

Le rite nuptial à l'épreuve du changement social. Entre valeurs communautaires et aspirations individuelles

The wedding rite tested by social change. Between community values and individual aspirations

Khames Djilali*, Université d'Oran 2 Mohamed Ben Ahmed,
khamesdjilali@gmail.com

Reçu le:27/10/2024

Accepté le:25/04/2024

Publié le:30/06/2024

Résumé:

Pendant longtemps, l'anthropologie a supposé que la logique rituelle était définie. Elle ne s'est pas concentrée sur ce qui pourrait l'affecter, l'embrouiller ou l'affaïsser, mais sur ce qui est censé le valider, l'enraciner ou le stabiliser, pas sur son changement potentiel, mais sur sa continuité. Conception que l'anthropologie classique a défendue, évoquant « La fonction intégrative du rite en tant qu'il est prescriptif contrôlant la machine sociale, à travers une alchimie sociale précise visant à produire, légitimer et maintenir la conformité des individus aux normes collectives.

Pourtant, il suffit d'observer de près le fonctionnement actuel du rite nuptial, pour noter que la production de ces phénomènes totaux, outre le tempo et la logique de l'exhibition rituelle qui les réfèrent aux secteurs sociaux dits lents, communément connus pour des régions de l'intériorité et de la continuité, est également l'objet d'un mouvement d'activité temporelle inhabituelle, de turbulences et de variations.

Mots clés: Rite, mariage, Famille, Individu, Anthropologie

* Auteur expéditeur

Abstract:

For a long time, anthropology assumed that ritual logic was defined. It has not focused on what could affect it, confuse it or collapse it, but on what is supposed to validate it, root it or stabilize it - not on its potential change, but on its continuity. Conception that classical anthropology defended, evoking “The integrative function of the rite as it is prescriptive controlling the social machine, through a precise social alchemy aimed at producing, legitimizing and maintaining the conformity of individuals to collective norms.

However, it is enough to observe closely the current functioning of the nuptial rite, to note that the production of these total phenomena, in addition to the tempo and logic of the ritual exhibition which refer to the so-called slow social sectors, commonly known for regions of interiority and continuity, is also subject to unusual temporal activity, turbulence and variations.

Keywords: Rite, Marriage, Family, individual, Anthropology

1. Introduction:

Depuis qu'elle s'est cristallisée comme discipline scientifique, d'abord en prenant ses distances par rapport à l'ethnocentrisme qu'il l'a souvent biaisé par le passé, l'anthropologie s'est attelée la tâche (et la démarche) de rendre compte de l'homme dans sa condition humaine. Plus familière que n'importe quelle autre discipline à cette condition, elle ne cesse d'approcher son objet, l'homme, dans son universalité, en ce sens qu'il est partout subordonné à un milieu social qu'il façonne et dont, paradoxalement, il dépend. A la différence du raisonnement sociologique, lequel, plutôt sensible à la causalité historique, préfère fixer la réalité sociale dans sa singularité, autrement-dit, dans ce qui semble être particulier à elle et la distingue des autres. Ce n'est pas sans raison si ce changement de perspective est aussi celui du chemin pris par la démarche méthodologique en sciences sociale appelée à se prendre elle-même

pour objet, à réfléchir ses propres outils procédures. La pertinence d'une telle position dépend de la qualité du regard réflexif à adopter, et qui est d'appliquer les outils de l'analyse à la réflexion elle-même. Manœuvre délicate, qui consiste à mettre la vérification de cette universalité de la condition humaine—mais aussi celle des postulats épistémologiques cautionnés jusque-là—; thématique que l'anthropologie, désormais sociale et culturelle, substitue à celle de l'histoire gravée et à l'explication de la machine sociale par les structures, trait habituel de son récit de naguère réservé autrefois à l'étude des sociétés traditionnelles dites incorrectement primitives—, sur la voie des phénomènes sociaux globaux ou totaux dont l'attribut est qu'ils sont de tous temps et de tous lieux. Sans doute peut-on reconnaître ici l'apport que constitue pour l'anthropologie la découverte de ces phénomènes globaux, qui, plus ou moins, la libère de la coquille ethnocentriste et ses risques de biaisement, en lui ouvrant la voie vers une pratique à la fois critique et constructive.

Pourtant, il lui arrive, même aujourd'hui, d'appréhender de l'extérieur les singularités qu'elle rencontre sur son chemin, d'en faire l'expérience de manière à annuler leur logique pratique, voire les « renvoyer pas à l'altérité radicale » (Bourdieu, Méditations pascaliennes, 1997, pp. 65-67). Ce qu'elle ne cesse de faire à ce jour, par exemple, à propos des traditions, des appartenances, des croyances voire de tout ce qui est traité sous l'appellation du fait religieux. Tout comme cet implicite « d'intégration, d'ordre et de stabilité, sinon de permanence » que l'anthropologie posait jadis comme postulat unique dans son investigation consacrée à la production rituelle. Ce n'est pas un hasard si celle-ci va servir d'avant-coureur à un long discours sur l'autre, à la construction de toute une représentation l'ailleurs, l'étrange, l'inconnu n'ayant pas encore acquis le statut de différence, et dont le sens reste insaisissable (celui-ci est du côté du monde où règne la vie sociale réelle—consciente—, la temporalité et la connaissance savante.)

