MEDIMA PLANTA
THÈSE POUR LE
DOCTORAT DE 3e CYCLE
MAGIE FÉMININE
ET SEXUALITÉ
EN KABYLIE
ESSAI ETHNOPSYCHIATRIQUE

ECOLE PRATIQUE DES HAUTES ETUDES (Ve section) et
ECOLE DES HAUTES ETUDES EN SCIENCES SOCIALES

THESE POUR LE DOCTORAT DE TROISIEME CYCLE SPECIALITE ANTHROPOLOGIE SOCIALE ET CULTURELLE (ETHNOLOGIE GENERALE), ETHNOLINGUISTIQUE.

PRESENTEE PAR MADAME NEDJIMA BITOUT EPOUSE PLANTADE

POUR LE SUJET SUIVANT :

« MAGIE FEMININE ET SEXUALITE EN KABYLIE ETUDE ETHNOPSYCHIATRIQUE »

DEVANT UN JURY COMPOSE DE MM. GEORGES DEVEREUX (Directeur de thèse), LOUIS-VINCENT THOMAS (Président) et MME. CAMILLE LACOSTE-DUJARDIN.

SOUTENANCE LE 22 JUIN 1984

Avec toute ma reconnaissance au Professeur Georges DEVEUREUX pour sa patience et sa compréhension.

« Illa Ṛebbi, llant lxalat ».

(Il y a Dieu et les femmes).

T A B L E D E S M A T I E R E S

TRANSCRIPTION 1

INTRODUCTION 3

PREMIERE PARTIE : Approche théorique 12

CHAPITRE PREMIER :
Méthode 13

CHAPITRE II :
Hypothèses 25

CHAPITRE III : La nébuleuse "surnaturel" 29

A/ Le culte des saints 31

B/ La pensée traditionnelle 45

C/ Le monde magique 48

DEUXIEME PARTIE : Les faits et les personnes 51

CHAPITRE PREMIER : Magie dirigée vers soi-même 54

CHAPITRE II : Magie dirigée vers un partenaire 122

CHAPITRE III : Magie dirigée vers une tierce personne 148

TROISIEME PARTIE :
Analyse 206

CHAPITRE PREMIER : La magicienne 207

A/ Ses qualités 217

B/ Ses défauts 222

C/ Le renversement des valeurs..... 228

D/ Un exemple 232

CHAPITRE II : Les rites..... 268

A/ Les rites manuels..... 270

B/ Les rites oraux..... .. 281

CHAPITRE III : La magie, lieu d'expression
des conflits..... 287

A/ Les idées sur l'amour et la sexualité
dans la société traditionnelle..... 28è

B/ La motivation..... 321

CONCLUSION..... 353

BIBLIOGRAPHIE..... 361

ANNEXE : Une histoire d'envoûtement

ANNEXE II : Articles extraits du quotidien algérien
"El Moudjahid" du 14 mars 1983

ANNEXE III : Chants d'amour, satiriques, complainte.

T R A N S C R I P T I O N

Nous nous inspirons du système de notation utilisé par M. Salem Chaker dans son coure de berbère à l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales durant les années 1977 à 1979.

Nous ne donnons que les phonèmes présentant quelques particularités (les autres pouvant être lus aisément).

ALPHABET PHONETIQUE INTERNATIONAL

/c/, Fricative palatale sourde

/č/, Affriquée palatale sourde

/ǧ/, Affriquée palatale sonore

/ʁ/, Fricative uvulaire sonore

/h/, Fricative laryngale sonore

/ḥ/, Fricative pharyngale sourde

/q/, Occlusive uvulaire sourde

/ε/, Fricative pharyngale sonore

/r/, Vibrante alvéolaire

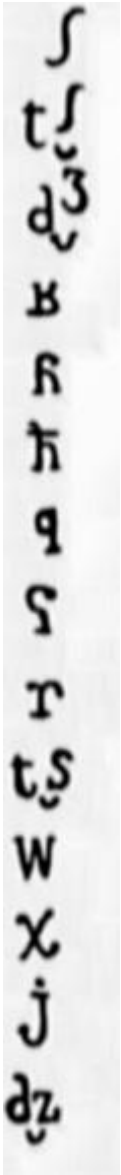
/ṭ/, Affriquée alvéolaire lourde

/w/, Semi-voyelle labio-vélaire

/x/, Fricative uvulaire sourde

/y/, Semi-voyelle palatale

/ẓ/, Affriquée alvéolaire sonore



- Le point souscrit à la consonne indique sa pharyngalisation ou emphase ;

- La consonne redoublée en marque sa tension :

- En Kabyle, les phonèmes /b/, /d/, /g/, /k/, /t/ ont perdu leur occlusion et sont devenus spirants, sauf dans quelques rares cas ; aussi aucun signe particulier en marque ce fait.

I N T R O D U C T I O N

Il est habituel, lorsqu'on s'intéresse à la femme maghrébine de se référer à l'islam. Tout semble alors limpide car le Coran a clairement délimité sa place, et l'on a qu'à tirer la conclusion évidente que la situation actuelle de la femme nord—africaine est déterminée par le texte religieux et seulement par lui, même si l'on s'accorde parfois à signaler en passant quelques vestiges d'une société plus archaïque.

C'est délibérément que nous avons choisi une autre voie pour notre approche. Nous pensons que si l'islam joue un rôle non négligeable dans la vision du monde des Kabyles, il n'est pas le seul ; bien d'autres éléments beaucoup plus anciens et propres à l'ensemble du bassin méditerranéen sont tout aussi déterminants.

Pour nous qui désirions faire une étude sur l'amour et la sexualité chez les Kabyles, nous nous sommes toujours heurtées à une très grande pauvreté de matériel.

Enquêter sur ce sujet dans une société aussi puritaine se révéla bien vite tâche vaine. C'est plus tard que

nous comprimes que le manque de données était une donnée en lui—même, et ce constat nous renvoya à un autre registre de la vie : la magie amoureuse. Car à l'indigence sexuelle des informations recueillies sur le terrain s’opposait la sexualité exacerbée des histoires de magie. Grâce à elles tous les désirs et fantasmes étaient permis, et tout devenait possible. Encore actuellement, la femme kabyle règle sa vie selon "la logique magique” dans un monde perçu comme un système fatal (au sens du fatum latin) où toutefois paradoxalement on peut prévoir ce qui va se produire à partir précisément de ce qui arrive. Ce sont les présages et les avertissements qu'on doit déchiffrer pour modifier une situation présente, ou prévenir ce qui en découlera. La magie est alors un moyen d'agir sur un monde dont la marche semble elle-même se dérouler de façon magique.

L'étude de la magie, domaine féminin par excellence, permet non seulement d'approcher le monde féminin dans ce qu'il a de spécifique, mais aussi de retrouver vivantes des croyances et des pratiques très anciennes, qui, bien qu'insérées dans l'aire culturelle musulmane, entretiennent un autre rapport au monde(1).

1. Voir la découverte similaire de l'historien C. Ginzburg (1980) pour l'Italie du Nord du XVIème siècle.

Féminité, archaïsme, magie. Il y a là de quoi tenter n'importe quel chercheur en sciences humaines ; notre appartenance à la société en question n'a fait que nous renforcer dans notre volonté de persévérer.

La subjectivité guidant le chercheur dans le choix de son objet d'étude, a été dans notre cas, animé par le désir de trouver une réponse à une double question d'identité : identité féminine et identité kabyle. Il nous semblait qu'elles pouvaient se trouver là, dans ce monde secret.

Ceux qui s'intéressent à l'ancienne culture nord—africaine (i.e. berbère) se lamentent de ne pas posséder une histoire écrite. Il suffit pourtant sur le terrain, d'ouvrir les yeux et de tendre l'oreille pour recueillir une documentation très riche sur le passé. Les rites magiques en font partie et c'est pourquoi nous avons essayé d'en recenser le plus grand nombre. Toutefois le caractère secret, égoïste de ces pratiques nous a posé quelques problèmes insurmontables au cours de notre enquête.

