

**Effets de la modernisation sur la tendance à l'endogamie religieuse
(maraboutique). Distorsions entre discours et pratiques**
Effects of modernization on the religious (maraboutic) endogamy.
Distortions between discourse and practices

ANARIS Mohand*

Université Mouloud Mammeri de Tizi-Ouzou Algérie
mohand.anaris@ummt0.dz

Reçu le : 09/01/2022

Accepté : 26/04/2022

Résumé :

Partant des résultats d'une enquête qualitative menée dans le cadre de la réalisation d'une thèse de doctorat en anthropologie, notre contribution se propose de cerner les implications de l'appartenance ou non à un lignage religieux sur les stratégies matrimoniales individuelles et groupales. Elle analyse les permanences et les mutations des tendances à l'endogamie connues chez les lignages religieux en Kabylie et saisit l'impact de la globalisation et des processus de modernisation aussi bien sur les matrices combinant le religieux avec la sphère matrimoniale que sur les représentations qui en émanent.

Mots clés : religion ; parenté ; modernisation ; lignages religieux ; endogamie religieuse ; alliance matrimoniale.

Abstract:

Based on the results of a qualitative research conducted as part of a doctoral thesis in anthropology, our contribution seeks to examine the implications of belonging or not to a religious lineage on individual and group matrimonial strategies. It analyzes the permanence and changes in maraboutic endogamy trend known among religious lineages in Kabylia and gets grasp of the impact of globalization and modernization processes both on the matrices combining the religious with the matrimonial sphere and on the representations that emanate from it.

Keywords: religion; kinship; modernization; religious lineages; religious endogamy; matrimonial alliance.

***Auteur correspondant :** ANARIS Mohand, **E-mail :** mohand.anaris@ummt0.dz
626

Introduction

La mise en examen des interconnexions et des corrélations entre le religieux et le champ de la parenté peut constituer une clé importante à travers laquelle peuvent être saisies les mutations sociales en cours. Pour ce faire, nous nous proposons dans ces lignes d'interroger le fait matrimonial et le choix du conjoint en mettant en lumière des enjeux définis, d'une part, par la logique de l'emprise des groupes inspirés notamment par des motifs et des repères relevant du religieux et, d'autre part, par la logique correspondant aux aspirations personnelles des individus (Déchaux, 1998). Comme le souligne François Laplantine, un des présupposés partagé par la presque totalité des observateurs du social jusqu'à la fin des années 1960 est celui d'une contradiction voire d'une incompatibilité entre la religion et la modernité. Les progrès technologiques, économiques et politiques, pensait-on, finiraient bien par dissoudre la religion. Mais l'une des surprises de l'époque contemporaine a été cette recrudescence des sensibilités religieuses (Laplantine, 2003). Certes, ces progrès renforcent les inégalités et génèrent une crise des repères, mais ils ne conduisent pas forcément à la disparition des religions. Les mouvements puissants de la globalisation et de la modernisation des sociétés n'ont donc pas pour effet la dissolution des religions mais conduisent à leur recomposition (Laplantine, 2003). Il y a donc une visibilité croissante des identités religieuses ou des identités en lien avec le religieux qui ont amenés certains analystes comme Jean Loup Amselle à soutenir l'idée que les identités religieuses viennent même à supplanter celles de l'ethnicité (Amselle, 1996).

Ceci étant, nous nous proposons, à travers cette contribution, de cerner les implications de l'appartenance ou non à un lignage religieux sur les stratégies matrimoniales individuelles et groupales en Kabylie d'aujourd'hui. Il s'agira d'analyser les permanences et les mutations des tendances à l'endogamie connues chez les lignages religieux et de saisir l'impact de la globalisation et des processus de modernisation des sociétés aussi bien sur les matrices combinant le religieux avec la sphère matrimoniale que sur les représentations morales et discursives qui en émanent. En d'autres termes, les résultats de nos investigations montreront comment une hiérarchie ou une autorité acquise par l'accès à un statut symbolique et prestigieux par le religieux peut participer au façonnement du paysage matrimonial des groupes observés et comment la recomposition ou le déclin de cette autorité peut être à la fois un facteur et une affirmation des mutations observables en matière d'alliance matrimoniales.

I. Une configuration sociale « hiérarchisée » par le religieux

La configuration villageoise des sociétés algériennes de Kabylie est historiquement marquée par une sorte de classification sociale construite autour d'une affiliation ou non à un lignage religieux (maraboutique). Cette classification qui a un fondement historique, participe, en cette région, au façonnement du lien social et au fondement des rapports sociaux du moins dans un passé qui n'est pas très lointain et relativement dans un présent qui ne nous quitte pas.

Cette configuration témoigne de l'existence d'une forme de hiérarchie sociale fondée sur la sainteté ou non du personnage, réel ou fictif, fondateur de chaque groupe villageois et/ou lignager en Kabylie. Des hiérarchies fondées, en amont, sur des « légitimités » religieuses passant par la baraka² : la bénédiction de Dieu ou l'effluve sacrée venue de Dieu (Julien, 1979) et pouvant légitimer, en aval, un accès à une forme de pouvoir. En outre, il nous semble important de souligner d'emblée que le terme marabout tel qu'utilisé dans la littérature ethnologique ne renvoie pas forcément à un même contenu sémantique. Le sens que nous attribuons ici à qualificatif marabouts (*imrabden*)³ n'est pas celui auquel correspondent ce même terme dans des travaux où il désigne plutôt une catégorie d'acteurs qui sont « à la fois voyants, guérisseurs, radiesthésistes, médiums, exorcistes, écrivains et maîtres » (Akrimi, 2006).

Les marabouts dont il est question ici sont des groupes qui forment soit des villages entiers ou des parties à la lisière des villages. *Imrabden* est un mot kabyle qui signifie « personne censée être descendue d'un lignage religieux (maraboutique) car issue d'un ancêtre, réel ou supposé, considéré comme saint » (Anaris, 2016). Ce sont des individus et des groupes formant une sorte d'« aristocratie » issue de lignages religieux (Dujardin, 2005) dont le nom vient du mot arabe *mourabiṭ* (مرابط), lié, attaché, qui prend ensuite un

²Selon Armelle Faure, qu'il s'agisse du physique ou du moral, la baraka « protège de tous les maux. Elle favorise la fécondité chez les humains et dans la nature végétale et animale, engendrant ainsi la prospérité, l'abondance, faisant naître en l'homme les sentiments de la confiance et de la sécurité. Dans le domaine de la vie sociale, elle se manifeste par le culte des saints. Le saint est, en effet, le porteur de la baraka par excellence, soit qu'il en ait hérité de ses ancêtres, soit qu'il l'ait acquise par ses hautes qualités de croyant et par l'exemplarité de sa dévotion. Il la transmet à ses descendants et peut en communiquer une portion, fût-elle précaire, aux croyants qui le fréquentent ou qui viennent visiter son tombeau. » (Faure, 1991, p. 1338).

³ Pluriel de *amrabed* (kabyle marabout) : personne censée être descendue d'un lignage religieux (maraboutique) car issue d'un ancêtre, réel ou supposé, considéré comme saint.

schème vocalique et une consonance berbérisés et devient *amrabed*. Comme le note Mohamed Brahim Salhi, ce terme « désigne primitivement une catégorie d'hommes se consacrant à la défense armée et à l'expansion de l'Islam. Cette œuvre est accomplie à partir de Ribats (fortifications défensives). Autour de ces derniers, gravite une communauté de base. Elle reçoit une instruction religieuse, et ses membres forment les contingents de missionnaires qui se répandent d'Ouest en Est prêchant la foi de la parole divine. Généralement, on s'accorde à croire que les M'rabtines sont partis de Seguiet-El-Hamra⁴ au 12^{ème} siècle. Cela correspond au foyer du mouvement almoravide (El-Mourabitoun) » (Salhi, 1979, p. 45). Le mot marabout M'rabtine/Imrabden revêtit par la suite un nouveau sens, dépouillé de sa valeur guerrière (Filali, 1998). Cette désignation renvoie donc ici à des populations descendues ou considérées comme issues de saints détenteurs du savoir religieux scripturaire qui ne portaient pas les armes et ne participaient pas aux conflits inter-villageois et inter-tribaux. « Leur rôle social était celui d'intercesseurs et d'intermédiaires ; auréolés de leur savoir et de leur légitimité coranique, ils dénouaient les crises, entre les individus et entre les groupes. » (Chachoua, 2004, p. 4075).