C'est la raison pour laquelle l'anthropologie a pris l'étape de la ritualité en tant qu'elle réfère à un modèle d'ordre invariant de la

réalité qui serait garanti par les valeurs, notamment depuis qu'un tel raisonnement semblait beaucoup plus faisable ailleurs que chez elle. Ce fonctionnement de l'anthropologie se jouait, semble-t-il, là où paraissait convenablement pratique de fabriquer du Lointain, de l'Altérité, de l'Exotique. Un terrain de prospection où cette dernière pouvait ainsi se donner des procédures et des sondages, à la pointe d'une sorte de « pensée concluante », des à priori épistémologiques et, des grilles de lecture cachant mal ses préjugés, dont l'illustration la plus évidente est cette dichotomie ontologique insider/outsider, dedans/dehors, nous/les autres, à partir de laquelle est pensé l'autre. Alors se crée l'autre supposé «organisé autour d'hybrides faits de nature et de culture» (Muller, 2015) devenus bien sûr l'apanage et la compétence de l'anthropologie. Mais, plus qu'une fabrication à l'état isolé, il s'agit d'abord d'une attitude-celle du proche d'ici par rapport au lointain de là-bas, de la nature par rapport à la société, posture procédant par la suite à une coupure épistémologique, laquelle, suppose-t-on, doit rester intégrale. Et c'est justement dans ce lointain que l'anthropologie va désormais repérer ce qui n'est plus perceptible chez elle: les stabilités et les permanences, le simple, singulier et le déterminé. Découverte qui lui fournit un prétexte à sa performativité et sa discursivité, autrement-dit, reprenant des mots de Michel Foucault, à cette «possibilité (...) que le discours aura pour tâche d'accomplir et de fixer» (Foucault, 1966, p. 93). Une tâche dont l'exécution reste exemplaire, en ce sens qu'elle porte la coupure à son paroxysme, jusqu'à la certitude que cet «autre» est indiscutablement porteur d'une altérité absolue.

Quant à l'anthropologie sociale et culturelle, force est de constater que son ambition de se démarquer des préjugés ethnocentristes, d'une certaine histoire de type spéculatif propre à l'école traditionaliste, ne l'empêche guère ou peu de reconduire quelques vieux postulats, C'est qu'elle ne peut parcourir l'univers dit traditionnel qu'on se rappelant l'identification classique, à savoir une réalité où l'imaginaire, le symbolique, le rituel continuent à imposer leur marque aux lieux. Au sommet de ce constat récurrent

se trouve la tradition retenue comme figure de l'ordre. Dans sa tentation d'accéder à ce qui est généralement supposé être à la base de l'institution culturelle ou/ et sacrale de la machine sociale traditionnelle, c'est-à-dire son soubassement le plus solide, elle continue à confère à la tradition une valeur élevée; elle l'évalue au sens d'un texte constituant la société. Mais la reconnaissance du droit au « socius » aux réalités culturelles extra-occidentales, qui s'est accompagnée d'une critique en règle de l'ethnocentrisme, n'arrive encore pas à avoir l'effet escompté, notamment lorsqu'il s'agit d'en rendre compte en termes de changement social, de différenciation, d'émergence de l'individu et de l'individualisme dont la palpabilité reste jugée à l'aune des catégories de la pensée occidentale.

Pendant longtemps, l'anthropologie a supposé définie la logique du rite. Son regard a porté moins sur ce qui peut l'affecter, le bousculer ou le troubler, que sur ce qui est supposé le fixer, l'établir et le stabiliser—non sur sa variation possible, mais sur sa permanence. Ainsi en va-t-il du récit fameux sur la fonction intégratrice de la production rituelle en tant qu'elle œuvre pour le contrôle et l'ordre de la machine sociale, au moyen d'une alchimie sociale dont le but est de produire, légitimer et maintenir la conformité des individus aux normes de leur groupe social. Pourtant, il suffit de regarder de près à une tradition rituelle aussi vieille que celle incarné par le rite nuptial pour constater que la production sociale de ces phénomènes globaux, généralement rangées du côté des pratiques sociales appartenant aux secteurs dits lents, n'en est pas moins, aussi, sujette à des variabilités, signes incontestables d'une présence active du temps en elle. Son ordonnancement même, de plus en plus soumis à des vacillations résultantes d'évaluations antinomiques et contingentes, doit à l'avenir compter avec un élan de changement générateur de turbulences, de discordances voire de dérèglement.

Qu'est-ce qui a changé dans la machine rituelle, plutôt sociale, pour qu'elle soit moins intégrée (et intégratrice) qu'avant? Pourquoi

en elle les forces de fission semblent l'emporter sur les forces de fusion, le jeu des différences, des antinomies, sur l'unanimité, le consensus; par exemple, l'individuel sur le collectif, les jeunes sur les vieux, les femmes sur les hommes ? Et qu'en sera-t-il de son travail d'institution—réinstitution, à la fois rituels, symbolique et procédural, fonction qu'elle s'en est confiée pour assurer son intégration et celle de la réalité sociale sur laquelle elle agit. Plus exactement, qu'en sera-t-il de tout un univers, celui de l'animation rituel et symbolique, facteur solide de cohésion groupale et vecteur privilégié de la reproduction des usages sociaux, ayant, souvent, parvenu à obtenir des agents-participants, adhérence voire soumission immédiate, condition de l'existence et la persistance de l'ordre social. C'est à ces questions que la présente étude, consacrée au rite nuptial, va tenter de répondre.

