

ORDRE, LANGAGES ET RELATIONS DANS LES RITUELS ET LA MATIÈRE À DOUIRET (SUD TUNISIEN)

VÉRONIQUE PARDO

Véronique PARDO, prépare, au Muséum National d'Histoire Naturelle (Paris), sous la direction de Daniel de Coppet (EHESS), une thèse d'ethnologie : "Dans les rites et dans la matière, inscription et représentation de la nature et de l'ordre social à Douiret (Sud-est tunisien)".

LANGAGES ET RELATIONS, LE LANGAGE DES RELATIONS

Les travaux anthropo – sociologiques¹ portant sur des sociétés traditionnelles berbères proposent souvent une analyse fondée sur un partage du monde, de la maison, des représentations, en deux sphères que l'on pourrait regrouper sous les égides masculin /féminin. Il y a le monde des femmes avec ses rites, ses interdits ; et celui des hommes avec son honneur et ses combats (réels ou figurés). Toutefois, le dualisme présenté des sociétés berbères ne nous semble pas pertinent pour le tout social mais entretient une vision partielle et antagoniste à tort de ces sociétés. D'après ce qui a pu être observé à Douiret², village en partie encore berbérophone, du sud-est tunisien, il semblerait qu'il n'y ait pas d'opposition stricte masculin/féminin ni dans l'espace ni dans les représentations ; les domaines réservés qui existent ne sont pas pour autant tabous pour le sexe opposé. Le dualisme qui apparaît de fait

serait dépassé par une passerelle à définir entre les espaces réservés ; échange permanent en termes de symboles, d'espaces, de paroles et de choses³. La raison qui lie les deux points d'une opposition relèverait plus du lien social que de l'opposition elle - même. Prenons l'exemple de l'espace dans ce qu'il a de plus simple, le dedans et le dehors où la femme occupe le foyer, l'homme gère les activités extérieures ; opposer les activités de l'homme à celles de la femme, au-delà du constat de sexualisation des lieux et des tâches, ne nous renseigne pas sur ce qui sous-tend l'unité de l'organisation sociale berbère. La raison qui explique cet état de fait, la logique qui le rend possible et les affects qui entrent en ligne de compte pour que cette organisation ne soit pas stérile, nous semblent des traits plus pertinents que l'opposition - construction méthodologique parfaite plaquée sur un monde autre. Plus que l'opposition *stricto sensu* que nous dépassons, *le langage de ces rapports (hommes / femmes) dans et de la communauté nous semble révélateur*. S'attacher à l'échange permanent revient à appréhender d'une manière totalisante ce que d'autres préfèrent voir sous l'angle des collections. Cette "communication" ininterrompue passerait par un regard et un savoir regarder, un faire et un savoir faire et une façon de parler ces actes.

C'est essentiellement par la présentation de l'analyse d'activités rituelles et par la mise en parallèle du langage des rituels avec celui de la matière (signes, décors, objets...) que nous ébaucherons une première présentation de cette notion d'échange ininterrompu.

L'ESPACE D'UN LANGAGE MATÉRIALISÉ : LES GRENIERS DE L'ANCIEN VILLAGE

Le construit et le creusé.

Le "vieux village"⁴ est constitué de niveaux descendants par rapport à la *kalaa*, le *ksar* situé au sommet de la montagne. Les habitations parfois construites, notamment dans la partie ouest du village, sont le plus souvent creusées dans le flanc de la montagne ; dans ce cas-là le seuil et l'embrasement de la porte sont construits, l'archivolte est alors couverte de signes, de dates et /ou d'inscriptions (étoiles, étoiles de David, feuilles, palmes, croissants de lune, figures géométriques, date de construction, noms de la famille, noms de Dieu...), en relief ou en creux. Les greniers construits font toujours face aux habitations.

Selon Marcel Mauss, une technique, comme le rite, est "un acte traditionnel efficace" et, en ceci, il ne diffère pas de l'acte religieux ou magique. Il n'y a pas de technique et pas de transmission s'il n'y a pas de tradition. La nécessité du passage par la **description** de la technique ou du moins par une présentation, à titre d'exemple, de ces greniers s'impose. En effet, créations ni uniques, ni fortuites, ni inexplicables, ils sont des objets supports d'une mémoire, et leur construction, expression de représentations mentales. En cela ils sont autant sujets qu'objets d'étude. Ils vont particulièrement attirer notre attention du fait de particularités techniques, esthétiques et culturelles significatives.

Chaque famille, maison, lignée a ses greniers (il peut y avoir plusieurs greniers par maison d'habitation). Ils font face à l'ouverture de la maison ou des maisons troglodytes de la lignée. Des murets séparent les uns des autres les ensembles constitués de l'habitation, de la cour et des greniers. Les ouvertures sont toutes en vis-à-vis autour d'un espace protégé car intérieur, la cour. Les greniers font donc partie de l'espace domestique direct, ils sont la maison "puisque'un des quatre murs". Ils s'élèvent sur deux ou trois étages et reposent sur de grandes salles à arcades et plafonds plats (charpentes en bois d'olivier ou troncs de palmier) servant également d'abris ou de refuge aux animaux domestiques. En pierres scellées avec du gypse et de l'argile, ils forment des pièces voûtées plus ou moins grandes, très peu éclairées (une houche d'aération de 20 cm de diamètre environ est percée sur la clef de voûte) et aux portes très étroites et solidement fermées. Les embrasements de porte hautes de 80 à 120 cm et larges de 40 à 60 centimètres environ, restent les seules entrées possibles pour les hommes comme pour les marchandises à stocker. Les portes en bois de tronc de palmier chevillées avec du bois d'olivier s'ouvrent sur la cour et comportent des serrures en bois d'olivier. Ces grands ensembles construits tournent le dos à la rue ; seul le grand mur porteur, parfaitement clos et imperméable à toute intrusion comme à tout regard⁵ donne sur l'extérieur, la

rue. Le mode de construction de ces greniers semble reposer sur la technique⁶ qui permettait de tracer sur les voûtes, depuis l'extérieur, des dessins apparaissant en relief lorsqu'on les regarde de l'intérieur du grenier, seul endroit d'où ils peuvent être vus.

