

Pierre Bourdieu

Esquisse d'une théorie de la pratique

précédé de trois études d'ethnologie kabyle



ESSAIS

Le sens de l'honneur¹

When we discuss the levels of descriptive and explanatory adequacy, questions immediately arise concerning the firmness of the data in terms of which success is to be judged [...]. For example, [...] one might ask how we can establish that the two are sentences of different types, or that « John's eagerness to please... » is well-formed, while « John's easiness to please... » is not, and so on. There is no very satisfying answer to this question; data of this sort are simply what constitute the subject matter for linguistic theory. We neglect such data at the cost of destroying the subject.

Noam Chomsky,
Current Issues in Linguistic Theory.

N. avait toujours mangé à sa faim, il avait fait travailler les autres pour lui, il avait bénéficié, comme par un droit de seigneur, de tout ce que les autres avaient de meilleur dans leurs champs et dans leurs maisons; bien que sa situation eût beaucoup décliné, il se croyait tout permis, il se sentait le droit de tout exiger, de s'attribuer seul la parole, d'insulter et même de battre ceux qui lui résistaient. Sans doute est-ce pour cela qu'on le tenait pour un *amahbul*. *Amahbul*, c'est l'individu éhonté et effronté qui

outrepasse les limites de la bienséance garante des bonnes relations, c'est celui qui abuse d'un pouvoir arbitraire et commet des actes contraires à ce qu'enseigne l'art de vivre. Ces *imahbal* (pluriel de *amahbul*), on les fuit parce qu'on n'aime pas avoir une contestation avec eux, parce qu'ils sont à l'abri de la honte, parce que celui qui s'affronterait à eux serait en tous les cas la victime, même s'il se trouvait avoir raison.

Notre homme avait dans son jardin un mur à reconstruire. Son voisin avait un mur de soutènement. Il jette ce mur à bas et transporte chez lui les pierres. Cet acte arbitraire ne s'exerçait pas, cette fois, contre un plus faible : la « victime » avait les moyens, et largement, de se défendre. C'était un homme jeune, fort, comptant beaucoup de frères et de parents, appartenant à une famille nombreuse et puissante. Il était donc évident que s'il ne relevait pas le défi, ce n'était pas par crainte. Par suite, l'opinion publique ne pouvait voir dans cet acte abusif un véritable défi, portant atteinte à l'honneur. Tout au contraire, l'opinion et la victime ont affecté de l'ignorer : en effet, il est absurde de tomber dans une querelle avec un *amahbul* ; ne dit-on pas : « *Amahbul*, fuis-le » ?

Toutefois, la victime s'en fut trouver le frère du coupable. Celui-ci donnait raison au plaignant mais s'interrogeait sur les moyens de faire entendre raison à l'*amahbul*. Il fit comprendre à son interlocuteur qu'il avait eu tort de ne pas réagir avec la même violence sur-le-champ, ajoutant : « Pour qui se prend-il, ce vaurien ? » Alors, le visiteur, changeant brusquement d'attitude, s'indigna : « Oh ! Si M., pour qui me prends-tu ? Crois-tu que j'accepterais d'avoir une discussion avec Si N., pour quelques pierres ? Je suis venu te voir, toi, parce que je sais que tu es sage et qu'avec toi je puis parler, que tu me comprendras, je ne suis pas venu demander qu'on me paie les pierres (et là, il multiplia les serments par tous les saints, assurant qu'il n'accepterait jamais de dédommagement). Car ce

que Si N. a fait, il faut être *amahbul* pour le faire et moi, je ne vais pas me jeter moi-même dans la honte (*adhbahad-lagh ruhiw*²) avec un *amahbul*. Je fais remarquer seulement que ce n'est pas avec de tels procédés que l'on bâtit une maison licite, juste (*akham naṣaḥ*) ». Et il ajouta, tout à la fin de la conversation : « Que celui qui compte un *amahbul* de son côté l'entame lui-même avant que les autres ne le fassent » ; autrement dit : « Tu as tort de ne pas te solidariser avec ton frère devant moi, quitte à t'en prendre à lui et à le corriger en mon absence, ce que je te demande d'ailleurs³ » (*Aghbala*). Pour comprendre toute la subtilité de ce débat, il faut savoir qu'il opposait un homme parfaitement maître de la dialectique du défi et de la riposte à un autre qui, pour avoir vécu longtemps hors de Kabylie, avait oublié l'esprit de la tradition : ne voyant dans l'incident qu'un simple larcin commis par un frère qu'il pouvait désavouer au nom de la justice et du bon sens, sans que les règles de la solidarité familiale pussent s'en trouver violées, il raisonnait en termes d'intérêt : le mur vaut tant, cette personne doit être dédommée. Et son interlocuteur restait étonné qu'un homme si instruit ait pu se méprendre à ce point sur ses véritables intentions.

Certaine année, en un autre village, un paysan avait été volé par son métayer. Ce dernier était coutumier du fait, mais, cette année-là, il avait passé toutes les limites. Après avoir épuisé les reproches et les menaces, on vint devant l'assemblée. Les faits étaient connus de tous, il était inutile d'établir la preuve et, voyant sa cause désespérée, le métayer en vint rapidement à demander pardon conformément à la tradition, non sans avoir développé toutes sortes d'arguments : à savoir qu'il cultivait cette terre depuis très longtemps, qu'il la considérait comme sa propriété personnelle, que le propriétaire absent n'avait pas besoin de la récolte, que, par souci de lui être agréable, il lui donnait ses propres figes, de meilleure qualité, quitte à se rattr-

per ensuite sur la quantité, qu'il était pauvre, que le propriétaire était riche et riche « pour donner aux pauvres », etc., autant de raisons exposées dans le dessein de flatter le propriétaire. Il prononça la formule « Dieu me pardonne », qui doit, selon l'usage, mettre un terme définitif au débat. Mais il ajouta :

Si j'ai bien agi, Dieu soit loué (tant mieux),
Si j'ai erré, Dieu me pardonne.

Le propriétaire s'emporta contre cette formule pourtant parfaitement légitime et appropriée puisqu'elle rappelle qu'un homme, lors même qu'il fait amende honorable, ne peut avoir absolument tort, ne peut en tout cas se donner tous les torts, et a donc toujours un peu raison, de même que l'autre a toujours quelque peu tort : il voulait un simple « Dieu me pardonne », une soumission sans condition. Et l'autre de prendre à témoin l'assistance : « Ô créatures, amis des saints ! Comment ? Je loue Dieu, et voilà que cet homme me le reproche ! » Et de répéter deux ou trois fois la même formule, en se faisant chaque fois plus petit et plus humble. Devant cette attitude, le propriétaire s'emporta de plus en plus, si bien qu'à la fin, c'était tout le village qui, malgré le respect qu'il portait à un homme lettré, « étranger » au pays, était désolé d'avoir à le blâmer. Une fois les esprits calmés, le propriétaire regretta son intransigeance ; sur le conseil de sa femme, mieux informée des usages, il alla trouver l'*imam* du village et des parents plus âgés pour s'excuser de sa conduite ; il fit valoir qu'il avait été victime de *elbahadla* (le fait de *bahdel*), ce que chacun avait compris.

En un autre endroit, la tension entre les deux « partis » (*şuf*) avait été exaspérée par un incident. L'un des « partis », lassé, délégua chez un notable du « parti » adverse toute une ambassade composée de marabouts du douar et de douars voisins, de l'*imam* du village, de tous les *ţulba*

(pluriel de *ṭaleb*) d'une *thim'amarth* (école religieuse) voisine, soit plus de quarante personnes à qui il avait assuré transport, hébergement, nourriture. Pour tous les gens du pays, sauf pour celui qui était l'objet de la démarche, un Kabyle déraciné et peu informé des usages, il s'agissait d'un rituel. La coutume voulait qu'après avoir embrassé les négociateurs au front, on consentît à toutes les offres et qu'on invoquât la paix, ce qui n'excluait pas que l'on pût reprendre les hostilités par la suite, sous un prétexte quelconque, sans que personne y trouvât à redire. Les notables annoncent d'abord le but de leur démarche : « Les Ath... viennent demander pardon. » L'usage veut que, dans le premier moment, ils se désolidarisent de la partie pour laquelle ils viennent intercéder. Parlent alors, dignement, ceux qui demandent le pardon « dans l'intérêt de tous et surtout dans l'intérêt des plus pauvres du village » : « Ce sont eux qui souffrent de nos discordes ; ils ne savent pas où aller, voyez-les, ils font pitié... [autant de raisons qui permettent de sauver la face]. Faisons la paix, oublions le passé. » Il sied que celui que l'on vient ainsi prier manifeste quelques réticences, quelques réserves ; ou bien que, selon une complicité tacite, une partie de son camp se durcisse, pendant que l'autre, afin de ne rien briser définitivement, se montre plus conciliante. Au milieu du débat, les médiateurs interviennent : ils chargent la partie sollicitée, lui trouvent des torts, cela afin de rétablir l'équilibre et d'éviter une humiliation totale (*elbahadla*) au solliciteur. Car le seul fait d'avoir fait appel aux bons offices des marabouts, de les avoir nourris et d'être venu avec eux, constitue une concession suffisante par soi ; on ne peut aller plus loin dans la soumission. De plus, les intercesseurs étant, par fonction, au-dessus des rivalités, et jouissant d'un prestige capable de forcer le consentement, ils peuvent se permettre d'admonester un peu celui qui se fait trop prier : « Certes, ils ont peut-être beaucoup de torts, mais, toi Si X., tu as été coupable en ceci..., tu n'aurais

pas dû... et aujourd'hui, tu dois leur pardonner ; d'ailleurs, vous vous pardonnez mutuellement, nous nous engageons à sanctionner la paix que vous concluez, etc. » La sagesse des notables les autorise à opérer ce dosage des torts et des raisons. Mais, en l'occurrence, celui que l'on venait prier ne pouvait, faute de connaître la règle du jeu, s'accommoder de ces subtilités diplomatiques. Il tenait à tout mettre au clair, il raisonnait en termes de « ou bien... ou bien » : « Comment ! Si vous venez me prier, c'est que les autres ont tort ; c'est eux que vous devez condamner, au lieu de me faire des reproches à moi. A moins que, parce qu'ils vous ont nourris et payés, vous ne veniez prendre ici leur défense. » C'était la plus grave injure que l'on pût faire à l'aréopage ; de mémoire de Kabyle, c'était la première fois qu'une délégation d'aussi vénérables personnages n'arrivait pas à obtenir l'accord des deux parties, et le réfractaire était promis à la pire des malédictions.

