFE-Brown, structure et fonction dans la société primitive, Paris, éd. Minuit, 1968 (1^{re} éd. : Structure and fonction in primitive society, 1952)

- REMAOUN Hassan, L'Algérie de 1830 à nos jours : histoire sociale et politique, in : REMAOUN Hassan (sous coordination), L'Algérie : histoire, société et culture, éd : Casbah, Alger, 2000.
- RIVERS W.H.R., « Mother Right », Encyclopedia of Religion a. Ethics, t.8, col.851a.-Social organization, 1926.
- Rivière Claude, Anthropologie politique, Armand Colin, 2000, Paris, 192 p.
- Rivière Claude, Introduction à l'anthropologie, Hachette, 1995, Paris, 157p.
- SALHI M. B., Modernisation et retraditionalisation à travers les champs associatif et politique : le cas de la Kabylie, pp.21-42, in : Mouvements sociaux, mouvements associatifs, Insaniyat, CRASC, N°8, mai - août 1999, (vot.III, 2).
- SALHI M.B., Espace montagnard : mutations et permanences. Cas de la Kabylie de la région du Djurdjura, p-p. 11-50, in : L'espace montagnard entre mutation et permanences (sous dir.), MESSACI-BELHOUCINE Nadia, CRASC, Oran, 2005.
- SALHI Mohamed Brahim, Cours d'anthropologie de la parenté, dispensés aux étudiants de Magistère de l'Ecole Doctorale d'Anthropologie, 2007/2008.
- SALHI Mohamed Brahim, Histoire économique, sociale et politique de la wilaya de Tizi-Ouzou, CREAD, Alger, 1987, p. 11.
- SALHI Mohammed Brahim, Lignages religieux, confréries et société en grande Kabylie (1850-1950), IBLA, 1995, t 58, n° 175.
- SALHI Mohammed Brahim, Société et religion en Kabylie : 1850-2000, thèse de doctorat d'Etat Lettres et sciences humaines, Paris, 11 juin 2004
- SAMMUT Cernel, Le rôle de la parenté dans l'immigration algérienne en France, in : Production, pouvoir et parenté au Maghreb, Actes du colloque organisé par l'ERA 357 CNRS / EHESS, Paris, décembre 1976, éd. AECLAS/Geutner, 1981, Paris.
- SEGALEN Martine, *Sociologie de la famille*, Paris, Armand Colin / Masson, 1981, 1996.
- SOUSBERGHE L., Don et contre don de la vie : structure élémentaire de la parenté et union préférentielle, Sankt-Augustin, Anthrpos, 1986.
- SOUSBERGHE L., Unions consécutives entre apparentés : une comparaison de systèmes du Bas-Congo et de la région des Grands Lacs, Leuven, Desclée de Brouwer, 1969.

-SUMPF (Joseph) et Hugues (Michel), Dictionnaire de sociologie, Paris, Librairie Larousse, 1973, 257 p.

-TILLION Germain., Il était une fois l'ethnographie, Paris, éd. Seuil, 2000.

-TILLION Germain., Le Harem et les cousins, éd : Seuil, 1966, Paris.

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

-VAN GENEP A., Études d'ethnographie algérienne, collection «que sais-je », Paris, PUF, 1963, N°802.

-WESTERMARCK E., Histoire du mariage, tome VI : les théories de l'inceste, les bases biologiques du mariage, trad. fr., Paris, Payot, 1945, (1^{re} éd. en langue anglaise 1891).

-WILLEMS Emilio, Dictionnaire de Sociologie, éd. Marcel Rivière, Paris, 1961.

-ZEMMERMANN F., Enquête sur la parenté, Paris, PUF, 1993.

-ZIMMERMAN F., L'exercice de la parenté, Paris, PUF, 1993.

- Abdelfettah Lalmi Nedjma, « Du mythe de l'isolat kabyle », Cahiers d'études africaines N°175, Paris, EHESS, 2004.
- **Abderrahmane** Moussaoui, « Alliances bénies en Algérie : nouveaux liens maritaux en Islam », *L'Année du Maghreb*, VI | 2010, 79-98.
- Abélès Marc, Anthropologie de la globalisation, Paris, Payot, 2008.
- Abélès Marc, Préface, in : Arjun Appadurai, Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation, Paris, Payot, 1996.
- Abu-Lughod Lila, Sentiments voilés, Paris, Les empêcheur de penser en rond/Seuil, 2008.
- Addi **Lahouari**, « Les partis politiques en Algérie », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 111-112 | mars 2006, mis en ligne le 31 mars 2006, consulté le 26 mars 2015. URL : <http://remmm.revues.org/2868>. pp. 139-162.
- Addi Lahouari, Sociologie et anthropologie chez Bourdieu, Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques, Paris, éd. La Découverte, 2002.
- Addi Lahouari, Violence symbolique et statut du politique dans l'œuvre de pierre Bourdieu, in : Lahouari Addi (sous dir.), L'anthropologie du Maghreb. Les apports de Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner, Paris, Awal/Ibis Press, 2003.
- Adel Faouzi, « La crise du mariage en Algérie », in : Familles d'hier et d'aujourd'hui, *Insaniyat*, n°4-janvier-avril 1998, Oran (vol.II, 1), CRASC, pp. 59-77.

- Adel Fouzi, La nuit de noces ou la virilité piégée, in : *Insaniyat / إنسانيات*, 4 | 1998, 3-24.
- Adouri Malika, Le voile : modalité de construction et de fonctionnement d'une nouvelle conformité sociale : Étude de cas à la ville de Bejaia, Mémoire de magistère soutenu le 30 juin 2010 sous la direction de Claudine Chaulet, Université de Bejaia.
- Agnès Fine, « "Valence différentielle des sexes" et/ou "domination masculine" ? », *Travail, genre et sociétés* 2003/2 (N° 10), p. 174-180.
- Aït Mensour Amrouche Fadhma, Histoire de ma vie, Paris, La Découverte, 2005, (1^{ère} éd. 1968).
- Albergoni Gianni, Anti anti-segmentarisme : pour un modèle rectifié, in : Lhouari Addi (dir.) L'Anthropologie du Maghreb, selon Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner, actes du colloque de Lyon, 21-23 septembre 2001, pp. 17-38.
- Amselle Jean-Loup, Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures, Paris, Flammarion, 2001.
- Amselle Jean-Loup, Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs, Paris, Payot, 1990.
- Anaris Mohand et Morsli Mahieddine, *Bourdieu et les stratégies matrimoniales en Kabylie*, in : Actes du Colloque Pierre Bourdieu et l'Algérie, CRASC-Oran les 19 et 20 septembre 2011, Alger, HCA, 2012, pp. 73-104.
- Anaris Mohand, Pertinence et limites du concept « stratégie » dans l'analyse du fait matrimonial, in : *Insaniyat* n° 67, janvier - mars 2015, Oran, CRASC, p. 65-77.
- Anaris Mohand, Stratégies matrimoniales et logiques lignagère : cas du groupe religieux Ihnouchène (Azeffoun) ; 1990-2007, Mémoire de magistère soutenu le 25-10-2009 sous la direction de Mohamed Brahim SALHI.
- Anaris Mohand et Lounis Ali, J'apprends Tamazight par la lecture et l'écriture : "Ad lemdey tamaziyt s tyuri d tira", Alger, ENAG, 2009.
- Anthony Elwin J., *The invulnerable child*, Guilford Press, 1987.
- Appadurai Arjun, Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation, Paris, Payot, 1996.
- Appadurai Arjun, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 1996.
- Arkoun Mohammed, L'islam actuel devant sa tradition et la modernisation, in : Monther Kilani (sous dir.), *Islam et changement social*, Dijon, Payot Lausanne, 1998.
- Arnault Christine-Adriana, Le choix du conjoint : famille, mariage, sociabilité, liaison amoureuses ; analyse des rapports hommes-femmes à la Canée en Crète, Thèse de Doctorat, Paris, EHESS, 1999.
- Arnulf Isabel, Le sexe de l'expert. Régimes de genre et dynamique des inégalités dans l'espace du conseil en management, Thèse pour l'obtention du titre de Docteur de l'EHESS, Paris, EHESS, 2013.

- Assam Malika, Société tribale kabyle et (re)construction identitaire berbère. Le cas des At Zemmenzer (XIX^{ème} s.-XXI^{ème} s.), Thèse de doctorat soutenue sous la direction de Dahbia Abrous et Salem Chaker, Paris, INALCO, 2014.
- Assayag Jackie, La culture comme fait social global ? Anthropologie et (post)modernité, In: L'Homme, 1998, tome 38 n°148.
- Attias-Donfut Claudine et Segalen Martine, Grands-parents. La famille à travers les générations, Paris, Odile Jacob, 1998.
- Aucapitaine Le Baron, Origine arabe des fractions de marabouts dans les confédérations kabyles », in Nouvelles Annales des voyages de la Géographie, de l'Histoire et de l'Archéologie, vol I, 6^{ème} Série, 1859, pp.170-173.
- Augé Marc, Autour d'une anthropologie de la mondialisation, Paris, L'Harmattan, 2004.
- Augé Marc, Culture et déplacement, in : Yves Michaud, (sous dir.), Qu'est-ce que la culture ?, Paris, Odile Jacob, 2001
- Augé Marc, Où est passé l'avenir ?, Paris, Panama, 2008.
- Augé Marc, Pour une anthropologie des mondes contemporains, Paris, Flammarion, 1994.
- Augustins Georges, Mobilité résidentielle et alliance matrimoniale dans une commune du Morbihan au XIX^e siècle, p. 325, in Ethnologie française, tome 11, N°4, CNRS, Paris, 1981, pp.319-328.
- Azizi Souad, Cérémonies de mariage en changement dans le grand Agadir (Sous, Maroc), thèse de doctorat soutenue sous la direction de Camille Lacoste-Dujardin, Paris, EHESS, 1998.
- Bachelard Gaston, *La formation de l'esprit scientifique : contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, 4^{ème} éd. Paris, Vrin, 1965 (1^{ère} éd. 1960).
- Bachofen Johann Jakob, *Le Droit Maternel, recherche sur la gynécocratie de l'Antiquité dans sa nature religieuse et juridique*, trad. Étienne Barilier, L'Age d'Homme, 1996.
- Badinter Elisabeth, Le conflit. La femme et la mère, Paris, Flammarion, 2010.
- Balaman AliRıza, Evlilik akrabalik türleri (Genres de parenté et de mariage) Izmir, 1982.
- Balandier George, Civilisés, dit-on, Paris, PUF, 2003.
- Balandier George, Carnaval des apparences, Paris, Fayard, 2012.
- Balandier Georges, "La situation coloniale : approche théorique", in Les Cahiers internationaux de sociologie, vol. 11, Paris, PUF, 1951, pp. 44-79.
- Barry Laurent S. (1998), « *Les modes de composition de l'alliance. Le "mariage arabe"* », L'Homme, 1998, 147, pp. 17-50.
- Barry Laurent, *La parenté*, Paris, Gallimard, 2008.
- Barth Fredrick (1954), « Father's Brother's Daughter Marriage in Kurdistan », *Southwestern Journal of Anthropology* 10 : 164-171.

- Barth Fredrick, « Principles of social organization in southern Kurdistan », Universitets Ethnographiske Museum Bulletin, n° 7, Oslo, 1953; R. F Murphy and L. Kasdan, “The structure of parallel cousin marriage”, *American Anthropologist*, vol. 61, février 1959, pp. 17-29.
- Basagana Ramon et Sayad Ali, *Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie*, CRAPE, Alger, 1974.
- Bauer Denise, *L’Organisation des tâches domestiques et parentales dans le couple*, in Arnault Régnier-Loilier (dir.), *Portraits de familles. L’enquête « Études des relations familiales et intergénérationnelles*, Paris, INED, « Coll. Grandes enquêtes », 2009.
- Beaud Stéphane et Weber Florence, *Guide de l’enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 2010.
- Beaugé **Julien**, « Camille Lacoste-Dujardin, *La vaillance des femmes. Relations entre femmes et hommes berbères de Kabylie* », *Lectures* [En ligne], Les comptes rendus, 2008, mis en ligne le 07 avril 2008.
- Béliard Aude et Eideliman Jean-Sébastien, *Au-delà de la déontologie. Anonymat et confidentialité dans le travail ethnographique*, in : Didier Fassin et Alban Bensa (dir.), *Les politiques de l’enquête. Épreuves ethnographiques*, Paris, La Découverte, 2008, pp. 123-142.
- Ben Hounet Yazid, *Algérie : la tribu pour horizon politique*, in : Hosham Dawod, *La constante « tribu », variations arabo-musulmanes*, Paris, FMSH, 2013, pp.69-88.
- Ben Smaïl Nedra, *Vierges ? La nouvelle sexualité des Tunisiennes*, Tunis, Cérès, coll. « D'Islam & d'ailleurs », 2012.
- **Benedict Perter, Réformes juridiques et prestations matrimoniales en Turquie. Mehr (douce islamique) et baslik parasi (compensation matrimoniale)**, in John Peristiany s. dir. en coll. Marie-Elisabeth Handman, *Le prix de l’alliance en méditerranée*, Paris, CNRS, 1989, pp. 157-182. (texte traduit de l’anglais par Marie-Elisabeth Handman).
- Bénéï Véronique, *Pour une réévaluation anthropologique du « prix de la fiancée ». Le cas du dyāj maharashtrien (Inde)*, in *Bulletin de l’Ecole française d’Extrême-Orient*. Tome 82, 1995. pp. 263-286.
- Bensa Alban (2003), « L’exclu de la famille. La parenté selon Pierre Bourdieu », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 150, décembre 2003, pp. 19-26.
- Bensimon Doris et Lautaman Françoise, *Un mariage, deux traditions. Chrétiens et juifs*, Bruxelles, Éditions de l’Université de Bruxelles, 1977.
- Bergeaud-Blackler **Florence** et Eck **Victor**, « Les « faux » mariages homosexuels de Sidi Ali au Maroc : enjeux d’un scandale médiatique », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 129| juillet 2011.
- Berque Jacques (1959), *Le système de parenté dans les sociétés musulmanes*, Colloque « Entretiens interdisciplinaires sur les sociétés musulmanes », Paris, 1959.
- Berque Jacques, *Structures sociales du Haut-Atlas*, Centre d’Et. socio., Paris, 1955.

- Bessis Raphaël, Dialogue avec Marc Augé. Autour d'une anthropologie de la mondialisation, Paris, L'Harmattan, 2004.
- Bessis Sophie, Droits des femmes et féminismes au sud de la Méditerranée, in : Denis Chevallier, Michel Bozon (sous dir.) et autres, Au bazar du genre. Féminin/masculin en Méditerranée, Paris, MUCEM, 2013.
- Bianquis Thierry, Histoire de la famille, tome 1, Paris, Armand Colin, 1986, pp. 557-601.
- **Bidet Annie (coord.), Les rapports sociaux de sexe, Paris, PUF, coll. Actuel Marx, 2010.**
- Bittles Alan H., «*Consanguineous marriages and congenital anomalies*», in: The Lancet, Volume 382, N°. 9901, pp. 1316–1317, 19 October 2013.
- Bizzocchi Roberto, Culture généalogique dans l'Italie du XVIe siècle, in: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 46e année, N. 4, 1991. pp. 789-805.
- Bizzocchi Roberto, Généalogies fabuleuses : inventer et faire croire dans l'Europe moderne, Paris, Rue d'Ulm, 2010.
- Boni-Le Goff Isabel, Le sexe de l'expert. Régimes de genre et dynamique des inégalités dans l'espace du conseil en management, Thèse pour l'obtention du titre de Docteur de l'EHESS, Paris, EHESS, 2013.
- Bonnemain Christiane, Parenté biologique et parenté sociale. Une comparaison des législations anglaise, française, italienne et portugaise, in: Recherches et Prévisions, n°47, mars 1997, pp. 15-23.
- Bonte Pierre (1994), « Manière de dire ou manière de faire : peut-on parler d'un mariage « arabe » ? », in : Pierre Bonte (1994), *Épouser au plus proche*, Paris, EHESS, pp. 371-398.
- Bonte Pierre (éd.), *Épouser au plus proche : inceste, prohibition et stratégie matrimoniales autour de la méditerranée*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1994.
- Bonte Pierre et Conte Édouard, *Al-Ansâb. La quête des origines*, Paris, éd.de MSH, 1991.
- Bonte Pierre et Copet-Rougier Elisabeth, Groupes de parenté et stratégies matrimoniales, in: Parenté et stratégies familiales dans l'Antiquité romaine. Actes de la table ronde des 2-4 octobre 1986 (Paris, Maison des sciences de l'homme) Rome : École Française de Rome, 1990. pp. 253-266. (Publications de l'École française de Rome, 129).
- Bonte Pierre et Edouard Conte, *Al-Ansâb. La quête des origines*, Paris, éd.de MSH, 1991.
- Bonte Pierre et Izard Michel (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991.
- Bonte Pierre, Édouard Conte et Paul Dresch, *Émirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, Paris, CNRS, 2001.
- Bonte Pierre, Enric Porqueres i Gené et Jérôme Wilgaux, *L'argument de la filiation. Aux fondements des sociétés européennes et méditerranéennes*, Paris, MSH, 2011.
- Bonte Pierre, Enric Porqueres i Gené, Laurent S. Barry et autres, « Glossaire », in : *L'Homme*, 154-155 | avril-septembre 2000, Paris, EHESS, 2000, pp. 721-732.