Nous n'allons pas trop nous attarder sur cette configuration puisque les travaux de Mohamed Brahim Salhi ont suffisamment éclairé la question en proposant une analyse anthropologique et historique à la fois stimulante et profonde du mouvement maraboutique tel qu'il s'est développé en Kabylie et en Afrique du Nord en général (Salhi, 1979 ; Salhi, 1987, Salhi, 2004). Par ailleurs, il y a lieu de préciser que, pour certains auteurs, comme Tassadit Yacine, le mouvement maraboutique avait pour but de « s'approprier le champ de la foi et de la culture au sens large, qui n'est rien d'autre que le passage obligé pour accéder au pouvoir politique » (Yacine, 1992, p. 73).

En somme, il y a comme conséquence socio-historique une autorité héritée et une hiérarchie qui s'est établie entre des groupes religieux et des groupes laïcs (non-religieux). Ces derniers appelés *Leqbayel*⁵, sont, comme les *imrabden*, des kabyles issus de lignages non-religieux dans le sens où ils ne sont pas descendus d'un saint marabout. En revanche, aussi bien les premiers que les seconds sont de langue et de culture kabyles et de tradition majoritairement musulmane. Du point de vue de la langue, aucun trait ne distingue d'ailleurs les uns des autres. Aujourd'hui, hormis l'aspect

⁴ « Canal rouge » appartenant au Sahara-Occidental au sud du Maroc.

⁵ Pluriel de *aqbayli* (kabyle non-marabout) : personne issue d'un lignage non-maraboutique.

matrimonial que nous aborderons ici, rares sont les traits apparents qui permettent de distinguer les groupes maraboutiques de ceux qui ne le sont pas. Parmi les quelques caractéristiques qui demeurent plus ou moins remarquables marquant une relative différence entre groupes *imrabden* et *leqbayel* nous pouvons citer le nom (*imrabden/leqbayel*), l'existence de mausolée dans certains villages maraboutiques et la « survivance » de quelques formules d'interaction langagière et quelques termes d'adresse qui demeurent en vigueur à l'exemple des titres d'adresse honorifiques (Dujardin, 2005) qui persistent encore dans les interactions verbales.

Du point de vue de l'alliance matrimoniale, un des traits marquant les stratégies de ces groupes est la tendance à l'endogamie religieuse. Dans un état ancien, qui dit groupe ou lignage religieux (*imrabden*) dit, dans les représentations, endogamie religieuse ou endogamie «maraboutique». Néanmoins, cet objet demeure peu investi et la rareté d'études proprement anthropologiques consacrées à cette problématique peu étonnamment témoigner du peu d'intérêt qui lui est réservé. Pourtant, les travaux l'ayant bordé soulignent sans ambages l'existence remarquable de cette pratique chez ces populations. Que font alors les processus de globalisation et de modernisation en cours aux tendances à l'endogamie religieuse appelée communément «endogamie maraboutique» ?

Méthodologie

Pour répondre à ce questionnement, notre contribution s'appuie sur des matériaux empiriques recueillis essentiellement lors d'une enquête de terrain menée dans le cadre de la réalisation d'une thèse de Doctorat en anthropologie (Anaris, 2016). L'investigation porte sur cinq communautés villageoises de la région d'Azeffoun en Kabylie maritime. Il s'agit des villages Cheurfa, Mlatha (Tardiou), Ihnouchène, Issoumathène et Ait Rehouna. Nous avons adopté une approche comparative de plus de 1596 mariages contractés par trois générations successives : la première entre 1930 et 1957 (380 mariages), la deuxième entre 1958 et 1981 (586 mariages) et la troisième entre 2000 et 2010 (630 mariages).

Trois méthodes complémentaires ont structuré la collecte d'informations : observation directe, enquête qualitative et collecte de données quantitatives sur les tendances matrimoniales en croisement avec l'appartenance lignagère. L'observation directe s'applique particulièrement bien à la nature de notre terrain dans la mesure où la connaissance des groupes explorés nous est plus ou moins intime. Ceci étant, l'écoute des interactions verbales, en plus de l'enregistrement des entretiens, a aidé la compréhension

de ce qui se produit comme pratiques, de ce qui se dit sur les pratiques, de ce qu'on dit à l'enquêteur et de ce qui relève de l'indicible et qu'il fallait lire dans les interactions, les gestes, les allusions et dans tout ce qu'on essaie de voiler. Enfin, nous avons pu corrélérer les matériaux qualitatifs avec des données quantitatives qui nous ont permis de mettre en perspective les tendances et de repérer les décalages et les distorsions entre l'ordre de la pratique et l'ordre des représentations sur la pratique. Au cours des enquêtes, nous avons veillé au respect d'une vigilance méthodologique et d'une rigueur empirique.

II. Endogamie religieuse une notion à préciser

Avant d'examiner les résultats de quelques études ayant traité cette question, il nous faudra d'abord éclairer ce que nous entendons par endogamie religieuse. En fait, comme nous l'avons indiqué plus haut, les groupes dont il est question ici, qu'ils soient nommés *imrabden* ou *leqbayel*, constituent des sociétés kabyles travaillées au même titre pour les unes que pour les autres par le fait islamique (Arkoun, 1998). Des personnes ne se réclamant pas de la foi islamique, croyant à d'autres religions ou athées peuvent cependant appartenir et vivre parmi ces groupes. Nous garderons donc pour la commodité de l'exposé la notion d'endogamie religieuse qui réfère ici à cette préférence matrimoniale consistant à contracter des alliances à l'intérieur des cercles kabyles des *imrabden*. La notion d'endogamie n'implique pas des règles prescriptives comme c'est le cas dans les systèmes à structures élémentaires dont a fait la théorie Claude Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1949), puisque les systèmes de parenté caractéristiques des sociétés qui entourent la Méditerranée mobilisent des structures complexes (Cuisenier, 1989).

La notion d'endogamie religieuse entend donc non pas les mariages contractés entre musulmans et non-musulmans mais des mariages contractés à l'intérieur de la communauté maraboutique, entre des personnes kabyles, généralement de tradition musulmane, issues de lignages saints *imrabden*. De même, nous entendons par endogamie laïque les alliances entre groupes kabyles, souvent sinon majoritairement de religion musulmane, n'ayant pas le statut symboliquement religieux dont sont pourvus les *imrabden* car leur origine n'est pas rattachée ni rattachable à un saint quelconque. Il est donc évident que dans le cas d'alliance entre les *imrabden* et les laïcs (*leqbayel*),

nous parlerons de mariage « mixte » mais pas dans le sens que prend ce terme dans l'analyse des mariages mixtes interreligieux⁶.

III. Endogamie religieuse : état des lieux

En plus des descriptions ethnographiques datant de l'époque coloniale qui soulignent le caractère endogame des groupes maraboutiques, il y a eu dans un cadre académique des explorations ayant pour objet l'étude de cet aspect. Explorant, en 1974, le village At Larebaâ dans la région des At Yanni, Ali Sayad et Ramon Basagana établissent que le mariage « mixte » entre groupes religieux et groupes laïcs est d'un taux extrêmement faible (0.16%) dans cette localité (Basagana et Sayad, 1974).