Pour nous, l'idéal était de pouvoir enquêter auprès d'une magicienne, car les nombreuses histoires de sor-

cellerie que les femmes nous racontaient(1), nous semblaient devoir être complétées par une observation directe des rites. Forte de nos bonnes intentions, nous nous sommes rendues, accompagnée d'une de ses clientes, chez une vieille magicienne de la région parisienne, originaire de S. Notre accompagnatrice avait eu à peine le temps d'expliquer notre présence que la vieille femme se mit à vociférer contre nous, nous menaçant d'envoûtement et terrorisant la pauvre cliente qui regrettait amèrement de nous avoir amenée. La magicienne semblait animée d'un sentiment de peur panique car, disait elle, nous ne pouvions être qu'une indicatrice au service de l'Amicale des Algériens en Europe(2). La cliente s'excusa alors maintes fois en essayant de lui expliquer que notre projet n'était guidé par aucune arrière pensée, mais que nous étions venues naïvement lui livrer nos intentions. La visite se termina par une consultation courante devant révéler les sentiments du mari de la cliente envers celle-ci.

Ce premier contact, d'infructueux qu'il était, nous a fait prendre conscience que notre "statut" d'enquêtri-

1. Nous en donnons un exemple en annexe 1.

2. L'A.A.E. est le prolongement du parti F.L.N. en Europe où elle est censée représenter les immigrés algériens.

ce constituait une intrusion dans un monde où la connaissance était le domaine seulement de quelques personnes très particulières et reconnues ; elle ne peut donc se dire ni être comprise si l'on reste extérieur à elles(1). Nous avons donc décidé de ne plus nous présenter aux magiciennes comme enquêtrice mais comme cliente.

Notre seconde tentative eut lieu auprès d'une magicienne de la région de A. Là nous nous sommes présentées connue une cliente et avons eu droit à une pré-consultation (sorte de prise de contact magique) où la femme diagnostiqua un ensorcellement venant de notre belle-mère dans le but de nous faire répudier par son fils. Ce premier contact fut très bref, et l'on nous convoqua pour une autre fois où nous devions rapporter 500 DA(2), un demi-mouton et 25 kg de semoule. On nous fit comprendre que notre mal était grand, et exigeait donc un paiement conséquent si nous voulions retrouver la paix dans notre ménage. Très déçue, nous quittâmes cette femme que nous n'avons jamais revue.

1. J. Favret-Saada (1977) a montré qu'en matière de sorcellerie, l'on ne comprend que si “l'on est pris”.

2. Ce qui, en 1981 correspondait à environ 600 F.

Une troisième tentative nous a conduite à B. où nous avons rencontré une magicienne peu encline à la conversation, et qui se contenta de nous faire zzyaṛa (première consultation de prise de contact) moyennant 20 DA.

Notre espoir de pouvoir observer une magicienne dans sa pratique quotidienne s'éteignait peu à peu jusqu'au jour où, par un heureux hasard, nous avons connu une femme tout a fait bien disposée à notre égard, et avec laquelle nous avons noué des relations de confiance et d‘estime. Cette femme pratiquait la magie depuis plusieurs années et était très réputée dans toute la Grande-Kabylie. Sa réaction positive vis-à—vis de nous et de notre recherche nous a surpris car elle se démarquait totalement de l'attitude paranoïaque de celles que nous avions rencontrées jusque—là. Peu à peu nous comprîmes que nous devions cet accueil chaleureux à sa grande intelligence et à sa curiosité intellectuelle. Elle était ravie de nouer une relation amicale avec une femme kabyle vivant à l'étranger, et avec laquelle elle pouvait discuter d'autre chose que des ennuis quotidiens des femmes autochtones. L'idée idyllique qu'elle se faisait de la France la poussait à en parler toujours davantage. Elle avait soif de savoir comment vivaient les

femmes à Paris. Son sujet de discussion favori était les rapports entre les sexes dans ce monde si libéral. Elle disait parfois qu'elle eût aimé être une mouche pour se poser sur notre épaule et nous accompagner de l'autre côté de la Méditerranée. C'est avec joie qu'elle accepta de nous aider et nous l'exprima sous forme de chant :

Tusa d Ndjima s axxam iw
Nedjima est venue chez moi

Acu kem yuɣen a weltma ?
Qu’as-tu ma fille ?

Maɛni akka ɣriɣ fehmeɣ
Je suis pourtant instruite et intelligente

(Taɣak ?) im ansi m d yekka ?
(Non compris) d'où te vient-il ?

Ad ḥulfen fell am ssellaḥ
Les Saints veillent sur toi

Am ass a a d uɣaleḍ a lferḥ ɣer da
Comme aujourd’hui tu reviendras ici avec la joie

Lkaɣed im a-t-an yessena
Ton papier (ton projet) est déjà signé

Iḥulf fell am Sidi Ali Mousa
Sidi Ali Mousa veille sur toi

Ɛla titbirt n Lqaɛbaa
Haute pigeonne de la Kaa’ba

Tebbweddeḍ yi si Franṣa
Tu m’est venue depuis la France

D ṛṛay im ad am t wedmeɣ
Ce que tu désires, je te le ferai

Am ass a aḍ—ṭezhuḍ a weltma
Comme aujourd’hui tu te réjouiras ma sœur

Ndjima tusa d s werrif
Nedjima est venue dépitée

Ḍelbey Ṛebbi ad ifuk fell am lḥif
Je demande à Dieu de mettre fins à tes soucis

Aql aɣ aḍ-ṭelsḍ rdif
Tu porteras un anneau de cheville

S yes aḍ-ṭekkseḍ lḥif.
Grâce à lui tes soucis s’en iront.

Très émue, et les larmes aux yeux, elle cessa de chanter et se mit à nous parler.

Cette prise de contact encourageante nous détermina à poursuivre notre travail, qui tout d'abord s'était présenté comme impossible.

Finalement la richesse de cette rencontre nous a permis de répondre au moins partiellement aux questions que nous nous étions posées et même d'appréhender un phénomène dont nous soupçonnions à peine l'existence en Kabylie, le chamanisme.

PREMIERE PARTIE

APPROCHE THEORIQUE

C H A P I T R E P R E M I E R

METHODE

Le phénomène que nous nous proposons d'étudier s'est sans cesse présenté à nous sous les deux versants sociologique et psychologique. Ce constat nous oblige à définir un cadre de référence adéquat permettant de l'appréhender sous ses deux aspects.

L'habitude d'expliquer les faits culturels uniquement dans le cadre conceptuel élaboré par la sociologie est aussi incomplète que celle qui cherche à les expliquer uniquement dans le cadre conceptuel de la psychanalyse. C'est à partir de l'idée de la double dimension sociologique et psychologique du fait humain(1) que G. Devereux a postulé la nécessité absolue d'une double analyse et a crée l'ethnopsychiatrie comme cadre de référence en la dotant d'une théorie générale et d'une méthodologie. Cette prise en compte du caractère bidi-

1. Dans son Introduction à l'œuvre de M. Mauss. Cl. Lévi-Strauss indiquait aussi les rapports de complémentarité entre psychisme humain et structure sociale.

mensionnel du fait humain répond de manière pertinents à celle dont les faits bruts eux—mêmes se présentent, c'est pourquoi nous adoptons ici le cadre de référence de l'ethnopsychiatrie tel que l'a développé G. Devereux, et que nous allons maintenant résumer.

La nécessité d'un double discours explicatif est ainsi formulée par l'auteur :
"Le fait est qu'un phénomène humain qui n'est expliqué que d'une seule manière n'est pour ainsi dire pas expliqué du tout”(1).

La double analyse fait nécessairement appel à deux sciences. Cependant il faut expressément récuser une interdisciplinarité de type additif ou fusionnant et adapter la "pluridisciplinarité" non fusionnante et non simultanée. Ceci implique que l'ethnopsychiatrie fait appel successivement et non simultanément à deux ”sciences pures". Ainsi la donnée sociologique et la donnée psychologique sont interdépendantes (parce qu'elles sont créées à partir du même fait brut) tout autant qu'elles sont autonomes ; le fait brut ne devient une donnée sociologique ou psychologique que dans le cadre explicatif

1. G. Devereux (1972). p 9

de la sociologie ou de la psychologie. En tant que ”fait brut", il n'appartient ni à l'un ni à l'autre domaine.

La séparation des deux discours complémentaires se justifie de deux manières

1 - Le critère du rendement

"Lorsqu'un effort explicatif supplémentaire fourni par le psychologue cesse de produire un rendement supplémentaire proportionnel à son effort supplémentaire, bref lorsqu'il cesse d'être rentable, il est temps de faire appel aux explications sociologiques…et inversement"(1).