2. Questions de méthode.

2.1 Comprendre le sens des changements affectant le rite nuptial

Le cérémonial du mariage ou le rituel nuptial, pour parler comme les ethnologues, est réputé être l'un des rouages déterminants de la société locale. Et pourtant, il n'a rien d'une forme ou d'une formule immuable, et paraît même très sensible à l'évolution des mentalités et aux changements sociaux, à commencer par ceux atteignant sa contexture ou son agencement. La question que suggère le présent travail est de voir dans quelle mesure les modifications qui se produiraient aujourd'hui au sein du rituel (par exemple ce qui touche à son déroulement- sa gestion, les acteurs intervenants, les consultations qu'il occasionne,...etc -) peuvent être révélatrices de la nouvelle logique sociale qui commence à le réajuster, dont cette inclinaison individuelle qui, du moins selon l'appréciation du sens commun, serait de l'ordre de l'inédit ? Aussi, dans quelle mesure ses traits rituels actuels peuvent être mis en relation avec l'irruption de certaines catégories familiales sur la scène domestique, l'investissant, suppose-t-on, d'un nouveau contenu ?

S'agit-il d'un recule des prérogatives de sa gestion assignée autrefois au maître de la maison «moul elbeit» ? Aussi, faut-il, pour autant, avancer que la position sociale reconnue jadis à ce dernier, ne serait aujourd'hui, éventuellement, concrète qu'en surface, surtout si l'on songe que la famille elle-même, concomitamment à une réalité locale subissant plus que jamais la pression des intrusions de toute sorte, plus exactement celle provenant d'une ouverture forcée du local sur le dehors ou, plus exactement, de la force attractive exercée par ce dernier sur tout ce qui se trouve à sa périphérie, ne cesse de s'éloigner de ce que fut sa réalité dans la société traditionnelle ? Pareil pour l'accomplissement rituel, tenant, davantage, à des variabilités «résultant, pense Balandier à propos du rite, d'appréciations contradictoires ou incertaines», jusqu'à apparaître, ajoute-t-il, «sous les aspects du bricolage» (Balandier, Le désordre, 1989, pp. 36-38 et 63-85),

2.2 Le cérémonial nuptial ou le jeu des apparences.

Pour le temps qu'il lui est consacré, le cérémonial du mariage revêt une forme collective, selon plus ou moins la taille du groupe familial. Aussi, selon plus ou moins la densité du réseau relationnel identifié en terme d'alliances, tant endogamiques, qu'exogamique. Autrement-dit, la fête qui doit une certaine figuration à ces apparences (le rang ou la position sociale), n'en serait pas moins, aussi, l'autre scène du monde social où s'exhibe sur le modèle de l'évènement cérémonial la réalité des écarts ou des distances sociales entre les différents groupes familiaux. A l'intérieur de la famille, elle serait aujourd'hui, plutôt la scène où se manifeste l'écart entre les membres de la nouvelle génération et ceux de l'ancienne, entre pulsions différenciatives tenant des subjectivités individuelles, et affiliation normative. Elle réfère à l'ordre social local, c'est-à-dire à l'intériorité qu'il faut absolument la protéger des regards indiscrets. D'où sa tendance à produire les apparences de la cohésion familiale.

Le groupe familial trouve dans la scène cérémoniale nuptiale une modalité d'intégration ou d'affermissement sociale. Aussi brève

le temps festif consacrant le rite, l'opportunité qu'il libère permet à la famille de capter, toujours, plus de visibilité sociale. L'injonction de maîtriser l'évènement participerait de sa consolidation sociale, non loin d'une vénération-explicite ou implicite—rendue aux ancêtres supposés à l'origine du groupe familial. Il importe de préciser que la famille, entretenant un rapport instrumental avec l'ensemble du rite, n'est censée négliger aucun registre, faute de quoi, c'est son image qui risquerait d'être souillée. Il est d'autant plus indispensable pour elle que le cérémonial nuptial s'accomplisse de manière à recréer, fut-ce passagèrement, un sentiment solidaire, à laisser la famille apparaître comme un corps, «une sorte de sujet collectif «conformément à la définition commune, et non comme un simple agrégat d'individus» (Bourdieu, Raisons pratiques, 1994, pp. 141-142).

Pour la famille, alors captivée par le jeu de la distinction, voire acquisitive de ses mots d'ordre estimés convenants, ce sont les conditions du jeu qui gouvernent les conduites, les soumettent à leur code et les sanctionnent, en positif et en négatif, et, en ce sens, elles imposent un double défi. D'une part, celui que le jeu lui lance par procédés attractifs, qui la mettent en mouvement, corps et esprit, avant qu'ils lui ouvrent la voie lui permettant de cumuler des ressources, d'être compétitive pour entrer dans le jeu d'une manière fructueuse et honorable. De l'autre, celui que la famille, en conséquence, met un point d'honneur à lancer à elle-même, à se défier soi-même pour faire partie du jeu, en connaître le sens pour bien le jouer. Un jeu d'autant plus pointilleux que la famille le prend à pleine main. Dans le langage local on estime qu'une famille qui gagne un tel pari est digne de défi : «**Tayga aala chkaha, Tayga aala zaztha**»; autrement-dit, une famille qui fait face à l'épreuve, qui est capable de sa besogne, compétente et chevronnée en la matière. Ce qui lui vaut d'être la souveraine du bon sens «**Elghemna**», qui en a, non seulement la virtuosité de la brillance, mais aussi celle de pouvoir la protéger. Une attention sans répit que la famille porte, souvent à l'excès, à l'occasion du rite nuptial.