De son côté, en étudiant la région de la Kabylie du Djurdjura du XIX^{ème} siècle, Mohamed Brahim Salhi conclut qu'une tendance à l'endogamie chez les lignages religieux est très remarquable et que « *certaines groupes religieux restent strictement endogamiques et dérogent rarement à cette règle* » (Salhi, 2004, p. 569). De même, les études de Camille Lacoste-Dujardin sur les *Iflissen*, en Kabylie maritime, établissent la même tendance (Lacoste-Dujardin, 1976). L'auteure la qualifie d'ailleurs de « *sévère endogamie de caste* » (Lacoste-Dujardin, 1997, p.166). Cette « sévérité » peut d'ailleurs donner lieu à des situations dramatiques⁷ voir des violences physiques sans parler des souffrances morales dont sont victimes les couples qui souhaitent s'unir et dont les parents s'opposent pour la simple raison qu'il s'agit d'une union mixte et donc interdite du point de vue de la norme. Aussi, ayant observé d'autres groupes, ceux de la basse Kabylie notamment, Tassadit Yacine affirme « *qu'en règle générale, les imrabden (...) forment, dans le principe, une caste fondée sur une endogamie stricte* » (Yacine, 1992, p. 72). Plus récemment, l'enquête menée par Ouahiba Sidous sur la communauté villageoise et maraboutique Sillal (Sidous, 2009) à Bejaïa et celle que nous avons réalisée sur le groupe villageois des *imrabden* du village Ihnouchène (Anaris, 2009) dans la région d'Azeffoun ont établi l'existence

⁶ Sur le mariage mixte interreligieux en France voir (Amokran Legutowska, 2012).

⁷ Voir à ce propos les témoignages de personnes auxquels les parents ont refusé un conjoint car issus d'un lignage non-maraboutique. Dans une enquête sur les convertis au christianisme en Kabylie, une des interlocutrices issue d'un lignage religieux qui voulait épouser un homme issu d'un lignage laïc déclare : « *Le jour où mon père a appris qu'il s'agit d'un laïc, il m'a tabassé, il m'a frappé et il m'a exigé de quitter mes études alors que j'étais en pleine période d'examens. J'étais en 1^{ère} Année théorique de magistère. J'avais énormément de problèmes avec lui car il me reproche le tort d'avoir un projet de mariage avec un non-marabout. Il n'a pas cherché à comprendre, il m'a directement tabassé ...* » (Sahari, 2011, p. 124).

d'une tendance à l'endogamie religieuse notamment chez les générations anciennes.

Cependant, les deux études, qui mobilisent des matériaux actualisés, montrent que cette tendance subit des transformations importantes ces dernières années. À Sillal, 93.75% des alliances contractées entre 1963 et 1985 l'étaient entre lignages religieux (Sidous, 2009). Mais de 1986 à 2008, cette endogamie religieuse observe un taux sensiblement en baisse : elle n'est que de 38.46% (Sidous, 2009). La tendance est légèrement plus respectée dans le village Ihnouchène où l'endogamie religieuse est d'un taux de 55.6% pour la période 1990-2007 (Anaris, 2009). D'où l'intérêt à explorer sérieusement des groupes précis pour pouvoir tirer des conclusions fondées. Qu'en est-il alors pour le cas des groupes concernés par la présente étude ?

IV. Résultats et discussion

L'analyse des données statistiques liées à la pratique de l'endogamie religieuse chez les *imrabden* de la région explorée montre effectivement une baisse des taux statistiques par rapport à leur niveau tel qu'il se présente dans le passé. Pour la période allant de 1930 à 1980 le taux de l'endogamie religieuse est autour de 80% alors que pendant la décennie 2000-2010 le taux baisse sensiblement pour atteindre 61.21% des alliances. Une telle proportion n'est cependant pas négligeable, elle est même importante comparativement à ce qui ressort dans les représentations sur le sujet. En effet, à entendre les déclarations des acteurs sur la préférence pour ce type d'alliance, la plupart des interlocuteurs avancent que cette pratique tend à disparaître. « *Ça y est, cette pratique a complètement disparu...* » affirment-ils avec assurance et certitude. Mais en dépit de ces représentations sociales, les résultats dans les sciences sociales ne concordent pas souvent avec les intuitions du sens commun. Les taux relevés sont loin de montrer une forte baisse de la pratique. D'où la nécessité de ne pas se fier uniquement aux représentations verbales des acteurs car, comme le souligne Enric Porqueres i Gené, dans le discours, « *soit on offre une version simplifiée de ce qui se passe, soit on présente des divisions sociales stables alors que dans la réalité elles s'avèrent être floues et sujettes à changement* » (Porqueres i Gené, 1995, p. 182). Croire donc uniquement aux représentations sans les confronter aux données observables peut biaiser l'analyse. Si la fréquence de la pratique diminue avec un taux de 19.59%, sa persistance s'avère plus élevée, elle est à 61.21%.

En revanche, il y a souvent tendance à oublier qu'une telle tendance matrimoniale peut générer une forme d'endogamie laïque qui s'exprime avec presque les mêmes taux que l'endogamie religieuse qui la suscite. C'est ce

qui ressort clairement dans l'analyse quantitative des tendances matrimoniales. Interrogés sur la question, voici quelques réponses de nos interlocuteurs issus de lignages non-religieux :

« Ici au village, il y a toujours des gens qui vous disent que puisque eux (*imrabden*) ne veulent pas qu'on épouse leurs filles, nous aussi on n'acceptera pas qu'ils prennent les nôtres».

« Au moment où nous avons voulu effectuer des alliances avec eux, ils ont refusé, alors maintenant même s'ils acceptent, on n'épouse plus jamais leurs filles ».

« Lorsque je discute autour du sujet du mariage avec certaines personnes âgées de mon village, elles me disent souvent ceci : "je te donne un conseil : n'épouse jamais une fille *tamrabeḏt*" (issue d'un lignage religieux)».

Nous nous demandons par ailleurs si cette tendance à l'endogamie que dégagent les résultats quantitatifs relève d'une permanence ou d'une incidence liée aux effets des stratégies et des tactiques actuelles des acteurs ? Pour pouvoir comprendre les tenants et les aboutissants des tendances relevées, une approche qualitative s'avère indispensable.

« Noblesse » par l'endogamie ou endogamie pour la « noblesse » ?

Comme nous nous y attendions, les taux d'endogamie religieuse les plus élevés et pour toutes les générations observées sont relevés dans le groupe religieux *Cheurfa* dont le nom signifie étymologiquement « les nobles ». La tendance à l'endogamie religieuse s'affirme avec un taux de 93.87% entre 1930 et 1980. Cette tendance est renforcée par une préférence à l'endogamie villageoise qui contribue à l'augmenter sachant que tous les membres de ce groupe sont des *imrabden*. Pour la période 2000-2010, le taux d'endogamie religieuse est en baisse mais reste sensiblement élevé : il est de 71.77%.

Pour souligner à quel point il y avait, chez les générations anciennes, cette volonté de tenir à une telle préférence, une de nos interlocutrices âgée de 75 ans raconte ceci :

Dans le passé, nous ne donnions jamais en mariage nos filles à des gens qui ne sont pas des imrabden comme nous. La première fois qu'une fille de notre adrum (lignée) épouse un aqbayli (un laïc) a eu lieu vers 1982. Le jour où les parents du futur époux étaient venus pour demander la main de cette fille, son oncle paternel s'y est opposé fermement. Il était très en colère... Il avait pris sa canne et est venu chez nous pour nous menacer. Après avoir échoué à dissuader son frère (le père de la future mariée en question), il a

fait le tour de toutes les maisons de la parentèle et a demandé à toutes les femmes de boycotter la fête. Il insinuait même qu'il nous aurait donné des coups par sa canne si on assiste à la cérémonie. C'était juste une façon de montrer qu'il est contre. Nous ne l'avions pas écouté. Nous avons participé à la fête... Mais franchement, je trouve que le mariage de cette fille a effectivement été un échec : son époux buvait de l'alcool, il rentrait ivre ... elle a beaucoup souffert avec lui...