La dialectique du défi et de la riposte

On pourrait rapporter une multitude de faits semblables ; mais l'analyse de ces trois récits permet de dégager les règles du jeu de la riposte et du défi. Pour qu'il y ait défi, il faut que celui qui le lance estime celui qui le reçoit digne d'être défié, c'est-à-dire capable de relever le défi, bref, le reconnaisse comme son égal en honneur. Lancer à quelqu'un un défi, c'est lui reconnaître la qualité d'homme, reconnaissance qui est la condition de tout échange et du défi d'honneur en tant que premier moment d'un échange ; c'est lui reconnaître aussi la dignité d'homme d'honneur puisque le défi, comme tel, requiert la riposte et, par conséquent, s'adresse à un homme estimé capable de jouer le jeu de l'honneur et de le bien jouer, ce qui suppose

d'abord qu'il en connaît les règles et, ensuite, qu'il détient les vertus indispensables pour les respecter. Le sentiment de l'égalité en honneur, qui peut coexister avec des inégalités de fait, inspire un grand nombre de conduites et de coutumes et se manifeste en particulier dans la résistance opposée en face de toute prétention à la supériorité : « Moi aussi, j'ai une moustache », a-t-on coutume de dire⁴. Le fanfaron est immédiatement rappelé à l'ordre. « Il n'y a, dit-on, que le tas d'ordures qui se gonfle. » « Sa tête touche sa chéchia » ; « Le noir est noir : on lui a ajouté des tatouages ! » ; « Il veut marcher de la démarche de la perdrix alors qu'il a oublié celle de la poule ! » Au village de Tizi Hibel, en Grande Kabylie, une famille riche avait fait construire pour les siens une tombe de style européen, avec grille, pierre tombale et inscription, transgressant la règle qui impose l'anonymat et l'uniformité des tombes. Le lendemain, grilles et pierres tombales avaient disparu.

Du principe de la reconnaissance mutuelle de l'égalité en honneur suit un premier corollaire : le défi fait honneur. « L'homme qui n'a pas d'ennemis, disent les Kabyles, est un bourricot », l'accent n'étant pas mis sur la stupidité du bourricot, mais sur sa passivité. Ce qu'il y a de pire, c'est de passer inaperçu : ainsi, ne pas saluer quelqu'un, c'est le traiter comme une chose, un animal ou une femme. Le défi est, au contraire, « un sommet de la vie pour celui qui le reçoit » (*El Kalaa*). C'est en effet l'occasion de se sentir exister pleinement en tant qu'homme, de prouver aux autres et à soi-même sa qualité d'homme (*thirugza*). « L'homme accompli » (*argaz alkamel*) doit être sans cesse en état d'alerte, prêt à relever le moindre défi. C'est le gardien de l'honneur (*amhajar*), celui qui veille sur son propre honneur et sur l'honneur de son groupe.

Deuxième corollaire : celui qui défie un homme incapable de relever le défi, c'est-à-dire incapable de poursuivre l'échange engagé, se déshonore lui-même. C'est ainsi que *elbahadla*, humiliation extrême infligée publi-

quement, devant les autres, risque toujours de retomber sur celui qui la provoque, sur l'*amahbul* qui ne sait pas respecter les règles du jeu de l'honneur : celui-là même qui mérite *elbahadla* a un honneur (*nif* et *hurma*); c'est pourquoi, au-delà d'un certain seuil, *elbahadla* retombe sur celui qui l'inflige. Aussi, le plus souvent, se garde-t-on de jeter *elbahadla* sur quelqu'un afin de le laisser se couvrir de honte par sa propre conduite. En ce cas, le déshonneur est irrémédiable. On dit : *ibahdal imanis* ou *itsbahdil simanis* (*Aghbala*). Par suite, celui qui se trouve dans une position favorable doit éviter de pousser trop son avantage et mettre une certaine modération dans son accusation : « Mieux vaut qu'il se dénude seul, dit le proverbe, plutôt que je ne le déshabille » (*Djemaa-Saharidj*). De son côté, son adversaire peut toujours essayer de renverser la situation en le poussant à outrepasser les limites permises, tout en faisant amende honorable. Ceci, comme on l'a vu dans le deuxième récit, afin de rallier l'opinion, qui ne peut pas ne pas désapprouver la démesure de l'accusateur.

Troisième corollaire (proposition réciproque du corollaire précédent) : seul un défi (ou une offense) lancé par un homme égal en honneur mérite d'être relevé ; autrement dit, pour qu'il y ait défi, il faut que celui qui le reçoit estime celui qui le lance digne de le lancer. L'affront venant d'un individu inférieur en honneur retombe sur le présomptueux. « L'homme prudent et avisé, *amaḥdhuq*, ne se commet pas avec *amahbul*. » La sagesse kabyle enseigne : « Enlève à *amaḥdhuq* et donne à *amahbul* » (*Azerrou n-chmini*). *Elbahadla* retomberait sur l'homme sage qui s'aventurerait à relever le défi insensé de *amahbul* ; alors qu'en s'abstenant de riposter, il lui laisse porter tout le poids de ses actes arbitraires. De même, le déshonneur retomberait sur celui qui se salirait les mains dans une revanche indigne : aussi arrivait-il que les Kabyles aient recours à des tueurs à gages (*amekri*, pluriel *imekryen*, mot à mot : celui dont on loue les services). C'est donc la

nature de la riposte qui confère au défi (ou à l'offense) son sens et même sa qualité de défi ou d'offense, par opposition à la simple agression.

Les Kabyles avaient à l'égard des Noirs une attitude qui illustre parfaitement ces analyses. Celui qui aurait répondu aux injures d'un Noir, homme de condition inférieure et dépourvu d'honneur, ou se serait battu avec lui, se fût déshonoré lui-même⁵. Selon une tradition populaire du Djurdjura, il arriva un jour que, au cours d'une guerre entre deux tribus, l'une d'elles opposa des Noirs à ses adversaires qui mirent bas les armes. Mais les vaincus gardèrent sauf leur honneur tandis que les vainqueurs furent déshonorés dans leur victoire. On dit aussi parfois que pour échapper à la vengeance du sang (*thamgart*, pluriel *thimagrat*), il suffisait autrefois de s'agréger à une famille de Noirs. Mais c'était là une conduite si infamante que nul n'accepterait de payer ce prix pour sauver sa vie. Ce serait pourtant le cas, selon une tradition locale, des bouchers d'Ighil ou Mechedal, les Ath Chabane, Noirs ayant pour ancêtre un Kabyle qui, afin d'échapper à la vengeance, se serait fait boucher et dont les descendants n'auraient pu s'allier par la suite qu'à des Noirs (*Aït Hichem*).

Les règles de l'honneur régissaient aussi les combats. La solidarité imposait à tout individu de protéger un parent contre un non-parent, un allié contre un homme d'un autre « parti » (*şuf*), un habitant du village, fût-il d'un parti adverse, contre un étranger au village, un membre de la tribu contre un membre d'une autre tribu. Mais l'honneur interdit, sous peine d'infamie, de combattre à plusieurs contre un seul ; aussi s'ingéniait-on, par mille prétextes et artifices, à renouveler la querelle afin de pouvoir la reprendre à son compte. Ainsi, les moindres querelles menaçaient toujours de prendre de l'extension. Les guerres entre les « partis », ces ligues politiques et guerrières qui se mobilisaient dès qu'un incident venait à éclater, dès que l'honneur de tous était atteint en l'honneur d'un seul, pre-

naient la forme d'une compétition ordonnée qui, loin de menacer l'ordre social, tendait au contraire à le sauvegarder en permettant à l'esprit de compétition, au point d'honneur, au *nif*⁶, de s'exprimer, mais dans des formes prescrites et institutionnalisées. Il en allait de même des guerres entre tribus. Le combat prenait parfois la forme d'un véritable rituel : on échangeait des injures, puis des coups, et le combat cessait avec l'arrivée des médiateurs. Pendant le combat, les femmes encourageaient les hommes de leurs cris et de leurs chants qui exaltaient l'honneur et la puissance de la famille. On ne cherchait pas à tuer ou à écraser l'adversaire. Il s'agissait de manifester que l'on avait le dessus, le plus souvent par un acte symbolique : en Grande Kabylie le combat cessait, dit-on, lorsque l'un des deux camps s'était emparé de la poutre maîtresse (*thigejdith*) et d'une dalle prise à la *thajma* 'th de l'adversaire. Parfois l'affaire tournait mal : soit qu'un coup malheureux entraînaît la mort d'un combattant ou que le « parti » le plus fort menaçât de faire irruption dans les demeures, dernier asile de l'honneur. Alors seulement les assiégés s'emparaient de leurs armes à feu, ce qui suffisait le plus souvent à faire cesser le combat. Les médiateurs, marabouts et sages de la tribu, demandaient aux agresseurs de se retirer et ceux-ci s'en allaient sous la protection de la parole donnée, *la'naya*⁷. Nul n'eût songé à leur causer dommage ; c'eût été rompre *la'naya*, faute suprêmement déshonorante (*Djemaa-Saharidj*). Selon un vieillard des Ath Mangellat (Grande Kabylie), dans les guerres de tribu, les grandes batailles étaient rares et n'avaient lieu qu'après un conseil tenu par les Anciens qui fixaient le jour de l'action et l'objectif imparti à chaque village. Chacun luttait pour soi, mais on se criait des avis et des encouragements. De tous les villages alentour, on regardait et on donnait son opinion sur l'audace et l'habileté des combattants. Quand le parti le plus fort occupait des positions d'où il pouvait écraser l'adversaire ou bien lorsqu'il s'emparait

d'un symbole manifeste de victoire, le combat s'arrêtait et chaque tribu rentrait chez soi. Il arrivait que l'on fit des prisonniers : placés sous la protection (*la'naya*) de celui qui les avait capturés, ils étaient en général bien traités. On les renvoyait, à la fin du conflit, avec une *gandura* neuve, signifiant par là que c'était un mort qui s'en revenait au village avec son linceul. L'état de guerre (*elfetna*) pouvait durer pendant des années. D'une certaine façon, l'hostilité était permanente ; la tribu vaincue attendait sa revanche et, à la première occasion, s'emparait des troupeaux et des bergers de son ennemie ; au moindre incident, lors du marché hebdomadaire par exemple, le combat reprenait⁸. Bref, rien de plus malaisé à distinguer, dans un tel univers, que l'état de paix et l'état de guerre. Scellées et garanties par l'honneur, les trêves entre villages et tribus, comme les pactes de protection entre les familles, venaient seulement mettre un terme provisoire à la guerre, le jeu le plus sérieux qu'ait inventé l'honneur. Si l'intérêt économique pouvait en fournir l'occasion et y trouver son compte, le combat s'apparentait plus à une compétition institutionnalisée et réglée qu'à une guerre mettant en jeu tous les moyens disponibles pour obtenir une victoire totale, comme en témoigne ce dialogue, rapporté par un vieux Kabyle : « Un jour quelqu'un dit à Mohand Ouqasi : "Viens-tu à la guerre ? – Qu'est-ce qu'on y fait ? – Eh bien, dès qu'on voit un Rumi, on lui envoie une balle. – Comment cela ? – Et comment veux-tu ? – Je croyais qu'on devait discuter, puis s'injurier et enfin se battre ! – Rien du tout ; il nous tire dessus et nous tirons sur lui. Voilà... Alors, tu viens ? – Non, moi, quand je ne suis pas en colère, je ne peux pas tirer sur les gens." »⁹ »

