

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE STATUT DES FEMMES KABYLES AUTOCHTONES DE L'ALGÉRIE

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR  
BOUZAZA KARIMA

NOVEMBRE 2008

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.....	v
LISTE DES ABRÉVIATIONS.....	vi
RÉSUMÉ.....	vii
LISTE DES TABLEAUX.....	ix
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I	
LE CADRE THÉORIQUE ET CONCEPTUEL.....	7
1.1 Le statut.....	12
1.2 La représentation de la parenté .....	14
1.2.1 L'endogamie du mariage.....	16
1.3 La représentation de la division sexuelle de l'espace et du travail.....	19
1.4 Les stratégies de reproduction.....	21
1.4.1 La reproduction dans la famille (biologique).....	21
1.4.2 La reproduction culturelle .....	23
1.5 Les stratégies matrimoniales.....	24
1.6 Le code de l'honneur.....	25
1.8 Le capital culturel.....	27
CHAPITRE II	
MÉTHODOLOGIE.....	29
2.1 La démarche méthodologique.....	29
2.2 Les analyses effectuées et le matériel.....	30
2.3 Le choix de région.....	32
2.4 L'échantillonnage.....	32

2.5	Le choix de la population.....	33
2.6	Les critères de la population choisie.....	33
2.6.1	L'âge des interlocutrices.....	33
2.6.2	La situation matrimoniale des interlocutrices.....	34
2.7	Les personnes interviewées.....	34
2.8	Les entretiens.....	38
2.9	Échéancier.....	39

### CHAPITRE III

	LE CADRE FORMEL ALGÉRIEN.....	40
3.1	Le cadre institutionnel algérien.....	40
3.2	Ce que disent les textes juridiques au sujet de l'identité culturelle autochtone .....	41
3.3	Les effets de la discrimination du droit formel .....	43
3.3.1	L'imposition de la politique de l'arabisation.....	43
3.3.1.1	La définition de l'arabisation .....	43
3.3.1.2	Le contexte.....	44
3.4.1	La généralisation de l'arabe classique dans l'espace publique.....	46
3.4.2	L'arabisation de l'enseignement.....	47
3.4.3	L'enseignement islamique.....	49
3.4.4	Le monitorat comme moyen d'inculcation de la culture arabo-islamique.....	51
3.4.5	Les rituels .....	53
3.4.6	La marginalisation et l'extermination de la culture kabyle.....	53
3.4.7	La reproduction culturelle et du même coup une structure sociale.....	54
3.5	La section familiale.....	56
3.5.1	Le code de la famille.....	56
3.5.1.1	Le contexte.....	56
3.5.2	Les effets de la discrimination du droit formel sur le plan familial.....	60

### CHAPITRE IV

	LE CADRE COUTUMIER KABYLE.....	64
4.1	La culture kabyle.....	65

4.2	La structure sociale de la société kabyle.....	67
4.3	Les mutations de la société kabyle.....	69
4.4	Les représentations à travers lesquels s'opère le droit coutumier.....	72
	4.4.1 La représentation du corps .....	72
4.5	Le mariage kabyle.....	74
4.6	L'analyse de la maison kabyle.....	79
4.7	Les tâches incombées aux femmes kabyles.....	81
4.8	L'exhérédation.....	82
4.9	La reproduction biologique et sociale.....	84
	4.9.1 La procréation.....	84
	4.9.2 La reproduction de l'ordre social par les femmes.....	85

## CHAPITRE V

	L'ANALYSE DES ENTREVUES ET LES CONCLUSIONS.....	87
5.1	La section familiale.....	87
5.2	Qu'est ce qui a plus d'importance dans la vie familiale des femmes : la loi formelle ou la loi coutumière ?.....	87
	5.2.1 Dans le mariage.....	88
	5.2.2 L'imposition du conjoint.....	89
	5.2.3 L'imposition du conjoint appartenant au même cercle de la parenté.....	94
	5.2.4 L'imposition du mariage précoce.....	97
	5.2.5 Les critères sous lesquels les femmes ont été choisies .....	99
	5.2.6 L'impact du droit formel sur le mariage .....	101
5.3	Dans la circulation.....	102
	5.3.1 Une circulation limitée.....	102
	5.3.2 Demande d'autorisation pour circuler.....	105
	5.3.3 La surveillance des femmes.....	105
	5.3.4 L'enfermement des femmes kabyles dans la maison.....	107
	5.3.5 L'accompagnement imposé à la femme pour circuler.....	108

5.3.6	Victimes de violence verbale et physique pour celles qui tentent de circuler sans l'autorisation et sans l'accompagnement .....	109
5.3.7	Existe-t-il un impact du droit formel sur la circulation .....	110
5.4	Dans l'héritage.....	112
5.4.1	L'attribution de l'héritage aux fils.....	112
5.4.2	La crainte de se retrouver sans abris.....	115
5.4.3	Le droit formel a t- il de l'impact sur le déshéritement des femmes.....	117
5.4.4	La pratique d'imposition dans la vie familiale perçue comme la plus dégradante.....	118
5.5	La section identitaire.....	121
5.5.1	Quel est le droit qui a plus d'importance dans la vie identitaire : le droit coutumier ou le droit formel.....	121
5.5.2	Une stratégie pour exterminer la culture kabyle et toute revendication culturelle.....	122
5.5.3	L'imposition de la littérature arabe comme filière.....	124
5.5.4	Une reproduction culturelle arabo-islamique.....	125
5.5.5	Le déphasage des étudiantes et étudiants kabyles.....	126
5.5.6	L'envahissement artistique arabe de l'espace privé des femmes.....	127
	CONCLUSION.....	129
	APPENDICE 1	
	Grille d'analyse.....	138
	BIBLIOGRAPHIE.....	141

## Dédicace

Je dédie ce travail à la mémoire de mon père et à ma mère qui m'a toujours encouragée à aller de l'avant.

## AVANT PROPOS

Notre intérêt pour cette question de la condition de la femme kabyle remonte aux années 1990, à l'époque des révisions constitutionnelles en Algérie. En effet, c'est à partir de ce moment que nous nous sommes intéressée à la question féminine kabyle, et cela pour deux motifs : d'abord, dans le discours politique, la condition de la femme kabyle n'a pas été évoquée d'une manière spécifique, elle est en effet souvent incluse de sorte que son appartenance est liée à la société algérienne. L'autre motif repose sur le fait que, malgré la révision constitutionnelle qui a eu lieu en 1995, la condition de la femme kabyle n'a pas connu d'amélioration, elle est restée figée. Alors, nous nous sommes interrogée sur les causes de la stagnation de la situation féminine kabyle, et notamment sur les raisons de placer l'appartenance de la femme kabyle dans un cadre propre à la société algérienne, en négligeant sa spécificité culturelle autochtone, qui repose sur des restrictions d'ordre moral et des pratiques sociales, s'imposant à la femme kabyle dans un contexte du sens de l'honneur. Effectivement, nous connaissons cette réalité sociale de la structure sociale de la société kabyle, et cela à travers notre appartenance à cette société. Toutefois, en dépit de cette connaissance, nous voulons approfondir la compréhension des facteurs qui ont placé la femme kabyle dans sa condition actuelle.

Comme la femme kabyle est autochtone de l'Algérie, nous avons réalisé qu'il faudrait inclure l'aspect identitaire dans cette étude. Cette dernière sera menée donc sous l'angle de la condition familiale et sous un aspect culturel au sein des deux droits existant en Kabylie, c'est-à-dire le droit formel et le droit coutumier. L'objet de notre recherche repose sur l'analyse du cadre formel et du cadre coutumier, afin d'analyser et d'identifier les facteurs et les processus qui entraînent une discrimination sur les plans familial et culturel.

Nous tenons à remercier par ailleurs le professeur Rachad Antonius pour tous ses conseils et ses critiques au cours de ce long travail. Je tiens également à remercier chacune des femmes autochtones kabyles qui a participé aux entretiens.



## LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES

- FLN Front de Libération Nationale  
FFS Front des Forces Socialistes  
FIS Front Islamique du Salut  
L'UNFA L'union nationale des femmes algériennes  
MTLD Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques  
PPA Parti du peuple algérien  
RCD Rassemblement de la Culture et de la Démocratie

## RÉSUMÉ

Ce mémoire interroge les processus par lesquels s'opère une discrimination à l'égard des femmes kabyles. Pour ce faire, nous nous sommes situées dans le paradoxe des pratiques constitutives du droit coutumier et du droit formel: d'une part le droit coutumier kabyle invoque une imposition et une incorporation des pratiques culturelles du code de l'honneur et de la parenté qui se manifestent par des valeurs collectives et par des limites symboliques et corporelles, et cela sur le plan familial, comme dans la répression de la circulation, dans l'imposition du conjoint et dans le déshéritement. Ceci trouve une justification par le pouvoir masculin dans l'honneur qui ne doit aucunement être bafoué et aussi dans la nécessité de perpétuer la lignée. Les femmes intériorisent les valeurs et notamment les limites qui leur ont été incorporées. Cette intériorisation de limites et l'enracinement des pratiques dans leurs mémoires font souvent d'elles les reproductrices de l'ordre social. D'autre part, le droit formel contient des pratiques qui portent atteinte aux femmes dans leur vie familiale et identitaire. Le Code de la famille, en effet enlève aux femmes kabyles leur droit au logement lors d'un divorce. De même que sur le plan identitaire, les nationalistes algériens qui détiennent le pouvoir ont imposé la politique d'arabisation qui a généré une exclusion de la culture autochtone et notamment une régression scolaire des étudiants kabyles, car ces derniers sont affectés arbitrairement vers la filière de la littérature arabe. L'enjeu est de reproduire la culture arabo-islamique par les Kabyles eux-mêmes. Ajoutant à cela la pénétration de la culture arabo-islamique dans les foyers n'a fait qu'aviver la culture arabo-islamique au détriment de la culture kabyle, en aliénant les femmes kabyles. À l'aide de l'analyse documentaire qui repose sur un corpus (la Charte, la Constitution, et le Code de la famille) et de l'analyse de contenu des entrevues de 20 femmes qui ont vécu sous les deux systèmes de droits, nous tentons d'esquisser l'ensemble des réponses à notre question de recherche.

Des mots-clés : pouvoir coutumier, pouvoir formel, femme kabyle, reproduction sociale, stratégies matrimoniales, stratégies de reproduction, arbitraire culturel, capital culturel, honneur, parenté.

## LISTE DES TABLEAUX

Tableau 2.1	
Caractéristiques sociodémographiques des personnes interviewées.....	28
Tableau 2.2	
Le système de droit sous lequel ces femmes vivent.....	31

## INTRODUCTION

Le statut de la femme kabyle n'a pas bénéficié d'un intérêt de la part du pouvoir central algérien et elle est radicalement exclue du discours politique (Messaoudi, 1995). Par ailleurs, l'infiltration des islamistes dans le pouvoir algérien a contribué à l'adoption de législations légitimées par « un retour aux sources islamiques » (Berque, 1962), sans prendre en considération son appartenance ethnique et culturelle. En effet, la femme en Algérie — quelle que soit son appartenance kabyle ou arabe — se heurte aux préjugés émanant du système juridique, qui se manifestent par des désavantages notamment dans la vie familiale, publique et identitaire (Daoud, 1993). Et ceci, malgré le discours politique que l'on a vu émerger lors du processus démocratique, discours qui se manifeste par le multipartisme représenté par des partis politiques à dominante kabyle d'envergure nationale, à savoir le RCD et le FFS (Mahé, 2001). Ces derniers ont incité à l'élimination de la discrimination sexiste et raciale (Messaoudi, op.cit.), en exhortant la femme kabyle à revendiquer ses droits identitaires et familiaux, notamment en participant à la vie publique, afin de prendre part à l'édification nationale.

Malgré cette ouverture démocratique qui a commencé à s'instaurer, la femme dans l'État algérien et dans la société kabyle est maintenue par des contraintes juridiques et coutumières, dans une condition de mineure et d'inférieure, à la fois à travers les législations algériennes, les pratiques sociales de la parenté et la négation de son identité culturelle, qui se manifeste par l'exclusion de « l'amazighité<sup>1</sup> » du discours politique (Chaker, 1998). En effet, la culture autochtone kabyle est restée essentiellement orale, elle se manifeste et est transmise uniquement à travers de contes et de proverbes. Vu qu'elle est considérée par les

---

<sup>1</sup> L'amazighité est la culture autochtone de l'Afrique du nord. Elle est constituée de plusieurs appartenances telles que le Chawi, le Chalhi, le Chenoui, le Mzab, le Targui et le Kabyle etc. Il est à préciser que *amazighe* veut dire un homme libre.

nationalistes au pouvoir comme une culture primitive, elle a été remplacée après l'indépendance, par des significations culturelles différentes de celles qui ont été acquises dans le paysage social kabyle (Demnati, 2001).

Pendant et après l'indépendance de l'Algérie, c'est le FLN, sous l'emprise des nationalistes, qui détient le monopole du pouvoir en Algérie, ce qui a contribué à la mise du cadre institutionnel du pays sous leur contrôle, en légitimant leurs actions par la victoire remportée militairement contre le colonialisme français (Harbi, 1975). Ainsi, cette légitimité historique leur a-t-elle donné le droit de structurer le pays, selon une politique de contrôle et de restrictions bien précises (Ibid.). Certaines restrictions ont été imposées, permettant d'exercer un contrôle sur la population kabyle et plus encore, sur la femme kabyle, vis-à-vis de sa condition familiale et identitaire (Messaoudi, op.cit.). Aussi, la femme arabe algérienne est même en partie touchée, elle aussi dans sa condition familiale.

Le pouvoir central algérien a imposé en effet « un arbitraire culturel », composé de l'arabe classique et de l'enseignement islamique, permettant « au capital culturel » arabo-islamique d'être transmis aux générations futures. « C'est une reproduction culturelle et du même coup une reproduction de la structure sociale » (Bourdieu, 1970, p. 25-46). Dans cette perspective, l'Algérie est considérée comme un pays arabo-musulman, et ceci est clairement proclamé dans la Charte d'Alger de 1964 et dans la Constitution de 1976. C'est dans cette même vision arabo-islamique que « le Code de la famille » (Loi n°84, 1984), qui est une législation inspirée *de la charia islamique*, a été adopté par le gouvernement influencé par les courants islamistes. Au milieu des années 1980, le pouvoir central algérien avait recours à la répression et au discours nationaliste traditionnel, ce qui a contribué à des conflits entre les progressistes et les traditionalistes, lorsque ces derniers proclamaient la charia islamique (M'rabet, 1983), en l'imposant comme un droit formel en ce qui a trait à la vie de la femme arabe et amazighe, et cela dans la famille et dans l'espace public. Toutefois, c'est uniquement pendant la montée du FIS (Front Islamique du Salut) en 1981, qui se traduit par l'organisation « de 16 cellules du Mouvement Algérien Islamique Armé » (Daoud, 1993, p. 174) et à travers leur infiltration dans le gouvernement algérien, en s'asseyant sur les sièges du parlement (Ibid.), que les islamistes ont imposé leurs mesures

selon lesquelles la mixité est réfutée radicalement et, même la présence des femmes dans le corps de la magistrature et de la police est dénoncée d'une manière violente (Daoud, op.cit.). C'est en 1984 que le Code de la famille a été promulgué sous le régime à parti unique, c'est-à-dire au moment « de la répression du Printemps berbère<sup>2</sup>» (Ouardane, 1990, p. 184), en Kabylie source de conflits entre les Kabyles et le pouvoir central résultant des revendications identitaires (Harbi, 1975).

Conséquemment, tous les droits des femmes algériennes au sein de la famille sont rassemblés dans un texte unique, le Code de la famille, ce qui a permis d'appliquer des règles identiques à l'égard de toutes les femmes algériennes, quelles que soient leurs appartenances communautaires (amazighes ou arabes), et cela en dépit des divergences de traditions et des pratiques culturelles. Cette législation concerne les affaires de la dot de mariage, d'héritage et de tutelle matrimoniale. Selon un « sondage effectué en Algérie en 1988 par Parcours Maghrébin » (Daoud, op.cit., p. 182), le mariage est arrangé par la famille dans 75,1 % des cas et imposé dans 35,8 % des cas. Les femmes tombent sous la dépendance de l'époux, et sont réduites à une moitié dans l'héritage et soumises à l'arbitraire de la polygamie et de la répudiation. Dans le dispositif de la nationalité, la femme algérienne ne peut transmettre sa nationalité à ses enfants. Dans cette perspective, la transmission ne se fait que par la filiation paternelle.

Au-delà de cet arbitraire juridique imposé, un arbitraire coutumier d'imposition dans la société kabyle existe aussi, il se caractérise par « le primat de la masculinité » (Bourdieu, 1990, p. 4), en d'autres termes l'homme est favorisé par rapport à la femme. La prééminence masculine est considérée comme un instrument principal de la défense des intérêts de la lignée (Bourdieu, 1980). Dans cette perspective, la femme kabyle est soumise à

---

<sup>2</sup> Le Printemps berbère appelé *Tafsut Imazighéne* traduit les revendications liées à la culture kabyle notamment à la langue kabyle, qui agissent comme un encouragement donné à la jeunesse et aux femmes algériennes de refuser les lois et le système algérien. Ce Printemps berbère est vite réprimé par les autorités algériennes, en usant de la violence physique. Le printemps de 2001 est appelé le Printemps Noir à cause des assassinats des jeunes kabyles qui ont manifesté leur colère et leur ras le bol du système autoritaire algérien.

un système moral, qui est « le Code de l'honneur<sup>3</sup> ». Ce genre de régulation est très conforme à un style de vie fondé sur le sens de l'honneur, manifesté par une crainte de la honte et une obligation de se conformer aux normes coutumières imposées par le système patriarcal à travers « les pratiques sociales de la parenté » (Bourdieu, op.cit., p.184). Le Code de l'honneur, en effet structure la vie des femmes kabyles (Mahé, op.cit.), dans la famille comme dans l'espace public, et cette structuration se manifeste dans l'imposition du conjoint, dans les restrictions sur la circulation et aussi dans le contrôle de la sexualité, car la chasteté de la femme est très considérée dans la société kabyle, dont la structure est essentiellement basée sur la famille étendue. Celle-ci est le centre de confluence de tout ordre : moral, culturel, politique et social (Bourdieu, 1958).

Ainsi, le style particulier des rapports familiaux se caractérise-t-il par une certaine dépendance à la famille étendue (Bourdieu, op.cit.), puisque cette dernière est représentée comme l'embryon du groupe social kabyle, dont l'espace mental est habité par des représentations de la division sexuelle du travail et de l'espace (Lacoste- Dujardin, 2001). Le droit coutumier kabyle invoque aussi « des représentations de la parenté, et des pratiques comme l'endogamie du mariage » (Lévi- Strauss, 1967). L'enjeu du mariage entre cousins de la même filiation paternelle est de « lutter contre l'éparpillement des biens fonciers que le système d'héritage musulman impose à chaque génération » (Tillion, op.cit., p. 133). Toutes les pratiques de la parenté se traduisent par « les stratégies matrimoniales » ou « de reproduction », visant « à transmettre à la génération suivante, maintenus ou augmentés, les pouvoirs et les privilèges hérités » (Bourdieu, op.cit., p. 270-313). En un mot; la coutume successorale attribue, et assure, la transmission du patrimoine de la lignée au mâle, afin de garantir la continuité de la lignée généalogique (Lévi -Strauss, op.cit.).

La femme kabyle ne peut braver cet ordre qui est établi par le pouvoir coutumier, étant donné que toute infraction à celui-ci implique le châtement par la collectivité. Toutefois, cet ordre social établi est souvent reproduit par les femmes elles-mêmes, quand elles deviennent des mères ou des belles-mères, en imposant des règles auxquelles la fille ou la bru doit se

---

<sup>3</sup> Voir à ce propos Esquisse d'une théorie de la pratique (1972), p. 15- 44.

conformer (Lacoste-Dujardin, 1985), car les pratiques vécues par ces femmes sont enracinées dans leur mentalité. L'enjeu est que leurs filles ou leurs brus vivent les mêmes situations que celles qu'elles ont vécues (Addi, 2005). « Les mères se font un devoir de battre leurs filles pour les habituer à la soumission, mais elles ne contrarient jamais leurs fils » (Tillion, 1966,p.207), à cause des contraintes coutumières et formelles, car tous ce que ces dernières supposent c'est que : « Les manières collectives d'agir ou de penser ont une réalité en dehors des individus qui, à chaque moment du temps, s'y conforment. Ce sont des choses qui ont leur existence propre » (Durkheim, 1937, p. xxii).

Le constat par ailleurs qui a été fait par quelques auteurs maghrébins est que le droit coutumier kabyle, comme le droit formel algérien relatif à la condition de la femme en Algérie, est légiféré par une autorité masculine et il est présenté comme un ensemble de structures de la parenté fondant une filiation légitime (Saadi, 1991). Dans ce contexte, quel est le droit qui a discriminé la femme kabyle autochtone dans la vie familiale et dans l'aspect identitaire ? Quelles sont les stratégies qui ont été mises en place, afin de discriminer les femmes kabyles ?

Relativement à ce constat, nous soutiendrons une thèse, confirmant que le droit coutumier exerce une discrimination sur le plan familial, à différents niveaux : privation du droit de succession et exhérédation en cas de descendant mâle présent. De même, mariages sous la contrainte selon la stricte volonté des parents. Une hiérarchisation des rapports s'installe du fait que tout est régulé par l'autorité masculine, jusqu'à la liberté de circulation de la femme. D'un autre côté, l'intégration de la femme kabyle à son groupe social dépend de son aptitude à garder une bonne image d'elle-même dans la société, ce qui est encore appelé « *Tamtouthe alaâli*<sup>4</sup> », symbole de la pureté et de la pudicité. Elle doit se conformer donc aux pratiques sociales imposées, afin de se procurer une place au sein du groupe d'appartenance. De plus, le droit formel comporte des aspects discriminatoires dans le

---

<sup>4</sup> C'est une catégorie de femme qui préserve son honneur, en donnant une bonne image de soi. Et cela à travers une conformation aux restrictions imposées dans l'ordre symbolique. Cette représentation qu'elle se fait de soi, lui donne des privilèges sociaux qui reposent sur la consolidation de son appartenance au groupe auquel elle appartient et notamment une bonne intégration.



statut personnel, comme l'obligation pour toute femme d'une tutelle lors du mariage (article 11). Toutefois, il discrimine plus au niveau culturel. Ceci est assuré à travers le système scolaire : l'action pédagogique menée comme l'arabisation, qui est imposée dans l'espace public où, par conséquent, la femme kabyle est obligée de manier la langue arabe dans l'école et dans le travail. En conclusion, la femme kabyle est discriminée dans la famille par le facteur coutumier et dans son identité culturelle par le pouvoir formel.



Cette étude empirique est fondée sur une analyse documentaire, et sur une recherche de terrain. Pour cerner notre question de recherche, nous avons subdivisé notre mémoire en cinq chapitres :

Le chapitre I concerne nos choix théoriques; nous tentons de démontrer les principaux concepts et le cadre théorique sur lesquels nous nous appuyons tout au long de cette recherche.

Dans le chapitre II qui porte sur la méthodologie, nous expliquons la démarche que nous avons entreprise, afin de mener l'enquête sur le terrain et l'analyse documentaire.

Le chapitre III aborde l'analyse du corpus (le cadre formel) et cela sur le plan familial et identitaire, ainsi que les effets de discrimination sur chaque aspect.

Dans le chapitre IV nous examinons le droit coutumier kabyle et les effets de discriminations sur la condition de la femme kabyle.

Le dernier chapitre comporte l'analyse de nos entretiens et les résultats. En conclusion, nous allons tenter de dévoiler s'il existe des points de convergences entre le droit formel et coutumier où nous poserons notre jugement normatif.

## CHAPITRE I

### APERÇU SOCIOHISTORIQUE ET CADRE THÉORIQUE

D'après quelques auteurs qui ont étudié l'histoire des berbères, le peuple berbère aurait été considéré comme un danger pour le pouvoir romain (Morizot, 1985), d'autres ont rapporté que les Grecs, les Phéniciens et les Romains ont créé l'entité civilisationnelle méditerranéenne, entité à laquelle les berbères allaient s'agglutiner (Tassadit -Yacine, 1992). Ce raisonnement d'ordre historique est à la fois révélateur de la puissance du peuple berbère et affirmateur de la thèse qui voudrait que Rome ait civilisé l'Afrique. Il en découle en outre de cet assemblage de Romains et Berbères une société berbéro - romaine très évoluée, mais n'empêche, il existait aussi une société berbère qui demeurait au stade tribal (Ibid.). La conquête arabe, par ailleurs, a détruit la plupart des royaumes berbères.

Avec les invasions arabes [...], tout le bas pays va être bouleversé, seules les régions montagneuses vont pouvoir servir de refuge [...], il va donc se produire d'important déplacement de population, les uns visiblement dirigés, les autres probablement spontanés, qui vont donner naissance à un Maghreb nouveau, à une répartition différente des habitants, d'où, notamment, sont issus les Kabyles modernes (Morizot, op. cit., p. 53).

Les Kabyles appelés *Zouaoua* ou *Igawawen* se réfugient dans les montagnes, comme l'a confirmé Ibn Khaldoun: « Les Zouaoua - qui étaient donc en place à l'époque – entre Bougie et Dellys, au milieu de précipices formés par des montagnes tellement élevées que la vue est éblouie, et tellement boisé qu'un voyageur ne saurait y retrouver son chemin» (Ibn Khaldoun, 1978, p. 256). L'enjeu de leur refuge est de conserver leur spécificité culturelle, qui se manifeste par des valeurs morales auxquelles les femmes seraient plus soumises (Lacoste-Dujardin, 2002). Des pratiques culturelles s'exercent arbitrairement sur les femmes kabyles dans leur vie familiale (Tillion, 1966), dont l'enjeu est de maintenir

l'honneur familial (Ibid.). En ce qui concerne, les Chawis, les Chalhiss, les Touaregs, les M'zabs, etc., qui sont des appartenances berbères tout comme les Kabyles, ils se sont par contre assimilés à la culture arabo-islamique, peut-être à cause de leur situation géographique.

Dans la période coloniale de l'Algérie, les Kabyles femmes et hommes ont participé à la guère de l'indépendance « Les Willaya (*sic*) III et IV – en majorité Kabyles – constituaient à elles seules les forces les plus importantes de la révolution. Elles étaient les plus riches en cadres intellectuels engagés sur le champ de bataille » (Harbi, 1980, cité dans Morizot, 1985, p. 209). Après l'indépendance de l'Algérie, les Kabyles se trouvent à la marge de la société, la berbéricité fût exterminée notamment après la crise berbériste de 1948 (Ibid.). Les nationalistes algériens ont tenté par la suite d'homogénéiser la culture, en imposant l'arabisation dans l'espace public. Parmi ces nationalistes, on dénote des Kabyles, qui ont aussi mené le jeu de l'arabisation sans connaître les conséquences, comme l'a confirmé Morizot, « Les militants nationalistes kabyles qui, on l'a vu, avaient été séduits par une doctrine qui leur avait valu les sympathies et l'appui du monde arabe, n'avaient certainement pas mesuré à l'époque les risques que l'arabisation incluse dans cette doctrine comportait pour eux » (Morizot, *op.cit.*, p. 220). En outre, l'arabisation était une menace pour le Kabyle. Morizot a bien analysé cet aspect, en disant que : « l'arabisation n'était pas seulement une menace pour la langue à laquelle les Kabyles étaient profondément attachés mais aussi pour leurs emplois et, par voie de conséquence, pour leur place dans la société algérienne ». En ce qui concerne les femmes en Algérie (berbères et arabes), afin de les récompenser pour leur bravoure pendant la guère de l'indépendance, elles ont été en revanche ordonnées de rentrer chez elles (Daoud, *op.cit.*), et de plus elles étaient cotonnées dans une législation qui les minorisent dans leur vie familiale.

Notre orientation théorique consiste à examiner le cadre juridique et le cadre coutumier kabyles à la lumière du principe d'égalité, et avec, comme critère, l'exigence d'égalité hommes/femmes. Nous tentons d'analyser les pratiques imposées par le pouvoir formel et le pouvoir coutumier, afin d'élucider les discriminations exercées à l'égard des femmes kabyles et les contraintes qui leur sont imposées, en tant que femmes et notamment en tant

qu'autochtones. Ainsi, nous parviendrons à dévoiler la situation inégalitaire dont la femme kabyle est victime au sein du système juridique algérien et au sein du système coutumier kabyle, tout en levant le voile sur son vécu.

Comme cette étude est inscrite dans une perspective sociologique féministe, nous avons jugé utile de mettre en perspective des constats d'ordre sociologique féministe, notamment maghrébins et occidentaux, qui mettent en question l'ensemble des facteurs qui menacent l'égalité, tel que M'rabet (1983). Selon cette auteure, la condition de la femme va demeurer bloquée si elle est toujours maintenue par les facteurs traditionnels. Son étude nous permet de comprendre les contraintes imposées par les deux systèmes de droit, coutumier et formel. Aussi, nous nous focalisons sur Tillion (1966), qui a décelé le caractère d'asservissement des femmes dans une omnipotence du patriarcat; ceci nous permettra de confirmer les discriminations exercées par le droit coutumier. Nous nous appuyerons également sur Messaoudi (1995), qui a démontré d'une part, l'impact des restrictions coutumières sur la condition de la femme kabyle dans la famille, comme la répression de la circulation, la contrainte dans le mariage, l'enfermement et, d'autre part, l'impact des restrictions d'imposition par le droit formel sur l'identité culturelle de la femme autochtone. Afin de rendre notre démarche plus complète, nous nous penchons sur la spécificité de la condition de la femme kabyle, en explorant les travaux de Lacoste- Dujardin (2002) et (1985); ceux-ci nous permettent de bien comprendre les pratiques coutumières exercées sur les femmes kabyles. Aussi nous prêtons une attention particulière aux théories et aux concepts qui ont été forgés par Bourdieu<sup>5</sup>, comme : *les stratégies de reproduction, les stratégies matrimoniales et le code de l'honneur*. Nous nous focalisons notamment sur les concepts tels que : *la représentation de la parenté, l'endogamie du mariage, et les représentations de la division sexuelle et du travail*. Enfin, nous examinons le concept *du capital culturel*, car celui-ci nous aide à comprendre les enjeux de l'imposition de l'arbitraire culturel fondé sur une civilisation arabo-islamique. Nous considérons notamment la conception de Bourdieu qui a insisté sur le fait que l'univers social kabyle est divisé en deux catégories : le masculin et

---

<sup>5</sup> Nous allons nous focaliser sur les concepts développés dans : Bourdieu (1958), (1964), (1972), (1970), (1980) et (1998).

le féminin, favoriser un groupe d'individus par rapport aux autres, contribue selon cet auteur à la reproduction d'inégalités qui deviennent structurelles.

En tenant compte de ces données théoriques, il est persuasif que l'égalité se heurte aux spécificités culturelles émanant de la société traditionnelle, ainsi qu'aux facteurs juridiques qui engendrent des contraintes d'ordre familial et culturel. Ce terme d'« Égalité », renvoie à des droits familiaux, à des droits identitaires et à une justice juridique. Nous allons donc considérer la façon dont est conçue cette égalité dans les discours féministes maghrébins et occidentaux. Dans ce sens, comme le propose Pruvost (2002), l'égalité est la participation de la femme dans tous les domaines de la vie sociale, publique et privée. L'égalité, pour Delphy (2000), est la reconnaissance de la différence de même que l'égalité des chances entre les hommes et les femmes dans les places décisionnelles. Le collectif Maghreb égalité (1995), conçoit l'égalité dans une relecture moderne des sources scripturaires de l'islam et l'établissement d'un code juridique égalitaire. D'après ce collectif, l'abrogation du Code de la famille est primordiale pour qu'il y ait de l'égalité. Nous accordons une attention particulière à la façon dont est conçue l'égalité dans le discours maghrébin. Mernissi (1987), conçoit l'égalité dans la jouissance des droits fondamentaux. L'égalité pour M'rabet (1983), suppose une égalité dans les droits juridiques, prônant une revalorisation de l'image de la femme et des sanctions contre ceux qui portent atteinte à sa dignité. Selon Saadi (1991), l'égalité est évoquée par l'élimination de la hiérarchie hommes/femmes. Pour Messaoudi (1995), l'égalité est fondée sur l'attribution à la femme de ses droits dans la famille et sur le plan culturel, à travers la reconnaissance de *l'amazighité*. D'après Shnapper (2006), l'élimination de la discrimination repose sur l'égalité sociale entre les citoyens, qui doit aller jusqu'à la reconnaissance des différences culturelles, en insistant sur l'égalité effective et non formelle.

Ces investigations théoriques nous permettent de bien intégrer le cadre coutumier et culturel kabyle dans un contexte sociologique et d'analyser les rapports sociaux dans la famille comme dans l'espace public. Elles nous donnent notamment la possibilité de démontrer d'une part, les contraintes d'ordre juridique sur le plan culturel, comme l'imposition de l'arbitraire culturel dans l'espace public, et d'autre part, de bien comprendre

les restrictions d'ordre coutumier imposées par le pouvoir coutumier au sein du système de parenté.

Suivant les objectifs de cette étude, l'analyse reposera sur un cadre spécifique kabyle. Ce caractère typique de cette étude permet un approfondissement dans l'analyse et dans la connaissance de tous les éléments qui maintiennent la femme kabyle dans une situation défavorable. Aussi, la spécification de cette étude dans un cadre kabyle bien précis lui donne une nouvelle perspective sociologique, dans laquelle nous tentons de répondre à une question qui a préoccupé la plupart des féministes occidentales et maghrébines, et, qui s'inscrit dans la méconnaissance des facteurs affectant la condition de la femme dans le monde musulman. Il est utile de mentionner, que malgré de nombreuses divergences théoriques suscitées à l'égard de cette problématique, la question de la condition de la femme kabyle n'a pas pris de l'ampleur dans les écrits. Le discours sur cette question en effet a fait uniquement l'objet de quelques études anciennes, comme celles de Bourdieu qui a analysé la structure des relations entre les hommes et les femmes dans le système de parenté. Encore, on peut citer l'étude de Tillion publiée en 1966 qui comprend une analyse systématique de l'endogamie du mariage. Il existe également la monographie de Germaine Chantréaux, publiée en 1941, effectuée à Ait Hichem dans la petite Kabylie; cette étude est basée sur le tissage comme rituel. Sans oublier l'étude de Camille Lacoste-Dujardin, intitulée *Le conte kabyle*. Publiée en 1970, cette étude rassemble des informations ethnographiques sur le monde féminin, mais dans une logique mythico rituelle. On peut citer autant, un article rédigé par cette même auteure, diffusé dans la revue *Hérodote* intitulé *Géographie culturelle et géopolitique en Kabylie*, dévoilant sommairement la structure sociale kabyle. L'étude de Salem Chaker intitulée *Berbères d'aujourd'hui*, publiée en 1998, repose sur la question de l'exclusion de la question berbère du discours politique, mais, sans évoquer la femme kabyle. D'autres études sur la femme kabyle ont pris la forme de récits de vies, comme c'est le cas de *L'histoire de ma vie* de Taous Amrouche, qui a ainsi démontré les contraintes culturelles vécues en Kabylie, à partir de sa propre histoire de vie.

Comme nous l'avons mentionné ci-haut, il existe peu d'études récentes dans un cadre empirique kabyle, portant sur la condition de la femme kabyle autochtone de l'Algérie, basées

dans la logique discriminatoire des deux droits existant en Algérie. Certaines études sont soit anciennes, soit incluses dans des études sur des femmes méditerranéennes ou maghrébines. On peut citer toutefois une étude récente, dans une perspective journalistique, faite par Zouaoui (2006) : c'est à partir des contraintes qu'elle avait vécues dans son village qu'elle a analysé la condition de la femme kabyle. Elle a effectué un reportage en Kabylie et plus précisément à *Tazmalt* — cet endroit est très proche de notre lieu de recherche *Ighil-Ali*<sup>6</sup>. Dans ce reportage intitulé *Le voyage de Nadia*, l'auteure a mentionné que la condition de la femme kabyle s'est dégradée par rapport à celle de l'homme, et cela selon elle, à cause des traditions et des coutumes ancestrales. Cependant, elle a reçu des critiques comme quoi ses conclusions, somme toutes réductrices, ne peuvent être généralisées à tous les villages et à toutes les femmes kabyles. Il lui a été reproché le fait qu'elle a négligé l'impact du pouvoir juridique sur le statut de la femme kabyle. Ainsi, commençons à préciser ce qu'est un statut.

#### 1-1 Le statut

Le statut désigne une condition déterminée et imposée à travers une régulation législative. Il est aussi une situation personnelle résultant de l'appartenance à un groupe régie par des dispositions juridiques ou administratives particulières (Étienne, 1997). Dans le contexte algérien, Andézian (2001) a explicité que le statut juridique de la femme en Algérie est dégradé par rapport à celui de l'homme, et cela, selon cette auteure, à cause des pratiques imposées par le droit formel telles que l'obligation pour toute femme d'avoir un tuteur lors du mariage (article 11). Le mari est le chef et l'épouse est tenue d'obéir et de lui accorder des égards, de même qu'elle doit respecter les parents de son mari et ses proches (article 39). Ces pratiques imposées contribuent à une infériorité du statut de la femme algérienne (Daoud, 1993), et maintiennent les femmes en Algérie dans une situation de mineure (Lalami, 1994).

D'après M'rabet (1983), la condition des femmes en Algérie se trouve à être défavorable, si elles sont toujours maintenues comme valeurs — refuges — des hommes.

---

<sup>6</sup> Ce village fait partie de la tribu des Ath Abbas. Il est situé dans la vallée de l'ouest du Sahel de la Soummam.

Aussi Minces (1994), confirme que le statut de la femme dans les pays arabes est dégradé, et cela, à travers les législations coraniques. Mais Geadah (2001), a levé la confusion entre l'islam et les islamistes, en révélant que l'islam n'est qu'un instrument pour arriver à des fins politiques, idéologiques ou autres, dévoilant ainsi un impact de l'intégrisme sur la condition de la femme. Comme l'a confirmé Bourdieu : « il existe une exploitation politique de la condition de la femme, celle-ci devient la victime d'un religieux fanatique » (Bourdieu, 1998).

D'autres auteurs ont analysé la condition des femmes au Maghreb, et ont affirmé qu'il existe un dénigrement. Ces auteurs réfèrent cette situation au pouvoir masculin. Comme Mernissi (1987) qui a déduit que, c'est à cause de la présence de l'ordre masculin par le patriarcat que le droit formel a imposé des restrictions contre la femme musulmane. L'homme imprégné de l'idéologie patriarcale légitime ses impositions par l'islam (M'rabet, 1983). Cependant, à l'encontre des constats précédents, Saadi (1991) confirme que l'infériorité du statut de la femme en Algérie n'est pas relative au cadre formel, car selon cet auteur c'est plus une question idéologique que de droit.

Dans un contexte autre que juridique, le statut peut désigner une condition ou une situation attribuée à l'individu dans un ordre social ou culturel (Étienne, 1997). Dans le contexte culturel kabyle, Bourdieu s'est concentré sur le domaine des droits familiaux d'une manière globale. Il a affirmé que le pouvoir coutumier kabyle a attribué à la femme une condition défavorable par rapport à celle de l'homme. Selon cet auteur, la condition de la femme kabyle tient plus de la coutume et particulièrement de la primauté du groupe.

Le statut se définit aussi par une situation personnelle au sein d'un groupe, d'un ensemble social et par une position sociale qui s'inscrit dans une hiérarchie (Étienne, op.cit.). La réflexion de Saadi (1991), se veut une lecture historique et sociologique de la condition de la femme dans la loi. À travers une approche juridique et sociologique, l'auteur a analysé l'ordre hiérarchique des statuts sexuels dans un système de places inscrit dans l'ordre symbolique de la reproduction généalogique créé par le pouvoir coutumier tel que décrit par Camille Lacoste-Dujardin (1987). Selon cette auteure, les injonctions reproduites sont assurées par les femmes mères. À ces analyses s'ajoute l'étude de Bourdieu (1980), qui a abouti au résultat que



le statut des hiérarchies de parenté est un principe qui structure le monde social kabyle. Tous ces auteurs ont argué finalement que, le statut de la femme algérienne notamment kabyle n'est pas enviable, car selon eux, les hommes dans ce système de hiérarchie sont des chefs, par contre les femmes occupent une position secondaire.

## 1.2 La représentation de la parenté

Lacoste-Dujardin (2002), a démontré que la lignée kabyle s'étend par des cercles concentriques de la parenté. Celle-ci peut s'élargir à travers les capacités des membres d'entretenir des relations pratiques, c'est ce que Bourdieu appelle « l'idéal social de la parenté » ou « la parenté pratique » (Bourdieu, 1980, p. 284). Cette dernière « désigne l'ensemble des obligations et des sentiments qui donnent sens et efficacité aux liens officiels de parenté ou qui créent d'autres liens » (Weber, F, 2005, cité dans Hugues - Déchaux, 2004). Cette recherche de F. Weber (2005), comme nous venons de l'indiquer, porte intégralement sur la composition des sentiments de parenté, la lignée selon cette auteure est explicitée par un sentiment d'affiliation symbolique au groupe d'où émerge une économie symbolique qui se traduit par les relations d'alliances (Boudon, 2002). C'est-à-dire que chaque membre est affilié au groupe par un sentiment de parenté, ce qui donne un droit aux proches de décider de la vie des femmes appartenant au même cercle de parenté, comme dans le cas du mariage. La conclusion des mariages pour Bourdieu (1980) dépend de l'état des relations entretenues à l'intérieur du cercle de la parenté, c'est-à-dire entre les lignées unies par le mariage, car selon cet auteur les négociations vont être plus pratiques si les rapports sont positifs, et si la femme obéit aux règles imposées.

Selon Boudon (2002), les êtres sociaux sont liés les uns par rapport aux autres selon des rapports de symétrie logique. Dans ce cercle systématique, il existe des règles comme celles qui ont été démontrées par Lévi-Strauss (1967), telles la prohibition de l'inceste qui suppose une interdiction d'une part et qui permet en même temps à échanger avec les autres clans. Cette règle s'explique par l'exogamie qui est selon Lévi-Strauss : « une expression sociale élargie de la prohibition de l'inceste », et « une règle de réciprocité » (Lévi-Strauss, 1967, p. 60). C'est parce que « l'homme s'est imposé l'exogamie, interprétée par la prohibition de

l'inceste, que la société humaine commence à s'organiser » (Lévi-Strauss, 1967, p. 552). Il est utile de préciser que la règle de l'inceste établit par Lévi-Strauss, suppose que l'homme ne puisse obtenir une femme que d'un autre homme qui la lui cède, sous forme de fille ou de sœur (Ibid., p. 56).