Les propos d'une autre interlocutrice, âgée de 86 ans, qui défend explicitement cette tendance montre qu'aussi bien les femmes que les hommes des générations anciennes croient à la sainteté du lignage et à la nécessité de ne pas donner en mariage une femme *tamrabeḏt* à un homme laïc. L'interlocutrice rattache l'infertilité de deux de ses nièces au non-respect du principe de l'endogamie religieuse :

*Je vous donne un exemple dans ma famille, nous dit-elle. Mon frère avait trois filles. Deux d'entre elles ont épousé des laïcs et la troisième a épousé quelqu'un du village ; un *amrabeḏ*. J'ai pourtant insisté auprès de mon frère pour qu'il s'oppose au choix des deux premières, mais il n'avait pas voulu m'écouter. Aujourd'hui, seul le mariage de la troisième qui a réussi. Les deux autres n'ont pas pu avoir d'enfants ... rien ne va pour elles, elles sont malheureuses...*

Stratégies endogamiques et orientations inégalitaires

En théorie, cette orientation matrimoniale est inégalitaire dans la mesure où elle renforce les inégalités de genre caractérisant l'ordre social dans ces groupes. Une orientation qui privilégie l'alliance entre lignages religieux et qui vient avantager, en matière de choix, les hommes *imrabḏen* issus de lignages religieux et désavantager les femmes *timrabḏin* issues de ces lignages. Les premiers ont l'avantage de pouvoir choisir une épouse appartenant ou non à un lignage saint, alors que les femmes ne peuvent épouser que des hommes *imrabḏen*. D'autant que, souvent, elles n'ont de choix qu'une fois demandées.

Dans une lecture inverse, cette même idéologie crée des situations qui peuvent être avantageuses pour les femmes issues de lignages non-religieux et désavantager les hommes de ces groupes dans la mesure où ces femmes *tiqbayliyīn* (laïques) peuvent épouser des hommes *imrabḏen* ou des hommes *leqbayel* alors que les hommes ne peuvent épouser que des femmes laïques. Quoi qu'il en soit, dans l'économie de cette configuration, la catégorie la plus lésée reste celle des femmes issues de lignages religieux étant donné que d'une part, elles n'ont de choix qu'une fois demandées et d'autre part ce

choix, subordonné à une demande masculine, n'est pas complètement ouvert puisque l'offre ne peut émaner que du côté d'hommes issus de lignages religieux.

Ceci étant dit, il ne faut pas nier que certains acteurs font une lecture exclusive de la règle : aucune alliance (ni par les femmes ni par les hommes) ne doit avoir lieu entre *imrabden* et *leqbayel*.

Le célibat étant un fait aussi « répugnant » que rejeté en Kabylie (ancienne), ces options matrimoniales peuvent arranger les groupes laïcs car elle leur fait éviter le célibat des femmes, alors qu'elle peut causer des crises de mariage chez les *imrabden* qui voient leurs filles en âge de mariage mais restées célibataires. Inversement, si le nombre de femmes en âge de mariage est sensiblement inférieur à celui des hommes prétendant au mariage, cette orientation matrimoniale peut créer une crise de célibat des hommes chez les groupes non-religieux.

Justifications

Dans les représentations, celles notamment avancées par les personnes plus ou moins âgées, ces tendances trouvent justification même chez les membres des groupes non-maraboutiques. Les explications données par cet interlocuteur « laïc »⁸ en témoignent :

Dans le passé, un aqbayli n'ose pas demander en mariage la main d'une femme tamrabeḍt, il vous dit qu'elle est issue d'une lignée sainte, je crains qu'un jour je porte atteinte à cette sainteté en ayant des différends avec elle... on ne sait jamais, je me trompe un jour, je m'emporte et j'insulte ses ancêtres en l'insultant ... c'est grave ... mais aujourd'hui, c'est l'anarchie totale n'importe qui peut épouser une femme tamrabeḍt ...c'est dommage !

Une autre interlocutrice âgée de 67 ans et issue d'un lignage non-religieux explique :

Leqbayel (les laïcs) ne demandent pas en mariage les filles des imrabden par crainte. Ils craignent d'être atteints par une malédiction s'ils ne prennent pas bien soin d'elle. Ils craignent aussi que la fille devienne incontrôlable puisqu'elle est issue des imrabden, ils ne peuvent lui contester quoi que ce soit ... Par contre, si un homme amrabeḍ demande la main d'une fille taqbaylit, elle et ses parents n'ont pas le choix ... ils doivent accepter ... car ils craignent aussi la malédiction en cas de refus ... s'ils refusent cette

⁸ Homme âgé de 67 ans, issu d'un lignage non-religieux.

demande, ils craignent que ces imrabden fassent leur prières pour qu'une malédiction tombe sur eux.

Ces attitudes peuvent par ailleurs témoigner de l'attachement de ces groupes non-religieux à la « foi religieuse », de leur croyance en l'autorité des saints et du respect qu'ils ont à tout ce qui relève de la sainteté religieuse et du domaine de la sacralité. Une des expressions « archaïques » utilisées dans le passé pour justifier ces choix (ou non-choix) : *aqbayli ur yettay ara tamrabeḏt axaṭer yettaggad ad t-id-iwwet jedd-is, ma ur tt-iḥuder ara*, un laïc (*aqbayli*) n'ose pas épouser une femme *tamrabeḏt* car il craint toujours que le saint ancêtre de celle-ci le punisse (depuis sa tombe) s'il la traite mal. Ceci correspond à des manifestations d'une hiérarchie symbolique dans la mesure où un arbitraire culturel est converti en naturel, comme disait Pierre Bourdieu. La domination empreinte les voies purement symboliques. Cette relation sociale extraordinaire devient ordinaire et instaure une logique de domination prise pour naturelle et légitime par le dominé. Une domination qui s'exprime à travers la reconnaissance d'une propriété distinctive (Bourdieu, 1998).

Sous l'influence des nouveaux discours religieux – qui dénonce le culte des saints connu dans la région de l'Afrique du Nord (Dermenghem, 1954) – de tels arguments deviennent sinon absents du moins rares même chez les personnes âgées. Avoir peur du saint souligne cependant l'existence d'une autorité des saints et sa place dans la structuration du lien social chez ces groupes kabyles anciens. Le déclin ou la dégénérescence de cette autorité a-t-elle alors participé quelque part à des transformations dans les pratiques matrimoniales observables chez les générations actuelles ? Les permanences en la matière sont-elles un signe de subsistance d'autorité des saints ?

La métaphore de la « greffe »

Les acteurs qui défendent la tactique de l'endogamie religieuse avancent souvent l'exemple de la greffe qui, dans l'esprit de certains individus, peut soit améliorer l'espèce ou, au contraire, la dégrade comme le montrent les propos de cet interlocuteur :

Si une femme tamrabeḏt épouse un aqbayli, c'est comme si vous avez greffé un arbre aux fruits doux par un greffon aux fruits aigre. Il donne une espèce aigre. Alors que quand un homme amrabeḏ épouse une femme taqbaylit c'est comme si vous greffez une qualité aigre par un greffon aux fruits doux. Vous obtiendrez un arbre aux fruits doux.

De telles métaphores renseignent sur la lecture strictement unipatrilinéaire que ces interlocuteurs (hommes) font des relations de parenté ; celles de l'alliance et de la filiation. Elles témoignent par ailleurs de la

permanence de certains schèmes anciens structurant le champ matrimonial en fonction de l'appartenance ou non à un lignage saint.

