



HAL
open science

L'inversion rituelle: ou quand les hommes se protègent des femmes chez les Aït Khebbach

Marie-Luce Gélard

► **To cite this version:**

Marie-Luce Gélard. L'inversion rituelle: ou quand les hommes se protègent des femmes chez les Aït Khebbach. *Awal (Cahiers d'études berbères)*, 2001, 23, pp.43-49. halshs-03175687

HAL Id: halshs-03175687

<https://shs.hal.science/halshs-03175687>

Submitted on 22 Mar 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« L'inversion rituelle. Une protection masculine contre le pouvoir féminin (Tribu des Aït Khebbach, sud-est marocain) »

Françoise Héritier¹ a apporté des éléments majeurs à l'étude du rapport entre les genres par la mise à jour de la notion de « valence différentielle des sexes ». Elle a notamment illustré le rôle prépondérant des distinctions masculin/féminin dans la compréhension des systèmes de parenté et des représentations symboliques.

L'objet du présent article consiste à mettre en évidence la position des femmes au sein de la sphère domestique, dans une communauté berbérophone² du Sud-Est marocain (village de Merzouga). À l'occasion des cérémonies du mariage, le dernier jour est marqué par un rituel particulier dont l'examen attentif permet de mieux cerner les enjeux du pouvoir féminin. Les rites de passage comme ceux de la naissance, de l'alliance et des funérailles permettent à la société de se mettre en scène et surtout de mettre en avant des codifications sociales collectivement partagées et participant de l'identité même de cette société et/ou de la communauté. C'est aussi ce qui lui permet de reproduire sans cesse le système social qui la fonde et lui donne sens.

Il n'est pas possible, dans le cadre de cet article, de discuter l'ensemble des rituels du mariage (cortège, joutes poétiques, stratégies d'empêchements, rituel de l'aiguille, etc.) aussi, nous ne donnerons qu'un rapide aperçu des cérémonies. Puis, nous décrirons, le dernier rituel qui marque l'agrégation définitive de la jeune épousée au domicile de son mari et enfin l'examen des procédés d'inversion rituelle nous conduirons à une réflexion sur le pouvoir féminin et, par delà, sur les rapports de genre.

1. Les cérémonies du mariage

D'une manière générale, le choix du conjoint est une affaire de « femmes ». La famille délègue à une parente du jeune homme à marier,

¹ Héritier F., *L'exercice de la parenté*, Paris, Seuil/Gallimard, 1981. Et *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.

² La tribu des Aït Khebbach appartient à la « confédération » des Aït Atta. Les Aït Khebbach sont tous d'anciens nomades récemment sédentarisés (début du XX^e siècle). À l'époque pré-coloniale, leur influence s'étendait sur tout le Tafilalelt et sur une partie du territoire, aujourd'hui algérien. Partenaires incontournables du transport transsaharien, ils protégeaient ou pillaient les caravanes à destination du Tafilalelt. Aujourd'hui, le territoire d'implantation de la tribu correspond à l'extrême sud-est du territoire Aït Atta. Merzouga est un village né il y a un peu plus d'un demi-siècle. Tous les habitants appartiennent à la tribu des Aït Khebbach. Le village dépend administrativement de la province d'Er-Rachidia, il se situe à 35 km au sud-est de Rissani (Tafilalelt) et à 50 km d'Erfoud, dans une zone désertique aux portes du Sahara.