Ces motifs s'inscrivent sur trois types de supports : l'archivolte des portes d'entrée des habitations troglodytes ; les arcades des salles supportant les greniers ; les greniers, depuis la mi-hauteur jusqu'à la clef de voûte.

Matière et langage.

La nature et les formes de ces motifs peuvent être circonscrites à quatre catégories que nous citons ordonnées des moins récurrentes aux plus présentes : des dates de construction ; du texte ; des empreintes d'outils entrant dans la construction des *ghorfas* (greniers voûtés), de mains et de pieds ; des empreintes, dessins tracés de trois sortes : figuratifs (transcription qui renvoie directement à son signifiant), figuratifs stylisés, non figuratifs de type géométriques.

La disposition, la nature et le nombre des motifs sur les plafonds voûtés des greniers sont très variables. D'un grenier à l'autre, on peut passer d'un grand ensemble géométrique apparemment cohérent mais dont les règles nous échappent encore, à une simple inscription ; d'un plafond entièrement recouvert de motifs isolés et d'inscriptions à une fresque. Cette absence d'uniformité dans l'organisation des motifs à l'intérieur des *ghorfas* n'implique pas pour autant une absence de géographie structurale des motifs par rapport aux greniers. Au contraire, elle donne à penser et à voir plusieurs organisations spatiales des empreintes.

Si l'on considère la totalité de ces motifs présents dans les greniers comme un langage, on peut opter pour une étude de quelques unités particulières tout comme le linguiste isolerait des phonèmes. Bien qu'organisés différemment, agencés entre eux ou isolés, des constantes dans les formes et les représentations permettent de proposer une première lecture de ce langage des signes *intra-muros*.

Isolons un de ces signes à titre d'exemple. Un élément omniprésent est le point dans diverses combinaisons. Lorsque nous parlons de points, il s'agit en fait d'un point en relief que nous considérerons en tant que motif, lorsqu'il est associé à d'autres ou à l'origine d'une composition grenée. En relief, ils soulignent, ils forment, ils entourent, ils sont une des bases de l'ornement des plafonds voûtés. De taille variable dont dépend vraisemblablement le sens, cette figure simple n'est pas anodine. Les points les plus petits (1 - 2 cm de diamètre) sont ceux qui remplissent les motifs ; en outre, on les rencontre souvent liés aux norias, à la végétation, aux fruits. Ils pourraient être une représentation de l'eau. Gouttes d'une eau qui coule ? qui tombe ? qui jaillit ? Des points plus importants sont à l'origine des triangles, losanges,

carrés et de toutes les combinaisons possibles entre eux. Ces figures géométriques que l'on retrouve sur les poteries anciennes (*Kettana, Jarjar, Douiret*) sur les tissages (*kilim - margoum, barnough, wazra ...*) sont omniprésentes dans les greniers. Compter le nombre de points constitutifs de ces figures géométriques pourra renseigner sur l'utilisation plus ou moins récurrente de certains chiffres au dépend des autres. Dans les rituels, par exemple, les chiffres 3 et 7 sont redondants. Cette utilisation de points dans l'impression des signes pourrait être un moyen quasi cryptographique pour donner du sens ou pour donner au sens des motifs une efficacité plus grande. Les points des triangles sont le plus souvent dirigés vers le haut ; on trouve des triangles de base 3, 5, 6, 7, 9 (en nombre de points). Les losanges sont généralement associés par 3 ou 6... Ces observations, purement descriptives, induisent une interrogation tant sur la nature que sur la fonction de ces "points". A ce stade de notre travail, nous pouvons formuler diverses hypothèses non exclusives à vérifier. Ces points pourraient correspondre à : une technique graphique se substituant ou soulignant le trait et où la science des nombres ne serait pas ignorée ; un rappel des points du tissage ; de l'eau ; des grains, graines, noyaux (olives, dattes...) ; un signifiant magique.