Ce qui est à retenir, est que Lévi-Strauss faisait de ce genre d'alliance fondée sur l'échange matrimoniale un passage de la nature à la culture à la société. D'après quelques auteurs, Lévi-Strauss est la pierre angulaire d'un mouvement caractéristique de l'anthropologie contemporaine, auquel Héritier (1995) a donné sa version intégrale et qui ne relève pas tant de l'échange des femmes que de la logique des substances corporelles telles que le sang, le lait, l'os, etc., le principe déterminant la parenté. Cette « mécanique de fluides », comme l'appelle Héritier, est attachée à la compatibilité ou l'incompatibilité symbolique entre les termes codés par des oppositions qualitatives (Héritier, 1995), telles que décrites et analysées dans la maison kabyle par Bourdieu (1980) (humide/sec, chaud/froid, etc.). La règle de l'exogamie selon Héritier (1995), n'est pas une action suffisante pour expliquer les prohibitions incestueuses.

L'exogamie, par ailleurs, ou la prohibition de l'inceste telle que traduite par Lévi-Strauss (1967), est le premier acte dans l'organisation de la société (lignages). Il sous entend le don de la sœur ou de la fille au mariage. Ce dernier permet à la femme de passer de l'état de fille à l'état d'épouse. Ce saut est assuré par le changement de nom (Boudon, 2002). Les règles d'échanges matrimoniales impliquent une alliance entre « groupes donneurs » et « groupes preneurs » (Ibid.). Ainsi, l'organisation sociale (lignage) invoque des attitudes et des rapports, par exemple : les rapports entre les mères et les fils, qui sous entendent d'une part du respect et de la manipulation, ce qui lui donne tout le pouvoir à reproduire l'ordre social (Lacoste Dujardin, 1985). Relations entre les mères et les filles qui impliquent la conformation au modèle culturel inculqué (Bourdieu, 1980). Aussi, comme l'a dévoilé Boudon (2002), les rapports entre pères et fils qui sont fondés sur la distance. L'organisation des lignages d'autre part est basée sur un dévouement des individus à la lignée, où chacun est prêt à passer les intérêts collectifs avant ses intérêts individuels au nom du sentiment

qui relève de l'affiliation symbolique (le sang, le nom ou toute affiliation symbolique) (Weber, 2005).

Les anthropologues, par ailleurs, ont fait ressortir des modèles d'alliances et de la règle telle que la règle prescriptive et préférentielle. Ce genre de règles a été largement exploré dans les études rurales. Ce qui nous intéresse le plus est la règle préférentielle et non la règle prescriptive, car cette dernière n'était pas trop considérée par les anthropologues, peut-être par manque de cas observés (Bourdieu, 1980). Au moment où Bourdieu a effectué ses études sur la société kabyle, la règle prescriptive n'était pas très courante. Il est à mentionner que cette règle suppose un mariage avec la fille de la sœur, c'est-à-dire du côté matrilinéaire et non du côté patrilinéaire, alors que la règle préférentielle est celle qui concerne une alliance matrimoniale du côté patriarcale et qui est un mariage endogame. Ce genre d'alliance est une pratique parmi les usages sociaux de la parenté, telle que définit par Bourdieu(1980). Il existe des enjeux quand à l'exercice de cette pratique, citons à titre d'exemple la continuité et le renforcement de la lignée (Tillion, 1966).

### 1.2.1 L'endogamie du mariage

Le mariage endogame que les anthropologues classiques appellent un mariage préférentiel, se déroule dans le même cercle de parenté (Lévi-Strauss, 1967). Il s'effectue avec la cousine issue de la même filiation paternelle. Contrairement à l'exogamie, qui s'accomplit à l'extérieur de la lignée, il se distingue du groupe d'alliance et de la filiation, étant donné qu'il ne concerne pas la lignée généalogique. Selon Tillion : « le système de mariage que les sociologues nomment "endogame" (en l'espèce, il s'agit du mariage entre cousins germains, enfants de deux frères) » (Tillion, op.cit., p. 36). Bourdieu a mis ce genre de mariage dans une perspective de l'avenir de la lignée. Selon cet auteur, plus les perspectives de la lignée sont visibles dans un horizon lointain, plus le pouvoir qui assimile l'idéologie généalogique se développe (Bourdieu, 1980). En d'autres termes l'idéologie généalogique repose sur un élargissement de la lignée et cela, à travers le mariage endogame.

Quelques anciens analystes comme Tillion, Lévi-Strauss, Lacoste-Dujardin, etc., ont repris l'explication indigène, selon laquelle le principal enjeu du mariage endogame est de garder la propriété foncière dans la même famille, en mettant en rapport l'endogamie du mariage avec les stratégies matrimoniales et les stratégies de reproduction (Bourdieu, 1987). C'est-à-dire, « lorsqu'une fille se marie avec un homme qui n'est pas son cousin en ligne paternelle, les enfants nés de ce mariage appartiennent juridiquement à la famille de leur père, et sont en conséquence étrangers au lignage de leur grand-père maternel » (Tillion, op.cit., p.26). La part d'héritage transmise à la femme par le droit islamique va être attribuée alors, à des étrangers, vu qu'ils ne font pas partie du lignage de leur famille maternelle. Selon cette même auteure, le pouvoir patriarcal en Kabylie privilégie le mariage endogame, par crainte de la dispersion du patrimoine dans des lignées étrangères. C'est notamment pour cette raison, d'après Tillion, que le patriarche déshérite les femmes kabyles, en violant la loi du Coran.

Le mariage endogamique en effet est considéré comme un instrument de renforcement de la relation entre les frères. Pour Bourdieu, les relations de parenté sont construites selon les principes pratiques (Bourdieu, 1972, p. 81). Cet auteur, par ses enquêtes en Kabylie, a fourni une forme du mariage qui consiste à encourager les hommes à épouser la fille du frère du père. Ce genre de mariage est considéré selon cet auteur comme une stratégie matrimoniale visant une reproduction biologique pure. Pour Lévi-Strauss (1967), épouser sa cousine parallèle c'est prendre la femme dans son unité de parenté. Pour lui cette forme d'alliance « d'échange » constituait pour la théorie de la réciprocité qui est au fondement de la théorie de la parenté : « un domaine tabou [...] de royaume interdit propre aux « systèmes musulmans ou arabes » (Lévi-Strauss, 1959 p. 13). Ce même auteur définit les structures élémentaires de la parenté, comme un système qui préconise un mariage avec un certain type de parents (Lévi-Strauss, 1967).

Également, Camille Lacoste-Dujardin a écrit à ce sujet que : « Les Kabyles marquent une nette préférence pour tout négocié, échanger, surtout à l'intérieur de la parenté, y compris les mariages si possible endogames » (Lacoste-Dujardin, 2002). Ainsi, la préférence pour la cousine émerge de la conception qui veut que les liens de parenté soient consolidés et

maintenus. Quoique, l'endogamie du mariage est une pratique qui s'exerce souvent arbitrairement à l'égard de la femme kabyle (Tillion, op.cit.). Ce genre de mariage est souvent véhiculé par une promesse qui se fait à un parent, avant même la naissance des deux sujets concernés. La représentation de la parenté que le groupe se fait de soi est véhiculée par une sorte de conviction que tout doit être négocié dans la parenté. Toutes les négociations en effet sont munies d'actes symboliques et de paroles qui seront prises en considération. C'est dans cette perspective systématique, que Bourdieu a parlé des usages sociaux de la parenté; il les définit par : « des relations réglées et régulières entre les parents qui sont le produit de l'obéissance à des règles » (Bourdieu, 1980, p. 273).

La femme kabyle, en outre, se trouve souvent dans une position d'obéissance à l'autorité masculine et notamment dans une position de conformisme aux usages de la parenté; dans le cas de non-conformité à ses pratiques, la rupture avec la parenté s'impose (Lacoste-Dujardin, 1992), et celle-ci engendre l'exclusion du groupe social. Dans ce contexte, Bourdieu s'est focalisé dans son analyse sur la nature des structures objectives intériorisées par la femme kabyle, à travers les pratiques sociales de la parenté. L'auteur a apporté une réflexion sur les répercussions du système patriarcal sur la condition de la femme kabyle dans la famille (Bourdieu, 1958). Parmi ces effets, la femme pourra effectivement être promise parfois même bien avant sa naissance, au fils du frère de son père (Bianquis, 1994). Les frères ne peuvent annuler la promesse, car c'est l'honneur de la famille qui serait en jeu. Ainsi, la femme dans la société kabyle traditionnelle et actuelle n'a pas le droit de refuser les arrangements décisifs établis dans la parenté, et particulièrement, en ce qui concerne son mariage, puisque les négociations du mariage sont une affaire d'homme, s'effectuant conformément aux intérêts de la lignée (Bourdieu, 1980) et souvent conclues contre la volonté de la femme, allant jusqu'à l'exercice de la contrainte, car dans l'imaginaire masculin la parenté est une condition suffisante pour l'unité du groupe (Tillion, op.cit).

Finalement, ce mariage entre cousins n'est nullement une norme qu'on peut généraliser dans tous les cercles de parenté. Toutefois, il est privilégié par la famille kabyle, car il contribue à l'étendue des relations entre les membres de la même parenté (Ibid.). Selon

nous, le mariage endogame n'exclut nullement le mariage exogame qui, actuellement en Kabylie, est plus courant que le mariage endogame, ce qui n'a pas empêché quelques parents à faire des donations à leurs filles, même si celles-ci sont mariées à l'extérieur de la parenté. Toutefois, ce ne sont pas toutes les familles en Kabylie qui accordent des donations à leurs filles; il existe certaines familles patriarcales qui déshéritent les filles, même si celles-ci sont mariées avec des cousins.

### 1.3 La représentation de la division sexuelle de l'espace et du travail

C'est dans la famille que s'impose la division sexuelle de l'espace et du travail. Cette dernière est inscrite dans la division des activités productives et symboliques. La structure sociale kabyle reflète la dichotomie Homme/ Femme autour de la sexualité (Bourdieu, 1998). L'espace kabyle est divisé en effet, selon les sexes : le 'dedans' est un univers féminin, il est aussi l'espace de la maison; par opposition, le 'dehors' représente le monde public, et il est réservé uniquement aux hommes (Lacoste-Dujardin, 2002). Cette division sexuelle a contribué à une hiérarchisation des rapports hommes/femmes (Delphy, 2001). Il est opportun de signaler que dans la société kabyle et en particulier dans les zones rurales, la division des tâches est faite notamment selon l'ordre spatial. Toutes les tâches, en effet, qui incombent à la femme sont d'ordre domestique, elles s'accomplissent uniquement dans l'espace privé, loin des regards des hommes (Lacoste- Dujardin, op.cit.).

De plus, certains chemins sont exclusivement réservés aux femmes. « Même la mosquée, le lieu de la prière leur est interdit, car la mosquée se situe dehors » (Messaoudi, op.cit., p. 42). Cette division sexuelle de l'espace et du travail a contribué à un certain enfermement des femmes dans le dedans (Ibid.), en les privant de circuler dans l'espace réservé aux hommes. Les lieux publics sont strictement interdits aux femmes, et si celles-ci tentent d'y accéder, elles sont vite étiquetées comme des traînées. Leur présence dans l'espace public est mal considérée par le groupe d'appartenance (Addi, 2005), puisque dans l'imaginaire masculin, la femme doit demeurer dans la maison où elle doit accomplir ses tâches domestiques, et elle ne peut voir le dehors uniquement lors d'occasions bien distinctes (Tassadit- Yacine, 2005).

Ainsi, on constate qu'il existe deux principes fondant la division sexuelle; un principe de séparation entre les sexes y compris l'espace et aussi un principe de hiérarchisation. Ce dernier principe contribue à une valorisation du sexe masculin, alors qu'il place les femmes dans une situation dévalorisante; cette dernière se traduit par un tournant domestique infernal (Tabet, 1998). À l'origine de la division sexuelle du travail et de l'espace, il existait, selon Bourdieu (1998), un principe de vision androcentrique (vision organisée autour de l'homme), qui est selon cet auteur à la base de la structuration du monde social kabyle. Ce principe, selon ce même auteur, est incorporé dans le corps et dans le cerveau et est la cause de l'existence de la division sexuelle du travail et de l'espace. Bourdieu (1998) maintient l'idée selon laquelle cette vision du principe androcentrique contribue à une séparation et à une hiérarchisation des deux sexes. Ce même auteur dit aussi que cette vision du principe androcentrique édicte les comportements corporels, car comme cet auteur l'a constaté, ce principe est inscrit dans l'habitus et dans l'hexis corporel et donc selon lui, celui-ci se reproduit par définition (Bourdieu, 1998). Les travaux par ailleurs, de Delphy (1998), ont décelé l'origine de la division sexuelle du travail et de l'espace, en la référant directement au patriarcat, comme nous le rappelle cette auteure, c'est : « un système de genre ». En tant que système autonome, celui-ci possède une base économique qui est la division sexuelle du travail. La logique patriarcale réfère et définit cette division sexuelle comme un mode naturel de structuration des rapports entre les sexes. Néanmoins, Delphy (2000) l'a définie comme un système sociopolitique et économique dont la dynamique « imprègne et structure l'ensemble des activités humaines, collectives et individuelles » (Ibid., p. 146).

La thèse de Paola Tabet (1998) maintient l'idée que la division sexuelle du travail « n'est pas neutre, mais orientée et asymétrique [...] il s'agit d'une relation non pas de réciprocité ou de complémentarité mais de domination » (*ibid.*). La perspective de l'auteure s'inscrit contre les considérations paradoxales des sociétés « sauvages » où les tâches seraient réparties de façon complémentaire. Cette complémentarité, selon cette auteure, ne renvoie pas seulement à une inégalité mais à une différence anatomique, et serait donc « naturelle » (Tabet, 1998, p. 15). L'auteure rejette en outre, la conception idyllique qui prétend que la division des tâches est harmonieuse. De même que pour Firth (1959), la division sexuelle du travail maintient les femmes dans une position de force dominante, celle de n'être guère

active. Il dénote en effet que toutes les tâches assignées aux femmes sont monotones et passives contrairement à celles de l'homme qui sous tendent la force et le courage.

#### 1.4 Les stratégies de reproduction

L'étude de Bourdieu (1972) est une réflexion anthropologique sur la société traditionnelle kabyle. L'auteur a analysé les intérêts symboliques et politiques attachés à l'unité de la propriété foncière, qui sont, selon l'auteur, en relief avec les valeurs d'honneur du groupe des agnats, qui fonde la grande maison kabyle. Tout comme *les stratégies matrimoniales*, *les stratégies de reproduction* et toute autre stratégie tendent à modifier les relations utiles en relations officielles (Bourdieu, 1980). Bourdieu utilise la notion de stratégie pour montrer que les réalités sociales effectives et logiques s'enracinent dans la volonté des individus (Bourdieu, op.cit.). Selon lui, les stratégies matrimoniales sont inscrites dans le système de stratégies de reproduction (Bourdieu, 1987, p. 85) : les stratégies de fécondité, stratégies éducatives, stratégies pédagogiques, etc. L'enjeu de ces stratégies qui sont mises en œuvre par le groupe social est de transmettre à la génération suivante les biens matériels et symboliques comme les pouvoirs, le patrimoine, etc. (Bourdieu, op.cit.).

Selon Bourdieu :

Les stratégies de reproduction, ensemble de pratiques phénoménalement très différentes par lesquelles les individus ou les familles tendent, inconsciemment et consciemment, à conserver ou à augmenter leur patrimoine et, corrélativement, à maintenir ou améliorer leur position dans la structure des rapports de classe, constituent un système qui, étant le produit d'un même principe unificateur et générateur, fonctionne et se transforme en tant que tel. Par l'intermédiaire de la disposition à l'égard de l'avenir, elle-même déterminée par les chances objectives de reproduction du groupe, ces stratégies dépendent premièrement du volume et de la structure du capital à reproduire, c'est-à-dire du volume actuel et potentiel du capital économique, du capital culturel et du capital social possédés par le groupe et leur poids relatif dans la structure patrimoniale; et deuxièmement de l'état, lui-même fonction de l'état du rapport de force entre les classes, du système des instruments de reproduction, institutionnalisés ou non (Bourdieu, 1979, p. 145).

##### 1.4.1 La reproduction dans la famille (biologique)



La reproduction dans la famille veut dire une reproduction biologique où la procréation est assurée par le mariage (Fainzang, 1991). La fécondité est l'objectif du mariage, elle est considérée comme un saut vers la reproduction sociale de la famille, car le patriarce tient à ce que sa lignée généalogique se perpétue et devienne plus nombreuse (Addi, 2005). La procréation est en effet, le rôle primaire assigné à la femme dans la société kabyle, et la femme qui ne peut procréer est souvent renvoyée chez ses parents, puisque la virilité de l'homme est remise en question, si celui-ci est incapable d'assurer une descendance (Addi, 1999). Bourdieu explique la virilité chez l'homme comme « une capacité reproductive, sexuelle et sociale » (Bourdieu, 1998, p. 57).

Ainsi, les enjeux matrimoniaux sont focalisés sur des intérêts et des dispositions, qui mettent le groupe dans une position de force à travers l'assurance d'une descendance, parce que la fierté des Kabyles se détermine par le nombre de garçons qu'il peut y avoir dans la famille (Mouzaia, 2006). En effet, la reproduction biologique est assurée uniquement si les descendants sont des mâles, mais si la progéniture est du sexe féminin, ceci va imposer d'autres règles comme celles qui seraient émises dans un contexte de polygamie. L'homme a le droit de contracter plusieurs épouses, afin d'assurer une reproduction de la lignée généalogique (M'rabet, 1983). Bourdieu en outre a confirmé que la reproduction dans la famille est : « une reproduction simple, c'est-à-dire biologique, mais qui a pour fonction une reproduction des rapports sociaux et idéologiques dans lesquels et par lesquels s'accomplit et se légitime l'activité de production » (Bourdieu, 1980, p. 313).

D'après Tabet (1998), les femmes sont de véritables machines à production. Selon cette auteure, la sexualité reproductrice et celle qui ne l'est pas sont distinguées. Héritier (1996) a parlé d'une valence différentielle; elle introduit dans son analyse l'idée de la différence du corps de la femme à celui de l'homme. Elle explicite que toute pensée de la différence est une catégorisation et une classification hiérarchique. Héritier (1996) a exploré l'horizon des représentations qui sont en corrélation avec la procréation et à toutes les représentations symboliques, que l'auteure appelle « des humeurs du corps », qu'elle décrit comme étant « les fluides » (le sang, le lait etc.). C'est-à-dire tout ce qui touche à la procréation. Elle aboutit à un

résultat qu'il existe une corrélation entre ces représentations et les données qui concernent l'alliance matrimoniale et la parenté.

#### 1.4.2 La reproduction culturelle

Dans son ouvrage traitant de la reproduction, Bourdieu a mentionné dans le cas des *stratégies pédagogiques* que :

L'action pédagogique dont le pouvoir arbitraire d'imposer un arbitraire culturel repose en dernière analyse sur les rapports de force entre les groupes ou classes constitutifs de la formation sociale où elle s'exerce contribue, en reproduisant l'arbitraire culturel qu'elle inculque à reproduire les rapports de force qui fondent son pouvoir d'imposition arbitraire (fonction de reproduction sociale de la reproduction culturelle) (Bourdieu, 1970, p. 24-25).

Selon Bourdieu : « les théories classiques tendent à dissocier la reproduction culturelle de sa fonction de la reproduction sociale, i.e., à ignorer l'effet propre des rapports symboliques dans la reproduction des rapports de force » (Ibid.). Durkheim, de son côté, voit dans l'action pédagogique, qui s'exerce dans une formation sociale, une coopération harmonieuse à la reproduction d'un capital culturel (Durkheim, 1965, cité dans Bourdieu, 1970). La culture arabo-islamique est imposée dans l'espace public de la Kabylie, elle est limitée à quelques significations culturelles, qui font partie de la composante arabo-islamique, et celles-ci sont jugées aptes à se reproduire (Bourdieu, op.cit.). L'objectif visé par l'action scolaire n'est pas une simple substitution d'une culture par une autre, mais elle vise à substituer tout un système. Ainsi, l'héritage culturel transmis par la femme mère va être remplacé par d'autres acquis incorporés par l'école (Anarouz, 2001).

D'après Bourdieu et Passeron :

Tout système d'enseignement institutionnalisé (se) doit les caractéristiques spécifiques de sa structure et de son fonctionnement au fait qu'il lui faut produire et reproduire, par les moyens propres de l'institution, les conditions institutionnelles dont l'existence et la persistance (autoreproduction de l'institution) sont nécessaires tant à l'exercice de sa fonction propre d'inculcation qu'à l'accomplissement de sa fonction de reproduction

d'un arbitraire culturel dont il n'est pas le producteur (reproduction culturelle) et dont la reproduction contribue à la reproduction des rapports entre les groupes ou les classes (reproduction sociale). » (Bourdieu et Passeron, 1970 : 70.)

La théorie de la reproduction de Bourdieu et Passeron est basée sur un « axiome qui énonce simultanément l'autonomie et la dépendance relatives des rapports symboliques à l'égard des rapports de force » (Bourdieu et Passeron, 1970, p.18). Ces auteurs ont tenté d'expliquer les formes et les méfaits de l'action pédagogique qui s'exerce dans une institution. Ils ont insisté sur le rôle de l'arbitraire culturel d'imposition dans la reproduction sociale et dans l'autonomie relative des rapports symboliques. La reproduction culturelle, selon ces auteurs, n'a donc pour fonction que de reproduire les rapports de force. Ils affirment aussi que le travail pédagogique tend à favoriser les récepteurs légitimes, ceux qui ont un rapport avec la culture reproduite. Cette dernière, selon Bourdieu et Passeron (1970), est loin d'être naturelle et elle n'est pas partagée par l'ensemble de la société.

### 1.5 Les stratégies matrimoniales :

Selon Bourdieu :

La position des conjoints dans les rapports des forces domestiques et leurs chances de succès dans la concurrence pour l'autorité familiale, c'est-à-dire pour le monopole de l'exercice légitime du pouvoir dans les affaires domestiques, ne sont jamais indépendants du capital matériel et symbolique qu'ils détiennent ou qu'ils ont apporté (Bourdieu, 1980, p. 264).

Les stratégies matrimoniales exigent des conditions telles que « *l'adot*<sup>7</sup> » (Bourdieu, 1980, p. 257- 265). Il faut faire la différence entre la dot que l'homme donne à la femme lors du mariage et *l'adot* que la femme prend avec elle à la maison du mari, en particulier, si elle est

---

<sup>7</sup> Selon Bourdieu l'*adot* est versée au père du conjoint ou à sa mère. Actuellement l'*adot* est représentée par quelques dons, que la femme prend avec elle, à la maison du mari. Dans le passé le montant de l'*adot* constituait un des fondements de la distribution de l'autorité au sein de la famille et en particulier entre la belle-mère et la bru. Mais actuellement, l'*adot* n'est autre qu'un don symbolique qui donne la possibilité à la femme à marier de participer au fondement de sa nouvelle maison. L'*adot* est une norme qui s'applique dans toutes les familles kabyles, elle est considérée en effet par le groupe auquel elle va appartenir.

héritière (Tillion, 1966). Selon Bourdieu (1980), *l'adot* de la femme est supérieure à la dot de l'homme. L'enjeu, d'après ce même auteur, est d'augmenter les occasions et les chances de mariage pour les femmes. Il dit aussi que les stratégies matrimoniales s'inscrivent notamment dans des exigences calculables, qui apparaissent dans la privilégiateur du mariage à des héritières. Bourdieu voit dans cette question que c'est uniquement en l'absence d'un héritier mâle que le patriarcat peut accorder à la femme kabyle le droit d'hériter (Ibid.).

Ainsi, le mariage s'effectue conformément aux intérêts du groupe social (Mouzaia, 2001). Les stratégies du groupe intéressé reposent sur le capital matériel et symbolique dont disposent les familles impliquées dans le mariage, de leurs richesses en production des biens matériels (Lacoste-Dujardin, 2002). Tout particulièrement, si la fille est l'unique progéniture de la famille, le patrimoine lui revient de droit (Tillion, 1966). Il existe notamment des variables qui seraient prises en considération, comme l'écart des âges entre les hommes et les femmes, car les Kabyles préfèrent les plus jeunes. « Le célibat est mal considéré dans cette société » (Addi, 2002); de plus, une femme qui demeure célibataire est souvent considérée comme *thamtouthe n'diri* (femme qui n'est pas pudique, une courtisane). Cela dit, l'historique matrimonial serait essentiellement considéré, car dans tous les mariages exogamiques ou endogamiques, le capital d'honneur des deux lignées, comme la position de la famille dans le groupe, la chasteté et la pureté de la femme à marier, est important (Tillion, 1966).

## 1.6 Le Code de l'honneur

L'analyse de Marie Douglas (1970) porte sur le rôle de la culture dans la fabrication de l'ordre social. Cette auteure a fait une distinction entre les institutions hiérarchiques, égalitaires, individualistes et fatalistes. Ces formes d'institutions, comme le relève cette auteure, se trouvent dans toute l'organisation des sociétés d'une manière antagonique. Cette typologie des institutions répond à une exigence d'une contextualisation sociale des objets étudiés. En outre, la perception de la *souillure* (Douglas, 1996), ne doit pas selon cette auteure être analysée comme une représentation sociale, mais elle doit être reliée au contexte social. Selon cette auteure, la *souillure* est corrélée à une situation particulière au

sein d'un système de code moral et de représentation, comme par exemple le Code de l'honneur.

Selon Tassadit-Yacine (2005), le Code de l'honneur est : « un Code de conduite réciproque ». En ce qui concerne l'honneur, celui-ci est un capital symbolique qui doit être protégé; il est considéré au-dessus de toute affirmation de soi. Bourdieu (1958) a analysé le Code de l'honneur et ses pratiques, en arrivant à la conclusion que celui-ci maintient la femme kabyle dans des pratiques structurées dans la famille et dans l'espace public. Aussi *Direche* (2001), a fait état de la question de la structure sociale kabyle, à partir du résumé d'une étude faite par Alain Mahé sur la grande Kabylie et à travers une approche anthropologique et sociologique; cet écrivain a analysé les valeurs kabyles comme le sens de l'honneur. Ces auteurs ont déduit que le Code de l'honneur maintient la femme dans une situation défavorable.

S'il ait un point à retenir, en ce qui concerne l'honneur, c'est l'ampleur que prend ce capital symbolique dans la vie des femmes en Kabylie. En effet, le rôle qui a été assigné à la femme kabyle est selon la symbolique des normes d'ordre moral du collectif, qui considèrent l'honneur comme une norme essentielle à laquelle elle doit se conformer (Tassadit-Yacine, 2005). L'honneur se rattache plus à la chasteté de la femme (Mernissi, 1987). Ainsi, toutes les restrictions imposées à la femme kabyle, telles que la répression du droit de circulation et l'imposition du conjoint, ont pour enjeu de préserver l'honneur du groupe social, car dans l'imaginaire masculin kabyle, de par sa circulation ou sa fréquentation, elle peut souiller l'honneur du groupe (Addi, 2005). Ce terme de souillure, comme nous l'avons abordé ci-haut, est menaçant à l'ordre social. Selon Mary Douglas, la souillure provient de la sexualité (Douglas. M, 1970). C'est dans cette perspective que le groupe social Kabyle attribue des sanctions à ceux qui tentent de souiller sa pureté.

À ce sujet, Bourdieu (1980) a confirmé qu' il existe une différence « entre le *nif*, le point d'honneur, et la *h'urma*, l'honneur, l'ensemble de ce qui est *h'aram*, c'est-à-dire interdit, ce qui fait la vulnérabilité du groupe, ce qu'il possède de plus sacré » (Bourdieu, op.cit., p. 315). Toute atteinte à cet honneur risque l'exclusion du groupe et

souvent même le risque d'être battu et tué. Ces crimes d'honneur *tamgart* sont légitimés par l'honneur et la nécessité de l'établir dans la société (Yacine-Tassadit, op.cit.), et c'est la «*tajmaath*<sup>8</sup>», qui défend l'honneur collectif, au cas de l'entrave à l'ordre du groupe. Ainsi, toutes les décisions de l'assemblée sont prises à l'unanimité masculine.

Pareillement, l'identité culturelle kabyle est relative à l'honneur du groupe, ce qui veut dire que toute atteinte à l'identité autochtone kabyle est considérée comme une atteinte à l'honneur du groupe. En Kabylie, en particulier dans les zones rurales, l'honneur est vécu dans le quotidien : il apparaît dans les attitudes, dans les échanges symboliques entre les individus du même village ou de l'extérieur du village (Bourdieu, 1958). La place que l'individu veut se procurer dans le groupe social dépend, en effet, de son aptitude à entretenir des rapports et des attitudes positives basés sur l'honneur (Mahé, 2001).

### 1.7 Le capital culturel

Le pouvoir culturel, politique et social parvient à imposer des significations comme légitimes (Bourdieu, 1970). Le concept du capital culturel, par ailleurs, met en relief les effets de la socialisation familiale et les caractéristiques culturelles des exigences scolaires. Selon Bourdieu, le capital culturel est l'ensemble des moyens et des structures constituant une culture légitime; il se présente sous des formes différentes, comme la forme objectivée (Bourdieu, op.cit.); ainsi, pour en acquérir, toujours selon Bourdieu, faut-il posséder un habitus culturel. Il existe une autre forme incorporée, se construisant par l'intériorisation des formes inculquées à travers la socialisation par la famille ou par l'école. L'enjeu est que l'intériorisation des structures objectives doit pouvoir s'effectuer d'une manière inconsciente (Ibid.). Bourdieu (1970), a signalé que le capital culturel se reproduit, et cela, à travers l'action pédagogique, car, selon cet auteur l'école permet une reproduction de l'arbitraire culturel par la médiation de la production de l'habitus. Bourdieu (1970) a conclu finalement

---

<sup>8</sup> C'est une démocratie berbère qui est représentée par les hommes. La *tajmath* est l'assemblée des hommes du village. Cette forme sociale a disparu dans les zones citadines, au contact de la modernité. Toutefois, dans les zones rurales, cette forme sociale demeure présente. Martial Rémond (1954). a pris des photographies de ce genre d'assemblées dans une des tribus de *djurdjura*.

que l'école est une instance de reproduction. Cependant, pour Lahir (1995), les structures objectives sont construites de façon statistique à partir des catégories diverses, en analysant les pratiques quotidiennes et selon lui, elles peuvent contribuer à l'établissement de rapports positifs. Mais Bourdieu (1980), a considéré les pratiques quotidiennes imposées comme étant des dispositions à travers desquelles le dominant exerce une violence symbolique sur le dominé « en tant qu'imposition, par un pouvoir arbitraire, d'un arbitraire culturel » (Ibid., p. 25). Pour parler dans le langage de Bourdieu, le capital culturel ne comprend pas uniquement des connaissances, mais il est constitué aussi d'un ensemble de savoir-faire, de savoir-être et des goûts intériorisés spontanément par les individus (Bourdieu, op.cit.).

En ce qui concerne l'héritage culturel et langagier, il est considéré comme un objet faisant partie de l'origine. Celui-ci implique un sentiment de fierté et suppose donc une quête de l'origine, qui se révèle par un régime identitaire s'opposant à toute imposition culturelle différente de l'héritage culturel acquis dans la famille. En 1964, dans *Les héritiers*, P. Bourdieu et J. Cl. Passeron utilisent la notion d' « héritage culturel » pour montrer que les jugements sur les pratiques et les œuvres culturelles sont proprement sociaux. L'héritage culturel est un patrimoine acquis par transmission, il structure le processus de légitimation. En outre, l'imposition d'un arbitraire culturel arabo-islamique dans l'espace public (l'école, les administrations, etc.), tel que l'arabe classique (Grandguillaume, 1983), a pour enjeu de reproduire le capital culturel du groupe porteur de la culture dominante arabo-islamique, et notamment la reproduction de la structure sociale arabo-islamique (Chaker, 1998). Le système scolaire algérien a assuré la nécessité d'incorporer des éléments, représentant l'ensemble d'éléments significatifs du dominant, et ceci à travers le contrôle de sélection, en exigeant des Kabyles de la compétence dans le domaine inculqué (Haddab, 1979).

## CHAPITRE II

### MÉTHODOLOGIE

#### 2.1 La démarche méthodologique

Pour atteindre nos objectifs de recherche, et compte tenu de la nature de notre problématique, nous avons effectué la collecte de données selon la méthodologie qualitative. Notre recherche comporte une partie documentaire et une partie sur le terrain.

La première partie de notre étude est une étude documentaire qui repose sur un corpus constitué de documents gouvernementaux. Dans un premier temps, nous avons rassemblé les documents gouvernementaux portant sur les législations ayant trait à l'aspect familial et identitaire de la femme kabyle : le Code de la famille, la Constitution et la Charte nationale. Nous avons classé par ordre chronologique (selon la primauté du document), et thématique. Par ordre chronologique : à partir de la Charte d'Alger de 1964, en passant par la Constitution et la Charte de 1976, à l'adoption du Code de la famille en 1984, et à la révision constitutionnelle de 1989 à 1991, qui a permis une ouverture démocratique en contribuant à une prise de décisions simplistes, telle que la généralisation de la politique d'arabisation dans l'espace public. Nous avons débuté notre recherche à partir de la Charte de 1964, moment où l'Algérie fut considérée comme un pays arabo-islamique, ceci sans tenir compte d'autres appartenances ethniques; c'est aussi dans cette vision arabo-islamique que la législation de 1984 (le Code de la famille) a été adoptée.

De même, l'ordre thématique repose sur une sélection d'articles juridiques par sections. Nous avons ordonné les articles ayant trait à la vie de la femme dans la famille et notamment les articles concernant l'aspect identitaire de la femme kabyle. Dans cette perspective, nous nous sommes concentrées sur la Charte et la Constitution uniquement en ce qui concerne



l'aspect identitaire. Alors que dans l'aspect familial, nous nous sommes centralisées plus sur le Code de la famille. En faisant la sélection d'articles selon le thème, nous avons tenté de dévoiler les contraintes et les pratiques imposées par le droit formel dans l'aspect familial et identitaire. Et c'est à travers cette analyse documentaire que nous avons dévoilé si le droit formel a discriminé la femme kabyle sur le plan culturel, en démontrant notamment certaines discriminations exercées sur le plan familial. Ainsi, nous avons mis au profit de la recherche le site d'« Amnistie Internationale », afin d'apporter quelques clarifications nous permettant une meilleure lecture pour ce genre de corpus, car ce site comporte des données juridiques simplifiées.

Par ailleurs, notre corpus est disponible dans les archives algériennes en Algérie et notamment sur Internet. Cette étude nous a permis d'élucider les restrictions imposées, en nous appuyant sur les articles législatifs les plus dégradants. En effet, l'étude du corpus était révélatrice de la condition juridique et identitaire qui a été assignée à la femme kabyle. L'enjeu principal de cette étape était de dévoiler les discriminations exercées par le cadre juridique, en élucidant la légitimité de l'imposition de toutes les restrictions d'ordre juridique.

La deuxième phase de notre étude repose sur une étude empirique et comporte l'étude de terrain. À travers notre enquête, nous avons tenté de découvrir toutes les contraintes culturelles et coutumières qui bloquent l'émancipation des femmes kabyles. Par ailleurs, nous avons posé des questions relatives à leur situation familiale et identitaire comme dans : le mariage, l'héritage et la circulation. Nous avons posé des questions qui se rapportent à leur identité culturelle telle que les contraintes qui ont été imposées à ces femmes dans la vie publique : l'arabisation à l'école. Dans une grille nous avons codé tous les éléments que nous avons recueillis, qui avaient des significations majeures et qui étaient explicites. De plus, nous avons tenté d'apporter une amélioration aux analyses précédentes qui ont été élaborées antérieurement, lors de l'actionnement de la grille.

## 2.2 Les analyses effectuées et le matériel

Notre travail s'inscrit dans le champ empirique. Nous avons opté pour une approche qualitative. Paillé (1994), considère l'analyse qualitative comme : « une activité longue et patiente d'interprétation passant par une série de procédés précis, une suite de réflexions, de remises en question, de découvertes et de constructions toujours plus éclairantes, toujours mieux intégrées » (Paillé, 1994, p. 159). Pour procéder à l'analyse des documents recueillis (le corpus), nous avons utilisé la méthode d'analyse de contenu qualitative. Elle est utilisée quand il s'agit d'observation documentaire, pour ce genre d'analyse, « son souci est de rechercher la signification du document, aussi bien la signification évidente que la signification implicite » (Loubet-Del Bayle, 2000, p. 127).

Notre premier niveau d'analyse est descriptif. Dans cette perspective, nous nous sommes restreintes à une identification des textes de lois sélectionnés chronologiquement et thématiquement. Nous avons identifié les thèmes relatifs à la condition de la femme kabyle dans l'aspect familial. Et aussi les thèmes relatifs à la condition identitaire de la femme kabyle — tel que la généralisation de l'arabe classique dans l'école algérienne, dans l'espace public. Comme deuxième niveau d'analyse, nous avons tenté de dégager les grands traits du corpus, afin de dévoiler les textes les plus discriminatoires à l'égard de la condition identitaire ou familiale de la femme kabyle, en d'autres termes les textes les plus rétrogrades. À travers une analyse actancielle, nous avons illustré une interprétation de l'action et une description significative des catégories, afin d'identifier les propriétés et les attributs des acteurs. À ce niveau, l'analyse était généralisée à toutes les grandes lignes que l'on avait dégagées auparavant.

Notre deuxième partie de l'analyse est fondée sur une étude de terrain; nous avons opté pour des entrevues semi-dirigées. Cette méthode d'enquête allait de pair avec les données tirées des rapports et des études sociologiques pertinentes. L'emploi de telles données, en effet, nous a permis de situer davantage en contexte les données recueillies lors des entretiens, car ces derniers nous ont fourni des renseignements supplémentaires concernant l'étude du droit coutumier et du système de valeurs. Ceci nous a permis de dévoiler les constatations des interlocutrices interviewées par rapport aux données existantes tirées des documents officiels ou sociologiques relatifs aux facteurs qui ont affecté la condition de la

femme kabyle. Nous avons procédé à une démarche efficace d'interprétation. Nous nous sommes en effet approfondies dans l'analyse globalisante, qui nous a aidé à élucider les restrictions et les pratiques structurant la vie familiale et son identité.

### 2.3 Le choix de la région

Nous avons choisi *Ighil- Ali*; un village dans la petite Kabylie situé à l'est de l'Algérie comme lieu d'enquête, car cette région est très ouverte culturellement par rapport à d'autres villages kabyles. Elle a notamment donné naissance aux grandes femmes telles que Taous Amrouche qui a pu braver les interdits imposés par le droit coutumier. Les raisons qui ont motivé notre choix d'étudier la situation des femmes kabyles et non pas des femmes arabes sont les suivantes : tout d'abord, ce choix trouve une justification numérique, car c'est un groupe de minorités dont la culture repose essentiellement sur une structure traditionnelle; aussi, il y a peu d'études récentes sur les femmes kabyles, car elles vivent sous les deux droits coutumier et formel; et de plus, elles sont exclues du discours politique.

### 2.4 L'échantillonnage

Notre échantillon est composé de 20 femmes, c'est-à-dire 10 mariées et 10 célibataires. La catégorie des célibataires compte 5 femmes dont les âges varient de 54 ans à 60 ans, et 5 jeunes femmes dont les âges varient de 17 ans à 41 ans. Dans la catégorie des 10 femmes mariées, 5 femmes sont jeunes, leurs tranches d'âges varient de 24 ans à 41 ans, et les 5 autres femmes mariées sont plus âgées, leurs âges en effet, varient de 55 ans à 78 ans. Il est important de mentionner, que toutes les célibataires n'ont pas d'enfants, 60,2 % d'entre elles avaient un niveau d'instruction moyen, elles vivaient avec leurs parents, et 40 % n'avaient aucune instruction. En ce qui concerne les femmes mariées, 80 % avaient des enfants et 20 % étaient sans enfants; toutes les femmes dans la catégorie des femmes âgées n'occupaient aucun emploi. Et, dans la catégorie des femmes jeunes (célibataires et mariées), quatre d'entre elles étaient étudiantes, les autres n'avaient aucune occupation (notons bien que nous n'avons pas pris en considération la situation socioéconomique comme le niveau d'étude ou l'emploi occupé, mais il nous semblait judicieux de les mentionner).

## 2.5 Le choix de la population

Notre population est composée de femmes kabyles vivant dans une zone rurale (Ighil – Ali). Nous avons réparti notre population selon la catégorie d'âge, choisissant des femmes âgées qui ont vécu longtemps sous le droit coutumier et des femmes jeunes qui ont vécu sous le droit coutumier et formel en même temps. Nous avons notamment pris en considération le statut matrimonial des femmes kabyles, seules les femmes mariées et célibataires ont été retenues. Nous nous sommes déplacées chez ces femmes dans leurs maisons afin de réaliser les entretiens. Si nous avons exclu les divorcées, c'est parce qu'elles constituaient une petite catégorie dans ce village et qu'elles avaient refusé de nous rencontrer, croyant que nous allions diffuser les entretiens à la télévision algérienne. Quand nous avons cherché les raisons de leur refus, l'une d'elles a affirmé que c'était une question «d'honneur», c'est-à-dire qu'elles avaient peur que leur vécu soit divulgué au grand public. Nous avons tenté de les persuader que l'objectif de la recherche était purement scientifique, mais malgré ça, elles ont tout de même refusé et aussi, la majorité des célibataires étaient hésitantes. Cette hésitation s'explique par la crainte de divulguer des renseignements personnels, surtout suite à la situation que le pays a traversée pendant une période de terrorisme et notamment après les émeutes de 2001, lors de la revendication de l'identité culturelle kabyle qui a causé l'assassinat de plusieurs jeunes kabyles.

## 2.6 Les critères de la population choisie

### 2.6.1 L'âge des interlocutrices

Les femmes kabyles que nous avons décidé d'étudier ont entre 17 et 78 ans et vivaient toutes au sein de leurs familles au moment des entretiens. La tranche d'âge des femmes âgées est intéressante par le fait qu'elles ont vécu longtemps sous le droit coutumier, comme nous l'avons mentionné, et alors ont été confrontées à des pratiques coutumières très dures. La catégorie des jeunes vivaient sous les deux systèmes de droits en même temps, étant soumises à des pratiques imposées par le droit formel en même temps qu'à des pratiques coutumières.

Notons que la position des quatre jeunes femmes étudiantes (au lycée ou à l'université) était intéressante, car c'était des répondantes qui avaient vécu sous les pratiques culturelles kabyles, tout en ayant un contact avec la culture arabe, car elles étudiaient en arabe.