En demandant quelle différence y a-t-il entre *imrabden* et *laqbayel* lors d'un entretien collectif et semi-directif, un jeune célibataire âgé de 29 ans, issu d'un groupe des *imrabden*, prend la parole pour montrer sa forte contestation à l'égard de l'endogamie religieuse. Dans ses représentations, il est même allé au point de marquer son profond dédain et se demande avec étonnement comment un groupe arrive à se donner de telles règles matrimoniales. En réaction à ses propos, un autre jeune âgé de 34 ans adhère à son idée et explique qu'il ne voit aucune différence entre une fille *tamrabeḏt* et une fille *taqbaytit*. Le locuteur fut interrompu par l'objection du premier qui, d'un ton sérieux et sûr, affirme : « *Non ... jamais ... tu te trompes ; ce n'est pas la même chose. Il y a une différence. Une fille tamrabeḏt prend bien soin du patrimoine de la famille, alors qu'une laïque non. Une fille tamrabeḏt travaille et fait l'entretien de la maison, l'autre non. Une fille tamrabeḏt a un caractère réservée elle a de la pudeur, mais une taqbaylit non, elle est ouverte, elle met des vêtements serrés ... il y a des différences...* »

L'interlocuteur qui, au départ, accable la pratique de l'endogamie religieuse, explique comment une fille *tamrabeḏt* peut avoir des qualités qu'une *taqbaytit* ne peut avoir. Ceci peut supposer que, pour lui, le bon choix est celui d'épouser une *tamrabeḏt*. Dans ce cas, il soutient une pratique qu'il croit dénoncer. Aussi, l'idée d'une religiosité plus connue chez la femme *tamrabeḏt* que chez la femme *taqbaylit* revient de façon remarquable dans le discours des jeunes issus de lignages religieux même s'ils affirment, dans leur majorité, que « *maintenant, toutes les filles sont pareilles* ». Certains tendent même à dénoncer dans le discours la façon d'être et de s'habiller chez les filles appartenant aux lignages religieux comme le fait cet interlocuteur âgé de 33 ans qui, au fond, croit qu'une femme *tamrabeḏt* est (ou doit être) plus religieuse qu'une *taqbaylit* :

Aujourd'hui, les temps ont changé ... tout a changé. Je trouve que ce sont les filles tiqbayliyîn qui sont plus religieuses que les filles timrabḏin. Il suffit de voir comment elles s'habillent ... ce n'est plus comme avant ...

Cette position appelle une autre qui rejoint l'idée, évoquée plus haut, de cette contre-tactique selon laquelle *laqbayel* (les laïcs) se donnent, en réaction à l'endogamie religieuse, une endogamie « laïque » qui exclurait des rapports matrimoniaux avec les *imrabden*.

Par principe, nous dit un interlocuteur de niveau universitaire âgé de 34 ans, *puisque les imrabden s'interdisent d'avoir des relations*

matrimoniales avec nous les laïcs (leqbayel), je n'épouserai jamais une femme tamarabedt et je ne leur donne pas ma fille en mariage... heureusement que ce n'est pas tous les imrabden qui sont comme ça ... donc, je ne généralise pas ...

Ce n'est cependant qu'une position exprimée dans le discours de certains acteurs. Nous n'avons pas pu recenser des cas concrets d'un refus émanant d'un groupe non-religieux motivé par le fait que le prétendant au mariage avec leur fille est issu d'un lignage religieux.

Groupes mixtes et rapports matrimoniaux

L'absence ou la rareté des alliances matrimoniales entre groupes religieux et groupes non-religieux s'observent surtout quand les groupes sont mixtes, c'est-à-dire lorsqu'une même communauté villageoise est composée à la fois de lignages religieux et de lignages non-religieux.

En fait, par mixité il ne faut pas entendre uniquement la coexistence des *imrabden* avec les *leqbayel* sur un même espace villageois. Outre cette forme, il existe une autre mixité selon laquelle dans un même village cohabitent des *imrabden* et des *aklan* (littéralement esclaves) ou des *leqbayel* avec des *aklan* voire les trois ensemble. Un des caractères marquant les rapports entre ces groupes est l'absence totale et de nos jours de toute forme d'alliance matrimoniale notamment entre les *imrabden* et les *aklan*. Les villages sur lesquels nous travaillons ne présentent pas cette configuration, mais nous pouvons citer, à titre d'exemple, le cas du village Imsounene sis à quelques kilomètres vers l'ouest d'At Rehouna. La composante lignagère de ce village est majoritairement religieuse. Mais il existe en son sein une lignée dite les *aklan*. À ce jour, aucune alliance matrimoniale n'a eu lieu entre les Imsounene et les groupes dits *aklan* du village.

En effet, les *Aklan* (au singulier *akli*) est un nom qui signifie littéralement esclaves mais il ne traduit pas réellement le statut des personnes ou des groupes pour lesquels il est utilisé. Il y a lieu de préciser que l'esclavage a disparu dans tout le Maghreb même si son trafic a été répandu autrefois à travers le Sahara où l'usage était « limité au seul cadre domestique, au profit des puissants » (*Lacoste-Dujardin, 2005, p. 137*). Les *aklan* en Kabylie constituent donc à l'origine de petits groupes sociaux peu nombreux, en principe originaires de l'« Afrique noire ». Parfois, ce nom peut être donné à une personne exerçant les métiers dits d'« esclaves »⁹ ou à une personne (et à sa descendance) qui vient s'installer dans un village pour travailler chez un

⁹ Bouchers, musiciens, devins, guérisseurs, sorciers, cordonniers, tanneurs, etc.

de ses membres qui en contrepartie lui assure la subsistance. La personne finit par s'installer définitivement dans le village et la lignée qu'il fonde prend le nom d'*Aklan*. Il est donc difficile de cerner avec certitude l'origine de ces groupes mais, on pourrait penser, avec Salem Chaker, que leur présence en Kabylie pourrait remonter au XVII^e-XVIII^e siècle et sont introduits par le système colonial turque (Chaker, 1986). D'un point de vue anthropologique, ce n'est pas l'origine qui nous intéresse mais comment ces populations sont considérées comme des *aklan* et comment ce statut est représenté aussi bien pour elles-mêmes que pour les membres de la société où elles sont présentes. En interrogeant un interlocuteur d'Imsoune sur le statut des *aklan* dans le village, voici ce qu'il nous répond :

Ces aklan qu'on appelle aussi au village Ileelamen sont un petit groupe différent du reste des habitants du village. On les appelle ileelamen car c'était eux qui portaient le drapeau («leelam » ou « rrda ») quand on faisait la tournée dans le village pour ramasser de l'argent (rituel traditionnel). Jusqu'à un passé récent, ils ne pouvaient ni participer à l'assemblée du village ni participer à la timecredt (banquet) ni avoir des droits comme le reste des villageois. Nous avons aussi une fontaine interdite pour eux ... Je me souviens quand j'étais petit, on faisait des bagarres avec leurs enfants s'ils dépassent le quartier où ils habitent ; c'était interdit pour eux de circuler dans le village ... ils étaient vraiment isolés. Maintenant, tout cela a disparu, ils sont citoyens comme tous les autres citoyens du village. Mais il reste une chose qui ne peut pas changer et je ne pense pas qu'elle changera un jour : c'est la question du mariage... il est impossible qu'une quelconque relation de mariage puisse avoir lieu entre nous et eux. On peut, à la rigueur imaginer, qu'il y ait des relations de mariage avec les laïcs (leqbayel) mais avec les aklan, c'est impossible.

Bref, en ce qui concerne les trois groupes villageois mixtes dont il est question ici (At Rehouna, Issoumathen et Mlatha), la tendance est bien établie : plus il y a une proximité physique entre les groupes religieux *imrabden* et les groupes non-religieux *leqbayel*, moins il y a alliances matrimoniales entre eux. Les taux de ces mariages « mixtes » l'attestent très clairement. Ceci peut traduire l'existence d'une règle d'interdiction d'hyogamie pour les groupes religieux quand notamment il y a cette proximité physique qui risque d'anéantir ou d'euphémiser la distance sociale qui les sépare. La lecture transversale de l'état des alliances entre ces groupes fait ressortir les résultats suivants :

Table N°1. Alliances entre lignages religieux et lignages non-religieux à l'intérieur des groupes mixtes

Période	Taux de mariages mixtes
1930-1957	00.51%
1958-1980	00.34%
2000-2010	01.74 %

Source : Mohand Anaris (2016), Stratégies matrimoniales à l'épreuve de la modernisation (Thèse de Doctorat), UMMTO-EHESS, p. 349.