L'union des contraires

Dans l'intérieur de ces greniers, dans ces lieux sombres et fermés, la nature prend la plus grande place en terme de figurations. L'environnement fragile (climat très sec, végétation rare, problèmes d'irrigation...), ramené ici presque essentiellement au palmier dattier et à l'olivier, est surinvesti d'images, de puissance et de sens. Dans ces décorations, le dehors et le dedans ne s'opposent pas, ils ne font plus qu'un ; la participation de la nature (ou plutôt des arbres qui la symbolisent) à la vie sociale s'inscrit dans l'architecture des greniers. Cette présentation succincte de ces motifs conduit à une réflexion sur le fondement et l'idéologie (au sens de lecture à travers ses valeurs) de ces signes. Pourquoi "portent-ils" ces voûtes ? A quel registre les rattacher : croyances, superstition, prophylaxie, esthétisme ? Certainement un peu à chacune de ces catégories. Il ne faut pas oublier que nous sommes dans des greniers, lieu de l'accumulation des récoltes, des vivres, donc de la richesse gage de la survie tant biologique que sociale (alimentation, enjeux de la commensalité, biens d'échanges...) de la famille. Nous sommes dans un lieu vivant, rempli, vidé dès sa construction. Nous sommes dans l'ancre même où se conjuguent toutes les forces : celle des hommes qui ont travaillé la terre et l'ensemencent pour emmagasiner les récoltes et assurer le maintien de la vie ; celle des femmes qui, au quotidien, gèrent les stocks en présidant à la cuisine et à l'échange des biens des greniers ; celle des esprits, *jân*, adeptes des lieux obscurs ; celle des insectes et

parasites ; celle enfin de la germination qui pousse les graines engrangées vers l'extérieur. Ces empreintes, décorations, signes pourraient être des régulateurs de ces différentes "forces" afin de protéger les greniers (par extension le village, la société) et en assure l'équilibre. *"Dans la relation de dialogue, elle dessinait des losanges, des triangles, des points. Ils correspondaient tous à des représentations de l'univers humain"*⁷. Ainsi, dans ces lieux intimes et privés où les signes préservent autant qu'ils sont préservés, il y a un fort enjeu : le grenier ouvert, envahi, saccagé, les signes restent le dernier rempart de protection. Ces empreintes effectuées par des hommes ne sont pas seulement des évocations masculines. Le grenier à Douiret est plus qu'un espace de cohabitation réelle et symbolique, d'osmose entre les instances masculin / féminin, dedans / dehors. Il matérialise l'unité de ces instances, le lieu de cette relation implicite qui assure (ou assurait) la pérennité du système social. Ces empreintes, décorations, cette inscription datée et ponctuelle dans une matière dont la permanence, à l'aune des générations humaines, permet un support stable, sont un moyen pour les hommes d'être initiés *"à leur culture non à travers des règles abstraites mais concrètement"*. Plus qu'à une dimension holiste de l'apprentissage et de l'échange, ces signes se rattachent à une dimension privée plus étroite, une culture de maisonnées, de lignées. Parallèlement, les rituels publics sont des lieux où l'origine du savoir s'incorpore en la société entière (et non plus seulement en la maison, famille...), où la relation (ou l'échange) est pleinement sociale.

LE LIEU D'UN ÉCHANGE RITUALISÉ : LE LANGAGE DU MARIAGE

Raymond Jamous dans son étude de la société Iqariyen propose une vision intéressante du rituel comme porte d'entrée dans la complexité sociale (si restreinte soit la société) et dans l'éducation permanente qu'elle véhicule à l'égard de ses membres : *"Les rituels présentent des aspects analogues aux récits. Ne peut-on pas dire, là aussi, qu'ils initient les hommes d'une société à leur culture non à travers des règles abstraites mais concrètement, comme sur une scène de théâtre ? Ce sont aussi des événements où l'essentiel n'est jamais expliqué parce qu'il va de soi"*.

Le mariage, au-delà de l'union de deux individus ou deux familles, unit deux maisons au sens d'unités domestiques. Dans le cadre des rituels de mariage, on observe l'existence simultanée de deux lieux de fêtes, de deux lieux de rituels qui sont chacun mis en scène à des moments et des jours précis. Apparemment, séparées et indépendantes, les maisons du futur époux et de la future épouse sont mises en relation par un échange constant d'objets qui assure la présence de l'un chez l'autre. Ces maisons qui vont s'unir,

dialoguent dans ces dons, contre-dons, mais également dans des va-et-vient incessants et s'affrontent dans des envois et jeux codifiés.

Nous n'aborderons pas, dans cet article, le rituel du mariage par une description détaillée de son déroulement. Son intérêt est toutefois majeur et il est nécessaire de conserver en filigrane un minimum descriptif afin de situer de manière concrète et empirique les rituels ou les moments des rituels auxquels il est fait référence. Si l'on isole à des fins de compréhension quatre étapes, quatre rituels importants et invariants d'un mariage sur l'autre, on note qu'ils s'inscrivent dans un échange ininterrompu socialement très ouvert (les mariages sont publics) mettant en relation des maisons, des individus, des êtres (humains et surnaturels), des choses, des animaux domestiques et des objets.

Relations entre familles (des futurs époux) mettant en jeu le prestige

Le deuxième, le troisième, et le cinquième jour (lundi, mardi et jeudi) des noces, on assiste à la plus importante circulation d'objets de valeur. Ainsi, le deuxième jour, les femmes de la maison du fiancé transportent dans la maison de la fiancée le *zhêz* qui est l'ensemble des affaires offertes par l'homme à sa future épouse. Sa composition, bien que codifiée (tout doit se trouver en nombre pair : le sucre, thé, henné sont des invariants...), varie d'une famille à l'autre. En effet, outre les ressources de la famille qui influent sur sa composition, il y a surenchère d'un mariage à l'autre. La future épouse, *tashit*, reçoit ainsi une garde-robe complète (vêtements modernes et traditionnels), chaussures, sous-vêtements, produits d'hygiène corporelle, linge de maison, appareils électriques parfois, bijoux. Le prestige de la famille est lié tant à la quantité qu'à la qualité des biens offerts (la qualité dépend de l'origine des produits⁸ : s'ils sont achetés dans la capitale, ou mieux encore en France, ils n'en seront que plus côtés). Il y a une concurrence implicite entre les familles mariant un fils la même année.