#### 2.6.2 La situation matrimoniale des interlocutrices

Il nous a paru judicieux de choisir des femmes mariées, et célibataires. La situation matrimoniale était intéressante sur deux plans : identitaire et familial, et nous a permis de bien comprendre les processus et les facteurs de discriminations envers la femme kabyle mariée et envers la femme célibataire. Ce choix de deux catégories différentes nous a permis de dévoiler la conception de chacune des catégories.

#### 2.7 Les personnes interviewées

Notre échantillon est composé de vingt femmes. Il nous a semblé important, pour saisir les propos de nos analyses, de clarifier quelques repères biographiques de chacune des interviewées, afin de pouvoir situer leurs propos par rapport à leur situation matrimoniale et bibliographique.

Tableau 2.1

Caractéristiques sociodémographiques des personnes interviewées

prénom	âge	Zone de résidence	Niveau de scolarité	Situation matrimoniale	Langue parlée	profil
Rebiha	70 ans	rurale	bas	mariée	kabyle	Mère au foyer
Tassadit	55 ans	rurale	bas	mariée	kabyle	Mère au foyer
Naima	39 ans	rurale	moyen	mariée	kabyle français	Mère au foyer
Meriem	32 ans	rurale	moyen	célibataire	kabyle	Femme au foyer
Salima	39 ans	rurale	moyen	célibataire	kabyle	Femme au foyer
Zahia	54 ans	rurale	aucun	célibataire	kabyle	Femme au foyer
Messaouda	58 ans	rurale	aucun	célibataire	kabyle	Femme au foyer
Djamila	24 ans	rurale et citadine	élevé	mariée	kabyle-français-arabe	Étudiante à l'université
Nacéra	39 ans	rurale	aucun	mariée	kabyle	Mère au foyer
Nora	41 ans	rurale	moyen	mariée	kabyle-arabe	Mère au foyer
Djohra	68 ans	rurale	aucun	mariée	kabyle	Mère au foyer

Megdouda	35 ans	rurale	moyen	célibataire	kabyle- français	Femme au foyer
Baya	78 ans	rurale	aucun	mariée	kabyle	Mère au foyer
Kahina	17ans	rurale	élevé	Célibataire	kabyle, français- l'arabe	Lycéenne
Zahra	72ans	rurale	aucun	mariée	kabyle	Mère au foyer
Samira	22ans	rurale	élevé	célibataire	français- kabyle et arabe	universitaire
Yamina	20ans	rurale	élevé	célibataire	arabe et kabyle	lycéenne
Fathma	41ans	rurale	moyen	célibataire	français kabyle	femme au foyer
Feroudja	60ans	rurale	aucun	célibataire	kabyle	Femme au foyer
Gamra	38ans	rurale- citadine	moyen	mariée	Kabyle français	Mère au foyer

Notons, que le profil des célibataires qui n'exercent aucune activité est présenté dans le tableau comme celui de « femmes aux foyers », car elles sont sous la charge des parents et elles demeurent dans la maison. Pour le profil des femmes mariées, il est indiqué comme celui de « mères aux foyers ». Cette spécification est relative à leur situation matrimoniale. Il semble important aussi de rappeler que la femme kabyle qui vit sous le droit coutumier est celle dont la tranche d'âge est de 54 à 78 ans et que celles qui vivent sous le droit formel et coutumier ont de 17 à 50 ans. Cette spécification découle du fait que c'est uniquement depuis 23 ans que le code de la famille est en vigueur en Algérie.

Tableau 2.2

Le système de droit sous lequel ces femmes vivent

Les sujets interrogés	Le système de droit sous lequel vivent ces femmes
Rebiha	Le droit coutumier
Messaouda	Le droit coutumier
Kahina	Le droit formel et coutumier
Tassadit	Le droit coutumier
Meriem	Le droit formel et coutumier
Nora	Le droit formel et coutumier
Naima	Le droit formel et coutumier
Baya	Le droit coutumier
Zahra	Le droit coutumier
Megdouda	Le droit formel et coutumier
Samira	Le droit formel et coutumier
yamina	Le droit formel et coutumier
Fathma	Le droit formel et coutumier
Salima	Le droit formel et coutumier
Zahia	Le droit coutumier
Nacéra	Le droit formel et coutumier
Djohra	Le droit coutumier
Djamila	Le droit formel et coutumier
Feroudja	Le droit coutumier
Gamra	Le droit formel et coutumier



## 2.8 Les entretiens

Cette partie présente les entretiens effectués auprès de 20 femmes, qui ont vécu sous le droit coutumier et sous le droit formel. Nous avons donné la parole à ces femmes, afin d'accéder à leur vécu sous les deux systèmes de droits. Les entretiens de type semi dirigés menés auprès des deux catégories d'actrices, vivant dans le cadre des deux systèmes de droits ont cherché à explorer la conception de ces femmes suivant deux grands axes : 1- le droit qui a de l'importance dans la vie familiale, et 2- le droit qui a de l'impact sur leur identité culturelle. Conséquemment, nous avons divisé nos entrevues en deux sections, l'aspect identitaire et l'aspect familial. L'enjeu était de mieux situer les entrevues dans un contexte spécifique lié soit au droit formel ou au droit coutumier. Quelques entrevues ont duré plus de deux heures. Néanmoins, quelques autres ont pris moins de temps, et ceci est relatif plus à l'état de l'interlocutrice, c'est-à-dire quand nous observions une certaine abstention, en tentant de limiter les entretiens à une durée minimale. Les entretiens ont été réalisés en langue kabyle. Comme la langue kabyle est orale, nous avons prêté une grande attention à fidèlement traduire tous les entretiens. Chaque entretien a été enregistré et ensuite retranscrit tout en le traduisant de la langue kabyle au français. Les entretiens ont fait l'objet d'une analyse de contenu qui nous a motivées à dégager les principales dimensions de notre problématique. Nos analyses étaient fondées en grande partie sur les conclusions que nous avons tirées de ces entretiens.

L'enjeu de cette étude sur le terrain était de nous fournir certains éléments nécessaires pour répondre à une grande partie à notre question de recherche. Selon Bourdieu : « l'important est de pouvoir objectiver le rapport à l'objet de façon que le discours sur l'objet ne soit pas une projection d'un rapport inconscient à l'objet et que le rapport à l'objet que l'on dit objectif implique l'extériorité» (Bourdieu, 1980, p. 61). Nous avons laissé une marge importante pour notre jugement normatif dans les conclusions, pour bien élucider s'il existe des points de convergences entre le pouvoir juridique et le pouvoir coutumier. Nous avons interrogé ces femmes au sujet de ces deux droits. À notre grande surprise, ces femmes ne connaissent pas la loi formelle qui régit la vie de leur famille (qui est le Code de la famille). Elles connaissent le contenu dudit Code mais pas son appellation, et c'est ainsi

pour toutes les femmes que nous avons interviewées, même pour les femmes jeunes. Nos interlocutrices ont affirmé qu'elles n'avaient jamais eu affaire au Code de la famille, mais qu'elles savaient qu'il existait une loi qui régissait leur vie familiale. Nous avons procédé autrement en présentant les pratiques du droit formel et les pratiques du droit coutumier, et cela dans la vie familiale et culturelle : le mariage, l'héritage et la circulation. En ce qui concerne la section identitaire, nous nous sommes limitées à l'arabisation à l'école.

## 2.9 Échéancier

Après cette esquisse méthodologique, nous avons déterminé le temps qui serait nécessaire pour réaliser notre recherche. En effet, trois mois étaient prévus pour accomplir la préparation théorique, et deux mois pour la collecte des données, car il était nécessaire de collecter quelques données sur le terrain, c'est-à-dire en « petite Kabylie ». Par ailleurs, notre analyse s'est déroulée en trois parties : la première s'est effectuée dans un temps minimal de cinq mois, car l'analyse préliminaire était théoriquement portée directement aux bases de données recueillies à partir des sites informatiques. Ainsi, le classement et l'annotation du corpus étaient effectués durant cette étape. La deuxième étape reposait sur la collecte des données sur le terrain. La troisième étape, ou la généralisation de l'analyse, s'est déroulée dans un temps minimal de six mois, car cette étape comprend l'analyse des données et de l'écriture. Ainsi, notre recherche s'est effectuée en environ un an.

## CHAPITRE III

### LE CADRE FORMEL ALGÉRIEN

Ce chapitre aborde les pratiques imposées par la loi formelle algérienne sur les plans culturel et familial de la femme kabyle. Les articles de lois que nous avons examinés dans ce chapitre découlent tous de la Constitution, du Code de la famille et de la Charte algérienne. Le pouvoir central algérien a explicité dans la législation, une volonté et une vision de ce qu'une femme devrait être en Algérie, mais aussi qu'une culture autochtone doit tout simplement être réduite en un dialecte. En analysant ces articles, nous nous sommes rendues compte qu'il y avait de nombreuses contradictions témoignant toutes d'une ambiguïté dans la prise décisionnelle du pouvoir central algérien. Mais avant d'analyser ces articles, nous allons brièvement présenter certaines institutions de l'État algérien.

#### 3.1 Le cadre institutionnel algérien

Les institutions de l'État algérien sont mises au service du régime révolutionnaire nationaliste FLN (Harbi, 1975). Le Conseil de la révolution est le premier conseil qui a été institué. Il a adopté la Charte communale le 28 octobre 1964 et la Charte de la Willaya le 26 mars 1969. À ces deux Chartes viennent s'ajouter la charte nationale, adoptée en 1976 (Daoud, 1993), et en cette même année la Constitution est approuvée par voie de scrutin. L'enjeu est de définir les orientations politiques du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif. L'article 31 de la Constitution de 1976 stipule que : « les instituts ont pour finalité l'élimination de tous les obstacles à l'application de la Constitution, qui est la loi des lois », et plus loin on lit dans l'article 94 : « le système institutionnel algérien repose sur le principe du parti unique ». Tous les articles traitant de l'identité kabyle, découlant de la Charte et de la Constitution de 1964 et de 1976, respectivement, affirment, dans l'ensemble, une marginalisation de l'identité culturelle autochtone (Chaker, 1998). Aussi, le discours est adressé uniquement aux femmes algériennes d'une manière générale; l'appartenance autochtone est liée directement et logiquement à la

société globale de sorte qu'il existe une seule appartenance, qui se résume dans un vocable national (Grandguillaume, 1983). Cette idée d'unification est émergee du nationalisme algérien qui l'a légitimée par l'union nationale, en la considérant comme un rempart pendant le colonialisme français (Haddab, 1979). Toutefois, dans la même Charte et dans la même Constitution, on trouve des éléments en faveur de la femme algérienne d'une manière globale, qui s'articulent autour de l'établissement de l'égalité entre les femmes et les hommes et de la non-discrimination entre les sexes et les races : « Les citoyens sont égaux devant la loi, sans que puisse prévaloir aucune discrimination pour cause de naissance, de race, de sexe, d'opinion ou de toute autre condition ou circonstance personnelle ou sociale » (Constitution, 1996, Art 29).

3.2 Ce que disent les textes juridiques au sujet de l'identité culturelle autochtone de la femme kabyle : Dans la Charte nationale de 1964 et dans la Constitution de 1976, il y a une affirmation bien tranchée:

« L'essence arabo-musulmane de la nation algérienne a constitué un rempart solide contre sa destruction par le colonialisme ». « L'Algérie est un pays arabo-musulman » (Charte, 1964, Chap. III). Dans la Constitution de 1976, il y a une confirmation claire : « L'islam est la religion de l'État et l'arabe est la langue nationale et officielle. L'état œuvre à généraliser l'utilisation de la langue nationale au plan officiel » (Constitution, 1976, Chap. I, Art 2 et 3). Dans la Charte d'Alger de 1976 :

Le peuple algérien se rattache à la patrie arabe donc, il est un élément indissociable [...] se sont ajoutés progressivement à partir du VII<sup>e</sup> siècle, les autres éléments constitutifs de la Nation algérienne, à savoir son unité culturelle, linguistique et spirituelle [...] l'Islam et la culture arabe étaient un cadre à la fois universel et national [...]. Désormais, c'est dans ce double cadre [...] que va se déterminer le choix de notre peuple et se dérouler son évolution [...] Tous les citoyens et citoyennes algériens ne peuvent prétendre qu'ils sont autres qu'arabes (Charte, 1976, n° 83).

Dans les résolutions sur la culture du Comité central du Parti National Algérien de juillet 1981 :

La culture nationale constitue la synthèse de l'expérience collective, de la société algérienne tout au long de sa longue histoire. Et elle représente le creuset de notre personnalité nationale, dans lequel se sont développés les fondements de notre identité collective, de notre religion musulmane, de notre langue arabe, de notre appartenance à la civilisation arabo-islamique et de notre patrimoine culturel (Cité dans Chaker, 1998, p. 124).

Il existe des contradictions dans les textes juridiques, des articles qui sont contradictoires à la déclaration universelle des droits des peuples, affirmant dans l'article 15 : « que tout peuple à le droit de ne pas voir imposer une culture qui lui soit étrangère » (Déclaration des droits des peuples, 1976). Cette contradiction, en effet, existe malgré que la Constitution de 1989 révisée en 1996 ait consolidé le principe des droits universels de la personne; aussi, l'article 123 confirme la primauté de tous les traités internationaux : « Les traités ratifiés par le président de la république, dans les conditions prévues par la constitution, sont supérieurs à la loi » (Constitution, 1989, Chap. I).

Quand on contemple avec rigueur la constitution algérienne, on trouve des éléments contradictoires dans les articles au sein même de la constitution. Par exemple l'article 42, qui affirme que : « ...tous les droits politiques, économiques, sociaux et culturels de la femme algérienne sont garantis par la constitution » (Constitution, 1976, Chap. IV). Mais en réalité les droits culturels de la femme kabyle sont rayés dans la vie effective. Dans les textes officiels, il existe une donnée objectivement observable qui s'articule autour d'un certain évitement systématique du mot *berbère* (amazighe) (Chaker, op.cit.), car à une simple mention de ce mot, vient s'imposer un particularisme berbère qui fait une rupture avec le construit idéologique qui fait référence et qui assigne sa matière à l'unité linguistique annoncée dans le discours politique (Ibid.).

L'alliance du peuple qui s'est maintenue durant la guerre de libération nationale, est évoquée sous un vocable affectif pour justifier l'adhésion à la civilisation arabo-islamique; la victoire remportée contre le colonialisme français est considérée comme une raison de maintenir un discours arabo-islamique (Haddab, op.cit.). C'est à partir de cette considération

attribuée aux sources arabo-islamiques (Berque, 1962), que l'arbitraire culturel imposé est unifié par les autorités nationales. Les orientations juridiques de la Charte et de la Constitution sont claires à ce sujet : la culture arabo-islamique est au-dessus de toutes autres cultures dans le pays. Les grands textes d'orientation, effectivement, sont «exclusifs et homogènes» (Chaker, op.cit., p. 125), en ce qui concerne les références culturelles de la femme autochtone. La culture kabyle est réduite à un état dialectal de parlure; elle est incorporée dans la langue arabe qui l'a longtemps assimilée (Ibid.). Cette subordination linguistique limite la langue kabyle et toutes les langues berbères à une communication informelle (Youssi, 1995).

Selon le pouvoir central algérien, l'unité nationale ne se fera que par le maintien de l'essence d'une civilisation arabo-islamique; ainsi, l'essence autochtone et la quasi-totalité des repères historique, géographique, et des valeurs de référence de l'identité culturelle de la femme autochtone sont rayés. La dimension kabyle en effet, est totalement absente (Ouardane, 1990). La préoccupation du régime révolutionnaire qui détient le monopole du pouvoir est focalisée sur l'établissement de moyens pédagogiques à travers lesquels, il conservera le monopole du pouvoir, afin d'éliminer la culture kabyle et de l'incorporer dans une culture nationale (Haddab, 1979). Seuls les documents en arabe sont reconnus comme étant officiels, et la culture arabo-islamique est imposée comme la culture légitime. Sa transmission s'effectue à travers un processus arbitraire (Bourdieu, 1970). L'enjeu est d'affaiblir la tendance traditionnelle et de réprimer toute revendication culturelle, car le pouvoir central est conscient de l'ancrage traditionnel culturel kabyle dans la vie sociale d'une partie de la population.

### 3.3 Les effets de la discrimination sur le plan identitaire

#### 3.3.1 L'imposition de la politique d'arabisation

##### 3.3.1.1 La définition de l'arabisation

L'arabisation ou *Ta'rib* signifie : *rendre arabe*. On peut aussi l'expliquer par un processus d'interprétation d'une langue étrangère à l'arabe. On peut citer un autre terme qui entre dans ce processus, c'est *ta'arrub*, c'est-à-dire *devenir arabe*. Ces deux sens sont mélangés dans le mot français *arabisation*, et pour lever toute confusion entre ces deux

termes, on peut donc affirmer que le premier sens réfère plus à une arabisation au Machrek et le deuxième à une arabisation au Maghreb. L'arabisation au Machrek est vécue comme une volonté à la modernisation née de la « *Nahda*<sup>9</sup> » (renaissance), alors qu'au Maghreb, on la vit comme un recul, car elle est plus reliée à l'identité (Chaker, 1998).

### 3.3.1.2 Le contexte

À partir de 1946, le Mouvement pour le Triomphe des libertés démocratiques MTLD réclama un retour aux sources islamiques, estimant que c'est dans l'islam qu'il faut puiser la force de résister à l'occupant (Harbi, 1975). L'enjeu principal était de restituer l'identité culturelle arabo-islamique, en défendant le principe que l'islam est l'élément fondamental de l'individualité algérienne, et cela sans qu'il n'y ait une mention de l'appartenance autochtone. Notamment après « *la crise berbériste*<sup>10</sup> » de 1948 à 1950, qui consistait à réclamer des significations berbères dans la piste politique par « le groupe étiqueté berbériste » (Harbi, 1975, p. 38), qui était des nationalistes algériens optant pour l'indépendance à une époque où le courant arabo-musulman n'avait pas encore remis en question la souveraineté de la France (Chaker, 1998). Cette différence idéologique va vite contribuer à des affrontements entre les nationalistes berbères et les nationalistes d'inspiration arabo-musulmane, ce qui ébaucha à un clivage entre Kabyles et Arabes, comme l'écrit M. Harbi : « Les blessures ouvertes par la crise du PPA ne se cicatriseront pas : la question de l'identité berbère refoulée va cheminer souterrainement et les relations entre les militants arabophones et kabyles ne seront pas toujours exemptes d'arrière-pensées » (Harbi, 1980, p. 11).

---

<sup>9</sup> *Nahda* signifie la renaissance arabe qu'elle soit politique, culturelle ou religieuse. Elle est concentrée au Moyen-Orient, c'est-à-dire au Machrek principalement au Liban et en Égypte.

<sup>10</sup> La crise berbériste est une crise réduite à des dimensions internes des partis nationalistes : le MTLD et PPA. La crise a été déclenchée quand les nationalistes kabyles révolutionnaires voulaient affirmer leur identité culturelle. Certains de ces nationalistes kabyles ont vite été éliminés, d'autres ont été dénoncés aux forces françaises, car les nationalistes arabophones issus d'une culture arabo-islamique formés dans les écoles telles que Zaytouna et Al Azhar rejettent cette affirmation identitaire kabyle, en l'a considérant comme une stratégie colonialiste de division pour régner.

Après l'indépendance, lors de la mise en place de la Charte d'Alger de 1964, le président de la république algérienne était Ahmed ben Bella, qui a déclaré que l'emploi du socialisme arabo-islamique (Grandguillaume, 1983), était une forme de catégorisation d'un régime fondé sur un socialisme et sur l'arabité et était de vigueur. Sa position était catégorique (Chaker, 1998), elle a été affirmée dans le discours de 5 juillet 1963 : «L'arabisation est nécessaire, car il n'y a pas de socialisme sans l'arabisation [...] il n'y a d'avenir pour ce pays que dans l'arabisme! » ( Ben Bella, 1963, cité dans Chaker, 1998 p.126). Ce discours a été prononcé un an avant la mise en vigueur de la Charte de 1964. Pour Ahmed ben Bella, la berbérarité est un dispositif qui divise le peuple algérien; l'arabisation et l'islamisme sont posés comme des éléments qui éradiquent la spécificité autochtone kabyle (Harbi, op.cit), et le paramètre identitaire kabyle est supprimé dans tous les projets de la société algérienne (Tassadit-Yacine, 1992). Dans un cadre de réappropriation identitaire, Ahmed ben Bella a affirmé dans une allocution diffusée: « Nous sommes des Arabes, des Arabes, dix million d'Arabes [...] il n'y a d'avenir pour ce pays que dans l'arabisme (Discours du 5 juillet, 1963, cité dans Chaker, 1998).

Quand la Constitution a été proclamée c'était Boumediene qui détenait le pouvoir, et lors de sa présidence, l'appartenance ethnique kabyle était perçue comme un danger pour la république algérienne (Harbi, 1975). L'arabisation était selon ce président la seule solution pour établir une nation socialiste, en invoquant la nécessité d'entreprendre l'ère arabo-islamique, conformément aux réclamations des islamistes qui supposaient une arabisation effective de l'éducation et une mise en place d'une réglementation du statut personnel d'inspiration de la Charia (Grandguillaume, 1983), et cela n'était possible que lors du mandat présidentiel de Chadli Bendjedid. Néanmoins, durant sa présidence, des prises de position étaient permises, car l'importance du dialogue s'imposait (Daoud, 1993). Dans cette perspective, le printemps berbère était l'occasion de l'expression culturelle des autochtones, mais cette célébration fut réprimée (Ouardane, 1995). En cette même année de la répression de *Tafsut Imazighéne* (le Printemps berbère), le président Chadli Bendjedid a déclaré :

« L'Algérie est un pays arabe, musulman, algérien. La question d'être arabe ou pas ne se pose pas. Notre langue est l'arabe, notre religion l'islam [...]. Le patrimoine culturel national



n'est pas le monopole d'une région ou d'un groupe» (Bendjedid, 1989, cité dans Chaker, 1998, p. 131).

L'usage de la langue kabyle dans les administrations et les écoles était interdit, notamment devant les tribunaux où un moment donné les Kabyles se faisaient juger dans une langue qui était peu comprise (Chaker, 1998). Le langage berbère était en régression totale dans d'autres régions berbérophones, dont l'impact était plus profond encore qu'en Kabylie. Ainsi, la langue maternelle de la femme kabyle a pris une forme dialectique qui s'affirmait uniquement dans le « dedans », c'est-à-dire dans la maison kabyle (*Akham*), et était désormais exclue des lieux scolaires et professionnels. La répression de toutes les manifestations autochtones semblait indéniable pour le pouvoir central, car toute revendication identitaire selon les nationalistes était considérée comme un outil de la politique des colons du « diviser pour régner » (Harbi, op.cit.). Mais ces lois n'étaient pas particulièrement respectées. Par contre, la loi portant sur la généralisation de l'arabisation adoptée en 1991, a été mise en place et généralisée dans toutes les sphères de la vie. Cette généralisation de l'arabe classique a été réaffirmée à maintes reprises dans le discours politique, ce qui a poussé le pouvoir central à faire un appel massif à la coopération moyen-orientale et plus spécifiquement égyptienne et syrienne.

#### 3.4.1 La généralisation de l'arabe classique dans l'espace publique

La loi n° 9105 du 16 janvier 1991 imposant la généralisation de l'utilisation de l'arabe fut suspendue en 1992 par le chef de l'État Mohamed Boudiaf, assassiné en juin de la même année : il avait considéré que les conditions pour la généralisation de l'arabe n'étaient pas réunies. Ladite loi, modifiée par la loi du 21 décembre 1996, visait à exclure l'usage du français et de toute autre langue. Voici quelques articles découlant de la Loi de la généralisation de l'arabe classique :

1. Tous les documents officiels, les rapports, et les procès-verbaux des administrations publiques, des institutions, des entreprises et des associations sont tenus d'utiliser la seule langue arabe dans l'ensemble de leurs activités (art 5).

2. L'utilisation de toute langue étrangère dans les délibérations et les débats des réunions officielles est interdite (art 6).

3. Les actes sont rédigés exclusivement en langue arabe (art 6). L'article 4 stipule que les administrations, les institutions, les entreprises et les associations, quelle que soit leur nature, sont tenues d'utiliser la seule langue arabe dans l'ensemble de leurs activités telles que la communication, la gestion administrative, financière, technique et artistique.

Toutefois, l'arabe classique n'est jamais utilisé dans les échanges quotidiens. La langue arabe est considérée comme un objet précieux faisant partie du patrimoine de la civilisation arabo-islamique ; elle est sacralisée, car c'est la langue du Coran et toute négation ou modification linguistique serait une profanation du sacré. C'est à partir de cette sacralisation qu'elle a été légitimée par le pouvoir central (Grandguillaume, 1997).

#### 3.4.2 L'arabisation de l'enseignement

La politique de scolarisation qui a été mise en application dès l'indépendance, consiste à introduire l'arabe dans l'école élémentaire et dans l'enseignement supérieur. L'ordonnance de 1976 sur l'école fondamentale n'impose l'enseignement du français qu'à partir de la troisième année. Depuis 1989, l'arabe moderne (classique) est la seule langue d'enseignement au primaire et au secondaire (Grandguillaume, 1997). La politique d'arabisation en Algérie, visait à monopoliser en tout premier le capital scolaire, et ceci, afin de pouvoir délégitimer tout autre pouvoir social avec un impact sur la société (Haddab, op.cit.).

Le français, dans l'enseignement supérieur, demeure relativement présent dans les filières techniques et scientifiques, alors que l'enseignement des sciences sociales, humaines, juridiques et économiques est dispensé en arabe depuis 1981. La langue arabe classique s'est bien posée. En 1991, elle servit comme instrument d'éradication de la langue kabyle par son imposition dans l'espace public d'une façon arbitraire (Mahé, 2001). La démagogie scolaire fut importée sur un modèle scolaire totalement arabophone malgré qu'une assimilation de ses traits culturels n'équivaut pas à une simple substitution de la culture

kabyle pour l'arabe. Cependant, il se produit une intégration d'éléments assimilés aux significations acquises dans le milieu familial (Haddab, op.cit.), ce qui contribue, dans certains cas, à un déphasage par rapport à la culture acquise qui est le kabyle. En ce qui concerne les programmes scolaires, ils sont établis selon des mesures bien précises qui ont pour effets de confirmer et de consacrer la légitimité de la culture arabo-islamique (Ibid.).

Parmi les outils d'inculcation, le pouvoir central se sert de cet outil dans l'action pédagogique en ayant recouru à la préhistoire, notamment aux historiens arabes, en dissimulant certains aspects historiques (Chaker, 1998). Par exemple : le programme d'histoire comprenait uniquement l'histoire des grandes civilisations dans l'antiquité et du Moyen Âge. Par contre, l'enseignement de l'histoire du Maghreb était détaché de son cadre logique (Ibid.). L'histoire de l'Algérie dans ces manuels scolaires commençait avec l'arrivée des Arabes et de l'Islam, comme si d'autres civilisations phéniciennes, berbères, etc. n'existaient pas. L'enjeu est « de ne pas pouvoir faire une synthèse entre les valeurs culturelles considérées comme universelles, et des thèmes qui apparaissent plus directement liés à la situation historique, culturelle et sociale propre à l'Algérie » (Haddab, op.cit., p. 84).

L'action pédagogique menée par le pouvoir central algérien est « un système de contrôle » (Ibid., p. 45), qui a fonctionné comme un appareil de répression de la formation ou de l'apprentissage. Les étudiantes kabyles en littérature arabe, une matière qui leur aurait été imposée arbitrairement, n'avaient aucun choix; elles considèrent donc qu'elles étaient des victimes du système algérien. On a observé au cours des 10 dernières années une affectation accrue par le gouvernement à cette branche, de littérature arabe. Notamment pour les filles kabyles qui vivent dans les zones rurales, l'enjeu est d'envahir les milieux ruraux et d'escamoter le capital culturel acquis dans la famille, car le pouvoir central est conscient que la transmission culturelle s'effectue par la femme. Il a été jugé urgent de briser la source culturelle kabyle (Anarouz, 2001). Pour les femmes qui n'ont pas étudié, leurs enfants sont victimes de l'action pédagogique menée, « en tant que travail prolongé d'inculcation, produisant de plus en plus complètement [...] la méconnaissance des limitations ethniques et intellectuelles qui sont corrélatives de l'intériorisation de cette délimitation (ethnocentrisme ethnique et logique) » (Bourdieu, 1970, p. 55). Quelques

femmes kabyles ont témoigné que leurs enfants sont enfermés à l'intérieur de ces limites, persuadés que les pratiques inculquées sont véhiculées par l'universalité. L'école algérienne se dirige vers une chute dévalorisante (Boudalia - Greffou, 1989), alors qu'elle a été considérée comme l'un des acquis essentiels de l'indépendance. Les écoles privées sont soumises aux mêmes réformes. Dans un discours prononcé par Abdel Aziz Bouteflika devant les ministres de l'Éducation de l'Union africaine, il a dit : « l'Algérie a perdu la langue arabe pendant 132 ans et nous avons consenti beaucoup de sacrifices pour la récupérer et aujourd'hui, il est tout à fait clair que je n'ai pas l'intention d'en faire l'objet d'un jeu » (Bouteflika, 2005, Tiré de la constitution de 1989 modifiée en 1996).

### 3.4.3 L'enseignement islamique

L'empreinte et l'emprise de l'islam réinterprété a envahi la vie sociale des individus. L'islam est, en effet imprégné dans toutes les sphères de la vie en société, et sa doctrine ne se distingue plus du droit ni de la morale. Dans un discours, énoncé à l'occasion de la rentrée scolaire de 1964, le chef de l'État disait :

Notre école... devient nationale par l'introduction de l'enseignement religieux qui nous permet de retrouver notre civilisation arabo-islamique sans laquelle il ne saurait y avoir de construction valable de ce pays.... En développant toutes ces qualités humaines, nous réaliserons ainsi une synthèse originale entre les valeurs de l'islam et celles d'un socialisme humaniste et scientifique (Cité dans Haddab, 1979, p. 85).

L'arabisation est légitimée par l'islam et afin que ce dernier remplisse sa fonction dans la société, il faudra qu'il subisse des ajustements à la vie sociale (Bourdieu, 1958). L'inculcation des valeurs religieuses réajustées continue tout au long de la socialisation et de la trajectoire scolaire. L'introduction de l'enseignement religieux dans les programmes scolaires est justifiée, par l'islam et son pouvoir de cohésion. Effectivement, les vieux mythes ont été réactivés, la pratique d'un Islam ancré va permettre de donner l'illusion de partager avec le peuple des valeurs communes (Haddab. op. cit.). La pratique d'un islam ancré va permettre de donner l'impression de partager avec le peuple des valeurs communes (Ibid.).

Rappelons que pendant la guerre de la libération, l'islam a pu constituer un incontestable mécanisme de défense. Doit-il remplir une fonction positive dans l'éducation des enfants et pour leur développement socio-économique ? Ce vocable dit de démocratisation est employé comme un slogan, évoqué dans un climat idéologique et affectif (Haddab, op.cit.). L'enseignement religieux vise plus à inculquer des représentations en corrélation avec un certain genre de modernité au détriment de la structure traditionnelle de la culture kabyle (Ibid.). L'enseignement islamique est chargé d'inculquer un modèle religieux spécifique qui se manifeste par le contrôle accru exercé sur les Kabyles, enseignants et élèves. Dans cette perspective, le fondement idéologique de l'enseignement religieux est focalisé plus particulièrement sur les valeurs religieuses et les pratiques islamiques. L'enjeu de cette imprégnation faite au religieux dans l'école est que le dogme religieux se présente comme une référence à des valeurs éprouvées par tous, c'est-à-dire des valeurs communes nationales (Ibid.). Les manuels scolaires sont largement envahis par les référentiels religieux, même dans les disciplines scientifiques et techniques.

L'adaptation au champ de la socialisation s'opère d'une manière instinctive et non consciente (Bourdieu, 1970). Dans cette perspective, le système scolaire est dans («un état organique» comme l'a bien dévoilé Bourdieu et Passeron qui ont expliqué que : « l'état que l'on pourrait appeler organique, où le système a affaire à un public parfaitement conforme à ses exigences implicites») (Bourdieu, 1970, p. 113-114). Le gouvernement algérien a opté pour une démocratisation de l'enseignement, qui n'est autre chose qu'un voile qui dissimule la réalité du système scolaire (Ibid.). L'enseignement supérieur se trouve marqué par des inégalités, qui se manifestent tangiblement entre les étudiants favorisés, ceux dont la langue maternelle est l'arabe, et les étudiants défavorisés, dont la langue maternelle est la langue kabyle. L'échelle de valeur caractérise le bon élève, contre celui qui met en cause l'adhésion au système pédagogique arabo-islamique. C'est dire qu'un bon maniement de la langue arabe et une conformation au modèle inculqué (Ibid.). Ainsi, la réussite scolaire va faciliter l'accès aux formations de prestige pour les enfants arabes. Cependant, les étudiantes autochtones y accèdent uniquement par un processus de sélection, qui exige de ces étudiantes et étudiants, une certaine compétence au niveau de la langue arabe et au niveau des connaissances culturelles et historiques de la civilisation arabo-islamique, car « tous les

concours professionnels et les examens de recrutement pour l'accès à l'emploi dans les administrations et les entreprises doivent se dérouler en langue arabe » (Loi n° 9105, 1991, Art. 8).

Les femmes kabyles issues des groupes sociaux citadins et ruraux traditionnels intériorisent ce modèle inculqué, qui contient des habitudes d'expression et de pensée proches du type de modernité prédominant dans l'établissement scolaire. Aussi, le système d'enseignement a produit des aspirations vers la vie citadine. Ceci a contribué à un repli de la famille kabyle sur les structures traditionnelles, afin de conserver l'honneur de la famille, tout en empêchant la femme kabyle d'étudier, car de par son étude, celle-ci risque d'imiter un style de vie qui est conforme au citadin. Le taux de scolarisation est très bas faute d'équipements pédagogiques et de distances éloignées. Dans la société traditionnelle et actuelle, nombreuses celles qui n'ont pas eu l'opportunité d'aller à l'école, d'autres ont arrêté leurs études à un niveau très bas, et d'autres encore ont été interdites par leurs pères ou leurs frères de se déplacer à l'extérieur des villages.

#### 3.4.4 Le monitorat comme moyen d'inculcation de la culture arabo-islamique

Les émetteurs de cet arbitraire culturel avaient comme but de former des moniteurs et des monitrices, en leur inculquant l'enseignement, qu'ils inculqueraient en tour aux enfants kabyles issus du milieu rural. Cet enseignement devait être en arabe conformément à l'article 15, qui impose l'enseignement exclusif en langue arabe : « L'enseignement, l'éducation et la formation dans tous les secteurs, dans tous les cycles et dans toutes les spécialités sont dispensés en langue arabe, sous réserve des modalités d'enseignement en langue étrangères » (Loi n° 91, 1991).

Le monitorat fut la méthode adaptée dans l'enseignement en Algérie, et on peut dire que la politique d'arabisation était réalisable grâce au monitorat, qui est un instrument au service du pouvoir central algérien pour inculquer la culture dominante (c'est-à-dire la culture arabo-islamique). Les moniteurs doivent subir préalablement un système de contrôle pédagogique rigoureux qui les accompagnera dans leurs fonctions d'inculcation d'un système culturel

différent (Haddab, op.cit.). La fonction effective des moniteurs repose sur l'inculcation des comportements et des manières d'agir propres à la culture dominante arabo-islamique. L'enjeu est d'inculquer aux moniteurs un certain savoir-faire afin qu'ils puissent en tour l'inculquer aux élèves.

La légitimation de cette fonction de monitorat, est fondée sur l'argument du monitorat comme institution démocratique et de démocratisation, et notamment sur l'algérianisation de l'enseignement, qui évoque aussi l'alliance du peuple qui s'est maintenue durant la guerre de libération nationale sous un vocable affectif (Haddab, op.cit.). Pour appuyer ce point, il a été déclaré en 1983 dans une école de travail que : « Le système d'enseignement révèle ainsi clairement l'une de ses fonctions objectives, la légitimation d'un unique arbitraire culturel » (Haddab, op.cit., p.80). Dans ce contexte, le système scolaire a imposé des significations, tout en dissimulant le principe de l'inculcation, aux moniteurs et monitrices kabyles d'ordre moral (la religion islamique) et linguistique (la langue arabe). En effet, l'enseignement religieux que les moniteurs et monitrices sont chargées d'incorporer et d'inculquer prend la forme d'un modèle religieux déterminé (Bourdieu, 1970); c'est effectivement par l'homogénéisation du contenu de l'enseignement délivré aux moniteurs qu'ils prodigueront cet enseignement. Le résultat est une double homogénéisation des moniteurs et monitrices kabyles et des enfants en même temps (Haddab, op.cit.). Le modèle d'inculcation émis aux moniteurs dans le cadre de leur formation, constitue un apprentissage par lequel les élèves assimileraient un mode de vie qu'ils sauront incorporer et imiter, car ces connaissances s'enracinent dans leurs consciences et dans leurs pratiques quotidiennes. Les monitrices kabyles et les enfants intériorisent ces différents traits qui constituent le contenu d'une culture arabo-islamique.

L'incorporation de cette culture d'imposition va contribuer à la modification du système culturel déjà acquis dans la famille, et à modifier tout un héritage culturel transmis à travers les traditions ancestrales. Par ailleurs, ce nouveau système culturel se traduit par de nouvelles habitudes d'expression, et de pensées jugées adéquates par les récepteurs pour s'insérer dans le processus de la modernisation. Ainsi, l'école à la campagne où les Kabyles

sont centralisés contribuent à dominer l'héritage culturel et à éliminer le capital culturel acquis dans la famille étendue.

#### 3.4.5 Les rituels

La culture kabyle repose sur plusieurs manifestations ou rituelles transmises par les ancêtres, comme le rite de la moisson, la fête de la cerise qui sont très répandus en Kabylie. En effet, ces rites agraires ont été abandonnés suite à l'exode rural des paysans. Le rapport entre les hommes et le sol s'est transformé, notamment par l'acculturation qui a introduit une vision matérialiste de la terre. En outre, les relations interpersonnelles sont modifiées par l'extension de l'urbanisme (Addi, 1999), qui a véhiculé des traits culturels distincts et propres à la civilisation arabo-musulmane. Ceci s'accomplit à travers l'omniprésence des schèmes de comportements imposés par l'état central aux écoles (Mahé, 2001). L'incorporation de rites arabo-islamiques a conduit à une relégation rituelle kabyle à cause de l'imprégnation d'un islamisme réajusté dans la vie sociale et dans les pratiques rituelles (Pruvost, 2004). Cette forme de religiosité s'exprime par des conduites réglées par les prescriptions rituelles qui tiennent à un style de vie identique arabo-islamique. La distinction entre le dogme et les pratiques rituelles est impossible à définir, et la présence de la religion dans toutes les sphères de la vie, relève d'un système de contrôles mis en place par des règlements d'ordre religieux (Bourdieu, 1958).

Par ailleurs, le système scolaire a imposé des pratiques rituelles totalement opposées à l'ordre traditionnel mais conformément à l'ordre arabo-islamique. Dans ce contexte, l'islam est vécu comme une pression plutôt que comme un appel (Ibid.), ce qui a contribué à une grande résignation, qui se manifeste par un désintéressement aux rites traditionnels. Les festivités rituelles féminines ont disparu, pour être substituées par des manifestations islamiques.

#### 3.4.6 La marginalisation et l'exclusion de la culture kabyle de l'espace public

Le développement des moyens de communication, tels la télévision et la radio qui s'expriment en arabe, a mis l'existence même de l'identité culturelle kabyle en danger, entre



autre à cause du découpage administratif de la Kabylie par l'Algérie indépendante. Aujourd'hui, le Kabyle habite seulement dans sept wilayas (c'est-à-dire villes). La culture et la langue kabyle sont marginalisées dans les programmes audio visuels, par exemple à la télévision il n'y a pratiquement plus de programmes en kabyle (Chaker, op.cit.). Cette pénurie est justifiée par le pouvoir central par un manque de production culturelle kabyle; toutefois, la diffusion de la production culturelle kabyle s'effectue dans des pays occidentaux, tel la France, où l'émigration a renforcé une appréciation culturelle universelle. L'existence officielle de la langue kabyle en Algérie se réduit désormais à une chaîne de radio (chaîne 2), et la musique populaire n'a plus aucune place dans les festivals algériens; seule la chanson arabe est privilégiée (Ibid.).

Les médias sont devenus des lieux d'expression du pouvoir central, et la télévision, par exemple, est instrumentalisée en faveur de l'État, afin qu'il puisse maintenir un certain monopole. La culture arabe orientale a largement envahi les médias avec une diffusion excessive de la production culturelle par le médium de la télévision, ce qui a contribué à une assimilation des traits culturels et des comportements diffusés par les masses médias. L'objectif est de réduire l'hétérogénéité culturelle (Haddab, op.cit.), visant à changer les structures culturelles et psychologiques traditionnelles par des structures arabo-islamiques. Les femmes kabyles intériorisent cette culture à cause de leur méconnaissance de l'objectif visé (Bourdieu, 1970). L'arbitraire culturel d'imposition ne s'est pas réduit à l'espace public, en submergeant l'espace public par la télévision, par exemple, mais plutôt a pénétré dans le milieu familial kabyle. Selon nous, l'objectif n'était pas la production d'un simple changement de mœurs pour libérer la femme kabyle des restrictions imposées, ni d'inscrire du progrès par rapport à la question féminine; mais plutôt c'était de réussir une homogénéisation culturelle et du même coup, la reproduction d'une structure sociale arabo-islamique.

#### 3.4.7 La reproduction culturelle et du même coup une structure sociale

« Non seulement l'habitus fournit-il un sens pratique, un code de conduite et de raisonnement, mais aussi fait-il acquérir un capital culturel qui hiérarchise les positions dans

l'espace social » (Pinto, 1998, p. 48-49)). Comme le pouvoir central algérien veille à faire croître le capital culturel, des stratégies de reproduction visant à conserver l'ordre social ont été mises en place (Bourdieu, 1980). Les dispositions que le pouvoir central algérien (le groupe dominant) tente d'imposer dans l'espace public kabyle sont considérées par eux comme un idéal ; les auteurs l'ont nommé l' « arbitraire culturel ».

L'action pédagogique algérienne fonctionne selon les intérêts des dominants; tout ce qui vient de l'autorité est donc considéré comme légitime, particulièrement quand cette imposition de l'arbitraire culturel est légitimée par la religion (Pruvost, 2004). En procédant de cette manière, le contenu culturel arabo-islamique est homogène et refuse toute hétérogénéité. Le système scolaire d'imposition produit et reproduit des conditions pour l'accomplissement de sa fonction de reproduction de la culture légitime, et il contribue à la reproduction des rapports de force (Bourdieu, 1970); ceux qui subissent durement les épreuves de sélection, sont ceux dont le capital culturel est le moins conforme à l'idéal pédagogique. La reproduction sociale tend à être une substitution de tout le système qui est le fondement de la société kabyle (Haddab, op.cit.). L'action pédagogique vise à inculquer une formation comme étant le « système des dispositions durables et transposables » (Bourdieu, 1970, p. 52).