N'arrive-t-elle pas à se donner autre configuration, différente de celle qu'elle représente habituellement. Et ce cours inhabituel, étant en effet le produit d'une véritable alchimie d'apparence, à la fois rituelle et technique, visant à identifier les intérêts individuels aux intérêts collectifs, porte en lui le sens de l'ambition de la famille de faire partie de la compétition sociale .

Dans un univers social de plus en plus attiré à l'éclat des différences, mais où prévalent pourtant, encore, les normes collectives, le moindre terrain festif pourrait configurer une temporalité apaisante. Une ambiance et des signes jusqu'au là enfouis, réapparaissent. Bien qu'il ne cesse d'être repoussé par les injonctions du «donnant donnant», il est toujours possible de voir se réactiver à l'occasion du festif nuptial le modèle de l'offrande et du don. Et éventuellement, aussi, toute l'apparence destinée à figurer l'unité domestique sur le modèle de la maisonnée, c'est à-dire l'ensemble des membres du groupe familial, où chacun est tenu d'agir en tant que partie d'un corps uni. L'autre figure revenante est celle du père ou du frère aîné, avec cette silhouette du maître domestique se donnant l'allure d'exercer l'autorité parentale. Celle-ci renforce des justifications d'ordre rituel et garantit l'usage symbolique: en effet, maître domestique de fait, le père est le premier à étaler cet usage, il est, à la fois, maître du festif nuptial maître de la représentation symbolique, joignant ainsi l'allégresse nuptiale au sacrificiel apaisant. Ses aphorismes sont conjonctifs, et, en sens, font le consensus sur le sens d'une telle conversion : «**had lfareh rana naouinah maarouf fi sabil lah** » «Ce mariage nous le dévouons à dieu». On voit bien que le moindre signe d'individualisme et/ou d'égoïsme pouvant altérer le déroulement festif est suspendu.

Cette sacralisation qui est en quelque sorte, du moins pour un moment, une suspension de la logique ordinaire du monde social- les divisions étant déjà à l'œuvre au sein la famille—doit faire de cette quête de bénéfices symboliques une affaire d'engagement familial. La conformité du groupe familial à un système de valeurs et de

comportements locaux induit un raisonnement pratique. Plutôt qu'un simple indice d'adhésion, c'est la conjonction de ce que Pierre Mayol appelle «les deux lexiques combinés» (Certeau Michel de, L'invention du quotidien 2., 1980, nouv. éd; 1990., pp. 27-28) Dans notre cas de figure, la maîtrise d'un lexique des exigences imposées par le cérémonial nuptial; ce dernier foisonnant sans cesse d'efforts d'embellissement soumis aux appréciations extérieures, ouvre la voie à un lexique de bénéfiques symboliques.

3. L'agir en acte et la représentation du rite nuptial dans le local

3.1 L'irruption de l'individualité dans la cérémonie nuptiale.

Cependant, étant donné que le réel, au sens où l'entend G. Debord analysant la société du spectacle, ne peut être compris dans la superficialité de l'événement, dans la perception d'un acte fini, la focalisation sur les seuls aspects ou airs extérieurs du cérémoniel nuptial encourt le risque de simplifier ou d'abrégé extrêmement l'analyse, du fait qu'elle sera limitée à la surface, et «ne donnera pas à voir le complexe et le radical de la réalité mais sa simplification artificielle Une telle représentation du festif nuptial dont cette image emblématique de la famille donnant l'apparence d'un « sujet collectif» (Vassort, 2010), en plus qu'elle nous expose à reprendre à son compte une appréciation du sens commun, c'est-à-dire à s'en tenir aux apparences de la conformité du festif nuptial à des normes et des règles immuables, risque de nous faire méconnaître la diversité des situations et des figures qui œuvrent de sens discordants. Ainsi, au-delà de cette image de l'homogénéité familiale que le cérémonial nuptial, à la faveur d'une théâtralisation festive, en assure une certaine visibilité, ce dernier donne figure à une activation festive négociée, éloignée et assurément différente de ce que fut sa célébration dans la société traditionnelle. Différente aussi de ce qu'elle a souvent exprimé, au-delà des altérations affectant la réalité locale, à savoir la relative stabilité de la famille

comme corps, et qu'elle a continué, par voie de conséquence, à l'indiquer, en donnant éclat à sa propre stabilité. En ce sens, et à la différence d'une réalité saisie dans son univocité, le festif nuptial renvoie plutôt à «un espace anthropologique» selon la distinction qu'opère Merleau-Ponty avec l'espace «géométrique» (Certeau, 1980, nouv. éd.1990, p. 173).