Dans la perspective de la relation, la réponse à ce don intervient le cinquième jour des noces : la mariée est conduite au domicile conjugal (ou plutôt dans un premier temps dans la maison des parents de son mari), elle ramène le *zhêz* et y a ajouté un ensemble qu'on pourrait appeler trousseau et qui se compose de tapis, couvertures tissées, coussins... La femme en train de se marier est ici mobile comme les autres objets de valeur en circulation, c'est elle qui quitte le foyer pour l'extérieur, attitude qui incombera à son mari dès le lendemain de la nuit de noces. *"Dans le mariage, contrairement à toutes les autres activités sociales, la femme constitue l'élément mobile dont la circulation fait le lien entre groupes familiaux différents, l'homme restant au contraire fixé à son propre foyer domestique"*⁹ Il y a dans cette réponse au *zhêz* et dans le déplacement de la future épouse en vue

de l'union effective, deux types d'échanges ou de mobilités : une d'objets donc et une, entièrement dépendante de la précédente, de signes. Dans le cadre de la circulation de valeurs liées au mariage, on peut dire que *"les biens matériels sont liés aux personnes. Ils en dépendent de façon mystique, et ils en font partie réellement. Donner son bien, c'est donner une part de soi-même. L'échange des objets vaut échange de sangs"*.¹⁰ Nous avons vu que le trousseau était composé essentiellement de tissages ; ces ouvrages fabriqués dans le village par la fiancée elle-même ou des femmes de sa famille portent les signes, les motifs de toute sa tradition. Ceux-ci sont son héritage en lignée utérine ininterrompue. Les motifs "*margoumi*", de type géométrique et respectant une symétrie axiale (ou parfois centrale) transportent avec eux un paysage de sens et de forces censés accompagner la future épouse et la future mère dans son foyer, sa vie durant. Ils sont la transmission ininterrompue de foyers de mères en filles alors même que la résidence devient virilocale à partir du mariage. Par les noces, tout change pour les jeunes femmes (leur statut, leurs responsabilités, leurs liens affectifs, leur foyer) sauf ces signes ; *"Intimement instruites des forces de leur pouvoir, elles seront alors aptes à repousser les mauvaises influences de leur entourage et en particulier celles du mauvais œil"*¹¹.

Relations entre fiancés ou intermédiaires mettant en jeu la stabilité, la durée

Le rite, l'imposition du henné¹², point de départ de ce deuxième type d'échange semble être un fait constant¹³ dans les cérémonies de mariage en milieu berbère et arabe. Ce rite est l'occasion pour les familles de manifester à la fois leur joie devant l'union à venir et leur inquiétude face aux éventuels mauvais coups du sort. Le henné, plante de la joie, est surtout là pour ses propriétés magiques et prophylactiques (protège contre le mauvais œil et fongicide). L'application du henné à l'homme (troisième jour) se fait dans la cour de la maison de ses parents, dans un coin orné de tapis tissés à motifs et où les femmes de la famille proche attendent le futur époux afin de lui enduire le petit doigt et la partie supérieure intérieure de la main droite avec la préparation tinctoriale. L'ensemble est recouvert d'un foulard rouge.

Un œuf cru est tendu au marié qui en consomme la moitié et écrase l'autre ou bien l'écrase entièrement dans le foulard rouge contenant "son" henné. Le henné est malaxé avec l'œuf dans le foulard. Dans ces gestes, on peut lire une allégorie de la future union sexuelle et de sa contrepartie : ce rituel est une heureuse prémonition de ce que devra être l'union. La coquille de l'œuf se brise tout comme se rompra l'hymen. L'œuf et le sperme sont associés tout comme le foulard rouge qui recouvre le tout l'est avec le sang, le henné pouvant être la matrice.

L'argent (le mari a placé 5 à 10 dinars¹⁴ dans le foulard) serait la compensation donnée pour la perte de la virginité. Le foulard est donné à la mère du futur mari qui le donnera à la mère de la future épouse. Les relations s'établissant entre les futurs époux mettent certes en jeu irrémédiablement ces deux protagonistes, souvent par glissement vers des intermédiaires ; ces relations constituent les liens et les statuts dans le groupe : relation entre les deux mères, entre les hommes et les femmes (par extension, la mère du mari pourrait représenter la partie masculine, et celle de la mariée la partie féminine), et entre les deux maisons engagées dans une relation en devenir qui les prolongera en une troisième maison, un nouveau foyer. Dans ce futur se perpétue l'ordre social d'autant plus que le couple s'affirmera par leurs enfants futurs et conditionnels à l'harmonie du foyer (bonne entente du couple, problème de stérilité possible...). Le rituel du mariage en mobilisant l'ensemble du village remet en cause la stabilité présente (le marié est appelé *sultan*, le roi, le chef, le prince et son témoin *wazir*, ministre; il y a donc une dimension politique non négligeable dans ce langage des noms qui porte un nouvel ordre politico-social) en se projetant dans un futur de cohésion sociale.