Mais le point d'honneur trouvait d'autres occasions de se manifester : il animait par exemple les rivalités entre villages qui entendaient avoir la mosquée la plus haute et la plus belle, les fontaines les mieux aménagées et les mieux protégées des regards, les fêtes les plus somp-

teuses, les rues les plus propres et ainsi de suite. Toutes sortes de compétitions rituelles et institutionnalisées fournissaient aussi prétexte à des joutes d'honneur, tel le tir à la cible que l'on pratiquait à l'occasion de tous les événements heureux – naissance d'un garçon, circoncision ou mariage. Lors des mariages, l'escorte composée d'hommes et de femmes qui était chargée d'aller chercher la mariée dans un village ou dans une tribu voisine devait remporter successivement deux épreuves, la première réservée aux femmes, deux à six « ambassadrices » réputées pour leur talent, la seconde destinée aux hommes, huit à vingt bons tireurs. Les ambassadrices disputaient avec les femmes de la famille ou du village de la fiancée une joute poétique dans laquelle elles devaient avoir le dernier mot : il appartenait à la famille de la fiancée de choisir la nature et la forme de l'épreuve, soit énigmes, soit concours de poésie. Les hommes s'affrontaient au tir à la cible : le matin du retour de l'escorte, pendant que les femmes préparaient la mariée et que l'on complimentait le père, les hommes du cortège devaient briser de leurs balles des œufs frais (parfois des pierres plates) encastrés, à grande distance, dans un talus ou un tronc d'arbre ; en cas d'échec, la garde d'honneur du fiancé repartait, couverte de honte, après être passée sous le bât d'un âne et avoir versé une amende. Ces jeux avaient aussi une fonction rituelle, comme en témoignent, d'une part le formalisme rigoureux de leur déroulement et, d'autre part, les pratiques magiques auxquelles ils donnaient lieu¹⁰.

Si toute offense est défi, tout défi, on le verra, n'est pas outrage et offense. La compétition d'honneur peut se situer en effet dans une logique toute proche de celle du jeu ou du pari, logique ritualisée et institutionnalisée. Ce qui est en jeu, alors, c'est le point d'honneur, le *nif*, volonté de surpasser l'autre dans un combat d'homme à homme. Selon la théorie des jeux, le bon joueur est celui qui suppose toujours que son adversaire saura découvrir

la meilleure stratégie et qui règle son jeu en conséquence ; de même, au jeu de l'honneur, le défi comme la riposte impliquent que chaque antagoniste choisit de jouer le jeu et d'en respecter les règles en même temps qu'il postule que son adversaire est capable du même choix.

Le défi proprement dit, et aussi l'offense, supposent, comme le don, le choix de jouer un jeu déterminé conformément à certaines règles. Le don est un défi qui honore celui à qui il s'adresse, tout en mettant à l'épreuve son point d'honneur (*nif*) ; par suite, de même que celui qui offense un homme incapable de riposter se déshonore lui-même, de même celui qui fait un don excessif, excluant la possibilité d'un contre-don. Le respect de la règle exige, dans les deux cas, qu'il soit laissé une chance de répondre, bref, que le défi soit raisonnable. Mais, du même coup, don ou défi constituent une provocation et une provocation à la réponse : « Il lui a fait honte », disaient selon Marcy les Berbères marocains à propos du don en forme de défi (*tawsa*) qui marquait les grandes occasions. Celui qui a reçu le don ou subi l'offense est pris dans l'engrenage de l'échange et il doit adopter une conduite qui, quoi qu'il fasse, sera une réponse (même par défaut) à la provocation constituée par l'acte initial ¹¹. Il peut choisir de prolonger l'échange ou de rompre (*cf. le schéma p. 32*). Si, obéissant au point d'honneur, il opte pour l'échange, son choix est identique au choix initial de l'adversaire ; il accepte de jouer le jeu qui peut se poursuivre à l'infini : la riposte est en effet par soi un nouveau défi. On raconte ainsi qu'autrefois, à peine la vengeance accomplie, toute la famille saluait par des réjouissances la fin du déshonneur, *thuqdhā an-tsasa*, c'est-à-dire à la fois le soulagement du malaise que l'on avait au « foie » du fait de l'offense et aussi la satisfaction du désir d'être vengé : les hommes tiraient des coups de feu, les femmes poussaient des you-you, proclamant ainsi que vengeance était faite, afin que tous puissent voir comment une famille d'honneur sait restaurer promp-

**CONSTAT ET CONTRÔLE
DU GROUPE**

PRESSION DU GROUPE

SANCTION SYMBOLIQUE

DÉFI



ATTEINTE À L'AMOUR-PROPRE
deshonneur virtuel
(moment passif)



ABSENCE DE RIPOSTE
deshonneur



RIPOSTE COMME DÉFI
(moment actif)



REFUS DE RIPOSTER
mépris



etc.

DON



**MISE EN QUESTION
DE L'AMOUR-PROPRE**
deshonneur virtuel
(moment passif)



ABSENCE DE CONTRE-DON
deshonneur



CONTRE-DON
(moment actif)



REFUS DU CONTRE-DON
mépris



etc.

tement son prestige et afin aussi que la famille ennemie n'ait aucun doute sur l'origine de son malheur. A quoi bon la vengeance si elle demeure anonyme ? On conserve à Djemaa-Saharidj le souvenir d'une *thamgarç* (vengeance du sang) qui dura de 1931 environ à 1945, dans la tribu des Ath Khellili (Ath Zellal). « Ça avait commencé comme ceci : deux frères avaient tué deux frères d'une autre famille. Pour faire croire qu'ils avaient été attaqués, l'un des deux frères avait blessé l'autre. Ils furent condamnés l'un à huit ans de prison, l'autre à un peu moins. Lorsque le second fut libéré (le plus influent de la famille), il se détournait à chaque pas, il guettait sans cesse, il était toujours sur ses gardes. Il fut abattu par un tueur à gages. Un troisième frère, qui était militaire, écrasa la tête d'un membre de l'autre famille avec une pierre. Les deux familles menaçaient de s'exterminer mutuellement. Il y avait déjà eu huit victimes (dont les quatre qui ont été mentionnées). Les marabouts furent mandatés pour essayer d'apaiser le conflit. Ils avaient épuisé les paroles d'apaisement et le troisième frère, le militaire, restait décidé à tenir et à prolonger la lutte. On sollicita la médiation d'un notable d'une tribu voisine qui avait été caïd et qui était unanimement respecté. Celui-ci alla trouver le récalcitrant et lui fit un sermon. "Ta tête est dans le *delu* (entonnoir qui conduit le grain dans la meule) ; à la prochaine occasion, ta tête va passer dans la meule." Le jeune homme a eu comme une crise ; il offrait sa tête. On lui demanda de dire solennellement qu'il était d'accord pour mettre fin à l'extermination. On prononça la *fatiha*. En présence de tout le village réuni, on immola un bœuf. Le jeune militaire offrit de l'argent aux marabouts. Et le couscous fut mangé en commun » (récit d'un des protagonistes). On voit que l'intervention du groupe s'impose quand les sous-groupes sont menacés de disparition. Du fait que la logique du défi et de la riposte entraînerait la prolongation à l'infini du conflit, il importe, en tout cas, de trouver une issue hono-

nable qui ne jette aucune des deux parties dans le déshonneur et qui, sans mettre en question les impératifs de l'honneur, autorise à en suspendre, circonstanciellement, l'exercice. La tâche de conciliation incombait toujours au groupe englobant ou à des groupes « neutres », étrangers ou familles maraboutiques. Ainsi, tant que le différend se situe dans le cadre de la grande famille, les sages dictent la conduite et apaisent le conflit. Parfois ils infligent une amende à l'individu récalcitrant. Quand le conflit survient entre deux grandes familles, les autres familles du même *adhrum* s'efforcent de l'apaiser. Bref, la logique de la conciliation est la même que la logique du conflit entre sections de la lignée dont le principe premier se trouve contenu dans le proverbe : « Je hais mon frère, mais je hais celui qui le hait. » Lorsque l'un des deux camps était d'origine maraboutique, c'étaient des marabouts étrangers qui venaient inviter à la paix. Les guerres entre les deux « partis » obéissaient à la même logique que la vengeance. Cela se comprend du fait que celle-ci n'est jamais, à proprement parler, individuelle, l'acteur de la vengeance étant toujours mandaté par le sous-groupe dont il fait partie. Le conflit pouvait parfois se prolonger pendant plusieurs dizaines d'années. « Ma grand-mère me racontait, rapporte un informateur de Djemaa-Saharidj, âgé d'une soixantaine d'années, que le *şuf ufella* (du haut) a passé vingt-deux ans hors de chez lui, dans la vallée de Hamrawa. Il arrivait en effet que le *şuf* ("parti") battu dût déguerpir avec ses femmes et ses enfants. En général, l'opposition entre les "partis" était si rigide et si stricte que les mariages étaient impossibles. Cependant, parfois, pour sceller la paix entre deux familles ou deux "partis", on sanctionnait la fin de la lutte par un mariage entre deux familles influentes. Il n'y avait pas de déshonneur en ce cas. Pour sceller la paix, après un conflit, les deux "partis" se réunissaient. Les chefs des deux camps apportaient un peu de poudre ; on la mettait dans des roseaux que l'on échangeait. C'était l'*aman*, la paix. »

Le choix de l'autre branche de l'alternative peut revêtir des significations différentes et même opposées. L'offenseur peut, par sa force physique, par son prestige ou par l'importance et l'autorité du groupe auquel il appartient, être supérieur, égal ou inférieur à l'offensé. Si la logique de l'honneur suppose la reconnaissance d'une égalité idéale en honneur, la conscience populaire n'ignore pas pour autant les inégalités de fait. A celui qui s'écrie : « Moi aussi, j'ai une moustache », le proverbe répond : « La moustache du lièvre n'est pas celle du lion... » Aussi voit-on se développer toute une casuistique spontanée, infiniment subtile, qu'il faut maintenant analyser. Soit le cas où l'offensé a, idéalement au moins, les moyens de riposter : s'il se montre incapable de relever le défi lancé (qu'il s'agisse d'un don ou d'une offense), si, par pusillanimité ou faiblesse, il se dérobe et renonce à la possibilité de répondre, il choisit en quelque sorte de faire lui-même son déshonneur qui est alors irrémédiable (*ibahdal imanis* ou *simanis*). Il s'avoue vaincu dans le jeu qu'il aurait dû jouer malgré tout. Mais la non-réponse peut exprimer aussi le refus de riposter : celui qui a subi l'offense refuse de la tenir pour telle et, par son dédain, qu'il peut manifester en faisant appel à un tueur à gages, la fait retomber sur son auteur qui se trouve déshonoré¹². De même, dans le cas du don, celui qui reçoit peut signifier qu'il choisit de refuser l'échange soit en repoussant le don, soit en rendant sur-le-champ ou à terme un contre-don exactement identique au don. Là encore l'échange s'arrête. Bref, dans cette logique, seule la surenchère, le défi répondant au défi, peut signifier le choix de jouer le jeu, selon la règle du défi et de la riposte toujours renouvelés.