- Borneman Ernest, *Le patriarcat*, Paris, PUF, 1975.
- Bou-Assy Foumia, Serge Dumont et Francine Saillant, « Représentations sociales du mariage endogame et de ses conséquences biologiques sur la santé des descendants chez des fiancés apparentés : cas de deux villages chiïtes au Liban », *Service social*, vol. 50, n° 1, 2003, p. 174-198.
- Bourdieu Pierre (1980), *Le sens pratique*, Paris, Minuit.
- Bourdieu Pierre (1994), « Stratégies de reproduction et modes de domination », *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 105, décembre 1994, pp. 3-12.
- Bourdieu Pierre (dir.), *La Misère du monde*, Paris, Seuil, 1993.
- Bourdieu Pierre et Abdelmalek Sayad, *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Minuit, 1964.
- Bourdieu Pierre et Lamaison Pierre, « De la règle aux stratégies : entretien avec P. Bourdieu », *Terrain*, n° 4, 1985.
- Bourdieu Pierre, « Les stratégies matrimoniales et dans le système de reproduction », *Annales ESC.*, 27, 4-5, 1972.
- Bourdieu Pierre, A propos de la Domination masculine, propos recueillis en 1999 par Isabelle Rüf, in : *Lutes des sexes et lutes des classes*, *Agonie* N° 28, 2003, pp.73-86.
- Bourdieu Pierre, *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987.
- Bourdieu Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Librairie Droz, 1970.
- Bourdieu Pierre, *Habitus, code et codification*, in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Année 1986, Volume 64, numéro 1, Persée, pp. 40-44.
- Bourdieu Pierre, *La domination masculine*, Paris, Le Seuil, 1998.
- Bourdieu Pierre, *Le bal des célibataires : crise de la société en Béarn*, Paris, Seuil, 2002.
- Bourdieu Pierre, Mammeri Mouloud, « Du bon usage de l'ethnologie », in : *Actes de la recherche en sciences sociales* 5/2003 (n° 150), p. 9-18.
- Bourdieu Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997.
- Bourdieu Pierre, *Sur l'objectivation participante. Réponse à quelques objections*, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 23, 1978.
- Bourgeois Isabelle et Ulrike Reisach, « Culture d'entreprise : « le piège de l'américanisation » », in : *Regards sur l'économie allemande* [En ligne], 84 | 2007, document 3, mis en ligne le 01 décembre 2009.
- Boutefnouchet Mustafa, *Système social changement social en Algérie*, Alger, OPU, 1985.
- Bouyahia Malek et Eleonora Maria (dir.), *La polysémie du voile : politiques et mobilisations postcoloniales*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 2013.
- Bozon Michel et Heran François, *La formation du couple*, Paris, La découverte, 2006.
- Bozon Michel, *Choix du conjoint et reproduction sociale*, *Écoflash*, n° 64, décembre 1991.

- Bozon Michel, Famille, fécondité et sexualité en méditerranée (1980-2010), in : Denis Chevallier, Michel Bozon (sous dir.) et autres, Au bazar du genre. Féminin/masculin en Méditerranée, Paris, MUCEM, 2013.
- Bréchon Pierre et Olivier Galland (dir.), L'individualisation des valeurs, Paris, Armand Colin, 2010.
- Brenda Zara Seligman, «*Studies in Semitic Kinship* », Bulletin of the School of Oriental Studies, London, vol. III, 1923, pp. 51-68.
- Brown Cecil H & Saad Sawoyan (1977), « Descent and Alliance in an Endogamous Society : A Structural Analysis of Arab Kinship », *Information sur les sciences sociales / Social Sciences Information* 16 (5) : 581-599.
- Burawoy M. (dir.), *Global Ethnography. Forces, Connections and Imaginations in a Postmodern World*. Berkeley, University of California Press, 2000.
- Camps Gabriel, Sur trois types peu connus de Monuments funéraires nord-africains (note de Protohistoire), in: Bulletin de la Société préhistorique de France. 1959, tome 56, N. 1-2.
- Camps Gabriel, Une frontière inexploquée, la limite de la Berbérie orientale de la protohistoire au Moyen Âge, in: Maghreb et Sahara: études géographiques offertes à Jean Despois (1973), Paris, Société de Géographie, p. 59-67.
- Capdeville-Zeng Catherine, « Un lignage chinois aujourd'hui en Chine du Sud-Est. (Enquête) », *Terrains & travaux* 2009/2 (n° 16), pp. 31-53.
- Carette Émile, Études sur la Kabylie proprement dite, In : exploration scientifique de l'Algérie pendant les années 1840, 1841, 1842, Paris, Imprimerie Nationale, 1849.
- Casajus Dominique, « Fogel, Frédérique. – *Mémoires du Nil. Les Nubiens d'Égypte en migration*. Paris, Karthala, 1997, 400 p. », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 166 | 2002.
- Chachoua Kamel, « Kabylie : L'islam », in Encyclopédie berbère | Judaïsme – Kabylie, n°26, Aix-en-Provence, Edisud, 2004, pp. 4074-4085.
- Chachoua Kamel, L'Islam Kabyle. Religion, État et société en Algérie. Suivi de l'Épître (*Rissala*) d'Ibnou Zakri (Alger 1903), Muphti de la Grande Mosquée d'Alger, Paris, Maisonneuve & Larose, 2001.
- Chaker S. et Gast M., « Akli », in : Encyclopédie berbère N° 3 | Ahaggar – Alī ben Ghaniya, Aix-en-Provence, Edisud (« Volumes », no 3), 1986, pp. 423-425.
- Chaker Salem, « Langue » berbère, in : Encyclopédie berbère, n° 28-29, | *Kirtēsii – Lutte*, Aix-en-Provence, Edisud, 2008, pp. 4348-4360.
- Chaker Salem, « Aït (enfant de) », in : Encyclopédie berbère, 3 | Ahaggar -Ali ben Ghaniya, Aix-en-Provence, Edisud (« Volumes », N° 3), 1986.
- Chantal Collard, "Kinship Studies" au tournant du siècle, *L'Homme* 154-155 / 2000, pp. 635-658.
- Charles André Julien, Histoire de l'Afrique du Nord : Tunisie – Algérie – Maroc de la conquête arabe à 1830, éd : Payot, Paris, 1969

- Chaulet Claudine, Une violence à part, in : Violence : Contributions au débat, Insaniyat, N° 10, 2000, pp.7-16.
- Chelhod Joseph, « Le mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe », *L'Homme* 5 (3-4), 1965, pp. 113-173.
- Chelhod Joseph, *Le droit dans la société bédouine*, Paris, Marcel Rivière, 1971.
- Chenille Vincent, *La mode dans la coiffure des Français. « La norme et le mouvement 1837-1987 »*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- Choukri El- Aloussi Mahmoud, Buluy al-arb fi maerifat ahwal al eareb, t. II, p. 10, in: Ali Al-Hachimi, *al-Mar'at fi al-chieri-al-jâhili*, Bagdad, 1960.
- Christian Ghasarian (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin, 2004.
- Cina Viviane, « *Le conseil génétique : aspects théoriques et pratique en prénatal* », in : *Revue Médicale Suisse*, N° 52, 9 avril 2008.
- Claudot-Hawad Hélène, Marginale l'étude des marges ? Parcours en terrains touaregs, in : Hélène Claudot-Hawad (dir.), *Berbères ou arabes ? Le tango des spécialistes*, Paris, Non Lieu, 2006, pp. 191-224.
- Claudot-Hawad (dir.), *Berbères ou arabes ? Le tango des spécialistes*, Paris, Non Lieu, 2006.
- Claverie Elisabeth (1981), L'«ousta» et le notaire. Le système de dévolution des biens en Margeride lozérienne au XIX^e siècle, in : *Ethnologie française*, tome 11, n°4, CNRS, Paris, 1981, pp. 329-337.
- Clair Isabelle, « Les rapports sociaux de sexe », in : *Sociologie* [En ligne], Comptes rendus, 2011, mis en ligne le 15 février 2011, URL : <http://sociologie.revues.org/687>.
- Collet Beat et Santelli Emmanuelle, *Couples d'ici, parents d'ailleurs. Parcours de descendants d'immigrés*, Paris, PUF, 2012.
- Collomp Alain, « Alliance et filiation en Haute-Provence du XVIII^e siècle, *Annales ESC.*, 32, 3, 1977.
- Colonna Fanny, Saints furieux et saints studieux ou, dans, l'Aures comment la religion vient aux tribus, in : *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1980, Volume 35, Numéro 3-4.
- Conte Édouard, *Alliance et parenté élective en Arabie ancienne. Éléments d'une problématique*, in : *L'Homme*, 1987, tome 27 n°102. Tribus en Afrique du Nord et au Moyen-Orient. pp. 119-138.
- Conte Édouard, Choisir ses parents dans la société arabe : la situation à l'avènement de l'islam, in : Pierre Bonte. (éd), *Épouser au plus proche : inceste, prohibition et stratégie matrimoniales autour de la méditerranée*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1994, pp. 165-187.
- Copans Jean et Genest, Présentation. L'anthropologie et le millénaire, fin de siècle ?, in : *Anthropologie et société*, vol. 24, n° 1, 2000.
- Copans Jean, *Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie*, Éditions Nathan, 1996, Paris.

- Copans Jean, *L'enquête ethnologique de terrain*, Paris, Nathan, col. 128, 1990.
- Coupet-Rougier Élisabeth, *Le mariage « arabe ». Une approche théorique*, in : Bonte Pierre (éd.), *Épouser au plus proche : inceste, prohibition et stratégies matrimoniales autour de la méditerranée*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1994, pp. 453-473.
- Crichton Michael, *The lost World*, New York, Ballantine books, 1995.
- Crozier Michel et Erhard Friedberg, *L'acteur et le système*, Paris, Seuil, 1977.
- Cuisenier Jean, « La terminologie arabe de parenté : analyse sémantique et analyse componentielle », in : *L'Homme*, 5 n°(3-4), 1965, pp.17-59.
- Cuisenier Jean, *Endogamie et exogamie dans le mariage arabe*, in : *L'Homme*, 1962, tome 2 n°2. pp. 80-105.
- Cynthia Ghorra-Gobin, *Mondialisation(s) : la contribution de la géographie au débat scientifique. (Globalization(s) : the contribution of geography to the scientific debate)*, in: *Bulletin de l'Association de géographes français*, 85e année, 2008-3 (septembre). *Mondialisation et géographie / L'ouest américain*.
- Dahmani Mohammed et E.B., « Kabylie : Géographie », in 26 | *Judaïsme – Kabylie*, Aix-en-Provence, Edisud (« Volumes », no 26), 2004, pp. 3986-3989.
- Dallet Jean Mari, *Dictionnaire Kabyle - Français*, Paris, SELAF, 1982.
- Daumas M. et M. Fabar, *La Grande Kabylie : études historiques*, Paris, Hachette, 1847.
- Dawod Hosham (dir.), *Tribus et pouvoirs en terre d'islam*, Paris, Armand Colin, 2004.
- Dayan-Herzbrun Sonia, « Détours et transgressions : une approche des rapports de genre », *Cahiers du Genre*, 2005/2 n° 39, pp. 137-151.
- De Singly François et Chaland Karine, *Quel modèle pour la vie à deux dans les sociétés modernes avancées ?*, in : François de Singly et Sylvie Mesure (sous dir.), *Comprendre le lien familial*, Paris, PUF, 2001.
- De Singly François, *Fortune et infortune de la femme mariée. Sociologie de la vie conjugale*, Paris, PUF, 1987.
- De Singly François, *L'injustice ménagère*, Paris, Armand Colin, 2007.
- de Singly François, *Libre ensemble*, Paris, Nathan, 2000.
- de Singly François, *Mobilité féminine par le mariage et dot scolaire : l'exemple nantais*, in *Économie et statistique*, n°91, Juillet-Août 1977. pp. 33-44.
- De Singly François, *Sociologie de la famille contemporaine*, Paris, Armand Colin, Nathan, 1993.
- De Tocqueville Alexis, *De la démocratie en Amérique II*, Paris, Gallimard, 1992, (1ere édition 1831).
- Déchaud Jean Hugues et Herpin Neola, *Vers un nouveau modèle de parenté*, in : Pierre Bréchon et Olivier Galland (dir.), *L'individualisation des valeurs*, Paris, Armand Colin, 2010, pp. 47-63.

- Déchaux Jean-Hugues, Dynamiques de la famille : entre individualisme et appartenance, in Olivier Galland et Yannick Lemel (dir.), La nouvelle société française. Trente années de mutations, Paris, Armand Colin, 1998, pp. 60-89.
- Deleury Edith, Michèle Rivet et Jean-Marc Neault, « De la puissance paternelle à l'autorité parentale » : Une institution en voie de trouver sa vraie finalité » in : Les Cahiers de droit, vol. 15, n° 4, 1974.
- Deleury Edith, Rivet Michèle et Jean-Marc Neault, « De la puissance paternelle à l'autorité parentale » : Une institution en voie de trouver sa vraie finalité » in : Les Cahiers de droit, vol. 15, n° 4, 1974.
- Deliège Robert, Le système des castes, Paris, PUF, 1993, 128 p., (coll. Que sais-je) ; Nathaniel Wander, Totem, caste et parenté, in : L'Homme, 1977, tome 17 n°2-3, pp. 111-115.
- Deliège Robert, Les Castes en Inde aujourd'hui, Paris, PUF, 2004.
- Denis Chevallier, Michel Bozon (sous dir.) et autres, Au bazar du genre. Féminin/masculin en Méditerranée, Paris, MUCEM, 2013.
- Dermenghem Émile, le culte des saints dans l'islam maghrébin, Paris, Gallimard, 1954.
- Desroche Henri et Rambaud Placide (dir.), Villages en développement. Contribution à une sociologie villageoise, in : Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 29^e année, N. 4, 1974.
- Dewerpe Alain (1996), « La « stratégie » chez Pierre Bourdieu », Enquête, 3 | 1996, mis en ligne le 11 juillet 2013, URL: <http://enquete.revues.org/533>; DOI : 10.4000/enquete.533, pp. 196-208.
- Dib-Marouf Chafika, « Rapports sociaux, rapports matrimoniaux et condition féminine en Algérie », *Insaniyat / إنسانيات*, 4 | 1998, 25-33 ; Système matrimonial et artisanat féminin en Algérie, Paris, L'Harmattan, 2012.
- Dib-Marouf Chafika, *Les fonctions de la dot dans la cité algérienne - le cas d'une ville moyenne : Tlemcen et son « hawz »*. Alger, Ed, OPU, 1984 ;
- Dores Maurice, La femme au village, Paris, L'Harmattan, 1981.
- *Dortier Jean-François (sous dir.), Le Dictionnaire des sciences humaines, Auxerre, éd : Sciences Humaines, 2008.*
- Douglas Mary, Comment pensent les institutions, Paris, La Découverte, 2004 (1^{ère} éd. 1986).
- Du Boulay Juliet, La mariée et sa belle-mère. Aspects du rituel du mariage dans un village de Grèce, in : John Peristiany s. dir. en coll. Marie-Elisabeth Handman, Le prix de l'alliance en méditerranée, Paris, CNRS, 1989, pp. 379-395.
- Dubet François et Danilo Martuccelli, Théories de la socialisation et définitions sociologiques de l'école, in: Revue française de sociologie, 1996, 37-4. pp. 511-535.
- Dumont Louis, Dravidien et Kariera : l'alliance de mariage dans l'Inde du sud et en Australie, Paris, La Haye, Mouton, 1975.

- Dumont Louis, Introduction à deux théories d'anthropologie sociale, Paris, La Haye, Mouton, 1971.
- Dupâquier Jacques, « Sédentarité et mobilité dans l'ancienne société rurale. Enracinement et ouverture : faut-il vraiment choisir ? », Histoire & Sociétés Rurales 2002/2 (Vol. 18), pp. 121-135.
- El- Aloussi Mahmoud Choukri, Buluy al-arb fi maerifat aḥwal al ʿareb, t. II, in: Ali Al-Hachimi, al-Marʿat fi al-chieri-al-jâhili, Bagdad, 1960.
- Eleonora Sanna Maria, Voiles musulmans. Une réalité polysémique, in : Denis Chevallier, Michel Bozon (sous dir.) et autres, Au bazar du genre. Féminin/masculin en Méditerranée, Paris, MUCEM, 2013.
- Elisabeth Badinter, Le conflit. La femme et la mère, Paris, Flammarion, 2010, pp.28-29.
- Encyclopédie de l'Islam, Première édition.
- Engels Friedrich, L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État, Paris, Éditions sociales, 1983 (1^{ère} éd. 1884).
- Erni John Nguyet, Siew Keng Chua (eds), *Asian Media Studies: Politics of Subjectivities*, Malden (Mass.), Blackwell, 2004.
- Establet Colette et Pascual Jean-Paul, A propos du ṣdaq ou mahr dans une région arabe de l'Empire ottoman à l'aube du XVIIIe siècle, in Droit et culture, Religion, pouvoir et liberté. L'argent du mariage, N°42-2001/2, Paris, L'Harmattan, 2001, pp.211-229.
- Evans-Pritchard Edward Evan, Kinship and Marriage among the Nuer, Oxford, Clarendon Press, 1951, (Trad. franç., Paris, Payot, 1973).
- Fainzang Sylvie, De l'autre côté du miroir. Réflexions sur l'ethnologie des anciens alcooliques, in : Christian Ghasarian (dir.), De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux, Paris, Armand Colin, 2004, pp. 63-71.
- Fassin Didier et Bensa Alban, Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques, Paris, La Découverte, 2008.
- Favret-Saada Jeanne (1968), Relations de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie, p. 32, in L'Homme, 1968, tome 8, n°4. pp. 18-44.
- Favret-Saada Jeanne, La segmentarité au Maghreb, in : L'Homme, tome 6, n°2, 1966, pp. 105-111.
- Feldman Jacqueline, « Objectivité et subjectivité en science. Quelques aperçus », Revue européenne des sciences sociales, 2009. [En ligne], XL-124 | 2002, mis en ligne le 01 décembre 2009, consulté le 14 octobre 2012. URL : <http://ress.revues.org/577> ; DOI : 10.4000/ress.577.
- Feuillet-Liger Brigitte et Crespo-Brauner Maria-Claudia, Les incidences de la biomédecine sur la parenté. Approche internationale, Bruxelles, Bruylant, 2014.