Le premier échange officiel (en dehors de la procédure des fiançailles) entre les futurs époux devrait être le rapport sexuel de la nuit de noces du cinquième jour. Or, le premier échange a réellement lieu lors de cette cérémonie d'imposition du henné au mari : sorte de répétition ritualisée et allégorique de l'union sexuelle, elle lance l'échange dans le foyer en devenir, de ce foyer envers les autres, entre les familles impliquées. Ainsi, par la mise en relation de substances par association (œuf / sperme, foulard / sang...), par la circulation d'objets (foulard, œufs) et de monnaie, les relations décrites antérieurement démarrent. Cette vente avant l'heure de l'hymen préfigure la consommation effective du mariage et installe le couple. Ne serait-ce pas un moyen de mettre concrètement en scène de manière ouverte et tangible ce qui sans cela resterait entièrement interdit, caché à la société ? N'y a-t-il pas dans cette allégorie du premier rapport sexuel une idée de leurre afin de minimiser certains risques (non virginité, impuissance, mauvais sorts...) ?

Ce rite peut également être présenté comme un échange avec rapport de forces. Rapport de forces mettant en relation la fiancée et le fiancé d'un côté et les *jân* (ou djinn) et le *sihir* (magie, ensorcellement) de l'autre. Ces *jân* qui pourraient empêcher la consommation du mariage seraient en quelque sorte défiés par l'homme qui brise l'œuf et appelés pendant cette première rupture de l'hymen afin d'épargner ou de cacher la seconde. Par le rite d'abord, puis dans sa réalisation effective la relation a ainsi deux chances.

Relation entre familles et choses ou êtres mettant en jeu la baraka (sur le court terme)

Le cinquième jour des noces, le jeudi à la tombée de la nuit, la jeune mariée est conduite à la maison du mari par un cortège bruyant. Elle-même ne voit rien du trajet puisqu'elle est amenée dans un palanquin à armature de bois d'olivier recouverte de divers voiles solidement attachés par une ceinture de tissu blanc sur le dos d'un dromadaire : la *jahfa*. Cette dernière, par sa forme voûtée, son impénétrabilité aux regards, ses voûtes décorées (*tajira* brodées avec des motifs figuratifs et *wazra* tissé avec des motifs géométriques) rappelle le grenier. Comme le grenier, la *jahfa* renferme en son sein la force féconde, l'avenir du foyer. Cette force incarnée en la femme qui est déplacée, fait l'objet de toutes les attentions afin de ne pas être mise en danger ou de mettre elle-même en danger la future union. Dans cette perspective, on assiste à une débauche de rituels entre le moment où la jeune femme sort de sa chambre et celui où elle entre dans la chambre nuptiale. Si l'on considère ceux qui s'attachent à l'entrée, il y a dialogue, échange entre hommes et forces ou *jân* ou mauvais œil par le biais des choses (œuf, eau, fusil, bruit, musique). Le but est de s'attirer le maximum de *baraka* en avertissant, en parlant par des gestes et des actes chaque moment du passage d'une maison à l'autre et de la cour de la maison du mari à la chambre nuptiale. Au moment du franchissement du seuil de la chambre nuptiale par la mariée portée par son oncle maternel ou son propre frère, un homme situé à droite de la porte à l'extérieur jette un œuf¹⁵ qui s'écrase sur le linteau (œuf seulement ou œuf rempli de pâte de henné malaxée) ; un autre homme, situé à gauche tire un coup de fusil ou imite ce coup de fusil par le claquement fort d'un bâton simulant l'arme à feu.

Le fusil ne fait pas son apparition ce dernier jour des cérémonies de mariage. Il existe un jeu, pratiqué lors des soirées du mariage qui consiste en un combat simulé entre hommes armés ; la chorégraphie est toujours la même et combine la provocation (regards, défis), la rupture (menaces avec les armes), le combat (dans un cercle imaginaire, les hommes tournoient s'agenouillent et bondissent), le compromis (serrement de mains) et la victoire de l'union (coup de fusil victorieux). Il paraîtrait à l'origine que ce combat opposait les pères des futurs époux dans un combat avec des armes chargées. Défense de sa fille par son père qui provoquerait l'autre famille ou combat précédant l'union (serrement de mains) des deux familles. Échange de violence symbolique, mais violence qui pourrait devenir effective si l'union était menacée.

On assiste donc à deux types de rituels visant à s'accorder les bonnes grâces des uns et des autres afin d'assurer dans la sérénité l'échange fondateur.

Relation entre les nouveaux conjoints et des lieux et / ou personnes mettant en jeu la baraka (sur le long terme)

Le vendredi matin, sept jours après la nuit de noces, une visite rituelle à un tombeau du saint du lieu est organisée. La visite elle-même comporte la procession pour s'y rendre, le temps passé sur place et ensuite, après le retour au domicile, la consommation de la visite. Le trajet s'effectue à pieds sur un chemin balisé selon les espaces définis par le sacré local. La mariée accompagnée de ses amies, femmes de sa famille, enfants s'ébranle dans une procession bruyante tandis que l'époux emprunte un autre chemin en tout petit comité (dont son *wazir*).