Le pouvoir central algérien a expressément affirmé cette volonté de changement d'une Algérie amazighe à une Algérie arabo-islamique, en usant de la religion islamique pour maintenir le monopole du pouvoir. Dans les zones rurales kabyles, l'impact est moins vécu que dans les zones urbaines kabyles, comme à Bejaia ville (Bougie), où les Kabyles pratiquent la langue arabe et les rituels arabo-islamiques dans le dedans, c'est-à-dire à la maison et aussi dans l'espace public (Mouzaia, 1990). La pénétration de cette culture dominante dans les foyers familiaux a contribué à la reproduction du capital culturel arabo-islamique; de plus, l'école a accompli sa tâche d'inculcation des valeurs et des normes par son action pédagogique. Les femmes se trouvent en déphasage total par rapport à la culture-mère et à la langue natale, tandis que leurs enfants subissent les plus dures des épreuves de sélection, car ils ont de la difficulté à bien manier la langue arabe. Dans les zones rurales, l'assimilation est plus lente car l'ancrage traditionnel culturel est plus fort qu'en

zones urbaines. Les femmes kabyles sont conscientes du danger que peut valoir l'arabisation d'elles-mêmes et de leurs enfants. En conséquence, l'apprentissage culturel que les femmes inculquent à leurs enfants dès leur enfance (Anarouz, 2001) les maintient dans une position de vigilance contre tout ce qui peut éradiquer leur culture-mère.

### 3.5 La section familiale

#### 3.5.1 Le Code de la famille

##### 3.5.1.1 Le contexte

Le Code de la famille promulgué le 9 juin 1984 par l'État algérien est considéré comme une loi. Sa promulgation fut accueillie par la presse algérienne comme une étape capitale dans la cohésion de la cellule familiale, tel que décrit dans l'article « Authenticité et évolution » de l'édition *El-Moudjahid* du 20 juin 1984. C'est autour de la culture arabo-islamique que le ministère de la Justice de 1964 a émis des directives aux « ulémas<sup>11</sup> » de créer l'association el « *Qiyams*<sup>12</sup> » (les valeurs), qui se polarise sur le maintien de l'identité arabe et des préceptes islamiques. L'État désirait inaugurer une commission pour prendre en main l'établissement d'une loi, qui inciterait le maintien des lois établies par le FLN en 1959, par rapport au statut personnel de la femme en Algérie qui était un sujet d'importance depuis quelques années (M'rabet, 1983). Notons qu'avant le maintien du statut personnel de trois ans, le président tunisien Bourguiba a décidé de promouvoir l'égalité des sexes en Tunisie (Lacoste-Dujardin, 1995). Il convoqua les oulémas et leur demanda de légitimer cette égalité à travers les textes coraniques, alors qu'en cette même période de l'année, les traditionalistes algériens proposaient l'extension de la polygamie à six femmes (Daoud, 1993), tout en insistant sur un statut islamique pour les femmes. Lorsque Houari

---

<sup>11</sup> L'association des oulémas musulmans algériens est sous le commandement du cheikh Abdelhamid Ben Badis. Ils recommandent le retour aux sources islamiques et aux préceptes des théologiens syriens du XIV<sup>e</sup> siècle. Ils s'inspirent de Mohamed Abdou.

<sup>12</sup> Fondée en 1963, cette association comptait parmi ses membres : Sahnoun, Soltani, Madani des moralisateurs qui ont occupé la scène politique algérienne à travers leur infiltration dans le gouvernement. Parmi leurs revendications : l'application de la loi islamique, l'arabisation et la révision du code du statut personnel des femmes algériennes.

Boumediene prend le pouvoir en Algérie, il a déclaré en 1976 dans un congrès de L'UNFA que :

Le pouvoir révolutionnaire œuvre à vous aider par l'établissement d'une législation qui ouvre devant vous les portes de l'avenir. Mais il vous appartient de concrétiser ces lois et de les mettre en application. N'attendez pas que nous imposions par la force le changement de certaines mentalités figées (Cité dans Daoud, op.cit., p. 163).

En cette même année 1976, le Code de la santé a été élaboré en faveur de la femme algérienne, notamment celle qui est issue du milieu citadin. Ce Code inclut une reconnaissance des mesures de filiation par la mère des enfants des martyres. Mais ceci a vite engendré des projets de société, cherchant à trouver des solutions aux problèmes de la société algérienne, en insistant sur le fait que l'émancipation n'implique pas l'abandon de « l'éthique musulmane dont notre peuple est profondément imprégné » (Ibid., p.164). En 1982, le gouvernement algérien se réfère au Conseil Islamique de la FATWA<sup>13</sup>, afin de promulguer un cinquième projet, portant sur une codification des solutions du FIQH malékite<sup>14</sup>, conformément aux traditions arabo-musulmanes. La famille serait plus une inspiration dans une rigueur islamique du réformisme «*Badissien*<sup>15</sup>». Le Code de la famille a été élaborée dans des conditions conflictuelles; il s'agit ici de conflits idéologiques entre les partisans d'une égalité absolue entre la femme et l'homme, telle qu'en font référence les révolutionnaires, et les défenseurs du droit musulman et de l'identité nationale, ceux qu'on appelle les conservateurs, qui forment le parti politique (FIS). La pression venant des religieux persiste à s'imposer dans la société algérienne (Messaoudi, op.cit.). La famille est ainsi mise sous le contrôle étatique; en optant pour une famille musulmane, cette dernière est considérée comme la cellule de base de la société algérienne, et se compose de

---

<sup>13</sup> C'est un Conseil constitué de spécialistes de loi religieuse qui émet des avis juridiques et des jugements légaux sur des questions particulières.

<sup>14</sup> Jurisprudence musulmane, les zones d'influences sont : Égypte, Soudan, Émirats, Afrique occidentale.

<sup>15</sup> Doctrine sociale des ulémas algériens, voir à ce sujet *Ali Merad, Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940 : Essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris, La Haye, Mouton, 1967.

personnes, unies par les liens du mariage et par les liens de parenté (article 2). À ce propos, voici ce que disent les textes fondateurs :

Article 11 : « ... l'obligation pour toute femme d'un tuteur lors du mariage ».

Article 12 : « Il peut même parfois s'opposer au mariage de sa fille s'il le juge nécessaire ».

Article 39 : « ... le mari est le chef et l'épouse est tenue d'obéir et de lui accorder des égards de même qu'elle doit respecter les parents de son mari et ses proches ».

Article 38 : « ... la limitation du droit de circulation transparaît de l'article qui lui concède la possibilité de visiter ses parents est Prohibée ».

Article 8 : « ... la polygamie est légalisée ».

Article 48 : « ... la simple volonté de l'époux de divorcer ».

Article 53 : « ... l'impossibilité pour la femme de demander le divorce sauf situation extrême ».

Article 31 : « ... l'impossibilité pour une musulmane d'épouser un non musulman ».

Articles 126 à 183 : « ... l'inégalité de l'héritage entre les femmes et les hommes. »

Les articles juridiques touchant la vie de la femme kabyle et arabe algérienne dans la famille comportent un ensemble de directives à travers desquelles la condition de la femme quelle que soit son appartenance va être régie (M'rabet, 1983). Selon l'article 11, « la charge de marier la femme incombe à son tuteur matrimonial ». À partir de cette implication du père dans les affaires personnelles de sa fille, celle-ci devra demeurer à jamais mineure et ne pourra contribuer à une prise décisionnelle relative à sa situation matrimoniale (M'rabet, op.cit.). Notons que cette formulation sur le mariage s'inspire du FIQH malékite de 1966, en conservant l'article de 1966 sur le mariage (art. 18) et le texte de 1979 sur le maintien du mariage dans le cas d'une mineure (art. 6). De plus, elle réapparaît dans sa formulation traditionnelle en 1981, mentionnant qu'en 1979, il y eut une modification qui supposait que le devoir d'exercer la fonction du chef dans l'intérêt des enfants incombait au mari.

Au-delà de cette fonction, il existe une nouvelle formulation : « ... la femme concourt avec le mari à assumer la direction morale et maternelle de la famille, à élever les enfants et à préparer leur établissement » (art. 40). Cependant, toutes ces consignes sur l'autorité ont disparu de l'avant-projet de 1981 : « ... le devoir d'obéissance », qui avait auparavant été imposé à la femme en 1966 fut restitué par le FIQH (Daoud, op.cit.). En ce qui concerne le divorce, il existe une impossibilité pour la femme de demander le divorce sauf dans une

situation extrême (art. 53). Le divorce est le droit exclusif de l'homme, qui peut demander le divorce sans établir de raison et sans retour sur les décisions prises à cet égard. Mais la femme, elle, ne peut le demander que dans un nombre restreint de circonstances. Il faut cependant est bien de noter que l'adultère du mari, l'abandon de la famille, le refus de la paternité, la violence du mari, ne figurent pas parmi les circonstances exigées permettant à la femme de demander le divorce ! Tout le contraire, l'homme dispose de volonté et d'un pouvoir de divorcer à n'importe quel moment (M'rabet, 1983). Cette forme de divorce tend à s'éloigner de la norme établie et à contribuer à une certaine élaboration de normes nouvelles, qui s'attachent au divorce. Nommons, par exemple, la femme qui peut divorcer uniquement si elle paye une rançon afin de se libérer d'un mariage, (Ibid.).

La polygamie est permise sans préjugés ni contraintes (art. 8). Dans cette situation, les épouses se trouvent dans l'obligation de subir la polygamie, car elles sont enchaînées juridiquement, et souvent ligotées économiquement (Messaoudi, op. cit.). La polygamie est parfois pratiquée dans des situations quand le mari peut se permettre d'avoir de deux à quatre épouses, grâce à sa situation matérielle, et l'obéissance que la femme doit accorder à son époux, en tant que chef, est obligatoire (art. 39). L'époux est considéré comme un chef et la femme doit se conformer pour ne pas contrarier son mari. Par ailleurs, l'inégalité existe aussi dans l'héritage entre les femmes et les hommes (art. 126 à 183), accordant à l'homme le double de la part accordée à la femme.

Toutes les structures sont désormais en place pour offrir au FIS une large autoroute vers l'état islamique (Messaoudi, 1995, p. 150). Le terrain est déjà préparé pour l'établissement d'un état islamisme radical, légitimé par la religion islamique et par l'État. Il existe encore des contradictions dans l'arsenal juridique non seulement par rapport à l'identité autochtone kabyle, mais aussi quand il s'agit de la femme. Dans l'article 178, on trouve une mention, que toute révision constitutionnelle ne peut porter atteinte à l'article 40, qui proclame que : «...les partis politiques ne peuvent être fondés sur une base religieuse, linguistique, raciale, de sexe, corporative ou régionale ». Or, on dénote quand même le Parti Islamique du Salut qui est basé sur la religion islamique, et le FLN lui-même qui incite sur le retour aux sources islamiques. C'est à travers ces articles

d'imposition de l'arsenal législatif que la femme kabyle comme la femme arabe, vont rester mineures à vie et cotonnées dans une condition défavorable par rapport à celle de l'homme.

### 3.5.2 Les effets de discrimination du droit formel sur le plan familiale

Durant la plate-forme de Soummam de 1956, il a été élucidé que la femme algérienne est égale à l'homme, mais qu'elle arrive en dernier après les paysans. Suite à l'indépendance, les femmes algériennes ont jeté leurs Haïk (voiles) devant les médias internationaux, en signe d'émancipation (Daoud, op.cit). Néanmoins, la dichotomie des années trente s'est vite remise en place, en qualifiant ces femmes de traînées (Ibid.). Les femmes algériennes quelle que soit leur appartenance (amazighe ou arabe) sont considérées comme des personnes dépendantes de l'autorité que détient le père ou le mari. Elles sont considérées comme des mineures, selon l'article 11 qui accorde le droit de tutelle matrimoniale à l'autorité masculine. Les femmes, en fait, passent de la tutelle de leurs pères et de leurs frères à celle du mari (M'rabet, op.cit.), ce qui invoque un contrôle accru exercé par l'autorité masculine qui peut abuser de son droit que la loi lui a conféré. Ainsi, quel que soit le profil économique, quel que soit le niveau intellectuel de ces femmes, elles se trouvent dépouillées du pouvoir décisionnel, et ne sont utilisées uniquement que pour leurs votes lors des élections politiques. La condition de mineure qui lui a été attribuée par le code de la famille a fait d'elle une femme dépendante de l'époux à vie (M'rabet, 1967). Ce code a généré un cycle de vie démoniaque pour elle, remplie de paupérisations et d'injustices (Ibid.). Lors d'un divorce, la femme est exclue du domicile conjugal, car c'est à l'homme que revient le logement. Ainsi, la femme va se retrouver dans la rue, avec ses enfants, car le juge algérien lui en accorde la garde sans lui attribuer de logement (art. 52), qui revient à l'époux, lorsqu'il est unique, et il est unique à cause de la crise du logement (Lalami, 1994).

L'évolution de la famille algérienne se dirige vers la famille nucléaire; la crise du logement est un facteur qui crée les catégories vulnérables, c'est-à-dire les enfants et les femmes victimes de la réglementation juridique (Ibid.). Toutefois, la majorité des femmes kabyles vivent dans des conditions matérielles meilleures que celles des femmes arabes, et cela à cause de l'émigration en France de certains chefs de familles (Mouzaia, 2006), ce qui a donné

un certain droit à obtenir des rentes de retraite leur aidant à mieux vivre. Malgré cette aisance matérielle, ce n'est pas toutes les familles kabyles qui acceptent des femmes divorcées avec enfants. Il est nécessaire de mentionner que l'analyse de l'aspect socio-économique n'est pas l'objectif de cette étude, mais il est utile de dénoter qu'il existe selon nous, des causes pour le rejet de cette couche de femmes, et qu'il y a deux sortes de rejets. Le premier qui tend à exclure la femme du foyer familial en cas de divorce, ce qui concerne plus la femme arabe et kabyle qui vit dans des milieux citadins. Pour la femme kabyle issue des zones rurales, son rejet du foyer familial par le père ou le frère est totalement différent. La femme algérienne citadine est rejetée totalement à la rue, par contre la femme kabyle rurale, est accordée au premier prétendant frappant à la porte, même s'il est âgé. Pour reprendre, on lui enlève ses enfants, et on l'accorde au premier prétendant, pour un autre mariage.

Les femmes divorcées dans les zones citadines se retrouvent souvent dans la rue avec leurs enfants, où elles sont violées, où certaines meurent seules, toujours sans qu'il n'y ait de prise en charge pour cette couche sociale de femmes. D'autres trouvent la solution dans la prostitution, pour pouvoir subvenir aux besoins de leurs enfants. Il faut ajouter à cela le nombre de femmes qui sont répudiées pour un oui ou pour un non et qui sont jetées à la rue le lendemain, parfois avec leurs progénitures (M'rabet, op.cit.). La femme arabe algérienne et la femme kabyle algérienne deviennent des cibles privilégiées de toutes sortes de violence physique et morale. L'inégalité dans l'héritage les rend encore plus vulnérables, mentionnons qu'en cas de divorce, elles se retrouvent sans ressources et même si elles sont acceptées dans certaines familles aisées, elles n'auront jamais la vie qu'elles espéraient vivre (Daoud, op.cit.). Tout ceci pour dire que l'inégalité dans l'héritage est destructible pour la femme quelle que soit son appartenance, kabyle ou arabe.

Les femmes algériennes, en particulier celles qui vivent dans des zones citadines ou rurales, se trouvent dans des situations conflictuelles : des conflits avec des conjoints qui ne cessent d'imposer leur vision autoritaire à gérer la femme à leur guise - elle doit obéir sans riposter. Le mari doit être reconnu comme l'autorité supérieure, même si c'est la femme qui subvient à ses besoins matériels, de par son travail. Celles qui sont en dépendance économique vis-à-vis du mari (par absence de profession) sont encore plus exposées aux violences domestiques. Les conflits conjugaux entraînent la famille à un déchirement et fait



subir à la femme une violence morale et physique. À cela s'ajoute la tutelle non attribuée à la femme et qui la met dans des situations de stress, car elle ne peut même pas donner son accord à une chirurgie pour son enfant, et cela même si le mari est absent.

Il y a aussi la polygamie, qui est légalisée, qui met les femmes dans des positions défavorables; les maris sont partagés entre deux ou plusieurs femmes, ce qui mène à de violentes disputes qui se terminent souvent par des crimes. Aussi, la plupart des femmes kabyles sont des femmes au foyer, enfermées dans le statut de mères et d'épouses. Celles qui travaillent représentent une minorité, ce sont des femmes diplômées qui acceptent des postes subalternes, car le seul rôle assigné aux femmes par le Code est celui de gardiennes du bien être du mari (Messaoudi, op.cit.). Le Code de la famille a impliqué la femme dans de perpétuelles négociations de leurs droits. Les hommes qui ne veulent pas que leurs femmes ou leurs sœurs travaillent peuvent les contraindre puisque le Code de la famille oblige la femme à l'obéissance (art. 39). Certains frères empêchent que leurs sœurs brillent dans des postes considérables, ils les empêchent donc de se déplacer aux lieux du travail. Dans la Constitution, on retrouve un article bien tranché sur l'égalité d'accéder à tous les emplois au sein de l'état, mais selon les traditions et dans un cadre purement islamique (M'rabet, op. cit.). C'est à l'intérieur de ce cadre qu'on cite le rôle de la femme au travail, qui présuppose tout un apprentissage. Ainsi, elle demeure toujours la cible privilégiée de toutes sortes de discriminations dans le marché du travail. La politique familiale s'interprète comme une tentative de rejeter la femme kabyle du marché du travail, et dans ce contexte, la femme kabyle ne bénéficie même pas du salaire minimum. Certaines femmes ont travaillé pendant des années et n'ont jamais été touchées par des augmentations, malgré le principe énoncé dans la Charte nationale : « À travail égal, salaire égal ». La femme continue à percevoir un salaire minable et inférieur à celui de l'homme.

La séparation des sexes et des tâches est autant perpétuée dans le milieu du travail. En Kabylie, des femmes médecins, ingénieures spécialisées, dans les disciplines déclarées masculines, se sont résolues à accepter l'enfermement à domicile pour mettre fin aux perpétuelles séances de ménage de la part de maris jaloux, car il est inacceptable que les femmes puissent occuper de meilleurs postes. Ainsi, la femme est souvent dirigée vers le secteur privé où les prestations sociales ne sont nullement offertes. Dans la fonction

publique, on observe que la présence masculine est plus forte, en outre elle est cantonnée dans des métiers dits féminins, là où la qualification n'est pas exigée, par exemple : secrétaires, standardistes, ouvrières, femmes de ménage. Les meilleurs métiers attribués à la femme kabyle sont ceux de l'enseignement, secrétaires, coiffeuses, etc., même dans un contexte devenu plus favorable et avantageux pour l'amélioration de la condition féminine et de son statut. Aujourd'hui, le travail des femmes commence à être admis, cependant, le facteur de cohésion familiale et sociale demeure toujours des points d'interrogations. Le pouvoir central algérien s'est contenté d'un discours misogyne, et reste silencieux sur le rôle que doivent jouer les femmes dans la construction du pays (M'rabet, op.cit.). Il répète constamment que leur émancipation ne pourra se réaliser que dans le cadre des valeurs nationales (Daoud, op.cit).

## CHAPITRE IV

### LE CADRE COUTUMIER KABYLE

Dans le présent chapitre, nous allons tenter d'identifier l'ensemble des pratiques qui sont imposées aux femmes par le droit coutumier kabyle. Avant de nous lancer dans l'analyse des ces pratiques culturelles d'imposition, il est primordial de bien présenter la forme du droit coutumier kabyle.

Si on s'en tient aux études anthropologiques sur les sociétés primitives, on se rend compte que « la sauvagerie est toujours considérée comme synonyme d'abord de pratiques révoltantes et de coutumes excentriques » (Malinowski, 1933). La coutume peut prendre la forme du droit coutumier quand les règles coutumières sont sanctionnées formellement par un pouvoir étatique. Dans le contexte kabyle, la coutume est représentée comme une loi codifiée, c'est ce qu'on appelle le «kanoun<sup>16</sup> ». Toutefois, il existe une coutume qui n'est pas codifiée, celle-ci se représente sous forme de code symbolique qui régit les individus, comme dans le cas de la société actuelle kabyle. Ainsi, cette société, représentée comme une unité intégrée dans un système global algérien, est supposée obéir à des règlements (Bourdieu, 1958), constituant d'une part un droit formel national et d'autre part une coutume excentrique kabyle.

Les savants allemands par ailleurs, qui se sont adonnés à l'étude de la législation primitive et à la coutume, comme Spencer, Morgan, Durkheim, ont tenté de nous expliquer l'ordre social dans les sociétés sauvages. Cependant, dans le cas du Maghreb, Tillion affirmait : « on voit que la situation maghrébine est exactement l'inverse de celle que nous

---

<sup>16</sup> Ce mot est d'origine grecque. Le *kanoun* est une codification transcrite spontanément par les Kabyles en langue arabe. Il contient des dispositions qui régissent les individus appartenant à la même unité villageoise. Voir à ce sujet Alain Mahé, *Histoire de la grande Kabylie XIX<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècle : Anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*, Paris, Bouchène, 2001, pp. 99-101.

ont décrite tous les ethnologues qui ont observé l'hémisphère sauvage » (Tillion, op. cit., p. 82).

#### 4.1 La culture kabyle

La culture kabyle s'appelle tamazight. Elle appartient au groupe ethnique berbérophone autochtone de l'Afrique du nord et notamment du Maghreb, tout comme d'autres appartenances berbères : Chawi, Chalhi, M'zab, Chenoui, Targui, etc. L'ancienne écriture le *Tifinagh*, a permis aux berbères à ne plus être considérés parmi les peuples primitifs (Chaker, 1998), et cela à travers sa contribution à l'écrit. Lacoste-Dujardin a écrit à ce propos :

L'existence, dans la quasi totalité de montagnes, d'une riche culture particulière héritage de l'ancien peuplement autochtone du Maghreb, dont la langue est distante de l'arabe, quoique de la même grande famille chamito-sémitique : c'est la langue berbère, appelée plus souvent à présent langue tamazight, la langue "des hommes libres", autrefois parlée des Canaries à l'ouest, jusqu'en Égypte à l'est où elle existe encore dans l'oasis de Siwa, à la frontière de la Libye (Lacoste –Dujardin, 2002).

De tous les dialectes, dérivant de la culture tamazight, seul le capital culturel kabyle a survécu à toutes les invasions notamment arabo-islamiques et cela n'a été possible qu'à travers le refuge des kabyles dans des zones montagneuses et notamment dans le refuge de la culture kabyle dans l'oralité (Mahé, 2001).

De plus le mythe kabyle<sup>17</sup>, pendant le colonialisme par le biais de l'école, qui reposait sur une médiatisation de la supériorité kabyle, a favorisé les kabyles à acquérir une scolarisation distinguée sur le plan quantitatif de celle qui a été pratiquée dans les zones berbérophones (Ibid.). L'enjeu de cette intensification de la scolarisation française était de déstructurer le tissu éducatif traditionnel, qui s'était établi dans des villages au sein des

---

<sup>17</sup> C'est l'imagerie coloniale au sens de Camille Lacoste- Dujardin (1984). L'enjeu de cette représentation est de l'incorporer aux Kabyles, afin que ces derniers adhèrent à cette imagerie symbolique. Voir à ce propos l'analyse du mythe kabyle de Charles- Robert Ageron.

« Zaouïas <sup>18</sup> ». Balandier (1969), à travers une vision dynamique de l'anthropologie, a démontré que le colonialisme a contribué à l'ébranlement de l'unité économique familiale, et que l'imposition des normes institutionnelles françaises ont déraciné les formes traditionnelles.

Après l'indépendance, il y a eu d'autres mesures qui ont été prises en compte, et qui ont été imposées par la suite par le pouvoir central algérien comme l'arabisation dans les écoles. Le pouvoir central algérien a tenté de déraciner les kabyles, en leur inculquant une façon d'être. À ce sujet Jacques Berque écrit : « l'arabisme est une manière d'être » (Berque, 1959). L'enjeu de ce capital culturel incorporé dans le cadre d'une socialisation légitimée est de reproduire la structure sociale arabo-islamique, comme si le capital culturel kabyle acquis dans la famille par voie orale à travers la femme et mère n'avait jamais existé.

Les nationalistes algériens ont certes fait sortir la femme de la claustration du 'dedans', en renforçant une scolarisation massive des filles (Daoud, 1993). Toutefois, selon nous l'enjeu n'était pas de permettre à la femme kabyle de jouir de ce privilège de scolarité, car il était plutôt question de lui incorporer un capital culturel autre que celui qu'elle a acquis dans la famille étendue, car les nationalistes algériens savaient que l'apprentissage culturel s'effectue par la femme : « la femme dans sa dimension maternelle assume une fonction historique qui consiste à prendre en charge la préservation de la culture qu'elle transmet à ses enfants » (Anarouz, 2002). L'apprentissage culturel consiste à assigner aux garçons et aux filles une certaine façon d'être et d'agir et à leur tour, ces filles quand elles deviennent femmes, sauvegardent la culture et maintiennent sa reproduction (Lacoste-Dujardin, 1985). L'apprentissage culturel est un processus qui se déclenche dès l'enfance, alors qu'on apprend aux individus la nécessité d'être fidèles à l'ordre structurel kabyle et pour celui qui désobéit au patriarcat, une malédiction est sanctionnée par un châtiment (Bourdieu, 1974). Ce châtiment peut se manifester par l'exclusion de l'individu, en particulier quand il s'agit d'une femme, cette dernière serait bannie du groupe social ce qui enclenche une rupture des liens sociaux (Mouzaia, 2006). L'apprentissage culturel est fondé essentiellement sur une

---

<sup>18</sup> Genre de construction traditionnelle où l'enseignement religieux s'effectue à travers les méthodes traditionnelles. Fanny Colonna (1995) a consacré quelques lignes à ce sujet.

coutume ancestrale qui met les enjeux du groupe au delà de toute atteinte, se manifestant par le *Nif* ou la *hurma* (Bourdieu, 1980), qui s'oppose à tout ébranlement de l'ordre social établi. Ainsi, toute violation de l'honneur est considérée comme une transgression à l'ordre du groupe, refusant toutes les négociations et les arrangements. La *diyya*<sup>19</sup> n'est pas acceptée dans ce genre d'atteintes, et le meurtre *tamgart* est légitimé si cet honneur est souillé (Mahé, 2001).

#### 4.2 La structure sociale de la société kabyle

Le système patriarcal est fondé sur des stratégies anciennes qui détiennent leurs origines de sources tribales. *L'âarouchs* sont des stratégies basées sur une solidarité clanique (Durkheim, 1937), avec, parmi les caractéristiques de ses structures traditionnelles, la *tajmaath*, qui symbolise le regroupement et la solidarité tribaux. La *tajmaath* a légiféré des règlements et des actions à l'unanimité, dont le fait que les femmes ne sont pas admises dans les *tajmaath*. Selon Lacoste Dujardin (2002) : «*tajmaath*, 'maison des hommes', une assistance est obligatoire pour les hommes sauf les femmes. Le mot *aarch*, pour cette même auteure, représente des structures sociales et politiques traditionnelles, véhiculées par un code de l'honneur qui n'admet aucun ébranlement à ces structures (Bourdieu, 1958). Ce code est perçu comme un régulateur légitimé par le sentiment de fierté et impose donc des pratiques culturelles qui se veulent à être respectées, afin de maintenir une cohésion identitaire et sociale des membres du groupe (Luce-Gélard, 2003). Dans le contexte kabyle rural, la connotation de l'honneur familial ou villageois se définit par certaines attitudes, dans les comportements et les engagements et autant plus dans les négociations. Plus fort, il se définit par l'honneur féminin qui se traduit par le contrôle de la sexualité de la femme, en se référant principalement à sa chasteté (Ibid.).

---

<sup>19</sup> Compensation versée à la victime ou à sa famille au cas d'une atteinte symbolique ou physique à l'honneur. Certaines familles n'acceptent pas ces compensations, comme l'a bien confirmé Bourdieu dans son analyse de la société kabyle.

Donc, pour préserver cet honneur féminin, il était question pour les kabyles de se replier sur la famille étendue, qui s'étend par des liens du sang. Ces liens sont définis par une consanguinité, et sont fondés fondamentalement sur des liens de parenté. La représentation de la parenté qui est projetée dans la société kabyle reflète un système unitaire ancré dans l'imaginaire des kabyles. Ce système, «qui tout en définissant tous les membres du groupe comme parents [...]» (Lévi- Strauss, 1967, cité dans Meillassoux, 1992, p. 39). Le tissu relationnel familial est élaboré et élargi à travers le mariage endogamique, qui est une pratique prescrite par la coutume (Lévi-Strauss, 1967), dont l'enjeu est la reproduction sociale de la société villageoise (Luce-Gélard, op.cit.). Les rapports dans la famille étendue se caractérisent par une certaine dépendance des membres à la famille étendue, ils se retrouvent en effet insérés dans cette cellule familiale élargie, au point que même leurs décisions sont prises à l'unanimité. Comme l'a confirmé Bourdieu dans son analyse de la société kabyle : « l'individu est étroitement imbriqué dans la famille étendue dont les options règlent ses actes comme ses pensées» (Bourdieu, 1958).

Comme dans tout le Maghreb, la société kabyle est définie par les relations de parenté qui sont des « principes de structuration du monde social » (Bourdieu, 1972, p.92). Les règles prescrites dans ce système de parenté contribuent à maintenir la lignée généalogique dans une bonne posture et d'assurer une reproduction biologique, en tirant la meilleure carte possible à travers les stratégies matrimoniales. Celles-ci, selon Bourdieu, impliquent une bonne compréhension des relations matrimoniales pour marier au mieux la fille ou le fils (Bourdieu, 1980). Les éléments pris en considération dans un projet de mariage kabyle est le prestige de la maison sur le plan moral et matériel. Notons, qu'il existe quelques interdictions de l'inceste dans la société kabyle, semblablement à toutes les sociétés humaines, comme il a été dévoilé dans quelques théories développées par Lévi-Strauss et Dumont<sup>20</sup>, qui ont analysé certaines prohibitions de l'inceste - interdits et possibles - de l'union au sein de la famille étendue. Tout en respectant ces interdits, les kabyles préfèrent, tout échanger, surtout à l'intérieur de la parenté (Lacoste-Dujardin 2002).

---

<sup>20</sup> Voir à ce sujet Introduction à deux théories d'anthropologie sociale : groupes de filiation et alliance de mariage. - Paris ; La Haye : Mouton et, les structures élémentaires de la parenté. - 2e éd. - Paris ; La Haye : Mouton. .

Il est utile de souligner que toutes les options structurant l'ordre social kabyle sont d'ordre spontané<sup>21</sup>, et non calculé. Dans cette communauté de spontanéité, les femmes kabyles n'ont aucun contrôle sur soi (Messaoudi, 1995), leur rôle est limité de par la conception masculine de l'honneur qui risque d'être souillé. Et c'est dans cette perspective que la division sexuelle du travail est instaurée, par exemple sur le plan socioéconomique, comme dans les moyens d'existence. La société kabyle attribue à chaque membre un rôle.

« La représentation économique, sociale et politique reviennent au père, tandis que la place de la femme est inférieure, s'améliore ou se dégrade selon les étapes de la vie familiale<sup>22</sup> ». C'est alors à l'homme de procurer de la nourriture pour son foyer, tandis que la femme est aperçue uniquement dans la maison à garder les valeurs kabyles et à assurer une reproduction biologique. Dans cet état de faits, l'homme (*Argas*) bénéficie d'une place de chef, de par son rôle laborieux et dynamique (Firth, 1959); cette autorité acquise est relative à son pouvoir de procurer pour son foyer des biens économiques, alors que les femmes viennent en seconde place, car le rôle de gardienne de la maison qui lui a été attribué est paralysant. Firth (1959) a fourni des exemples sur les activités masculines et féminines chez les Maoris qui sont selon nous conformes à la société kabyle. Cet auteur a rapporté que : « Parmi les activités de subsistance, c'est aux hommes qu'incombent celles qui exigent force, courage et initiative, et qui sont définies aussi comme les plus dynamiques, les plus difficiles et les plus passionnantes » avec « une pointe d'exaltation et de risque »; c'est aux femmes par contre que reviennent les activités requérant « un labeur patient et plutôt ennuyeux », et en général « les tâches les plus calmes et d'une certaine manière les plus monotones » (Firth, 1959, cité dans Paola Tabet, 1998).

#### 4.3 Les mutations de la société kabyle

Notre objectif n'est pas d'étudier les mutations socioéconomiques de la société kabyle d'autant plus qu'il n'y a jamais eu d'études faites sous cet angle. Toutefois, les œuvres de

---

<sup>21</sup> Bourdieu dénonce le caractère artificiel des sociétés modernes. Il a décelé à travers ses travaux sur la société kabyle un nombre infini de valeurs et de comportements naturels non calculés. Ce sont des vertus que l'homme occidental avait perdu, au contact de la modernité.

<sup>22</sup> Voir *Insaniyat* : revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales, n° 10 janvier- avril 2000.



Balandier et d'autres, concernant «le social qui change sont nombreux<sup>23</sup>». En abordant ce thème, nous voulons démontrer que malgré l'existence de quelques mutations observées à partir de notre vécu, la structure sociale kabyle n'a pas été ébranlée et la femme kabyle vit de la même manière aujourd'hui, que dans la société traditionnelle avec ses mécanismes traditionnels comme l'honneur, lui attribuant la norme de « l'invisibilité sociale de la femme » (Addi, 2005). Le système des valeurs, qui se transmettait dans la société traditionnelle dès l'enfance par la femme-mère à travers un apprentissage culturel, n'a pas été ébranlé, par le seul fait qu'il y a eu des mœurs nouvelles qui se veulent à être partagées communément, imposées dans l'école algérienne. Néanmoins, ces mœurs et ces valeurs constituant un capital culturel arabo-islamique incorporé dans le cadre d'une socialisation légitime, pèsent sur la culture Tamazight. «La juxtaposition de plusieurs cultures (arabe, français, berbère) est souvent vécue comme une mutation forcée » (Tassadit-Yacine, 2005).

En ce qui concerne le système familial algérien, Addi Houari (2005) a souligné que la famille étendue ne savait pas quelle forme suivre : la forme familiale émergeant du salariat (famille conjugale) ou la forme patriarcale. Selon nous, chose certaine, il y a eu une direction flamboyante de la société algérienne citadine vers la famille nucléaire, qui s'est justifiée par la croissance démographique et la rareté économique. Toutefois, la société kabyle rurale s'est maintenue à la forme patriarcale. D'après Addi Houari, les indépendances ont produit une déstructuration des groupes sociaux, ce qui a contribué à une dépendance des groupes sociaux à une forme de vie différente de ce qu'elle avait été auparavant. Encore selon cet auteur, c'est un mode de vie émergeant des structures urbaines comme le développement architectural et les moyens de communication telle la télévision, les médias, etc. Il croit que c'est à cause de cette forme urbaine qui a renforcé les aspirations vers un mode de vie citadin occidental, que les groupes sociaux vivent aujourd'hui dans une ambiguïté et avec un conflit entre un ancrage social existant dans la mémoire collective et les nouvelles aspirations émergentes.

---

<sup>23</sup> Voir à ce sujet des articles sur le social qui change sur : [www.cairn.info/revue-acte-de-la-recherche-en-sciences-sociales-2003-5-page-19.htm](http://www.cairn.info/revue-acte-de-la-recherche-en-sciences-sociales-2003-5-page-19.htm).

Si nous pourrions appliquer, ce que l'auteur a avancé comme raisonnement, nous constaterions que ceci est applicable aux zones urbaines et aussi aux populations rurales qui ont été assujetties à un exode rural vers les zones dites citadines. Dans le contexte rural kabyle, il existe une autre forme d'aspiration citadine, qui est née à partir d'une incorporation du capital culturel arabo-islamique à travers l'école et aussi par une diffusion accrue de la culture arabo-islamique par les médias, plutôt que par l'urbanisation (Chaker, op.cit.). La raison est que malgré l'urbanisation qui a engendré une nouvelle image de l'*Akham* (la maison), et en dépit de l'existence des moyens de communication comme le téléphone, la parabole, etc. et l'amélioration de la vie sociale, « les femmes vivent comme elles ont toujours vécu » (Daoud, 1993, p. 130). Les femmes vivant dans les milieux ruraux kabyles sont femmes au foyer, un petit nombre d'entre elles étant coiffeuses ou institutrices. Les rapports hommes-femmes demeurent sous l'emprise de la symbolique des normes d'ordre collectif, malgré quelques modifications qui ont été apportées dans un aspect individuel mais qui n'ont pas touché les rapports hommes-femmes, « en aucun cas les rapports hommes-femmes ne sont radicalement différents de ce qu'ils furent dans le passé » ((Tassadit- Yacine, 2006, p. 1). Le Code de l'honneur demeure un régime et un régulateur qui induit une division des tâches et de l'espace. Ainsi, l'espace de la femme est limité à la maison, alors que l'espace de l'homme est le 'dehors'. La famille étendue demeure le type prédominant dans les milieux ruraux kabyles, le tissu relationnel de la communauté kabyle n'est pas brisé, car la structure traditionnelle demeure présente dans les mémoires collectives. Quoique « les hommes ont pris la liberté de se déplacer souvent à l'extérieur de la Kabylie, dans les plaines et villes d'Algérie et même de tout le Maghreb, mais sans aucunement modifier leurs structures internes» (Lacoste Dujardin, 2002).

Selon nous, le nouveau type de famille dite nucléaire qui a émergé après l'apparition du salariat, a échoué et, la rupture avec le collectif demeure une impossibilité parce que la société kabyle n'a pas encore créé l'individu autonome. D'autre part, la dépendance sur la cellule familiale élargie est une stratégie pour affronter des contraintes socioéconomiques et de faire face à toute atteinte à l'honneur kabyle de par l'éclatement de la société, craignant l'imitation d'un certain mode de vie d'inspiration citadine, qui peut émerger à partir du capital culturel arabo-islamique incorporé par l'école algérienne, créant ainsi des aspirations

vers la vie citadine. Dans cet état de faits, l'assignation des individus aux normes collectives et aux valeurs communautaires demeure essentielle dans l'imaginaire kabyle. Les mutations socioéconomiques sont produites de par les changements et les bouleversements que cette société a connus tels que les modifications entre les hommes et le sol et notamment avec l'acculturation, qui introduit une vision pragmatique et matérialiste.

#### 4.4 Les représentations à travers lesquelles s'opère le droit coutumier

##### 4.4.1 La représentation du corps

«Les catégories de perception du corps sont engendrées par leur pratique spécifique et par la situation où elle s'exerce [...], parce qu'elles sont fondées sur la nécessité pratique de maîtriser le corps en situation » (Boltanski, 1971, p. 2). L'incorporation du capital culturel kabyle dès l'enfance par la femme-mère, consiste à incorporer certaines pratiques culturelles au-delà des aptitudes langagières; elle incorpore à son enfant une façon de se comporter dans la société et c'est à la non spontanéité de se comporter que l'expression « techniques du corps se rapporte » (Mauss 1936). L'enfant « prend certaines postures qui lui sont infligées » (Ibid., p. 377). Ces pratiques corporelles adoptées sont aussi construites à partir du contexte social (Bourdieu, 1972), et ainsi le corps de la femme devient le champ d'un contrôle et c'est spontanément qu'elle va intérioriser ces limites incorporées.

L'adhérence des femmes au rythme de la société se traduit par les représentations qu'elle doit donner d'elle-même, qui est une projection inconsciente de l'ordre social établi et une reproduction inconsciente de cet ordre à travers une conformation aux pratiques corporelles imposées par le groupe social (Bourdieu, 1998). Christiane Chaulet -Achour constate que cette société préconise à la femme : la « réserve », la « pudeur » et le « silence » (Chaulet -Achour, 1994, p.291). Les femmes en effet ne doivent pas rire dans les rues, elles ne doivent pas discuter avec les hommes, elles ne doivent pas zigzaguer en marchant, elles doivent se tenir courbées, car les stratégies matrimoniales qui sont mises au profit des hommes, exigent de la femme certaines attitudes corporelles qui sont conçues comme normes (Tassadit-Yacine, 1992). Pour que la femme soit visée dans ces stratégies, elle doit se valoir

une bonne image de l'autre, c'est-à-dire du groupe. Il existe aussi d'autres habitudes corporelles exigées, comme baisser les yeux, «la femme se doit de baisser les yeux et de dissimuler tout ornement à la vue de l'autre dans un souci d'humilité et de soumission» (Mernissi, 1975, p. 83). C'est tout l'honneur de la famille élargie qui serait atteint si la femme ne se conforme pas aux pratiques corporelles incorporées. La femme doit donc intérioriser ces limites corporelles, pour qu'elle soit considérée dans la société. Addi Houari a souligné que : « pour une femme, la rue algérienne, l'extérieur est une jungle qu'elle doit affronter en restant silencieuse, en regardant droit devant elle, en détournant la tête» (Addi, 2005). Cette représentation que la femme doit projeter n'est pas naturelle mais calculée, ces postures sont donc les normes du dressage (Mauss, 1936). C'est ce que Bourdieu (1998) appelle «l'hexis corporel », qui signifie selon lui l'ensemble des dispositions corporelles, comme les manières de se tenir, de parler, et de marcher. Le corps de la femme est présenté dans l'imaginaire masculin comme un sujet de honte, de par sa liberté il peut atténuer aux intérêts symboliques auxquels se rattache la famille et la collectivité, comme l'honneur et la fierté, et de ce fait il peut être menaçant à l'ordre social établi (Tassadit- Yacine, 1992).