- Fine Agnès, « "Valence différentielle des sexes" et/ou "domination masculine" ? », *Travail, genre et sociétés* 2003/2 (N° 10), pp. 174-180.
- Fine Agnès, « Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998, coll. Liber, 134 p. », in : *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 12 | 2000, mis en ligne le 20 mars 2003.
- Finkler Kaja, "The kin in the gene: the medicalization of family and kinship in America". *Current Anthropology*, vol. 42, n°2, 2001, pp. 235–263.
- Fogel Frédérique, « Mémoires mortes ou vives. Transmission de la parenté chez les migrants », in : *Ethnologie française* 2007/3 (Vol. 37), pp. 509-516.
- Fogel Frédérique, Des voyageurs immobiles. Pratiques communautaires autour du pèlerinage (Haute Égypte), in : *Théologiques*, vol. 15, n° 1, 2007, pp. 19-42.
- Fogel Frédérique, Du mariage « arabe » au sens de la parenté. De « frère-frère » à « frère-sœur », in, *L'Homme*, 2006, 1 n° 177-178, Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 373-394.
- Fogel Frédérique, *Mémoires du Nil : les Nubiens d'Égypte, en migration*. Paris, Karthala, 1997.
- Fogel Frédérique et Rivoal Isabelle (dir.), *La relation ethnographique, terrains et textes, Ateliers du LESC*, n° 33, 2009.
- Fogel **Frédérique**, « L'ethnologue et l'assignation, sur le terrain de la parenté », *Ateliers du LESC* [En ligne], 33 | 2009, mis en ligne le 18 mars 2009, consulté le 23 juin 2016. URL : <http://ateliers.revues.org/8213> ; DOI : 10.4000/ateliers.8213.
- Fox Robin, *Anthropologie de la parenté*, Gallimard, Paris, 1972.
- Franz Boas, *Kwakiutl Ethnography*, Ed. by Helen Codere. Chicago, University of Chicago Press, 1966.
- Gahlouz Mustapha, « Droit coutumier et régulation dans la société kabyle de la fin du XIX^e siècle », *Droit et cultures* [En ligne], 60 | 2010.
- Gahlouz Mustapha, *Droit coutumier, contrôle et maîtrise de l'espace bâti et de son environnement dans la société kabyle de la fin du XIX^e siècle*, Thèse de Doctorat sous la direction de Tassadit Yacine, Paris, EHESS, 2002.
- Gélard Marie-Luce et Claudot-Hawad Hélène, « Honneur », in *Encyclopédie berbère*, 23 | Hiempsal – Icosium, Aix-en-Provence, Edisud (« Volumes », no 23), 2000, p. 3489-3503.
- Ghasarian Christian, *Introduction à l'étude de la parenté*, Paris, Seuil, 1996.
- Ghorra-Gobin Cynthia, Mondialisation(s) : la contribution de la géographie au débat scientifique. (Globalization(s) : the contribution of geography to the scientific debate), in : *Bulletin de l'Association de géographes français*, 85^e année, 2008-3 (septembre). *Mondialisation et géographie / L'ouest américain*. pp. 299-306.
- Gianni Albergoni, Anti anti-segmentarisme : pour un modèle rectifié, in : Lhouari Addi (dir.) *L'Anthropologie du Maghreb, selon Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner*, actes du colloque de Lyon, 21-23 septembre 2001, pp. 17-38.

- Gilles Tarabout et Bénéï Véronique, La dot en Inde. Un fléau social ? Socio-anthropologie du mariage au Maharashtra, *in* L'Homme, 1998, tome 38 n°146. pp. 280-281.
- Gimenez-Maceda Teresita, Résistances, culture télévisuelle et mondialisation aux Philippines, *in* : Alternatives Sud : Mondialisation, acculturation et résistances, Vol. VII (2000) 3, Paris, L'Harmattan, 2000.
- Girard Alain, Le choix du conjoint, Paris, PUF, 1964.
- Gluckman Max, « Kinship and Marriage among the Lozi of Northern Rhodesia and the Zulu of Natal », *in* A.R. Radcliffe-Brown & D. Forde, eds, African Systems of Kinship and Marriage. London, Oxford University Press, 1950, pp.166-206.
- Godelier Maurice, La production des grands hommes, Paris, Payot, 1982.
- Godelier Maurice, Métamorphose de la parenté, Paris, Fayard, 2004.
- Gokalp Altan. Mariage « alla turca ». La tradition sera-t-elle de la noce ? / Turkish Wedding. Will Tradition Take Part to the Wedding Party?. *In*: Archives de sciences sociales des religions, n°68/1, 1989. pp. 51-63.
- Goody Jack, L'évolution de la famille et du mariage en Europe, Paris, Armand Colin, 2012 (1ère éd. 1985).
- Goody Jacques et Tambiah S.J. 1973 « Bridewealth and Dowry in Africa and Eurasia », *in* Bridewealth and Dowry, Cambridge University Press.
- Goody Jacques, Mythe, rite et oralité, (trad. Claire Maniez), Lorraine, PUN – Éditions Universitaire de Lorraine, 2014.
- **Granet Marcel**, *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*, Paris, Felix Alcan, 1939.
- Grazyna Amokran Legutowska, Le mariage islamo-chrétien en France : une approche anthropologique, thèse de doctorat soutenue sous la direction de Serge Dufoulon, Université de Grenoble, 2012.
- Groppi Angela et Agnès Fine, « Femmes, dot et patrimoine », *in* Clio, n°7, Histoire, femmes et sociétés, 1998.
- Grunberg Gérard et Schweisguth Étienne. Bourdieu et la misère. Une approche réductionniste, *in* : Revue française de science politique, 46^e année, n°1, 1996. pp. 134-155.
- Gsell Stéphane, Atlas archéologique de l'Algérie, 1911, feuilles VI et VII.
- Gsell Stéphane, Histoire ancienne de l'Afrique du Nord, Paris, Hachette, 1913.
- Guillot Patrick, La cause des hommes, pour une réelle équité sociale entre les sexes, Auxerre, ViaMedias, 2005.
- Guillou Anne, Pour en finir avec le matriarcat breton, Bretagne, Skol Vreizh, 2007.
- Gunther Hans F. K., Le Mariage : ses formes, son origine, Paris, Payot, 1952.

- Gupta A. et Ferguson J., 1997, « The Field as Site, Method, and Location in Anthropology »: 1-46, in A. Gupta et J. Ferguson (dir.), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley, University of California Press.
- Hadibi Mohand Akli (dir.), *Les jeunes face à la famille et aux institutions de l'Etat : stratégies et représentations*, PNR n° 31, Alger, DGRSDT/CRASC, 2014.
- Hadibi Mohand Akli (dir.), *Les jeunes filles en Kabylie dans les années 2000. Ces absentes omniprésentes*, PNR n° 31, Alger, DGRSDT/CRASC, 2014.
- Hadibi Mohand akli, « Conquérir l'espace public par la force en kabylie », in « Adolescence méditerranéennes : l'espace public à petit pas », sous la direction de Marc Breviglieri et Vincenzo Cichelli, Paris, L'Harmattan, 2007, pp. 315-338.
- Hadibi Mohand Akli, « Projets en fragments et avenir de jeunes de Kabylie », in : *Insaniyat / إنسانيات*, 49 | 2010, pp. 41-53.
- Hadibi Mohand AKli, *Modes de visibilité des jeunes filles à Djenane dans la Kabylie de la Soummam*, in : Hadibi Mohand Akli (dir.), *Les jeunes filles en Kabylie dans les années 2000*, PNR 31, Alger, CRASC, 2014.
- Hamès Constant, *La Filiation généalogique (nasab) dans la société d'Ibn Khaldun*, In: *L'Homme*, tome 27, n°102, 1987.
- Hammouda Nacer-Eddine, « Âge moyen au premier mariage et écart d'âge entre époux : quelles méthodes d'estimation adopter dans le cas algérien? », CREAD, Division Développement Humain et Économie Sociale, Alger, Article en ligne, 2009.
- **Handman Marie-Elisabeth, les prestations matrimoniales en Grèce : vaste champs en friche**, in : John Peristiany s. dir. en coll. Marie-Elisabeth Handman, *Le prix de l'alliance en méditerranée*, Paris, CNRS, 1989, pp. 293-310.
- Hanoteau Adolphe et Horace Letourneux Aristide, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Tome II, Paris, Bouchène, 2003, (1^{ère} éd. Challamel, 1893).
- Helfter Prune, *La différenciation des comportements de consommation des ménages au Japon depuis le début des années 1990 : une analyse de l'évolution de l'hétérogénéité économique des ménages dans un contexte de déclin de la consommation agrégée*, Thèse de doctorat en Sciences économiques, dirigée par Robert Boyer, Paris, EHESS, 2007.
- Héritier Françoise, *Masculin-Féminin I. La Pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.
- Héritier Françoise, *Masculin-Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob, 2002.
- Héritier Françoise, Préface, in : Enric Porqueres i Gene, Paris, Kimé, 1995.
- Hugh Roberts, "Sans être européens ou de faux musulmans, les Kabyles savaient se gouverner", Entretien réalisé par Daikha Dridi, HuffPost Algérie, San Francisco, 25/04/2015.
- **Hugh Roberts**, « La Kabylie à la lumière tremblotante du savoir maraboutique », in : *Réalités, acteurs et représentations du local en Algérie*, *Insaniyat / إنسانيات*, 16 | 2002, 99-115.

- Hugues Robert, Gellner et la segmentarité au Maghreb. À propos de l'analyse des champs politiques maghrébins, in : Lhouari ADDI (dir.), *L'Anthropologie du Maghreb selon Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner*, actes du colloque de Lyon, 21-23 septembre 2001, pp. 39-56.
- Ibn Khaldun, *Discours sur l'histoire universelle (Al Muqaddima) II*, Traduction nouvelle, préface et notes par V. Monteil, Beyrouth, Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'œuvre, 1968.
- Ibn Taymiyya Taqiy al ddin, *Aḥkam al zzawağ*, Beyrouth, Dar al-kutub al-ʿarabiyya, 1988.
- Innis Harold, *Empire and Communications*, Toronto, University of Toronto Press, 1972, (1^{ère} éd. 1950).
- Irène Théry, in : *Mères porteuses : don ou commerce ? Table ronde*, L'Humanité, 1^{er} Mars 2013, (Entretiens réalisés par Anna Musso).
- Jamous Raymond, *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, éditions de la MSH, 1981.
- Jaussen Antonin, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, Lecoq, 1908.
- John Nguyet Erni, Siew Keng Chua (eds), *Asian Media Studies: Politics of Subjectivities*, Malden (Mass.), Blackwell, 2004.
- Julien Charles-André, *Histoire de l'Algérie contemporaine, Tome 1, la conquête et le début de la colonisation (1827-1871)*, Paris, PUF, 1979 (1^{ère} éd. 1964).
- **Just Roger, Qu'est-ce qu'une dot ? Interprétation et pratique des prestations matrimoniales à Meganisi**, in : John Peristiany s. dir. en coll. Marie-Elisabeth Handman, *Le prix de l'alliance en méditerranée*, Paris, CNRS, 1989, pp. 311-333.
- Kakpo Nathalie, « Transformations des familles et nouveaux rapports à l'islam », in : *L'islam, un recours pour les jeunes*, Paris, Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.), «Académique », 2007.
- Kalanati-Papagalani Irini, *Femme sujet, femme objet. Se marier à Aghios Petros de Leucade*, in : John Peristiany s. dir. en coll. Marie-Elisabeth Handman, *Le prix de l'alliance en méditerranée*, Paris, CNRS, 1989, pp.355-378.
- Karstan Raphaël, *La civilisation de l'empire inca*, Paris, PUF, 1986.
- Kateb **Kamel**, « Les séparations scolaires dans l'Algérie coloniale », *Insaniyat / إنسانيات*, 25-26 | 2004, 65-100.
- Kaufmann Jean-Claude, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Arman Colin, 2004.
- Kaufmann Jean-Claude, *La Trame conjugale*, Paris, Nathan, 1992.
- Kaufmann Jean-Claude, *Premier matin*, Paris, Armand Colin, 2002.
- Kaufmann Jean-Claude, *Sociologie du couple*, Paris, PUF, 1993.
- Kaufmann Jean-Claude, *L'étrange Histoire de l'amour heureux*, Paris, Armand Colin, 2010.
- Kearney M., « The Local and the Global: the Anthropology of Globalization and Transnationalism », *Annual Review of Anthropology*, 24, 1995, pp. 547-565.

- Kearney M., 1995, « The Local and the Global: the Anthropology of Globalization and Transnationalism », *Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 547-565.
- Kenzi Azzedine, Tajmaet du village Lqelea des At Yemmel : Étude des structures et des fonctions, Thèse de Magistère, 1997-1998, UMMTO, DLCA.
- Kenzi Azzedine, Le rôle des acteurs locaux dans la gestion de la vie publique villageoise : Le cas des communautés villageoises des At Yemmel en Kabylie (1980- 2006), Thèse de doctorat, Université d'Aix-Marseille I, 2007.
- Kenzi Azzedine, De l'assemblée villageoise à l'association : les jeunes villageois en quête de soi collectif, in *Insaniyat*, n°54-56, CRASC, 2012.
- Kenzi Azzedine, Les acteurs locaux dans la gestion des affaires publiques villageoises : Le cas des villages des At Yemmel en Kabylie (1980- 2006), in : *Insaniyat*, n° 55-56, 2012, pp. 191-200.
- Kenzi Azzedine, Les formes d'insertion sociale des jeunes filles de la localité de Larebâa Nat Iraten en Kabylie, entre les opportunités et les difficultés, in : Hadibi Mohand Akli (dir.), *Les jeunes filles en Kabylie dans les années 2000*, PNR 31, Alger, CRASC, 2014, pp. 175, 236.
- **Kergoat Danièle, Le rapport social de sexe. De la production des rapports sociaux à leurs subversion, in : Annie Bidet (coord.), Les rapports sociaux de sexe, Paris, PUF, coll. Actuel Marx, 2010, pp. 60-75.**
- Khuri Fuad, Parallel Marriage Reconsidered: A Middle Eastern Practice that Nullifies the Effect of Marriage on Intensity of Family Relationships », *Man n.s.* 5: 1970, pp.597-618.
- Kiener Franz, *Kleidung, Mode und Mensch*, Munich, 1956.
- Kilani Monther, *La construction de la mémoire. Le lignage et la sainteté dans l'oasis d'El Ksar*, Genève, Labor et Fides, 1992.
- Kim Hye-Ryung, *Habiter : Perspectives philosophiques et éthiques. De Heidegger à Ricœur*. Thèse de doctorat, Paris, Université de Strasbourg, 2010-2011.
- Koichi Iwabuchi, « Au-delà du « Cool Japan », la globalisation culturelle... », *Critique internationale*, 2008/1 n° 38.
- Lacoste-Dujardin Camille, *Le conte kabyle*, Paris, Maspero, 1970.
- Lacoste-Dujardin Camille, *Des mères contre les femmes*, Paris, La Découverte, 1986.
- Lacoste-Dujardin Camille, *Dictionnaire de la culture kabyle*, Paris, La Découverte, 2005.
- Lacoste-Dujardin Camille, *La vaillance des femmes. Relations entre femmes et hommes berbères de Kabylie*, Paris, La Découverte, 2008.
- Lacoste-Dujardin Camille, *Opération "oiseau bleu" : Des Kabyles, des ethnologues et la guerre en Algérie*, Paris XIII, La Découverte, 1997.
- Lacoste-Dujardin Camille, *Tactiques endogamiques en Kabylie, représentations et pratiques*, p. 237, in *Actes du colloque E.R.A 357*, EHESS, CNRS, Production pouvoir et parenté dans

le monde méditerranéen de sumer à nos jours, Paris, Librairie Orientale Paul Geuthner, 1976, pp. 229-251.

- Lacoste-Dujardin Camille, *Un village algérien : Structures et évolution récente*, Alger, SNED, 1976.
- Lacroix Thomas, « Transnationalisme villageois et développement : Kabyles algériens, Chleuhs marocains en France et Panjabis indiens en Grande-Bretagne », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 28 - n°1 | 2012, pp.71-84.
- Lahire Bernard, *L'Homme pluriel : les ressorts de l'action*, Vol. 1, Paris, Nathan, 2001.
- Lahire Bernard, *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu*, La Découverte « Poche/Sciences humaines et sociales », 2001.
- Lamaison Pierre, « Les stratégies matrimoniales dans un système complexe de parenté : Ribennes en Gévaudan (1650-1830) », *Annales ESC*. 4, 1979.
- Laoust-Chantreaux Germaine, Emile Laoust, Jacques Berque, Maurice Gaudry, E.B. et Hélène Claudot-Hawad, « Dot », in *Encyclopédie berbère*, 16 | Djalut – Dougga, Aix-en-Provence, Edisud (« Volumes », no 16), 1995, pp. 2512-2519.
- Laouste-Chantreaux Germaine, *Kabylie coté femme, la vie féminine à Ait Hichem 1939-1939*, éd : EDISUD, Aix-en-Provence, 1990.
- Laporte Jean Pierre, « Kabylie : La Kabylie antique », in : *Encyclopédie Berbère*, 26 | Judaïsme – Kabylie, Aix-en-Provence, Edisud (« Volumes », N° 26), 2004, pp. 4000-4015.
- Laufer Jacqueline, « Femmes et carrières : la question du plafond de verre », in : *Revue française de gestion* 2004/4 (no 151), p. 117-127.
- Le Douarin Laurence et Caradec Vincent, « Les grands-parents, leurs petits-enfants et les « nouvelles » technologies... de communication », *Dialogue*, 2009/4 n° 186, pp. 25-35
- Leach Edmund Ronald, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmane : analyse des structures sociales katchin*, Paris, Maspero, (1972), (éd. orig. 1954).
- Lefebure Claude, *Le mariage des cousins parallèles patrilatéraux et l'endogamie de lignée agnatique : L'anthropologie de la parenté face à la question de l'endogamie*, Claude-H Breteau, Camille Lacoste-Dujardin, Claude Lefebure, (et autres) éd., Actes du colloque E.R.A 357, EHESS, CNRS, Production pouvoir et parenté dans le monde méditerranéen de sumer à nos jours, Paris, Librairie Orientale Paul Geuthner, 1976, pp. 195-207.
- Lenclud **Gérard**, « Mensonge et vérité. À propos d'un article de Raymond Jamous », in : Fogel Frédérique et Rivoal Isabelle (dir.), *La relation ethnographique, terrains et textes, Ateliers du LESC*, n° 33, 2009.
- Lévi-Strauss Claude (1959), « Le problème des relations de parenté », *Systèmes de parenté*, École Pratique des Hautes Études, Paris, 1959.
- Lévi-Strauss Claude (1983), « Du mariage dans un degré rapproché », in : *Le Regard éloigné*. Paris, Plon, pp. 127-140.