Soit maintenant le cas où l'offenseur l'emporte indiscutablement sur l'offensé. Le code d'honneur et l'opinion chargée de le faire respecter exigent seulement de l'offensé qu'il accepte de jouer le jeu : se soustraire au défi, telle est la seule attitude condamnable. Au demeurant, il

n'est pas nécessaire que l'offensé triomphe de l'offenseur pour être réhabilité aux yeux de l'opinion : on ne blâme pas le vaincu qui a fait son devoir ; en effet, s'il est vaincu selon la loi du combat, il est vainqueur selon la loi de l'honneur. Plus, *elbahadla* retombe sur l'offenseur qui, par surcroît, est sorti vainqueur de la confrontation, abusant ainsi doublement de sa supériorité. L'offensé peut aussi rejeter *elbahadla* sur son offenseur sans recourir à la riposte. Il lui suffit pour cela d'adopter une attitude d'humilité qui, en mettant l'accent sur sa faiblesse, fait ressortir le caractère arbitraire, abusif et démesuré de l'offense. Il évoque ainsi, plus inconsciemment que consciemment, le deuxième corollaire du principe de l'égalité en honneur qui veut que celui qui offense un individu incapable de relever le défi se déshonore lui-même¹³. Cette stratégie n'est admissible, évidemment, qu'à la condition qu'il n'y ait aucune équivoque aux yeux du groupe sur la disparité entre les antagonistes ; elle est normale chez des individus qui sont reconnus par la société comme faibles, les clients (*yadh itsumuthen*, ceux qui s'appuient sur) ou les membres d'une petite famille (*iṭa 'fanen*, les maigres, les faibles).

Soit enfin le cas où l'offenseur est inférieur à l'offensé. Celui-ci peut riposter, transgressant le troisième corollaire du principe de l'égalité en honneur ; mais s'il abuse de son avantage, il s'expose à recueillir pour lui-même le déshonneur qui serait retombé normalement sur l'offenseur inconsideré et inconscient, sur l'individu méprisé (*amaḥ qur*) et présomptueux. La sagesse lui conseille plutôt le « coup du mépris »¹⁴. Il doit, comme on dit, « le laisser aboyer jusqu'à ce qu'il s'en lasse » et « refuser de rivaliser avec lui ». L'absence de riposte ne pouvant être imputée à la lâcheté ou à la faiblesse, le déshonneur retombe sur l'offenseur présomptueux.

Bien que l'on puisse illustrer chacun des cas qui ont été examinés par une foule d'observations ou de récits, il n'en

reste pas moins que, communément, les différences ne sont jamais nettement tranchées, de sorte que chacun peut jouer, devant l'opinion juge et complice, sur les ambiguïtés et les équivoques de la conduite : ainsi la distance entre la non-riposte inspirée par la crainte et le refus de répondre en signe de mépris étant souvent infime, le dédain peut toujours servir de masque à la pusillanimité. Mais chaque Kabyle est un maître en casuistique, et le tribunal de l'opinion peut toujours trancher.

Le moteur de la dialectique de l'honneur est donc le *nif* qui incline au choix de la riposte. Mais en fait, outre que la tradition culturelle n'offre aucune possibilité d'échapper au code de l'honneur, c'est au moment du choix que la pression du groupe s'exerce avec sa plus grande force : pression des membres de la famille d'abord, prêts à se substituer au défaillant, parce que, comme la terre, l'honneur est indivis et que l'infamie de l'un atteint tous les autres ; pression de la communauté clanique ou villageoise, prompt à blâmer et à condamner la lâcheté ou la complaisance. Quand un homme se trouve dans l'obligation de venger une offense, tous, autour de lui, évitent avec soin de le lui rappeler. Mais chacun l'observe pour essayer de deviner ses intentions. Un malaise pèse sur tous les siens jusqu'au jour où, devant le conseil de famille réuni à sa demande ou à la demande du plus ancien, il expose ses desseins. Le plus souvent, on lui offre de l'aider, soit en lui donnant de l'argent pour payer un « tueur à gages », soit en l'accompagnant s'il tient à se venger de sa propre main. L'usage veut qu'il repousse ce concours et demande seulement que, en cas d'échec, un autre poursuive sa tâche interrompue. L'honneur exige en effet que, pareils aux doigts de la main, tous les membres de la famille, s'il est besoin, s'engagent successivement, par rang de parenté, dans l'accomplissement de la vengeance. Lorsque l'offensé manifeste moins de détermination et que, sans renoncer publiquement à la vengeance, il en dif-

fère sans cesse l'exécution, les membres de sa famille viennent à s'inquiéter ; les plus sages se concertent et l'un d'eux est chargé de le rappeler à son devoir, le mettant en demeure et le sommant de se venger. Au cas où ce rappel à l'ordre reste sans effet, on en vient à la menace. Un autre accomplira la vengeance à la place de l'offensé qui sera déshonoré aux yeux des gens et qui n'en sera pas moins tenu pour responsable par la famille ennemie, donc menacé à son tour par la *thamgarɛ* (vengeance du sang). Comprenant qu'il s'expose aux conséquences jointes de la lâcheté et de la vengeance, il ne peut que s'exécuter, comme on dit, « à reculons » ou choisir l'exil¹⁵ (*Aït Hichem*).

Le sentiment de l'honneur est vécu devant les autres. Le *nif* est avant tout ce qui porte à défendre, à n'importe quel prix, une certaine image de soi destinée aux autres. L'« homme de bien » (*argaz el 'ali*) doit être sans cesse sur ses gardes ; il lui faut surveiller ses paroles qui, « pareilles à la balle sortant du fusil, ne reviennent pas » ; et cela d'autant plus que chacun de ses actes et chacune de ses paroles engagent tout son groupe. « Si les bêtes s'attachent à la patte, les hommes se lient par la langue. » L'homme de rien est au contraire celui dont on dit « *ithatsu* », « il a coutume d'oublier ». Il oublie sa parole (*awal*), c'est-à-dire ses engagements, ses dettes d'honneur, ses devoirs. « Un homme des Ilmayen disait une fois qu'il aimerait avoir le cou aussi long que celui du chameau ; ainsi, ses paroles, partant du cœur, auraient un long chemin à parcourir avant d'arriver à la langue, ce qui lui laisserait le temps de réfléchir. » C'était dire toute l'importance accordée à la parole donnée et à la foi jurée. « L'homme d'oubli, dit le proverbe, n'est pas un homme. » Il oublie et s'oublie lui-même (*ithatsu imanis*) ; on dit encore : « Il mange sa moustache » ; il oublie ses ancêtres et le respect qu'il leur doit et le respect qu'il se doit pour être digne d'eux (*Les Issers*). L'homme dépourvu de respect de soi (*mabla el' ardh, mabla lahay, mabla erya, mabla*

elḥachma) est celui qui laisse transparaître son moi intime, avec ses affections et ses faiblesses. L'homme sage au contraire est celui qui sait garder le secret, qui fait preuve à chaque instant de prudence et de discrétion (*amesrur, amaharuz nessar*, qui garde jalousement le secret). La surveillance perpétuelle de soi est indispensable pour obéir à ce précepte fondamental de la morale sociale qui interdit de se singulariser, qui demande d'abolir, autant qu'il se peut, la personnalité profonde, dans son unicité et sa particularité, sous un voile de pudeur et de discrétion. « Il n'y a que le diable (*Chiṭan*) qui dit moi » ; « il n'y a que le diable qui commence par lui-même » ; « l'assemblée (*thajma'th*) est l'assemblée ; seul le Juif est seul ». En tous ces dictons s'exprime le même impératif, celui qui impose la négation du moi intime et qui se trouve réalisé aussi bien dans l'abnégation de la solidarité et de l'entraide que dans la discrétion et la pudeur de la bienséance. Par opposition à celui qui, incapable de se montrer à la hauteur de soi-même, manifeste impatience ou colère, parle à tort et à travers ou rit de façon inconsidérée, tombe dans la précipitation ou l'agitation désordonnée, se presse sans réflexion, se démène, crie, vocifère (*elḥamaq*), bref, s'abandonne au premier mouvement, manque de fidélité à soi, faillit à l'image de dignité, de distinction et de pudeur, vertus qui tiennent toutes en un mot, *elḥachma*, l'homme d'honneur est défini essentiellement par la fidélité à soi, par le souci d'être digne d'une certaine image idéale de soi. Pondéré, prudent, retenu dans son langage, il pèse toujours le pour et le contre (*amiyaz* par opposition à *aferfer*, celui qui voltige, l'homme léger, ou à *acheṭṭah*, celui qui danse), il engage franchement sa parole et n'éluide pas les responsabilités par un *wissen*, « peut-être », « qui sait ? », réponse qui convient aux hommes et aux femmes seulement. Il est celui qui tient parole et qui se tient parole, celui dont on dit « c'est un homme et une parole » (*argaz, d'wawal*) (*El Kalaa*). Le point d'honneur est le fondement de la morale

propre à un individu qui se saisit toujours sous le regard des autres, qui a besoin des autres pour exister, parce que l'image qu'il forme de lui-même ne saurait être distincte de l'image de soi qui lui est renvoyée par les autres. « L'homme [est homme] par les hommes ; [seul] Dieu, dit le proverbe, [est Dieu] par lui-même » (*Argaz sirgazen, Rabbi imanis*). L'homme d'honneur (*a'ardhi*) est à la fois l'homme vertueux et l'homme de bonne renommée. La respectabilité, envers de la honte, est définie essentiellement par sa dimension sociale, elle doit donc être conquise et défendue à la face de tous ; hardiesse et générosité (*elħanna*) sont les valeurs suprêmes, alors que le mal réside dans la faiblesse et la pusillanimité, dans le fait de subir l'offense sans exiger réparation.