La plupart des gens, avant d'entrer, circulent (au sens premier de se mouvoir circulairement) autour du *ouli'* d'est en ouest par rapport à l'entrée orientée au sud-est. Certaines femmes s'installent, à l'extérieur, sur la gauche, en direction du sud, pour préparer et faire frire des beignets qui seront en partie consommés sur place. Manger autour du tombeau du saint un peu de pâte frite est une obligation. Personne ne devra quitter le sanctuaire sans avoir fait sienne par incorporation la *baraka* présente et demandée par et pour les jeunes mariés. Dans ce partage de nourriture, les présents emportent de la nourriture; on en distribuera pour ceux qui ne sont pas physiquement présents (famille, amis...). Les beignets ne seront consommés avec du sucre qu'une fois revenus au domicile où l'on continuera la friture. A l'intérieur du sanctuaire des femmes dansent au son de la *darbouka*, des bougies sont allumées. Le reste des deux bougies blanches décorées¹⁶ servant aux divers rituels du mariage est amené et laissé sur le tombeau du saint. A l'occasion de cette visite au saint, les jeunes mariés se font prendre en photo, seuls et avec leurs familles. Anecdote *a priori*, cette nouvelle tradition s'inscrit dans la continuité; en effet, protégés par la bénédiction, la force du lieu, la puissance négative de l'appareil photo et de l'image sont annihilés.

Sur le plan du sacré local, ce jour est sans doute le plus important des noces. Il place sous la protection du saint le nouveau couple et également le nouveau foyer; le lien entre le lieu saint et le foyer s'exprime par la préparation et la cuisson d'une nourriture sur place, nourriture que l'on retrouvera plus douce (présence de sucre) au sein du foyer. Les deux lieux en font sans doute qu'un: grâce à la *baraka* du saint, les nourritures douces seront présentes dans le foyer, et du fait de cette prospérité il y aura reconnaissance de la *baraka* du lieu saint. Cette relation n'exclue *a priori* personne, elle implique toute la communauté ou du moins la partie qui s'est nourrie même symboliquement des beignets. Encore une fois, après le passage de tous (rituels publics) à la relation de couple (nuit des noces), on retourne au groupe.

Schéma type de la relation sans échange d'objets dans le rituel de mariage

On retrouve ce schéma type (tous - deux /un - tous) pour la troisième fois. Il est présent durant toute la semaine des noces et également entièrement le dernier jour où tout est rejoué. On passe progressivement de la société au couple qui naît grâce à cette société qui le fait surgir des divers rituels. Le jour de la consommation du mariage, on observe une reconduction de ce schéma général fil directeur du cérémonial. La durée prise en compte est d'une journée où se rejouent tous les jours de la cérémonie écoulés. Ce jour-là, il y a une progression qui d'heure en heure lie la taille des espaces aux gens qui y sont présents et à l'intimité par rapport à la mariée. Cette progression traduit également en partie une constante, à savoir l'individu seul ou le couple n'existe que par sa participation à l'ensemble même si cet ensemble lui prépare une intimité.

Ainsi, dans la maison des parents du mari, on peut distinguer les étapes suivantes :

1) dehors, espace illimité, tous : les gens attendent le cortège de la *jahfa* et la descente de la mariée portée par un homme (frère, oncle maternel, fils de l'oncle maternel). Hommes et femmes sont ensemble.

2) dans la cour de la maison, espace circonscrit, familles et invités "privilegiés"¹⁷ : le porteur conduit la fiancée dans la chambre nuptiale, rituels de franchissement du seuil.

3) première partie de la chambre des mariées avant nuit de noces: les femmes de la famille élargie se pressent autour de la mariée entièrement voilée, rituel d'installation dans la chambre¹⁸

4) deuxième partie de la chambre, plus petite, derrière le rideau: quelques femmes de la famille proche. Le rideau est à moitié baissé et il y a de nombreux va et vient afin d'apporter la nourriture rituelle et codifiée (couscous très riche en viande) à ces femmes.

5) même partie de la chambre avec rideau entièrement fermé et immobile : mariée seule un instant.

6) rideau soulevé, donc ouverture pour faire entrer le mari.

7) rideau fermé, chambre close, porte d'entrée de la cour de la maison fermée. L'espace est celui des jeunes mariés, ils ne sont plus qu'un.

8) Le matin, le mari sort et la maison redevient publique. Il y a partage de nourriture¹⁹ afin de sceller à nouveau le groupe un instant préféré au couple.

Ainsi s'opère le passage du village au foyer, de la foule à la famille, du dehors à l'intimité, mais également de la solitude au couple et au couple dans un foyer, une famille, un village.

Schéma type de la relation avec échange d'objets

Nous avons isolé deux types de relations liées à un support matériel.

Le premier recouvre les signes qui guideraient, voire présideraient aux échanges ayant pour support les greniers. Ces mêmes signes sur des supports différents (pièces du trousseau de la mariée, voiles recouvrant la *jahfa*...), sont des guides et des appels de protection. Cette relation nous échappe donc complètement puisqu'elle fait appel à des significations et des représentations oubliées. Elle n'en existe pas moins. De plus, la gamme de ces signes et de ces décors n'est pas arrêtée ; elle suit l'imagination des femmes et ne subit pas que des influences intérieures de la société. C'est un univers en perpétuelle expansion.²⁰ On peut remarquer, par exemple, sur les tapis tissés du sud tunisien et sud marocain, une prolifération des poissons et des yeux (qui sont des signes de protection contre l'extérieur, le mauvais œil) allant de pair avec la banalisation des télévisions, des antennes paraboliques... Le postulat de base étant l'efficacité (symbolique et esthétique) de ces signes, cet échange présente une structure inégalitaire de faits.

Inversement, les échanges d'objets, de choses, de nourritures et d'animaux domestiques s'inscrivent dans une logique équistatutaire de dons /contre-dons.