- Lévi-Strauss Claude, L'anthropologie face aux problèmes du monde moderne, Paris, Seuil, 2011.
- Lévi-Strauss Claude, Les structures élémentaires de la parenté, Paris-Lahaye, Mouton, 1967(1^{re} éd. 1949).
- Liotard Philippe et Jasmaint-Samson Sandrine, La « Lolita » et la «sex bomb », figures de socialisation des jeunes filles. L'hypersexualisation en question, in: Sociologie et Sociétés, Pour une sociologie de la mode et du vêtement, vol. XLIII, n°1, Montréal, PUM, Printemps 2011.
- Luneau Marie-Pierre, Stratégie, Socius : ressources sur le littéraire et le social, <http://ressources-socius.info>, 2014.
- Magni-Berton Raül, « Holisme durkheimien et holisme bourdieusien. Étude sur la polysémie d'un mot », L'Année sociologique 2008/2 (Vol. 58), p. 299-318.
- Mahé Alain, Histoire de la Grande Kabylie XIX^e-XX^e siècles, Paris, Bouchène, 2001.
- Mahé Alain, La révolte des anciens et des modernes : de la tribu à la commune dans la Kabylie contemporaine, in Hosham Dawod (sous dir.), Tribus et pouvoirs en terre d'Islam, Armand Colin., pp.201-235.
- Mair Lucy, Le mariage : étude anthropologique, trad. fr., Paris, Payot, 1974, (1^{ère} éd. en langue anglaise 1971), p. 10.
- Makarius Raoul, « *Famille, mariage, parenté chez les Arabes* », Colloque « Entretiens interdisciplinaires sur les sociétés musulmanes », Paris, 1959.
- Malinowski Bronislaw, La Vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie, Paris, Payot, 1930, (éd. originale 1929).
- Mammeri Mouloud, Aventures et avatars de la modernité en pays de tiers monde, in : Yacine Tassadit (éd.), Tradition et modernité dans les sociétés berbères, Paris, Awal, 1989.
- Marcelo Rede, Héritage, *dot et prestations matrimoniales en Babylonie ancienne*, in Dialogues d'histoire ancienne, vol. 35, n°2, 2009. pp. 13-44.
- Marcus G. E., 1995, « Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography », *Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 95-117.
- Marie-Pier Luneau, Stratégie, Socius : ressources sur le littéraire et le social, <http://ressources-socius.info>, 2014.
- Marquer P., Endogamie, exogamie et variations de la stature et de l'indice céphalique dans la population béarnaise (Pyrénées-Atlantiques), in : Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris, XIII^e Série. Tome 6 fascicule 3, 1979. pp. 333-342.
- Martuccelli Danilo et de Singly François, Les sociologies de l'individu, Paris, Armand Colin, 2012.
- Maunier René, La femme en Kabylie, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928.

- McLuhan Marshall and Fiore Q., *War and Peace in the Global Village*, New York, Bantam Books, 1968.
- Mead Margaret, *Le fossé des générations*, Paris, Denoël /Gonthier, 1971.
- Mead Margaret, *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris, Plon, coll. « Terre Humaine », 1935 (1^{ère} éd. *Sex and temperament in three New Guinea Societies*, 1935).
- Mégarbané André, « Mariage entre cousins... que conseiller ? », in : *L'Observatoire de la génétique*, N° 8 - novembre-décembre, Montréal, 2002.
- Mennesson Christine, *Femmes et sport au Maghreb et en France*, in : Denis Chevallier, Michel Bozon (sous dir.) et autres, *Au bazar du genre. Féminin/masculin en Méditerranée*, Paris, MUCEM, 2013.
- Mernissi Fatima, *Le harem politique : le Prophète et les femmes*, Albin Michel, 1987.
- Mernissi Fatima, *Le Maroc raconté par ses femmes*, Rabat, SMER, 1984.
- Mernissi Fatima, *Sexe, Idéologie, Islam*, Paris, Tierce, 1983 ; *Le Maroc raconté par ses femmes*, Rabat, SMER, 1984.
- Mernissi Fatima, *Sultanes oubliées*, Paris, Albin Michel, 1990.
- Mervin Sabrina, *Normes religieuses et loi du silence : le mariage temporaire chez les chiites du Liban*, in : Barbara Drieskens (dir.) (2008), *Les métamorphose du mariage au Moyen-Orient*, Beyrouth, Presse de l'IFPO, pp. 47-58.
- Michael Crichton, *The lost World*, New York, Ballantine books, 1995.
- Mirza Vincent, « Une ethnologie de la mondialisation est-elle possible ? », in: *Anthropologie et Sociétés*, vol. 26, n° 1, 2002, p. 159-175.
- Morin Edgar, *Au-delà du réductionnisme et du holisme*, in : Michel Wieviorka, Laurent Lévi-Strauss et Gwenaëlle Lieppe, *Penser global. Internationalisation et globalisation des sciences humaines et sociales*, Paris, MSH, 2015, pp. 441-457.
- Morin Edgar, *Vers l'abîme ?*, Paris, L'Herne, 2007.
- Mortel-Brochet Annabelle et Otar Nathalie (sous dir.), *La fabrique des modes d'habiter. Hommes, lieux et milieux de vie*, Paris L'Harmattan, 2012.
- Moussaoui **Abderrahmane**, « Alliances bénies en Algérie : nouveaux liens maritaux en Islam », *L'Année du Maghreb*, VI | 2010, 79-98.
- Mouzaïa Laura, *Le féminin pluriel dans l'intégration. Trois générations de femmes kabyles*, Paris, Karthala, 2006.
- Munoz-Dardé Véronique, *Inégalités : doit-on alors abolir la famille ?*, Texte traduit de l'anglais par Camille de Singly (trad. revue par l'auteure), ayant fait l'objet d'une publication dans la revue *Comprendre*, n°2, PUF, 2001.
- Murdock George Peter, *The Ethnographic Atlas*, Pittsburgh, University of Pittsburgh, 1967.
- Murphy Robert et Kasdan Léonard, « The Structure of Parallel Cousin Marriage », *American Anthropologist* 61 (1), 1959, pp. 17-29.

- Murphy Robert et Kasdan Léonard, « Agnation and Endogamy: Some Further Considerations », *Southwestern Journal of Anthropology*, 21, 1967, pp. 1-14.
- Nacib Youcef, Chants religieux du Djurdjura, Parsi, Islam Sandbad, 1988.
- Needham Rodney, La Parenté en question. Onze contributions à la théorie anthropologique, Paris, Seuil 1977 (1^{ère} éd. Rethinking Kinship and Marriage, 1971).
- Norbert Elias, La Société des individus, Paris, Fayard, 1991 (1^{ère} éd. 1987).
- Norbert Elias, Qu'est-ce que la sociologie ?, Paris, Pandora/Des sociétés, Fayard, 1981.
- Ollion Etienne, *Pierre Bourdieu, Loïc Wacquant, Invitation à la sociologie réflexive*, Paris, Seuil, 2014.
- Ooi Vicki, De la colonie à Disneyland, in : Alternatives Sud : Mondialisation, acculturation et résistances, Vol. VII (2000) 3, Paris, L'Harmattan, 2000.
- Ouadah-Bedidi Zahia, « Avoir 30 ans et être encore célibataire : une catégorie émergente en Algérie », in : Autrepart (34), 2005.
- Oussedik Fatma (dir.), Mutations familiales en milieu urbain. Algérie 2012, PNR 31, Population et société, Alger, DGRSDT/CRASC, 2014.
- Oussedik Fatma, Postcolonie et rapports de genre en Algérie, *Tumultes*, 2011/2 n° 37, p. 81-98. DOI : 10.3917/tumu.037.0081, pp.90-91.
- Pandolfi Paul, Une société nomade du sud-algérien : les touareg Kel-Ahaggar. L'exemple Day-Chali, Thèse d'anthropologie sociale et culturelle soutenue à l'Université de la Réunion, 1995.
- Pascal Blaise, Pensées, 1669 (livre posthume).
- Patai Raphael (1955), « Cousin-Right in Middle Eastern Marriage », *Southwestern Journal of Anthropology*, 1955, vol. XI, pp. 371-387.
- Peristiany (dir.) en coll. Marie-Elisabeth Handman, Le prix de l'alliance en méditerranée, Paris, CNRS, 1989.
- Peters Emrys Lloyd, « Aspects of Affinity in a Lebanese Maronite Village », in John G. Peristiany, ed., *Mediterranean Family Structures*. Cambridge, Cambridge University Press, 1967, pp. 27-79.
- Pettier Jean-Baptiste, Les guerres sentimentales. Anthropologie morale du marché matrimonial de la chine des années 2000, Thèse de doctorat soutenue le 23/10/2015 sous la direction de Didier Fassin, Paris, EHESS.
- Pia Di Bella Maria, *Question de vie ou de mort : la vendetta en Méditerranée*, in : Chimères, N°4, Hiver 1987.
- Pitt-Rivers Julian, Anthropologie de l'honneur, Paris, Hachette, 1997.
- Pitt-Rivers Julian, *Mariage par rapt*, in: John Peristiany s. dir. en coll. Marie-Eisabeth Handman, Le prix de l'alliance en méditerranée, Paris, CNRS, 1989, pp. 53-71.

- Plantade Nedjima, *La guerre des femmes. Magie et amour en Algérie*, Paris, La Boite à documents, 1988.
- Porqueres i Gené Enric (dir.), *Défis contemporains de la parenté*, Paris, EHESS, 2009.
- Porqueres i Gené Enric, « Le mariage qui dérange. Redéfinitions de l'identité nationale basque », in : *Ethnologie française*, 2001/3 (Vol. 31), pp. 527-536.
- Porqueres i Gené Enric, *Individu, personne et parenté en Europe*, Paris, FMSH, 2015.
- Porqueres i Gene Enric, *Lourde alliance*, Paris, Kimmé, 1995.
- Porqueres i Gené Enric, Parenté et théologie : la parentèle chrétienne, p. 350, in : Pierre Bonte, Enric Porqueres i Gené et Jérôme Wilgaux, *L'argument de la filiation. Aux fondements des sociétés européennes et méditerranéennes*, Paris, MSH, 2011, pp. 349-368.
- Porqueres i Gené Enric, *Personne et parenté*, in : *La parenté de nouveau en question*, L'Homme, N° 140, 2014.
- Quivy Raymond et Campenhoudt Luc Van, *Manuel de recherche en sciences sociales*, Dunod, Paris, 1995.
- Radcliffe-Brown Alfred Reginald, « Bride-price, Earnest or Indemnity », *Man* 29, 1929.
- Ramadan Tariq et Morin Edgar, *Au péril des idées. Les grandes questions de notre temps. Entretiens avec Claude-Henry Du Bord*, Paris, Archipoche, 2014.
- Ramos Elsa, Les « racines » : une territorialisation de l'identité qui fragmente, in : Annabelle Mortel-Brochet et Nathalie Otari (sous dir.), *La fabrique des modes d'habiter. Hommes, lieux et milieux de vie*, Paris L'Harmattan, 2012.
- Raulin Henri, *La communauté villageoise en Châtillonnais*, in : *Études rurales*, n°48, 1972. pp. 39-77.
- Ravi-Giordani George, Introduction, in *Femmes et patrimoine dans les sociétés rurales méditerranéennes*, Paris, CNRS, 1989.
- Ravis-Giordani George, Endogamie de localité et préservation d'un patrimoine collectif : un exemple corse, in : John Peristiany s. dir. en coll. Marie-Elisabeth Handman, *Le prix de l'alliance en méditerranée*, Paris, CNRS, 1989, pp. 53-71.
- Regnier-Loilier Arnaud, L'arrivée d'un enfant modifie-t-elle la partition des tâches domestiques au sein du couple ?, in *Population & Sociétés*, n°461, novembre 2009.
- Régnier-Loilier Arnault (dir.), *Portraits de familles. L'enquête « Études des relations familiales et intergénérationnelles*, Paris, INED, « Coll. Grandes enquêtes », 2009.
- *Revue Droit et religion*, volume 4, Marseille, PUAM, 2009.
- Rey-Debove Josette et Rey Alain, *Le Nouveau Petit Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris le Robert, 2009.
- Rodary Meriem, *De l'exclusion à la résistance : femmes, travail et classe à partir de neggâfat et de neqqâshat de Sidi Youssef Ben`Ali (Marrakech)*, Thèse de doctorat, soutenue sous la direction de Tassadit Yacine, Paris, EHESS, 2008.

- Rouffignat Joël, « Espace matrimonial et espace social d'un village québécois : le cas de Saint-Jean-Port-Joli », in : Cahiers de géographie du Québec, vol. 28, n° 73-74, 1984, pp. 163-182.
- Rouhette Annie, «Dot», *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 10 février 2016. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/dot/>.
- Roussel Louis, *La famille après le mariage des enfants. Étude des relations entre générations*, Paris, PUF, 1976.
- Roussel Louis, *La famille après le mariage des enfants. Les relations entre générations. Présentation d'un Cahier de l'INED*, in : *Population*, 31^e année, n°6, 1976. pp. 1195-1206.
- Rûf Isabelle, Entretien avec Pierre Bourdieu, *À propos de la Domination masculine*, in : *Lutes des sexes et lutes des classes*, Agonie N° 28, 2003, pp.73-86.
- Sahari Samia, *Étude des pratiques et des conduites religieuses chez les convertis au christianisme en Kabylie*, Mémoire de magistère en anthropologie, soutenu sous la direction de Mohand Akli Hadibi, UMMTO, 2011.
- Sahli Sadok, *La population berbère devant les problèmes modernes en Tunisie*, in : *Actes des colloques de l'AIDELF, Centre d'Études et de Recherches Économiques et Sociales*, Tunisie, 1981, p. 373-375.
- Salhi Karim, *Les jeunes filles de la localité d'Azazga : entre aspirations et contraintes sociales*, in : Hadibi Mohand Akli (dir.), *Les jeunes filles en Kabylie dans les années 2000*, PNR 31, Alger, CRASC, 2014, pp. 105- 173.
- Salhi Mohamed Brahim (dir.), *Reconstruire et produire du lien social dans la société civile algérienne de 21^{ème} siècle : Engagement citoyen et modes de mobilisation des jeunes dans les organisations de la société civile*, Alger, DGRSDT/CRASC, 2014.
- Salhi Mohamed Brahim, *Algérie, citoyenneté et identité*, Alger, Achab, 2010.
- Salhi Mohamed Brahim, *Cours de Sociologie de l'habitat*, Département d'architecture, Université Mouloud MAMMERI de Tizi-Ouzou, 2013.
- Salhi Mohamed Brahim, *Espace montagnard : mutations et permanences. Cas de la Kabylie de la région du Djurdjura*, in : Nadia Messaci-Belhocine (dir.), *L'espace montagnard entre mutations et permanences*, Alger, CRASC, 2007.
- Salhi Mohamed Brahim, *Étude d'une confrérie religieuse algérienne : la Rahmaniya à la fin du XIX^{ème} siècle et dans la première moitié du XX^{ème} siècle*, Thèse de 3^{ème} cycle, Paris, EHESS, 1979.
- Salhi Mohamed Brahim, *Histoire économique, sociale et politique de la wilaya de Tizi-Ouzou*, CREAD, Alger, 1987.
- Salhi Mohamed Brahim, *Modernisation et traditionalisation à travers les champs associatif et politique : le cas de la Kabylie*, in: *Insaniyat* n°8, mai-août 1999.

- Salhi Mohamed Brahim, Réflexions froides sur des questions chaudes : Quelle anthropologie du religieux en Algérie ? », in : Actes du colloque « Quelques éléments pour un débat, in : Quel avenir pour l'anthropologie en Algérie ? », Oran, CRASC, 2002, pp. 87-94.
- Salhi Mohamed Brahim, Société et religion en Kabylie : 1850-2000, Thèse de Doctorat d'Etat es-Lettres et sciences humaines, Paris, 11 juin 2004.
- Salhi **Mohamed Brahim**, « Le local en contestation : citoyenneté en construction. Le cas de la Kabylie », *Insaniyat / إنسانيات*, 16 | 2002, 55-97.
- Sammut Carnel , Le rôle de la parenté dans l'immigration algérienne en France, in : Production, pouvoir et parenté au Maghreb, Actes du colloque organisé par l'ERA 357 CNRS / EHESS, Paris, décembre 1976, Paris, éd. AECLAS/Geutner, 1981.
- Sanna Maria Eleonora, Voiles musulmans. Une réalité polysémique, in : Denis Chevallier, Michel Bozon (sous dir.) et autres, Au bazar du genre. Féminin/masculin en Méditerranée, Paris, MUCEM, 2013.
- Schacht Joseph, An Introduction to Islamic Law, Oxford, Clarendon Press, 1965.
- Ségalen Martine (dir.), Ethnologie : Concepts et aires culturelles, Paris, Armand Colin, 2001.
- Segaud Marion, Anthropologie de l'espace. Habiter, fonder, distribuer, transformer, Paris, Armand Colin, 2007.
- Seligman Brenda Zara, « *Studies in Semitic Kinship* », Bulletin of the School of Oriental Studies, London, 1923, vol. III, pp. 263-280.
- Servier Jean, Un exemple d'organisation politique traditionnelle : une tribu kabyle, les Iflissen-Lebhar, in Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, n°2, 1966. pp.169-187.
- Sherry B. Ortner, Postface, in Tassadit Yacine, Si tu m'aimes guéris-moi. Études d'ethnologie des affects en Kabylie, Paris, FMSH, 2006.
- Sidous Ouahiba, *Stratégies matrimoniales et tactiques endogamiques à l'épreuve des mutations sociales, cas d'une communauté villageoise de la région de Bejaïa (Sillal) de 1960 à 2008*, Mémoire de Magister soutenu sous la direction de Mohamed Brahim Salhi, Université Abderrahmane Mira de Bejaïa, 2009.
- Sieres Jaime et Gavidia Valentin, « *Mariages consanguins et risques génétiques : agir plus tôt dans le cadre d'un programme d'éducation pour la santé en milieu scolaire* », in : L'Observatoire de la génétique, N° 20 - janvier-février, Montréal, 2005.
- Singerman Diane, *Avenues of Participation: Family, Politics, and Networks in Urban Quarters of Cairo*. Princeton, Princeton University Press, 1995.
- Smith Robertson, Kinship and Marriage in Early Arabia, Cambridge, 1885.
- Sociologie et Sociétés, Pour une sociologie de la mode et du vêtement, vol. XLIII, n°1, Montréal, PUM, Printemps 2011.
- Sommier Eric, Mode, le monde en mouvement, Paris, Village Mondial, 2000.
- Stern Gertrude Henrietta, Marriage in Early Islam, Londres, 1939.