Ainsi donc, il existe une catégorisation de la femme en Kabylie : premièrement, celles qui adoptent certaines pratiques corporelles adéquates aux normes établies, et qui adhèrent au rythme naturel de la société; l'enjeu pour elles est de « ne pas être réduites à leur sexe », écrit Houari Addi (2005). Selon nous, cette catégorie de femmes est la plus respectée dans la société et elles se marient à un très jeune âge, car les stratégies matrimoniales qui sont mises au profit des hommes, incitent les femmes à adopter des attitudes corporelles tout à fait en conformité aux exigences masculines, afin d'être choisies par les hommes. C'est ce que les hommes appellent *thamtouthe alaali* (la femme pudique). Celle-ci va être le modèle de femme admirée par le groupe social, c'est la femme qui ne circule pas, et même si elle circule, « elle est accompagnée par un membre de sa famille et de préférence par un adulte de sexe masculin » (Addi, 1999). Ce genre de femme n'adopte pas certains comportements qui sont vus dans cette société comme, *haram* et honteux, et qui peuvent nuire à l'honneur du groupe. Cependant, la femme qui va à l'encontre de ces dispositions corporelles est appelée *Tamtouthe n'diri* : elle est une femme qui donne plus d'importance à sa liberté individuelle en bravant tous les interdits; elle peut en effet adopter certaines attitudes corporelles; elle peut

notamment circuler dans l'espace qui est réservé aux hommes tel que le marché et même les cafétérias. Cette catégorie de femmes qui brave les interdits est placée totalement à l'écart du groupe. Le groupe social d'appartenance met souvent cette catégorie de femmes dans un listing de non recommandation aux futures générations, et ses actes se rapportent d'une génération à l'autre pendant des siècles. Néanmoins, « ce n'est qu'en vieillissant, que la femme en Kabylie pourrait enfin se libérer du poids du collectif et du poids des traditions » (Lacoste Dujardin, 1994). Le groupe social accorde une suprématie à la femme âgée, en la considérant comme la *baraqua*, symbole de générosité et de sagesse, mais :

Elle n'acquiert ce privilège social qu'après avoir enfanté et ne devient mère qu'après avoir achevé l'éducation du fils ou de la fille qu'elle aurait mariés et assisté à la naissance de ses petits enfants. Ainsi, sa place en tant que femme, mère et grand-mère devient respectable au sein de la famille, et elle aurait ainsi assumé entièrement son rôle de mère reproductrice en assurant la perpétuation du nom de la famille (Boutefnouchet, 1984, p. 78-79).

Lacoste-Dujardin (2002) a démontré que les structures sociales kabyles sont organisées en Kabylie de sorte qu'il y ait une reconnaissance de la supériorité de l'âge et du sexe masculin. La femme âgée n'est pas surveillée par le groupe, car dans l'imaginaire masculin, elle ne pourrait aller à l'encontre de l'honneur de par sa vieillesse. Mais malgré ce droit qui lui a été attribué, celle-ci est habituée à certaines pratiques qu'on lui a incorporées à travers l'apprentissage culturel, avec lesquelles il lui serait très difficile de rompre (Tassadit -Yacine, op.cit). Par exemple, la femme kabyle, en dépit de sa vieillesse, est incapable de circuler car la notion même de la liberté lui est inconnue.

#### 4.5 Le mariage kabyle

Lors de la conquête arabo-islamique, les valeurs et les mœurs étaient communément partagées entre la société sédentaire et nomade, car la structure sociale des deux groupes reposait sur la *ferqua* (Tillion, 1966). Celle-ci est définie par Bourdieu comme étant : « une fraction de la tribu [...], la *ferqua* est l'unité de base de toute la société maghrébine » (Bourdieu, 1958, p.29). La *ferqua* veut dire le clan, et le facteur régissant le clan est l'honneur qui met en œuvre des stratégies matrimoniales et des stratégies de reproduction à

travers lesquelles le clan établit l'ordre à l'intérieur de la *ferqua*; (Tillion, op.cit.), l'enjeu étant de protéger toute atteinte au *nif* ou à la *hurma* (l'honneur). Avec l'islamisation des tribus berbères, il y a eu des valeurs nouvelles et des mœurs qui ont coexisté avec les mœurs berbères et qui se sont manifestées par des valeurs islamiques. Néanmoins, les tribus berbères sédentaires tels que les kabyles ont pu protéger les règles ancestrales et la structure ancienne à résister aux changements comme l'endogamie du mariage (Ibid.). Selon Bourdieu : « dans la pratique, en effet, ce mariage idéal est souvent un choix forcé que l'on s'efforce parfois de donner pour le choix de l'idéal » (Bourdieu, 1980, p. 310). Le mariage endogamique est considéré comme un instrument de renforcement de la relation entre les frères. Il découle de la conception patriarcale qui invoque une alliance consanguine (Lévi-Strauss, 1967). Il est une stratégie matrimoniale, visant un non mélange du sang, contribuant ainsi à garder l'honneur dans la famille (Tillion, op.cit.). Ce type de mariage est donc imposé pour assurer une descendance pure. L'autre enjeu de cette stratégie matrimoniale selon quelques anthropologues classiques tels que Tillion, Bourdieu, Lacoste-Dujardin, etc., est de garder le patrimoine dans la même lignée.

Notons que dans un mariage endogame, la dot versée par le père du fiancé au père de la fiancée est souvent minable dans la société traditionnelle et aussi dans la société actuelle. Le patriarche en effet ne demande pas une dot, il laisse le choix. Compte tenu du caractère des rapports entre les deux familles à marier, et considérant que la forme du mariage est endogamique, la dot donnée par le père du mari au tuteur de la femme à marier est sans conséquence. Ceci contribue à un certain avilissement de la femme par le mari et notamment par la famille du mari. Dans ce contexte, Bourdieu a parlé d'un « marché de biens symboliques » (Bourdieu, 1998), dans lequel les femmes font partie des objets échangés. Ce principe se traduit par le marché matrimonial du dot qui fait partie des échanges symboliques. Pour Lévi Strauss, les femmes se représentent souvent comme « le suprême cadeau, parmi ceux qui peuvent s'obtenir seulement sous la forme de dons réciproques » (Lévi-Strauss, 1959, p. 76). Ces dons réciproques échangés peuvent être inéquitables; ainsi la dot devient un critère de l'échelle de valorisation ou de dévalorisation des femmes à marier. Dans cette perspective, la dot prend une forme matérielle contrairement à quelques peuples primitifs comme les Mélanésiens, où Mauss (1983) a dégagé une forme de régime du don.

Selon cet auteur, l'échange fonctionne sous une forme obligatoire et désintéressée, cette obligation s'explique dans un vocable mythique et symbolique. Actuellement, certaines familles kabyles demandent une dot inférieure notamment quand il s'agit d'un mariage endogamique, et cela pour des raisons économiques et démographiques, quand le père du fiancé n'a pas un bon revenu, c'est-à-dire à cause de sa non rentabilité financière ou quand il a plusieurs bouches à nourrir.

La règle d'endogamie n'exclut nullement la règle de l'exogamie, actuellement courante en Kabylie, et qui a pour enjeu d'établir une alliance avec une étrangère prestigieuse et afin d'augmenter le capital d'alliances prestigieuses (Bourdieu, op.cit.). C'est une action positive selon Lévi-Strauss, car cette règle invoque une sortie de l'isolement et permet de nouer des alliances «c'est le moyen de lier les hommes entre eux, et de superposer, aux liens naturels de la parenté » (Levi Strauss, 1959, p. 550). Toutefois, le mariage endogamique ou exogamique ne libère la femme de l'autorité de son père, que pour la livrer à l'entière autorité de son mari. Ce genre de mariage est souvent arrangé par les deux familles concernées, et aucune alternative de choix n'est permise à la femme kabyle. Le seul moyen de survivre est d'accepter son transfert dans un nouveau groupe social (Spencer, 1965). Les Kabyles par ailleurs, ne tolèrent pas que leurs filles se marient avec un étranger, car ils préfèrent que leurs filles restent dans le même clan. Le groupe social kabyle supporterait moins le fils qui se marierait avec une étrangère que la fille avec un étranger (Tillion, op.cit.). Notons qu'à travers l'action du mariage de la fille avec un étranger, celle-ci va être mal vue par son groupe d'appartenance et du coup sa chasteté sera remise en question (Mouzaia, 2006).

Actuellement, le mariage endogamique est encore courant en Kabylie. L'enjeu principal n'est pas de garder les propriétés foncières dans la même lignée, comme il a été rapporté par les anthropologues classiques, mais de renforcer les liens de parenté entre deux frères ou deux sœurs. Dans le cas du mariage avec la fille du frère du père, ceci réduirait les tensions entre le père et la mère en faveur du père. Le mariage dans la parenté est plus courant en Kabylie sous une autre forme, celle du mariage avec la fille de la sœur de la mère ou la fille du frère de la mère. Selon Bourdieu, ce type de mariage est considéré prescriptif plutôt que

préférentiel. Ainsi selon ce même auteur, la règle prescriptive était peu observée (Bourdieu, 1980).

Comme nous l'avons déjà mentionné, les études de Bourdieu sont basées sur la société traditionnelle où la norme du mariage est restée la même, c'est-à-dire que c'est le patriarce qui négocie le marché matrimonial. Cependant, il existe quand même cette forme de mariage endogame qui se penche plus du côté matriarcal, c'est-à-dire vers la fille de la sœur de la mère ou la fille du frère de la mère. Cette nouvelle forme de mariage se rattache plus au statut que la femme mère a acquis « à travers les manipulations de ses enfants » (Lacoste-Dujardin, op.cit). Toutefois, toutes ces formes de mariage dans le même cercle de la parenté maintiennent les femmes dans une situation de non-choix, car les relations inter - lignagères pèsent sur le choix du conjoint (Lévi- Strauss, 1959).

Une autre forme de stratégie matrimoniale à considérer dans le mariage kabyle est le mariage avec les cadettes riches. « Les stratégies matrimoniales sont le produit non de l'obéissance à la règle, mais du sens du jeu, qui conduit à « choisir » le meilleur parti possible, étant donné [...] les atouts, ou les mauvaises cartes (les filles notamment) » (Bourdieu, 1987, p. 80). Cela nous mène à l'idée qu'il existe des variables auxquelles se rattachent des stratégies matrimoniales telles que l'âge de la fille à marier. En Kabylie, les femmes doivent se marier jeunes; celles qui dépassent un certain âge se retrouvent dans l'impossibilité de se marier, puisque les hommes kabyles préfèrent les plus jeunes femmes (Mouzaia, 2006). Alors, le chef de la famille demande une dot minable pour les plus âgées et ira jusqu'à basculer l'échelle du mariage, en donnant les cadettes et en laissant les aînées. Les riches héritiers se marient souvent avec des cadettes mais ceci n'est pas une norme. Aussi, il existe des hommes pauvres qui se marient avec des héritières, celles-ci étant souvent des filles uniques dont l'héritage leur revient de droit (Bourdieu, 1980). Dans la société traditionnelle, procréer une fille unique était indésirable, et c'est rare qu'une famille kabyle ait une fille unique, « puisqu'on espère toujours avoir un héritier » (Ibid. p. 260). Dans la société traditionnelle, une riche héritière dispose d'un adot considérable lors de son mariage, qu'elle apporte à sa nouvelle maison, par exemple des bijoux, des biens immobiliers



et même de l'argent. L'adot est une condition, selon Bourdieu, qui se rattache aux stratégies matrimoniales, et tend à donner aux femmes plus de chances à se marier, car d'après cet auteur les femmes dans la société kabyle sont des bouches inutiles (Ibid. p. 65). Cette stratégie est aussi en faveur des hommes pour acquérir plus de biens matériels, comme une entrée d'argent (Ibid.).

Selon nous cette action, en effet, était monnaie courante dans la société traditionnelle comme l'a bien démontré Bourdieu; elle se rattache plus au désert matrimonial, c'est-à-dire au célibat des femmes, car la société kabyle considérait mal les femmes qui ne se mariaient pas et non pas, comme l'a affirmé Bourdieu, au fait que les femmes étaient un fardeau économique pour les parents. Les stratégies matrimoniales qui sont mises au profit des hommes pour tenter d'acquérir plus de biens matériels à travers le mariage à des riches héritières s'inscrivent aussi dans les stratégies de reproductions, car elles tendent à augmenter les biens matériels (immobiliers) et symboliques (procréation accentuée), afin de combler la rareté. Ainsi, la rareté est l'un des facteurs qui tend à légitimer les stratégies matrimoniales qui seraient mises en œuvre en faveur des hommes. Un homme, quand il ne possède pas de biens, choisit une femme aisée qui appartient à une famille prestigieuse et cela afin de combler la rareté, « car le problème économique consiste, pour l'homme confronté à une situation de rareté, à chercher par un calcul rationnel comment maximiser ses gains » (Lévi-Strauss, 2001).

Aussi, la valeur symbolique de la femme est primordiale dans un mariage kabyle puisqu'elle traduit la réputation du groupe et son honneur (Luce- Gélard, op.cit). Les demandes en mariage n'afflueront que si l'on est sûr de la chasteté de la jeune fille (Tillion, op.cit). D'ailleurs, l'historique matrimoniale est très important dans un mariage kabyle, une femme divorcée n'a pas beaucoup de chance à se marier avec un jeune homme célibataire, elle se marie plus souvent avec un homme âgé, divorcé ou veuf. « Les stratégies matrimoniales reposent sur tous les éléments majeurs qui constituent le bon choix » (Bourdieu, 1980), qui est accordé aux hommes. Ainsi, l'histoire des mariages antérieurs et l'histoire du groupe sont des éléments qui interviennent dans les stratégies matrimoniales (Ibid.). La chasteté des filles fait partie de l'honneur de la lignée; le père ou le frère vont

utiliser tous les moyens pour contrôler la sexualité de leurs filles ou de leurs sœurs, car les stratégies matrimoniales exigent de la femme qu'elle soit pure, et c'est pour garder l'honneur dans la famille que le patriarce justifie l'exercice de l'endogamie du mariage. A. Tauzin écrit à ce propos :

Ces stratégies s'appuient sur une idéologie de l'honneur, idéologie qui exalte la pureté, le non-mélange des sangs et donc justifie à la fois l'endogamie au sein de chacune des strates sociales [...] et le contrôle de la sexualité féminine qui, si elle s'exprimait hors de toute contrainte, menacerait cette pureté en même temps que les fondements de la patrilinéarité (Tauzin, 1987, p.103, cité dans Luce- Gélard, 2004).

Cette question de la chasteté de la femme à marier est une question collective est non individuelle, car c'est toute la lignée généalogique qui est concernée. À ce propos, Germaine Tillion a démontré que dans toute la méditerranée, la virginité des filles est une affaire qui concerne le frère alors « le risque de la perte de « ce petit capital fort intime » est présenté comme une cause de honte effroyable, qui doit précipiter dans l'abjection la totalité d'une famille pleine d'orgueil» (Tillion, op.cit., p. 113). La certitude de la garantie de l'honneur est considérée comme le seul facteur afin de réaliser une reproduction biologique pure (Tassadit-Titouh, 1992). Ainsi, la reproduction biologique est liée essentiellement à un choix sélectif basé sur la chasteté de la fille, car c'est l'avenir de la lignée qui en serait affecté. Addi Houari a écrit que : « la virginité est la condition principale qui caractérise la femme, comme elle représente pour la jeune fille et pour la femme une preuve de fidélité et de culte des ancêtres et qui impose la continuité, la pureté et la chasteté de la descendance» (Addi, 1999, p. 164).

#### 4.6 L'analyse de la maison kabyle

La division sexuelle comme nous l'avons mentionné invoque une division de l'espace : un espace public masculin et un espace domestique féminin. Cette distinction entre ces deux espaces découle d'une hiérarchie sociale (Bourdieu, 1980). La maison kabyle (*Akham*) c'est l'espace privé où toute la vie en société s'organise. Les hommes sont d'autant plus considérés dans cet espace par les femmes qu'elles-mêmes. L'apprentissage culturel que la mère est chargée de transmettre à sa fille inclut la valeur de l'homme (Fanon, 1966). C'est aussi dans cet espace privé, qu'on inculque dès l'enfance les valeurs traditionnelles comme

notamment la division des tâches au sexe féminin et le partage des pouvoirs entre les frères (les aînés et les cadets), et aussi entre les frères et les sœurs (Bourdieu, 1980).

La maison kabyle est représentée dans l'imaginaire féminin et masculin comme un espace sacré de l'honneur. Toutes les parties obscures de la maison sont rattachées à cet honneur (Ibid.). La maison kabyle traditionnelle est organisée selon un ensemble d'oppositions que Bourdieu a listé dans «la maison kabyle», ou «le monde renversé» (Ibid.). Cet auteur dit aussi que la maison kabyle est le contact entre la distance culturelle kabyle : l'extériorité et l'intériorité. C'est dans cette intériorité où tout se déroule, c'est-à-dire presque toute la vie de la femme kabyle (Ibid.). L'analyse sociologique qu'il a faite de la maison ou «le monde renversé» est une analyse à valeur traditionnelle, mais toujours est-il que son analyse reflète parfaitement la structure mentale kabyle (Laura Mouzaia, 2006).

La maison kabyle actuelle est aussi divisée en deux : l'espace des hommes et l'autre pour les femmes. Chacun reconnaît sa place dans la maison d'une manière inconsciente, car c'est depuis l'enfance qu'on apprend à chacun des sexes sa véritable place (Bourdieu, op.cit.). Ainsi, toute infiltration dans l'espace de l'autre est considérée comme une atteinte à l'honneur. Cette dichotomie de l'espace est en effet, instituée par des valeurs symboliques communément attachées à l'honneur de la famille et aux interdits imposés à cet effet. « La division entre les sexes est présente à la fois « à l'état objectivé dans les choses dans la maison par exemple, dont toutes les parties sont sexuées, dans tout le monde social et, à l'état incorporé, dans le corps, dans les habitus des agents, fonctionnant comme systèmes de schèmes de perception, de pensée et d'action» (Bourdieu, 1998, p. 14).

Le dedans par ailleurs est l'unité où la parenté est un système, rationnellement élaboré, et les rapports de la parenté sont réglés à travers des pratiques qui sont structurées et structurantes de sorte que tout un ordre social, politique, économique et culturel de la société se voit inséré dans l'ère de ces pratiques, et rien n'échappe à l'autorité du père, du frère ou du mari, car ce sont les intérêts du groupe qui sont définis par ces règles. Aussi, la perpétuation de la maison s'avère inévitable quand il y a un descendant (Lévi-Strauss, 1987) du sexe

masculin, en mettant en œuvre les stratégies de reproduction et cela ne peut se réaliser que par voie du mariage notamment endogamique.

Bourdieu (1972) a examiné les rapports sociaux entre hommes et femmes dans la grande maison kabyle (*Akham Amokrane*). Il est arrivé au résultat que cette grande maison est un espace structuré et structurant, qui reproduit à l'infini des habitus, créant ainsi des hiérarchies entre l'homme et la femme en Kabylie. Cet auteur a défini la maison kabyle comme un espace de reproduction sociale. Cette conception découle de la notion de « nostalgie structurelle » (Douglas. M, 2005).

Cette analyse de Bourdieu de la maison kabyle a été faite durant une période coloniale où l'aspect esthétique de la maison favorisait une certaine séparation sexiste à l'intérieur du dedans; l'architecture en effet, a renforcé cet antagonisme entre les hommes et les femmes. Leurs rapports sociaux ont été définis dans la maison traditionnelle par cette distinction architecturale qui tend à mettre les femmes dans des lieux distincts propres à elles, car cette forme architecturale de la maison traditionnelle kabyle est fondée sur une constitution de quartiers sexués (Bourdieu, 1980), de sorte que la femme peut effectuer des tâches telles que le tissage dans une partie obscure de la maison. Actuellement, les métiers dits féminins comme le tissage ont disparu et cela a amélioré la vie sociale notamment à travers l'immigration, qui a accordé aux kabyles certains moyens de subsistance, et aussi à cause de l'urbanisation, qui a modifié la forme de la maison kabyle en s'approchant plus des maisons citadines. Mais ceci selon nous n'a pas pour autant changé la situation de la femme contemporaine.

#### 4.7 Les tâches assignées aux femmes kabyles

La division du travail est alignée par le patriarcat, qui a le rôle de répartir les tâches du groupe domestique dans le dedans et dans le dehors; une fierté s'acquiert quand celui-ci est bien représenté à l'extérieur du village (Addi, 2005). Cette logique patriarcale impose une division de tâches et répond à des déterminismes économiques. Héritier a confirmé qu'il existe «une valence différentielle» qui découle de la division sexuelle du travail, car selon cette auteure les tâches féminines sont dévalorisées (Héritier, 1996). Les tâches qui

incombent à la femme kabyle en effet, sont d'ordre domestique (Meillassoux, 1980), elles se font à l'intérieur de la maison (Bourdieu, 1998).

Toutefois, il existe quelques tâches qui se font à l'extérieur du dedans, elles s'accomplissent dans les montagnes telles que la cueillette des olives, pour que : « Les victimes de domination symbolique puissent accomplir avec bonheur au double sens du terme les tâches subalternes ou subordonnées qui sont assignées à leur vertu de soumission, de gentillesse, de docilité et de dévouement » (Bourdieu, 1998, p. 64). L'enjeu de cette action d'assigner des tâches aux femmes kabyles dans un espace autre que l'espace privé n'est pas de leur accorder une certaine présence ou une liberté de circulation dans l'espace public, mais plutôt de répondre à des besoins économiques, c'est-à-dire que l'enjeu repose sur une nécessité économique qui se traduit par la coopération des femmes à augmenter le capital économique. Les femmes aident et coopèrent dans la fonction économique pour se reproduire en tant que groupe social (Godelier, 1977). Toutefois, cette complémentarité ne veut pas dire que les femmes sont égales à l'homme (Tabet, 1998). D'autant plus que la division sexuelle des tâches n'accorde nullement aux femmes les mêmes pouvoirs que détiennent les hommes. Comme l'a confirmé Godelier : « C'est sur cette répartition de tâches que se fonde la capacité qu'ont les hommes d'incarner et de défendre plus que les femmes les intérêts du groupe et donc la capacité de dominer politiquement, culturellement, symboliquement les femmes » (Godelier, op.cit., p. 372-377, cité dans Paola Tabet, op.cit., p. 11).

La représentation kabyle dans la société traditionnelle ou actuelle interprète la vision que l'espace de la femme est la maison, elle doit demeurer dans le dedans, alors que l'espace de l'homme est le dehors, dans les champs, dans la *tajmaath* (l'assemblée) (Mahi, 2001) où il possède toute sa liberté de circuler et où la femme n'a pas le droit de s'y retrouver. « Cette division sexuelle de l'espace a favorisé un rapport de force en faveur de l'homme » (Mouzaïa, 2006), car même les rapports sociaux entre les hommes et les femmes sont organisés selon la structuration des tâches et aussi selon la dichotomie de l'espace.

#### 4.8 L'exhérédateur :

En 1748, les kabyles commencent à exhériter les femmes comme dans quelques pays arabes, car la population kabyle vivait essentiellement de l'agriculture, qui est régie par l'indivision puisque la terre est sacralisée et elle doit demeurer dans la lignée patriarcale (Tillion, 1966). Le code d'honneur suscite les hommes à considérer et à prendre en charge ses parentes veuves et orphelines et toutes les parentes qui sont dans le besoin (Mahé, 2001). Dans le cas où le mari meurt sans testament, ses biens reviennent à ses proches. En 1827 il y a eu une démarche collective d'une délégation de *a'rouchs* de Kabylie qui avait manifesté sa volonté auprès du DEY d'Alger pour que les femmes n'aient plus accès au droit de succession. Ils ont réussi et depuis la femme ne peut hériter des terres, elle a le droit à l'usufruit, mais pas aux terres, et ceci malgré la charia qui proclame qu'elle a droit à une part. Le père attribue les terres aux fils et aux descendants des fils, c'est-à-dire aux petits-fils, alors que ses filles sont totalement déshéritées. L'enjeu est de garder le patrimoine dans la famille et dans l'ordre généalogique (Bourdieu, 1980).

Même si la loi a accordé une part d'héritage à travers le code de la famille aux filles. Alors que la coutume kabyle ne reconnaît pas ce droit (Tillion, 1966). Dans la société kabyle traditionnelle ou contemporaine on sait en effet, que l'héritier principal *awrith* est l'homme (Bourdieu, 1980), car le système kabyle est fondé sur le maintien de l'héritage dans la lignée patriarcale où le réseau de la parenté ne peut s'élargir que dans des conditions spécifiques comme par l'endogamie du mariage, et cela afin que le patrimoine reste dans la lignée généalogique. Dans ce cas, le patriarche déshérite les filles, pour maintenir l'héritage dans la famille patriarcale. Tillion a démontré que : « Toute la structure tribale repose en effet, sur l'impossibilité, pour un étranger au lignage de l'ancêtre, de posséder un terrain faisant partie du patrimoine familial» (Tillion, op.cit., p. 26).

Lors d'un mariage exogame, l'homme qui se marie avec la fille est considéré comme un étranger au lignage; ainsi, la femme est exclue de l'héritage par crainte que l'étranger au lignage devienne héritier. C'est dans ce cheminement que Lévi Strauss a posé la règle de la réciprocité qui explicite « une appréhension immédiate et intuitive de l'homme social » (Lévi-Strauss, 1967, p.159). L'exhérédation des femmes kabyles peut être justifiée par cette

crainte de l'homme social à briser les liens sociaux fondés sur la parenté, en admettant «l'étranger» dans la famille, et c'est pour cela que l'exhérédation est en rapport direct avec l'exogamie, et c'est à partir de cette réplique que le patriarce justifie et légitime le choix forcé dans le mariage de sa fille.

#### 4.9 La reproduction biologique et sociale

##### 4.9.1 La procréation

Les stratégies matrimoniales s'inscrivent dans les stratégies de reproduction (Bourdieu, 1982) puisque celles-ci sont considérées comme l'enjeu primaire du mariage et la base de toute union maritale, qui vise la reproduction sociale essentiellement de la lignée généalogique. La reproduction biologique ne se déroule qu'à l'intérieur du cadre légitime, qui est le mariage (Fainzang, 1991). Ainsi, le mariage est considéré comme une étape de la reproduction sociale de la famille, « il est le seul cadre légitime à l'exercice d'une sexualité [...], à vocations reproductive» (Ibid., p. 92). L'apprentissage culturel que la femme-mère transmet à sa fille repose sur une préparation à la maternité qui ne peut s'effectuer que dans un contexte de mariage.

La procréation est le rôle primaire de la femme dans la société kabyle, et la femme qui ne peut procréer est souvent renvoyée chez ses parents, « la jeune fille n'acquiert le statut de femme qu'au moment de la conception et la femme stérile n'est pas considérée comme une vraie femme» (Héritier, 1996, p. 79). L'ancrage traditionnel enraciné dans les esprits de la société traditionnelle kabyle et qui persiste à ce jour, a explicité que le corps de la femme est considéré comme un instrument de reproduction biologique (Luce- Gélard, 2001). En effet, la reproduction de la lignée généalogique notamment en produisant des fils va contribuer à une certaine fierté à l'extérieur du village. Quand son nom de famille est reproduit, le patriarce est honoré grâce à la reproduction généalogique. Lacoste-Dujardin a écrit à ce propos que:«pour une femme maghrébine, être femme ce n'est pas vivre avec un homme, c'est posséder un fils... tout en faisant un enfant mâle à leur mari et surtout au patrilignage» (Lacoste -Dujardin, 1985, p. 144).

Pour Françoise Héritière, la fécondité est l'une des différences qui existent entre le masculin et le féminin. Cette différence, selon elle, structure toutes les sociétés humaines d'une manière globale. Néanmoins, elle affirme que même la forme de la différence est différente d'une culture à une autre, et elle arrive à un point dans sa discussion à expliquer que c'est la femme qui porte en elle une fécondité, mais elle est successivement contrôlée par les hommes pour lui enlever tous les pouvoirs (Héritier, 1996).

#### 4.9.2 La reproduction de l'ordre social par les femmes

Les stratégies de reproduction tendent à faire de la femme un objet et le sujet même de la reproduction. Comme objet, on l'a vue dans son rôle de femme mariée lors de la reproduction généalogique à travers la procréation, et comme sujet de la reproduction, nous désignons son rôle de femme-mère dans la reproduction sociale. La femme ne sera privilégiée dans la nouvelle cellule familiale qu'après avoir eu son premier garçon. Dans la société kabyle dès qu'une femme devient mère, elle acquiert une certaine autorité dans la maison, elle va seconder le mari dans les affaires de la maison : « La jouissance permise pour la femme est d'être mère » (Chebel, 1998, p. 50). Néanmoins, la maternité va renforcer sa position, elle s'impose de par le fils qu'elle a eu, elle va devenir plus proche du fils que de son mari, car elle ne craint plus pour sa place dans la famille, elle est préservée de par sa maternité. La mère, après avoir donné un fils, devient distante avec son mari et se rapproche plus de son fils (Lacoste-Dujardin, 1985). Le rapprochement de la femme-mère à son fils crée par la suite une certaine distance entre la future belle-fille et sa belle-mère. Par ce rapprochement à ses fils, la femme-mère tente d'acquérir une autorité auprès des manipulations de ses enfants, ce qui lui permet de gérer la vie de la bru par sa propre volonté. Les injonctions reproduites sont assurées en même temps que le système de domination exercé par le pouvoir masculin, comme l'a bien confirmé Lacoste Dujardin : « la reproduction sociale est assurée, en même temps que la domination masculine, du fait que les femmes acceptent un asservissement dans la maternité où elles trouvent leur compte en profitant, en tant que mères, du système » (Lacoste-Dujardin, 1985, p. 134). Les injonctions incorporées par la femme-mère tiennent plus de leur vécu qui a été structuré par le droit coutumier en les



maintenant longtemps dans une position d'obéissance et de conformation, et se reproduisent sous formes d'interdits.

## CHAPITRE V

### LES ANALYSES DES ENTREVUES ET LES CONCLUSIONS

Il faut mentionner que des entretiens ont eu lieu avec 20 femmes. Toutefois, nous avons retenu uniquement 15 femmes parmi ces vingt, ce choix étant fondé essentiellement sur la richesse de leurs propos et aussi au fait que les cinq autres des vingt n'ont pas répondu à toutes les questions concernant l'héritage. Nous pensons que la raison est attribuable à leur exhérédation, qui serait l'action qui les a touchées le plus, car la plupart de ces femmes se trouvent dans des conditions lamentables. Alors, 15 femmes ont été retenues dans nos entretiens : 5 d'entre elles mariées vivent sous le droit formel et 5 autres mariées sous le droit coutumier; 3 femmes célibataires vivent sous le droit formel et 2 autres célibataires sous le droit coutumier.

#### 5.1 La section familiale

#### 5.2 Qu'est-ce qui a le plus d'importance dans la vie familiale des femmes : la loi coutumière ou la loi formelle ?

Cette question fut posée aux 20 femmes qui vivaient sous le droit formel et coutumier afin de connaître quel système de droit a le plus d'importance et le plus d'impact dans leur vie. Il s'agit toujours dans cette étude d'un impact négatif, car en questionnant ces femmes il devint évident qu'elles avaient compris le sens de « l'impact » sans définir sa nature (positive ou négative). La compréhension de cette locution par ces interlocutrices témoigne de l'envergure de la question pour elles.

La conception des interlocutrices est différente. Cette différenciation est fondée sur la nature de l'époque et sur la particularité du vécu de chaque femme. Selon elles, les coutumes kabyles ont de l'impact sur la condition de la femme dans la famille. Toutefois, elles n'ont pas négligé l'emprise de la loi algérienne. Celles qui ont fait uniquement allusion aux

coutumes sont les femmes qui ont vécu sous le droit coutumier et qui ont été régies plus par les coutumes; celles qui n'ont pas négligé le droit formel sont celles qui vivaient sous le droit formel et coutumier en même temps. Les femmes qui ont vécu sous le droit coutumier sont confrontées à des pratiques coutumières qui sont perçues comme des dispositions objectives. Les connotations utilisées comme « enracinée », « rigoureuse » sont des connotations très fortes qui témoignent de l'ancrage coutumier dans leur univers familial et social. Cette catégorie de femmes qui a vécu sous le droit coutumier a totalement négligé l'impact du droit formel. Cependant, les interlocutrices qui vivaient sous le droit formel et coutumier ont considéré les coutumes et aussi la loi algérienne. À travers une vision progressiste, ces dernières ont envisagé que les coutumes se développent, et qu'elles ne sont pas aussi rigoureuses qu'elles l'étaient dans la société traditionnelle. Selon ces interlocutrices, il y a une amélioration par rapport au passé. Toutefois, les coutumes, selon elles, exercent quand même de l'impact sur la vie familiale des femmes. Pour les interlocutrices qui vivaient sous le droit coutumier, elles avaient une appellation distincte pour la loi coutumière, la « loi des parents ». Cette locution conduit à l'idée, que le patriarcat a été considéré dans la société kabyle formellement. À partir de cette signification qui est attribuée à la loi coutumière, le fait que cette société tienne ses forces d'une parenté effective fut considéré. Néanmoins, le droit formel n'a pas été négligé et nos interlocutrices soulignent que les pratiques du droit formel sont aussi vigoureuses que les coutumes. Voici deux des quinze entrevues réalisées à cet effet pour illustrer ce qui vient d'être énoncé.

*- Ce sont les coutumes kabyles qui ont le plus de pouvoir en Kabylie... Les coutumes ont plus de pouvoir dans notre vie ... C'est la loi des parents qui est présente dans notre vie ....les coutumes gèrent la vie des femmes ici (djohra, 68ans, mariée).*

*- Ce sont les coutumes qui ont le plus de pouvoir sur la vie des femmes... mais aussi la loi algérienne. Le kanoun kabyle est appliqué à toutes les époques... Bon c'est vrai, mais... pas au même degré... Cependant, il existe aussi... le code de la famille, pire encore (Djamila, 24ans, mariée).*

### 5.2.1 Dans le mariage

Le mariage sera étudié en commençant avec le droit coutumier, souvent désigné comme étant une loi parentale « loi des parents », afin de connaître son importance et son impact

dans la vie familiale de ces femmes. Les femmes mariées ont considéré cette question. Néanmoins, les interlocutrices « célibataires » qui vivaient sous le droit formel et coutumier ont donné leurs conceptions, mais en faisant allusion à leurs mères, elles ne sont pas touchées par cette pratique. Tel que mentionné précédemment, les questions ont été réparties par sections. Les interlocutrices avaient des conceptions différentes et la catégorisation a permis d'extraire cette différenciation. Les célibataires et les femmes mariées ont donné une forme de réponse toute conforme à leur situation, et les femmes qui vivaient sous le droit coutumier et formel avaient à leur tour d'autres conceptions. Il est opportun de signaler que toutes les interlocutrices mariées, sous le droit formel ou coutumier, avaient un mariage de nature monogame. Les polygames n'étaient pas exclues de notre étude, mais la rareté de ce genre de mariage a fait en sorte qu'il ne figure pas.

#### 5.2.2 L'imposition du conjoint

Vingt femmes ont été interviewées dans leurs maisons mais seulement quinze furent sélectionnées basées sur la richesse de leurs propos. Les interlocutrices célibataires et mariées ont situé l'importance du droit coutumier dans l'imposition du conjoint. Quelques interlocutrices ont subi une sorte de pression « objective » liée à la nécessité de répondre aux exigences de leurs oncles, de leurs frères ou de leurs pères. L'imposition du conjoint est une action très courante dans cette société notamment pour les femmes qui vivent sous le droit coutumier, et même la catégorie de femmes qui vit sous le droit formel et coutumier n'a pas échappé à cette pratique. La conception de nos interlocutrices était que leurs mariages étaient imposés par quelqu'un de la parenté (père, frère, grand-père, oncle). La représentation de la parenté incite ces hommes à se mêler du mariage de leurs sœurs, nièces ou de leurs filles. Ainsi, cette pratique ressemble à la référence dans la loi algérienne (le code de la famille) au tuteur matrimonial dans l'article 11 : « ... l'obligation pour toute femme d'un tuteur lors du mariage ». D'autres interlocutrices ont affirmé ne pas avoir été averties du fait qu'elles avaient un prétendant, jusqu'à la dernière minute, par une simple annonce qu'elles seraient bientôt la femme de tel homme. Cette action d'exclure les femmes de leur choix tire ses origines plus du code de l'honneur qui impose des limites à la liberté des femmes. « Choisir » dans l'imaginaire masculin, se réfère au fait que les femmes fréquentent les hommes. Les

représentations à travers lesquelles s'opère le droit coutumier admet que *thamtouthe alâli* n'est pas supposée ni fréquenter ni parler aux hommes. L'honneur féminin incite que les femmes soient coupées du monde des hommes notamment dans les sociétés traditionnelles ce qui est encore courant dans la société actuelle précisément dans des familles conservatrices marabouts où le culte des marabouts domine leurs actes. Les interlocutrices ont révélé que leurs mariages étaient une affaire collective et non individuelle, que tout était décidé à l'unanimité. Quand une fille perd son père, c'est le *wali* (oncle, grand-père, frère) qui est son substitut. La parenté lui donne toute l'autorité de gérer la vie de leur nièce ou de leur sœur. Cette affiliation est nourrie par un sentiment de parenté, ce qui donne aux proches le droit de substituer le père dans le cas du décès. Ces obligations apparaissent plus à la mort du père, et rarement en sa présence. Aussi, le Code de l'honneur incite ces hommes à prendre en charge ses parentes et à décider à leur place comme dans le cas d'un mariage. En revanche, les femmes ne peuvent aller à l'encontre de leur décision; elles se soumettent donc à leur volonté. Quelques interlocutrices ont exprimé un certain désarroi face à cette situation. Elles subissent une sorte de pression « subjective » car elles sont obligées de reconnaître cette autorité substitutive, d'autant plus qu'elles ont été prises en charge par eux.

L'imposition du conjoint commence souvent, comme l'a indiqué une de nos interlocutrices, dès l'enfance. C'est une sorte de préparation préalable, elle s'effectue depuis l'enfance notamment quand il s'agit d'un mariage endogame; on répète à la fille qu'elle allait devenir l'épouse de Mr. X. L'apprentissage culturel consiste à préparer les filles à accepter l'idée d'un mariage et de se soumettre à la volonté des parents. Pour les femmes qui vivent sous le droit coutumier, le conjoint n'est pas connu même pas dans son aspect physique alors que pour celles qui vivent sous le droit formel, elles peuvent voir l'aspect physique du futur conjoint, mais ne pas le fréquenter. Il faut se résigner à confirmer que le capital culturel incorporé est constitué d'interdits, et non seulement de valeurs qui se veulent enracinées c'est-à-dire qu'il existe un ancrage culturel enraciné dans les mentalités de ces femmes et on leur apprend à respecter les interdits.

Il a été constaté que la plupart des femmes qui vivaient sous le droit formel et coutumier éprouvaient une certaine « honte » de révéler qu'elles n'avaient pas connu leur conjoint. De

leur part, les femmes qui vivaient sous le droit coutumier avaient délibérément affirmé qu'elles n'avaient jamais vu leur conjoint avant la nuit de noces. En dépit des liens de parenté, qui les unissaient comme femmes mariées à leur cousin, celles-ci n'avaient pas non plus connu leur conjoint. L'enjeu est la préservation de l'honneur de la femme et celui de la famille. Deux entretiens des quinze ont été retenus en guise d'illustration.

*-Je n'avais même pas le droit de choisir, c'est la famille qui choisit pour nous... Il ne m'a même pas demandé mon avis... c'est quand ils m'ont accordé qu'ils m'ont mis au courant... Mon oncle m'avait dit qu'il m'avait accordé à X... Je n'ai pas connu mon conjoint... les interdits imposés aux femmes kabyles... les empêchent de connaître... leur conjoint avant le mariage... je n'avais jamais parlé à mon cousin auparavant... il vivait à Constantine... Ma mère me disait qu'il fallait protéger le nif... (Zahra, 72ans, mariée).*

*-C'est mon grand-père qui me l'avait imposé... je ne l'ai pas choisi... Mon grand-père a cédé ma main sans me demander mon avis... il me l'a imposé, car il s'est occupé de nous... il n'a même pas demandé mon avis... je n'ai pas connu mon conjoint... je me suis mariée à l'aveuglette... je ne l'avais même pas vu, comment il était... (Rebiha, 70ans, mariée).*

Néanmoins, quelques interlocutrices ont révélé qu'elles avaient choisi de se marier mais elles n'avaient nullement choisi leur conjoint. Selon une d'entre elles, demeurer sans mariage est mal vu dans la société kabyle. Elle dit avoir vécu l'enfer avec sa belle-sœur alors que son frère a usé de son pouvoir, afin de lui imposer un vieil homme qui l'a dépassait de 30 ans qu'elle n'avait jamais vu auparavant. Une locution péjorative s'articule autour de l'âge de la femme : « il était temps de se marier ». La société kabyle ne tolère pas une femme célibataire et très vite l'honneur de sa famille est remis en question. Elle ne fera pas non plus partie des stratégies matrimoniales, car seules les femmes jeunes sont choisies. Cette interlocutrice a révélé, que son mariage était un choix personnel mais qu'elle n'avait pas choisi son conjoint. Ayant atteint un certain âge, elle a accepté de se marier, elle se croyait vieille. Elle a révélé que si elle l'avait refusé, son frère le lui aurait imposé de toute manière. La représentation collective projetée à la femme qui refuse de se marier est indéniablement réductrice, du fait que son honneur serait remis en question. Le capital culturel incorporé à la femme se manifeste aussi dans la crainte du châtement de la collectivité.

*- ... je me suis mariée et c'était mon choix... car j'avais atteint un âge un peu avancé... j'avais 38 ans... et même si je ne le voulais pas... mon frère aurait insisté, car j'avais 38 ans... eh oui !... les gens en Kabylie voient mal la fille qui ne se marie pas... (Gamra, 38ans, mariée).*

En ce qui concerne les célibataires jeunes, il existe une abstention face au mariage qui a été remarquée sur le terrain. Certaines d'entre elles ont choisi de rester célibataires, à cause du vécu de leurs mères qui selon elles, étaient dures. Une réticence a été observée par rapport au mariage, et aussi de la part des jeunes une sorte de révolte contre les pratiques d'imposition. De par leurs études, elles ont pu imposer une certaine vision révoltante, ce qui n'est pas le cas pour les autres interlocutrices célibataires qui demeuraient dans le dedans. Les études pour ces jeunes interlocutrices étaient presque un refuge et un moyen de ne pas mener la même vie que leurs mères. On relève une certitude de n'être pas considérées comme des cibles faciles comme l'étaient leurs mères. Le mariage est dévalorisé par ces célibataires, car selon elles il assigne à la femme le statut d'une femme de ménage. Aussi, le rôle de productrice assigné à leur mère les met dans une situation de peur que ça se reproduise. Ces interlocutrices sont convaincues que l'enjeu du mariage est la procréation qui est la raison pour laquelle les stratégies de reproduction invoquent le mariage à un jeune âge. Une fille nubile doit se marier pour protéger l'honneur de sa famille et pour élargir la famille de par la reproduction biologique. La crainte de la reproduction de l'ordre établi a mis ces célibataires dans une prise de conscience de ne pas vivre comme leurs mères.