En revanche, il importe de noter que les mariages « mixtes », une fois conclus, ne sont pas systématiquement vécus comme facteur de conflits et ne s'assortissent pas d'une divortialité remarquable à l'image de certains mariages mixtes proprement interreligieux comme le montrent certains travaux consacrés à cette question (Bensimon et Lautaman, 1977).

Choix individuels et ratification parentale

Au niveau des représentations verbales, aux discours défendant explicitement l'endogamie religieuse il faudra aussi ajouter ceux d'acteurs, issus de lignages religieux, qui au plan discursif, dénoncent la pratique de l'endogamie religieuse mais qui ont épousé des femmes issues, comme eux, de lignages religieux. Il n'est pas question ici de préjuger que leur choix est exclusivement basé sur ce critère mais il n'est pas totalement exclu que celui-ci soit pris en compte lors du choix. D'autant que certains acteurs, la plupart d'ailleurs, affirment qu'au moment du choix, ils n'ont pas à l'esprit le critère de leur appartenance ou de celle de leur conjoint à un lignage religieux mais reconnaissent qu'il était important pour les parents.

« *Franchement, reconnaît un de nos interlocuteurs, j'avoue que mes parents étaient très contents... Ils ont bien apprécié le fait que j'ai choisi d'épouser une fille issue d'un lignage religieux tamrabeḏt... Ce n'était pas un critère pour moi, mais cela tombe bien, puisque cela était si important pour eux* ».

Ceci montre que même si l'emprise des parents sur le projet matrimonial de leurs enfants n'est plus comme elle l'était autrefois (Anaris, 2018), la recherche d'une ratification du choix personnel par une approbation des parents, peut témoigner du caractère relatif d'une autonomie absolue dans le choix. En partie, cet élément peut expliquer le taux de 61.21% relevé pour l'endogamie religieuse dans les groupes étudiés mais il n'est pas le seul à le justifier. D'autres facteurs sont susceptibles d'avoir un poids dans le maintien de cette tendance à ce niveau.

Par ailleurs, les parents interrogés n'ont pas montré une volonté d'imposer le choix d'un conjoint issu d'un lignage religieux à leurs enfants. Ils ne disposeraient visiblement pas de moyens pour le faire. Mais certains d'entre eux expriment ce souhait d'une autre façon à l'image de cette expression utilisée par un père âgé de 63 ans :

(Moi), mon souhait est que tous mes fils épouseront des filles appartenant aux lignages religieux imrabden. Une tamrabeḏt peut vous mâcher mais elle ne vous engloutit jamais. Maintenant, si quelqu'un d'entre eux veut épouser une taqbaylit, je ne le lui refuserai pas, mais qu'il récolte ce qu'il sème...

Ce n'est cependant pas la position de tous les parents. Certains sont disposés à donner le libre choix à leurs enfants sans poser aucun préalable ni condition comme l'affirme cet interlocuteur issu d'un lignage religieux :

Moi-même je suis un amrabeḏ, j'ai épousé une femme taqbaylit. Le jour où j'ai annoncé la nouvelle à mon père, il ne m'avait même pas posé la question si elle est tamrabeḏt ou taqbaylit ... à ce jour, cela fait 11 ans depuis que je me suis marié, on n'a jamais évoqué cette question.

Néanmoins, il convient de noter que l'interlocuteur en question participait aux dépenses de la famille et sa situation financière était meilleure que celle de son père. Devant les transformations observables dans les façons d'être aussi bien chez les groupes dits *imrabden* que chez les *leqbayel*, même les acteurs appartenant à des générations anciennes développent un discours montrant une nécessaire adaptation aux temps actuels et aux mutations qui les marquent. Il importe donc de mettre en corrélation les représentations discursives avec la situation matrimoniale mais aussi sociale et économique du locuteur et de celle de sa famille.

L'examen de la nature des critères et de la décision dans le choix conjugal constitue une clé importante à travers laquelle peuvent se saisir les enjeux définis par la logique de l'appartenance identitaire (à un groupe familial, à un groupe lignager, etc.) et la logique correspondant aux aspirations personnelles des individus (Déchaux, 1998). D'où la pertinence du concept de stratégie mobilisé dans nos travaux pour comprendre comment les acteurs agissent en fonction des intérêts du moment (Bourdieu, 1987) et comment ils obéissent à des injonctions ou se conforment à des normes lorsque notamment l'intérêt à y répondre l'emporte sur l'intérêt à y déroger (Anaris, 2015).

« Agrégation maraboutique » par le mariage

En réalisant un entretien avec deux hommes appartenant à deux générations différentes (Rabeh 35 ans et Hocine 58 ans), nous étions arrivés à une séquence que nous croyions être « incommode » mais qui s'est avérée détendue pour nos deux interlocuteurs. En effet, les deux personnes sont issues d'un même groupe villageois des *imrabden*. Rabeh nous déclare au cours de l'entretien que sa mère et son épouse sont issues de deux villages différents mais de lignages religieux. Hocine, quant à lui, a épousé une femme *taqbaylit* et sa mère est aussi issue d'un lignage non-religieux mais d'un autre village. En avançant dans l'entretien, Rabeh s'est mis à décrire les différences qui existent entre une femme *tamrabdt* et une femme *taqbaylit*. Il cite tout ce qu'il considère comme « qualités » dont dispose la première et que la seconde ne peut avoir en mettant l'accent même sur ses « défauts ». Dans ses représentations, l'absence de ces « qualités » est en soi un « défaut ». Mais, paradoxalement voici ce qu'il a répondu quand nous lui avons demandé si ce critère était important pour lui lorsqu'il a choisi sa conjointe :

J'ai connu mon épouse au lycée. Nous nous sommes fréquentés pendant des années avant d'officialiser notre union. C'est l'amour qui est important dans notre relation et non pas la tirrubda (l'appartenance au lignage religieux) ou autre chose ... nous nous entendions bien, nous nous sommes aimés et nous avons décidé de nous marier. La question de la tirrubda n'a été évoquée que par les parents et elle n'a été importante que pour eux. Par contre, cette coïncidence arrange tout le monde ... à vous (les parents) la tirrubda et à nous l'amour (rigola-t-il).

À notre surprise, le second interlocuteur, pourtant fils d'une femme *taqbaylit* et époux d'une *taqbaylit*, a approuvé le discours du premier en précisant ceci :

*Ce que dit Rabeh sur la différence entre une femme *tamrabdt* et une femme *taqbaylit* est vrai ...il y a des différences ... cela il faut le reconnaître. Mais il faut préciser qu'une *taqbaylit*, une fois épousée par un *amrabed*, « *dayen tesbey* », ça y est, elle est « peinte »¹⁰ et devient systématiquement une *tamrabdt*.*

En lui demandant s'il conseille à ses enfants d'épouser une femme issue d'un lignage religieux puisqu'il approuve cette différence, il répond :

*Comment voulez-vous que je demande à mes enfants d'épouser une *tamrabdt* alors que mon père a épousé une *taqbaylit* et c'est le cas pour moi*

Naturalisée ou agrégée.¹⁰

également. Je ne peux pas leur conseiller le contraire de ce que j'ai fait moi-même...