- Strathern Marilyn, *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Tabellout Nadia, Les jeunes filles d’Azeffoun : activités et stratégies, in : Hadibi Mohand Akli (dir.), *Les jeunes filles en Kabylie dans les années 2000*, PNR 31, Alger, CRASC, 2014, pp. 63-103.
- Tabet Paola, *La Construction sociale de l’inégalité des sexes. Des outils et des corps* Paris-Montréal, L’Harmattan, 1998.
- Teresita Gimenez-Maceda, Résistances, culture télévisuelle et mondialisation aux Philippines, in : *Alternatives Sud : Mondialisation, acculturation et résistances*, Vol. VII (2000) 3, Paris, L’Harmattan, 2000.
- Testart Alain, Nicolas Govoroff et Valérie Lécivain, « Les prestations matrimoniales », p. 165, in *L’Homme*, 161 | janvier-mars 2002, pp. 165-196.
- Testart Alain, Nouvelles hypothèses sur la dot, in *Droit et culture, Religion, pouvoir et liberté. L’argent du mariage*, N°42-2001/2, Paris, L’Harmattan, 2001, pp.183-210.
- Testart Alain, Pourquoi ici la dot et là son contraire ?, in *Droit et Cultures*, n°32, 1996.
- Testart Alain, Prix de la fiancée et autres prestations matrimoniales dans quelques sociétés primitives », in *Les Annales de Clermont-Ferrand*, vol. 32, 1996, pp. 235-267.
- Théry Irène, in : *Mères porteuses : don ou commerce ? Table ronde*, L’Humanité, 1^{er} Mars (Entretiens réalisés par Anna Musso), 2013.
- Tillion Germaine, *Le Harem et les cousins*, Paris, Seuil, 1966.
- Tillion Germaine, Mariage et modes de production, in : *Production, pouvoir et parenté au Maghreb*, Actes du colloque organisé par l’ERA 357 CNRS / EHESS, Paris, décembre 1976, éd. AECLAS/Geutner, 1981, Paris, pp. 208-218.
- Tillon Germaine, *A la recherche du vrai et du juste. À propos rompus avec le siècle*, Paris, Seuil, 2001.
- Tremblay Gaëtan, « De Marshall McLuhan à Harold Innis ou du village global à l’empire mondial », *tic&société* [En ligne], Vol. 1, n°1 | 2007, pp.123-124.
- Vaissiere Capitaine, *Les Ouled Rechaïch*, Alger, 1863.
- Valéau Patrick, « Différentes manières de gérer les associations », in *Revue française de gestion*, n° 146, 2003.
- Vatin Jean-Claude, Préface, in : Pierre Bonte, Édouard Conte et Paul Dresch, *Émirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, Paris, CNRS, 2001.
- Verbunt Gilles, *La question interculturelle dans le travail social. Repères et perspectives*, Paris, La Découverte, 2004.
- Von Barloewen Constantin, *Anthropologie de la mondialisation*, Paris, Syrtès, 2003.
- Wagner-hasel Beate, Le matriarcat et la crise de la modernité, in : *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*. Volume 6, n°1-2, 1991. pp. 43-61.

- Walentowitz Saskia, Germanité, alliance, filiation. Dynamiques autopoïétiques de la parenté Touareg, in : Pierre Bonté, Enric Porqueres i Gené et Jérôme Wilgaux, L'argument de la filiation. Au fondement des sociétés européennes et méditerranéennes, Paris, éditions de la MSH, 2011, pp.107-137.
- Walentowitz Saskia, L'enfant qui n'a pas atteint son lieu. Soins aux prématurés chez les Touaregs de l'Azawagh, In : L'Autre, 5 (2), 2004, pp. 242-277.
- Weber Florence, Manuel de l'ethnographie, Paris, PUF, 2009.
- Welzer-Lang Daniel, Nous les mecs. Essai sur le trouble actuel des hommes, Paris, Payot, 2009.
- Westermarck Edvard, Histoire du mariage, Paris, Mercure de France, 1938 (traduit de l'anglais par Arnold van Gennep).
- Yacine Tassadi, L'zli ou l'amour chanté en Kabyle, Paris, Bouchène- Awal, 1998.
- Yacine Tassadit, L'émergence d'un groupe de notables : le cas d'une communauté paysanne en Algérie au XIXe siècle, in : Cahiers de la Méditerranée, n°45, 1, 1992. Bourgeoisies et notables dans le monde arabe (XIXe et XXe siècles) [Actes des colloques mai 1990 et mai 1991 à Grasse] pp. 71-87.
- Yacine Tassadit, « Femmes et écriture » Taos Amrouche, précurseure du féminisme nord-africain, *Tumultes*, 2011/2 n° 37, p. 147-164. DOI : 10.3917/tumu.037.0147.
- Yacine Tassadit, Celle qui vient après. Privilèges ou tourments des mariages bigamiques en Kabylie, in : Awal, Le mariage en Afrique du Nord, Paris, MSH, 2001, pp.87-99.
- Yacine Tassadit, Les voleurs de feu, Paris, La Découverte, 1992.
- Yacine Tassadit, Si tu m'aimes guéris-moi. Études d'ethnologie des affects en Kabylie, Paris, FMSH, 2006.
- Tassadit Yacine (éd.), Tradition et modernité dans les sociétés berbères, Paris, Awal, 1989.
- Zonabend Françoise, *Le très proche et le pas trop loin. Réflexions sur l'organisation du champ matrimonial des sociétés à structures de parenté complexes*, in : Ethnologie française, tome 11, N°4, CNRS, Paris, 1981, pp.311-318.
- Zuniga Jean Paul (dir.), Pratiques du transnational. Terrains, preuves, limites, Paris, CRH, 2011.

Liste des tableaux

Tableau n°1 : Typologie familiale au village Ihnouchène	72
Tableau N°2 : Données comparatives des mariages contractés dans la lignée agnatique pour la génération actuelle (G.A) 2000-2010 et la génération de leurs parents (G.P) 1958-1980.....	207
Tableau N°3 : Détails des alliances consanguines agnatiques et utérines	208
Tableau N° 4 : Mariages contractés dans la lignée agnatique (période 2000-2010)...	212
Tableau n°5 :Mariages contractés dans la lignée agnatique (période 1958-1980).....	213
Tableau n°6 : Les termes désignant les relations d'alliance : Pour un Ego masculin...	250
Tableau n°7 : Les termes désignant les relations d'alliance : Pour un Ego féminin.....	250
Tableau n°8 : la composition démographique des villages explorés.....	291
Tableau n° 9 : Taux de mariages entre personnes issues de lignages religieux et celles issues de lignages non-religieux	348
Tableau n°10 : Types d'arrangements matrimoniaux	355
Tableau n° 11: Types de résidence après le mariage	364

Liste des figures

Figure n°1 : Configuration lignagère du village Ihnouchène	60
Figure n°2 : Schéma représentant les zones d'enterrement selon les lignages.....	71
Figure n°3 : Répartition lignagère au village Cheurfa.....	85
Figure n°4 : Structure lignagère au village At Rehouna.....	91
Figure n°5 : Allées couvertes d'Ait Rehouna.....	94

Liste des graphiques

Graphique n°1 : Taux d'alliances consanguines et non-cosanguines	211
Graphique n°2 : Mariages contractés dans la lignée agnatique et hors lignée agnatique (2000-2010)	212
Graphique n°3 : Taux d'alliances dans la lignée agnatique et hors lignée agnatique (période 1958-1980)	213
Graphique n°4: Taux d'alliances dans la lignée agnatique et hors lignée agnatique à Mlatha	214
Graphique n°5 : Alliances consanguines et non-consanguines (Période 2000-2010)....	271
Graphique n° 6: Alliances consanguines et non-consanguines (Période 1958-1980)....	271
Graphique n° 7: Taux d'endogamie et d'exogamie villageoises pour l'ensemble des cas étudiés	292
Graphique n°8 : Taux d'endogamie villageoise selon chaque groupe	293
Graphique n°9 : Taux d'endogamie villageoise à Mlatha.....	294
Graphique n°10 : Taux d'endogamie villageoise pour l'ensemble des cas étudiés si l'on considère les cas (de Mlatha) ayant pris épouse dans le village d'origine comme endogamie de village	294

Graphique n°11 : Taux d'endogamie villageoise pour l'ensemble des cas étudiés sans le groupe Mlatha	295
Graphique n°12 : Taux d'endogamie villageoise selon chaque groupe sans le groupe Mlatha	295
Graphique n°13 : Taux d'endogamie villageoise dans le groupe Ihnouchène	298
Graphique n°14 : Taux d'endogamie villageoise dans le groupe Cheurfa	299
Graphique n°15 : Taux d'endogamie villageoise à At Rehouna	300
Graphique n°16 : Taux d'endogamie villageoise pour la génération actuelle (2000-2010) selon chaque groupe	314
Graphique n° 17 : Alliances entre lignages religieux	333
Graphique n° 18 : Alliances entre lignages non-religieux	333
Graphique n° 19: Alliances entre lignages religieux (Cheurfa)	334
Graphique n°20 : Alliances entre lignages religieux et lignages non-religieux à l'intérieur des groupes mixtes.....	341
Graphique n°21 : Alliances entre lignages religieux (Ihnouchène).....	345
Graphique n°22 : Alliances entre lignages religieux et lignages non-religieux (Ihnouchène).....	345
Graphique n° 23 : Types d'arrangements matrimoniaux	356
Graphique n° 24 : Hypergamie, hypogamie et isogamie (scolaires et professionnelles) – Hommes -	373
Graphique n°25 : Hypergamie, hypogamie et isogamie (scolaires et professionnelles) - Femmes -	373
Graphique n° 26: Hypergamie, hypogamie et isogamie (économiques)	379
Graphique n° 27 : Alliances aux kabylophones, aux non-kabylophones et aux non-nationaux	381

Annexes

Annexe I : Système de transcription des termes berbères

Tableau récapitulatif des caractères utilisés dans la transcription⁴¹³ des mots berbères⁴¹⁴

Caractère utilisé	API	En arabe	Exemple	API	Traduction
a	a	/	aman	aman	eau
b (occlusive)	b	ب	ṣubb	sybb	cuire
b (spirante)	v		baba	vava	père
b (labiovélaire)	bw	/	lembaser	lembwasœr	hémorroïdes
c	ʃ	ش	amciç	amʃiʃ	chat
č (chointante)	ʃʃ	/	ečč	œʃʃ	manger
d (occlusive)	d	د	taddart	ṭaddart	village
d (spirante)	ɖ	ذ	udi	yɖi	beurre
ɖ (emphatique)	ɖ̣	ض	aɖar	aɖar	ped
e	œ	ء	iles	ilœs	langue
f	f	ف	tafat	ṭafaṭ	lumière
g (occlusive)	g	/	argu	argy	rêver
g (spirante)	ḡ	/	eg	œḡ	faire
g (labiovélaire)	gw	/	egg	œgw	pétrire
ğ (chointante)	dʒ	ج	eğğ	œdʒ	laisser
h	h	ه	ahil	ahil	programme
ħ	ħ	ح	taħdayt	taħdajt	misère
i	i	/	imi	imi	bouche
j	ʒ	/	jeddi	ʒœddi	grand-père
k (occlusive)	k	ك	ayefki	ajœfki	lait
k (spirante)	ḳ	/	akal	aḵal	terre
k (labiovélaire)	ḳw	/	akbal	aḵwval	maïs

⁴¹³ Nous avons adopté la notation usuelle recommandée par l'INALCO et utilisée dans les manuels scolaires de la langue amazighe.

⁴¹⁴ Mohand Anaris et Ali Lounis, J'apprends Tamazight par la lecture et l'écriture : "Ad lemdey tamaziyt s tyuri d tira", Alger, ENAG, 2009, p. 6.

l	l	ل	ili	ili	être
m	m	م	mmi	mmi	fiis
n	n	ن	ini	ini	dire
ɣ	ɣ	غ	ayrum	ayrum	pain
ɣ (labiovélaire)	ɣw	/	tayrast	taywras	ruche
q	q	ق	aqcic	aq ij	garçon
q (labiovélaire)	qw		aqrab	aqrav	sac
r	r	ر	amrar	amrar	corde
ɾ (emphatique)	ɾ	ر	Rɾuḥ	Rɾuḥ	âme
s	s	س	sser	sser	charme
ʂ (emphatique)	ʂ	ص	ʂʂer	ʂʂer	gerçures
t (occlusive)	t	ت	ntu	nty	enfonce
t (spirante)	ṭ	ث	tata	ṭata	caméléon
ṭ (emphatique)	t	ط	aṭas	aṭas	beaucoup
u	y	/	ul	yl	cœur
w	w	و	awal	awal	parole
x	x	خ	axxam	axxam	maison
y	j	ي	tayet	tajest	épaule
z	z	ز	tamaziyt	izi	mouche
z (emphatique)	ẓ	/	aṣar	izi	vésicule
ɛ	ɣ	ع	ɛiwen	ɣiwcœn	aider

Annexe II : Répartition des familles par lignages dans chaque village

Village	Lignages	Familles (patronymes)	Origine lignagère : Religieuse (R) / non religieuse (NR)	Obs.	
Ihnouchène	At Louli	TAGZIRIA	R		
		GUIRI	R		
		TAOUINT AISSA	R		
		TAKOUATS	R		
		BOUCHLAGHEM	R		
		ANNARIS	R		
		BERKANI	R		
	KHERBACHE	R			
	At Ouamer	MAZI	R		
		TACHET	R		
		IGUEDEF	R		
		ADJEMAS	R		
		IHERKANE	R		
		OUANAMINAS	R		
		CHIBANI	R		
	IFRAH	R			
	At Brahem	BEN HAMOU	R		
		TAMAYERT	R		
		TARSIFT	R		
		ADGHAR	R		
		REHOUNI	R		
		DJENANI	R		
	At Hend	HAMIHE	R		
		IOUANOUGHENE	R		
		TADJADIT	R		
	At Lhocine	BOUNKAR	R		
		DAHMANIA	R		
	At Rehouna	At Yekhlef	FRAGA	NR	
			ZAMARI	NR	
			LOUBAR	NR	
			OURAÏS	NR	
			BELAID	NR	
			OULOUNIS	NR	
BENSAÏD			R	Non-issus de l'ancêtre	
At Youcef)		IFTICENE	NR		
		BOJEMAA	NR		
		AKWIR ADJEMOU	NR		

		ZOUBAR	NR	
		AISSA	NR	
		OULMANE	NR	Non-issus de l'ancêtre
		SIRSLIMANE	NR	Non-issus de l'ancêtre
		AMALOU	NR	Non-issus de l'ancêtre
	At Abdayem	OUBACHA	NR	
		GUINFOU	NR	Issus du fils adoptif de l'ancêtre du village
		AKHROUF	NR	Non-issus de l'ancêtre
		BOUZEGZA	R	Non-issus de l'ancêtre
		HEDDOUCHE	NR	Non-issus de l'ancêtre
	At Lhocine	HOCINE	R	Non-issus de l'ancêtre de référence
Cheurfa	At sadeq	SADOU	R	
	At Lmehdi	ZATOUT	R	
	At Taher	TAKHERBOUCT	R	
	At Lhusin	HOCINE	R	
	At werziq	SINI	R	Issus d'un autre saint
	At saïd	LAARICHE	R	
		OULKADHI	R	
		SABI	R	
	At lmouhoub	MORSLI	R	
	At Twati	CHERCHAM	R	
	At Mezyan	MEZOUÏ	R	
At At Ali u Hend	GHERBI	R		
At lhachem	HACHEMI	R	Non-issus de l'ancêtre	
At Mohend	YAHÏ	R	Non-issus de	

	uyehya			l'ancêtre de référence	
	Izerruqen	ZERROUKI	R		
Issoumathene	At Nfeq	MOUFOUK	R		
		LABADI	R		
	Sans référence lignagère	AOUALMI	NR	Non-issus de l'ancêtre de référence	
	Sans référence lignagère	OUGHANEM	NR	Non-issus de l'ancêtre de référence	
	Sans référence lignagère	TARSIUST	R		
	Sans référence lignagère	DAS	R		
	Sans référence lignagère	TIGHALTINE	R		
	Mlatha				
	Région / Wilaya	Origine villageoise	FAMILLES (PATRONYMES)	Origine lignagère : Religieuse (R) / Non-Religieuse (NR)	Obs.
	Tizi-Ouzou	At Yelloul	KRIDI	NR	
CHALLAL			R		
HADJOU			NR		
BERFANE			R		
BOUZARÉA			R		
KOUCHI			NR		
Iachouba		Baziz	R		
Tifezouine		TESSA	R		
		KEDDAM	R		
		HAMDI	R		
		HAMDAOUI	R		
Tiza		AZIRI	R		
		Louni	R		
Bezerka		BOUDJEMAI	NR		

	Tainsert	ABDI	R		
		BOUZARARI	NR		
	At Sidi Yehya	CHAREF KHODJA	R		
	Kanis	CHEKKAY	NR		
	Imensuren	YAMI	R		
	At Rehouna	BOUZEGZA	R		
	Khibia	AZZAZ	R		
	At Chaffa	SEDDIK	R		
	Ibahlizen	BOUAKEL	R		
		HAKEM	NR		
	At Chaffa	ARIS	NR		
	Ighil M'hend	AOUINE	NR		
		GUEMAT	R		
	At ali Ouabdellah At Chaffaa				
	Tignie Akerru	AHMED KHODJA	R		
		REMMANI	R		
		MHIDINE	R		
Ifigha Bouzguene	SEBTI	NR			
Ain El Hemmam	BOUDINAR	NR			
Mindjou Cap Sigli	AHBAB	NR			
	SLIMI	NR			
	TEMSI	NR			
	At Mendil (Bni Ksila)	ALOUACHE	NR		
		KELLOUL	NR		
	Ighzer Mahsen	IMESSAOUDENE	R		
CHEURFA		R			
Boumerdes	Delys	KICHOU	NR		
Bouira	Bouira	ASKER	NR		

R : Issu(e) d'un lignage religieux (amrabed / maraboutique)

NR : Issu(e) d'un lignage non-religieux (aqbayli / laïc)

Annexe III Guide d'entretien :

Questions liées à la monographie :

- Quel est votre âge ?
- Situation matrimoniale.
- Étymologie du nom du village
- (Situer le village dans l'histoire de la région)
- Quel est l'ancêtre fondateur du village ?
- Légende autour de l'arrivée et de l'installation de l'ancêtre fondateur
- L'ancêtre fondateur est-il un saint ?
- Légende autour de la naissance du village.
- Quels sont les descendants directs (immédiats) du premier ancêtre du village ?
- Quel est le découpage lignager du village (iderma + tixerbin) ?
- Quel est le statut de chaque lignée ?
- Y a-t-il un lignage qui a une influence importante par rapport aux autres ? (un lignage qui donne toujours un premier responsable du village par exemple).
- Quels sont les lieux sacrés du village. Pourquoi sont-ils sacrés ?
- Fontaines et sources d'eaux. Y a-t-il des légendes autour de ces lieux ?
- Fontaines et sources d'eaux : quels usages et quelles fonctions aujourd'hui ?
- Le cimetière : à situer par rapport au paysage général du village.
- Organisation et gestion des affaires du village, tajemat, comité, associations, etc.
- Comité, tajemat, associations : interrelations et interactions.
- Repérer les riches les pauvres et les moyens. (poser par exemple la question si vous avez beaucoup de riches dans le village ?)
- Les modèles familiaux existant dans le village (famille nucléaire, étendue, élargie : état statistique) quel est le modèle le plus dominant aujourd'hui ?
- Nature d'habitation (à observer)
- L'activité et la vie économique : qu'est ce qui a changé par rapport à autrefois.