CONCLUSION

Une communion de signes matériels et rituels permet à la société de cette étude d'éviter le cloisonnement des genres et la simple cohabitation des conjoints, des familles. L'autre parle ou est parlé par les objets qui le représentent, les rituels qui l'impliquent, les nourritures qu'il ingère, les signes qu'il laisse. Par ces mêmes artefacts et leur gestion, l'autre peut devenir un afin, rester un membre du même groupe, du même village ou s'exclure (pas forcément de la manière effective de la mise à l'écart d'ailleurs). C'est la connaissance de tout le protocole rituel et technique et son respect qui fait de l'individu une personne sociale, un pair. De la naissance à sa mort, en le plaçant dans son réseau de relations, la société villageoise n'aura de cesse de bannir l'individu, d'assimiler la personne, et de s'assurer du maintien des relations entre vivants et entre morts et vivants²¹. La relation va de soi, elle est parfois implicite mais jamais gratuite et toujours présente. La société se projette dans le futur qui la constituera, les relations illustrées dans le cadre du rituel de mariage tout comme les signes des greniers parlent le groupe social, sa culture et son ordre socio-politique. En le parlant, ils les perpétuent.

NOTES

¹ Nous pensons notamment aux analyses de Pierre Bourdieu pour la société kabyle avec en particulier, *La maison ou le monde renversé & Le sens de l'honneur*, Droz-Genève 1972 et à celles de Geneviève Libaud dans les montagnes des Matmata (Tunisie) avec, *Symbole de l'espace et habitat chez les Beni Aïssa*, Editions du CNRS, 1986.

² Je tiens à ce propos à remercier les habitants de ce village ainsi que leurs familles émigrées dans la Medina de Tunis. Mes remerciements s'adressent en particulier à la famille de Belgacem Tounsi et Fatma Ben Talouba qui par son accueil a rendu ce travail possible. J'assume toutefois la totale et entière responsabilité de ce qui est écrit dans le présent texte.

³ Nous incluons les nourritures dans les choses. Le mot chose ici n'est pas forcément fixe et sans vie. Un tissage par exemple est créé, se développe et naît ; pour sa naissance il doit être protégé du mauvais œil comme un enfant nouveau-né et passer par au moins deux rites précis.

⁴ Le village lieu de l'enquête, comme beaucoup de villages tunisiens comporte une partie ancienne (en hauteur, sur une montagne) et une partie récente construite selon un plan moderniste dans la plaine.

⁵ Dans la perspective de l'influence néfaste du regard et de son influence aux moments cruciaux et fragiles de la vie (instants charnières comme le printemps, l'automne, le moment de l'engrangement, des semences...), cette particularité de l'absence totale d'ouverture côté rue peut avoir son importance.

⁶ Les murs porteurs sont montés sur des salles à arcades de rez de sol, puis, lorsque la hauteur est jugée suffisante, la pièce sans toit est remplie, bourrée de sable et de branchages ayant la forme d'une voûte dans la partie supérieure. Le tout est lissé, et sur la surface désormais plane, après une couche de sable, une première couche d'enduit marron constitué d'argile et de gypse est déposée. Des dessins (signes, empreintes de pieds, mains, outils et inscriptions) sont alors tracés dans la maïère avec un effet de miroir afin que le sens du dessin soit à l'endroit lorsqu'on le regarde depuis l'intérieur du grenier. Une deuxième épaisse couche d'enduit de gypse recouvre l'ensemble et comble les empreintes de la première couche, puis viennent les pierres et le liant. La technique de construction fait que le dessin est protégé comme étant la chose principale. Quand le grenier sera vidé de la bourre nécessaire à la construction, la première couche d'enduit sur laquelle avaient été imprimés les dessins partira également. Le dessin en lui-même disparaît donc après séchage ; les motifs en relief sont le résultat d'un moulage : le moule est cassé et avec lui les dessins qui ne seront jamais offerts au regard des autres.

⁷ Page 45, in Makilam, *La magie des femmes kabyles et l'unité de la société traditionnelle*, L'Harmattan, 1996

⁸ On ne prend pas en compte le "trousseau" de la mariée qui est composé de tissage traditionnels et qui garde toute sa valeur et son prestige du fait de sa production familiale en ligne utérine.

⁹ Page 19, in Jean-Pierre Vernant, "Hestia - Hermès. Sur l'expression de l'espace et du mouvement chez les grecs", in *L'homme*, vol n°3, 1963

¹⁰ Page 64, in René Maunier, *Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord*, Editions Bouchene, 1998. Paru sous forme d'article dans *l'Année Sociologique* en 1927 et ici repris et annoté par Alain Mahé.

¹¹ in Makilam, *Signes et rituels magiques des femmes kabyles*, Aix-en-Provence, Edisud, 1999, Page 41.

¹² Nom scientifique : *lawsonia inermis* L. Plante tinctoriale et médicinale (propriétés anti-bactériennes) donnant une coloration brune.

¹³ Cf. Pages 58-61. Laoust *op. cit.* & Chapitres III et IV, Westermarck, *Ceremonies of marriage in Morocco*, London : Curzon Press, 1914

¹⁴ Dans l'article du Père André Louis, on retrouve cette idée du *prix de la fiancée* ou compensation matrimoniale. Est-ce à dire pour autant que la relation de mariage est incluse dans une relation économique de type monétaire ? On retrouve cette notion en Algérie et au Maroc. A Timgissim, au moment de la défloration, le prix est demandé par la femme, le mari lui donne quelques pièces de monnaie et consomme l'union. A Fask, dans l'oued Noun, la femme doit se défendre au moment de la défloration, le mari lui donne alors une pièce de monnaie "pour le prix de sa frange".