Ce qui est vivement observable dans cette société de par notre vécu est qu'une femme qui dépasse un certain âge ne serait pas inscrite sur la liste des femmes à marier. La locution « il est temps de se marier » est une sorte d'incorporation d'une vision réductrice; elle produit sur ces femmes une sorte d'obéissance instinctive et spontanée au choix imposé. C'est une manipulation psychologique qui contribue à créer un souci de soi. Voici les interlocutrices qui ont cette conception :

*- Je ne me suis pas mariée... et je ne veux pas me marier. Je sais tout ce qui s'est passé pour les autres mariées... oui c'est mon choix... je me marierai quand je veux et avec qui je veux... Les femmes se marient pour devenir peu après comme une femme de ménage... elles travaillent, elles travaillent toute la journée. Je vois ma mère comment elle vit... Les hommes kabyles ont besoin de femmes pour qu'elles travaillent dans leurs maisons.... L'objectif du mariage c'est faire des enfants... faire des enfants. Et c'est pour cela que je refuse de me marier....(Samira, 22ans, célibataire).*

*- Je suis célibataire... Je ne veux pas me marier... Je ne me marie pas... Mon père ou mon frère ne peuvent pas m'imposer un mariage actuellement, car j'étudie. Mais d'après la situation vécue par ma mère dans le mariage... je ne penserais pas que je vais céder facilement à leurs impositions... Même si cela va coûter ma vie... C'est ce qui s'est passé à plusieurs filles... ici... ici... Elles se sont mariées... jeunes... jeunes... elles regrettent... de ne pas avoir dit non...(Kahina, 17ans, célibataire).*

D'autres interlocutrices célibataires ont confirmé qu'il y avait du progrès, qui se traduisait par une liberté de choisir octroyée aux femmes, et d'autres interlocutrices qui ont vécu sous le droit coutumier sont persuadées que les temps ont changé et qu'il y avait du développement. Ces interlocutrices jeunes célibataires ont affirmé que cette action d'imposer un conjoint n'est pas chose courante dans la société actuelle. Selon leur conception, les temps ont changé et les filles n'acceptent plus ce genre d'imposition; effectivement, la société évolue et les mœurs se transforment et se modifient. Néanmoins, elles savent que cette pratique demeure présente dans des familles qui sont encore renfermées sur les valeurs morales. Généralement se sont des familles qui se trouvent dans des zones montagneuses où tout est concentré sur une vision moraliste plutôt que sur une vision matérialiste. Selon ces interlocutrices, l'émancipation des femmes apparaît vivement dans leur pouvoir de sortir des jugs des traditions qui les maintenaient dans un carcan; aujourd'hui, elles sortent et fréquentent leurs futurs conjoints. Voici deux femmes en guise d'illustration qui ont confirmé l'analyse faite.

*- Les parents n'imposent pas un conjoint à leurs filles... J'ai vu ma sœur... elle ne connaissait pas son conjoint... mes parents l'on choisi mais ne le lui ont pas imposé... ils ont laissé la liberté du choix à ma sœur... (Fathma, 41ans, célibataire).*

*- Maintenant les femmes sont plus libres... elles choisissent elles-mêmes leurs conjoints... ma fille, c'est elle qui a choisi son conjoint... Maintenant les filles*



*d'aujourd'hui n'acceptent pas qu'on leur impose des maris... À part dans quelques familles conservatrices comme celles des villages lointains... Elles sont plus libres que nous... (Tassadit, 55ans, mariée).*

### 5.2.3 L'imposition du conjoint appartenant au même cercle de la parenté

La question sur l'importance du droit coutumier dans leur mariage fut posée aux interlocutrices, leur demandant de spécifier si cette imposition du conjoint était endogame ou exogame. Après avoir interviewé les vingt interlocutrices, la conclusion est qu'elles n'ont pas toutes fait des mariages endogames, mais par contre elles ont pu raconter le vécu de quelques femmes dans leur cercle de parenté à qui on aurait imposé des maris. Concernant les interlocutrices qui se sont mariées avec des cousins, elles ont affirmé qu'elles étaient victimes d'un complot machiavélique entre le père et le frère du père (*aâmis*) et qu'elles se sentaient comme des victimes de ce complot, car ce n'est que pour des intérêts personnels que ce genre de mariage ait été organisé. Des interlocutrices qui ont vécu sous le droit coutumier et formel prétendent que la coutume kabyle a beaucoup d'impact sur la vie des femmes dans leurs mariages. Elles situent cet impact dans l'endogamie et dans un « non choix » et aussi dans « la contrainte ». Selon ces interlocutrices, ce genre de mariage est imposé dans un cercle fermé, arrangé ou désiré par les deux parents.

Il est observé comme par hasard que les interlocutrices « mariées » qui sont au nombre de 10 femmes, qui vivaient sous le droit coutumier, et celles aussi qui ont vécu sous le droit coutumier et formel, n'ont pas échappé à cette pratique. Notons que ce genre de mariage est établi avec des cousins paternels, mais aussi avec des cousins maternels et avec ceux qui ne sont pas très proches, c'est-à-dire des cousins lointains. Le mariage imposé dans un cercle de parenté reflète parfaitement l'idée de la représentation de la parenté qui est très ancrée dans l'imaginaire masculin kabyle. Nos interlocutrices ont confirmé que ce mariage était un mariage arrangé par les parents. Les femmes se trouvent dans une position de force dominante du patriarcat qui tente de tisser des liens même dans des aspects très intimes de la vie humaine comme celui de « choisir un conjoint ». Le

mariage endogamique dans la société kabyle est considéré comme un atout symbolique et un prétexte pour régler les différends entre un père et son frère. Quand deux frères se disputent pour une affaire d'héritage, ils trouvent la médiation dans le mariage avec un cousin. Le mariage endogamique est parfois confronté à une sorte d'interdiction. À ce sujet une de nos interlocutrices a mentionné que sa tante paternelle a réfuté catégoriquement que son fils se marie avec sa cousine, car ils étaient « frères du lait »; cette prohibition est courante dans la majorité des sociétés musulmanes, dans lesquelles la parenté peut s'élargir non pas par le sang uniquement, mais aussi par le lait.

Dans ce genre de société par ailleurs où les rapports sociaux dans le cercle de la parenté sont représentés comme un système cohérent fondé sur des valeurs et sur l'*hadra* (c'est-à-dire la parole d'honneur), la femme ou l'homme n'a pas le droit de briser cette cohérence par un refus ou une annulation du mariage; dans le cas contraire, cela pourrait engendrer une rupture dans les liens sociaux à l'intérieur du système de la parenté allant même jusqu'à l'encontre de l'honneur de la fille. Un père qui a promis à sa sœur de lui accorder sa fille (à son fils), ne peut se retirer, car ceci pourrait engendrer des conflits entre la sœur et son mari, allant jusqu'à nuire à leur mariage et souvent dans la société traditionnelle, ceci pourrait même aller jusqu'au divorce. Le capital culturel acquis dans la famille étendue valorise les actes disciplinaires, pour ce qui va à l'encontre de toute atteinte à l'honneur du groupe. Pour préserver son honneur, le patriarche peut aller jusqu'à expédier sa fille de la France au village, afin d'honorer sa parole. Nous pourrions là encore tirer une conclusion que même les femmes immigrantes se heurtent encore à ce genre de préjudice.

L'endogamie du mariage est justifiée par une assurance du patriarche que sa fille ou sa sœur serait entre de bonnes mains, car la représentation de la parenté donne l'illusion à chaque membre qu'il n'est uniquement bien que dans son groupe d'appartenance. Or sur le terrain, l'observation faite est que la plupart des mariages de ce genre sont voués à l'échec; ils ne sont pas toujours sanctionnés par un divorce, mais les sujets qui les subissent se retrouvent souvent entre l'enclume et le bâton, c'est-à-dire subir des injures des maris ou être victimes d'une rupture avec sa famille. Une autre constatation faite est qu'une endogamie du mariage s'avère inévitable dans le cas d'une veuve. Dans la société traditionnelle, la jeune veuve

kabyle ne peut rester sans mariage. Durant la période coloniale, plusieurs femmes ont perdu leurs maris, elles étaient vite remariées. L'enjeu de leur remariage est de préserver leur honneur et celui du groupe. Une jeune veuve est mal considérée dans la société traditionnelle, et même actuellement. L'honneur d'une jeune veuve ou d'une jeune divorcée est exposé à certains jugements normatifs du groupe, alors c'est dans cette vision qu'elle se trouve mariée plus souvent au frère du mari. La représentation de la parenté importe aux hommes de protéger l'honneur de leurs femmes et de leurs enfants. Alors au lieu d'élever les enfants du défunt mari dans des lignages étrangers, il était plus concevable de les garder dans la famille patriarcale. Voici deux entrevues des quinze qui illustrent notre analyse.

*- Ma mère s'est remariée avec le frère de mon père... c'est-à-dire avec mon oncle... les liens de parenté sont très importants... ils ne doivent pas être coupés. Son frère lui avait dit, qu'elle ne pourra jamais rester sans mariage... je pense qu'elle n'était pas vraiment forcée, mais elle s'est rendu compte qu'il vaut mieux se marier avec le frère de mon père qu'avec un étranger (Tassadit, 55ans, mariée).*

*- Mon père m'a forcé à accepter mon cousin... je vivais en France et j'étais obligé de revenir ici au village... Mon père m'a forcé à accepter mon cousin, il a trouvé comme prétexte qu'il ne pouvait pas annuler la promesse qui a été faite à son frère... car il a donné sa parole... et puis pour qu'il soit sûr que je suis entre bonnes mains... et aussi pour avoir plus d'enfants dans la famille (Nacera, 39 ans, mariée).*

Toutefois, certaines interlocutrices ont fait des mariages exogames à l'extérieur du village et même de la parenté. Ce genre de mariage est aussi négocié et arrangé par les familles des deux sujets concernés. Il est souvent imposé par le patriarche aux femmes qui vivent sous le droit coutumier, ou celles qui vivent sous le droit formel et coutumier en même temps. Ce mariage n'est pas endogame, mais, les mères auraient préféré qu'il le soit car elles se font un plaisir de marier leurs filles avec les fils de leurs sœurs ou de leurs frères. Ce n'est pas pour garder la pureté ou l'héritage dans la famille, mais c'est uniquement un choix stratégique pour s'assurer elles-mêmes une bonne fin. L'exogamie du mariage est conçue comme une ouverture à l'extérieur et un élargissement des horizons. Quelques interlocutrices ont exclu catégoriquement l'impact de la représentation de la parenté sur le choix qui leur a été attribué, en affirmant que leur mariage n'a pas été la conséquence d'une vision réductrice qui incite à garder les femmes dans la famille. Néanmoins, la décision de leur mariage a été

prise à l'unanimité, car le sentiment d'affiliation à la même parenté leur donne entièrement droit de participer à une prise décisionnelle sur le mariage d'un membre de la parenté. En Kabylie, la parenté est reliée exclusivement au sang et au nom, car dans cet univers kabyle, le lien du sang ou du nom donne à chaque membre de la parenté un droit de s'impliquer dans le groupe et de décider de la vie des femmes appartenant à la même parenté. Voici deux entrevues des quinze en guise d'illustration

*- Je me suis mariée avec quelqu'un du village qui n'appartient pas à ma famille... c'était quelqu'un hors de la famille... mais c'est un voisin... du même village... enfin dans mon mariage, la parenté avait juste un effet dans le fait que c'était tous mes oncles qui ont décidé à ma place (Naima, 39ans, mariée).*

*- Mon conjoint appartient à un autre village... il n'est pas des miens... Quand j'étais jeune ma mère voulait que je me marie avec un cousin maternel... mais après les choses ont changé... lui il est parti en France... il est resté là-bas... elle voulait avoir quelqu'un de la famille pour son fils (Gamra, 38ans, mariée).*

#### 5.2.4 L'imposition du mariage précoce

L'échantillon est composé de vingt femmes, dont la majorité se sont mariées très jeunes. Pour les femmes qui vivaient sous le droit coutumier, elles étaient pratiquement toutes mariées très jeunes, alors que pour les jeunes mariées qui vivaient sous le droit formel et coutumier, quelques unes se sont mariées jeunes, mais pas à la même tranche d'âge que celles qui ont vécu sous le droit coutumier, probablement à cause du niveau de scolarité. Cette précocité du mariage est attribuée à plusieurs facteurs. Pour les buts de cette recherche, seulement l'âge de leurs mariages était important, mais certaines interlocutrices ont ajouté d'autres justificatifs qui leur sont incorporés et qu'elles trouvent souvent normal. La constatation faite est que la tranche d'âge du mariage des interlocutrices qui ont vécu sous le droit coutumier variait entre 13 ans et 15 ans, alors que pour les interlocutrices qui vivaient sous le droit coutumier et formel il était de 16 à 19 ans. Toutefois, l'âge peut aller jusqu'à 24 ans et plus pour celles qui vivent sous le droit formel et coutumier, et jusqu'à 20 ans pour celles qui ont vécu sous le droit coutumier uniquement. Le mariage prend des axes de variabilité comme dans le cas des femmes qui vivent sous le droit coutumier, avec un

statut de veuve ou de divorcée. La femme veuve ou divorcée dans la société kabyle se remarie un peu tard contrairement à celle qui n'a jamais été mariée. Les stratégies matrimoniales mises en faveur des hommes prennent en considération l'historique matrimonial de la fille à marier. Une de nos interlocutrices a révélé qu'à son âge, les filles «... jouaient encore avec des poupées... et en plus de ça mon conjoint était divorcé ». Cette locution est porteuse d'amertume et de soumission à la fois; elle est une sorte de révélation du sort qui lui a été réservé dans son enfance. Ce genre de mariage est justifié par une nécessité de préserver l'honneur, car dans la vision, la femme est porteuse d'une honte. Alors, pour éviter toute atteinte à l'honneur de la famille patriarcale, le patriarche n'hésite pas à accorder sa fille ou sa sœur à un âge nubile.

Aussi, dans la vision patriarcale, les femmes sont créées pour la procréation. Cette justification trouve son appui dans l'imposition d'un mariage précoce. Il existe une certaine appréhension dans la non reproduction de la lignée généalogique, qui se traduit par cette nécessité d'imposer un mariage précoce. Le capital culturel incorporé dès l'enfance incite les filles à se préparer à avoir une fonction biologique. On apprend aux femmes les enjeux du mariage et ceux de la procréation. La constatation est que leurs proches leur faisaient croire que le mariage ne peut affluer que lorsqu'on est jeune. Il s'agit ici d'une incorporation de normes jugées satisfaisantes pour entamer ce genre de mariage.

Nous avons relevé que quand une fille vient d'une famille nombreuse notamment dans la société traditionnelle, on l'a mariée très jeune. Dans la société traditionnelle ou actuelle, les conflits avec les brus sont souvent les causes d'un mariage précoce de la fille. La bru, pour se venger de sa belle-mère, contrarie ses belles-sœurs notamment les célibataires pour se débarrasser d'elles. Lacoste-Dujardin a parlé du triomphe des belles-mères sur les belles-filles, en négligeant totalement l'idée que les belles-filles à leur tour triomphent sur les belles-sœurs. La situation matérielle est aussi un justificatif très puissant pour imposer ce genre de mariage précoce. Quand un prétendant bénéficie d'une situation matérielle considérable, il est considéré comme un bon parti. Aussi les stratégies matrimoniales mises au profit des hommes, les adonnent à choisir des femmes riches, et cela afin de combler la rareté. Sur le terrain de recherche, il a été observé que c'est pareil

pour les filles qui se marient, elles se marient avec des hommes qui ont des capitaux matériels. Comme les stratégies matrimoniales consistent à tirer la bonne carte, le patriarche choisit pour sa fille ou sa sœur le meilleur prétendant.

Dans cet état de faits, la contrainte est instituée, les femmes n'ont pas le droit de choisir ni de refuser. Néanmoins, quelques interlocutrices trouvent que c'est normal qu'elles se marient jeunes, car pour elles, l'honneur doit être préservé. Elles attribuent souvent leur précocité du mariage à un fatalisme (*le mektoub*), et non à la volonté, car la religion musulmane qui est représentée depuis plusieurs décennies est ancrée dans les mentalités des femmes. Cet abandon des actes au destin témoigne de cette coexistence entre deux cultures (une arabo-islamique et l'autre kabyle). Plusieurs termes à connotations profondes ont été énumérés, qui témoignent tous d'une certaine dévalorisation de la femme et dévoilent assurément un certain statut qui lui a été assigné comme « on m'a accordé », cette formule signifie une sorte de non contrôle sur soi. Plusieurs sens ont été tirés de ce mot qui explicite un statut assigné à ces femmes, qui est la soumission à la volonté patriarcale. Voici deux entrevues des quinze femmes interviewées pour cette illustration.

*- J'avais que 13ans, j'étais jeune quand je me suis mariée... dans notre époque les femmes ne doivent pas rester sans mariage, c'est la volonté des parents. Mon père m'avait informé quand j'avais 13 ans qu'une femme doit se marier jeune pour avoir des enfants... alors moi je me suis mariée juste pour avoir des enfants... c'est ça le but du mariage (Djohra, 68ans, mariée).*

*- Je me suis mariée à 15 ans... alors que les filles de mon âge jouaient encore... Eh! Et en plus de ça, mon conjoint était divorcé... Divorcé et moi je ne m'étais jamais mariée... Non, il n'était pas mon choix... mon grand-père m'avait dit qu'une femme doit se marier pour préserver son honneur... et pour avoir des enfants... il n'est pas mon père, mais il a la même autorité que mon père (Rebiha, 70ans, mariée).*

#### 5.2.5 Les critères sous lesquels les femmes ont été choisies par leur mari

Sur quelles bases choisit-on les femmes, celles qui n'ont pas connu leur conjoint ? Sur ce point, vingt femmes ont été interviewées. Quinze interlocutrices ont répondu à notre question et d'autres se sont abstenues. Elles n'ont pas fait part d'un refus, mais elles n'ont

rien dit à ce sujet. Chaque fois lors d'une abstention de ce genre, aucune alternative n'est tentée pour les persuader du contraire, sachant que dans cette recherche dont il était question de leur vécu. Les interlocutrices étaient dans l'embarras en répondant à cette question. Quelques interlocutrices ont été choisies, à cause de leur pureté et de l'honneur de leur famille. Les femmes ne sont choisies que pour assurer cette pureté. C'est dans cette vision que le mariage endogame est justifié. Les stratégies matrimoniales mises au profit des hommes invoquent que la femme doit se marier jeune. Quelques interlocutrices étaient choisies, car elles étaient très jeunes. L'âge, en effet est un facteur très prédominant dans cette société. D'autres femmes ont été choisies, car elles étaient riches. Dans cette perspective, les stratégies matrimoniales impliquent un bon choix. Les hommes kabyles choisissent des femmes qui ont des moyens matériels, afin d'augmenter leur capital et le transmettre par la suite à leurs enfants. Une autre stratégie matrimoniale se rattache à l'immigration, qui consiste à attribuer aux hommes une double nationalité française. La société kabyle a vécu ces dernières années une immigration très accentuée vers la France. Les problèmes socio-économiques comme le chômage et les contraintes politiques telles que la répression de la culture kabyle, ainsi que la situation peu sécuritaire que vit l'Algérie depuis une dizaine d'années, font que les Kabyles cherchent un moyen d'immigrer. Pour réaliser leur projet, ils n'hésitent pas de choisir une femme qui a une double nationalité (algéro-française). Ce projet serait appuyé notamment si la fille en question fait partie de la même parenté. L'endogamie du mariage favorise ce genre de stratégie matrimoniale, il l'encourage et l'admet. Voici deux entrevues des quinze en guise d'illustration.

*- J'étais jeune et je suis issue d'une grande famille... honorable, et puis je ne suis pas du genre qui sort... c'est pour cela que mon conjoint m'a choisie... quand je sors... je ne lève même pas mes yeux... ma grand-mère me disait que les femmes se marient uniquement quand elles sont jeunes... et quand elles sont des filles de bonne famille... Une fois je lui ai posé la question sur les filles de bonne famille... Elle me répond que ce sont les filles qui ne sortent pas... qui ne parlent pas aux hommes et celles qui ne rient pas dans les rues... (Rebiha, 70ans, mariée).*

*- J'étais choisie par mon oncle... car je fais partie de la lignée... il est sûr de notre honneur... et puis il me connaît puisque je suis sa nièce... et je pense aussi... par le fait que j'ai habité en France... il voulait que son fils... puisse jouir d'une double nationalité (Nacera, 39ans, mariée).*

### 5.2.6 L'impact du droit formel sur le mariage

Tel que mentionné précédemment, les interlocutrices ont répondu à la question du droit qui avait le plus de pouvoir sur leur vie, soit le droit formel ou coutumier. En quelque sorte elles n'ont pas exclu le droit formel notamment celles qui vivaient sous le droit formel et coutumier. En prenant connaissance que le droit formel avait un impact sur leur vie, il fallait se demander sur quoi cette importance était basée. Les vingt femmes ont aussi parlé d'un avilissement du droit formel. Quelques interlocutrices qui vivaient sous le droit formel et coutumier avaient évoqué son importance quand une femme divorce, alors qu'elles avaient affirmé que le droit formel n'avait rien à avoir avec le conjoint imposé, car cette pratique est référée directement et logiquement au droit coutumier. Ces interlocutrices disent que la plupart des femmes qui divorcent sont dépourvues d'un logement, elles n'ont nulle part où aller, ce sont des femmes qui se retrouvent dans la rue sans domicile fixe. Et elles se retrouvent souvent dans les rues. C'est dans cette situation que la plupart des divorcées se retrouvent, notamment celles qui vivent dans les zones citadines. Pour les femmes kabyles qui vivent dans les zones rurales, elles sont rescapées par leurs proches, car la représentation de la parenté incite les hommes à s'occuper de leurs proches. Le Code de l'honneur leur garantit une prise en charge par leurs frères ou leurs parents proches. Nos interlocutrices parlaient aussi de l'impact qui suppose une non attribution de la pension alimentaire aux femmes divorcées. Quand une femme divorce, le juge lui arrache le plus élémentaire des droits qui est celui de subsister. Les femmes se retrouvent sans ressources et sans abris. Le résultat inévitable est que la plupart des femmes des zones citadines se prostituent. En fait, ce phénomène de prostitution est devenu très courant dans les zones citadines au cours des dix dernières années. Des quinze interlocutrices qui ont répondu à cette question, deux seulement ont été retenues, leurs propos étant jugés plus riches et plus explicites en guise d'illustration.

*- Le droit formel n'avait rien à avoir dans l'imposition de mon conjoint... il est discriminatoire quand les femmes algériennes divorcent... le juge ne leur accorde même pas un abri... sans pension alimentaire... je connais une femme qui a divorcé... avec des enfants... elle n'a même pas de quoi manger... la plupart se prostituent...pour*



*subvenir aux besoins de leurs enfants... c'est injuste... le gouvernement algérien n'a rien fait pour ces femmes (Nora, 41 ans, mariée).*

*- ... mais même la loi algérienne n'est pas tendre avec les femmes algériennes... surtout quand la femme divorce... le logement est attribué à l'homme... il ne lui accorde même pas la pension alimentaire... quand ma mère a divorcé mon père a pris la fuite... il lui a laissé 7 enfants sous sa charge ... et quand les autorités l'ont trouvé... il n'a pas accordé à ma mère une pension alimentaire... sous prétexte qu'il ne travaillait pas... on a vécu des moments difficiles... ma mère est sortie pour travailler... à travailler comme une concierge chez des gens riches... en plus de ça... les autorités n'ont rien fait...pour moi, c'est la même chose comme la coutume... la loi aussi est discriminante... (Samira, 22 ans, célibataire).*

### 5.3 Dans la circulation

#### 5.3.1 Une circulation limitée

Une question sur le droit de circuler fut posée aux vingt femmes, les 10 célibataires et les 10 mariées. Les célibataires ont répondu avec un certain désarroi notamment pour celles qui vivaient sous le droit coutumier. La question posée était à savoir si les femmes circulaient librement et quels étaient les facteurs qui les en empêchaient. Ces interlocutrices ont référé cette répression au droit coutumier. Elles ont délibérément répondu à cette question, car elles n'admettent aucunement ce genre de pratique. D'après ces femmes, la soustraction du droit de circuler est une disposition objective liée au système coutumier kabyle exécutée par un des membres de leur famille (père, frère, mari et rarement la mère). La circulation des femmes est limitée à certaines occasions comme par exemple participer aux fêtes, aux enterrements, à des occasions qui se déroulent dans la parenté. Aussi, elle est réduite à des cas spécifiques tel que voir un médecin, ou quand c'est la saison de la cueillette des olives. La division sexuelle du travail assigne aux femmes des tâches qui les maintiennent dans un espace loin de celui des hommes comme par exemple dans les champs, où les propriétés sont privées et toute présence étrangère et intrusive est considérée comme une atteinte à l'honneur. L'admission des femmes dans ces espaces est en grande partie liée aux besoins économiques. La cueillette des olives pour les Kabyles est une des fonctions qui interpelle une certaine coopération des femmes à aider les hommes dans leur ouvrage économique. Durant la saison de la

cueillette des olives qui s'effectue généralement en hiver, toutes les femmes y circulent : jeunes, âgées, célibataires ou mariées. L'assignation des femmes à ce genre de tâches n'a pas pour enjeu de les libérer, mais découle de la conception qui incite une complémentarité, ce qui équivaut à une certaine entraide. Certaines interlocutrices célibataires n'ont commencé à sortir qu'après avoir commencé à travailler. Pour la plupart des femmes kabyles dans ces zones rurales, le travail et la scolarité sont deux activités qui les ont fait sortir de leur claustration. Néanmoins pour ces jeunes interlocutrices célibataires, la circulation leur a été limitée uniquement au lieu d'études ou au lieu dit professionnel. Toutefois, les femmes qui n'exercent aucune activité même si elles sont jeunes demeurent pratiquement toujours à la maison. Selon une interlocutrice, ne pas voir le dehors réduit les chances d'avoir un prétendant. Dans les zones rurales, en effet, les femmes ne peuvent se retrouver dans des espaces dits masculins comme le marché ou un café, et si elles s'y rendent elles risquent de perdre leur considération et le respect du groupe. Les femmes qui vivaient sous le droit coutumier trouvaient cette pratique tout à fait normale alors que les interlocutrices qui vivaient sous le droit coutumier et formel trouvaient cette répression injuste notamment pour les femmes célibataires. Voici deux entrevues des quinze femmes qui illustrent ces propos.

*- Je ne dois pas circuler trop à part pour partir faire des corvées comme cueillir les olives ou pour assister aux mariages ou aux enterrements, aussi pour voir mes voisines les plus proches (de ma porte)... la coutume nous interdit de circuler trop, de se montrer dans les rues, dans le marché ou dans le café... si la femme part dans un café ou au marché elle serait vite affichée au village... car ces places sont réservées pour les hommes (Baya, 78 ans, mariée).*

*- Quand mon mari s'absente c'est à sa mère que je demande l'autorisation d'assister à un mariage ou à un enterrement. C'est uniquement dans ces occasions qu'on arrive à voir le dehors... (Rebiha, 70ans, mariée).*

Néanmoins, il existe une autre conception qui découle d'un certain empressement à obéir. Une interlocutrice situe sa limitation de circuler dans un non désagrément à l'autorité masculine. Elle trouve que l'obéissance qu'elle doit manifester à ses parents est au dessus de toute liberté. Cette interlocutrice a elle-même limité sa circulation à des occasions bien

restreintes. Le capital culturel incorporé par la femme-mère à travers sa socialisation est fondé sur une capacité à respecter ce que l'homme *argaz* impose dans la famille, même s'il s'agit d'une imposition objective. Cette interlocutrice trouve que c'est normal que sa circulation soit limitée. Elle dit que quand elle a commencé son activité, elle a commencé à sortir. La constatation révèle qu'il existe des limites de contrôles envers les femmes dictées par le patriarche mais exécutées et consolidées par les femmes elles-mêmes. Alors, les structures objectives sont intériorisées et, la structure sociale va se reproduire. Cette interlocutrice a parlé d'une circulation interne qui exclut toute circulation externe telle que voyager. La circulation interne est limitée au village et ses circuits et l'approbation du patriarche pour ce genre de circulation interne est basée uniquement sur les activités qu'exercent les femmes. Ces activités se résument à celles dites féminines et subalternes comme l'enseignement, la couture, etc. Certaines femmes obéissent aux ordres masculins, car c'est depuis l'enfance qu'on leur a inculqué ce genre de représentation, qu'une femme doit respecter l'autorité masculine. C'est dire qu'on incorpore certaines limites à ces femmes depuis l'enfance, certaines les intériorisent, et les acceptent comme quelque chose d'indiscutable, en croyant que ça leur est bénéfique. Le capital culturel acquis dans la famille étendue est constitué de valeurs et de limites qui sont partagées et intériorisées. Ce processus est institué et basé sur l'appréhension de l'homme kabyle, que sa fille ou sa sœur entrave à l'ordre symbolique du groupe social. Ces limites s'expriment par une répression en quelque sorte, qu'on considère comme une norme. C'est dans cette normativité que ces femmes obéissent instinctivement aux limites indiquées par le patriarche. La locution « je respecte » est relevée et répétée deux fois. Cette répétition indique une sorte de subjectivité liée à la nécessité de ne pas dépasser les limites; elle dégage notamment une certaine intériorisation des structures objectives qui leur a été incorporées.

*- Je ne circule pas trop... ce n'est pas parce que je n'aime pas le faire... mais je me respecte... je respecte les traditions... c'est les coutumes kabyles qui nous l'imposent ... je ne veux pas dépasser les limites que mes parents et mes frères m'ont tracées... en dehors de la circulation interne... aller voir les voisins... ou les membres de la famille... je ne sors nulle part... ça fais deux jours que j'ai commencé à enseigner la couture aux femmes du village voisin... je pars le matin et je reviens l'après-midi... mes frères ne me disent rien... ils ont accepté que je travaille... de toute manière je sors juste pour travailler ( Fathma, 41 ans, célibataire).*

### 5.3.2 Demande d'autorisation pour circuler

Il s'avère que la plupart des femmes qui vivent sous le droit coutumier et formel ainsi qu'uniquement sous le droit coutumier sont réprimées par un des membres de leur famille : pour les célibataires c'est leur père ou leur frère alors que pour les femmes mariées les maris ou les belles-mères. Certaines conditions s'appliquent, pour visiter les parents dans le cas des femmes mariées; en effet, la femme en Kabylie doit obtenir l'autorisation du mari ou de la belle-mère si elle est mariée, surtout en l'absence du mari car cette dernière seconde son fils dans la gestion des affaires de la maison. Dans ce genre de situation, il s'avère que la belle-mère a plus d'autorité quand son mari est vivant; elle contribue alors de sa façon à la reproduction de l'ordre social établi par le pouvoir masculin; elle devient elle-même la seconde autorité. Une femme célibataire doit demander l'autorisation du père ou de la mère et en cas de perte du père c'est le frère qui prend la relève. Dans ce genre de société à caractère patriarcal et masculin, une autorisation masculine a plus de poids qu'une féminine. Un mari, un frère ou un père exerce toute son autorité dans le contrôle de sa femme, sa sœur ou sa fille. Même dans des conditions spécifiques telles des urgences voir des maladies, ces femmes n'ont aucun droit de franchir le cap de la maison sans demander l'autorisation de circuler à l'extérieur. Voici deux entrevues des quinze pour illustration.

*- ... tu sais un jour j'ai essayé de partir chez le médecin... ma fille était malade... et il n'avait personne à la maison... quand j'ai emmené ma fille au médecin... à mon retour j'ai trouvé mon mari à la maison... et il m'a fait tout un scandale... devant les voisins... il me disait qu'il fallait demander l'autorisation... mais moi je sais qu'il n'était pas à la maison... pour lui il valait mieux que je laisse notre fille souffrir que de partir seule au médecin... (Nora, 41 ans, mariée).*

*- Je suis sortie une fois voir ma tante qui habite juste dans les environs... et avec l'autorisation de ma mère... quand mon frère est rentré à la maison... il a demandé après moi... ma mère lui a dit que j'étais partie voir ma tante... il a crié... ma mère m'a dit de ne plus essayer de sortir sans lui demander à lui l'autorisation (Djamila, 24 ans, mariée).*

### 5.3.3 La surveillance des femmes

Cette question fut posée aux femmes qui vivaient sous le droit coutumier et celles qui vivaient sous le droit formel et coutumier; seulement quinze femmes ont répondu et d'autres n'ont même pas participé. Cette question permet de bien connaître l'ordre social et mental de la société kabyle. Quelques interlocutrices sous le droit coutumier pensaient que les femmes de cette époque, c'est-à-dire celles qui vivaient sous le droit formel et coutumier étaient plus privilégiées, car il existe quand même un certain progrès.

La surveillance des femmes découle de la conception qu'une femme ne doit pas être libre dans sa circulation, car elle peut atténuer le capital symbolique de l'honneur. Dans l'imaginaire masculin, l'honneur familial est lié à l'aptitude de la femme de s'affranchir de circuler librement, et c'est dans cette perspective d'honneur que ces femmes se trouvent surveillées. Les frères surveillent leurs sœurs, les maris surveillent leurs femmes et la collectivité surveille toutes les femmes; elles seraient rapidement mal vues si leur circulation serait accentuée, ou si la nature de la circulation était mal définie, c'est-à-dire sans but concret. De par notre vécu dans les zones rurales, les hommes se regroupent en *thijmouahs* c'est-à-dire en groupes, de par le chômage accéléré dans ces zones, et ils ont le loisir de surveiller quotidiennement les femmes qui circulent. Celles qui adoptent des comportements perçus par ces hommes comme étant anormaux, sont traitées de femmes *n'dhiri* (courtisanes). Ce genre de femme est une catégorie qui tente de braver l'ordre établi par la collectivité, alors que celle qui se conforme est mieux valorisée, mais tout de même surveillée. Certaines interlocutrices semblent être en accord avec les pratiques coutumières; on remarque chez elles une certaine conviction que tout ce qui leur est dicté est normal. Ces femmes réfèrent cette surveillance au système coutumier qui incite les femmes à ne pas se faire voir dans l'espace public, car toutes les valeurs qui se rattachent à l'honneur de la collectivité seraient remises en question. Deux entretiens ont été sélectionnés parmi les quinze en guise d'illustration.

*- Je suis mariée depuis des années et en dépit de cette longue période, mon mari surveillait mes déplacements. Je ne lui en veux pas à lui, mais j'en veux plus au système kabyle qui nous emprisonne toute notre vie (Zahra, 72 ans, mariée).*

*- Les coutumes kabyles exigent de la femme de ne pas trop se faire voir par les autres... Car si oui c'est tout le village qui va l'entendre... les hommes du village surveillent les femmes... leurs déplacements... leur façon de s'habiller... pour eux la femme doit conserver son nif... Je sais que cette situation ne va jamais changer jusqu'à ce que je vieillisse (Naima, 39ans, mariée).*

#### 5.3.4 L'enfermement des femmes kabyles dans la maison

L'opinion des femmes mariées et célibataires sur les conséquences de la répression de la circulation a été consultée. Quelques célibataires qui ont vécu sous le droit coutumier ont bien répondu à cette question en informant que comme conséquence, elles sont toujours dans le dedans. La répression de la circulation, la division sexuelle de l'espace et du travail sont les causes de l'enfermement des femmes kabyles. Quelques interlocutrices pensent que cette pratique les a maintenues longtemps dans le dedans. Deux répétitions du mot « demeure » ont été extraites du témoignage d'une interlocutrice ce qui dénonce la pression exercée sur elle et son sentiment de désarroi envers cette répression. À cause de cette pratique, quelques interlocutrices avaient passé leur vie entière dans la maison. La liberté de circuler est réprimée parce que la société kabyle voit d'un mauvais œil la femme qui circule et son honneur serait remis en cause, car elle devient un sujet de discussion de son groupe d'appartenance et même des villages environnants. À partir de notre champ de recherche, il a été observé que certaines femmes vivant sous le droit coutumier n'ont jamais vu le dehors, toute leur vie se déroulait dans le dedans. La division du travail a assigné aux femmes des tâches qui se déroulent toutes dans la maison. Ce sont les célibataires qui sont les plus touchées par cette répression, et l'observation a été faite qu'un grand nombre de femmes demeurent célibataires à des âges très avancés, et ne se sont jamais mariées. Cet enfermement des femmes a contribué à un certain désintéressement de la femme de l'espace public, et l'ordre établi par le patriarcat devient enraciné dans leur mentalité; même si elles tentent de sortir de cet espace privé qui est la maison elles ne se sentent pas libres, ça devient une habitude de s'enfermer. C'est à la fois une pression objective, basée sur une interdiction d'affranchir l'autre espace (public) et en même temps une pression subjective, car elle devient prisonnière d'une crainte de dépasser le cap qui leur a été tracé. Les femmes d'un

certain âge comme dans la soixantaine et qui sont demeurées célibataires, ne voient jamais le dehors de toutes leurs vies. Suivent quelques entrevues sélectionnées des quinze effectuées pour illustrer ce point.

*- Je demeure... je demeure... à la maison... à cuisiner, à remplir l'eau... à faire les tâches ménagères... pour partir là où je veux je n'ai pas ce droit... le système kabyle n'est pas en faveur de la femme... j'ai passé toute ma vie dans la maison... et maintenant mes parents sont morts... je n'ai pas une retraite... car je n'ai jamais travaillé... et même si mes parents ont disparu je ne sors pas car j'ai pris l'habitude de rester à la maison... je me retrouve... seule... seule... maintenant sans mari et sans enfants (Feroudja, 60 ans, célibataire).*

*-Il m'arrive de rester des mois et des mois à la maison sans que je vois le dehors... même pour voir mes parents il faut toute une préparation pour le dire à mon mari... des fois je dis à mon mari que ma mère est malade uniquement pour aller la voir (Nacera, 39ans, mariée).*

### 5.3.5 L'accompagnement imposé à la femme pour circuler

La question posée aux femmes a comme objectif de connaître les restrictions imposées lors de leur circulation. Les vingt femmes ont répondu, mais seulement quinze entrevues ont été retenues comme étant pertinentes. La femme âgée est mieux considérée dans de telles circonstances, c'est-à-dire qu'elle est mieux placée pour accompagner sa fille ou sa bru à l'extérieur. Cependant, la femme ne peut circuler sans l'accompagnement d'un membre de sa famille, qui doit être adulte et du sexe masculin; les plus jeunes femmes n'ont pas ce droit, pas plus que les filles. Cette philosophie de vie émerge d'une vision archaïque dotée d'un pouvoir masculin qui met l'honneur au dessus de toute affirmation de soi. La femme qui veut circuler doit impérativement être accompagnée d'une personne du sexe masculin, majeur, ou par une vieille femme. Ceci s'impose pour la femme mariée qui veut visiter ses parents même s'ils habitent à côté. Tout déplacement de la femme en Kabylie se fait uniquement dans des conditions dictées par le pouvoir masculin, toujours par crainte de ternir l'honneur de la famille. La collectivité excusera la femme bien accompagnée de toute atteinte à son honneur et à l'honneur de sa famille. Une répétition s'articule de la part des

interlocutrices autour du mot « répéter », cette locution marque une certaine « insistance » de l'autorité masculine à l'obéissance des femmes à cette restriction. Cette répétition marque indéniablement une sorte de « répugnance » face à cette restriction. Ce genre d'attitude autoritaire manifesté par l'homme trouve son origine dans la privilégiation du sexe masculin, qui est à la base du système patriarcal. Tel que déjà mentionné, la belle-mère est la deuxième autorité dans la maison et en l'absence du mari, l'épouse doit être accompagnée par la belle-mère. Les femmes célibataires peuvent circuler seules à l'intérieur du village, mais au-delà des frontières elles doivent être accompagnées par leurs frères ou leurs mères. L'enjeu de cet accompagnement est encore une fois que l'honneur de la famille doit être assuré et protégé. Voici deux entrevues des quinze en guise d'illustration

*- Je peux sortir de chez moi mais à condition qu'un membre de la famille m'accompagne et à condition qu'il soit un adulte et qu'il soit du sexe masculin. J'ai mes filles mais elles ne peuvent pas m'accompagner... ih... la coutume kabyle est vécue tout le temps dans notre quotidien (Tassadit, 55 ans, mariée).*

*- Mon mari me répète... répète toujours qu'il ne faut pas que je sorte sans l'accompagnement d'un membre de la famille... et quand mon mari est en dehors du village... c'est ma belle-mère qui le remplace... (Naima, 39ans, mariée).*

### 5.3.6 Victimes de violence verbale et physique pour celles qui tentent de circuler sans l'autorisation et sans l'accompagnement

Les femmes qui vivaient sous le droit formel et coutumier ainsi que celles qui ont vécu sous le droit coutumier ont été consultées sur ce sujet. Quelques interlocutrices considèrent cette répression présente même dans les plus simples gestes, comme regarder à l'extérieur, et quelques unes ont été victimes d'une violence physique par le simple fait de regarder par la fenêtre. Cette action de violence physique est très réprimée en Kabylie, en particulier de la part des frères. Dans le cas d'une interlocutrice, sa mère n'avait aucune autorité suite au décès de son mari. Lacoste-Dujardin a omis de préciser que la femme-mère peut acquérir un certain pouvoir de monopolisation uniquement durant la vie de son mari, alors à la mort de ce dernier, ce sont les frères qui ont le pouvoir surtout quand c'est eux qui subviennent à leurs



besoins économiques. Dans ces cas, on constate que la mère a une certaine impuissance à intervenir dans le cas d'une violence faite à sa fille par son fils, car elle craint de rompre les liens avec son fils. Alors, la fille encaisse les injonctions en silence. Une des interlocutrices a utilisé une locution très explicite pour expliquer ce qu'elle ressent comme pression objective, la « surveillance», un terme qui désigne bien un contrôle accru exercé sur une personne qui est dépourvue de tous ses droits. Cette expression péjorative dépeint bien des sentiments d'un enfermement dans la maison et d'une privation de liberté. Cette interlocutrice avait accepté un mariage afin de se libérer de cette autorité fraternelle. D'autres interlocutrices avaient vécu des situations très pénibles et en étaient marquées. Une autre nous a raconté un incident qui l'avait marqué et c'était quand elle a été battue par son père après avoir circulé avec sa tante célibataire. Elle réfère cette répression à la vision réductrice envers la femme par la collectivité. Selon elle, c'est tout le milieu social incluant la collectivité qui est imprégné dans ce genre d'attitude; battue parce qu'elle avait osé circuler sans l'autorisation du père alors qu'elle avait obtenue celle de sa mère. L'un des facteurs prédominant dans la société kabyle c'est l'autorité du frère qui est imposée dans la famille dès son jeune âge et cette autorité est renforcée après la mort du père. Deux entrevues sur quinze illustrent bien l'analyse de ce point.