Questions d'introduction (d'ordre générale) liées à la situation d'ensemble des échanges matrimoniaux du village :

- Réexpliquer l'objet de la recherche en indiquant qu'elle porte sur le fait matrimoniale dans la région de la Kabylie maritime.
- Est-ce que tous les lignages du village sont marabouts / ou laïcs) ?

- Y a-t-il une différence entre « Imrabden » et « Leqbayel ». si oui laquelle ?
- Dans le passé, les marabouts font rare des échanges matrimoniaux avec les laïcs, qu'en est-il aujourd'hui ?
- Quels est la spécificité matrimoniale du village ? y a-t-il une préférence matrimoniale chez les membres du groupe ?
- L'ancêtre du village n'a-t-il pas laissé une prescription matrimoniale à ses descendants ?
- Avec quel village ou quelle région y a-t-il des échanges matrimoniaux plus importants ? pourquoi ?
- Si non pourquoi selon vous n'existe pas une région préférée pour l'alliance ?
- Si l'ancêtre du village est un saint, n'a-t-il pas prescrit à ses descendants de s'allier soit à l'intérieur du village ou du moins aux groupes maraboutiques ?
- Si le groupe villageois n'est pas un «amrabeḍ » n'a-t-il pas prescrit à ses descendants de s'allier soit à l'intérieur du village ou du moins aux groupes maraboutiques ou aux groupes non-maraboutiques ?
- Connaissez-vous une règle prescrivant une telle ou telle stratégie de mariage (exogamie, endogamie, mariage préférentiel) ? Si non, pourquoi il y a absence de règle ?
- Que pensez-vous du mariage aujourd'hui si on le compare à celui du passé ?
- Que pensez-vous du fait matrimonial en général à Azeffoun ?

Questions liées à l'endogamie villageoise :

- Connaissez-vous des proverbes, expressions populaires encourageant le mariage à l'intérieur du même groupe ?
- Trouvez-vous que les mariages à l'intérieur du groupe réussissent et les mariages à l'extérieur échouent ? (Ou l'inverse ?)
- Pourquoi se marie-t-on à l'intérieur d'un même groupe ? (en citant quelques exemples).
- Que dites-vous de la règle qui prescrit le mariage endogamique ?
- Quels sont les avantages du fait de se marier à l'intérieur du groupe ?
- N'avez-vous pas un projet réussi ou échoué de mariage avec une femme de village ?
- Que dites-vous du mariage à l'extérieur du groupe ?

- Que pensez-vous de l'obéissance aux règles prescrivant un tel ou tel comportement matrimonial ?
- Êtes-vous mariés à l'intérieur ou à l'extérieur du groupe ?
- Ne pensez-vous pas que beaucoup de jeunes ne font leur choix à l'extérieur qu'après avoir fait un choix non-abouti à l'intérieur du groupe ?
- Comment voyez-vous le fait qu'on s'allie à des groupes extérieurs sur le plan social (intégration du groupe) et sur le plan économique (patrimoine foncier, question d'héritage, etc. n'y a-t-il pas de risques d'émiettement) ?
- Comment qualifiez-vous les gens qui optent pour l'exogamie ou ceux qui s'attache fermement à l'endogamie villageoise ?
- Certains pensent que la femme appartenant au groupe préserve mieux et défend mieux qu'une étrangère le patrimoine économique (aħraz n rreżq n uxxam, n wakal, ayen ienan lwert, atg.) que pensez-vous ?
- Certains pensent que la femme appartenant au groupe préserve mieux et défend mieux qu'une étrangère la réputation de la famille (aħzezzeb, etc.) que pensez-vous ?
- Connaissez-vous des histoires, des exemples ou des cas montrant les conséquences d'une telle ou telle alliance (avantages ou désavantages sociaux et/ou économiques) ?

Questions liées à l'endogamie religieuse :

- Y a-t-il une différence entre « Imrabdhen » et « Leqbayel ». si oui laquelle ? (reprendre la réponse puisque la question est déjà posée)
- Quelle est la différence, selon vous, sur le plan religieux, entre « taqbaylit » et « tamrabeđt » ?
- Pourquoi avez-vous choisi de vous marier d'une femme appartenant à un lignage religieux / non-religieux ?
- (Avez-vous déjà souhaité épouser une femme appartenant à un lignage religieux ?)
- Donner l'exemple du saint « Brahim Aberkan » qui avait prescrit le mariage endogamique à ses descendants (d'autres disent qu'il s'est opposé, lors d'une réunion des saints de la région, à l'endogamie maraboutique). Qu'en est-il l'ancêtre du village ?
- Choisit-on « tamrabeđt » pour épouse parce qu'elle est plus pratiquante et se conforme mieux à la religion ?
- Comment voyez-vous le mariage d'une fille appartenant à un lignage non-religieux ?

- Connaissez-vous des proverbes, expressions populaires, poèmes encourageant ce type de mariage (entre « Imrabdhen ») ?
- Le groupe familial exige-t-il l'appartenance au groupe religieux (ou au groupe de parenté) du futur conjoint(e) ? Ne le signifie-t-il pas comme souhait sans pour autant l'exiger ?
- Prenez-vous en considération votre appartenance au groupe religieux dans le choix de votre conjoint(e) ?
- Quels sont les avantages de l'endogamie maraboutique ?
- Selon vous pourquoi certains gens s'attachent toujours à l'endogamie religieuse ?
- Que pensez-vous de ceux qui défendent de nos jours l'endogamie maraboutique ?

Questions liées à l'endogamie en Kabylie et entre kabyles :

- Que pensez-vous de ceux qui ont épousé une femme non-kabylophone ?
- Pensez-vous que la différence linguistique et culturelle peut amener à l'échec de l'alliance ou c'est le contraire ?
- Si votre fils ou frangin décide de se marier à une fille non-kabylophone, quel sera votre réaction ?
- S'il s'agit d'une fille demandée en mariage par un kabylophone, quelle sera votre position ?
- Pourquoi les kabyles préfèrent-ils se marier entre eux ?

Questions liées à l'endogamie laïque :

- Certains disent ne pouvoir jamais épouser une femme appartenant à un groupe maraboutique. Qu'en pensez-vous ?
- Les aïeux préfèrent-ils les alliances entre laïcs ?
- Comment voyez-vous celui qui épouse une femme « tamrabeḍt » ?
- Le mariage d'une femme « tamrabeḍt » est-il valorisé socialement ou méprisé ?
- Ne pensez-vous pas que le fait de recruter une femme « tamrabeḍt » peut avoir des conséquences négatives sur la cohésion du groupe ? Comment ?
- Quels sont les avantages dans le fait qu'on se marie entre laïcs ?
- Selon vous pourquoi certains gens s'attachent toujours à l'endogamie religieuse ?
- Que pensez-vous de ceux qui défendent de nos jours l'endogamie maraboutique ?
- Connaissez-vous des proverbes, expressions populaires, poèmes encourageant ce type de mariage (entre « laïcs ») ?

Questions liées à l'exogamie :

- Certains trouvent qu'il y a beaucoup d'avantages dans le mariage exogamique, quel est votre avis ?
- Pourquoi avez-vous opté pour un mariage exogamique ou endogamique ?
- Comment qualifiez-vous les gens qui optent pour l'exogamie ?
- Connaissez-vous des proverbes, expressions populaires encourageant le mariage à l'extérieur du groupe ?
- Connaissez-vous des histoires ou des cas montrant les conséquences du mariage exogamique (avantages ou désavantages sociaux et/ou économiques) ?
- L'ouverture sur le dehors a-t-elle des avantages, lesquels ?
- Certains disent que plus on est endogame plus on a des problèmes, que dites-vous ?
- Vous avez épousé une femme d'un groupe extérieur (non religieux), est-ce parce que vous voulez casser la règle endogamique ?

Questions liées aux stratégies de la mère dans les choix matrimoniaux :

- Certains individus, de nos jours, confient la tâche de choisir leur future conjointe à leur mère. Pourquoi selon vous ?
- Chez nous, on trouve plusieurs cas où ce sont les femmes qui choisissent la conjointe à leurs fils. Pourquoi ?
- Comment expliquez-vous le fait que, dans certains cas, c'est la femme (la mère) qui fait le choix de la conjointe dans une société patriarcale comme la notre ?
- Quel est le rôle de la mère dans le choix de la conjointe ?
- Si la mère s'oppose au choix de son fils quel sera le devenir du projet matrimonial ?
- Quand le père est d'accord et la mère est contre qui va imposer son choix ?
- Quel est le poids de la mère dans les choix matrimoniaux ?
- Dans le passé il y avait des femmes qui jouent le rôle de marieuses, existent-elles aujourd'hui ? sont-elles des marieuses de profession ?
- Est-il facile d'imposer son choix matrimonial lorsqu'il y a opposition de la mère ?
- Lorsque c'est la mère qui recrute, choisit-elle dans sa lignée ou dans la lignée du père ou dans une autre lignée ? pourquoi ?

Questions liées aux choix individuels et/ou collectifs :

- Est-ce qu'aujourd'hui c'est les individus qui choisissent leurs conjointes ou c'est les parents ?

- Les jeunes imposent-ils aujourd'hui leur choix à l'insu de la volonté des parents ?
- Est ce que c'est vous qui avez choisi votre conjointe ?
- Quel est la position des parents et du groupe de parenté (oncles, tentes, etc.) à l'égard de votre choix ?
- S'il y avait opposition de la part du groupe familial, qu'auriez-vous faire ?
- S'il y aura opposition, par rapport à votre choix, de la part du groupe familial, qu'allez-vous faire ? (question destinée aux célibataires)
- Vos parents sont-ils très favorables, favorables, défavorables très défavorables par rapport à votre choix ?
- Vos beaux-parents sont-ils très favorables, favorables, défavorables très défavorables par rapport à votre choix ?
- Si vous constatez que le choix fait par votre fils ou votre frangin n'est pas le bon, qu'aurez-vous fait ?
- Si vous avez un fils ou une fille en âge de mariage quel conseil lui donneriez-vous à ce sujet ?
- N'avez-vous pas l'impression qu'aujourd'hui les jeunes se marient plus souvent sans consulter les parents ? et les jeunes filles ?
- Pensez-vous qu'aujourd'hui un jeune homme a beaucoup d'occasions pour se marier, ou bien que son choix est limité par beaucoup de circonstances ? Et pour une jeune fille ?

Questions liées aux critères du choix individuels :

- Est-il préférable d'épouser une femme ayant un niveau d'instruction élevé par rapport à celui de l'époux ou c'est l'inverse ?
- Que pensez-vous du fait d'épouser une femme dont le statut est identique à celui de l'époux ?
- Que pensez-vous du fait d'épouser une femme dont le statut est supérieur à celui de l'époux ?
- Faut-il aujourd'hui épouser une femme salariée ou non ?
- Faut-il aujourd'hui épouser une femme instruite ou non ?
- Quels sont les avantages dans le fit d'épouser une femme instruite ?
- Quels sont les avantages dans le fit d'épouser une femme salariée ?
- Prenez-vous en considération votre appartenance au groupe religieux (ou laïc) dans le choix de votre conjoint(e) ?

- Avez-vous pris en compte le capital économique du groupe d'appartenance de la conjointe lors de votre choix matrimonial ?
- Quel est le statut professionnel de la femme le plus préféré par les hommes ?
- Quel est la profession que vous n'accepterez jamais qu'elle soit exercée par votre femme ?
- Certains épousent des femmes instruites et leur refuse de travailler, qu'en pensez vous ?
- Est-il préférable d'épouser une femme de la région ou une femme qui habite loin ? pourquoi ?
- Est-il préférable d'épouser une fille issue d'une famille pauvre, riche ou moyenne ?
- En matière d'âge, est-il préférable d'épouser une femme dont l'âge est inférieur, égal ou supérieur à celui de l'époux ?
- A quel âge, selon vous, convient-il qu'un jeune homme se marie ? et une jeune fille ?
- En vue d'un mariage, on peut considérer diverses qualités chez l'autre : santé, l'aspect physique, les qualités morales, le milieu social, l'appartenance familiale, la situation économique de sa famille, les goûts communs et les affinités, à votre avis, qu'est-ce qui compte le plus ? qu'est-ce compte le plus pour la plupart des jeunes aujourd'hui ?
- Accorde-t-on aujourd'hui autant d'importance à la virginité que dans le passé ? Comment ?
- Pensez-vous que beaucoup de jeunes se marient aujourd'hui par internet et par téléphone ? qu'en pensez-vous ?
- Quel est le lieu de rencontre et de connaissance avec votre conjointe ?
- D'après votre expérience, estimez-vous que vous vous êtes marié plutôt trop jeune, plutôt trop âgé, ou juste bien ?
- Est-il préférable, d'après vous, qu'une femme mariée avec/sans enfants reste à son foyer ou travaille ?

Questions liées aux alliances entre proches :

- Pour certains, plus on est endogame plus on a une bonne cohésion du groupe que dites-vous ?
- Pour d'autres, plus on est endogame plus on a des problèmes, que dites-vous ?
- Trouvez-vous que les mariages consanguins présentent plusieurs inconvénients ; problèmes physiologiques, (maladies liées au mariage consanguin) ? Si oui lesquels ?
- Que pensez-vous des mariages entre cousins ?

- Ceux qui épousent leurs cousines le font-ils pour se conformer à la tradition ?
- Le mariage avec la cousine parallèle patrilatérale est-il valorisé dans notre société ?
- Le mariage avec la cousine parallèle ou croisée matrilatérale est-il valorisé dans notre société ?
- Pourquoi les gens épousent-ils leurs cousines ?
- Les hommes choisissent-ils leurs conjointes dans la lignée du père ou dans celle de la mère ? pourquoi ?
- Pour certains le fait de ne pas épouser la cousine court le risque d'émiettement de la terre de la lignée. Que pensez-vous ?
- Pensez-vous que le mariage entre cousins réduit-il le cout de la dot du douaire, la compensation matrimoniale, etc.
- Connaissez-vous des proverbes, expressions populaires, poèmes encourageant le mariage entre cousins ?
- Connaissez-vous des proverbes, expressions populaires, poèmes condamnant le mariage entre cousins ?

Question liées aux mariages mixtes :

- Les mariages mixtes réussissent-ils ou constatez-vous qu'ils échouent généralement ?
- Les mariages mixtes provoquent-ils une malédiction paternelle (séparation avec la famille) ?
- Les mariages mixtes réussissent-ils car le couple est absent ?
- Ne trouvez-vous pas que certains parents encouragent le mariage mixte pour que la situation de leur fils soit réglée. Mais au fond, ils souhaitent toujours qu'un jour leur fils épouse une femme de leur choix ?
- Les cas de ceux qui reviennent au village accompagnés d'une épouse étrangère sont-ils fréquents ? ne cherchent-ils pas par ce retour une ratification (faire approuver) officielle du mariage par la famille ?
- Combien de fille, dans le village, qui ont épousé un français ou un étranger ? Comment considérez-vous ce genre de mariage ?

Divortialité : facteurs et conséquences :

- Quels sont, selon vous, les facteurs de divortialité aujourd'hui ?
- Les divorcés peuvent-ils se remarier facilement aujourd'hui ou il leur est difficile ?
- Ne trouvez-vous pas que le fait que le mariage constitue une en soit rend

Question liées aux alliances aux voisins :

- Certains parents s'opposent à toute volonté d'alliance avec des voisins, pourquoi ?
- Pourquoi vous avez / (n'avez pas) épousé une voisine ?

Questions liées aux types de résidence après le mariage :

- Ne constatez-vous pas qu'aujourd'hui, les jeunes couples s'installent le plus souvent dans une résidence néolocale ? Comment ?
- Comment les kabyles s'arrangent aujourd'hui en matière de résidence lorsque plusieurs frères mariés vivent sous un même toit ?