Du pont de vue méthodologiquement cette dernière définition convient bien à notre intention d'analyser l'inédit repéré sous forme d'une appropriation du festif nuptial par les membres de la jeune génération, comme l'expression d'une quête d'autonomie. Ce que manifeste leur «agir» différentiel (introduire des motifs festifs inconnus jusque-là. Alors se forme et se renforce un festif activement distinct. Celui-ci, tout en se servant du festif institué, s'en éloigne en créant un espace-temps festif propre, où le désir d'expansion de soi se traduit en celui de se différencier comme individu/sujet, au sens que donne Alain Touraine à ces deux notions (Touraine, 1992, pp. 267-214)

Placées sous le signe de l'inédit, l'innovation festif, ou «**Tbidiaa**» selon le langage moqueur locaux chicanant sur l'étalement des nouvelles fortunes «**Echabaa jdida**», présente la singularité de toucher à des formes instituées. Et sans qu'elle arrive à déjouer complètement la stature collective qui marque le déroulement habituel de l'évènement, cette pratique de l'écart a partie liée avec ce désir d'expansion de soi, ou «de pulsions tenant de l'affirmation individuelle ou, plus précisément, des volontés d'exprimer des demandes tenant des subjectivités individuelles» (Salhi, 2002, pp. 55-97) C'est bien ce que semble exprimer, par exemple la désapprobation à l'égard des célébrations exaltées, consacrées autrefois au rite de la virginité, mais aussi à celui de la virilité, ou si l'on veut, à leur connivence symbolique.(1) Ce désir d'assumer autrement le rite nuptial est formulé par une jeunesse soumise aujourd'hui à une plus grande stimulation de la part de l'environnement extérieur. Ce dernier a son jeu social à lui, celui «des orientations d'actions intériorisée, des sentiments et des

convictions» (François Dubet & Danilo Martucceli, 1996, p. 514), en dehors des codes hérités. (2)

La métaphore de l'espace anthropologique rend compte de ces actions et initiatives fourmillantes. Elles traduisent la nouvelle redistribution des fonctions du rite nuptial. Cette dernière serait portée par une jeune génération dont l'empressement à se défaire des normes festives collectives, ne va pas sans ébrécher une certaine conception du lien social. En s'éloignant de la logique patriarcale, ces aspirations juvéniles, au-delà d'un cortège de signes trouvant son exutoire dans un usage propre, semblent emprunter beaucoup au registre de l'individuation. Comme le montre la tendance graduelle des mariages contractés en dehors du circuit matrimonial traditionnel: Un heurt impensable, imprévu tout au moins, empâté d'effets sociaux, contre les cadres coutumiers. Le vocable récurrent «**Arfou baadhoun minkbel**», «ils se sont connus avant», est d'ailleurs très instructif à cet égard. Autre échantillon de ses pulsions est la tendance des jeunes candidats au mariage à décliner les modalités festives conventionnelles, écoutons ce témoignage : «**Hada aarssi**», «c'est mon mariage»; «**Hadi hyatti**», «c'est ma vie»; «**Managemech erraddi gaa eness**», « je ne peux pas contenter tout le monde » (jeune fiancé de 25 ans). Pour le jeune d'aujourd'hui, son désir de faire son mariage soi-même, participe d'un désir de se démarquer par rapport à un ordonnancement contenu dans le modèle patriarcal. Loin de se contenter d'une présence quelconque au sein de la cérémonie nuptiale, il s'incruste et pratique l'écart. Encore plus, son appréciation ne touche pas seulement la distribution apparente de la cérémonie, mais toute la réalité sociale qui en est à l'origine. Ainsi on le voit se soucier davantage de la vie d'aujourd'hui, qu'il perçoit excessivement chère pour produire une cérémonie nuptiale sur le modèle du don transfigurant l'austérité courante des familles pauvres en son contraire. (Mauss, 1989, pp. 7-17) Écoutons ce témoignage: «moi personnellement, je ne peux pas inviter tout le monde à mon mariage, avec la cherté actuelle de la vie, je ne pense pas avoir la capacité et les ressources nécessaires

pour satisfaire un réseau familial aussi dense «**L'ayla l'kbira**» qui singularise notre région? (Il veut dire le local). « Mon père me parle souvent du droit à rendre aux membres proches de la famille «**Hak Erehm**»--au sens religieux du terme), «**l'ayla besseif aalik**» (au sens où l'entend la convenance social local), «la famille c'est obligé», aussi, il me parle «du bon sens», «**Elghemna** », surtout d'éviter de faire des calculs quand-il s'agit de nourrir ses hôtes, des devoirs envers les voisins «**Jouwarine houma laouline**», dont les valeurs locales exigent qu'ils soient les premiers à être invités, c'est même, insiste-t-il, un devoir religieux, «moi personnellement je ne suis pas contre, mais tu vois c'est difficile à respecter aujourd'hui». (Propos recueillis d'un entretien avec un groupe de jeunes âgés entre 24 et 30 ans, dont l'échange a été implicitement structuré autour de la question «Que pensez-vous de la cérémonie nuptiale d'aujourd'hui?»)