*- ...une fois je regardais juste par le balcon... alors mon frère m'a aperçu en train de regarder par le balcon... il m'a battue... et ma mère n'a même pas levé le doigt... et c'est pour cela je n'essaye même pas de sortir... je suis sortie une fois voir ma tante qui habite juste dans les environs... et avec l'autorisation de ma mère... quand mon frère est rentré à la maison... il a demandé après moi... ma mère lui a dit que j'étais partie voir ma tante... il a fait tout un scandale... ma mère m'a dit de ne plus essayer de sortir sans lui demander à lui l'autorisation... ... j'ai fait de mon mieux pour avoir mon bac... et maintenant j'étudie dans le centre- ville de Bejaia... (Djamila, 24 ans, mariée).*

*- Bon moi une fois je me suis permis de sortir en compagnie de ma tante sans que je demande la permission... à mon père, on n'a pas été loin... à mon retour mon père m'a battue et ce sont les gens du village qui lui ont transmis l'information que je suis sortie... et même ma mère surveille mes déplacements, de par ma circulation... selon elle, la vision des gens serait négative à mon égard (Kahina, 17ans, célibataire).*

### 5.3.7 Existe-t-il un impact du droit formel sur la circulation ?

Les femmes mariées se sont limitées à affirmer que le droit formel n'avait rien à avoir dans cette répression qu'elles subissent. Néanmoins, elles ont mentionné que c'est la coutume kabyle qui est responsable. Ces femmes ne voient nullement en quoi la loi algérienne aurait un rôle dans cette répression. Chose surprenante est le fait que quelques interlocutrices notamment celles qui étudient, sont bien conscientes que dans le code de la famille, il existe un article limitant la circulation sauf en cas extrême. Toutefois, elles ont révélé que malgré l'existence de cet article, dont les Kabyles ne sont pas tous au courant, que ce n'est pas de par leur ignorance non plus, car la plupart des hommes du village où se sont déroulés les entretiens sont des hommes cultivés, et la majeure partie ont fait des études. Ce que cette interlocutrice a avancé comme raisonnement c'est que ces hommes n'auraient jamais porté intérêt à ce qui a été établi par le gouvernement. La répression de la circulation selon quelques interlocutrices est le résultat d'une mentalité tribale qui veut que toutes les femmes soient cachées du regard des hommes étrangers. Il faut mentionner que quand ces femmes vivaient sous le droit coutumier, il n'y avait aucune loi qui interdisait les femmes de circuler, alors que leur circulation était limitée. Les interlocutrices réfèrent cette répression plus à la rigueur de la coutume qu'au droit formel. Une interlocutrice qui a vécu sous le droit coutumier, a délibérément affirmé que la loi algérienne a affranchi la femme, lui accordant la possibilité d'étudier et de sortir et de briser les jugs de l'ignorance. Cette progression a été bien signalée par une femme qui a vécu sous le droit coutumier. On peut référer cette affirmation à une sorte de distinction d'une réalité observable entre un temps révolu quand les femmes n'avaient même pas le droit d'acquérir une scolarisation et cette époque qui lui permet de jouir de ce privilège. Voici les propos de deux des quinze interlocutrices qui ont répondu à cette question.

*- Pour moi les coutumes kabyles sont enracinées dans les mentalités des Kabyles... en tant qu'étudiante je connais le contenu du code de la famille... il existe même un article... qui dit que la femme ne doit pas circuler... mais en Kabylie ça m'étonne fort que tous les hommes connaissent... cet article... cet article ce n'est pas par ignorance... car la plupart des Kabyles ont reçu une instruction particulière par les Français... mais c'est par un désintéressement de tout ce qui est imposé par les arabes... (Kahina, 17 ans, célibataire).*

*- La loi algérienne a affranchi la femme, elle peut voyager en France... en Amérique... parce que c'est la loi... elle a libéré la femme... elle étudie... car la loi a affranchi la*

*femme... mais dans notre loi... la femme reste à la maison... elle... fait des tissages... des métiers traditionnelles... elle sort juste pour cueillir les olives... elle peut partir aux mariages des proches, c'est-à-dire dans la même parenté... sinon elle est interdite de sortir (Djohra, 68 ans, mariée).*

#### 5.4 Dans l'héritage

##### 5.4.1 L'attribution de l'héritage aux fils

Les femmes ont été demandées si elles avaient hérité de leur famille des biens matériels. Les interlocutrices avaient toutes une réponse similaire sur cette action; celles qui vivaient sous le droit coutumier ont en quelque sorte abandonné leur héritage par peur de faire rupture avec leurs frères. De plus, elles trouvaient que c'était indéniablement honteux d'hériter des parents. Les interlocutrices vivant sous le droit coutumier et formel, étaient conscientes qu'elles avaient un droit d'hériter, mais elles avaient négligé ce droit, en laissant tout aux frères. Ceci s'applique particulièrement aux femmes mariées. Néanmoins, les femmes célibataires sont les plus touchées par cette action, car elles se retrouvent sans ressources, compte tenu qu'elles avaient majoritairement dépassé un certain âge, étaient célibataires, sans revenus, et sans maris. Une interlocutrice a affirmé que l'attribution du droit de succession aux frères était une affaire hors de son pouvoir. Elle situe cette attribution des biens dans une sphère bien distincte, qui est celle de la coutume kabyle. Elle dit que c'est «honteux» de demander son droit, par peur de perdre son honorabilité et aussi par crainte de causer une rupture avec ses frères. Toutefois, elles reconnaissent toutes et elles jugent que cette action d'exhérer les femmes est relative à la rigueur de la coutume.

Cette ambiguïté dont ces interlocutrices sont prisonnières réfère souvent aux représentations de la parenté qui leur ont été ancrées dans la mémoire dès l'enfance, qui les interpelle à manifester du respect aux membres de la parenté. Ceci nous mène à une autre idée, que le capital culturel incorporé par la femme-mère met toujours les avantages du fils en perspective et cela au détriment de la fille. Cette interlocutrice nous a fait comprendre que cette attribution des biens à ses frères a été effectuée par la mère et pas par le père. La

femme-mère devient elle-même la garante de l'héritage patriarcal; elle reproduit ainsi l'ordre social établi. La répétition de « n'hérite pas », des mots tirés de son affirmation est une sorte d'insistance impérative à ne pas réclamer son héritage. Cette interlocutrice est imprégnée de contradictions qui émergent toutes d'une vision dictant que la femme ne doit aucunement réclamer son droit, et de l'autre côté d'une vision qui reconnaît un certain avilissement dans cette action. Cette interlocutrice a délibérément confirmé que la loi algérienne dans ce contexte est plus généreuse, car elle a accordé un droit d'hériter à la femme.

Les interlocutrices célibataires qui vivaient sous le droit coutumier étaient sous la charge de leurs mères. Elles sont conscientes du fait que tout l'héritage sera attribué à leurs frères. Elles situent cette attribution des biens parentaux aux fils dans une certaine « impuissance » de la part de la mère. En fait, la mère est incapable de faire des donations à ses filles par peur de ses fils, car ces derniers ont le pouvoir de monopolisation sur la famille, un pouvoir qui s'étend jusqu'à profiter du moindre bien, même d'une retraite. Ces interlocutrices réfèrent leur exhérédation au pouvoir masculin exercé sur la famille. La femme-mère de par sa peur d'être la cause de la destruction de la tribu, attribue tous les biens aux males, tels les terrains, et l'usufruit revient aux filles. Parmi les quinze interlocutrices qui ont répondu à cette question, voici l'illustration des deux plus descriptives.

*- La coutume exclue la femme de l'héritage... Ma mère ne m'a rien donné... je n'ai rien eu de ma famille. Et pourtant c'est ma mère... qui a toute l'autorité après la mort de mon père... Elle a appliqué la coutume kabyle... le kanoun kabyle... qui veut que tout l'héritage revient aux fils... aux fils mais pas aux filles. La loi kabyle est plus dure que la loi de l'État au moins celle-ci attribue une part de l'héritage aux filles. Mais chez nous ni une part ni deux... La femme n'hérite pas, elle est avilit, mais la loi a donné le droit d'hériter à la femme. Dans la coutume il faut que la femme laisse tout au frère, car c'est une honte que la femme prenne une part. Les coutumes discriminent la femme... dhiri, (c'est pas bon) elle ne peut pas hériter... son frère... elle n'hérite pas... (Djohra, 68 ans, mariée).*

*-Je suis célibataire... J'ai vécu avec ma mère qui est retraitée par réversion... elle percevait chaque mois un montant... Je sais que tous les biens matériels... la maison et les terres vont revenir à mon frère. D'ailleurs... c'est lui qui détient même sa retraite. C'est vrai qu'elle peut me faire une donation... mais je pense qu'elle est incapable de*

*le faire par peur de mon frère qui croit que tout lui revient. (Messaouda, 58 ans, célibataire).*

Néanmoins, d'autres interlocutrices ont une vision progressiste, elles disent qu'il existe des donations en faveur des filles. Elles situent cette progression dans « une prise de conscience » de la part des parents des conséquences qui découlent de l'exhérédation. Elles affirment qu'il y a une progression par rapport au passé. Ces donations sont généralement des biens immobiliers, l'enjeu est d'assurer l'avenir de leurs filles. Il a été observé que cette action de déshériterment a plus d'impact négatif sur une célibataire. Quand une femme demeure sans mariage, à la mort des parents elle n'a pas d'endroit où vivre, notamment les femmes des zones rurales où toutes les conditions de vie sont liées à l'honneur. Dans cette perspective de l'honneur, une femme ne peut aucunement vivre seule. Elle est obligée de s'imbriquer dans la cellule familiale et à supporter les injustices de la bru. Cette interlocutrice nous donne l'impression que les temps ont changé et qu'il y a du progrès. Elle nous dit avoir bénéficié d'une légation qui se présente comme bien immobilier. Il a été observé que ces donations sont souvent confrontées au refus des frères, qui croient être les seuls héritiers légitimes. Il existe des donations faites aux femmes par des femmes-mères et notamment par des pères. Par crainte que leur fille reste sans abri, il a été jugé nécessaire par les parents de faire ce genre de légation afin d'assurer son avenir. Cette progression qui stipule une reconnaissance de droit est souvent rejetée par les frères. Cette instance de reconnaître un droit de la sœur par le frère découle de leur privilégiature par les parents.

Cependant, à partir de l'observation de quelques situations vécues par des célibataires qui se sont retrouvées sans abri et sans le moindre bien, il y a quand même eu une prise de conscience incontestable à donner aux filles un bien immobilier, plus spécifiquement une maison ou un morceau de terrain. Cette prise de conscience découle du fait que des femmes-mères ont peur de voir leur fille à la merci de la belle-sœur. Alors, c'est dans cette perspective qu'il y a un basculement de règle, qui veut que la fille célibataire ait un abri. Toutefois, de par notre vécu il faut noter que ce genre de donation faite en faveur des filles est assuré uniquement dans les familles aisées, et quand une femme-mère dispose de ce bien comme étant le sien et il n'appartient pas à son mari. Dans cette situation, elles font des

donations à leurs filles. Les observations menées sur le terrain indiquent que même s'il existe des donations en faveur des filles, ces donations sont une moitié de ce qui est attribué aux hommes, comme dans la Charia islamique qui attribue une part aux femmes et deux parts aux hommes. Dans cette perspective, le progrès réalisé par ces donations, en quelque sorte est similaire à la religion islamique qui incite d'attribuer une part aux femmes. Ces donations ne peuvent donc pas être perçues comme une évolution dans le domaine de l'héritage, mais on peut les envisager comme une tentative de détruire les charpentes tribales. Voici ce que deux des quinze interlocutrices ont affirmé.

*- ... ma mère nous a fait une donation... une donation... elle a légué à moi et à mes sœurs une maison qu'elle avait construite elle-même après la mort de mon père... grâce à la retraite qu'elle percevait de la France... (Naima, 39ans, mariée).*

*- ... les parents actuellement sont plus conscients qu'avant... ils font des donations pour ne pas priver les filles du domicile parental... et surtout quand il s'agit d'une célibataire... elle n'a pas d'endroit où partir... elle reste à la merci de la belle-sœur... moi je pense que le droit formel est encore plus discriminatoire quand la femme divorce... elle reste sans abri... je connais une femme qui est divorcée... le juge ne lui a pas accordé le domicile... elle est restée chez ses frères... mais elle n'est pas bien... ses frères ne pouvaient pas l'a jeter dehors... ils ne peuvent pas jeter leur nif... (Fathma, 41ans, célibataire).*

#### 5.4.2 La crainte de se retrouver sans abri

Les effets du déshéritement et de l'attribution des biens aux mâles fut un des questionnements dirigés aux femmes. Quelques unes qui vivaient sous le droit coutumier se sont abstenues de répondre, en racontant des choses qui n'avaient rien à avoir avec la recherche. Les femmes qui vivaient sous le droit formel et coutumier ont donné leur avis sur cette question. Naima, une jeune femme mariée, confirme que puisqu'elle est mariée, elle ne se sent pas victime de cette pratique. Elle nous dit n'avoir aucun besoin de cet héritage et que même si on le lui attribuait, elle l'aurait laissé à ses frères plutôt que de le remettre à une famille étrangère qui est celle du mari. Cette résignation vis-à-vis l'héritage découle du capital culturel incorporé par la femme-mère, qui apprend aux filles dès l'enfance que l'héritage familial devrait rester dans la famille et que les frères sont les

seuls membres qui devraient jouir de ce privilège. Cette initiation de la fille à renoncer aux biens familiaux réfère plus à une crainte de voir un jour l'héritage dans les mains de l'étranger, qui n'est en quelque sorte que le mari de leur fille.

Néanmoins, ces femmes-mères ignorent totalement le fait qu'il existe des filles qui demeurent célibataires. Dans leur imaginaire, toutes les filles doivent se marier, et il n'y a aucune raison selon elles que les filles demeureraient sans mariage. Cette conception découle d'un enracinement culturel qui est au fondement de leur jugement. Dans ce cas, tel que confirmé par une des interlocutrices, c'est la catégorie des célibataires qui est la plus touchée par les méfaits de l'exhérédation, du fait qu'elles peuvent se retrouver dans la rue. Ces victimes sont souvent abritées par leur frère juste pour que les gens aient une bonne opinion d'eux. Ainsi, son honneur et sa réputation seraient maintenus et même augmentés dans le village, car le code de l'honneur incite les hommes à prendre les parentes orphelines, divorcées et veuves. Dans cette vision, les célibataires se retrouvent souvent seules après la mort des parents. Elles sont souvent sans ressources matérielles, étant exclues de l'héritage familial. Basé sur l'affirmation de quelques interlocutrices et d'observations faites sur le terrain, cette catégorie de femmes touchées par les méfaits du déshéritement devient comme des esclaves dans leur propre maison où elles accomplissent toutes les tâches ménagères, alors que les brus jouissent des biens de la famille. Ces femmes se retrouvent en marge de la famille, car elles sont souvent considérées comme un fardeau économique. Les brus, par contre, deviennent les chefs de la maison après avoir manipulé leur mari. C'est ce qu'a manifesté comme crainte une des interlocutrices encore célibataire; elle craint vivre en « dépendance » de ses frères. Il est utile de mentionner qu'un bon nombre de femmes en Kabylie notamment dans les zones rurales se retrouvent dans des conditions lamentables quand elles sont célibataires ou divorcées. Aussi, la femme mariée est souvent dévalorisée dans la famille du mari quand elle n'a apporté aucun bien avec elle. Une des interlocutrices dit avoir apporté avec elle que son *adot*, représenté par quelques outils, des habits, de la literie et quelques bijoux. Deux entrevues ont été sélectionnées parmi les quinze femmes qui ont donné leur conception.

- *Moi, au moins, je suis mariée... je ne suis pas dans le besoin... mais je connais des filles qui sont demeurées célibataires et qui ont été complètement déshéritées... Après la mort des parents celles-ci se trouvent sans abri et sans le moindre moyen matériel pour survivre... ces femmes sont abritées par leurs frères uniquement pour éviter qu'on rabaisse leur nif... Toutefois, elles servent d'esclaves pour leurs femmes. Elles accomplissent toutes les tâches domestiques... tu sais il y a plusieurs femmes qui n'ont pas d'endroit où aller à la mort des parents... je parle des célibataires... pour les célibataires... c'est difficile... pour elles... je connais une femme célibataire qu'après la mort de ses parents est restée avec son frère et la femme de son frère... parce qu'elle n'avait pas d'endroit où partir... Elle est restée au service de sa femme et de ses enfants... elle est devenue comme une femme de ménage... alors qu'elle est dans sa maison parentale... elle est traitée comme une étrangère... Je pense que l'exhérédation est totalement contradictoire à la Charia islamique qui donne le droit à la femme d'hériter (Naima, 39 ans, mariée).*

- *J'ai peur de me retrouver dehors... sans abri où je serais à la merci de ma belle-sœur... Les célibataires sont les plus touchées par le déshéritement... le célibat des femmes... on déshérite les femmes car ils ne veulent pas voir leurs biens dans la famille du mari. C'est injuste... les femmes qui ne sont pas mariées... seraient à la merci de la belle-sœur... moi j'ai la cinquantaine et je suis déjà à la merci de ma belle-sœur... je n'ai pas de place où aller... j'ai la cinquantaine... et je suis sûre que je serai à la merci de ma belle-sœur encore plus... à la disparition de ma mère rien ne sera comme avant... il y a plusieurs femmes qui sont dans la même situation... comme le célibat est accentué ces dernières années... la plupart se trouvent sans moyens pour vivre... alors que nos frères et leurs femmes vivent dans la maison parentale (Messaouda, 58ans, célibataire).*

#### 5.4.3 Le droit formel a-t-il de l'impact sur le déshéritement des femmes ?

Les femmes ont été interrogées pour savoir si le droit formel jouait un rôle dans le déshéritement, car dans leur mariage, elles ont mentionné qu'il avait un impact en cas de divorce. De plus, la question si le droit formel est impliqué dans ce déshéritement fut posée et aussi s'il y avait encore davantage à dévoiler à cet égard. Le but était de bien indiquer si cet impact est positif ou négatif. Quelques interlocutrices ont donné des réponses complètes, c'est-à-dire riches mais d'autres ont été moins explicites. À partir de ce thème, il fut constaté que les femmes qui ont vécu sous le droit coutumier étaient conscientes de l'existence d'une loi qui donne le droit à une femme d'hériter une part à la différence de l'homme qui à un double part. Il apparaît que malgré cette connaissance de la loi, elles refusent parfois de réclamer leur droit par crainte de briser les liens avec leur famille et



d'autres fois, car elles savent que ça ne sert à rien parce tout sera attribué aux frères. C'est dans cette perspective, d'ailleurs, qu'elles affirment que le droit formel n'est pas respecté. Ces femmes savent qu'à la simple demande de leur héritage, elles seraient mises à l'écart de la famille, tout en ne recevant rien. La présence de la coutume dans la vie de ces femmes, et leur assignation symbolique à respecter ce droit coutumier, les place dans une position de subordination vis-à-vis leur droit et de l'autre côté leur donne un sentiment de culpabilité et de honte à prendre ce qui appartient aux frères, car dans leur imaginaire leurs besoins de subsistance auraient dû être subvenu par leurs maris, alors que leurs frères n'auraient plus la même chance à pouvoir subvenir à leurs propres besoins. Pour toutes ces femmes la loi a attribué un droit de succession, donc elles tendent à mettre leur déshéritement sur le dos de la coutume. Deux entrevues sur quinze sont présentées, afin d'illustrer cette analyse.

*Le droit formel a donné le droit d'hériter une part pour la femme mais la coutume kabyle ne reconnaît pas ce droit. La coutume est plus courante en Kabylie... la loi algérienne n'est pas trop respectée dans ce domaine... c'est la coutume... Tous les terrains que mon père a hérité de son père sont attribués à mes frères... je trouve que c'est honteux de demander un héritage... on le laisse pour nos frères... nous on se marie... on trouve l'héritage du mari... par contre nos frères ont besoin de cet héritage plus que nous... (Tassadit, 55 ans, mariée).*

*- La loi qui est venue, la femme a le droit, elle a le même droit que l'homme... Maintenant elle prend sa part... elle prend sa part... comme l'homme... Mais dans le droit coutumier... les héritiers ce sont les frères... les femmes laissent tout à ses frères, à sa famille, à son père elle laisse serr... (la pudeur) c'est le droit coutumier qui veut que la femme n'hérite pas... c'était une honte... c'était une honte que la femme hérite comme un homme... maintenant on est comme les Français la femme hérite comme l'homme avec cette loi... la loi lui a donné maintenant le droit... la loi de maintenant accorde une part à la femme... Maintenant la femme a le droit de prendre sa part... sa part... si sa famille est riche la femme a le droit de prendre sa part comme ses frères... elle prend comme ses frères... si elle n'est pas riche elle reste comme ses frères... maintenant cette loi est bonne elle prend comme ses frères..... mais avant non... la femme ne prend rien (Djohra, 68 ans, mariée).*

#### 5.4.4 La pratique d'imposition dans la vie familiale perçue comme la plus dégradante

Comme question finale, pour clôturer cette section, cette question fut posée aux femmes. En quelque sorte c'est cette question qui dévoilera parmi toutes les pratiques mentionnées celle qui a le plus d'impact sur leur vie familiale. Après avoir dévoilé le droit qui avait de l'importance sur leur vie et les pratiques qu'il a engendrées, il s'agit maintenant d'explorer leur conception concernant les pratiques qui ont le plus d'importance dans leur vie familiale. Quelques interlocutrices ont fourni des conceptions similaires, néanmoins d'autres ont répondu autrement. Cette différenciation revient en partie au vécu distinct de chaque femme.

Les interlocutrices célibataires, celles qui vivaient sous le droit coutumier ou formel et coutumier, avaient une conception similaire. Leur réponse s'articule autour de la pratique la plus dégoûtante, telle que décrite par quelques interlocutrices jeunes, celle de la répression de la circulation. Pour les femmes mariées, la pratique qui les a affectées le plus est fondée essentiellement dans leur mariage, comme la contrainte, le non choix, les injonctions imposées par les belles-mères, et la dot; c'est-à-dire tout ce qui se rapportait le plus à leur mariage. La répression de la circulation découle de la division sexuelle de l'espace et du travail, d'où émerge l'enfermement des femmes dans l'espace privé, qui est le dedans. Dans l'imaginaire masculin, de par la circulation de la femme, elle pourrait porter une honte à la famille patriarcale, alors la marier est le seul remède pour tous leurs maux.

La division sexuelle de l'espace et du travail a contribué à une certaine claustration des femmes dans le dedans. Cet espace en effet, devient son propre espace, où tout le trajet de sa vie se passe et c'est dans cette perspective que des stratégies de reproduction, visant à attribuer à la femme un droit unique qui est celui de génitrices au service de la reproduction du clan, se sont développées. Ainsi la femme kabyle demeure prisonnière de cet espace, car dans l'imaginaire masculin kabyle, la femme ne peut prétendre à autre chose que le foyer conjugal ou parental. Pour la plupart des célibataires, cette pratique est la cause de leur célibat, les empêchant de connaître et de fréquenter le dehors. Ces femmes ont passé la moitié de toute leur vie dans la maison. Pour les jeunes, elles sont convaincues que c'est la pratique la plus rigoureuse qui leur est imposée par la coutume. Toutefois, elles n'excluent pas les

pratiques du droit formel comme l'exclusion de la femme du domicile conjugal établi. À ces deux pratiques d'autres s'ajoutent et sont bien citées par les femmes mariées telle la non attribution d'une pension alimentaire lors du divorce. Deux de ces entretiens parmi les quinze qui ont eu lieu suivent pour appuyer l'analyse avancée.

*- Tu sais... la pratique la plus dégradante... c'est la répression de la circulation... les frères surveillent les déplacements... c'est les coutumes... mais aussi le droit formel... contient une pratique pire que celle du droit coutumier ... la femme divorcée n'a aucun droit... elle est exclue du domicile conjugal... mais pour moi je pense si je me suis pas mariée c'est parce que je ne circulais pas... personne... personne ne me voyais...(Feroudja, 60 ans, célibataire).*

*- ... la pratique la plus dégradante pour moi... c'est la répression de la circulation... on nous laisse pas sortir comme on veut... je vous jure... je vous jure que je ne vois jamais le dehors... je ne sors pas... j'ai mes frères... mon père... ils vont m'interdire... moi je n'ai jamais essayé de sortir... de circuler... je suis toujours à la maison... à faire des corvées quotidiennes... j'ai 58 et je n'arrive... même pas... à sortir... personne ne me voit et je ne vois personne... à part ma famille... (Messaouda, 58 ans, célibataire).*

Comme nous l'avons déjà mentionné, la réponse des interlocutrices mariées est relative à leur vécu; leur conception découle entièrement de leur situation personnelle. Elles ont affirmé que la pire pratique imposée par le droit coutumier est liée au mariage, quelques unes parlaient de l'imposition du mari qui, selon elles, était carrément dégradant pour la femme, car elle est accordée sans qu'elle puisse riposter et sans pouvoir choisir. Ces femmes avaient subi des dispositions objectives, découlant d'une coutume qui se veut au dessus de toute affirmation de soi. Dans cette vision, il n'y a pas de liberté de choix. Une des interlocutrices qui a vécu sous le droit coutumier a mentionné que la pratique qui l'avait affecté le plus était la dot minable que le père a demandée au mari. Selon elle, cette infériorité de la dot l'avait profondément touchée, du fait qu'elle a été malmenée par son mari, qui lui rappelait sans cesse qu'elle avait été vendue à un prix minable. D'autres interlocutrices ont parlé du mariage arrangé entre deux familles dans le même cercle de parenté, c'est-à-dire du mariage endogame, de la privation de la femme d'imposer son choix et de l'accorder comme objet à quelqu'un de la famille. Cette imposition du cousin comme conjoint est

communément attachée aux liens parentaux, qui selon cette interlocutrice découle de la coutume qui impose la vision que l'on ne peut être bien que dans la lignée généalogique. Il s'en suit de déduire que ces pratiques rattachées au mariage et à la répression sont dictées par la coutume. Cependant, le droit formel est impliqué dans une pratique tout aussi destructrice qui s'articule autour de la privation de la femme de son logement quand elle divorce. Voici un des entretiens pour illustrer l'analyse avancée.

*- Pour moi la pratique la plus dégradée est l'imposition du mari... tu sais tu ne te rends pas compte... jusqu'à ce qu'ils accordent ta main à quelqu'un que tu n'as jamais vu... qu'il soit bien ou mauvais... on accepte... et aussi même la circulation... quand on est jeune... on peut pas sortir... à la maison des parents c'est le père et les frères... et quand on arrive à la maison du mari .... c'est lui qui nous réprime... et quand on vieillit... on nous laisse sortir... mais c'est trop tard... on trouve pas le goût (Zahra, 72 ans, mariée).*

## 5.5 La section identitaire :

Les femmes âgées pensent que la culture kabyle est présente dans la vie quotidienne de tous les jours et que le pouvoir formel ne pourra pas la rayer des pratiques quotidiennes. Parmi les femmes jeunes qui ont répondu à cette section; il y a celles qui ont un certain niveau d'étude et comme par hasard deux de nos interlocutrices étudiaient la littérature arabe à l'université de Bejaia. Quelques unes ont révélé que le pouvoir formel algérien les affecte dans leur culture et d'autres ont affirmé que leurs enfants sont victimes du système d'enseignement par imposition, particulièrement à cause de l'arbitraire culturel que l'État algérien a mis en place. Dans un premier temps, la préoccupation était de connaître quel droit avait le plus d'importance dans leur vie identitaire culturelle.

### 5.5.1 Quel est le droit qui a le plus d'importance dans la vie identitaire : le droit coutumier ou le droit formel ?

Cette question fut posée aux interlocutrices, afin de connaître leur conception par rapport au droit qui a le plus d'importance dans leur vie identitaire et leurs réponses vont

dévoiler quel droit a affecté la femme dans son identité culturelle. Sans exception, toutes les interlocutrices étaient tout à fait certaines que le droit formel a plus d'impact sur l'identité culturelle autochtone. Elles croient toutes que le pouvoir central algérien, à travers la loi de l'arabisation, a affecté la culture kabyle dans ses profondeurs et a tenté de déraciner les formes culturelles autochtones. C'est à cause de cette détermination volontaire, que tout le capital culturel kabyle est en péril. Une des femmes a expliqué que l'action du pouvoir formel était affichée en terminal, c'est-à-dire dans une phase scolaire où les étudiantes et les étudiants s'apprêtaient à passer l'examen du Baccalauréat pour accéder à l'université. Cette résolution a bien mis quelques étudiants de l'époque en difficulté, car c'est tout leur cheminement scolaire qui aurait été affecté. Un changement s'est donc produit dans le système scolaire, car une généralisation de l'arabisation fut implantée non seulement dans les zones urbaines où les arabes sont plus centralisés, mais aussi dans les zones rurales où les kabyles sont majoritaires. À partir des affirmations des interlocutrices, il fut constaté que le capital culturel kabyle était en partie exclu de toutes les configurations culturelles d'imposition dans le droit formel algérien et voici deux entrevues des quinze pour l'illustrer.

*- le droit formel a imposé l'arabisation comme une stratégie pour détruire la culture kabyle...il a de l'impact sur notre identité (Nora, 41ans, mariée)*

*-C'est le pouvoir formel qui a affecté notre identité culturelle. À travers l'imposition d'une culture arabo-islamique, en excluant la culture kabyle du discours politique (Djamila, 24 ans, mariée).*

### 5.5.2 Une stratégie pour exterminer la culture kabyle et toute revendication culturelle

Ensuite, il fallait découvrir quelle stratégie fut utilisée par l'État central algérien à travers le droit formel pour affecter la culture des ces femmes autochtones. Toutes les interlocutrices étaient convaincues que la seule stratégie émise visait l'arabisation, qui était plus accentuée dans l'école. Un autre enjeu de cette orientation était de reproduire la culture arabo-islamique par les Kabyles eux-mêmes. L'initiation des étudiants kabyles à la culture arabo-islamique portait en elle toute une volonté de modifier une structure et un ordre déjà établis. On inculque donc les valeurs propres à la civilisation arabo-islamique et par la suite

les étudiants à leur tour vont les transmettre à d'autres générations dans le cadre d'une socialisation légitimée par le pouvoir central algérien. L'orientation accrue vers la spécialité de la littérature arabe, vise à former des moniteurs locaux, au lieu de faire venir des moniteurs du Moyen-Orient comme il a été le cas depuis l'indépendance car à la longue ça leur coûterait moins d'argent et de temps. Ils seraient plus persuasifs aussi, et nécessairement des Kabyles, pour que l'adhérence leur soit plus facile. L'arabisation est perçue par ces femmes autochtones comme un piège tendu par le pouvoir central. La majorité de celles interviewées n'ont pas fait d'études accentuées, mais elles parlaient au nom de leurs enfants. Pour toutes ces femmes l'imposition de l'arabisation est une stratégie qui maintient les Kabyles dans des limites. L'enjeu est d'acheminer les enfants à ce qu'ils ne puissent pas faire la différence entre les acquis propres à leur culture et les acquis propres à l'arabe et aux arabes. Ces interlocutrices sont bien certaines que la finalité de cette imposition est la réalisation d'un cumul culturel arabo-islamique au détriment du capital culturel kabyle et que ce cumul culturel entassé va aider l'arbitraire culturel d'imposition à se propager et à se développer. Le pouvoir central algérien a alors constaté que pour maintenir et augmenter le capital culturel arabo-islamique, il fallait émettre une politique qui consiste à généraliser l'arabe classique dans les écoles, afin de mettre leurs enjeux idéologiques et politiques hors de toute atteinte.

Les interlocutrices ont toutes exprimé cette imposition culturelle arabo-islamique avec beaucoup d'amertume car elles sont persuadées que la culture kabyle est dévalorisée de par sa marginalisation, et risque désormais de ne figurer que comme culture populaire. Elles ont aussi manifesté leur intérêt envers d'autres langues étrangères, étant convaincues que l'avenir de leurs enfants ne sera assuré que quand ils apprennent ces langues.

C'est dans cette perspective qu'on peut expliquer l'appréhension du pouvoir central par rapport à l'apprentissage d'autres langues par les Kabyles, car ils savent très bien que ces acquis serviront comme moyen de défense de la culture kabyle et que les Kabyles savent que la revendication de leurs droits sera assurée, à la condition que ces acquis étrangers leur sont permis. Une des interlocutrices a bien mentionné qu'enfermer les femmes Kabyles dans des limites, tout en les persuadant qu'elles sont les seules qui existent, serait le seul moyen de les

endormir. Les interlocutrices souhaitaient que leurs enfants puissent étudier la langue française, en dépit du fait qu'elle soit la langue du colon. Pour elles l'essentiel est que leurs enfants puissent un jour atteindre d'autres horizons plus universels plutôt que de se limiter à une langue sans avenir. Pour illustrer les analyses décrites ci-haut voici deux entrevues des quinze qui ont été effectuées.

*- le pouvoir algérien a imposé cette arabisation... pour que le niveau se dégrade... c'est normal si nos enfants... apprennent d'autres langues... ils demanderont un jour leurs droits... alors c'est pour les endormir que l'arabisation a été imposée (Naima, 39ans, mariée...).*

*-Moi je pense que l'arabisation est une stratégie de l'État algérien... rien d'avantageux pour les Kabyles... et pour la culture kabyle... bien au contraire... c'est la culture arabe et les arabes qui sont plus avantagés... (Kahina, 17ans, célibataire...).*

### 5.5.3 L'imposition de la littérature arabe comme filière

La question concernant leur avis sur l'orientation scolaire fut répondue par les interlocutrices. Pour quelques interlocutrices qui étudiaient, elles trouvaient que le pouvoir central ne tentait pas uniquement à imposer l'arabe, mais aussi à imposer une «filière» qui se résume à dire qu'elles étaient obligées de choisir la littérature arabe comme matière d'étude, car les autorités concernées la lui ont imposée. Sur le terrain il a été observé que la majorité des étudiantes et étudiants qui étudiaient la littérature arabe, n'étaient pas d'accord avec ce choix qui leur avait été imposé. Après plusieurs recours, ces étudiants se sont résignés à se conformer à ce que les autorités concernées leur avaient attribué comme filière d'étude. Donc non seulement y a-t-il une imposition de l'arabe dans l'école, mais aussi un non choix de filière, qui se traduit par l'imposition de la « littérature arabe » aux étudiants spécifiquement Kabyles. Un mode de pensée, de vivre, est indéniablement reflété par cette littérature arabo-islamique qui serait incorporé dans le cadre d'une socialisation. La culture arabe devient donc une spécialisation qui se résume dans des études littéraires arabo-islamique qui va former des femmes et des hommes à devenir enseignantes et enseignants. L'enjeu de cette orientation scolaire est de former des moniteurs kabyles, qui seraient au service d'une autre culture; cette action scolaire est improvisée pour des fins

politiques et idéologiques. Une des attentes de la formation en littérature arabe est d'introduire ces étudiants à devenir arabe, en s'efforçant de leur inculquer un mode de vie propre aux arabes, des valeurs et des mœurs tout à fait identiques à la civilisation arabo-islamique. Deux entrevues des quinze qui ont répondu à ces questions ont été sélectionnées pour illustrer les affirmations mentionnées ci haut.

*- ... on est plus orientés vers les filières littéraires... c'est une stratégie de l'État ... pour que les Kabyles étudient tout en arabe. Personnellement, je n'ai jamais mentionné ce choix dans les filières à étudier, mais les autorités concernées m'ont imposé ce choix sans que j'approuve (Djamila, 24 ans, mariée).*

*- Ils dirigent nos enfants vers la filière de la littérature arabe... c'est un chemin qui ne mène à rien... la plupart des enfants n'ont pas pu continuer... ils font des recours... mais ça sert à rien... même pour changer de filière... il faut avoir des connaissances...(Naima, 39ans, mariée).*

#### 5.5.4 Une reproduction culturelle arabo-islamique

À ce propos, la question qui s'articule autour des enjeux de l'État central par rapport à cette stratégie qui a été émise fut posée et les interlocutrices ont affirmé que la politique de l'État visait en premier à faire connaître et à propager la culture arabo-islamique dans le monde. Les enjeux du pouvoir central algérien se focalisent sur la possibilité de reproduire et rendre dominante la culture arabo-islamique en Algérie alors que la culture kabyle est en régression totale. La conception des interlocutrices est bel et bien claire, elle se manifeste dans un sentiment d'impuissance face à cette restriction imposée, qui vient de plus haut c'est-à-dire des autorités algériennes. La négation de la culture kabyle est une chose très explicitée par ces femmes; elles étaient conscientes du danger que court leur culture, du fait qu'elle a été substituée par une autre culture qui leur ait été intruse. La disparition de la culture kabyle est une des craintes manifestées par ces femmes, qui croient que l'avenir de leurs enfants se situe dans la préservation du capital culturel kabyle. L'État central algérien met en œuvre des stratégies de reproduction, afin que la culture du groupe dominant soit maintenue et reproduite. La parole de deux interlocutrices sur ce sujet parmi les quinze suit.



*- L'État algérien veut que cette culture arabe soit transmise d'une génération à l'autre... à travers l'école... alors que le kabyle va disparaître... les Kabyles deviendront des arabes... je te jure que la plupart des ministres sont des Kabyles arabisés... ils ont nié leurs langue natale... tout simplement pour qu'ils restent au pouvoir... et c'est pour cela qu'ils encouragent l'arabisation... pour qu'elle soit plus pratiquée... et la seule qui va exister (Djamila, 24ans, mariée).*

*- Par contre le kabyle va rester oral... c'est ce qu'ils veulent... Ils veulent que la culture kabyle disparaisse... et que la culture arabe soit connue... et durer aussi longtemps... et c'est une stratégie de l'État... pour éliminer notre culture (Nora, 41, mariée).*

#### 5.5.5 Le déphasage des étudiantes et étudiants kabyles

Aux femmes qui ont des enfants étudiants et aux interlocutrices qui sont elles-mêmes étudiantes la question qui s'articule sur les conséquences de l'enseignement arabe dans l'école fut adressée. Ces femmes ont explicité des confirmations propres à la situation de leurs enfants et d'elles-mêmes tandis que les interlocutrices qui n'avaient pas d'enfants en école, ont répondu d'une manière très superficielle. Les interlocutrices qui étudiaient dans les lycées ou à l'université se disaient victimes du système scolaire algérien du fait qu'il existe une grande distance entre leur culture et la culture enseignée. D'autres interlocutrices ont explicité la situation de leurs enfants qui ont des difficultés dans leur apprentissage, à cause de l'écart entre leur propre culture et la culture d'imposition. Ce déphasage au niveau des étudiants est manifestement relatif à un certain éloignement des deux cultures. L'incorporation d'une culture à une culture déjà acquise produit donc une sorte d'amalgame entre les valeurs admises par tous et les valeurs acquises dans la famille. Certaines interlocutrices ont admis que leurs enfants subissent la plus dure disposition objective qui est celle de penser en kabyle et de résoudre les solutions en arabe. Sur le terrain il a été observé que plusieurs enfants avaient abandonné l'école et qu'il y avait des échecs scolaires. La plupart des interlocutrices vivant sous le droit formel et coutumier avaient abandonné l'école depuis le primaire, ne trouvant pas l'utilité de poursuivre des études. Les interlocutrices ont affirmé que l'enseignement arabe ne menait à nulle part, c'est-à-dire qu'il ne présentait pas d'avenir pour leurs enfants. Elles ont clairement dénoncé le système scolaire algérien, en

disant qu'il était injuste. Une autre observation notée sur le terrain fut que les heures d'étude en arabe auraient intensifié, et cela afin de bien monopoliser l'espace éducatif et du même coup détruire les structures anciennes et traditionnelles et tout ce qui se rattache aux valeurs de la *takbaylit* (culture kabyle). Pour assurer ce monopole, il fallait fonder l'action pédagogique sur un vocable démocratique, en donnant accès à tous les enfants même des zones rurales; cela n'a été possible que par la gratuité scolaire. Voici deux entretiens des quinze pour illustrer nos analyses.

*-Lors d'un examen, l'un de mes enfants m'avait révélé qu'il pensait en kabyle et il résout des solutions en arabe... je trouve que c'est injuste... on est sous un système arbitraire qui prétend la démocratie... je pense que la gratuité de la scolarité n'est autre qu'un piège pour attirer plus de candidats (Nora, 41ans, mariée).*

*-J'ai arrêté à un niveau primaire... mes enfants n'arrivent pas à comprendre cette langue... ils espèrent étudier en kabyle... ils me menacent toujours de ne pas aller à l'école... ils réfléchissent en kabyle et ils écrivent en arabe... c'est dur de leur enseigner des choses contraires à leurs acquis... l'assimilation serait difficile... surtout quand ils détestent cette langue... au lieu de leur enseigner leur culture kabyle... ils leur enseignent une culture arabe... où est-ce que ça va les mener... nulle part (Naima, 39ans, mariée).*

#### 5.5.6 L'envahissement artistique arabe dans l'espace privé des femmes

La question fut posée aux vingt femmes à savoir si elles étaient satisfaites de la diffusion des films arabes et de la musique arabe à travers les médias (la télévision et la radio). Cinq femmes n'étaient pas retenues, c'était comme si elles ne voulaient pas fournir une réponse exacte, alors que d'autres ont donné des réponses qui traduisaient bien les états d'âme de ces femmes à l'égard de l'intrusion de cette culture dans leurs foyers. La production artistique diffusée est en arabe. Les interlocutrices ont confirmé que cette diffusion artistique était envahissante dans leurs foyers. Certaines ont explicité que cette intrusion avait comme enjeu d'assurer une certaine hétérogénéité culturelle. La télévision a servi comme un instrument pour introduire cette culture dans les foyers et était effectivement au service de l'état central. Cette diffusion massive des films syriens et égyptiens ou encore mexicains

traduits en langue arabe portent en eux toutes les valeurs de ces peuples. La locution répétitive « habitué » fut relevée et elle évoque une certaine intériorisation des limites culturelles. À travers cette diffusion artistique, les femmes vont acquérir les mêmes valeurs diffusées, ainsi elles essayeront par la suite d'imiter un style de vie conforme aux exigences culturelles du dominant. À partir d'observations sur le terrain, il semblerait qu'un bon nombre de femmes notamment les jeunes célibataires imitent une manière de vivre propre au porteur de la culture diffusée. L'intériorisation de ces limites culturelles invoque une certaine proximité entre la culture acquise et le capital culturel incorporé, ce qui produit une certaine aliénation pour tout ce qui a été acquis dans la famille, même l'honneur. Voici deux entretiens des quinze réalisés en guise d'illustration.