2 - Le critère de la destruction de l'objet d'étude

"Ainsi, lorsque l'explication sociologique d'un fait est poussée au—delà de certaines limites de ‘rentabilité’, ce qui survient n'est pas une 'réduction' du psychologique au sociologique, mais une 'disparition' de l'objet même du discours sociologique. Ce qui paraît à sa place est ce qu'il y a de plus psychologique dans l'homme”(2).

Ainsi, aucune des deux explications ne doit être poussée à outrance sous peine d'aboutir à la disparition du

1. G. Devereux (1972), p 12

2. Ibid., p 19

phénomène que l'on voulait observer.

Les ressemblances entre les productions fantasmatiques et les productions culturelles proviennent du fait qu'elles sont toutes deux produites par l'esprit humain. “Historiquement, l'esprit humain et la culture sont des co-émergents et se présupposent réciproquement"(1).Il ne s'agit donc pas d'établir une relation causale, dans un sens ou dans l'autre entre la culture et l'esprit humain. ”Les tentatives qui font découler la culture génétiquement de la nature de la psyché humaine sont aussi dépourvues de signification que celles qui font découler la psyché humaine génétiquement de la culture"(2).Il suffit de retenir que les items culturels et les fantasmes sont le produit de l'inconscient, et on aboutit à la conclusion que ” si tous les psychanalystes dressaient une liste complète de toutes les pulsions et de tous les désirs et fantasmes mis à jour en milieu clinique, cette liste correspondrait point par point à une liste de toutes les croyances et de tous les procédés culturels connus, établie par les ethnologues"(3).

1. G. Devereux [l957], (1977), p 371
(Pour toutes les œuvres ou c'est nécessaire, nous indiquons entre-crochets [] l'édition originale, et entre-parenthèses ( ), l'édition d'ou nous extrayons la citation).

2. G. Devereux [1957], (1977), p 371

3. Ibid., [1955], (1972), p 76

Cette conclusion se justifie si on tient compte de trois postulats :

1) L'unité psychique de l'humanité ;

2) Le principe des possibilités limitées (il n'y a qu'un nombre limité de façons d'accomplir certaines choses) ;

3) Le fait qu'un item, qui, dans une société donnée, existe à découvert et se trouve même actualisé culturellement, est souvent refoulé dans une autre (1).

C'est parce que G. Devereux considère les productions fantasmatiques et les productions culturelles comme produits de l'inconscient qu'il a été amené à définir une conception ethnopsychiatrique de cet inconscient. Celui—ci se divise en deux segments.

1) L'inconscient ethnique

C'est le segment inconscient de la personnalité ethnique ou inconscient culturel.

"L'inconscient ethnique d'un individu est cette part de son inconscient total qu'il possède en commun avec la plupart des membres de sa culture. Il est composé de tout ce que, conformément aux exigences fondamentales de sa culture, chaque génération apprend elle-

1. G. Devereux (1955)

même à refouler puis, à son tour, force la génération suivante à refouler. Il change comme change la culture et se transmet comme se transmet la culture, par une sorte d' « enseignement »(1). R. Bastide appelle la folie enseignée de génération en génération ”folie successive”(2).

2) L'inconscient idiosyncrasique

Il "se compose des éléments que l'individu a été contraint de refouler sous l'action des stress uniques et spécifiques qu'il a dû subir"(3).

Grâce à ce cadre théorique, nous pouvons étudier de la meilleure manière le cas d’une chamane kabyle, car le chamanisme est un phénomène où les éléments psychologiques et culturel, sont le mieux représentés. Il est tout aussi incomplet de considérer le chaman seulement comme un cas psychopathologique que de prétendre qu'il est normal sous prétexte qu'il remplit une fonction sociale. En réalité, “les principaux conflits du chaman sont surtout localisés dans son inconscient ethnique alors que ceux du déviant 'privé' sont localités dans son inconscient idiosyncrasique”(4).

1. G. Devereux [l956], (1977), pp 4-5

2. R. Bastide (1965)

3. G. Devereux [l956], (1977), p 6

4. Ibid., p 7

La bipartition de l'inconscient en un segment ethnique et un segment idiosyncrasique permet à l'auteur de dresser une typologie ethnopsychiatrique des désordres mentaux en fonction de leur localisation dans l'un ou l'autre segment. Ces désordres sont au nombre de quatre :

l) Les désordres types, qui se rapportent au type de structure sociale ;

2) Les désordres ethniques, qui se rapportent au modèle culturel spécifique du groupe ;

3) Les désordres « sacrés » de type chamanique ;

4) Les désordres idiosyncrasiques.

Ainsi nous pourrons dire que le désordre type des femmes kabyles est l'hystérie, et classer l'usage de la croyance à la magie dans la catégorie des désordres ethniques de la société kabyle. C'est a cause du type d'organisation sociale kabyle, qui correspond à celui de la ”solidarité organique“ qui "contraint l'individu à la sociabilité" que celui—ci risque de devenir hystérique. Au contraire dans une société à "solidarité mécanique“, l'homme se trouve isolé et risque de devenir schizophrène (1).

1. G. Devereux [1956], (1977), p 67

Parmi ces quatre désordres mentaux, deux sont localisés dans le segment ethnique de l'inconscient, les désordres ethniques et les désordres "sacrés”. Ce sont ceux—là que nous aurons à analyser au cours de ce travail. Celui que nous considérons conne désordre ethnique est l'usage de la croyance à la magie. Quant au désordre ”sacré", nous l'étudierons en nous intéressant à la magicienne elle-même. Par conséquent, il nous faut les définir tous les deux.

1 - Les désordres ethniques

Ils constituent ce que Linton nommait des ”modèles d'inconduite", c'est—à—dire ceux que la culture met à la disposition de ses membres pour exprimer culturellement un conflit psychique. ”Ce sont ces 'indications d'emploi abusif" que Linton nomme des modèles d'inconduite' ; tout se passe comme si le groupe disait à l'individu : 'Ne le fais pas, mais si tu le fais, voilà comment il faut t'y prendre’“(1). En d'autres termes, la culture elle-même donne ses directives quant à la bonne manière d'être fou. Elle semble dire à ses membres : "Garde-toi de devenir fou, mais si tu le deviens, conduis-toi de telle ou telle manière”(2).

1. G. Devereux [1956], (1977), p 34

2. Ibid., p 39

Il faut toutefois garder à l'esprit que l'obéissance à un même modèle culturel de désordre mental n'implique pas que les membres de la communauté qui y recourent souffrent chacun du même problème psychique. Ils expriment seulement un conflit personnel sous une forme culturellement structurée. “Il y a seulement un modèle traditionnel, qui est dicté par un certain milieu culturel, modèle commun de 'la façon correcte d'être fou', et qui s'impose à tous les individus en crise”(1).

Le désordre ethnique, même s'il est forgé par la culture contient une importante dose de négativisme social. Cette notion de négativisme social a été aussi mise en lumière par G. Devereux qui la définit ainsi :
"Toute société comporte non seulement des aspects 'fonctionnels' par lesquels elle affirme et maintient son intégrité, mais aussi un grand nombre de croyances, dogmes et tendances gui contredisent, nient et sapent non seulement les opérations et structures essentielles du groupe mais parfois jusqu'à son existence même”(2).

1. R. Bastide (1965), p 110

2. G. Devereux [1956], (1977), p 34

Selon l'auteur, l'auto-désaveu de la société se trouve parfaitement illustré dans le surnaturalisme.
"Je tiens pour évident que tout rite surnaturel est, pour l'essentiel, en opposition avec le système de valeurs courantes de la culture dans son ensemble. En fait, plus un acte est 'sacré', et 'contraignant', plus grande est l'horreur qu'il inspirerait s'il était accompli dans un contexte profane"(1).

Les rites sont donc une transgression licite de tabous. L'usage de la croyance à la magie d'amour ne fait donc rien d'autre que s'opposer à la norme sociale qui, elle, condamne non seulement ce type de magie mais encore le sentiment amoureux. Le négativisme social de la magicienne elle-même est directement lié au surnaturalisme puisque c'est son domaine propre.

2 — Les désordres ”sacrés"

Le désordre sacré caractérise le chaman dont "les conflits sont localisés de façon caractéristique dans le segment ethnique plutôt gue dans le segment idiosyncrasique de son inconscient"(2).