Aussi est-ce essentiellement la pression de l'opinion qui fonde la dynamique des échanges d'honneur. Celui qui renonce à la vengeance cesse d'exister pour les autres. C'est pourquoi l'homme le plus dépourvu de « cœur » (*ul*) a toujours assez, si peu soit-il, de *hachma* (honte, pudeur) pour se venger. Les formules employées pour dire le déshonneur sont significatives : « Comment pourrai-je me présenter devant (*qabel*) les gens ? », « Je ne pourrai plus ouvrir la bouche devant les gens », « La terre ne m'avalera donc pas ! », « Mes vêtements ont glissé de mon corps ». La crainte de la réprobation collective et de la honte (*el'ar, lahya, el'ib ula yer medden*), envers négatif du point d'honneur, est de nature à déterminer l'homme le plus dépourvu de point d'honneur à se conformer, contraint et forcé, aux impératifs de l'honneur¹⁶. Dans des groupes d'inter-connaissance tels que le village kabyle, le contrôle de l'opinion s'exerce à tous les instants : « Dire que les champs sont vides (déserts), c'est être soi-même vide de bon sens. » Enfermé dans ce microcosme clos où tout le monde connaît tout le monde, condamné sans issue ni recours à vivre avec les autres, sous le regard des autres, chaque individu éprouve une anxiété profonde concernant

la « parole des gens » (*awal medden*), « lourde, cruelle et inexorable » (*Les Issers*). C'est l'opinion toute-puissante qui décide de la réalité et de la gravité de l'offense ; c'est elle, qui, souverainement, exige la réparation. Par exemple, le voleur qui pénètre dans une maison habitée, à la différence de celui qui s'empare de céréales ou de bêtes laissées au-dehors, s'expose à la vengeance du sang ; et cela parce que les gens seront prompts à insinuer que l'honneur des femmes n'a pas été respecté. Ainsi, l'attention fascinée aux comportements d'autrui en même temps que la hantise de leur jugement rendent inconcevable ou méprisable toute tentative pour s'affranchir des impératifs de l'honneur.

Tout échange enfermant un défi plus ou moins dissimulé, la logique du défi et de la riposte n'est que la limite vers laquelle tend tout acte de communication, et, en particulier, l'échange de dons¹⁷. Mais à la tentation de défier et d'avoir le dernier mot fait contrepoids la nécessité de communiquer. Mettre l'autre à une épreuve trop difficile, c'est s'exposer à voir l'échange interrompu. Aussi la communication s'exerce-t-elle dans le compromis entre le contrat et le conflit. L'échange généreux tend vers l'assaut de générosité ; le don le plus large est, en même temps, le mieux fait pour jeter dans le déshonneur celui qui reçoit en lui interdisant tout contre-don. Ainsi, la *tawsa*, don fait par les invités à l'occasion des grandes fêtes familiales et publiquement proclamé, donne lieu souvent à des compétitions d'honneur et à des surenchères ruineuses. Pour l'éviter, il arrive que l'on s'accorde sur un montant maximum des dons. De même, lors des mariages ou des circoncisions, les familles mettent un point d'honneur à donner des fêtes aussi somptueuses que possible, au péril de se ruiner. Ceci particulièrement lorsqu'une fille se marie hors de son village. L'émulation joue même entre membres d'une même famille, par exemple entre les femmes (belles-sœurs, mère), lors du mariage d'une fille.

On m'a rapporté qu'en 1938 un homme de la tribu des Ath Waghliis a dépensé en dons effectués à l'occasion du premier accouchement de sa fille plus de 3 000 francs, soit 1 400 œufs, 15 volailles, 300 francs de viande de mouton, 20 kilos de viande salée, 20 kilos de graisse, de l'huile, du café, de la semoule, 25 vêtements, etc. Un autre homme de la même tribu a vendu, pour faire honneur à sa fille en la même circonstance, le seul champ qui lui restait. Mais on s'accorde généralement pour dénoncer « le point d'honneur du diable », *nif nechitan*, ou le point d'honneur stupide (*thihuzzith*) qui conduit à se piquer ou à s'offenser de riens, à mettre son honneur dans des futilités et à se laisser aller à des surenchères ruineuses. « Nul n'encourt la honte, dit-on, s'il doit y perdre », s'il doit se ruiner pour la gloire (*urits-sathhi had galmadharas*). Mais, si, parce qu'il met en jeu le point d'honneur, l'échange porte toujours en lui-même la virtualité du conflit, le conflit d'honneur demeure encore échange, comme en témoigne la distinction très nette que l'on fait entre l'étranger et l'ennemi. Du fait qu'il incline à sacrifier la volonté de communiquer avec autrui à la volonté de le dominer, le point d'honneur porte toujours en lui le risque de la rupture ; mais, en même temps, c'est lui qui engage à poursuivre l'échange dans le dessein d'avoir le dernier mot.

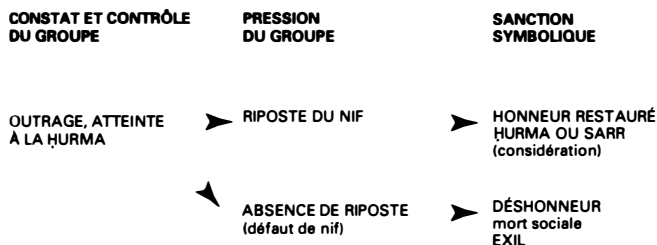
Si l'offense ne porte pas en elle, nécessairement, le déshonneur, c'est qu'elle laisse la possibilité de la riposte, possibilité affirmée et reconnue par l'acte même d'offenser. Mais le déshonneur qui reste virtuel tant que demeure la possibilité de la riposte devient de plus en plus réel à mesure que tarde la vengeance. Aussi l'honneur veut-il que le temps qui sépare l'offense de la réparation soit aussi bref que possible : une grande famille a en effet assez de bras et de courage pour ne pas s'accommoder d'une longue attente ; connue pour son *nif*, pour sa susceptibilité et sa résolution, elle est même à l'abri de l'offense, puisque, par la menace qu'elle fait peser sans cesse sur ses

agresseurs éventuels, elle apparaît comme capable d'associer, dans le même instant, la riposte à l'offense. Pour exprimer le respect que leur inspire une bonne famille, on dit qu'elle peut « dormir et laisser la porte ouverte », ou encore que « ses femmes peuvent se promener seules, une couronne d'or sur la tête sans que personne songe à les attaquer ». L'homme d'honneur, celui dont on dit qu'il remplit « son rôle d'homme » (*thirugza*), est toujours sur ses gardes ; par suite, il est à l'abri de l'atteinte la plus impondérable et « lors même qu'il est absent, il y a quelqu'un dans sa maison » (*El Kalaa*). Mais rien n'est aussi simple. On raconte ainsi que Djeha, personnage légendaire, répondit à quelqu'un qui lui demandait quand il avait vengé son père : « Au bout de cent ans. » Et l'on rapporte aussi l'histoire du lion qui va toujours à pas mesurés : « Je ne sais où est ma proie, dit-il. Si elle est devant moi, je l'atteindrai bien un jour ; si elle est derrière moi, elle me rejoindra. » Bien que toute affaire d'honneur, considérée du dehors et comme *fait accompli*, c'est-à-dire du point de vue de l'observateur étranger, se présente comme une séquence réglée et rigoureusement nécessaire d'actes obligés et qu'elle puisse donc être décrite comme un rituel, il reste que chacun de ses moments, dont la nécessité se dévoile *post festum*, est, objectivement, le résultat d'un choix et l'expression d'une stratégie. Ce que l'on appelle le sentiment de l'honneur n'est autre chose que la disposition cultivée, l'*habitus*, qui permet à chaque agent d'engendrer, à partir d'un petit nombre de principes implicites, toutes les conduites conformes aux règles de la logique du défi et de la riposte et celles-là seulement, grâce à autant d'inventions que n'exigerait aucunement le déroulement stéréotypé d'un rituel. En d'autres termes, s'il n'est aucun choix dont on ne puisse rendre raison au moins rétrospectivement, cela ne signifie pas que chaque conduite soit parfaitement prévisible, à la façon des actes insérés dans les séquences rigoureusement stéréotypées

d'un rite. Cela vaut non seulement pour l'observateur mais aussi pour les agents qui trouvent dans l'imprévisibilité relative des ripostes possibles l'occasion de mettre en œuvre leurs stratégies. Mais il n'est pas jusqu'aux échanges les plus ritualisés, où tous les moments de l'action et leur déroulement sont rigoureusement prévus, qui ne puissent autoriser un affrontement de stratégies, dans la mesure où les agents restent maîtres de l'*intervalle* entre les moments obligés et peuvent donc agir sur l'adversaire en jouant du tempo de l'échange. On sait que le fait de rendre un don sur-le-champ, c'est-à-dire d'abolir l'intervalle, revient à rompre l'échange. Il faut de même prendre au sérieux l'enseignement qu'enferment les paraboles du lion et de Djeha : la maîtrise parfaite des *modèles de la manière d'obéir aux modèles* qui définit l'excellence s'exprime dans le jeu avec le temps qui transforme l'échange ritualisé en affrontement de stratégies. Ainsi, on sait que, à l'occasion du mariage, le chef de la famille à qui l'on demande une fille doit répondre sur-le-champ s'il refuse, mais qu'il diffère à peu près toujours sa réponse lorsqu'il a l'intention d'accepter : ce faisant, il se donne le moyen de perpétuer aussi longtemps que possible l'avantage conjoncturel (lié à sa position de sollicité) qui peut coexister avec une infériorité structurale (la famille sollicitée étant souvent d'un rang inférieur à celle qui demande) et qui se traduit concrètement par le déséquilibre initial, progressivement renversé, dans les dons échangés entre les deux familles. De même, le fin stratège peut faire d'un capital de provocations reçues ou de conflits suspendus, et de la virtualité de vengeance, de ripostes ou de conflits qu'il enferme, un instrument de pouvoir, en se réservant l'initiative de la reprise et même de la cessation des hostilités.