*- On est habitué... habitué à voir leurs productions arabes... tout ce qu'ils présentent à la télé... tout est en arabe... les films... les chansons... ils veulent qu'on devienne des arabes... (Samira, 22ans, célibataire).*

*- Je ne sais pas pourquoi le pouvoir central algérien nous diffuse que les programmes orientaux... les films égyptiens... syriens... et mexicains traduits en arabe... par contre les films kabyles... la chanson kabyle n'est pas présente... (Naima, 39ans, mariée).*

## CONCLUSION

À la lumière des chapitres précédents, il s'agit à présent d'aborder les résultats de notre enquête de terrain. On pourrait arguer que les femmes kabyles sont aux prises avec trois facteurs qui restreignent leurs libertés : les courants religieux, les nationalistes algériens et la coutume. La mise en œuvre du Code de la famille est justifiée par «une nécessité de retourner aux sources islamiques», car d'après les nationalistes et les religieux (traditionalistes), la société algérienne serait submergée par des phénomènes sociaux qui auraient résulté de l'éclatement sociétal. Il a été jugé par les hommes qui détiennent le pouvoir que l'islam a bien protégé le peuple contre la déculturation pendant la période coloniale et il fera de même après l'indépendance (Haddab, 1979). L'islam devient alors une religion d'état et une stratégie pour entretenir le monopole des hommes au pouvoir, un aspect du patriarcat dans tout le Maghreb (Daoud, 1993). La religion islamique est alors manipulée par les hommes au pouvoir pour en faire un projet de société qui régit la vie civile notamment la vie familiale de la femme en Algérie quelque soit son appartenance.

L'islam en effet a été réajusté et interprété conformément aux exigences personnelles des hommes qui sont au pouvoir, qui voient une nécessité de recourir au *fiqh*, qui est la jurisprudence en vertu de laquelle sont interprétées les règles du Coran (Grandguillaume, 1983), car ce dernier a été émis dans un contexte traditionnel différent du contexte actuel. Cette interprétation est une réflexion des hommes, elle reflète souvent une idéologie patriarcale émergente du pouvoir masculin (M'rabet, 1983). Les courants religieux et les nationalistes ont créé une confusion entre le *fiqh* et le Coran et « l'histoire des institutions montre que cette confusion entre droit humain et loi divine, est un procédé courant, et pas seulement en pays musulmans, lorsque l'on cherche à légitimer un système politique ou juridique» (Pruvost, 2004). Les nationalistes algériens ont appuyé les religieux traditionalistes dans leur quête pour une gestion de la famille algérienne selon les préceptes du *fiqh* malékite et conformément à la Charia islamique. Conséquemment, la route vers un

islamisme radical a été préparée par les nationalistes qui détiennent le pouvoir (Messaoudi,1995), quand ils ont promulgué le Code de la famille. Ce dernier est en contradiction avec la Constitution et la Charte qui sont d'inspiration socialiste égalitaire. C'est en fait une constitution qui est considérée comme la Loi des lois, mais en dépit de son importance, elle a pu être ignorée à la simple promulgation d'un texte de loi qui est le Code de la famille. Tous les articles de ce Code traduisent une minoration des femmes comme l'obligation de la tutelle, la réduction des femmes en une part d'héritage, le divorce à la seule volonté de l'époux, etc. Pour les femmes kabyles cette loi, ledit Code de la famille, les touche particulièrement quand elles divorcent.

Bien que la Constitution algérienne ait prôné une égalité entre les sexes qui va jusqu'à assurer les droit de toutes les femmes en Algérie, et en dépit du fait que l'islam protège les femmes ayant des enfants en incitant à leur attribuer un droit au logement, il s'avère que le Code de la famille leur soustrait une partie de leurs droits, en accordant le droit de logement au mari. La pension alimentaire est souvent ligotée au statut professionnel de l'époux. Les femmes kabyles se retrouvent alors sans protection, et sont souvent confrontées à des situations de non choix - ou bien elles vivent sous la domination des frères et des brus, ou elles se retrouvent accordées au premier prétendant. Comme la rédaction du Code de la famille fut importée sur un modèle purement patriarcal (Vandeveld, 1985), de ce fait, il est strictement dévalorisant pour l'homme qu'une femme garde le logement après un divorce. La loi en outre ne protège pas la femme sur ce point, car elle permet à l'homme de garder le logement et d'évincer la femme. Le juge algérien imprégné d'idéologie patriarcale est naturellement toujours un homme et ne prend nullement en considération lors du divorce la situation matérielle de la femme ni le nombre d'enfants qu'elle a eu avec son mari. Quel que soit le nombre d'enfants, quelle que soit leur situation matérielle, cette catégorie de femmes est exclue du domicile conjugal. Notons que d'autres articles des lois comme sur le sujet du mariage, ne touchent guère les femmes kabyles pas plus que ceux par rapport au voile islamique, celui-ci est imposé aux femmes arabes mais pas aux femmes kabyles, car le pouvoir masculin de par leur amertume pour l'arabité, renient tout ce qui est imposé par les arabes que ce soit sur le plan familial ou identitaire.

Sur le plan identitaire, les Kabyles femmes et hommes éprouvent une amertume pour la culture arabo-islamique qui est considérée comme une culture intrusive. L'imposition de la culture arabo-islamique notamment de l'arabe classique dans l'école et dans les milieux professionnels a été faite d'une manière arbitraire (Bourdieu, 1970). L'enjeu de cette imposition culturelle est d'augmenter le capital culturel arabo-islamique et de substituer tout un système culturel et psychologique fondé sur des valeurs ancestrales et sur une culture autochtone (Haddab, 1979). L'imposition de l'arabisation est associée par les nationalistes à deux sources de légitimité : celle qui provient de la lutte de la libération de l'Algérie, le million et demi de martyres qui sont tombés pendant la guerre de la libération est souvent évoqué, (« afin de culpabiliser la couche francophone qui détenait le pouvoir », qui est parvenu enfin « à s'unir avec la couche arabophone dans l'établissement de la politique d'arabisation») (Grand guillaume, 1997). La deuxième source de légitimité est l'islam. Les porteurs de l'arabisation ont jugé bien d'associer l'arabe à l'islam, car la langue arabe est la langue du Coran (Berque, 1963). Pour valoriser la langue arabe, il était concevable aux yeux des nationalistes de la mettre continuellement en conflit avec le français, du fait que ce dernier est la langue du colon, et de l'aligner parallèlement avec le Coran. L'enjeu est la réalisation de l'unification de la culture et de la langue. Pour les langues berbères notamment le kabyle, il est logiquement exclu de la politique algérienne, que ce soit dans le discours ou dans l'effectif (Chaker, 1998).

Les moniteurs du Moyen-Orient ont développé la culture arabe en Algérie, en la renforçant notamment dans les milieux ruraux. Aussi, l'affectation arbitraire de quelques étudiants et étudiantes kabyles vers la littérature arabe est posée pour bien éradiquer la langue kabyle et la culture tamazight à partir de sa source, c'est-à-dire du Kabyle lui-même. Conséquemment, ces étudiants kabyles maintiennent et reproduisent la culture arabo-islamique, qui leur a été imposée arbitrairement, car ils croient que les valeurs transmises sont universelles. De par leur formation en littérature arabe, ils vont transmettre la culture du dominant d'une façon légitime de par l'action pédagogique (Bourdieu, 1970). Le but ultime de l'État central à travers cette discrimination culturelle est de reproduire la culture arabo-islamique et de faire en sorte que cette reproduction culturelle soit perçue comme une action légitime et spontanée, afin que l'adhérence soit aussi naturelle que possible

(Bourdieu, 1970). Les étudiants kabyles subissent un déclin psychologique, car ils pensent dans la langue kabyle qui est la leur et étudient dans une autre langue qui est l'arabe. Cette réalité contribue à des échecs et à des abandons de l'école à des âges très nubles. Le niveau d'études a baissé, il se manifeste par une importante carence pédagogique (Boudalia-Greffou, 1989)

Il y a aussi la diffusion intensive des programmes à travers les médias qui a mis la culture kabyle dans une situation de régression notamment dans les zones citadines. Les femmes kabyles sont aliénées de par la pénétration de la culture arabo-islamique dans leurs foyers. Les jeunes femmes célibataires tentent d'imiter un style de vie tout à fait identique à celui qui est diffusé à la télévision, ce qui met les perspectives de l'honneur en atteinte. Toutefois, dans les milieux ruraux l'impact est moins vécu que dans d'autres milieux citadins, et cela à cause de l'existence d'un ancrage traditionnel dans les mémoires collectives. Cet ancrage maintient la culture kabyle et la reproduit de par l'apprentissage culturel. Pour l'identité kabyle cet ancrage est représenté comme un atout, car il protège l'identité culturelle kabyle de toute atteinte, alors que pour la vie des femmes dans la famille cet ancrage pèse lourdement sur leurs vies en tant que femmes. L'ancrage traditionnel existant dans les mémoires collectives maintient la femme dans une situation d'infériorité en discriminant contre elle dans sa vie de famille par l'imposition de restrictions et de pratiques (Bourdieu, 1980). Ces dernières sont d'ordre moral, elles découlent toutes de la symbolique de la norme d'ordre collectif qui est l'honneur (Tassadit-Yacine, 1992). La femme-mère incorpore des dispositions objectives (Lacoste – Dujardin, 1985), qui se manifestent par une incorporation de valeurs qui sont assurément acceptées et intériorisées, car elles se présentent comme des valeurs collectives.

Dans l'imaginaire masculin et souvent dans celui du féminin, l'homme est supérieur à la femme (Fanon, 1966) et cette représentation qui est ancrée dans les mémoires collectives a renforcé de plus en plus un antagonisme entre les hommes et les femmes. L'apprentissage culturel ne comporte pas uniquement des valeurs, mais aussi des interdictions et des limites. Il existe une catégorie de femmes qui obéit instinctivement à l'ordre établi (Malinowski 1933); elles intériorisent les limites incorporées, car elles sont obligées de le faire de par leur

crainte de la honte, et il y a une autre catégorie de femmes qui intériorise les limites et les valeurs afin de se procurer une place dans la société. Et c'est à cette forme d'intériorisation que la catégorisation des femmes a été faite par les hommes et aussi par les femmes elles-mêmes.

La structure sociale kabyle invoque une division de l'espace et du travail (Bourdieu, 1998). Cet aspect social de la vie en société a placé les femmes kabyles dans des situations d'enfermement et de claustration (Messaoudi, 1995). C'est à partir de l'exclusion de la femme de l'espace public, qu'elle se retrouve maintenue dans un tourment domestique infernal. Les femmes kabyles se voient uniquement dans la maison kabyle, qui est considérée par les hommes comme l'univers et le seul espace autorisé aux femmes (Mouzaia, 2006). Conséquemment, il existe un célibat accentué de par l'enfermement notamment pour celles qui n'exercent aucune activité. Ces femmes ne voient le dehors que lors d'occasions biens distinctes. Les chances d'avoir un prétendant sont alors peu nombreuses, ce qui engendre le souci de soi de par leur situation. Les femmes-mères renforcent cette exclusion (Lacoste-Dujardin, 1985). Ceci est révélateur du rôle de la femme dans la reproduction de l'ordre social (Ibid.). Toutefois, penser que les femmes-mères sont les seuls acteurs de la reproduction sociale n'est pas une norme, car il existe une autre catégorie de femmes – les mères qui encouragent leurs filles à aller de l'avant par crainte qu'elles vivent les mêmes pratiques vécues par elles-mêmes.

Le corps des femmes devient le champ où s'opère l'incorporation, qui est régulée à travers des pratiques corporelles. Cette incorporation de postures aux femmes est incluse dans le système d'incorporation établi par le pouvoir masculin (Mernissi, 1987). Ce dernier maintient les femmes dans des situations de répression et de contrôle. La catégorie des femmes mariées et célibataires se trouve, en effet réprimée du fait que leur circulation est maintenue à une surveillance et à des limites telles que l'accompagnement (Addi, 1999). La répression de la circulation est perçue par les femmes célibataires comme la pratique la plus dégradante alors que la catégorie des femmes mariées perçoit que c'est dans le mariage qu'il y a un dénigrement.



En termes de circulation, d'héritage et de mariage, les femmes âgées qui ont vécu sous le droit coutumier confirment une certaine progression par rapport aux temps antérieurs; selon celles-ci, c'est la loi formelle qui a libéré les femmes en les aidant à étudier et alors elles confirment que le droit formel est une progression par rapport au droit coutumier (Messaoudi, 1995). Cette catégorie de femmes qui a vécu sous le droit coutumier est confrontée à plus de pratiques que celles qui ont vécu sous le droit formel et coutumier en même temps. Cette vision progressiste est partagée aussi par la catégorie de jeunes femmes célibataires, car pour certaines d'entre elles vivant sous le droit formel et coutumier, de par l'exercice d'activités comme les études ou un travail rémunéré, elles ont pu se libérer des jugs de la tradition. Cette catégorie de femmes qui étudie ou qui exerce un travail se trouve justifiée de circuler; toutefois, elles sont souvent surveillées par leurs frères. Le frère est devenu un personnage important dans la société kabyle actuelle. Ainsi, la forme patriarcale a changé contrairement à la société traditionnelle où c'est le père qui a une autorité dans la maison kabyle et dans le dehors. Actuellement, le frère est considéré comme une autorité qui se craint, alors que l'autorité du père commence à être rayée durant son vivant (Addi, 1999). Le frère a assurément intériorisé tous les préceptes patriarcaux; il surveille ses sœurs en acceptant uniquement qu'elles aillent à l'école ou exercer une activité telle que le travail. Le frère acquiert cette autorité notamment quand il contribue économiquement à la maison kabyle.

Dans l'imaginaire masculin kabyle, les filles qui ne sont pas mariées sont considérées comme des bombes à retardement (Messaoudi, op.cit) puisque l'honneur est perçu en tant qu'une représentation symbolique et une norme impliquant une non confirmation de soi (Bourdieu, 1958), en se pliant à la volonté patriarcale. Dans cette perspective, l'imposition d'un mariage à la fille est la solution pour assurer que l'honneur et la fierté soient protégés. La coutume kabyle invoque un certain marché matrimonial basé sur une parole d'honneur, sur la dot et sur un mariage dans la parenté, afin de maintenir la pureté de la famille (Tillion, 1966). Il existe aussi des intérêts matériels et symboliques qui se rattachent au mariage, qu'il soit endogame ou exogame, dans la société kabyle actuelle comme par exemple les filles qui ont une double nationalité notamment (franco-algérienne). Il a été observé ces dix dernières années que toutes les femmes qui ont une double nationalité ont

étés incluses dans les stratégies matrimoniales. Quelque chose de remarquable est que la précocité du mariage qui était de treize ans pour celles qui ont vécu sous le droit coutumier a reculé à dix sept et dix huit ans pour les femmes qui ont vécu sous le droit formel et coutumier. Ce recul est justifié par l'acquisition de la part des femmes d'un certain niveau d'instruction (Saadi, 1991). Ce privilège de la scolarisation est renforcé par le pouvoir central algérien qui a permis à toutes les femmes de tous les milieux d'acquérir une scolarité gratuite; c'est une rénovation même si cette gratuité de l'action pédagogique n'est qu'une stratégie pour arabiser les kabyles.

La contrainte est maintenue dans un mariage exogame ou endogame et le choix du conjoint est exclu (Lévi- Strauss, 1967). Aussi, la représentation de la parenté invoque une certaine implication des parents même lointains de se mêler du mariage de la fille. Ainsi la représentation de la parenté a renforcé une certaine dépendance à la famille étendue en raillant l'individualité de l'individu. Par ailleurs, le but ultime pour toutes les femmes du mariage endogame ou exogame est la procréation (pour la catégorie qui a vécu sous le droit coutumier et celle qui a vécu sous le droit formel et coutumier). On a observé dernièrement dans le lieu de l'enquête, que des chefs de familles durant leur vivant attribuaient leurs prénoms à leurs enfants du sexe masculin, afin que leur présence symbolique se perpétue dans la société, ce qui va permettre au prénom de la personne de se reproduire. On dit en kabyle à la mort de la personne après qui l'enfant a été nommé «qu'il est retourné ». Et c'est dans cette perspective que la progéniture du sexe masculin est plus accueillie dans le foyer familial que la progéniture du sexe féminin. De par la reproduction biologique, le patriarche tend à agrandir la famille, afin que la lignée soit maintenue aussi longtemps que possible; la stérilité est considérée comme un handicap, et est dévoilée uniquement quand c'est la femme qui en est porteuse.

Le déshéritement de la femme est une pratique qui touche plus les femmes célibataires qui ont manifesté leurs craintes à cet égard. Cette crainte se justifie par l'attribution par le patriarche de tous les biens aux fils dont l'enjeu est la nécessité de perpétuer la lignée (Tillion, 1966). L'exhérédation de la femme célibataire est l'une des actions les plus discriminantes qui se fait en Kabylie. Toutefois, quelques femmes délaissent leur droit

d'héritage, c'est dire qu'elles ne le revendiquent pas, car elles ne veulent pas qu'il ait une rupture dans les liens de parenté. Cette manière de s'exclure de leur droit est relative aux normes incorporées dès l'enfance comme le primat de la masculinité et aussi de la représentation de la parenté. Les femmes mariées ne veulent pas revendiquer leur droit d'héritage, car elles veulent tout laisser aux frères, elles veulent conserver l'héritage dans la famille patriarcale. De son côté, le pouvoir masculin réclame et veut garder tout l'héritage. La catégorie des femmes célibataires est la cible privilégiée du déshéritement, car ces femmes risquent de se retrouver dehors après la mort des parents; elles succombent alors à la merci de la bru qui a acquis un certain statut dans le groupe par sa procréation (Lacoste-Dujardin, 1985). L'acquisition par la bru d'une certaine autorité, lui permettra même de jouer avec les règles patriarcales. La bru, après avoir donné naissance à un fils, acquiert une certaine place très privilégiée, elle devient alors la seule maîtresse de la maison, elle interdit allant même jusqu'à répartir les tâches dans la maison, alors que cette répartition de tâches est le rôle du patriarche. De ce fait, la bru reproduit l'ordre social établi par le patriarche et il y a même un risque que la famille patriarcale devienne matriarcale. C'est dans cette perspective dominante de la bru, qu'on découvre une prise de conscience de la part des parents. Cette prise de conscience émerge de l'appréhension du patriarche de laisser ses filles sans abri. Les parents attribuent alors des donations en faveur de leurs filles. Ces donations sont généralement égales à ce que le droit musulman attribue à la fille, c'est-à-dire la moitié de ce que le fils peut recevoir.

Un esprit révolutionnaire émerge du fait que la catégorie de femmes étudiantes a acquis un certain niveau d'études. Les femmes étudiantes ne veulent aucunement se soumettre aux pratiques de la parenté, ni se conformer à l'ordre social établi. Cette catégorie de femmes étudiantes met fin à la reproduction féminine de l'ordre social. Elles réfutent tout ce qui est imposé par le patriarche. Conséquemment, cette catégorie de femmes peut rompre avec le capital culturel incorporé (Bourdieu, 1970), alors que celles qui ont vécu sous le droit coutumier ou sous le droit coutumier et formel et qui n'ont aucun niveau d'instruction, il leur a été impossible de rompre avec les pratiques incorporées. On peut dire que la fierté du patriarche est agrandie quand sa sœur, sa fille ou sa femme intériorise les limites et les valeurs incorporées. Bourdieu (1980) a parlé des dispositions à travers desquelles le dominant

exerce une violence symbolique sur le dominé. Ces dispositions et ces limites incorporées aux femmes que ce soit par la coutume ou par le droit formel est en quelque sorte une violence symbolique dans le sens que proposait Bourdieu.

Selon nous, le droit formel algérien reflète et consolide un ancrage culturel enraciné dans les mémoires des hommes. Tous les articles du Code de la famille n'étaient en fait qu'une version établie par l'ordre patriarcal. Le Code de la famille algérien confirme toutes les pratiques patriarcales qui sévissent encore dans quelques milieux en Algérie (Vandeveld, 1985). Le contenu du droit formel en ce qui a trait à la condition des femmes en Algérie est conforme aux pratiques imposées par le patriarcat et aussi conforme au contexte. C'est dans cette conformation du contenu et du contexte, c'est-à-dire du contexte féminin que nous pouvons confirmer qu'il existe des points de convergences entre le droit coutumier et le droit formel. Le juge imprégné de l'idéologie patriarcale émet des jugements basés sur une conception individuelle du droit et non sur une conception universelle.

Plusieurs pistes émergent de cette étude et on peut en citer quelques unes qui pourraient intéresser les chercheurs : le célibat accentué des femmes dans la société kabyle est-il relatif à leur enfermement ou à d'autres facteurs ? De toutes les pratiques imposées dans la société kabyle, pourquoi n'y a-t-il guère de polygamie ? La représentation de la parenté existe-t-elle dans les milieux citadins kabyles ? Pourquoi les Kabyles ont-ils maintenu leur culture alors que d'autres berbères du Maghreb comme en Tunisie ou au Maroc, se sont assimilés à la culture arabo-islamique. Est-ce que ceci trouve une justification uniquement dans le facteur géographique ou en a-t-il d'autres ?

## APPENDICE A

### LA GRILLE D'ANALYSE

Notre grille d'analyse comporte deux sections : familiale et identitaire (identité culturelle).

**Bonjour, je réalise un mémoire de fin d'études sur le statut des femmes kabyles, ainsi je sollicite votre participation. Soyez assuré que les renseignements que vous allez divulguer resteront confidentiels.**

La section familiale

Questions générales

Qu'est-ce qui a le plus d'importance dans votre vie familiale : le droit formel ou le droit coutumier ?

Selon vous quelles sont les pratiques d'imposition dans la famille que vous jugez les plus dégradantes ?

Dans le mariage

Êtes-vous mariée ? Est-ce votre choix ?

Vous aviez quel âge quand vous vous êtes mariée ? Est-ce votre choix ?

Avez-vous fait un mariage exogame ou endogame ? Est-ce votre choix ?

La parenté a-t-elle un rôle sur l'imposition de votre conjoint ?

Avez-vous connu votre conjoint avant le mariage ?

Avez-vous choisi votre conjoint ?

Est-ce que vos parents ont demandé votre avis sur la question de votre mariage ?

Étiez-vous forcée à accepter votre conjoint ? Si oui, par quelle autorité parentale ?

Pourriez-vous me dire si vos parents ont exercé de la contrainte ? Si oui, quel est le motif qu'ils ont pris en considération pour vous imposer votre conjoint ?

Avez-vous donné votre accord verbalement ?

Sur quelle base avez-vous été choisie par votre conjoint ? Y a-t-il des critères spécifiques ?

Selon-vous quel est l'objectif premier de votre mariage ? Est-ce la procréation ou autre ?

(N.B. Cette question n'a pas suscité de réponses de la part des femmes.)

Dans la circulation

Circulez-vous librement ? Si non, avez-vous choisi de ne pas circuler librement ?

Est-ce que vous circulez seule ou accompagnée ?

Êtes-vous surveillée ? Si oui, par quelle autorité parentale ? Pourquoi ?

Avez-vous tenté de circuler sans demander l'autorisation ?

Quelles sont les sanctions qui vous ont été réservées ? Par qui ?

Demandez-vous l'autorisation pour circuler ? Si oui, à qui ?

Votre circulation est-elle limitée ? Si oui, à quelles occasions ? À quoi le référez-vous ?

Par quelle autorité parentale votre circulation a-t-elle été limitée ?

Dans quels espaces auriez-vous été permis de circuler ? Est-ce des espaces privés ou publics ?

Existe-il des espaces qui vous sont interdits ? Quels sont-ils ?

Selon-vous qu'est-ce qui se passerait si vous vous retrouviez dans l'espace interdit ?

Quelles sont les répercussions de cette répression de la circulation sur votre vie ?

À quoi le référez-vous ? À la coutume ou au droit formel ?

Quelles sont les sanctions selon vous réservées aux femmes qui tentent de circuler librement dans ces espaces ?

Existe-il un impact du droit formel sur la circulation ?

Dans l'héritage

Êtes-vous sous la charge de vos parents ?

Vos parents vous ont-ils attribué votre héritage ? Si non, à qui revient-il ? Pourquoi ?

Avez-vous demandé votre héritage ?

Avez-vous cédé votre héritage À qui ? Pourquoi ?

Êtes-vous touchée par l'exhérédation ? Si oui, par quelle autorité parentale avez-vous été déshéritée ?

Avez-vous des craintes face au fait que vous n'héritez pas ?

À quoi attribuez-vous votre déshéritement : à la loi algérienne ou aux coutumes kabyles ?

Quels sont les effets du déshéritement pour/sur/ vous ?

Le droit formel a-t-il joué un rôle dans votre déshéritement ?

La section identitaire

Qu'est-ce qui a le plus d'importance dans votre vie identitaire : le droit formel ou coutumier ?

Est-ce que vous avez fait des études en arabe ou en français ?

Quelles sont les stratégies qui ont été mises en place par le pouvoir central afin d'exterminer votre culture ?

Y a-t-il selon vous d'autres restrictions qui vous ont été imposées et auxquelles vous n'êtes pas d'accord ? Si oui quelles sont-elles ?

Quels sont les enjeux de ces impositions dans l'espace public selon vous ?

Quelles sont les répercussions de ces restrictions sur votre condition et sur vos enfants ?

Êtes-vous satisfaite de la production en arabe des différents médias dans vos foyers ?

## BIBLIOGRAPHIE

### Livres

- Addi, Lahouari. 1999. *Les mutations de la société Algérienne*. Paris : La Découverte, p164.
- Andézian, Sosie. 2001. *Femmes et religion en islam*. Paris : CNRS. p. 240-250.
- Ageron, Charles- Robert. 1980. *Histoire de l'Algérie contemporaine : 1871- 1954*. Paris : P.U.F., 643 p.
- Bourdieu, Pierre. 1958. *Sociologie de l'Algérie*. Paris : Coll. « Que sais-je ? » 128p.
- \_\_\_\_\_. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique : Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*. Paris : Seuil, 429p.
- \_\_\_\_\_. 1998. *La domination masculine*. Paris : Éditions du Seuil, 150p.
- \_\_\_\_\_. 1987. *Choses dites*. Paris : Édition de Minuit, 224p.
- \_\_\_\_\_. 1980. *Le sens pratique*. Paris : Éditions de Minuit, 184p.
- \_\_\_\_\_. 1970. *La reproduction : Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris : Éditions de Minuit, 270p.
- \_\_\_\_\_. 1979. *La distinction : Critique sociale du jugement*. Paris: Édition de Minuit, p. 145
- Boudalia, Greffou –Malika. 1989. *L'école d'Ibn Badis à Pavlov*. Alger : Laphomic.
- Balandier, George. 1969. *Anthropologie dynamique*. Paris : P.U.F., 340p.
- Boutefnouchet, Mostapha. 1984. *La famille algérienne: Développement et caractéristiques modernes*. Alger: O.p.u, p. 78-79.
- Berque, Jacques. 1962. *Le Maghreb entre deux guerres*. Paris : Le seuil, 492 p.
- Boudon, Pierre. 2002. *Le champ sémantique de la parenté rapport entre langage et*



- représentation*. Paris : L'harmattan, 169p.
- Chaker, Salem. 1998. *Berbères aujourd'hui*. Paris : l'Harmattan, 221p.
- Delphy, Christine. 2001. *L'ennemi principal : Penser le genre*. Paris: Syllepse, 380p.
- Durkheim, Émile. 1937. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Quadrige, 149p.
- Douglas, Mary. 1970. *De la Souillure*. Paris : Masson.
- Firth, R. 1959. *Economics of the New Zealand Maori*. Wellington: Owen Gouvernement Printer, 519p.
- Fanon, Frantz. 1966. *L'an V de la révolution algérienne*. Paris : Maspero, 174p.
- Godelier, Maurice. 1973. *Modes de production, rapports de parenté et structures démographiques, In Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Paris : Maspero, 395p.
- Grandguillaume, Gilbert. 1983. *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*. Paris : Maisonneuve et Larose, 214p.
- Geadah, Yolande. 2001. *Femmes voilées, intégrisme démasqué*. Québec : De L'homme, 293p.
- Groupe Ethnique Berbère. 1979. *Les femmes berbères*. Paris : Publication universitaire, n° 4-5, 270p.
- Héritier, Françoise. 1996. *Masculin/ Féminin : La pensée de la différence*. Paris : Odile Jacob, p. 79.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Les deux sœurs et leurs mères*. Paris : Odile Jacob.
- Harbi, Mohamed. 1975. *Contribution à l'histoire du populisme révolutionnaire en Algérie*. Paris : Édition Christian Bourgeois, p. 38.
- Harbi, Mohamed. 1980. *Nationalisme algérien et identité berbère*. Édition peuples Méditerranéens, pp. 11.
- Haddab, Mustapha. 1979. *Éducation et changements socioculturels : les moniteurs de l'enseignement élémentaire en Algérie*. Paris : CNRS, 348p.
- Ibn Khaldoun, Mohamed. 1978. *Discours sur l'histoire universelle*. Paris: Sindbad, pp. 256
- Loubet Del Bayle, Jean- Louis. 2002. *Initiation pratique à la recherche documentaire*. Paris : Éditions L'harmattan, p. 55- 56.

Lacoste- Dujardin, Camille. 1985. *Des mères contre les femmes : maternité et patriarcat au Maghreb*. Paris : La Découverte, 350p.

\_\_\_\_\_. 1992. *Yasmina et les autres de Nanterre et d'ailleurs*. Paris : La Découverte, 282p.

Lévi-Strauss, C. 1967. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris : Édition Mouton, p. 159.

\_\_\_\_\_. 1959. *Le problème des relations de parenté : Systèmes de parenté, Entretien interdisciplinaires sur les sociétés musulmanes, VII section*. Paris : EPHE, p. 13- 19.

Lahir, B. 1995. *Tableaux de familles*. Paris : Éditions Gallimard / Le seuil, 297p.

Lahir, B. 1998. *L'homme pluriel : les ressorts de l'action*. Paris : Nathan, 372p.

Lahir, B. 1999. *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu*. Paris : La découverte, 257p.

M'rabet, Fadéla. 1983. *La femme algérienne suivi de : Les Algériennes*. Paris : Maspero, 299p.

\_\_\_\_\_. 1967. *Les Algériennes*. Paris : Maspero, 307p.

Minces, Juliette. 1994. *La femme voilée*. Paris : Éditions Calmann-Lévy, 235p.

Messaoudi, Khalida. 1995. *Une algérienne debout, entretiens avec Elizabeth Schemla*. Paris : Flammarion, 183p.

Malinowski, B. 1933. *Mœurs et coutume des mélanésiens : le crime et la coutume dans les sociétés sauvages*, Traduit en anglais par le S. Jankélévitch, Paris : Payot, p. 181.

Mouzaïa, Laura. 2006. *Le féminin pluriel dans l'intégration : Trois générations de femmes kabyles*. Paris : Karthala, 179p.

Mernissi, Fatima. 1987. *Le harem politique : Le prophète et les femmes*. Paris: Éditions Albin Michel, 293p.

\_\_\_\_\_. 1975. *Beyond the veil: Male- Female dynamic in Muslim Society*. London: Al Saqi Books, 224p.

Meillassoux, C. 1975. *Femmes, greniers et capitaux*. Paris : l'Harmattan, 251p.

Mahé, Alain. 2001. *Histoire de la grande Kabylie XIXE – XXE siècles : Anthropologie du lien social dans les communautés villageoises*. Paris : Bouchéne, 650 p.

- Ouardane, Amar. 1990. *La question berbère dans le mouvement national 1926-1980*. Québec : Édition du Septentrion, p. 184
- Pruvost, Lucie. 2002. *Algérie, Société, Famille et Citoyenneté*. Alger: Casbah, 280p.
- Pinto, Louis. 1998. *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*. Paris : Albin Michel, 264p.
- Saâdi, Nourredine. 1991. *La femme algérienne et la loi*. Paris : Bouchéne, 180p.
- Spencer, P. 1965. *The Samburu: a Study of Gerontocracy in a Nomadic Masai Tribe*. London: Berkeley and Los Angeles University of California Press, 341 p.
- Tillion, Germaine. 1982. *Le harem et les cousins*. Paris : Éditions du Seuil, 211p.
- Titouh, Tassadit-Yacine. 2006. *Si tu m'aimes guéris- moi : Études d'ethnologies des affects en Kabylie*. Préf. de Françoise Héritier. Paris : Édition de la Maison 176p.
- \_\_\_\_\_. 1992. *Les Kabyles : Éléments pour la compréhension de l'identité berbère*, Paris : Fayard, p. 84-85.
- \_\_\_\_\_. 1988. *L'izli ou l'amour chanté en kabyle*. Paris : MSH, 294P.
- Tabet, Paola. 1998. *La construction sociale de l'inégalité des sexes: des outils et des corps*. Paris: Édition l'Harmattan, 206p.
- Vandavelde, H. 1985. *Le code algérien de la famille*. Maghreb- Machrek : 107, p. 52-64.
- Chapitres cités dans des livres
- Chapitre d'un auteur dans l'œuvre d'un autre
- Bianquis, Thierry. 1986. «La famille en islam arabe». In *Histoire de la famille, Temps médiévaux : Orient, Occident*, sous la dir. de André - Burguière, p. 389-449. Paris: A. Colin.
- Colonna, Fanny et Colonna Ugo. « Lignages religieux et confréries ». In *Maghreb : Peuples et civilisation*, sous la dir. de Camille et Yves Lacoste, p. 140- 143. Paris : La Découverte.
- Chebel, Malek. 1998. «Mères, sexualité et violence». In *Être femme au Maghreb et en Méditerranée : Du mythe à la réalité*, sous la direction de A. Dore- Audibert et S.

Khodja, p.50. Paris : Édition Karthala.

Lahouari, Addi. 2005. «Femme, Famille et lien social en Algérie». In *Famille et mutations socio politique : l'approche culturaliste à l'épreuve*, sous la dir. de A. Thiebaut, p. 15-65 Paris : Édition de la Maison des sciences de l'homme.

Youssi, Abderahim. 1995. « Langue et expression littéraire écrite : Un trilinguisme complexe». In *Maghreb : Peuples et civilisations*, sous la dir. de Camille et Yves Lacoste, p.150. Paris : La Découverte.

#### Chapitre de l'auteur dans son œuvre

Daoud, Zakia. 1993. «l'Algérie : Régression dramatique». Chap. In *Féminisme et politique au Maghreb : Soixante ans de lutte*, p. 174- 183. Paris : Maisonneuve et Larose.

Lacoste –Dujardin, Camille. 1995. « Les codes du statut personnel ou l'influence de la Charia dans le droit familial ». Chap. in *Maghreb : Peuples et civilisations*, p. 124- 127. Paris : La Découverte.

#### Autres documents utiles

##### Actes de colloque

Chaulet - Achour, Christiane. 1994. *Autobiographies d'algériennes sur l'autre rive*. Littérature autobiographique de la francophonie : Actes du colloque *Se définir entre mémoire et rupture* (Bordeaux, 21,22 et 23 Mai 1994). Paris : Édition Martine Mathieu C.L.F.A / l'Harmattan, 291 p.

#### Ouvrage de référence

Chantal Bouthat. 1993. *Guide de présentation des mémoires et thèses*. UQÀM.

#### Reuves et articles

Camille, Lacoste- Dujardin. 2001 « Géographie culturelle et géopolitique en Kabylie : la révolte de la jeunesse kabyle pour une Algérie démocratique ». Revue de géographie et de géopolitique : *Hérodote*, n°103, (4<sup>e</sup>trim.), pp. 5791.  
Disponible sur [http : // www.univparis8.fr/geopo/hérodote\\_site/article](http://www.univparis8.fr/geopo/hérodote_site/article).

- Camille, Lacoste- Dujardin, Grande Kabylie. 2002. « du danger des traditions montagnardes », *Hérodote*, vol. 4, n° 107 (printemps), p. 119-144.  
Disponible sur [www.cairn.info/revue-hérodote-2002-4\\_page-119.htm](http://www.cairn.info/revue-hérodote-2002-4_page-119.htm).
- C. Lévi- Strauss. 2003. « Étude rurales : *Productivité et condition humaine* ». Revue française des études rurales : *Exclusion*, n° 159,160 (Hiver).  
Disponible sur : [www.études-rurales.revues.org](http://www.études-rurales.revues.org).
- 
- \_\_\_\_\_. 1987. « Habiter la maison ». Revue d'ethnologie de l'Europe: *Terrain*, n° 9 (octobre), Entretiens avec Pierre La Maison.  
Disponible sur : [www.terrain.revues.org/document3184.htm](http://www.terrain.revues.org/document3184.htm).
- Dominique, Schnapper et Didier Fassin. 2006. « A toutes les victimes de novembre 2005 ». *Intervention à l'ÉHESS*, n 26 (janvier).  
Valable sur Internet : <http://www.atoutes-lesvictimes.samizdat.net>.
- Gilbert, Grand guillaume. 1997. « Le Maghreb confronté à l'islamisme : Arabisation et démagogie en Algérie », *Le monde diplomatique* (Hiver) disponible sur : [www.monde-diplomatique.fr/](http://www.monde-diplomatique.fr/).
- Jean, Hugues –Déchaux. 2004. « *Note critique, les études sur la parenté ; néo-classicisme et nouvelle vague* ». Revue française de sociologie : *Ophrys*, vol 47(printemps), p. 591- 619. Disponible sur [www.cairn.info/ article.php? Id\\_ revue](http://www.cairn.info/article.php?Id_revue).
- Karima, Direche - Slimani, 2002. «Alain Mahé, Histoire de la Grande Kabylie, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles. Anthropologie du lien social dans les communautés villageoises. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°95-96-97-98 – (avril), p. 502-505
- L, Boltanski. 1971. « *Les usages sociaux du corps* », *les annales*, 1, pp. 205- 233.  
Disponible sur : [http:// www.educmot.univ-montpl.fr/ documents PESAP/ boltanski.pdf](http://www.educmot.univ-montpl.fr/documents/PESAP/boltanski.pdf).
- Marie, Luce- Gélard. 2004. « Endogamie et alliance préférentielle: Justification et manipulation généalogique l'implication du mythe d'origine (tribu de Ait Khebbach, Sud -Est Marocain ». Rubrique : *Peuples méditerranéens*, (Février).  
Disponible sur : [http:// www.peuplesmonde.com/ article. php](http://www.peuplesmonde.com/article.php).

Mary, Douglas. 2005. « *Modèles corps, maison du monde* : Le microcosme comme représentation collective ». Revue sociologique : Sociétés, vol. 3, no 089, p.43-62 Valable sur [www.cairn.info/ article.php? id \\_ revue](http://www.cairn.info/article.php?id_revue).

Meriem, Démnati. 2001. « *La femme berbère* ». Marrakech, (Mars 2001), Valable sur Internet : [http://www.berberescope.com/la\\_femme\\_berbere.html](http://www.berberescope.com/la_femme_berbere.html).

Marcel, Mauss. 1936. *Les techniques du corps*. Journal de psychologie 32 sociologie et anthropologie, p. 377.

\_\_\_\_\_.1983. *Essai sur le don*, in Sociologie et anthropologie, Paris, PUF.

Pierre, Bourdieu. 1998. « *L'homme décide, la femme s'efface* ». Télérama no 2532- 25 juillet 1998. Cet article est valable sur Internet : [http : // www.homme-moderne.org/ société/ socio/Bourdieu](http://www.homme-moderne.org/société/socio/Bourdieu).

Said, Anarouz. 2002. « *Femme amazighe et droits culturels* » disponible sur : <http://tawiza.iffrance.com>.

S. Fainzang. 1991. « *Sexualité et reproduction chez les africaines immigrées soninké et toucouleur vivant en ménage polygamique* », *Sciences sociales et santé*, vol. IX, no 4, (Décembre), p. 92.

*Insaniyat* : revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales, n° 10 janvier-avril 2000.

#### Conférence

Conférence à l'institut pontifical d'études arabes, Lucie Pruvost, 30 novembre 2004, SMNDA, Rome, disponible sur : [www.smnda.org](http://www.smnda.org) .

#### Essai

Jacques, Berque. « *Les arabes* ». 1959. France : Édition : Actes sud, disponible sur : [www.islam-fraternet.com/maj-0598/berque. htm](http://www.islam-fraternet.com/maj-0598/berque.htm).

#### Livre dans une collection

Collectif 95 Maghreb Égalité. 1991. *Femmes maghrébines*. Coll. « Maghreb ». N° 150, p. 105-119.

#### Articles de journal

Fériel, Lalami- Fatés. 1995. « *Analyse du Code de la famille* ». In *alternatives algériennes*-n°2.

#### Article de dictionnaire

Jean, Etienne. « Dictionnaire de sociologie ». Édition Hatier, Paris.1997.  
Sur : <http://www.cosmic.webjalles.org/img/doc/lexique.doc>.

#### Publications gouvernementales

Alger, ministère des affaires juridiques. 1984. *Le Code de la famille*. Texte de loi, no 84-11 750p.

Alger, ministère des affaires juridiques. 1976. *La Constitution*, no 76- 97, 650p.

Alger, ministère des affaires juridiques. 1976. *La Constitution*. Chapitre IV : *des libertés fondamentales et des droits de l'homme et du citoyen*

Alger, ministère des affaires intérieures. 1976. *La Charte nationale*. Œuvre du front de libération nationale. Alger : RADP, 700p.

Alger, ministère des affaires intérieures. 1964. *La Charte nationale*. Œuvre du front de libération nationale. Alger : RADP, 700p.

Alger, déclaration universelle des droits des peuples. 1976. *Tribunal permanent des peuples. : Les violations des droits de l'homme en Algérie*. Article 15, Sur internet : [http://www.algerie-tpp.org/tpp/présentation/annexe\\_1.htm](http://www.algerie-tpp.org/tpp/présentation/annexe_1.htm).

Alger, ministère des affaires juridiques. 1996. *La Constitution*. Article 29.

Alger, ministère des affaires juridiques. 1989. *La Constitution algérienne*. Chapitre II : pouvoir législatif.

Loi n°84 du 9 juin 1984 / Jora n° 31 du 31 07 84.

Discours du Président Bouteflika, 12 avril (2005), Tiré de la Constitution de 1989, modifiée en 1996. Sur : [www.conseil-constitutionnel-dz/jurisprudence 89\\_ 13 htm](http://www.conseil-constitutionnel-dz/jurisprudence/89_13.htm)

La loi n° 9105 de la généralisation de l'arabe classique, 16 janvier (1991), Article n° 8 et 15

Autres types de sources

Film

Garcia, Carmen et Nadia Zouaoui. 2006. *Le voyage de Nadia*. Film documentaire, 72min et 8s. Montréal : ONF.

Les différents Sites internet

[www.cairn.info/revue](http://www.cairn.info/revue).

[www.revues.org](http://www.revues.org).

<http://www.afturl.org/collectif.htm>.

<http://www.algerie.dz.com>.

[www.berberescope.com](http://www.berberescope.com).

<http://www.fidh.org>.

<http://www.amnesty.org>.

<http://www.whrnet.org/docs/perspective-kabyle-0703.html>.