1. G. Devereux [1956], (1977), p 36

2. Ibid. , p 17

Si le chaman était un hystérique ou un psychotique ”privé", il aurait à créer lui—même ses symptômes ; or, il recourt aux moyens que la culture met à sa disposition, les rituels. C‘est en ce sens qu'il se différencie de l'hystérique ou du psychotique ”privé".

L'auteur s'attache à montrer que le chaman est un "fou conventionnel" atteint d'une "folie divine“, et que cette forme de pathologie, même si elle s'intègre parfaitement au surnaturalisme du groupe ethnique, n'en est pas moins une pathologie. Concernant la théorie kabyle de l'état chamanique, aucun doute ne plane quant à sa nature psychopathologique : non seulement le chaman est appelé du même mot que celui qui désigne le "fou" mais encore il a été ”fou" lui-même et risque à tout moment de revivre une crise comme celle qui l'a conduit à exercer sa fonction.

Si les croyances magico-religieuses sont les mêmes pour tous les membres d'un groupe donné, elles demeurent seulement des croyances pour la plupart des membres de ce groupe. Ce qui différencie le chaman des autres membres, c'est qu'il a transformé ces croyances en expérience. Les Kabyles croient aux esprits, aux génies, et au-

tres êtres surnaturels, mais ne racontent pas qu'ils ont vérifié leur existence tangible. Par contre le fou, lui, dit les avoir vus et vit alors une expérience franchement délirante avec hallucinations. Croire est une chose, vivre une expérience subjective en est une autre.

C H A P I T R E II

HYPOTHESES

Le cadre conceptuel dans lequel nous plaçons cette étude étant défini, nous pouvons maintenant énoncer nos hypothèses. Nous avons vu que le phénomène que nous nous proposons d'analyser requiert une double démarche : nos hypothèses doivent donc nécessairement être énoncées dans deux cadres distincts et complémentaires.

l) Le cadre sociologique

A/ Après avoir rappelé le cadre magico-religieux global de la société kabyle, c'est-à-dire une fois que nous aurons circonscrit le panorama surnaturel dans lequel s'inscrivent les pratiques de magie amoureuse, nous aborderons, dans une deuxième partie, les rites eux-mêmes. Ces rites seront analysés toujours en référence au cadre général des croyances locales à l'intérieur desquelles ils trouvent leur sens. Selon la formule de Cl. Lévi—Strauss, nous verrons que ”Les symboles sont plus réels que ce qu‘ils symbolisent, le signifiant précède et détermine le signifié”(1).

1. C1. Lévi—Strauss [1950], (1980), p XXXII

B/ Nous analyserons ensuite le cas particulier de la magicienne en essayant tout d'abord de la situer dans la société, puis de montrer qu'elle "fonctionne" comme une chamane. Son cas sera traité comme un "désordre sacré". Il sera aisé de dégager par la suite le négativisme social de sa pratique, puisque celle—ci constitue un modèle d'inconduite culturel de plain-pied dans le surnaturalisme.

C/ L'usage de la croyance à la magie d'amour sera traité comme un ”désordre ethnique”, c'est-à-dire culturellement agencé et mis à la disposition des femmes.

2) Le cadre psychologique

A/ En mettant en lumière les buts poursuivis par les pratiques magiques féminines, nous verrons que celles—ci ne sont qu'un moyen d'exprimer des conflits interindividuels. Si dans la société traditionnelle les hommes peuvent régler leurs conflits par les armes, les femmes, elles se battent à coups d'ensorcellement et de désensorcellement.

B/ La magie d'amour est une manipulation fantasmatique de la sexualité et ne répond pas a une motivation

amoureuse. Le but poursuivi n'a rien de sexuel mais vise au prestige social. Les femmes croient améliorer leur situation affective et sexuelle mais sont au contraire renforcées dans leur puritanisme car, se faire aimer artificiellement n'a rien à voir avec une relation intime partagée et pleinement assumée.

L'élément narcissique nous apparaît bien plus important que l'élément sexuel ; ce qui compte est bien davantage la sexualité sociale que la sexualité biologique. L'ultime besoin de ces femmes est de se faire reconnaître socialement. Tout se passe comme si elles cherchaient à pouvoir dire : "Regardez-moi, je suis mariée", affirmation qui implique nécessairement sa négation : "Je ne suis pas en situation de célibat prolongé, je ne suis pas répudiée”. Autrement dit, ce qui importe est ce que l’on montre et non ce que l'on fait. Nous ne devons donc pas nous persuader de trouver au fil de ces pages une exaltation sensuelle dans les rapports conjugaux, quand bien même on s'attendrait à la voir induite par la magie amoureuse. La société semble seulement avoir donné aux femmes la possibilité de « jouer à la sexualité » sans jamais leur permettre de la vivre tout à fait. Les femmes ont ainsi l'illusion d'être les

maîtresses de la sexualité des hommes, ce qui, dans la pratique concrète se révèle évidement faux.

C/ Enfin nous montrerons le caractère agressif homosexuel des relations féminines, exprimé à travers les rivalités et les sentiments de jalousie.

Notre analyse semblera sans cesse passer d'un registre à l'autre, c'est-à—dire du "sociologique" au "psychologique", et inversement. Ce mode d'exposition ne fait qu'essayer de se conformer au principe de complémentarité, même s'il paraît parfois le violer. Il est vrai que "lorsqu'on analyse le rapport entre des matériaux et des processus culturels d'une part, et des matériaux et des processus psychiques de l'autre, la tentation d'établir une relation temporelle de causalité, par exemple entre certaines catégories culturelles et certains mécanismes de défense individuels 'correspondants' (ou vice-versa) est parfois presqu’irrésistible"(1).

1. G. Devereux (1978). p 12

C H A P I T R E III

LA NEBULEUSE "SURNATUREL"

Le télescopage des rites et des croyances, leurs transformations repérables nous entraînent le long d'un écheveau si touffu qu'il nous semble préférable de présenter d'abord deux exemples précis pour cerner à quel point les cultes peuvent focaliser en eux—mêmes l'éventail des relations avec le monde divin que nous trouvons dans la société kabyle. Ainsi la légende de ces deux saintes illustrera bien mieux que nous pourrions le faire, la difficulté d'appréhender des univers mentaux qui ne peuvent exister qu'au sein de styles de relations spécifiques.

1/ Yemma Khedidja (Mère Khedidja)(1)

"Des tolbas (clercs) zouaoua allant rendre visite à la sainte femme Lalla Khedidja dans son ermitage de Tamgout, disputaient en cours de route de l'orthodoxie, à leur avis douteuse, de leur geste, Yemma Khedidja n'ayant jamais lu un verset du Koran. L'opinion publique attribuait le don de voyance de la sainte à deux che-

1. Ce premier exemple est tiré de M. Mammeri (1980), pp 381-383.

vreaux qu'elle possédait, et qui lui soufflaient les réponses aux questions que les pèlerins lui posaient. Ainsi les tolbas décidèrent-ils de demander à Yemma Khedidja, pour l'éprouver, d'égorger en leur honneur un des deux animaux.

Ils trouvèrent la sainte en train de tourner la meule de son moulin à bras. Elle ne s'interrompit point et ne leva même pas les yeux sur eux. Un des tolbas lui en faisant la remarque, Yemma Khedidja, tournant toujours sa meule, lui répondit :

De grâce messieurs les clercs
Puisque vous savez la loi suivez-là
Et laissez Dieu en ses desseins
Faire ce qu'il croit bon
Il est le Compatissant le Miséricordieux
Il sait en quel lieu il place ses dons“.

2/ Imma Tifellent(1)

« La montagne des Béni Salah, au-dessus de Blida, contient plusieurs lieux saints et notamment la djama' de Lalla Imma Tifellent, sur le territoire des Amchach à quelques centaines de mètres au sud—ouest de Sidi Abdelkâder de Chréa, à la tête d'un ravin débouchant sur l'oued Rahad. On y fait des visites pieuses le lundi et une fête au printemps. Ne voulant pas se marier,

1. Ce second exemple est tiré de, E. Dermenghem (1954), p 53.

Imma Tifellent s'échappa sous forme de colombe et se fit prostituée dans la montagne ; on se la représentait même comme une sorte de Parque, filant avec sa quenouille et son rouet sur une bobine en apparence vide, filant, tordant, embobinant les destins et les cœurs ; presque une ogresse ; et vingt-sept jeunes gens disparurent après l'avoir aimée. Puis elle devient ascète, dans une hutte au sommet du massif, une haouitha (enclos), murette de pierres sèches, indique cette première khalwa (retraite spirituelle). Déguenillée, hirsute, elle prêche la religion dans la vallée, revient à sa hutte, quitte même ses haillons, vit nue, prophétise. Il est interdit de toucher aux arbres, autour de sa tombe, de tirer les oiseaux, de dénicher les œufs de perdrix".