Point d'honneur et honneur : *nif* et *ħurma*

Si certaines familles et certains individus sont à l'abri de l'offense en tant qu'agression intentionnelle contre l'honneur, il n'est personne qui ne donne prise à l'outrage en tant qu'atteinte involontaire à l'honneur. Mais le simple défi lancé au point d'honneur (*thirzi nennif*, le fait de mettre au défi; *sennif*, par le *nif*, chiche! je te mets au défi!) n'est pas l'offense qui attente à l'honneur (*thuksa nesser*, *thuksa laqdhar* ou *thirzi laqdhar*, le fait d'ôter ou de briser le respect, *thirzi el ħurma*, le fait de jeter dans le déshonneur). On tourne en dérision l'attitude de ce nouveau riche ignorant des règles de l'honneur qui, pour tâcher de réparer une atteinte à la *ħurma*, riposta en mettant son offenseur au défi de le battre à la course ou d'éta-ler sur le sol plus de billets de mille francs que lui. C'était en effet confondre deux ordres absolument étrangers, l'ordre du défi et l'ordre de l'offense où se trouvent enga-gées les valeurs les plus sacrées et qui s'organise selon les catégories les plus fondamentales de la culture, celles qui ordonnent le système mythico-rituel.



L'honneur, ce par quoi le groupe donne prise, s'oppose au point d'honneur, ce par quoi il peut répondre à l'ou-

trage. On fait une différence tranchée entre le *nif*, le point d'honneur, et la *hurma*, l'honneur, l'ensemble de ce qui est *haram*, c'est-à-dire interdit, bref, le sacré. Donc, ce qui fait la vulnérabilité du groupe, c'est ce qu'il possède de plus sacré. Tandis que le défi atteint seulement le point d'honneur, l'outrage est viol des interdits, sacrilège. Aussi l'atteinte à la *hurma* exclut-elle les arrangements ou les dérobades. De façon générale, on refusait farouchement la *diya*, compensation versée par la famille du meurtrier à la famille de la victime. De celui qui l'accepte, on dit : « C'est un homme qui a accepté de manger le sang de son frère ; pour lui, il n'y a que le ventre qui compte » (*Ain Aghbel*). La *diya* n'est reçue que dans les affaires extérieures à la *hurma*. Par suite, c'est par la rigueur avec laquelle il s'impose que l'engrenage de l'outrage et de la vengeance diffère de la dialectique du défi et de la riposte. L'opinion publique décide souverainement, au titre de témoin et de juge, et de la gravité de l'offense et de la vengeance appropriée. Dans le cas d'une atteinte à la *hurma*, serait-elle commise indirectement ou par mégarde¹⁸, la pression de l'opinion est telle que toute autre issue que la vengeance se trouve exclue ; faute de quoi, il ne reste au lâche dépourvu de *nif* que le déshonneur et l'exil. Si la *hurma* se définit comme pouvant être perdue ou brisée (*thuksa elhurma*, *thirzi elhurma*, le fait d'ôter ou de rompre la *hurma*), bref comme déshonneur virtuel, le *nif*, sans mettre la *hurma* à l'abri de toute atteinte, permet de la restaurer dans son intégrité. Ainsi, l'intégrité de la *hurma* est fonction de l'intégrité du *nif* ; seule la vigilance pointilleuse et active du *point d'honneur* (*nif*) est capable de garantir l'intégrité de l'*honneur* (*hurma*) – exposé par nature, en tant que sacré, à l'outrage sacrilège – et de procurer la *considération et la respectabilité* conférées par la société à celui qui a assez de point d'honneur pour tenir son honneur à l'abri de l'offense.

L'honneur au sens de considération se dit *sar* : *essar*,

c'est le secret, le prestige, le rayonnement, la « gloire », la « présence ». On dit de quelqu'un que « *essar* le suit et rayonne autour de lui » ou encore qu'il est protégé par « la barrière de *essar* » (*zarb nessar*) : *essar* met celui qui le détient à l'abri du défi et paralyse l'offenseur éventuel par son influence mystérieuse, par la crainte (*alhiba*) qu'il inspire. Faire honte à quelqu'un, c'est « lui enlever *essar* » (on dit aussi « lui enlever *lahya*, le respect ») : *essar*, ce je-ne-sais-quoi qui fait l'homme d'honneur, est aussi fragile et vulnérable qu'impondérable. « Le burnous de *essar*, disent les Kabyles, n'est pas attaché, il est à peine posé¹⁹ » (*Azerou n-chmini*).

La *ħurma* au sens de sacré (*ħaram*), le *nif*, et la *ħurma* au sens de respectabilité sont inséparables. C'est ainsi que plus une famille est vulnérable, plus elle doit avoir de *nif* pour défendre ses valeurs sacrées et plus sont grands le mérite et la considération que l'opinion lui accorde. Par là se comprend que loin de contredire ou d'interdire la respectabilité, la pauvreté ne fasse que redoubler le mérite de celui qui, bien qu'il donne particulièrement prise à l'outrage, parvient malgré tout à imposer le respect²⁰. Réciproquement, le point d'honneur n'a de signification et de fonction que chez un homme pour qui il existe des choses sacrées, des choses qui méritent d'être défendues. Un être dépourvu de sacré pourrait se dispenser de point d'honneur parce qu'il serait d'une certaine façon invulnérable²¹. Bref, si le sacré (*ħurma-ħaram*) n'existe que par le sens de l'honneur (*nif*) qui le défend, le sentiment de l'honneur trouve sa raison d'être dans le sens du sacré.

Comment se définit le sacré (*ħurma-ħaram*) que l'honneur doit défendre et protéger ? A cette question, la sagesse kabyle répond : « La maison, la femme, les fusils ». La polarité des sexes, si fortement marquée dans cette société à filiation patrilinéaire, s'exprime dans la bipartition du système de représentations et de valeurs en deux principes complémentaires et antagonistes. Ce qui est *ħaram* (c'est-

à-dire, exactement, tabou), c'est essentiellement le sacré gauche, c'est-à-dire le dedans et plus précisément l'univers féminin, le monde du secret, l'espace clos de la maison, par opposition au dehors, au monde ouvert de la place publique (*thajma'th*), réservé aux hommes. Le sacré droit, ce sont essentiellement « les fusils », c'est-à-dire le groupe des agnats, des « fils de l'oncle paternel », tous ceux dont la mort doit être vengée par le sang et tous ceux qui ont à accomplir la vengeance du sang. Le fusil est l'incarnation symbolique du *nif* du groupe agnatique, du *nif* entendu comme ce qui peut être défié et comme ce qui permet de relever le défi²². Ainsi, à la passivité de la *hurma*, de nature féminine, s'oppose la susceptibilité active du *nif*, de nature virile. Si la *hurma* s'identifie au sacré gauche, c'est-à-dire essentiellement au féminin, le *nif* est la vertu virile par excellence.

L'opposition entre le sacré droit et le sacré gauche – comme l'opposition entre le *haram* et le *nif* – n'exclut pas pour autant la complémentarité. C'est en effet le respect du sacré droit, du nom et du renom de la famille agnatique, qui inspire la riposte à toute offense contre le sacré gauche. La *hurma*, ce n'est pas seulement ce qui a du prix, ce qui est précieux, ce qui est chéri (*el'azz*), c'est ce qui est plus précieux que le plus chéri, la valeur sacrée ne se confondant pas avec la valeur affective. Le devoir de défendre le sacré s'impose comme un impératif catégorique, qu'il s'agisse du sacré droit, tel un membre mâle du groupe, ou du sacré gauche, telle la femme, être faible, impur et maléfique. L'homme d'honneur accomplit la vengeance et lave l'affront subi au mépris des sentiments, recevant pour cela l'approbation entière du groupe. On loue et on cite en exemple l'attitude du père, un certain Sidi Cherif, chef de la grande famille maraboutique des 'Amrawa, qui avait tué sa fille coupable et l'on dit encore : « Il a du *nif* comme Sidi Cherif. » C'est le respect du sacré droit, c'est-à-dire de l'honneur gentilice, qui porte à venger

l'offense faite au sacré gauche, à la partie faible par où le groupe donne prise.

Le *nif* est donc la fidélité à l'honneur gentilice, à la *ḥurma* au sens de respectabilité et de considération, au nom des ancêtres et au renom qui lui est attaché, à la lignée qui doit demeurer pure de toute souillure, qui doit être tenue à l'abri de l'offense comme de la mésalliance. Vertu cardinale, fondement de tout le système patrilineaire, le *nif* est en effet essentiellement le respect du lignage dont on entend être digne. Plus les ancêtres ont été valeureux ou vertueux, plus on a raison d'être fier et plus on doit, en conséquence, être pointilleux sur l'honneur afin d'être à la hauteur de leur valeur et de leur vertu. Par suite, la naissance, si importante soit-elle, ne confère pas nécessairement la noblesse ; celle-ci peut être aussi acquise par la vertu et le mérite. L'honorabilité et la pureté du lignage imposent des devoirs plutôt qu'elles ne décernent des privilèges. Ceux qui ont un nom, les gens de bonne souche (*ath la'radh*) n'ont pas d'excuses.

L'opposition entre le *ḥaram* et le *nif*, entre le sacré gauche et le sacré droit, s'exprime en différentes oppositions proportionnelles : opposition entre la femme, chargée de puissances maléfiques et impures, destructrices et redoutables, et l'homme, investi de vertus bénéfiques, fécondantes et protectrices ; opposition entre la magie, affaire exclusive des femmes, dissimulée aux hommes, et la religion, essentiellement masculine ; opposition entre la sexualité féminine, coupable et honteuse, et la virilité, symbole de force et de prestige²³. L'opposition entre le dedans et le dehors, mode de l'opposition entre le sacré droit et le sacré gauche, s'exprime concrètement dans la distinction tranchée entre l'espace féminin, la maison et son jardin, lieu par excellence du *ḥaram*²⁴, espace clos, secret, protégé, à l'abri des intrusions et des regards, et l'espace masculin, la *thajma'th*, lieu d'assemblée, la mosquée, le café, les champs ou le marché²⁵. D'un côté, le