En effet, certains villages sont composés d'un ou de plusieurs lignages religieux et de lignages laïques. Pour expliquer le statut de ces derniers, considérés comme « intrus » par les descendants du Saint fondateur, et pour indiquer justement leur statut désormais de non-intrusion, les interlocuteurs mobilisent la notion kabyle « *Asbay* » que nous pouvons traduire ici par « naturalisation et agrégation maraboutiques et villageoises ». « *Ils sont agrégés par le saint et sont devenus comme le reste de ses fils*, nous expliquent-ils ». *Asbay* est également utilisé bien souvent à propos des femmes prises par un groupe maraboutique chez des groupes exogènes non-maraboutiques. On dit d'une femme qu'elle est agrégée par le Saint du village « *isbey-itt jedd-nney* » pour conférer à celle-ci une identité villageoise légitimée. L'agrégation se fait systématiquement par l'esprit du saint. Une femme venue d'un lignage religieux n'a cependant pas besoin d'être convertie ou agrégée.

Si « *Asbay* »¹¹ relève d'un terme qui tend à disparaître, il faut noter que sa fonction était opérante chez les générations anciennes. Elle signifie l'accès d'une femme *taqbaylit* au statut religieux *tamrabeḍt* en épousant un homme issu d'un lignage religieux. Toutefois, cette « agrégation » semble être « partielle » et « révocable » car, pour les générations anciennes, ces femmes, même « agrégées », continuent à utiliser les titres honorifiques *sidi* et *lalla* pour s'adresser à des personnes issues de lignages religieux. D'autant que si elles divorcent, cette composante identitaire obtenue par l'alliance matrimoniale, sera perdue. La notion d'*asbay* est par ailleurs attestée dans tous les groupes observés. Dans le village Ihnouchène, il existe même une injonction faite par le saint Brahem Aberkan qui établit une sorte de seuil du nombre de femmes « agrégables » en appelant à une limitation des alliances avec les non-religieux.

Notre ancêtre Brahem Aberkan, nous explique un interlocuteur, a averti ses descendants en leur disant que si le nombre de femmes tiqbayliyin (laïques) reçues est au-dessous de quarante (40), il les agrégera d'office. Mais si ce seuil est dépassé, il n'y aura plus de naturalisation.

¹¹ Littéralement : colorer, teindre, teinter.

Il convient de rappeler qu'une injonction semblable à celle-ci est déjà évoquée dans ce groupe pour soutenir l'endogamie villageoise¹². Ceci montre comment, en fonction de l'orientation qu'ils veulent donner au système matrimonial, les acteurs manipulent les règles pour les adapter aux intérêts du moment. Cependant, une telle injonction n'est pas contredite par la norme statistique qui montre le caractère mi-ouvert mi-fermé du système matrimonial de ce groupe religieux qui, à l'échelle des cercles religieux, n'est ni fortement endogame ni complètement exogame.

Une mixité sur la voie de l'essor

Ce que nous venons de souligner jusqu'ici représente l'ensemble des éléments qui font montre des permanences en matière d'endogamie religieuse ou de la contre-endogamie laïque. L'analyse des représentations discursives fait ressortir quelques remarques qui méritent d'être soulignées. D'abord, il y a une évaluation différenciée de la pratique de l'endogamie religieuse suivant la catégorie d'âge. Les plus âgés sont plus enclins à défendre ou du moins à ne pas dénoncer moralement ces pratiques. En revanche, les jeunes, c'est-à-dire les célibataires et ceux notamment qui se sont mariés entre 2000 et 2010 – qu'ils appartiennent à un lignage religieux ou non et quelle que soit l'origine lignagère de leur conjoint (religieuse ou non-religieuse) – avancent un discours qui désapprouve et condamne cette tendance pour les inégalités qu'elle engendre et dont ils sont conscients en affirmant que cet aspect ne figure pas dans les critères de leur choix du conjoint. Cet état d'esprit est exprimé de maintes manières. La réponse du type « *au moment du choix, je n'avais même pas à l'esprit si mon épouse est une tamrabeđt ou taqbaylit* » est revenue dans la majorité des entretiens réalisés avec les hommes mariés entre 2000 et 2010 qu'ils soient issus de lignages religieux ou non-religieux. Voici comment, entre autres, nous répond un interlocuteur¹³ issu d'un lignage religieux et marié en 2001 :

- Pour moi, cette différence entre imrabden et leqbayel n'existe pas ; c'est lié à des considérations politiques... En plus, le coran n'a rien prescrit dans ce sens ... Pour mon cas, je ne vous cache pas, c'est par

¹² L'expression rapportée est : *Inna-as Jedd-nney « Ma ur wwiđent ara 40 n teqbayliyin i uyen warraw-iw, ur ten-ineqq ara wuzzal »*, Notre ancêtre tutélaire a rassuré que ses enfants ne peuvent être victimes d'accidents (littéralement ne peuvent être tués par le fer- c'est-dire, selon les explications de nos interlocuteurs, il ne meurent pas par accident de la route ou par balles, etc.) si le nombre de femmes laïques épousées ne dépasse pas quarante (40).

¹³ Âgé de 41 ans.

destin que j'ai épousé ma femme¹⁴ ... 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 tamrabeđt ou d'une taqbaylit.

En fait, il y a lieu de noter qu'une des sœurs de l'interlocuteur en question a épousé un homme du village d'origine de sa propre épouse. Sachant que ce village est composé exclusivement de lignages religieux, il n'est pas exclu que cet acteur n'a pas besoin de se poser la question sur l'appartenance lignagère de la future épouse car les choses relèvent de l'évidence. Bref, ce à quoi nous devons nous intéresser ce n'est pas de distinguer le vrai du « pas vrai » dans ce que déclarent les acteurs¹⁵ mais la façon dont est représentée la pratique. Que ce critère soit important ou non au moment du choix, les acteurs l'écartent explicitement en le dénonçant ouvertement dans le discours.

Cependant, un recouplement des résultats statistiques avec l'analyse qualitative des représentations discursives font ressortir un décalage avéré entre le discours et la pratique. D'une part, les discours des acteurs font preuve d'une dénonciation de toute forme de mariage fondée sur le critère de l'appartenance ou non à un lignage religieux. D'autre part, l'analyse quantitative montre que la pratique de l'endogamie religieuse observe une baisse remarquable entre 2000 et 2010 mais se réalise tout de même avec un taux plus ou moins important (61.21%). Elle passe de 80,80% pour la période 1958-1980 à 61.21% pour la période 2000-2010. Par contre, il faut reconnaître que la cadence de transformation est effectivement plus rapide pendant la décennie 2000-2010 que ne l'est en l'espace de 50 ans. Entre 1930 et 1980 la fréquence de l'endogamie religieuse a même observé une légère hausse de 2.37%, alors qu'en l'espace de 30 ans (1980-2010) cette fréquence a diminué avec un taux de 19.59 %.

V. Conclusion

Ces résultats indiquent que le processus de modernisation des sociétés algériennes de Kabylie implique des dynamiques de changement à la fois rapides et profondes en matière d'alliance matrimoniale et des mutations à processus lent. D'où la nécessité d'une actualisation des explorations

¹⁴ Issue d'un lignage religieux.

¹⁵ À ce propos, Gérard Lenclud note qu'« il y a des mensonges qui disent vrai à leur façon et qui le disent en beauté, avec tambours et trompettes » (Lenclud, 2009).

notamment sur des périodes courtes pour saisir ce qui se transforme, ce qui se recompose et ce qui résiste au changement. Cet état de fait appelle à interroger les critères actuels du choix du conjoint pour opérer des croisements et comprendre dans quelle mesure ces taux peuvent exprimer une permanence de l'endogamie religieuse mais aussi comment d'autres facteurs qui n'ont pas forcément lien avec cette dimension ont participé au façonnement des options matrimoniales pour leur donner cette orientation.