A/ LE CULTE DES SAINTS

Ces deux femmes sont des saintes. Leurs tombes respectives sont le point de convergence de pèlerinages individuels et collectifs, l'endroit précis où le ciel et la terre se rejoignent pour le bienfait du genre humain.

En effet, le culte des saints désigne des être humains morts comme objet de vénération, et il attache solidement ces êtres exceptionnels, morts et invisibles

à des lieux visibles et précis, souvent même à des représentants vivants définis. A partir de ces brèves remarques, nous pouvons aborder les différentes catégories de saints que nous trouvons en Kabylie.

a) Les saints d'essence maraboutique

Nous savons historiquement qu'à l'exception de la tribu des Ketama de Petite Kabylie, fer de lance de l'épopée Fatimide du IXe siècle, l'islamisation systématique de la Kabylie n'a eu lieu qu'à partir du XVIe siècle avec la venue de missionnaires originaires du Sud marocain, et qui se dispersèrent dans toute la région. Ces Berbères partisans d'un islam combatif et formaliste se présentèrent bien évidemment comme les descendants directs du Prophète, c'est-à-dire comme des chorfas nantis de généalogies les démarquant de la population. Non seulement ils ne se mélangèrent que sélectivement aux populations locales, mais encore ils n’hésitèrent pas à se comporter en véritables "patronii" fondant des villages et des dynasties fermées de manipulateurs attitrés du sacré. Un rappel de la légende du marabout ancêtre du village de Tifrit nous permettra d'appréhender leur volonté de puissance et le type de relations qu'ils imposèrent aux autochtones. "Jedd nney

(notre grand—père) Mohand Ouali Ouel Hadj est venu de Saquiet-El-Hamra (Rio de Oro) avec ses quatre frères qui se sont dispersés dans tout le pays. Sa généalogie le fait remonter jusqu'au Prophète Mohammed, [qu'Allah répande sur lui ses bénédictions et lui accorde le salut] ; il est venu islamiser Leqbayel (les Kabyles), fort de ses victoires sur tous les Berbères alors infidèles, et leur a apporté la culture coranique et la science. Les premiers qu'il convertit sont les At El Sumerten dont les rescapés sont les actuels At Lhadj du village (…) Les At Lhadj se sont placés sous la laânaya (protection sacrée) de notre ancêtre qu'ils se sont engagés à servir ; d’ailleurs c'étaient eux qui devaient égorger les bœufs de la lewziâa (sacrifice collectif). Il y a eu aussi les Ali-Ouhend qui sont maintenant installés à Azazga ; eux étaient à Tibḥirin vers la sortie du village et ont refusé l'autorité de l'ancêtre ; l’ancêtre les invita à quitter le village et à s'installer là où se poseront leurs poules et il fit voler leurs volailles qui atterrirent à Zrayeb, la montagne d'en face sur le chemin d 'Azazga (…) Tous ces gens viennent chaque année en zziara (pèlerinage) au tombeau de l’ancêtre tout comme les villages d’Aït Aïssi et d’Alma Guechtoum, ses servants [Kabyles non marabouts qui ont entretenu

jusqu'à la guerre d'indépendance des rapports de serfs à seigneur], au moment de taâcurt (fête religieuse) : ce sont tous les ixdimen de Jedd nney [ceux qui travaillent sous sa sujétion bénéficiant de sa protection, par extension ses descendants] "(1).

Ainsi chaque famille maraboutique dispose d'un ancêtre invisible ayant opéré quelque miracle (par exemple réaliser son pèlerinage sans quitter sa maison) qui lui dispense sa protection. Mais il est aisé de constater que cela n‘a rien d'exceptionnel dans la culture méditerranéenne. Il était courant d'offrir une sorte de culte aux défunts, soit dans le cadre familial, soit dans le cadre public pour le cas des morts exceptionnels comme les héros et les rois, bien que cela restât dans des limites bien définies. En effet leur cas était circonscrit par une très vieille frontière qui séparait irrémédiablement les êtres qui étaient soumis à la corruption de la mort humaine et ceux qui ne l'étaient pas.

Or, nous trouvons actuellement chez les At Manguellat un culte fervent rendu à l'ancêtre mythique, véritable héros antique. Cela nous laisse supposer l'existence an-

1. Propos recueillis sur place en 1976 par M. Khellil (1979), pp 65-66.

cienne en Kabylie d'une aristocratie. Car, comme l'a déjà remarqué M. Finley pour la Grèce archaïque, "l'accent mis sur les généalogies – chaque ‘famille’ noble revendiquant un ancêtre divin ou 'héroïque'- est la marque certaine d'un glissement vers une aristocratie exclusivement de sang"(1).

Le culte des ancêtres maraboutiques apporte un changement fondamental par rapport à la croyance dans le rôle du héros païen. Il affirme l'idée que des hommes ayant donné leur vie pour leur foi sont donc justement morts comme des êtres humains et jouissent alors d'une étroite intimité avec Dieu. Cette intimité avec Dieu fait du fidèle exemplaire un "ami de Dieu" capable d'intercéder pour ses frères mortels, et par là, de les protéger. Et si le modèle maraboutique a pu non seulement concurrencer mais dominer ceux qui constituaient l'univers kabyle, c’est qu’il s’était développé avec lenteur, sans obligation violente venue de l'extérieur, un faisceau de faits relatifs au pouvoir, à la richesse et au prestige qui affirmaient la puissance d'une hiérarchie élevant quelques hommes au détriment de ceux qui, avant, étaient leurs pairs. Indé-

1. M. Finley [1970], (1980), p 120

niablement, a pu s'affirmer un pouvoir exceptionnel fondé sur une influence exceptionnelle, réservée à une caste, remplaçant le modèle de parité hérité du village antique et païen. Ces missionnaires, ou plus précisément, ces "agents du surnaturel", au milieu d'un monde de tensions et de guerres incessantes, firent descendre sur Terre la lumière et la stabilité du Ciel. Ils établirent un lien durable entre les deux pôles essentiels de l'univers, cette jonction signifiant la véritable Révélation.

Assuré de la force invisible du Paradis, le chef religieux était l'homme au cœur haut placé, celui qui était relié au monde céleste soit directement soit par une chaine d'intermédiaires. Ainsi la légitimité du pouvoir a été rendue irrémédiable par la voix du Ciel. Ce nouveau langage a marqué de façon indélébile la société kabyle où le sens de l'ordre s'est enraciné dans la volonté de Dieu. Il s'agit d'une redistribution des pouvoirs et d'une réévaluation des valeurs composant la société. Les groupes maraboutiques, forts de la "présence miraculeuse" de leurs ancêtres, occupèrent les fonctions d'arbitres et de juges aux dépens de ceux qui les exerçaient traditionnel-

lement, et purent à leur tour résoudre les contradictions des communautés villageoises dispersées.

De fait, se surimposa à la hiérarchie séculaire de la société ancienne, une hiérarchie spirituelle d'"amis de Dieu" qui se découpa de plus en plus nettement, et dont la source et la légitimité du pouvoir furent fondés sans ambiguïté sur une origine céleste. Nous devons souligner que cette caste de clercs a, dans son ensemble, accepté de son propre chef des formes païennes de cérémonial ainsi que des vues totalement exposées à la "superstition" concernant la présence de l'âme à l'endroit de la sépulture, quand s'est développé le culte des saints.

b) Les saints d'essence initiatique

Il est probable qu'il s'est crée une tension vive entre la prétention de ces dynasties de clercs pesant de tout leur poids pour perpétuer leurs ambitions, et la détermination d'hommes, issus de la même classe de lettrés, futurs fondateurs de confréries mystiques, à être chacun de leur côté, les dirigeants des communautés musulmanes, solidement établies. Il ne s'agit pas seulement d'interprétations divergentes de la portée finale de la religion dans la société humaine, avec, d'un

côté le formalisme juridique, et de l'autre, la voie difficile du désir de Dieu, mais encore du rapport de la communauté au groupe qui s'appropriait la prise en charge des âmes des morts sur un mode privé, c'est-à-dire contrôlait pour l'éternité, et par le jeu des influences familiales, les tombes de ses saints et des élus qui l'entouraient. Aussi les fondateurs de confréries participent-ils nécessairement de ce pouvoir divin en entretenant des liens personnels avec le surnaturel, accordés seulement aux êtres exceptionnels qui sont chargés de concrétiser l’action de Dieu parmi les hommes. Concurrents directs des chorfas, ils « démocratisèrent » par le haut les rapports des croyants au divin. Ils créèrent des institutions dynamiques, les confréries, radicalement nouvelles et stables qui s'édifièrent autour de leur personne.