mère, sœur ou tante, le soin de prendre les premiers contacts. Si la recherche d'une épouse demeure aujourd'hui encore le rôle des parents et surtout de la mère, il arrive parfois que le jeune homme à marier formule des préférences, mais ce cas demeure exceptionnel au sein des formations sociales villageoises. Une fois le choix fixé, c'est à la mère du jeune homme de se rendre dans la famille de la jeune fille, elle apporte alors différents présents : du thé, de la viande et du henné (parfois des vêtements pour la jeune fille). Puis, quelques semaines plus tard, les deux familles fixent une date pour le mariage. C'est souvent la famille du futur marié qui détermine la période propice à la réunion de tous ses invités. Vient ensuite le passage obligé devant les autorités, qui ne paraît pas être considéré comme important, au cours duquel on rédige l'acte de mariage qui légitime administrativement l'union des deux individus. Autrefois, les pères réglaient seuls ce contrat, sans la présence des mariés. À ce stade, le mariage, bien que légal, n'est pas encore reconnu par la communauté villageoise. Seul, l'ensemble des rituels festifs qui vont suivre légitime culturellement, en le consacrant, l'union des deux individus. Ces rituels débutent par le départ de la jeune fille du domicile parental. Celle-ci est escortée par des personnages singuliers appelés *isnains*³. Les *isnains* sont mandatés par la famille du marié ou par le marié lui-même. Lors de la « captation » de la jeune femme, ces personnages vont subir un certain nombre d'épreuves imposées par les habitants du village de la mariée. Ils doivent impérativement rejoindre le village du marié, accompagnés de la jeune épousée, avant le lever du soleil. Puis durant les trois jours que dure le mariage, les *isnains* vont contrôler la majorité des rituels (danses traditionnelles, repas, prise en charge de la mariée et des invités, etc.). Dans ce travail, ne seront développés que les rituels réalisés lors du dernier jour du mariage afin de mieux comprendre les enjeux pratiques et culturels de l'inversion rituelle.

2. L'inversion rituelle

L'ensemble des cérémonies du mariage s'achève le troisième jour par l'agrégation définitive de l'épouse dans le foyer de son mari. En début de soirée, les *isnains* accompagnent la jeune femme dans sa nouvelle demeure. Ce moment marque la fin des cérémonies « coutumières » du mariage. Arrivés dans la maison, l'un des *isnains* retire son *cheich* avec lequel il enchaîne la jeune femme à sa belle-mère tout en énonçant différents conseils, du type : « *Il ne faudra pas vous quereller toutes les deux. Vous devrez vous respecter et travailler ensemble, etc.* » Ensuite, l'homme

³ Les *isnains* sont aussi appelé les « ministres ». Le terme de « ministre » est celui employé, en français, par les acteurs eux-mêmes. C'est vraisemblablement la traduction la plus proche du terme berbère *isnains*. En rifain, les *isnains* se nomment *iyuzuren* traduit par les termes « vizirs ou ministres ». cf. R. Jamous, *Honneur et baraka, les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, MSH, 1981, p. 271. En tamazight, le terme *isnain* renvoie au verbe « escorter, accompagner ». cf. Gélard M.-L., « Isnains : des hommes d'honneur mis à l'épreuve », in *Encyclopédie berbère*, tome XXIV (à paraître).

attache ensemble toutes les femmes de la maisonnée (grand-mère paternelle, mère, filles célibataires, belles-filles) en leur conseillant de s'entendre et d'éviter les disputes.

Cette symbolique rituelle marque l'unicité du monde féminin. Observons qu'elle utilise le *cheich*⁴, attribut masculin par excellence. Les hommes sont conscients des difficultés qui président souvent à la relation entre leur mère et leur épouse. Généralement, la situation d'un jeune homme marié peut être schématisée de la manière suivante : la mère protège son fils de l'autorité du père et crée, volontairement ou non, des tensions avec sa belle-fille qui les répercute sur son mari, lequel se trouve ainsi bloqué entre trois personnes : sa mère, son père et sa femme. Les témoignages d'hommes mariés (à l'initiative de leur mère) bien que sur le ton de la plaisanterie sont significatifs :

« Si je trouve des problèmes en rentrant à la maison le soir à cause de ma femme et de ma mère, je dis à ma mère de se débrouiller car c'est elle qui a créé la situation. Elle m'a marié et, au bout de quelques mois, elle a commencé à dire du mal de ma femme. Par exemple qu'elle ne travaille pas bien, qu'elle se lève trop tard. Après tout c'est à ma mère de se débrouiller, c'est elle qui l'a ramenée à la maison. »

Les rapports entre belle-mère et bru ont été longuement décrits par l'ethnographie maghrébine, soulignant les rapports conflictuels qui régissent ce couple. Globalement, la belle-fille est accusée par la mère de lui « prendre » son fils ce qui génère des rapports de domination et une certaine violence entre les deux femmes. Les belles-mères s'attribuent un prestige particulier face à la soumission de leur bru, car leur honneur dépend étroitement de l'« obéissance » forcée ou non qu'elles suscitent. Par ailleurs, la belle-mère considère toujours la belle-fille comme extérieure à la famille. Il convient de la surveiller car elle n'est pas, naturellement, solidaire du groupe et pourrait, par son comportement, entacher son honorabilité. Les belles-mères sont particulièrement attentives au gaspillage des denrées et sous-entendent que les épouses profitent de l'économie familiale. Tout objet brisé peut devenir l'occasion d'une dispute parce que la belle-mère considère l'incident comme une atteinte volontaire au patrimoine familial.