¹⁵ On retrouve des rituels semblables mettant en jeu des espaces, des échanges entre êtres portés par des choses, objets chez d'autres populations berbères. Ainsi, d'après Emile Laoust *op. cit.* : Chez les Ntifa de Tanant, un vase de lait est tendu à la mariée, elle asperge les gens qui l'entourent, on la conduit devant l'entrée de sa nouvelle demeure, elle écrase sur la porte la grenade qu'on lui a donnée au moment de partir. Les femmes viennent avec un récipient et lui lavent le pied droit.

Chez les Ichqern, la belle-mère lui lave les orteils sur les pierres du foyer. Chez les Inteketo, lorsqu'elle arrive à la maison conjugale, la mère du fiancé lui offre du lait dans un bol. Elle y trempe un doigt, le suce cela trois fois de suite. Puis elle boit trois fois dans le bol en le tenant dans les deux mains. Elle en verse un peu sur le pied droit. Un de ses parents la descend de la jument et la porte sur le lit nuptial.

¹⁶ De longues bougies blanches enrubannées sont utilisées durant la cérémonie du henné et les prises d'habit. Une bougie allumée est tenue au dessus de la tête puis derrière la nuque du futur mari durant tout le rituel. Une bougie est également allumée lors de la prise de voiles de la future mariée, sous le voile tendu par les femmes.

¹⁷ Etrangers, personnalités...

¹⁸ Dans la chambre, après avoir trempé son pied droit dans l'eau, des femmes prennent la main droite de la future épouse, la posent sur sa tête. Sur la paume ouverte, un verre est posé dans lequel les femmes versent de l'huile qui servira les jours suivants pour les tresses de la mariée (variante avec une gargoulette dans laquelle on verse de l'eau).

¹⁹ Bouillie de blé (*Assida*) accompagnée de beurre et de sucre ou de *rob* (sirop de dattes)

²⁰ Pierre Boulez, *Relevés d'apprenti*, Paris, Editions du Seuil, 1966, Page 297.

²¹ Nous pensons à la fête d'Ashura, aux visites aux tombeaux des saints mais également à l'échange de nourriture qui a lieu à la moitié de Ramadan : chaque famille distribue à une autre famille du village autant de repas que de parents (pères et mères) morts. Si les deux conjoints ont perdu chacun leurs parents, quatre repas seront données. Ce sont les morts qui nourrissent les vivants.

BIBLIOGRAPHIE

BASSET René, *Etude sur les Zenatia du M'zab, de Ourgla, et de l'oued Rir'*, Paris Leroux, 1902

BESENVAL Roland, *Technologie de la voûte dans l'orient ancien*, Paris, Editions Recherches sur les civilisations, 1984.

BONETE Yves, "Contribution à l'étude de l'habitat au Mzab", *Cahiers des ATP*, 1959.

BOUGHALI Mohamed, *La représentation de l'espace chez le marocain illettré*, Afrique Orient, 1988.

BOURDIEU Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique suivie de trois études d'ethnologie kabyle*, Droz - Genève / Paris, 1972.

DELPY A., "Note sur le tissage dans les Zemmour", *Cahiers des ATP*, 1954.

DERMENGHEM Emile, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris, Gallimard, Tel, 1954.

DESPOIS Jean, "Greniers fortifiés de l'Afrique du Nord", *Cahiers de Tunisie*, T1, 1953.

HÉRITIER Françoise, "Hérédité, aridité, sécheresse. Quelques invariants de la pensée symbolique", in Marc Augé et Claudine Herzlech, *Le sens du mal*.

Masculin - Féminin, la pensée de la différence, Paris, Odile Jacob, 1996.

JAMOUS Raymond, *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Cambridge University Press, 1981.

LAOUST Emile, *Noces berbères. Les cérémonies du mariage au Maroc*, Aix-en-Provence, Edisud, coll. Claude Lefébure, 1993.

LIBAUD Geneviève, *Symbolique de l'habitat chez les Beni Aïssa*, Paris, éditions du CNRS, 1986.

LEVI Claude - Strauss, *Anthropologie structurale 1 & 2*, Paris, Plon 1954 & 1974.

LOUIS André, "Le mariage en milieu berbère dans le sud tunisien", in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, T XII, 2^e semaine, 1973.

Makilam, "La magie des femmes kabyles et l'unité de la société traditionnelle", Paris, L'Harmattan, 1996.

"*Signes et rituels magiques des femmes kabyles*", Aix-en-Provence, Edisud, 1999.

MAUNIER René, "Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord", Saint-Denis, Editions Bouchene, 1998.

MAUSS Marcel, "Essai sur le don forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", *Année sociologique nouvelle série*, 1923 - 1924, I, pp 30 - 186.

NICOLAS Francis, *Tamesna, les toulemmeden de l'est ou Touaregs Kel Dinnik cercle de l'âwa*, Paris, Didot, 1950.

SUGIER Clémence, "Survivance d'une civilisation de la laine chez les jebalia du sud tunisien", *Cahiers des ATP*, n°4, 1971.

VERNANT Jean-Pierre, "Hestia - Hermès. Sur l'expression de l'espace et du mouvement chez les grecs", in *L'Homme*, vol n°3, 1963.

VICENTE Claude, "L'habitation de la Grande Kabylie", *Cahiers des ATP*, n°5, 1959.