Si le Ciel et la Terre se rejoignent dans la personne d'un tel fondateur, c'est que cette jonction a été provoquée pour que d'autres humains, simples croyants, puissent entrer dans un groupe formé sous sa direction, ouvrant l'espoir d'un contact avec Dieu. En effet la transe, technique la plus simple d'accès, se trouve au cœur de ses groupes initiatiques de "Fous de Dieu". Elle accentue la solidarité et la structure indifféren—

cié du groupe, car elle signifie d'abord se rendre transparent aux valeurs et aux besoins de ce dernier.

Les tombes de ces fondateurs et de ces saints personnages furent le siège de guérisons miraculeuses. Ainsi devinrent-elles une propriété ouverte, quasi-publique (ce qui n'était le cas pour aucune autre tombe musulmane), le foyer de formes et de rituels communs à toute la communauté. Les constructions architecturales, les vies écrites des saints, les cérémonies furent utilisées pour affirmer que ces tombes saintes devenaient plus éminentes et plus accessibles que les tombes familiales que contenaient les cimetières.

Le saint est le bon patron (patronus), celui qui intercède avec succès, dont les richesses sont à la disposition de tous, dont la puissance s‘exerce sans violence, et à qui chacun peut prouver sa loyauté sans y être forcé. Les hommes et les femmes se tournèrent de plus en plus nombreux vers la recherche de l'amitié, de l'inspiration et de la protection, en cette vie et au-delà de la tombe, d'êtres invisibles qui étaient eux aussi des hommes, et qu'ils pouvaient investir des traits qu'avaient dans leur vie quotidienne les figures aimées et puissantes.

Par conséquent, le monde invisible fut largement affecté par ce type de relation entre deux êtres humains qu'alimentaient les liens d'amitié et de dépendance. A partir du moment où la communauté musulmane put s'identifier à la majorité des habitants des villages, il lui fallut proposer sa propre définition de la communauté villageoise et lui fournir les rituels qui contribueraient à la rendre clairement signifiante.

Elle inclura deux catégories de la population que la société traditionnelle voyait comme porteuses de désordre : les femmes et les pauvres. Le culte des saints permit de les rassembler sous l'autorité des responsables de zaouias, forgeant une nouvelle solidarité de base. C'est dans de telles occasions que s’entrouvrit une faille dans le cloisonnement rigide des sexes. Ainsi, bien que non mêlées réellement aux hommes, les femmes furent admises à la vue du public comme rarement dans le contexte villageois. Les sanctuaires des saints offrent à la moitié de la population la protection qu’elle n’a pas la liberté de chercher ailleurs. L'atmosphère de solidarité et de dépense associée aux cérémonies firent des sanctuaires, un lieu d'accueil et de redistribution des biens. En ces lieux, les lois ordinaires des tombes sont suspendues. Les arbres, la végétation florissante où vol-

tigent des oiseaux rendent palpable l'invisible fraîcheur d'une âme bénie. Les saints sont des morts exempts des réalités de la mort, non seulement parce que leur âme se trouve au Paradis, mais encore, comme des changements de sépultures l'ont vérifié, parce qu'ils jouissent déjà dans leur corps de la paix profonde de la Résurrection.

La dépouille mortelle est élevée au—dessus des normes habituelles de lieu et de temps, comme le montre le cas de Sidi Mhemmed ben Abderrahman ben Ahmed Bou Kobrin, fondateur de la confrérie Rahmania, possesseur de deux tombes. Tous les mémoriaux construits en l'honneur de Sidi Abdelkâder Jilani, le père fondateur des confréries mystiques proclament sa présence au-delà des limites humaines. Leurs cultes réactualisent à des intervalles réguliers tout au long de l'année, la mémoire de ces individus choisis, auxquels a été fait le don de l'appel divin. La fête du saint, le pèlerinage fraternel, dans son cérémonial d'exaltation, souligne la sensation forte de sa présence, et l’espoir que son pouvoir sera enfin aisément accessible ce jour-là.

Bien que caché dans le sanctuaire sous un catafalque recouvert de soieries, le sacré se situe là, entrevu, mais inaccessible dans cette vie. Mais il peut être

approché par des gestes de concorde et des dons qui ont une grande valeur comme liant de la société entière. Le saint, par sa présence, rend sensibles dans l'immédiat, la délivrance et le pardon. Les relations sociales et individuelles d'une âpreté coupable sont suspendues lors de ces moments, où le protecteur invisible prend sa place dans la communauté. Chacun des groupes qui la composent s'y refond, faisant de cette fête un moment de consensus idéal. Elle donne l'assurance que Dieu accepte la communauté dans son ensemble malgré ses disparités.

Le sanctuaire, lieu fixe, concentre en ses murs le pouvoir tel qu'il devrait être exercé, c'est—à-dire un pouvoir sans tache qui se manifeste d'une manière rassurante dans la guérison des possédés. Le possédé, considéré comme complètement dissocié, est persécuté par les créatures démoniaques. Ce sont ces créatures dans l'être humain, et non ce dernier, qui agissent comme elles le font, se crispant ou pleurant, dans la souffrance et la colère devant le jugement du saint.

La crise spectaculaire de l'exorcisme n'est pas seulement un drame de l'autorité mais un drame de la réintégration. Celui qui a été enlevé de la communauté des humains est rétabli avec toute la solennité vou-

lue au sein de son giron protecteur. Le bénéficiaire d'une telle guérison devient alors l'obligé de son protecteur invisible, et ne doit avoir aucun autre maître. Le pouvoir du saint dans son sanctuaire suppose une dépendance, maintenant l'individu dans un lieu étroit d'obligation qui commence par le besoin d'aller le visiter dans le seul lieu, souvent éloigné où l'on peut le trouver, de subir avec angoisse son jugement, et peut-être de se voir, dans un acte irréversible, attaché à ce lieu de guérison.

c) Les saints d'essence ascétique

Les deux exemples que nous avons présentés en introduction, entrent dans ce type de figure de saint. Le fait qu'il s'agisse de femme le rend encore plus intéressant puisqu'il n'existe pas de saintes chorfas ou chefs de confréries mais seulement des épouses ou des filles de saints. L'impression dominante des récits de vie d'ascètes est qu'il s'agit d'individus qui se trouvent conduits au maquis, dans la montagne par suite d'une crise des relations humaines. Ils sont amenés à analyser les tensions entre les hommes avec une attention inquiète. Il a fallu que les conditions de leur vie se révèlent intolérables pour qu'ils abandonnent leur communauté, d'autant plus qu'il s'agit de femmes.

C'est le fait du désengagement en lui-même, bien plus que des pouvoirs surnaturels exceptionnels, que remarquent les villageois dans l'ermite.

Ses pouvoirs et son prestige lui viennent de ce qu'il joue avec héroïsme, sans mot, jour après jour, devant un groupe d'hommes et de femmes enserrés dans le carcan rigide d'obligations inévitables et de relations sans pitié, le rôle de l'homme (ou de la femme) autarcique, absolument indépendant. Il y a là un renversement complet de la culture traditionnelle jusque dans ses impératifs les plus anciens, comme l'impossibilité du célibat et le tabou de la nudité. Même dans ses actions de mortification les plus personnelles et les plus intimes, comme lorsqu'il surmonte les besoins de sa propre sexualité, l'ascète est considéré comme participant à un rituel dramatique, connu d'avance, de désengagement social. Par suite on regarde d'une autre façon le pouvoir « céleste » sur la terre : on l'associe moins à une relation privilégiée avec l'autre monde, et davantage à une position ascétique assumée à l'égard de ce monde-ci. Le départ sur la montagne exprime clairement l’attirance élective du ciel. L'ascète est un individu qui s'est transformé en "mort", mort à la vie sociale de sa

communauté d'origine. En coupant tous les liens de dépendance à l'égard de ses frères humains, il a gagné la légèreté de la tombe.