Dans le raisonnement des jeunes d'aujourd'hui, la tradition c'est bien mais elle est chère à révéler. Par ailleurs, cette tendance chez les jeunes hommes d'avoir à accomplir autrement le rite nuptial doit, tout autant, compter avec une certaine alchimie symbolique au principe de son ordonnancement traditionnel plus ou moins vivace en milieu local. Un ordonnancement que les jeunes s'efforcent justement d'en exprimer le sens dans leurs catégories à eux, ou, plus exactement, d'en faire usage selon la position sociale qu'ils désirent avoir dans l'organisation du festif nuptial. Ainsi, il est même très plausible que les jeunes hommes, collaborateurs très actives dans l'ordonnancement du rite nuptial aujourd'hui, s'appliquent à reproduire la figure de l'homme «**Ragel**», au sens traditionnel du terme, l'homme d'honneur, l'homme de la situation ou de l'épreuve «**Ragel elhaza**», l'homme de confiance de son père, qui le représente et toute la famille avec, dignement, qui peut occuper la place de son père même du vivant de ce dernier, lequel, vérifiant l'aptitude de son fils dans de telles circonstances et, pourrait-il invoquer, l'exploit inouïs dont il vient de faire preuve dans sa direction de la cérémonie nuptiale, comblerait ce dernier d'éloges fastueux, à l'intérieur

comme à l'extérieur du groupe familial: «**Ana zouaj antaa ouldi, filhakika khoh lekbir houwa lidder koulchi, ana kount kima daif; hadi hadja mliha kitchouf ouldek ykhelfek wihanik**» «Moi pour le mariage de mon fils, c'est son grand frère qui s'en est occupé. Il a tout fait. Pour ma part, j'ai été presque comme un invité. C'est une bonne chose quand tu vois ton fils te reprendre dignement la charge de la famille et te met ainsi à l'aise.» (Déclaration d'un chef de famille de notre connaissance)

3.2 Réappropriation du rite nuptial par les femmes

On pourrait d'ailleurs vérifier la pertinence pratique de cette dimension une fois l'examen est ramenée à la description de la partie du festif nuptial impartie à la famille de la fille «**Ahel laarissa**». Précédant celle célébrée chez la famille de l'époux «**Ahel laariss** », celle-ci, différente par le lieu, présente l'autre espace où s'imbriquent des strates qui forment une autre réalité (et une autre dimension) de la cérémonie nuptiale. Sa confirmation d'aujourd'hui est double. D'abord par des éléments, jusque-là inédits, qui en assurent le montage avec d'autant plus d'apparat qu'il doit justifier l'intégralité du rite, et non pas seulement une partie composant le rite nuptial global. Ensuite par sa figure essentielle, sans laquelle il deviendrait illisible, à savoir, la femme.

Ainsi, tout autour de la jeune épousée (**Laarissa**), s'agglutinent, motivation et nécessité d'accomplir l'alliance matrimoniale obligent, pratiquement tous les membres de la parenté féminine « **Ahliète** ». Formant un groupe très dense, celui-ci est censé « faire face », c'est-à-dire « affronter avec honneur » et « recevoir dignement » (Bourdieu, Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle., 1972, pp. 45-59), des membres de la parenté féminine du jeune homme « **Ahliète rajel** ». Mais cette rivalité entre les femmes des deux familles, qui a toutes les apparences des propriétés intrinsèques et substantielles, voire naturelles, notamment en milieu domestique local, dissimule

en réalité l'usage qui est fait, des deux côtés, du cérémonial (fiançailles et noce) par ces mêmes femmes, dont la visée consiste à s'en réapproprier une partie, plus particulièrement celle associée à leur compétence (en termes de tâches matérielles et rituelles), laquelle compétence reçoit chez les locaux valeur d'appréciation confirmant leurs aptitudes et présence dans le cérémonial. A la différence des femmes traditionnelles inclinées à l'invisibilité sociale, en permanence enfouies dans le corps familial, celles d'aujourd'hui (les jeunes femmes en particulier), plus dégagées, réussissent une certaine émergence vers la surface publique. Leurs manières de se soustraire aux différentes conformations, d'utiliser le cadre même de la raison masculine, c'est-à-dire un cadre de référence qui les exclue en théorie, les disposent à briser les usages prescrits.

En effet, se prévalant déjà de leur figure positive en tant que maîtresses du dedans—position qui n'est pas moins agissante, en termes de tâches, autrement dit, d'obligations domestiques (établir des provisions, entretien des salles pour les convives, préparation des repas) indispensables pour des compétitions ayant pour enjeu l'honneur des hommes- la recherche de prestige et de pouvoir par ces derniers dépend des Labeurs des femmes, surtout de leur sens de l'étiquette—les femmes doivent en faire plus que des actions à accomplir, surtout l'occasion d'une performativité dans la bruyante théâtralisation consacrée à la mise en scène de l'ordre masculin, les femmes, même exclues ont paradoxalement leur mot à dire, fut-ce à la faveur d'une visibilité symbolique. Ce schéma est valable, aussi bien pour la famille de l'épousée que pour celle du jeune époux: se revendiquant des mêmes valeurs, chaque famille en donne pourtant un décorum propre (3). Reste qu'ici et là, les femmes, en apparence éliminées du jeu qu'instaure la raison masculine, se donnent en réalité une façon propre d'être au cœur de l'évènement, par des tâches palpables, significatives et dignes d'évaluation, au point qu'elles leur valent un attribut distinctif de femmes ingénieuses et habiles: ainsi se pressent à le rappeler localement, hommes et femmes, chaque fois qu'il est possible de vérifier concrètement le

génie féminin, en prononçant la formule suivante : «mes maitresses les femmes» «**Lalliatti ennessa**». Un autre exemple de cette visibilité nous est fourni par la soirée de la «**Hina**», ou soirée des fiançailles, nom dont l'usage s'étend et devient un label de nouveauté pour les jeunes femmes d'aujourd'hui. En effet, l'animation qu'elle occasionne participe d'un temps et d'un rythme décontractant. Il est celui de la réjouissance exhibitionniste, à la faveur d'un espace-temps occupé désormais par les femmes. L'observation avertie y reconnaît pêle-mêle les traits d'une figure féminine qui use des interstices possibles, particulièrement à l'occasion du mariage, en se présentant le plus souvent à rebours du rigorisme moral régissant la quotidienneté. Elle en use surtout pour rompre les censures et briser les contraintes temporelles. Cette irruption entraîne une poussée de comportements, lesquels comportements dans leur plus haute manifestation, par rapport à ce qui est donné comme apparence de conformité à une morale nuptiale léguée par la tradition, brouillent, voire parasitent les règles religieuses portées par le système mythico-rituel .