En marquant physiquement la nécessaire unité que les femmes doivent garantir entre elles à l'intérieur du foyer, les hommes tentent de se protéger des répercussions que les conflits entre femmes peuvent générer. Si l'épouse se plaint à son mari de l'attitude de sa belle-mère, ce dernier ne peut décemment en référer à sa mère. Tout comme il est délicat pour lui de prendre la défense de celle-ci contre sa propre épouse.

Après cette attachement symbolique, un autre rituel se déroule. Le marié prend son repas en présence des *isnaïns* qui préparent un couscous. L'un d'eux prend une cuillerée de beurre et avant de la mélanger à la semoule dit au mari : « *Il ne faut pas te disputer avec ta femme, tu dois la*

⁴ Il s'agit d'une sorte de turban blanc d'une largeur de 60 centimètres et pouvant mesurer jusqu'à 8 mètres de long.

respecter. » À la seconde cuillerée un second conseil : « *Il faudra bien la nourrir* » et ainsi de suite. Cette cérémonie se reproduit avec la mariée, mais, cette fois, les conseils sont inversés. La cuillerée de beurre est déposée sur la main de la jeune mariée, au dessus du plat et à chacune d'elles l'homme énonce un conseil réel, comme précédemment, mais tous les autres hommes présents donnent des conseils inversés :

« *Tu te lèveras à 10 h* », « *Tu laisseras l'âne partir* », « *Tu prendras du bon temps* », « *Tu voleras les œufs de ta belle-mère pour les vendre* », « *Si ton mari t'apporte deux kilos de viande tu mettras tout dans le tagine* », « *Tu feras du pain uniquement pour toi* », « *Tu insulteras tes beaux-parents* », « *Tu ne feras pas la soupe pour les vieux* », etc.

Le dernier jour sera ainsi marqué, systématiquement, par l'inversion mimée des fonctions de l'épouse. Inversion rituelle révélant, par son contraire, tout ce qu'une épouse doit faire. La transgression qui est permise en période de fête, serait impossible dans le quotidien. On peut supposer que cette étape est destinée à mettre en garde le nouveau marié contre le pouvoir de l'épouse à l'intérieur du foyer.

Dans la vie quotidienne, les univers masculin et féminin demeurent souvent hermétiques l'un à l'autre⁵. Il existe une sorte de barrière entre ces deux mondes qui communiquent peu en dehors des grands événements de la vie : mariage, enterrements, naissances, etc. Or, à l'occasion des rituels précédents, hommes et femmes sont réunis et dialoguent par l'intermédiaire de l'attachement symbolique et de l'inversion rituelle. Ce qui est rendu possible par la fête qui est

« [...] *nécessairement désordre, renversement des interdits et des barrières sociales, fusion dans une immense fraternité par opposition à la vie sociale commune qui classe et qui sépare.* »⁶

Si au travers de la sociabilité, la fête apparaît comme l'instauration d'un nouvel ordre social et marque le dépassement des clivages sociaux, paradoxalement cette même sociabilité festive peut aussi devenir une véritable transgression de l'ordre social, une sociabilité subversive. À propos de la fête, Tassadit Yacine écrit :

« *Pendant quelques heures, une semaine tout au plus, il est permis d'échapper aux tabous du dire, qui sont les reflets des tabous du faire. On peut donner un cours relativement libre, naturellement dans les seuls domaines en partie inopérants du verbe et de la danse, à toutes les pulsions réfrénées à longueur de jour, à largeur d'existence. On dit ouvertement, tous ensemble et en mesure, ces trois conditions étant la garantie de la sociabilité du rite, ce que l'on refuse ou refoule dans la vie ordinaire* ».⁷

⁵ L'expression populaire : « *Hommes et femmes ensemble mais toujours séparés* » est révélatrice.

⁶ MARTINON J.-P., « Fête » in *Encyclopædia Universalis*, 1990, p. 422.

⁷ YACINE T., *L'Izli ou l'amour chanté en Kabyle*, Paris, M.S.H., 1988, p. 29.