L'ermite doit accomplir des œuvres et être vu les faisant. Son charisme devient la manifestation visible de son travail ascétique, également détectable par chacun en lisant ses effets physiques sur sa personne(1).

Après un long processus de découverte de soi, semé de pièges multiples, il acquiert au travers de son expérience vécue, le pouvoir de vision s'appliquant essentiellement à scruter les cœurs. Placés à l'écart des ambivalences impliquées dans les volontés à exercer un pouvoir ”céleste“ dans une région "terrestre”, les ermites définissent le pouvoir "céleste" tout simplement comme un pouvoir dont il ne faut surtout pas user.

B/ LA PENSEE TRADITIONNELLE

Si la religion monothéiste, ici l'islam (le christianisme n'a fait qu'effleurer la Kabylie dans l'antiquité tardive) a pu devenir le système de pensée dominant grâce à des hommes entreprenants et à des institutions adaptées aux réalités sociales jusqu'à sa dési-

1. Yemma Khedidja est appelée ”tukrift”, c'est—à-dire « privée de l'usage de ses membres ».

gnation récente comme religion d'Etat, il n'en demeure pas moins qu'elle n'a jamais cessé d'être en concurrence directe avec la pensée traditionnelle kabyle. Une telle persistance n'a rien d‘incompréhensible si nous la situons à sa juste place. Il s'agit avant tout d'évaluer deux systèmes divergents quant à leur relation avec le divin. Il est bien temps en effet de voir le monde ”païen" (de paganus, paysan) tel qu'il est et non à travers les anathèmes de religions qui se sont montrées bien incapables de supporter la tolérance religieuse des société polythéistes du monde méditerranéen.

Si cet univers a pu continuer d'exister jusqu'à nous, c'est que les rites transmis depuis les débuts de la civilisation, et conservés par la société kabyle, assuraient sûrement à ses membres, sans violenter les relations qu'ils avaient noués entre eux, la possibilité d'utiliser sans difficulté, par rapport a un ensemble continu de pouvoirs divins toujours là, inspiration et grâces.

Le langage touchant au divin est un langage d'un monde différent mais ouvert, dont l'accès se présente sous un aspect non défini. C'est pourquoi le rêve a une

si grande importance dans la pensée traditionnelle : le rêveur endormi, ses membres et ses sens au repos, peut voir la frontière s'ouvrir entre lui et les dieux. Il s'agit bien d'un oracle privé, car les divinités invisibles délivrent leurs oracles à travers des médiums dont les transes leur permettent d'être rendus réceptifs à leur voix.

Cet état de possession totale, bien que discontinue, fait d'eux des êtres transparents à la divinité, mais aussi des individus dont les facultés restent limitées dans le cadre fixé par une collectivité surveillant ses modèles de parité. En effet, tous les hommes sont égaux s'ils montrent la passivité nécessaire devant l'apparition sporadique des dieux. Celui qui possède trop peut l'offrir aux dieux qui représentent tout ce qui peut être partagé par le groupe. De plus, il est attendu de ces relations entretenues avec les invisibles, qu'elles favorisent la vie dont les contours n'étaient perçus que dans des termes terrestres.

Si certains membres de la société bénéficiaient d'un pouvoir surnaturel, c'est qu'ils avaient un contact familier avec l'univers invisible. D'ailleurs, au-dessus du moi, se situe le protecteur invisible, (le genius,

l'ange gardien), "ruhani”(1) auquel est confié la garde de l'individu depuis sa naissance. Il n'est pas seulement son compagnon le plus intime mais quasiment une extension en hauteur de l'individu. C'est pourquoi les grands hommes avaient de grands gardiens leur garantissant avec certitude l'accès au monde divin, mais aussi le leur réservant. Ainsi la culture traditionnelle s'éroda par la pression lente mais continue exercée par les relations de dépendance que ces croyances formalisèrent, et que l'islam rendit irréversibles.

C/ LE MONDE MAGIQUE

Les difficultés à approcher le monde magique ne nous permettent pas encore d'appréhender l'ensemble de ses rites et de ses valeurs propres. Mais des indices suffisants et des possibilités de comparaison avec ce que nous savons de cette zone de la civilisation méditerranéenne antique, nous autorisent à préciser deux points.

Premièrement, l'imprécation est l'envers de la prière. Les formules de malédiction prononcées sur les

1. H. Genevois (Encyclopédie berbère, cahier n° 2).

poteries que l'on retrouve cassées sur certaines tombes peuvent agir de deux manières : soit en assujettissant l'ennemi, soit en le livrant aux puissances du monde souterrain. L'emploi de mots qui n'ont pas de sens perceptible rend la formule mystérieuse et augmente son effet.

En second point, nous constatons que la magicienne ordonne et n'a nullement l'attitude du croyant qui implore. Son pouvoir, comme nous l'a transmis Apulée, lui permet de revenir au chaos, de manipuler les forces de la nature et d’interférer sur chacun des êtres humains.

Ces images de pouvoirs exemplaires renvoient aux types les plus anciens de relations avec les mondes non-humains, et que nous trouvons par exemple dans le chamanisme. Evidemment l'islam l'a masqué sous sa horde invisible de démons qui peuplent le monde terrestre, créatures limitées et incomplètes, manipulables par des sorciers toujours craints mais s'effaçant inexorablement devant le pouvoir des saints.

Ainsi les deux formes de contact avec le surnaturel n'ont-elles pas cessé de se proposer à la communauté. Et paradoxe exemplaire, à l'heure contemporaine où les saints ne naissent plus guère, les attitudes les plus archaïques remplissent efficacement leurs fonctions.

D E U X I E M E P A R T I E

LES FAITS ET LES PERSONNES

Bien que toute la population kabyle baigne dans un ensemble de croyances magico-religieuses, nous avons affaire à des situations sensiblement différentes lorsque nous nous adressons à des informateurs masculins ou féminins.

Les premiers, quelle que soit leur situation (jeunes ou âgés, ruraux ou citadins, ayant été scolarisés ou non) abordent le sujet sous l'angle de la plaisanterie avec parfois une pointe de mépris : " Ce sont des affaires de femmes, des choses sans importance, il y a des choses plus sérieuses à faire que de s'occuper de ces sottises..." La conversation dure ainsi quelque temps jusqu'au moment ou l'homme cite un cas qu'il a connu (ils en ont tous connu plusieurs) qui lui fait conclure que "tout ceci (la magie), c'est vrai". Il en arrive même à s'effrayer lui—même car "les femmes savent tout faire, elles peuvent obtenir tout ce qu'elles veulent d'un homme, elles sont très dangereuses, ce sont des démons!"

Presque tous nos interlocuteurs masculins ont parlé en ces termes de la magie féminine. Il ressort de tous ces entretiens un net sentiment d'insécurité vécu par toute une population masculine se sentant la victime potentielle des femmes : ces dernières sont décrites com-

me des agents actifs manipulant des sujets démunis.

Nos informatrices, d'emblée ne présentent aucun scepticisme concernant leur croyance à la magie. Au contraire elles insistent sur sa véracité cherchant à nous convaincre, essayant de nous sortir d'une attitude qui leur semble trop réservée vues les questions que nous posons et qui n'ont pas lieu d'être puisqu'il n'y a pas de doute possible sur la "réalité magique". Le fait même que nous insistions sur des détails, nous vaut d'être taxée de naïve. Pour elles ce sont des choses que toutes les femmes savent et doivent savoir ; or nous, nous leur semblons ne pas posséder cette connaissance indispensable car nous avons vécu à l'étranger, comme les étrangers(1).

Les femmes kabyles pensent sincèrement avoir du pouvoir sur les hommes grâce à la magie à laquelle, comme nous allons le constater, elles ont toutes recours directement ou indirectement.

1. Les Occidentaux, notamment les Français, sont considérés comme des gens que l’on peut berner facilement à cause de leur naïveté, contrairement aux Kabyles qui restent sur leurs gardes, se méfiant de tout le monde.