Ainsi, à une activation mythico-rituelle dont la fonction est de valider religieusement le mariage, appelée communément «l'inauguration nuptiale» ou «**L'fatiha** », et manifestant la propriété "totalisante" qu'a encore l'ordre de la masculinité de pouvoir convertir une symbolique nuptiale en un fait de domination, s'insinue le jeu festif des fiançailles ou le rite de la « hina », circonscrit à la femme, réappropriée et réinventée, surtout par une poussée jeune femme, laquelle refoulant de plus en plus les contrôles sociaux, en utilise le cadre festif pour exprimer un désir de liberté individuelle. Cependant, cette mise en scène de soi n'est pas limitée au seul espace-temps qu'exhibe la veillée de la « **Hina** », la femme actuelle s'aventure même à en perdurer une suite en dehors de l'espace festif, et plus, en se prévalant de la protection des détenteurs et conservateurs officiels du rite, c'est-à-dire des hommes. N'est-ce pas ces derniers—mari, fils, frère ou cousin proche—qui viennent généralement la reprendre à la fin de la cérémonie, qui, de retour à la maison, doivent l'accompagner et l'escorter: à présent elle aime

surtout se prévaloir d'une visibilité, là où il y a quelques décennies, il aurait été scandaleux pour une femme de cheminer pendant la nuit, en compagnie de son mari, son père ou son grand frère. (4)

3.3 Le cérémonial nuptial parasité par la poussée jeune

En milieu un social soumis à une urbanisation plus ou moins accélérée, et où, par voie de conséquence, il n'est plus possible de localiser une quelconque vie communautaire à l'état originel, suite à la dislocation des structures sociales sur lesquelles elle s'articulait jadis, la réalisation du rite nuptial s'aperçoit plutôt restreinte et courte. En ce sens, n'ayant plus les supports appropriés qui pourvoient à une identification communautaire, il semble de moins en moins inclure la réalité du festif élargi-celui qu'autrefois engageait et passionnait le clan ou la famille élargie). Et, à l'instar des autres implications sociales, et au-delà de l'image qu'il se fait de lui-même, en se donnant les apparences de l'unanimité, il doit compter, en tant que production sociale, avec les fissions ou les divisions qui le traversent. Par ailleurs, rien ne peut mieux illustrer un pareil changement que sa portée à surprendre toute une génération : tous ces séniors de l'ancienne lignée qui continuent à retenir en mémoire la représentation d'un rituel obéissant à des règles immuables, fixé par la tradition, ayant pour attribut social son expression collective. Ces derniers portent d'ailleurs un jugement embarrassé, et l'étonnement fait office d'explication : «**Had Idjil maranech aarfine wach rah fi rassah?**», et plus encore, «**Maychaourek maynaourek, bessah lazem daimen noughfou aalihoum** ». «Cette génération ne fait qu'à sa tête, elle ne veut rien savoir». « Elle ne consulte personne, ni même n'informe sur ses desseins, mais on est obligé de faire avec ». (Un chef de famille s'expliquant sur ses rapports avec son fils)

Ainsi, il se porte une sorte d'affaïssement de l'autorité du père sur l'organisation et le déroulement du rite nuptial. Cela se voit bien, par exemple, lors des préparatifs qui précèdent la cérémonie, pratiquement indissociables des mésententes entre les vieux et les

jeunes, sur des éléments festifs aussi variés que la date à retenir pour la cérémonie, le nombre de personnes à convier, ou encore, l'ambiance festive, où le souci de se conformer à des valeurs et à des normes officielles ou apparentes de la vie familiale locale—devoir, bon sens, pudeur—contrastant nettement avec la désinvolture qui caractérise les comportements de la jeune génération. Alors qu'une autre jeunesse, dont le désir d'expansion de soi retrouve la voie du religieux, a déjà ses propres valeurs et normes. (5)

Mais si la famille retrouve dans la cérémonie l'éventualité de l'entité élargie, du corps uni et de l'appartenance cherchant à se distinguer, le jeune marié, apparemment consentant à cette exhibition, n'en s'affiche pas moins sa distance. Son capital de «socialité» a quelque chose avoir plus avec ses liens extra-communautaires qu'avec ceux de la parenté. Il s'entoure—par exemple, il a autour de lui plus de compères, alliés, copains ou collègues que des membres de son groupe familial (6). A rebours des traditionnelles compétitions d'honneur codifiant les rapports cérémoniaux, il en substitue un désir d'expansion de soi fabriqué loin de la socialisation de jadis. Ceci dit, le fait qu'il gagne de plus en plus en visibilité ne le dissocie guère ou peu de sa famille, et, encore moins, des obligations envers la famille. Pour le moment elle doit compter avec l'arrangement entre engagement et visées personnelles. D'où une certaine disposition des jeunes à se laisser conduire par le chef de famille pendant toute la manifestation du mariage: par exemple, la tradition veut que l'on soit au côté de son père lors de la première viellée, ce que font généralement ces derniers, en simulant, un temps, l'exigence de se mettre en règle, c'est-à-dire de porter respect à des offices mythico-rituels vénérés par les vieux « **Lekbbar**.»