secret de l'intimité, toute voilée de pudeur, de l'autre, l'espace ouvert des relations sociales, de la vie politique et religieuse ; d'un côté, la vie des sens et des sentiments, de l'autre, la vie des relations d'homme à homme, du dialogue et des échanges. Tandis que dans le monde urbain, où l'espace masculin et l'espace féminin interfèrent, la claustration et le voile assurent la protection de l'intimité, dans le village kabyle, où le port du voile est traditionnellement inconnu²⁶, les deux espaces sont nettement séparés ; le chemin qui mène à la fontaine évite le domaine des hommes : le plus souvent, chaque clan (*thakharrubth* ou *adhrum*) a sa fontaine propre, située dans son quartier ou dans le domaine de son quartier, de sorte que les femmes peuvent s'y rendre sans risquer d'être vues par un homme étranger au groupe (*Aït Hichem*) ; lorsqu'il n'en est pas ainsi, la fonction qui incombe ailleurs à une opposition spatiale est ici impartie à un rythme temporel et les femmes vont à la fontaine à certaines heures, à la tombée de la nuit par exemple, et il est mal vu qu'un homme aille les épier. La fontaine est aux femmes ce que *thajma'th* est aux hommes : c'est là qu'elles échangent les nouvelles et tiennent leurs bavardages qui roulent essentiellement sur toutes les affaires intimes dont les hommes ne sauraient parler entre eux sans déshonneur et dont ils ne sont informés que par leur intermédiaire. La place de l'homme est dehors, dans les champs ou à l'assemblée, parmi les hommes : c'est chose qu'on enseigne très tôt au jeune garçon. On suspecte celui qui demeure trop à la maison pendant la journée. L'homme respectable doit se donner à voir, se montrer, se placer sans cesse sous le regard des autres, faire face (*qabel*). De là, cette formule que répètent les femmes et par laquelle elles donnent à entendre que l'homme ignore beaucoup de ce qui se passe à la maison : « Ô homme, pauvre malheureux, toute la journée aux champs comme bourricot au pacage ! » (*Aït Hichem*). L'impératif majeur, c'est le voilement de tout le domaine de

l'intimité : les dissensions internes, les échecs et les insuffisances ne doivent en aucun cas être étalés devant un étranger au groupe. Autant de collectivités emboîtées, autant de zones de secret concentriques : la maison est le premier îlot de secret au sein du sous-clan ou du clan ; celui-ci au sein du village, lui-même fermé sur son secret à l'égard des autres villages. Dans cette logique, il est naturel que la morale de la femme, sise au cœur du monde clos, soit faite essentiellement d'impératifs négatifs. « La femme doit fidélité à son mari ; son ménage doit être bien tenu ; elle doit veiller à la bonne éducation des enfants. Mais surtout, elle doit préserver le secret de l'intimité familiale ; elle ne doit jamais rabaisser son mari ou lui faire honte (même si elle a toutes les raisons et toutes les preuves), ni dans l'intimité ni devant des étrangers ; ce serait le contraindre à la répudier. Elle doit se montrer satisfaite, même si, par exemple, son mari, trop pauvre, ne rapporte rien du marché ; elle ne doit pas se mêler aux discussions entre les hommes. Elle doit faire confiance à son mari, se garder de douter de lui ou de chercher des preuves contre lui » (*El Kalaa*). Bref, la femme étant toujours « la fille d'Untel » ou « l'épouse d'Untel », son honneur se réduit à l'honneur du groupe des agnats auquel elle est attachée. Aussi doit-elle veiller à n'altérer en rien par sa conduite le prestige et la réputation du groupe²⁷. Elle est la gardienne de *essar*.

L'homme, de son côté, doit avant toutes choses protéger et voiler le secret de sa maison et de son intimité. L'intimité, c'est en premier lieu l'épouse que l'on ne nomme jamais ainsi et moins encore par son prénom, mais toujours par des périphrases telles que « la fille d'Untel », « la mère de mes enfants » ou encore « ma maison ». Dans la maison, le mari ne s'adresse jamais à elle en présence des autres ; il l'appelle d'un signe, d'un grognement ou par le nom de sa fille aînée et ne lui témoigne en rien son affection, surtout en présence de son propre père ou de son

HURMA – HARAM
SACRÉ GAUCHE

Féminin, féminité
 Femme détentrice de puissances
 maléfiques et impures
 Gauche, tordu
 Vulnérabilité
 Nudité

DEDANS

Domaine des femmes :
 maison, jardin
 Monde clos et secret de la vie
 intime :
 alimentation, sexualité

HUMIDE, EAU
 etc.

NIF
SACRÉ DROIT

Masculin, virilité
 Homme détenteur de la puissance
 bénéfique et protectrice
 Droite, droit
 Protection
 Clôture, vêtement

DEHORS

Domaine des hommes :
 assemblée, mosquée, champs, marché
 Monde ouvert de la vie publique,
 des activités sociales et politiques,
 échanges

SEC, FEU
 etc.

frère aîné. Prononcer en public le nom de sa femme serait un déshonneur : on raconte souvent que les hommes qui allaient inscrire un nouveau-né à l'état civil refusaient obstinément de donner le nom de leur épouse ; de même, les jeunes écoliers qui donnaient sans difficulté le nom de leur père répugnaient à donner le nom de leur mère, craignant sans doute de donner prise à l'injure (appeler quelqu'un par le nom de sa mère, c'est l'accuser de bâtardise) et même au maléfice (on sait que, dans les pratiques magiques, c'est toujours le nom de la mère qui est employé). La bienséance veut que l'on ne parle jamais à un homme de sa femme ou de sa sœur : c'est que la femme est une de ces choses honteuses (les Arabes disent *lamra'ara*, « la femme, c'est la honte ») qu'on ne nomme qu'en s'excusant et en ajoutant *ħachak*, « sauf votre respect ». C'est aussi que la femme est pour l'homme la chose sacrée entre toutes, comme en témoignent les expressions coutumières dans les serments : « Que ma femme me soit illicite » (*thaħram ethmaħħuthiw*) ou encore « que ma maison me soit illicite » (*iħram ikhamiw*) [si je ne fais pas telle ou telle chose] !

L'intimité, c'est tout ce qui ressortit à la nature, c'est le

corps et toutes les fonctions organiques, c'est le moi et ses sentiments ou ses affections : autant de choses que l'honneur commande de voiler. Toute allusion à ces sujets, et en particulier à sa propre vie sexuelle, est non seulement interdite mais à peu près inconcevable. Pendant plusieurs jours avant et après son mariage, le jeune homme se réfugie dans une sorte de retraite afin d'éviter de se trouver en présence de son père, ce qui causerait à l'un et à l'autre une gêne insupportable. De même, la jeune fille parvenue à l'âge de la puberté serre étroitement sa poitrine dans une sorte de corset boutonné et doublé ; en outre, en présence de son père et de ses frères aînés, elle se tient avec les bras croisés sur la poitrine²⁸. Un homme ne saurait parler d'une jeune fille ou d'une femme étrangère à la famille avec son père ou son frère aîné ; il s'ensuit que, lorsque le père veut consulter son fils à propos de son mariage, il a recours à un parent ou à un ami qui sert d'intermédiaire. On évite d'entrer dans un café où se trouve déjà son père ou son frère aîné (et inversement) et à plus forte raison d'écouter avec eux un de ces chanteurs ambulants qui récitent des poèmes grivois.

De même, on ne doit pas parler de nourriture. On ne souhaite jamais à quelqu'un un bon appétit, mais seulement la satiété. La politesse veut que l'hôte prie sans cesse son invité de se servir à nouveau, tandis que celui-ci doit manger aussi discrètement que possible. Manger dans la rue est indécent et impudique. Quand on veut déjeuner au marché, on se retire dans un coin écarté. Lorsqu'on rapporte de la viande, on la tient dissimulée dans un sac ou sous son burnous. Dans le repas lui-même, l'accent n'est pas mis sur le fait de se nourrir, mais de manger en commun, de partager le pain et le sel, symbole d'alliance. Une pudeur extrême préside aussi à l'expression des sentiments, toujours extrêmement retenue et réservée et cela au sein même de la famille, entre le mari et la femme, entre les parents et les enfants. La *ħachma* (ou encore *lahya*),

pudeur qui domine toutes les relations, même au sein de la famille, est essentiellement protection du *haram*, du sacré et du secret (*essar*). Celui qui parle de soi est incongru ou fanfaron ; il ne sait pas se soumettre à l'anonymat du groupe, précepte essentiel de la bienséance qui veut que l'on emploie le « nous » de politesse ou que l'on parle à la forme impersonnelle, le contexte laissant entendre qu'il s'agit de soi.

Autres principes corrélatifs des oppositions fondamentales, ceux qui régissent la division du travail entre les sexes, et, plus précisément, la répartition entre les hommes et les femmes des conduites tenues pour honorables et déshonorantes. De façon générale, sont jugées déshonorantes pour un homme la plupart des tâches qui incombent à une femme, en vertu de la division mythico-rituelle des êtres, des choses et des actions. Les Berbères du Chenoua ne peuvent toucher aux œufs et aux poules en présence de personnes étrangères à la famille. Il leur est interdit de les transporter au marché pour les vendre, affaire d'enfants ou de femmes. C'est offenser un Achenwi que de lui demander s'il a des œufs à vendre. Les hommes peuvent égorger des poules et manger des œufs mais seulement dans leur famille²⁹. On retrouve, plus ou moins altérées, les mêmes coutumes en Kabylie. De même, la femme peut monter sur un mulet, son mari le tenant par la bride ; monter sur un âne est, au contraire, honteux. Les filles qui déshonoraient leur famille étaient parfois promenées publiquement à dos d'âne. Autre exemple : il est déshonorant pour un homme de transporter du fumier, cette tâche incombant aux femmes. De même, le transport de l'eau dans les jarres, le transport du bois destiné au chauffage reviennent aux femmes. Tous ces impératifs de la morale de l'honneur qui, pris isolément, semblent arbitraires apparaissent au contraire comme nécessaires si on les resitue dans l'ensemble du système mythico-rituel, fondé sur l'opposition entre le masculin et le féminin, dont les oppositions entre

le sacré droit et le sacré gauche, entre le dedans et le dehors, entre l'eau et le feu, entre l'humide et le sec, constituent des modes particuliers.

Le même système de valeurs domine toute la prime éducation. Le garçon, dès qu'il a un nom, est considéré et doit se considérer comme un représentant responsable du groupe. On m'a rapporté que, dans un village de Grande Kabylie, un jeune garçon d'une dizaine d'années, dernier membre mâle de sa famille, allait aux enterrements même dans des villages éloignés et assistait aux cérémonies au milieu des adultes (*Tizi Hibel*). Toute la conduite des adultes, toutes les cérémonies et tous les rites d'initiation ou de passage tendent à indiquer au garçon sa qualité d'homme en même temps que les responsabilités et les devoirs corrélatifs. Les actions enfantines sont très tôt évaluées en fonction des idéaux d'honneur. L'éducation conférée par le père ou l'oncle paternel tend à développer en l'enfant le *nif* et toutes les vertus viriles qui en sont solidaires : esprit batailleur, hardiesse, vigueur, endurance. Dans cette éducation donnée par les hommes et destinée à faire des hommes, l'accent est mis sur la lignée paternelle, sur les valeurs qui ont été léguées par les ancêtres mâles et dont chaque membre mâle du groupe doit être le garant et le défenseur.