La fête intervient dans un temps spécifique qui la différencie de la quotidienneté et permet de repérer des continuités, des renversements et des ruptures de l'ordre social.

Aussi, l'inversion rituelle des fonctions de l'épouse apparaît comme une forme de transgression et nous renseigne, implicitement, sur les rapports de genre. Cet élément constitue la première remarque qui, plus loin, permet de définir et de mettre à jour le pouvoir des femmes, car il s'agit bien d'une mesure de protection masculine. Les hommes n'expriment jamais devant les femmes, les difficultés relationnelles qu'ils éprouvent à leur égard. À l'occasion du rituel inversé, l'utilisation de plaisanteries leur permet un support d'expression privilégié et indirect sur le monde des femmes que les prescriptions coutumières interdisent de discuter dans la quotidienneté. Les *isnains* choisis pour l'ensemble des cérémonies doivent obligatoirement être des hommes mariés. Par conséquent, celui qui prodigue à la nouvelle épouse des conseils « à l'envers » est censé posséder une bonne connaissance des actions féminines au sein du foyer. Par l'énumération de mauvais conseils (comme le sabotage de l'économie domestique), il met le mari dans une position, symboliquement bien inconfortable. En réalité, il le met en garde contre certains des comportements féminins considérés comme une entrave à l'expression de la domination masculine.

3. Les rapports de genre : éléments d'une problématique

Les rôles masculins et féminins sont donc très différents dans la société rurale marocaine et les prérogatives dévolues à chacun définissent leur statut. Si le pouvoir revient aux hommes, les femmes n'en sont pas dépourvues. Ainsi, la gestion des affaires domestiques est de leur ressort. Dans certains cas, les décisions ou les comportements féminins prennent la priorité sur l'univers masculin. C'est le cas, notamment, lors du choix du conjoint. Par conséquent, la relation entre les genres est plus souvent réglée par un problème de statut social que par un rapport unidimensionnel aux processus de domination.

Pour revenir à l'exemple de l'inversion rituelle, « être une bonne épouse » suppose l'acquisition de savoirs-faire spécifiques qui, comme le souligne Tassadit Yacine, ne sont pas seulement des capacités techniques mais relèvent aussi et surtout de capacités artistiques. Ces dernières, une fois perçues par l'ensemble de la communauté villageoise, deviennent de véritables critères de jugement. C'est cette dimension sociale de reconnaissance des capacités féminines individuelles qui génère l'existence d'un statut social spécifique, celui d'être une bonne épouse et/ou une bonne mère. L'assignation statutaire des femmes est, en partie réalisée par les

hommes qui évaluent, comparent et jugent les actions et comportements féminins⁸.

Dans le cas de l'inversion rituelle des conseils prodigués à la nouvelle épouse, les hommes ont bien conscience qu'ils ne dominent pas, et qu'ils doivent plutôt se préserver du pouvoir féminin. Au final, et au regard des observations *in situ*, la femme s'efforce d'adapter son comportement à « l'apparence de domination masculine », mais, en réalité, ceci n'est que façade car son pouvoir « en coulisse » est considérable.

Il existe des manières contextualisées de l'exercice du pouvoir dans un même univers de valeur où les styles d'expression et/ou d'exercice de l'autorité appartiennent aux constructions culturelle des genres. Il n'y a pas de scission ou d'exclusion des univers masculin et féminin mais une expression hiérarchisée en fonction des situations et des contextes. Autrement dit, le pouvoir féminin trouve un style d'expression privilégié au sein de la sphère domestique.

La société rurale berbère développe des normes sociales qui imposent une retenue à l'expression des relations entre hommes et femmes. Le temps de la fête abolit certains clivages, notamment la dichotomie homme-femme. Les festivités ayant lieu à l'extérieur réunissent hommes et femmes, dans les rues du village, lors du cortège et de l'accompagnement de la femme au domicile marital, le troisième jour. C'est l'occasion d'échanger des propos, et les femmes peuvent alors s'exprimer librement avec les hommes. Lorsque l'un d'eux s'enquiert de savoir comment se déroule le mariage, il souhaite avant tout être informé de sa conformité, la virginité est immédiatement énoncée par la femme interrogée. Lors d'un mariage entre un villageois et une jeune fille habitant l'agglomération voisine, la virginité bien qu'étalée au grand jour (robe maculée), fut mise en doute par les femmes, l'abondance de sang étant jugée anormale et attribuable à une dissimulation. Très vite, les deux communautés (hommes et femmes) en furent informées.