Annexe IV

Résultats de l'enquête statistique

I- État statistique des alliances pour chaque village

I-1- Groupe religieux Ihnouchène

Nombre total d'alliances :

2000-2010	Nombre
Hommes	107 (24+83)
Femmes	121 (24+97)
Total	228

Alliances à l'intérieur du groupe :

Alliances entre lignées du groupe Ihnouchène :

Type d'alliance	Période 2000-2010			Génération des parents		Génération des grands-parents	
	Nbr	% par rapport au nombre d'alliances à l'intérieur du groupe (48)	% par rapport au nombre total d'alliances du groupe Ihnouchène (228)	Nbr	% par rapport au nombre d'alliances parents (228)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (228)
Alliances dans des lignées différentes du même village (iderma)	30	62.50%	13.15%	72	31.57%	76	33.33%
Alliances dans une même lignée (adrum)	18	37.50%	07.89%	33	14.47%	36	15.78%
Total des alliances à l'intérieur du groupe Ihnouchène	48	100%	21.05%	105	46.05%	112	49.12%

-Alliances consanguines :

Type d'alliance	Période 2000-2010						Génération des parents 1960-1980		Génération des grands-parents 1930-1950	
	Hommes		Femmes		Hommes et femmes		Nbr	% par rapport au nombre d'alliances parents (228)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (228)
	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances hommes (107)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances femmes (121)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances du groupe (228)				
Cousins parallèles patrilatéraux	01	00.93%	01	00.82%	02	00.87%	08	03.50%	00	00%
Cousine croisée patrilatérale	00	00%			00	00%	02	00.87%	-	-
Cousin croisé patrilatéral			00	00%						
Autres cousins patrilatéraux	03	02.80%	00	00%	03	01.31%	04	01.75%	03	01.31%
Total des alliances aux lignées agnatiques	04	03.73%	01	00.82%	05	02.19%	14	06.14%	-	-
Cousins parallèles matrilatéraux	02	01.86%	02	01.65%	04	01.75%	00	00%	-	-
Cousine croisée matrilatérale	00	00%			00	00%	09	03.94%	-	-
Cousin croisé matrilatéral			01	00.82%						
Autres cousins matrilatéraux	07	06.54%	01	00.82%	08	03.50%	04	01.75%	-	-
Total des alliances aux lignées utérines	09	08.41%	02	01.65%	11	04.82%	13	05.26%	-	-
Total des alliances consanguines	12	11.21%	03	02.47%	16	07.01%	27	11.84%	-	-

Alliances aux lignées agnatiques et utérines (hommes) :

Type d'alliance	Période 2000-2010			Génération des parents	
	Nombre	% par rapport au nombre total d'alliances du groupe (228)	% par rapport au nombre d'alliances à l'intérieur du groupe (24)	Nbr	% par rapport au nombre d'alliances parents (228)
Alliances dans la lignée du père	04	01.75%	16.66%	14	06.14%
Alliances dans la lignée de la mère	09	3.94%		12	05.26%

- Alliances aux groupes religieux

Type d'alliance	Période 2000-2010						Génération des parents		Génération des grands-parents	
	Hommes		Femmes		Hommes et femmes		Nbr	% par rapport au nombre d'alliances parents (228)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (228)
	Nbr	% par rapport au nombre d'alliances du groupe (107)	Nbr	% par rapport au nombre d'alliances du groupe (121)	Nbr	% par rapport au nombre d'alliances du groupe (228)				
Alliance aux groupes religieux (le groupe <i>Ihnouchène</i> non-compris)	38	35.51%	38	31.40%	76	33.33%	110	48.24%	52	22.80%
Alliance aux groupes religieux (le groupe <i>Ihnouchène</i> compris)	62	57.94%	62	51.23%	124	54.38%	158	69.29%	164	71.92%
Alliance entre religieux et non-religieux à l'intérieur et à l'extérieur du groupe	37	34.57%	48	39.66%	85	37.28%	70	30.70%	64	28.07%
Alliances entre groupes religieux	62	57.94%	62	51.23%	124	54.38%	158	69.29%	164	71.92%

Alliances entre lignages religieux :

Type d alliance	Période 2000-2010						Génération des parents		Génération des grands-parents	
	Hommes		Femmes		Hommes et femmes		Nbr	% par rapport au nombre d'alliances parents (228)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (228)
	Nbr	% par rapport au nombre des lignages religieux (107)	Nbr	% par rapport au nombre des lignages religieux (121)	Nbr	% par rapport au nombre des lignages religieux (228)				
Alliance entre lignages religieux à l'intérieur du groupe	24	22.42%	24	19.83%	48	21.05%	105	46.05%	112	49.12%
Alliance entre lignages religieux à l'intérieur et à l'extérieur du groupe	62	57.94%	62	51.23μ	124	54.38%	158	69.29%	164	71.92%

- Alliances à l'extérieur du groupe :

Type d alliance	Période 2000-2010						Génération des parents		Génération des grands-parents	
	Hommes		Femmes		Hommes et femmes		Nbr	% par rapport au nombre d'alliances parents (228)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (228)
	Nbr	par rapport au nombre d'alliances hommes (107)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances femmes (121)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (228)				
Alliance aux groupes religieux	38	35.51%	38	31.40%	76	33.33%	110	48.24%	52	22.80%
Alliance aux groupes non-religieux	37	34.57%	48	39.67	85	37.28%	70	30.70%	64	28.07%
Alliances aux arabophones	08	07.47%	11	09.09%	19	08.33%	00	00%	00	00%
Alliances à des non-nationaux	00	00%	00	00%	00	00%	00	00%	00	00%
TOTAL	83	77.57%	97	80.16%	180	78.94%	180	78.94%	116	50.87%

Alliances aux kabylophones :

Type d alliance	Période 2000-2010						Génération des parents		Génération des grands-parents	
	Hommes		Femmes		Hommes et femmes		Nbr	% par rapport au nombre d'alliances s parents (228)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (228)
	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances hommes (107)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances femmes (121)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (228)				
Alliance aux kabyles	99	92.52%	110	90.90%	209	91.66%	228	100%	228	100%

-Hypergamie, hypogamie et isogamie (scolaires)

2000-2010	Hommes		Femmes	
	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances hommes (107)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances femmes (121)
Hypergamie masculine	51	47.66%		
Hypogamie masculine	17	15.88%		
Isogamie	39	36.44%	50	41.32%
Hypergamie féminine			18	14.87%
Hypogamie féminine			53	43.80%

-Hypergamie, hypogamie et isogamie (économiques)

2000-2010	Hommes		Femmes		Hommes et femmes	
	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances hommes (107)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances femmes (121)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (228)
Hypergamie masculine	07	06.54%				
Hypogamie masculine	17	15.88%				
Isogamie	83	77.57%	101	83.47%	184	63.88%
Hypergamie féminine			04	03.30%		
Hypogamie féminine			16	13.22%		

I-2- Groupe religieux Cheurfa

Nombre total d'alliances :

2000-2010	Nombre	Taux par rapport au nombre total d'alliances (124)
Hommes	67 (40+27)	54.03%
Femmes	57 (30+27)	45.96%
Total	124 (70+27)	100 %

Alliances à l'intérieur du groupe :

Alliances entre lignées du groupe Cheurfa :

Type d'alliance	Période 2000-2010			Génération des parents		Génération des grands-parents	
	Nombre	% par rapport au nombre d'alliances à l'intérieur du groupe (54)	% par rapport au nombre total d'alliances du groupe Cheurfa (124)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (112)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (87)
Alliances dans des lignées différentes (iderma)	38	70.37%	30.64%	47	41.96%	49	56.32%
Alliances dans une même lignée (adrum)	16	29.62%	12.90%	17	15.17%	13	14.94%
Total des alliances à l'intérieur du groupe Cheurfa	54	100%	43.54%	64	57.14%	62	71.26%

-Alliances entre cousins :

Type d'alliance	Période 2000-2010						Génération des parents		Génération des grands-parents	
	Hommes		Femmes		Hommes et femmes		Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (112)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (87)
	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances hommes (67)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances femmes (57)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances du groupe (124)				
Cousins parallèles patrilatéraux	01	01.49%	01	01.75 %	02	01.61%	02	01.78%	-	-
Cousine croisée patrilatérale	01	01.49%					00			
Cousin croisé patrilatéral			01	01.75	01	00.80%			-	-
Autres cousins patrilatéraux	07	10.44%	07	12.28%	14	11.29%	13	11.60%	-	-
Total des alliances aux lignées agnatiques	09	13.43%	09	15.78%	18	14.51%	15	13.39%	13	14.94%
Cousins parallèles matrilatéraux	01	01.49%	03	05.26%	04	03.22%	01	00.89%	-	-
Cousine croisée matrilatérale	01	01.49%					01	00.89%	-	-
Cousin croisé matrilatéral			00	00%						
Autres cousins matrilatéraux	05	07.46%	00	00%	05	04.03%	01	00.89%	-	-
Total des alliances aux lignées utérines	07	10.44%	03	02.43%	10	08.06%	03	02.67%	-	-
Total des alliances consanguines	16	23.88%	12	21.05%	28	22.58%	18	16.07%	-	-

Alliances aux lignées agnatiques et utérines (hommes) :

Type d'alliance	Période 2000-2010			Génération des parents	
	Nombre	% par rapport au nombre d'alliances à l'intérieur du groupe (27)	% par rapport au nombre total d'alliances du groupe (124)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (112)
Alliances dans la lignée du père	09	33.33%	07.25%	15	13.39%
Alliances dans la lignée de la mère	07		05.64%	03	02.67%

– Alliances aux groupes religieux

Type d'alliance	Période 2000-2010						Génération des parents		Génération des grands-parents	
	Hommes		Femmes		Hommes et femmes		Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (112)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (87)
	Nbr	% par rapport au nombre d'alliances hommes (67)	Nbr	% par rapport au nombre d'alliances femmes (57)	Nbr	% par rapport au nombre d'alliances du groupe (124)				
Alliance aux groupes religieux (le groupe <i>Cheurfa</i> non-compris)	22	32.83%	13	22.80%	35	28.22%	42	37.50%	19	21.83%
Alliance aux groupes religieux (le groupe <i>Cheurfa</i> compris)	49	73.13%	40	70.17%	89	71.77%	106	94.64%	81	93.10%
Alliance entre religieux et non-religieux à l'intérieur et à l'extérieur du groupe	17	25.37%	15	26.31%	32	25.80%	06	05.36%	06	06.89%
Alliances entre groupes religieux	49	73.13%	40	70.17%	89	71.77%	106	94.64%	81	93.10%

-Alliances entre lignages religieux :

Type d alliance	Période 2000-2010						Génération des parents		Génération des grands-parents	
	Hommes		Femmes		Hommes et femmes		Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (112)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (87)
	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances hommes (67)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances femmes (57)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (124)				
Alliance entre lignages religieux à l'intérieur du groupe	27	40.29%	27	47.36%	54	43.54%	64	57.14%	62	71.26%
Alliance entre lignages religieux à l'intérieur et à l'extérieur du groupe	49	73.13%	40	70.17%	89	71.77%	106	94.64%	81	93.10%

- Alliances à l'extérieur du groupe :

Type d alliance	Période 2000-2010								Génération des parents		Génération des grands-parents	
	Hommes			Femmes			Hommes et femmes		Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (112)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (87)
	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances hommes (67)	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (124)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances femmes (57)	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (124)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (124)				
Alliance aux groupes religieux	22	32.83%	17.74%	14	24.56%	11.29%	36	29.03%	42	37.50%	19	21.83%
Alliance aux groupes non-religieux	17	25.37%	13.91%	15	26.31%	12.09%	32	25.80%	06	05.35%	06	06.89%
Alliances aux non-kabylophones	01	01.49%	00.80%	01	01.75%	00.80%	02	01.61%	00	00%	00	00%
Alliances à des non-nationaux	00	00%	00%	00	00%	00%	00	00%	00	00%	00	00%
TOTAL	40	59.70%	32.25%	30	52.63%	24.19%	70	56.45%	48	42.85%	25	28.73%

- Alliances aux kabylophones :

Type d alliance	Période 2000-2010							Génération des parents		Génération des grands-parents		
	Hommes			Femmes			Hommes et femmes		Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (112)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (87)
	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances hommes (67)	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (124)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances femmes (57)	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (124)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (124)				
Alliance aux kabyles	66	98.50%	53.22%	56	98.24%	45.16%	122	98.38%	112	100%	87	100%

-Hypergamie, hypogamie et isogamie (scolaires)

2000-2010	Hommes		Femmes		Hommes et femmes	
	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances hommes (67)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances femmes (57)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (124)
Hypergamie masculine	23	34.32%				
Hypogamie masculine	11	16.41%				
Isogamie	33	49.25%	19	33.33%	52	41.93%
Hypergamie féminine			12	21.05%		
Hypogamie féminine			26	45.61%		

-Hypergamie, hypogamie et isogamie (économiques)

2000-2010	Hommes		Femmes		Hommes et femmes	
	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances hommes (67)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances femmes (57)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (124)
Hypergamie masculine	03	04.47%				
Hypogamie masculine	08	11.94%				
Isogamie	56	83.58%	49	85.96%	105	84.67%
Hypergamie féminine			07	12.28%		
Hypogamie féminine			01	01.75%		

I-3- Groupe mixte Issoumathene

Nombre total d'alliances :

2000-2010	Nombre	Taux par rapport au nombre total d'alliances (24)
Hommes	18	75%
Femmes	06	25%
Total	24	100%

Alliances à l'intérieur du groupe : 02

Alliances entre lignées du groupe Issoumathene :

Type d'alliance	Période 2000-2010			Génération des parents		Génération des grands-parents	
	Nombre	% par rapport au nombre d'alliances à l'intérieur du groupe (02)	% par rapport au nombre total d'alliances du groupe Issoumathene (24)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (24)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (19)
Alliances dans des lignées différentes (iderma)	02	100 %	08.33%	01	04.16%	02	10.52%
Alliances dans une même lignée (adrum)	00	00%	00%	07	29.16%	06	31.57%
Total des alliances à l'intérieur du groupe Issoumathene	02	100%	08.33%	08	33.33%	08	42.10%

Alliances entre cousins :

Type d'alliance	Période 2000-2010						Génération des parents		Génération des grands-parents	
	Hommes		Femmes		Hommes et femmes		Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (24)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (19)
	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances hommes (18)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances femmes (06)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances du groupe (24)				
Cousins parallèles patrilatéraux	00	00%	00	00%	00	00%	00	00%	-	-
Cousine croisée patrilatérale	00	00%					00	00%	-	-
Cousin croisé patrilatéral			00	00%						
Autres cousins patrilatéraux	00		00	00%	00	00%	07	29.16%	-	-
Total des alliances aux lignées agnatiques	00	00%	00	00%	00	00%	07	29.16%	-	-
Cousins parallèles matrilatéraux	01	05.55%	00	00%	01	04.16	00	00%	-	-
Cousine croisée matrilatérale	01	05.55%					00	00%		
Cousin croisé matrilatéral			01	16.66						
Autres cousins matrilatéraux	02	11.11%	00	00%	02	08.33	09	37.50%	-	-
Total des alliances aux lignées utérines	04	22.22%	01	16.66%	05	20.83%	09	37.50%	-	-
Total des alliances consanguines	04	22.22%	01	16.66%	05	20.83%	16	66.66%	-	-

-Alliances aux lignées agnatiques et utérines (hommes) :

Type d'alliance	Période 2000-2010			Génération des parents	
	Nombre	% par rapport au nombre d'alliances à l'intérieur du groupe (18)	% par rapport au nombre total d'alliances du groupe (24)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (24)
Alliances dans la lignée du père	00	00%	00%	07	29.16%
Alliances dans la lignée de la mère	04		16.66%	09	37.50%

– Alliances aux groupes religieux

Type d'alliance	Période 2000-2010						Génération des parents		Génération des grands-parents	
	Hommes		Femmes		Hommes et femmes		Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (24)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (19)
	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances hommes (18)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances femmes (06)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (24)				
Alliance aux groupes religieux (le groupe <i>(Issoumathene non-compris)</i>)	13	72.22%	03	50%	16	66.66%	14	58.33%	09	47.36%
Alliance aux groupes religieux (le groupe <i>(Issoumathene compris)</i>)	14	77.77	03	50%	17	70.83%	16	66.66%	13	68.42%
Alliance entre religieux et non-religieux à l'intérieur du groupe	01	05.55	01	16.66%	02	08.33%	01	04.16%	02	10.52%
Alliance entre religieux et non-religieux à l'intérieur et à l'extérieur du groupe	04	22.22%	02	33.33%	06	25.00%	04	16.66%	01	05.26%
Alliances entre groupes religieux	11	61.11%	02	33.33%	13	54.16%	15	62.50%	12	63.15%

Alliances entre lignages religieux :

Type d alliance	Période 2000-2010						Génération des parents		Génération des grands-parents	
	Hommes		Femmes		Hommes et femmes		Nbr	%par rapport au nombre des lignages religieux (15)	Nbr	%par rapport au nombre des lignages religieux (13)
	Nbr	%par rapport au nombre des lignages religieux (12)	Nbr	%par rapport au nombre des lignages religieux (3)	Nbr	%par rapport au nombre des lignages religieux (15)				
Alliance entre lignages religieux à l'intérieur du groupe	0	00%	0	00%	0	00%	2	13.33%	5	38.46%
Alliance entre lignages religieux à l'intérieur et à l'extérieur du groupe	11	91.66%	02	66.66%	13	86.66%	15	100%	12	92.30%

-Alliances aux groupes non-religieux

Type d'alliance	Période 2000-2010						Génération des parents		Génération des grands-parents	
	Hommes		Femmes		Hommes et femmes		Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (24)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (19)
	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances hommes (18)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances femmes (06)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (24)				
Alliance aux groupes non-religieux (lignages non-religieux d'Issoumathene non-compris)	04	22.22%	01	16.16%	05	20.83%	02	08.33%	05	26.31%
Alliance aux groupes non-religieux (lignages non-religieux d'Issoumathene compris)	04	22.22%	02	33.33%	06	25.00%	08	33.33%	06	31.57%
Alliances entre groupes non-religieux	03	16.16%	02	33.33%	05	20.83%	06	25%	05	26.31%

-Alliances entre lignages non-religieux :

Type d alliance	Période 2000-2010						Génération des parents		Génération des grands- parents	
	Hommes		Femmes		Hommes et femmes		Nbr	%par rapport au nombre des lignages non- religieux (09)	Nbr	%par rapport au nombre des lignages non- religieux(06)
	Nbr	%par rapport au nombre des lignages non- religieux 06	Nbr	%par rapport au nombre des lignages non- religieux 03	Nbr	%par rapport au nombre des lignages non-religieux 09				
Alliance entre lignages non- religieux	03	50.00%	02	66.66%	05	55.55%	06	66.66%	05	83.83%

- Alliances à l'extérieur du groupe :