Le taux de l'endogamie religieuse (maraboutique) s'avère, néanmoins, quantitativement significatif bien que les données chiffrées, à elles seules, ne permettent pas un accès véritable à la réalité sociale ; elles peuvent même biaiser l'analyse si elles ne se consolident pas par une observation qualitative menée avec rigueur et vigilance épistémologique. En conclusion, le diagnostic établit que cette endogamie religieuse n'est qu'une donnée statistique qui, même si elle traduit une permanence en la matière, n'est pas reconnue comme telle dans les représentations. Il y a donc une distorsion apparente entre la pratique et la représentation qui en émane. Les acteurs, les jeunes notamment, dénoncent explicitement une telle alliance et avancent d'autres critères plus structurants dans les choix matrimoniaux actuels. Nonobstant, la « coïncidence » fait bien les choses pour certains acteurs, puisque des choix individuels fondés sur d'autres critères - ou du moins déclarés comme tels - ont porté sur un conjoint ayant une appartenance lignagère qui correspond à celle souhaitée par les parents qui, eux, tiennent encore aux logiques inhérentes aux hiérarchies fondées sur la sainteté lignagère. Pour eux, la perpétuation de leur « noblesse » religieuse passe inéluctablement par l'endogamie maraboutique¹⁶. Il y a donc une évaluation différenciée de la pratique de l'endogamie religieuse suivant la génération et la catégorie d'âge.

¹⁶ Cf. Mohand Anaris, Modernisation et reconfigurations du champ matrimonial dans la région d'Azefoun, in : *Insaniyat*, N°79, CRASC, pp. 107-125.

VI. Liste bibliographique

1. Akrimi Salem (2006), Une anthropologie comparative du don et de la baraka. Quelques exemples sur le maraboutisme tunisien », Thèse de Doctorat en Ethnologie, Université Paul Verlaine-Metz, France.
2. Amselle Jean-Loupe (1996), Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume, Aubier, France.
3. Anaris Mohand (2021), La parenté en Kabylie contemporaine : pour une approche dynamique d'un champ en transformation, Iles d'Imesli, volume 13, n°01. Anaris Mohand (2016), Stratégies matrimoniales à l'épreuve de la modernisation : Cas de la Kabylie maritime (région de Tizi-Ouzou) ; 2000 - 2010 (Thèse de Doctorat). UMMTO-EHESS, Algérie.
4. Anaris Mohand (2009), Stratégies matrimoniales et logiques lignagère : cas du groupe religieux Ihnouchène (Azeffoun) ; 1990-2007, Mémoire de magistère en Anthropologie, UMMTO, Tizi-Ouzou, Algérie.
5. Anaris Mohand (2018), « L'institution matrimoniale à l'aune de la globalisation en Kabylie », Socio-anthropologie, n°37, Éditions de la Sorbonne, France.
6. Anaris Mohand (2018), Modernisation et reconfigurations du champ matrimonial dans la région d'Azeffoun, Insaniyat, N°79, CRASC, Algérie.
7. Anaris Mohand (2015), Pertinence et limites du concept «stratégie» dans l'analyse du fait matrimonial, Insaniyat n° 67, Oran, CRASC, Algérie.
8. Arkoun Mohammed (1998), L'islam actuel devant sa tradition et la modernisation, in : Monther Kilani (sous dir.), Islam et changement social, Payot Lausanne, Suisse.
9. Basagana Ramon et Sayad Ali (1974), Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie, CRAPE, Algérie.
10. Bensimon Doris et Lautaman Françoise (1978), Un mariage, deux traditions. Chrétiens et juifs, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, Belgique.
11. Bourdieu Pierre (1998), La domination masculine, Edition du Sud, France.
12. Chachoua Kamel (2004), « Kabylie : L'islam », Encyclopédie berbère, Aix-en-Provence, Edisud, n° 26.
13. Chaker Salem et Gast M. (1986), « Akli », in : Encyclopédie berbère N° 3 | Ahaggar – Alī ben Ghaniya, Aix-en-Provence, Edisud (« Volumes », no 3).
14. Cuisenier Jean (1989), Logique et symbolique des approches, p. 41, in John Peristiany s. dir. en coll. Marie-Elisabeth Handman, Le prix de l'alliance en méditerranée, CNRS, France.
15. Déchaux Jean-Hugues (1998), Dynamiques de la famille : entre individualisme et appartenance, in Galland Olivier et Lemel Yannick (dir.) (1998), La nouvelle société française. Trente années de mutations, Armand Colin, France.
16. Dermenghem Émile (1954), Le culte des saints dans l'islam maghrébin, Gallimard, France.

17. Faure Armelle (1991), «Baraka», Encyclopédie berbère, n°9.
18. Filali Kamel (1998), « Sainteté maraboutique et mysticisme », *Insaniyat / إنسانيات*, n°3.
19. Fogel Frédérique et Rivoal Isabelle (dir.) (2009), *La relation ethnographique, terrains et textes*, Ateliers du LESC, n° 33.
20. Galland Olivier et Lemel Yannick (dir.) (1998), *La nouvelle société française. Trente années de mutations*, Armand Colin, France.
21. Galland Olivier et Lemel Yannick (dir.) (1998), *La nouvelle société française. Trente années de mutations*, Armand Colin, France.
22. Grazyna Amokran Legutowska (2012), *Le mariage islamo-chrétien en France : une approche anthropologique*, thèse de doctorat, Université de Grenoble, France.
23. Julien Charles-André (1979), *Histoire de l'Algérie contemporaine, Tome 1, la conquête et le début de la colonisation (1827-1871)*, PUF, France.
24. Kilani Monther (dir.) (1998), *Islam et changement social*, Payot Lausanne, Suisse.
25. Lacoste-Dujardin Camille (1976), *Tactiques endogamiques en Kabylie, représentations et pratiques*, Actes du colloque E.R.A 357, *Production pouvoir et parenté dans le monde méditerranéen de sumer à nos jours*, Paris, EHESS.
26. Lacoste-Dujardin Camille (1997), *Opération oiseau bleu : des Kabyles, des ethnologues et la guerre d'Algérie*, Paris, La Découverte & Syros.
27. Lacoste-Dujardin Camille (2005), *Dictionnaire de la culture kabyle*, La Découverte, France.
28. Laplantine François (2003). *Penser anthropologiquement la religion*, *Anthropologie et Sociétés*, n°27 (1).
29. Lenclud Gérard (2009), « Mensonge et vérité. À propos d'un article de Raymond Jamous », in : Frédérique Fogel et Isabelle Rivoal (dir.), *La relation ethnographique, terrains et textes*, Ateliers du LESC, n° 33.
30. Lévi-Strauss Claude (1967), *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, France.
31. Porqueres i Gené Enric (1995), *Lourde alliance*, Kimmé, France.
32. Sahari Samia (2011), *Étude des pratiques et des conduites religieuses chez les convertis au christianisme en Kabylie*, Mémoire de magistère en anthropologie, UMMTO, Algérie.
33. Salhi Mohamed Brahim (1979), *Étude d'une confrérie religieuse algérienne : la Rahmaniya à la fin du XIXème siècle et dans la première moitié du XXème siècle*, Thèse de 3ème cycle, EHESS, France.
34. Salhi Mohamed Brahim (1987), *Histoire économique, sociale et politique de la wilaya de Tizi-Ouzou*, CREAD, Algérie.
35. Salhi Mohamed Brahim (2004), *Société et religion en Kabylie : 1850-2000*, Thèse de Doctorat d'Etat es-Lettres et sciences humaines, EHESS, France.

- 36.** Sidous Ouahiba (2009), 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, Université Abderrahmane Mira de Bejaïa, Algérie.
- 37.** Yacine Tassadit (1992), L'émergence d'un groupe de notables : le cas d'une communauté paysanne en Algérie au XIXe siècle, Cahiers de la Méditerranée, n°45.
- 38.** Yacine-Titouh Tassadit (1993), Les voleurs de feu. Éléments d'une anthropologie sociale et culturelle de l'Algérie, La Découverte.