Ainsi, dans la plupart des rites de passages, marqués par différentes festivités et pratiques rituelles, les relations entre les mondes masculin et féminin offrent diverses modalités d'expression culturelles du rapport entre les genres. Les rituels de la naissance par exemple, sont pratiqués au sein d'un univers féminin (soin du nourrisson, de la mère, visites, repas, chants, etc.). L'intervention des hommes se manifeste dans un aspect éminemment négatif : le transfert du lait de l'accouchée à une autre femme, qu'ils sont susceptibles de réaliser s'ils ne se soumettent pas à divers interdits

⁸ La fabrication du pain est une occupation féminine déterminante dans la valorisation individuelle de la femme, de l'épouse idéale et par-delà de la femme honorable. On imagine aisément les nombreux motifs de critiques à l'encontre du pain, qui peut être trop cuit, chargé d'impuretés diverses, pas assez ou trop salé, mal levé, etc. Au village, le pain doit répondre à des caractéristiques précises. Lorsqu'a lieu une fête dans un quartier, les familles invitées apportent leur pain et c'est l'occasion pour les hommes de faire des comparaisons entre les qualités du pain proposé à chaque foyer. Les femmes sont à cette occasion l'objet d'une attention masculine conséquente.

alimentaires. Aussi, l'appropriation du lait par les hommes leur permet d'intervenir à l'intérieur d'un ensemble de pratiques culturelles jusqu'alors uniquement prises en charge par les femmes. Leur apparition, sous une forme transgressive, évite la remise en cause de leur pouvoir agnatique.

Si le temps du quotidien est bien différent du temps de la fête, l'examen des rapports de genre à cette occasion devrait permettre, par l'examen des différents rituels, la mise à jour d'autres métaphores langagières ou corporelles qui illustrent les représentations sociales et collectives des mondes masculin et féminin lorsqu'ils sont en contact.

Indications bibliographiques :

- BONTE P. (sous la dir.), *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, EHESS, 1994.
- BOURDIEU P., « Les stratégies matrimoniales dans le système des stratégies de reproduction » in *Annales*, n^{os} 4-5, 1972, p. 1105-1125.
- BOURDIEU P., *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois leçons d'ethnologie kabyle*, Genève-Paris, Droz, 1972.
- COLLET S., « Faire de la parenté, faire du sang » in *Études Rurales*, n^{os} 115-116, 1989, p. 213-232.
- FERCHIOU S. (sous la dir.), *Hasab wa nasab, Parenté, Alliance et Patrimoine en Tunisie*, Paris, CNRS, 1992.
- GÉLARD M.-L., « Isnaïns : des hommes d'honneur mis à l'épreuve », in *Encyclopédie berbère*, tome XXIV (à paraître).
- HÉRITIER F., *L'exercice de la parenté*, Paris, Seuil/Gallimard, 1981.
- HÉRITIER F., *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.
- JAMOUS R., *Honneur et baraka, les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, MSH, 1981.
- KAYSER B. (sous la dir.), *Les sociétés rurales de la Méditerranée*, un recueil de textes anthropologiques anglo-américains préparé par B. KAYSER, traduction et adaptation de G. Moore et B. Kayser, Aix-en-Provence, Edisud, 1986.
- LAOUST E., *Noces berbères, les cérémonies du mariage au Maroc*, Paris, Edisud, La Boîte à documents, 1993.
- MARTINON J.-P., « Fête » in *Encyclopædia Universalis*, 1990, p. 422.
- PERISTIANY J. (sous la dir.), *Le prix de l'alliance en Méditerranée*, Paris, CNRS, 1989.
- WESTERMARCK E., *Les cérémonies du mariage au Maroc*, Paris, Leroux, 1921.
- YACINE-TITOUH T., *Les voleurs de feu, éléments d'une anthropologie sociale et culturelle de l'Algérie*, Paris, La Découverte-Awal, 1993.
- YACINE T., *Amour, phantasme et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara*, Paris, L'Harmattan, 1992.
- YACINE TITOUH T. et VIROLLE M., « Initiation et imaginaire social en Kabylie » in *Ethnographie*, n^{os} 87-88, 1982, p. 189-225.