Type d alliance	Période 2000-2010								Génération des parents		Génération des grands-parents	
	Hommes			Femmes			Hommes et femmes		Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (24)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (19)
	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances hommes (18)	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (24)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances femmes (06)	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (24)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (24)				
Alliance aux groupes religieux	13	72.22%	54.16	03	50%	12.50%	16	66.66%	14	58.33%	09	47.36%
Alliance aux groupes non-religieux	4	22.22	16.16	02	33.33%	08.33	06	25%	02	08.33%	05	26.31%
Alliances aux non-kabylophones	00	00%	00%	00	00%	00%	00	00%	00	00%	00	00%
Alliances à des non-nationaux	00	00%	00%	00	00%	00%	00	00%	00	00%	00	00%
TOTAL	17	94.84%	70.83%	05	83.33%	20.83%	22	91.66%	15	62.50%	14	73.68%

-Alliances aux kabylophones :

Type d alliance	Période 2000-2010						Génération des parents		Génération des grands-parents	
	Hommes		Femmes		Hommes et femmes		Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (24)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (19)
	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances hommes (18)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances femmes (06)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (24)				
Alliance aux kabyles	18	100%	06	100%	24	100%	24	100%	19	100%

-Hypergamie, hypogamie et isogamie (solaires)

Type de mariage	Hommes		Femmes		Hommes et femmes	
	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances hommes (18)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances femmes (06)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (24)
Hypergamie masculine	09	50.00%				
Hypogamie masculine	02	11.11%				
Isogamie	07	38.88%	03	50.00%	10	41.66%
Hypergamie féminine			02	33.33%		
Hypogamie féminine			01	16.16%		

-Hypergamie, hypogamie et isogamie (économiques)

Type de mariage	Hommes		Femmes		Hommes et femmes	
	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances hommes (18)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances femmes (06)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (24)
Hypergamie masculine	05	27.77%				
Hypogamie masculine	00	00%				
Isogamie	13	72.22%	05	83.33%	18	75.00%
Hypergamie féminine			01	16.16%		
Hypogamie féminine			00	00%		

I-4- Groupe mixte At Rehouna

Nombre total d'alliances :

2000-2010	Nombre	Taux par rapport au nombre total d'alliances (136)
Hommes	88	64.70%
Femmes	48	35.30%
Total	136	100%

Alliances à l'intérieur du groupe : 14

Alliances entre lignées du groupe At Rehouna :

Type d'alliance	Période 2000-2010			Génération des parents		Génération des grands-parents	
	Nbr	% par rapport au nombre d'alliances à l'intérieur du groupe (28)	% par rapport au nombre total d'alliances du groupe At Rehouna (136)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (117)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (46)
Alliances dans des lignées différentes (iderma)	16	57.14%	11.76%	27	23.07%	07	15.21%
Alliances dans une même lignée (adrum)	12	42.85%	08.82%	13	11.11%	05	10.86%
Total des alliances à l'intérieur du groupe At Rehouna	28	100%	20.58%	40	34.18%	12	26.08%

Alliances entre cousins :

Type d'alliance	Période 2000-2010						Génération des parents	
	Hommes		Femmes		Hommes et femmes		Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (117)
	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances hommes (88)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances femmes (48)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances du groupe (136)		
Cousins parallèles patrilatéraux	00	00%	00	00%	00%	00%	01	00.85%
Cousine croisée patrilatérale	01	01.13%	00	00%	00%	00%	01	00.85%
Cousin croisé patrilatéral	00	00%	00	00%	00%	00%	00	00%
Autres cousins patrilatéraux	03	03.40%	03	06.25%	06	04.41%	01	00.85%
Total des alliances aux lignées agnatiques	04	04.54%	04	08.33%	08	05.88%	03	02.56%
Cousins parallèles matrilatéraux	05	05.68%	00	00%	05	03.67%	00	00%
Cousine croisée matrilatérale	02	02.27%	00	00%	00%	00%	01	00.85%
Cousin croisé matrilatéral	00	00%	00	00%	00%	00%	00	00%
Autres cousins matrilatéraux	01	01.13%	02	04.16	03	02.20%	09	07.69%
Total des alliances aux lignées utérines	06	06.81%	02	04.16%	08	05.88%	10	08.54%
Total des alliances consanguines	10	11.36%	06	12.50%	16	11.76%	13	11.11%

Alliances aux lignées agnatiques et utérines (hommes) :

Type d'alliance	Période 2000-2010				Génération des parents	
	Nombre	% par rapport au nombre d'alliances à l'intérieur du groupe (14)	% par rapport au nombre total d'alliances consanguines hommes (10)	% par rapport au nombre total d'alliances du groupe (136)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (117)
Alliances dans la lignée du père	04	28.57%	40%	02.94%	03	02.56%
Alliances dans la lignée de la mère	06		60%	04.41%	10	08.54%

- Alliances aux groupes religieux

Type d'alliance	Période 2000-2010						Génération des parents		Génération des grands-parents	
	Hommes		Femmes		Hommes et femmes		Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (117)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (46)
	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances hommes (88)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances femmes (48)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (136)				
Alliance aux groupes religieux (lignages religieux d' At Rehouna non-compris)	27	30.68%	16	33.33%	43	31.61%	37	31.62%	18	39.13%
Alliance aux groupes religieux (lignages religieux d' At Rehouna compris)	29	32.95%	18	37.50%	47	34.55%	39	33.33%	18	39.13%
Alliance entre religieux et non-religieux à l'intérieur du groupe	02	02.27%	02	04.16%	04	02.94%	01	00.85%	00	00%
Alliance entre religieux et non-religieux à l'intérieur et à l'extérieur du groupe	20	22.72%	06	12.50%	26	19.11%	12	10.25%	08	17.39%
Alliances entre lignages religieux	15	17.04%	14	29.16%	29	21.32 %	33	28.20%	15	32.60%

- Alliances entre lignages religieux :

Type d alliance	Période 2000-2010						Génération des parents		Génération des grands-parents	
	Hommes		Femmes		Hommes et femmes		Nbr	%par rapport au nombre de lignages religieux (41)	Nbr	%par rapport au nombre de lignages religieux (21)
	Nbr	%par rapport au nombre de lignages religieux (24)	Nbr	%par rapport au nombre de lignages religieux (20)	Nbr	%par rapport au nombre de lignages religieux (44)				
Alliance entre lignages religieux à l'intérieur du groupe	00	00%	01	05%	01	02.27%	2	04.87%	0	00%
Alliance entre lignages religieux à l'intérieur et à l'extérieur du groupe	15	62.50%	14	70.00%	29	65.90%	33	80.48%	15	71.43%

-Alliances aux groupes non-religieux

Type d'alliance	Période 2000-2010						Génération des parents		Génération des grands-parents	
	Hommes		Femmes		Hommes et femmes		Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (117)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (46)
	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances hommes (88)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances femmes (48)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (136)				
Alliance aux groupes non-religieux (lignages non-religieux de At Rehouna non-compris)	46	52.27%	09	18.75%	45	33.08%	40	34.18%	14	30.43%
Alliance aux groupes non-religieux (lignages non-religieux de At Rehouna compris)	79	89.77%	10	20.83%	89	65.44%	77	65.81%	27	58.69%
Alliances entre groupes non-religieux	49	55.68%	08	16.66	57	41.91%	72	61.53%	21	45.65%

- Alliances entre lignages non-religieux :

Type d alliance	Période 2000-2010						Génération des parents		Génération des grands- parents	
	Hommes		Femmes		Hommes et femmes		Nbr	%par rapport au nombre des lignages non- religieux (79)	Nbr	%par rapport au nombre des lignages non- religieux (25)
	Nbr	%par rapport au nombre des lignages non- religieux (64)	Nbr	%par rapport au nombre des lignages non- religieux (28)	Nbr	%par rapport au nombre des lignages non-religieux (92)				
Alliance entre lignages non- religieux	49	76.56%	08	28.57%	57	61.95%	72	91.13%	21	84%

- Alliances à l'extérieur du groupe :

Type d alliance	Période 2000-2010								Génération des parents		Génération des grands-parents	
	Hommes			Femmes			Hommes et femmes		Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (117)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (46)
	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances hommes (88)	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (136)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances femmes (48)	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (136)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (136)				
Alliance aux groupes religieux	27	30.68%	19.85	16	33.33%	11.76%	43	31.61%	37	31.62%	18	39.13%
Alliance aux groupes non-religieux	46	52.27%	33.82%	11	22.91%	08.08%	57	41.91%	40	34.18%	14	30.43%
Alliances aux non-kabylophones	01	01.13%	00.73%	05	10.41%	03.67%	06	04.41%	01	00.85%	00	00%
Alliances à des non-nationaux	00	00%	00%	02	04.16%	01.47%	02	01.47%	00	00%	00	00%
TOTAL	74	84.09%	54.41%	34	70.43%	25%	108	79.41%	78	66.66%	32	69.56%

Alliances aux kabylophones :

Type d alliance	Période 2000-2010						Génération des parents		Génération des grands-parents	
	Hommes		Femmes		Hommes et femmes		Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (117)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (46)
	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances hommes (88)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances femmes (48)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (136)				
Alliance aux kabyles	87	98.86%	41	85.41%	128	94.11%	116	99.14%	46	100%

-Hypergamie, hypogamie et isogamie (scolaires)

2000-2010	Hommes		Femmes		Hommes et femmes	
	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances hommes (88)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances femmes (48)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (136)
Hypergamie masculine	32	36.36%				
Hypogamie masculine	05	05.68%				
Isogamie	51	57.95%	35	72.91%	86	63.23%
Hypergamie féminine			02	04.16%		
Hypogamie féminine			11	22.91%		

-Hypergamie, hypogamie et isogamie (économiques)

2000-2010	Hommes		Femmes		Hommes et femmes	
	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances hommes (88)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances femmes (48)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (136)
Hypergamie masculine	07	07.95%				
Hypogamie masculine	08	09.09%				
Isogamie	73	82.95%	42	87.50%	115	84.55%
Hypergamie féminine			02	04.16%		
Hypogamie féminine			04	08.33%		

I-5- Groupe mixte Mlatha

-Nombre total d'alliances :

2000-2010	Nombre	Taux par rapport au nombre total d'alliances (118)
Hommes	68	57.63%
Femmes	50	42.37%
Total	118	100%

Alliances à l'intérieur du groupe : 07

Alliances entre lignées du groupe Mlatha :

Type d'alliance	Période 2000-2010			Génération des parents	
	Nombre	% par rapport au nombre d'alliances à l'intérieur du groupe (14)	% par rapport au nombre total d'alliances du groupe Mlatha (118)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (105)
Alliances dans des lignées différentes (iderma)	14	100%	11.86%	43	40.95%
Alliances dans une même lignée (adrum)	00	00%	00%	34	32.38%
Total des alliances à l'intérieur du groupe Mlatha	14	100%	11.86%	00%	00%
Total des alliances à l'intérieur des villages dont sont originaires les habitants de Mlatha				77	73.33%

Alliances entre cousins :

Type d'alliance	Période 2000-2010						Génération des parents	Génération des grands-parents		
	Hommes		Femmes		Hommes et femmes			Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (8)	
	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances hommes (68)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances femmes (50)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances du groupe (118)	Nbr			% par rapport au nombre total d'alliances (107)
Cousins parallèles patrilatéraux	00	00%	00	00%	00%	00%	10	09.34%	00	00%
Cousine croisée patrilatérale	01	01.47%			01		02	01.86%	00	00%
Cousin croisé patrilatéral			01	02.00%						
Autres cousins patrilatéraux	01	01.47%	02	04.00%	03	02.54%	17	15.88%	02	
Total des alliances aux lignées agnatiques	02	02.94%	03	06.00%	05	04.23%	29	27.10%	-	-
Cousins parallèles matrilatéraux	01	01.47%	00	00%	01	00.84%	03	02.80%	-	-
Cousine croisée matrilatérale	00	00%					01	00.93%	-	-
Cousin croisé matrilatéral			02	04.00%						
Autres cousins matrilatéraux	01	01.47%	01	02.00%	02	01.69%	02	01.86%	-	-
Total des alliances aux lignées utérines	02	02.94%	03	06.00%	05	04.23	06	05.60%	-	-
Total des alliances consanguines	04	05.88%	06	12.00%	10	08.74%	35	32.71%	-	-

Alliances aux lignées agnatiques et utérines (hommes) :

Type d'alliance	Période 2000-2010				Génération des parents	
	Nombre	% par rapport au nombre d'alliances à l'intérieur du groupe (07)	% par rapport au nombre total d'alliances consanguines hommes (10)	% par rapport au nombre total d'alliances du groupe (118)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (107)
Alliances dans la lignée du père	02	28.57%	20.00%	01.69%	29	27.10%
Alliances dans la lignée de la mère	02		20.20%	01.69%	6	05.60%

– Alliances aux groupes religieux

Type d'alliance	Période 2000-2010						Génération des parents		Génération des grands-parents	
	Hommes		Femmes		Hommes et femmes		Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (107)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (8)
	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances hommes (68)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances femmes (50)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (118)				
Alliance aux groupes religieux (lignages religieux Mlatha non-compris)	32	47.05%	29	58.00%	61	51.69%	76	71.02%	08	100%
Alliance aux groupes religieux (lignages religieux Mlatha compris)	36	52.94%	33	66.00%	69	58.47%	76	71.02%	08	100%
Alliance entre religieux et non-religieux à l'intérieur du groupe	03	04.41%	03	06.00%	06	05.08%	00	00%	00	00%
Alliance entre religieux et non-religieux à l'intérieur et à l'extérieur du groupe	15	22.05%	14	28.00%	29	24.57%	10	09.34%	00	00%
Alliances entre groupes religieux	34	50.00%	25	50.00%	59	50.00%	71	66.35%	08	100%

Alliances entre lignages religieux :

Type d alliance	Période 2000-2010						Génération des parents		Génération des grands-parents	
	Hommes		Femmes		Hommes et femmes		Nbr	% par rapport au nombre des lignages religieux (81)	Nbr	par rapport au nombre des lignages religieux (8)
	Nbr	%par rapport au nombre des lignages religieux (50)	Nbr	%par rapport au nombre des lignages religieux (34)	Nbr	%par rapport au nombre des lignages religieux (84)				
Alliance entre lignages religieux à l'intérieur du groupe	2	04%	2	05.88%	4	04.76%	0	00%	0	00%
Alliance entre lignages religieux à l'intérieur et à l'extérieur du groupe	34	68.00%	25	73.52%	59	70.23%	71	87.65%	08	100%

- Alliances aux groupes non-religieux

Type d'alliance	Période 2000-2010						Génération des parents		Génération des grands-parents	
	Hommes		Femmes		Hommes et femmes		Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (107)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (8)
	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances hommes (68)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances femmes (50)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (118)				
Alliance aux groupes non-religieux (lignages non-religieux de Mlatha non-compris)	24	35.29%	10	02.00%	34	28.81%	29	27.10%	00	00%
Alliance aux groupes non-religieux (lignages non-religieux de Mlatha compris)	28	41.17%	13	26.00%	41	34.74%	29	27.10%	00	00%
Alliances entre groupes non-religieux	14	20.58%	07	14.00%	21	17.79%	22	20.56%	00	00%

Alliances entre lignages non-religieux :

Type d alliance	Période 2000-2010						Génération des parents		Génération des grands-parents	
	Hommes		Femmes		Hommes et femmes		Nbr	%par rapport au nombre des lignages non-religieux (26)	Nbr	%par rapport au nombre des lignages non-religieux (0)
	Nbr	%par rapport au nombre des lignages non-religieux (18)	Nbr	%par rapport au nombre des lignages non-religieux (16)	Nbr	%par rapport au nombre des lignages non-religieux (34)				
Alliance entre lignages non-religieux	14	77.77%	07	43.75%	21	61.76%	22	84.61%	00	00%

- Alliances à l'extérieur du groupe :

Type d'alliance	Période 2000-2010								Génération des parents	
	Hommes			Femmes			Hommes et femmes		Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (105)
	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances hommes (68)	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (118)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances femmes (50)	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (118)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (118)		
Alliance aux groupes religieux	33	48.52%	27.96%	29	58.00%	24.57%	62	52.54%	76	72.38%
Alliance aux groupes non-religieux	22	32.35%	18.64%	10	02.00%	00.84%	32	27.11%	29	27.61%
Alliances aux non-kabylophones	01	01.47%	00.84%	04	08.00%	03.38%	05	04.23%	00	00%
Alliances à des non-nationaux	02	02.94%	01.69%	00	00%	00%	02	01.69%	00	00%
TOTAL	58	85.29%	49.15%	43	86.00%	36.44%	101	85.59%	105	100%
Si l'on considère les 77 cas ayant pris épouse dans le village d'origine comme endogamie de village									28	26.66%

Alliances aux kabylophones :

Type d'alliance	Période 2000-2010						Génération des parents		Génération des grands-parents			
	Hommes			Femmes			Hommes et femmes		Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (107)	Nbr	% par rapport au nombre total d'alliances (8)
	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances hommes (68)	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (118)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances femmes (50)	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (118)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (118)				
Alliance aux kabyles	65	95.58%	55.08%	46	92.00%	38.98%	111	94.06%	107	100%	8	100%

-Hypergamie, hypogamie et isogamie (scolaires)

Type d'alliance	Hommes		Femmes		Hommes et femmes	
	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances hommes (68)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances femmes (50)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (118)
Hypergamie masculine	23	33.82%				
Hypogamie masculine	13	19.11%				
Isogamie	32	47.05%	21	42.00%	53	44.91%
Hypergamie féminine			04	08.00%		
Hypogamie féminine			25	50.00%		

Hypergamie, hypogamie et isogamie (économiques)

Type d'alliance	Hommes		Femmes		Hommes et femmes	
	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances hommes (68)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances femmes (50)	Nbr	%par rapport au nombre d'alliances du groupe (118)
Hypergamie masculine	01	01.47%				
Hypogamie masculine	03	04.41%				
Isogamie	64	94.11%	31	62.00%	95	80.50%
Hypergamie féminine			11	22.00%		
Hypogamie féminine			08	16.00%		

II- État statistique des alliances pour l'ensemble des groupes étudiés

-Tableau récapitulatif des alliances

	Nombre de mariages hommes	Nombre de mariages femmes	Nombre total de mariages
Ihnouchène	107 (83+24)	121 (97+24)	228
Cheurfa	67 (40+27)	57 (30+27)	124
Issoumathene	18 (17+1)	6 (5+1)	24
At Rehouna	88 (74 +14)	48 (34 + 14)	136
Mlatha	68 (61+7)	50 (43+7)	118
Total	348	282	630