On découvrirait sans doute les mêmes catégories mythico-rituelles au fondement, sinon de la logique des échanges matrimoniaux, du moins de la représentation idéale que s'en font les agents. La précocité du mariage se comprend si l'on songe que la femme, de nature mauvaise, doit être placée le plus tôt qu'il se peut sous la protection bénéfique de l'homme. « La honte, dit-on, c'est la jeune fille » (*al'ar thaqchichth*) et le gendre est appelé *settar la'yub*, « le voile des hontes ». Les Arabes d'Algérie appellent parfois les femmes « les vaches de Satan » ou « les filets du démon », signifiant par là que l'initiative du mal leur appartient : « La plus droite, dit un proverbe,

est tordue comme une faucille. » Pareille à une pousse qui tend vers la gauche, la femme ne peut être droite, mais seulement redressée par la protection bénéfique de l'homme³⁰. Sans prétendre saisir ici la logique objective des échanges matrimoniaux, on peut observer néanmoins que les normes qui les régissent et les rationalisations qui sont employées le plus souvent pour en justifier la forme « idéale », le mariage avec la cousine parallèle, se formulent dans un langage structuré selon les catégories mythico-rituelles. Le souci de sauvegarder la pureté du sang et de conserver inaltéré l'honneur familial est la raison la plus fréquemment invoquée pour justifier le mariage avec la cousine parallèle. D'un jeune homme qui a épousé sa cousine parallèle, on dit « il l'a protégée », il a fait en sorte que le secret de l'intimité familiale soit sauf (cf. chapitre III). Celui qui se marie dans sa propre famille est assuré, entend-on souvent, que sa femme s'efforcera de sauvegarder l'honneur de son mari, qu'elle gardera le secret des conflits familiaux et n'ira pas se plaindre auprès de ses parents. Le mariage avec une étrangère est redouté comme une intrusion ; il crée une brèche dans la barrière de protections dont s'entoure l'intimité familiale : « Il vaut mieux, dit-on, protéger son *nif* que le livrer aux autres. »

L'ethos de l'honneur

Le système des valeurs d'honneur est agi plutôt que pensé et la grammaire de l'honneur peut informer les actes sans avoir à se formuler. Ainsi, lorsqu'ils saisissent spontanément comme déshonorante ou ridicule telle ou telle conduite, les Kabyles sont dans la situation de celui qui relève une faute de langue sans détenir pour autant le système syntaxique qui s'est trouvé violé. Du fait que les

normes prennent racine dans le système des catégories de la perception mythique du monde, rien n'est plus difficile et peut-être plus vain que d'essayer de distinguer entre le domaine directement et clairement saisi par la conscience et le domaine enfoui dans l'inconscient. Pour en convaincre, il suffira d'un exemple. L'homme d'honneur c'est celui qui fait face (*qabel*), qui affronte les autres en les regardant au visage ; *qabel*, c'est aussi recevoir quelqu'un en hôte et le bien recevoir, lui faire honneur. On rattache parfois à la même racine, par une étymologie populaire en tout cas significative, le mot *laqbayel* (masculin pluriel) qui désigne les Kabyles³¹. *Thaqbaylith*, féminin du substantif *aqbayli*, un Kabyle, désigne la femme kabyle, la langue kabyle et aussi, si l'on peut dire, la quiddité du Kabyle, ce qui fait que le Kabyle est kabyle, ce qu'il ne saurait cesser d'être sans cesser d'être kabyle, c'est-à-dire l'honneur et la fierté kabyles. Mais *qabel*, c'est aussi faire face à l'Est (*elqibla*) et à l'avenir (*qabel*). Dans le système mythico-rituel kabyle, l'Est entretient un rapport d'homologie avec le Haut, le Futur, le Jour, le Masculin, le Bien, la Droite, le Sec, etc., et il s'oppose à l'Ouest et du même coup au Bas, au Passé, à la Nuit, au Féminin, au Mal, au Gauche, à l'Humide, etc. Tous les informateurs donnant spontanément pour caractère essentiel de l'homme d'honneur le fait qu'il fait face, *qabel*, on voit que les normes explicites du comportement rencontrent et recouvrent les principes enfouis du système mythico-rituel.

L'*ethos* de l'honneur s'oppose, dans son principe même, à une morale universelle et formelle affirmant l'égalité en dignité de tous les hommes et par suite l'identité des droits et des devoirs. Non seulement les règles imposées aux hommes diffèrent des règles imposées aux femmes et les devoirs envers les hommes des devoirs envers les femmes, mais en outre les commandements de l'honneur, directement appliqués au cas particulier et variables en fonction

des situations, ne sont aucunement universalisables. C'est le même code qui édicte des conduites opposées selon le champ social : d'une part les règles qui régissent les rapports entre parents et, plus largement, toutes les relations sociales vécues sur le modèle des relations de parenté (« Aide les tiens, qu'ils aient tort ou raison »), et d'autre part les règles valables dans les relations avec des étrangers. Cette dualité des attitudes découle logiquement du principe fondamental, établi précédemment, selon lequel les conduites d'honneur s'imposent seulement à l'égard de ceux qui en sont dignes. Le respect des injonctions du groupe trouve son fondement dans le respect de soi, c'est-à-dire dans le sentiment de l'honneur. Plutôt qu'un tribunal, au sens d'organisme spécialisé, chargé de prononcer des décisions conformément à un système de normes juridiques rationnelles et explicites, l'assemblée du clan ou du village est en fait un conseil d'arbitrage ou même un conseil de famille. L'opinion collective est la loi, le tribunal et l'agent d'exécution de la sanction. La *thajma'th*, où toutes les familles sont représentées, incarne l'opinion publique dont elle éprouve ou exprime les sentiments et les valeurs, dont elle tient toute sa puissance morale. Le châtiment le plus redouté est la mise à l'index ou le bannissement : ceux qui en sont frappés sont exclus du partage collectif de la viande, de l'assemblée et de toutes les activités collectives, bref, condamnés à une sorte de mort symbolique. Le *qanun*, recueil de coutumes propres à chaque village, consiste essentiellement à l'énumération de fautes particulières, suivies de l'amende correspondante. C'est ainsi, par exemple, que le *qanun* d'Agouni-Tesellent, village de la tribu des Ath Akbil, compte, sur un ensemble de 249 articles, 219 lois « répressives » (au sens de Durkheim), soit 88 %, contre 25 lois « restitutives », soit 10 %, et 5 articles seulement touchant aux fondements du système politique. La règle coutumière, fruit d'une jurisprudence directement appliquée au particulier et non

de l'application au particulier d'une règle universelle, préexiste à sa formulation ; en effet, le fondement de la justice n'est pas un code formel, rationnel et explicite, mais le « sens » de l'honneur et de l'équité. L'essentiel demeure implicite parce que indiscuté et indiscutable ; l'essentiel, c'est-à-dire l'ensemble des valeurs et des principes que la communauté affirme par son existence même et qui fondent les actes de la jurisprudence. « Ce que défend l'honneur, disait Montesquieu, est plus défendu quand les lois ne le défendent pas, ce qu'il prescrit, encore plus exigé quand les lois ne l'exigent pas. »

Les rapports économiques ne sont pas davantage saisis et constitués en tant que tels, c'est-à-dire comme régis par la loi de l'intérêt, et demeurent toujours comme dissimulés sous le voile des relations de prestige et d'honneur. Tout se passe comme si cette société se refusait à regarder en face la réalité économique, à la saisir comme régie par des lois différentes de celles qui règlent les relations familiales. De là, l'ambiguïté structurale de tout échange : on joue toujours à la fois dans le registre de l'intérêt qui ne s'avoue pas et de l'honneur qui se proclame. La logique du don n'est-elle pas une façon de surmonter ou de dissimuler les calculs de l'intérêt ? Si le don, comme le crédit, entraîne le devoir de rendre plus, cette obligation de l'honneur, si impérative soit-elle, demeure tacite et secrète. Le contre-don étant *différé*, l'échange généreux, à l'opposé du « donnant donnant », ne tend-il pas à voiler la transaction intéressée qui n'ose s'apparaître dans l'instant, en la déployant dans la succession temporelle, et en substituant à la série continue de dons suivis de contre-dons une série discontinue de dons apparemment sans retour ? Faut-il un autre exemple ? Il est d'usage que le vendeur, au terme d'une transaction importante telle que la vente d'un bœuf, rende ostensiblement à l'acheteur une part de la somme qu'il vient de recevoir « afin que celui-ci achète de la viande pour ses enfants ». Et le père de l'épouse faisait de

même lorsqu'il recevait la dot, au terme, le plus souvent, d'un « marchandage » acharné (*Aït Hichem*). Plus la part rendue était importante, plus on en tirait d'honneur, comme si, en couronnant la transaction par un geste généreux, on entendait convertir en échange d'honneur un marchandage qui ne pouvait être aussi ouvertement acharné que parce que la recherche de la maximisation du profit matériel s'y dissimulait sous la joute d'honneur et sous la recherche de la maximisation du profit symbolique³².

Paris, janvier 1960

Table

<i>Avertissement</i>	9
--------------------------------	---

PREMIÈRE PARTIE

Trois études d'ethnologie kabyle

<i>Avant-propos</i>	15
CHAPITRE I ^{er} : Le sens de l'honneur	19
La dialectique du défi et de la riposte	24
Point d'honneur et honneur : <i>nif</i> et <i>hurma</i>	45
L' <i>ethos</i> de l'honneur	56
CHAPITRE II : La maison ou le monde renversé	61
CHAPITRE III : La parenté comme représentation et comme volonté	83
Représentation de parenté et parenté de représentation	86
Utilité, conformité et utilité de la conformité.	99
Croyances collectives et mensonges pieux	125
L'ordinaire et l'extra-ordinaire	146
Stratégies matrimoniales et reproduction sociale	162
<i>Notes</i>	187

DEUXIÈME PARTIE

Esquisse d'une théorie de la pratique

<i>Avant-propos</i>	221
L'observateur observé	225
Les trois modes de connaissance théorique	234
Structures, habitus et pratiques	256
L'incorporation des structures	285
L'illusion de la règle	300
Le corps géomètre	321
L'action du temps et le temps de l'action	337
Le capital symbolique	348
 <i>Annexe : Pratiques économiques et dispositions temporelles</i>	 377
 <i>Notes</i>	 387
 Index des thèmes et des noms.	 417