Autrement-dit, et pour reprendre une illustration type de ce qui est supposé être un nouveau contenu assigné aux éléments du rite nuptial; sa prise en main par la jeune génération, son déroulement actuel réfère à son changement. C'est le cas, par exemple, de l'introduction par les jeunes mariés des cartes d'invitation-

aujourd'hui dépassées-et l'étonnement qu'elle a provoqué au début chez les familles, accablant d'inconfort et de répulsion toute une génération habituées à l'hospitalité traditionnelle, au point de susciter des diatribes interfamiliales. Dans un champ local où la nécessité pour la famille de concorder avec des convenances-au sens de la règle culturelle-consolidant et participant de la vie sociale, en a souvent fait d'elle, un corps social «obligé», c'est-à-dire une famille tenue par des obligations, «étymologiquement des liens (Certeau Michel de G. L., 1994, pp. 25-36)», une telle disposition ne peut que trahir toute une tradition festive. Autant la conservation d'un certain esprit de la cérémonie nuptiale que l'exercice d'une certaine autorité; celle du maître de la maison, se voyaient pour la première fois ternes, sinon aléatoire. Ce fait, à la mode les premiers temps, a rapidement sonné comme une intrusion compromettante, parce que n'émanant pas des valeurs locales. Autre exemple est ce motif lié à l'élaboration de la liste des personnes à convier, idée impensable dans le festif nuptial traditionnel où le groupe familial mettait un point d'honneur, surtout à nourrir ses hôtes «**Nouaklou thieff**», raison qui fait apparaître la cérémonie d'aujourd'hui singulièrement « autre », sinon transgressif, comme l'est d'ailleurs, toujours selon l'appréciation des seniors, l'agir de cette poussée jeune dans l'organisation du mariage: en milieu local, par exemple, on l'identifie à une « génération profusément visible, expansive, quoi?»: «**Jil makchouf**». Autrement dit, une génération dont la propension initiale est de se faire une visibilité sociale à rebours de l'affiliation normative, en dehors des codes culturels hérités. Plus largement, ces jeunes dont les nouveaux comportements sont, sans doute, à insérer dans la réalité globale, autrement-dit dans la dynamique sociétale, semblent trouver dans le court temps de la cérémonie l'occasion pour dire leur différence, s'affirmer et exprimer une singularité (transgression).(7)

4. Conclusion

Les propositions à l'origine de ce travail de recherche ont porté sur la place qu'occupe les jeunes dans la production du festif nuptial

d'aujourd'hui : comment ces jeunes pénètrent-ils un tel rituel et quels usage social en est fait et en vue de quoi, dans le contexte d'une réalité locale en mouvement? C'est en répondant à cette question que le présent travail a évolué, ouvrant entre autres, la question de la tension, ici entre les vieux et les jeunes, entre le désir de différenciation et l'obligation de rester, plus moins, fidèle à des liens se nourrissant de valeurs communautaires encore vivaces.

Bibliographie

- Balandier, G. (1989). *Le désordre*. Paris: Fayard.
- Bourdieu, P. (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genève: Droz.
- Bourdieu, P. (1994). *Raisons pratiques*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, P. (1997). *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil.
- Certeau Michel de, (1980, nouv. éd, 1990.). *L'invention du quotidien 2*. Paris: Gallimard.
- Certeau Michel de, Giard Luce, Mayol Pierre (1980, nouv. éd, 1994). *L'invention du quotidien 2, op.cit*. Paris: Gallimard.
- Certeau, Michel de,(1980, nouv, éd.1990). *L'invention du quotidien 1*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- François Dubet, D. M., & Danilo Martucceli. (1996). Théorie de la socialisation et définitions sociologiques. *Revue française de sociologie*, XXXVII, pp. 511-535.
- Mauss, M. (1989). *Essai sur le don*. Alger: ENAG/EDITION. Sur la portée heuristique de la problématique explicite et implicite du don, voir la présentation de Houria Benbarkat
- Muller, A. (2015). Altérités et affinités ethnographiques : réflexions autour du proche, du lointain, du dedans et du dehors. (Journal.Openedition.Org/Sociologies/4906, Éd.) *SociologieS[en ligne]*.
- Salhi, M. B. (2002, Janvier-Avril). Le local en contestation : Citoyenneté en construction. Le cas de la kabylie. (Crasc, Éd.) *Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales.*, VI-1(N°16), pp. 55-97.

Tourraine, A. (1992). *Critique de la modernité*. Paris, Fayard, p.267-274
Vassort, P. (2010, Décembre). Les appareils stratégiques contre appareils idéologiques. *Interrogation? N°11. Varia*. Décembre 2010 [En ligne],<http://www.revue-interrogations.Org/Les-Appareils-Stratégiques> (consulté le 9 novembre 2014)