C H A P I T R E P R E M I E R

MAGIE DIRIGEE VERS SOI-MEME

La magie dirigée vers soi—même est, par définition, une magie positive puisqu'elle sert à favoriser l'intéressée elle—même qui prend ainsi son destin en main. On la trouve le plus souvent dans les situations d'attente prolongée de demande en mariage. La jeune fille cherche alors à parfaire sa beauté, pensant que ce critère est le seul en cause dans son infortune(1).

Le recours à la magie dans ce cas a pour instigatrice la mère, avec la complicité implicite de sa fille à laquelle, le plus souvent, elle ne demande pas l'accord préalable. Ceci est compréhensible dans une société où il n'y a pas de place pour le célibat qui n'est rien moins qu'une 'situation scandaleuse"(2).

1. Ceci est souvent vrai, mais nous avons rencontré aussi de très jolies jeunes filles répondant aux canons de la beauté locale (peau blanche, taille moyenne, bien bâtie, cheveux longs et lisses, yeux très clairs ou très foncés, nez assez long, petite bouche, cheville épaisse, petit pied cambré avec faible développement du talon) et pourtant en mal de fiancé. Le pied est un critère important dans l'appréciation de la beauté d’une femme : "Dieu aime la beauté
Comme une botte de fleurs
Mon aimée a pied mignon
Et lèvres d'or"
(Poème de Si Mohand-ou-Mhend)

2. A. Sayad (1981), p 1751

Un célibat prolongé est un facteur de désordre pour la famille et le village entier. Ceci est vrai tant pour la jeune fille que pour le jeune homme qui, sexuellement mûrs, représentent le danger d'une sexualité illicite, hors mariage ; les seules relations sexuelles admises étant celles qui se passent entre mari et femme essentiellement dans un but de procréation(1).

La mère fait donc appel à une magicienne qu'elle connait déjà. Si elle n'en connait pas, elle se renseigne auprès de femmes en qui elle a suffisamment confiance pour se faire indiquer un nom, une adresse.

Les quelques rites que nous avons recueillis sur ce thème sont peu variés et consistent en récitation de formules plus ou moins ésotériques uniquement accompagnées de manipulation du chapelet (de 99 grains). Nous n'en donnerons que trois exemples. La magicienne Lalla Faḍma (notre principale informatrice) nous a permis d’assister à ses séances et d'en faire même des enregistrements à l'insu de ses clientes.

1. Nous n'avons rencontré en plusieurs lieux de la Kabylie qu'un petit nombre de femmes utilisant des contraceptifs. Certaines ont exprimé le désir d’y avoir recours mais la peur de leur mari les en empêchait ; quelques—unes osaient prendre la pilule en cachette de celui-ci.

Lorsqu'elle reçoit une jeune fille désireuse de trouver un mari, Lalla Faḍma lui fait "zzyaṛa" (i.e. une simple visite) consistant en récitation de poèmes contenant des formules de souhaits de bonheur en échange de quelques dinars, le plus souvent dix(1).

Vêtue de sa tenue particulière de consultation (burnous et foulard blanc), elle tient un chapelet entre les mains qu'elle manipule de manière circulaire en s'arrêtant à chaque pose verbale. Le chapelet est tenu entre le pouce et l'index de chaque main et tourne de la main gauche vers la main droite. Il contient 99 grains entrecoupés par un ccahed (1) tous les 33 grains. La pause a lieu lorsque le pouce et l'index de chaque main se trouvent tenir un ccahed. Lalla Fadma n'égrène pas le chapelet grain par grain mais ccahed par ccahed ce qui lui donne une vitesse de rotation rapide et obéissant à son inspiration.

1. En 1981-1982, le dinar équivalait à 1,30 F environ.

2. Ccahed : gros grain sur lequel on récite la profession de foi. Le chapelet musulman en compte trois qui s'ajoutent aux quatre-vingt-dix—neuf autres.

Exemple 1

A m yeqqar
Il te dit

Acu n ṛṛay nebɣa a nexdem
Que voulons-nous faire

Nekkweni a nqeddem
Allons-y

Afus im ur t ngeẓẓem
Ta main, on ne la coupera pas

Lḥir im ur t nxeṛṛem.
Ton urgence, on ne la griffera pas.

Ufiɣ fkan am n At Ṛebbi tala
Je vois que les gens de Dieu t'ont donné la fontaine

A m yekkes ixclawen d lɛlla
(De quoi) t'enlever les sorcelleries et l'ascite

Qrib a kem id yas lmehdi
Bientôt l'envoyé te viendra

Tabburt im aḍ-ṭelli
Ta porte s'ouvrira

Ufiɣ amɛna huz iman im a yelli
Mais je vois (que) tu dois agir

A m nekkes sseğra ylili
On t'enlèvera le laurier-rose

Haca lxiṛ ara yilin
Il n'y aura que du bien

Ufiɣ idda yam rdif n At Ṛebbi
Je vois que les gens de Dieu t'accordent un anneau de cheville

Ad ifuk fell am lḥif.
La misère sera terminée pour toi.

(Pause avec un grand rot sonore)

A m yeqqar
Il te dit

Ur ṭṭaggwad
N'aie pas peur

Ufiɣ a d yuɣal
Je vois qu'il reviendra

A m d yefk ṛṛay
Il te donnera le pouvoir de décider

A m yekkes lɣwemma
Il t'ôtera la souillure

Ɛlağal qwan lehduṛ
Car il y a beaucoup de paroles (sur toi)

Kull yiweɲ acu d yenna
Chacun a dit quelque chose

Ufiɣ ur ṭṭaggwad
Je vois que tu n'as pas à avoir peur

A m nekkes ixclawen d lɛlla
On t'enlèvera les sorcelleries et l'ascite

Ufiɣ mbruk
Je vois que tout va bien

A-t-an a d yas lmehdí
Voilà l’envoyé qui va arriver

Tabburt im aḍ-ṭelli.
Ta porte s’ouvrira.
(Toux, hésitation)

Dɣa am nekkes sseğra ylíli
Alors on t’enlèvera le laurier-rose

Ḥaca lxir ara yilin
Il n’y aura que du bien

Ufiɣ aḍ-ṭuɣaleḍ ɣur i
Je vois que tu reviendras chez moi

Seg waggur ɣer da
D’ici un mois

Ad a yi d awiḍ abcir lxiṛ
Tu m’apporteras une bonne nouvelle

A d ernuḍ lɣella
Et de la récolte

Dɣa nekkweni a nefreḥ
Alors on se réjouira

Tabburt fell am aḍ-ṭfeḥ.
La porte pour toi s’ouvrira.

Ufiɣ semman am ğeğğiga
Je vois que l’on te nomme Geggiga

Ad ğuğğegen wussan im telha
Tes jours fleuriront bien

Ma yehwa yas i Ṛebbi
Si Dieu le veut

Ddu kan am aman n tala
Va comme l'eau de la fontaine

A m nefk ṛṛay s lufa
On te donnera un grand pouvoir de décision

Ad Ɛyunt fell am tilufa
Les malheurs se lasseront de toi

Ɛlağal idda yam uqerru n saabun
Car il te faut un morceau de savon

A t id tawid ɣer da
Tu l'apporteras ici

Ufiɣ a m t ṛbuɣ
Je vois que je te le soignerai

Aḍ—ṭeccucfed s yes a tasedda
Tu te laveras avec, ô, lionne

Dɣa a ma iḍher waggur deg signa
Alors la lune t'apparaîtra dans les nuages

Ad iddu lmehdi
Accompagnée de l'envoyé

Heḍr as ssin imeslayen d ddwa
Tu lui diras deux mots comme remède

Ssin ara s theḍreḍ aḍ-tessusmeḍ
Seulement deux et tu te tairas

« Ayyef akka ? »
« Pourquoi cela ? »

A m yeqqar
Il te dit

Ur ṭṭaggwad
N’aie pas peur

Hucc it id a tasedda
Secoue-le ô lionne

A m yuɣal ḍ-ṭaxatemt n ddheb d lfeṭṭa
Il te deviendra une bague d’or et d’argent

Ufiɣ aḍ-ṭferheḍ
Je vois que tu te réjouiras

A d uɣaleḍ s lferḥ ɣer da.
Tu reviendras ici avec la joie.

Conclusion finale de la cliente : “Inch Allah !" (*Si Dieu le veut !).*

Exemple 2

A m yeqqar
Il te dit

Idda yam weɛli
Le très haut est avec toi

Ṛṛay im ad i elli
Ta décision sera élevée

Ufiɣ a m nekkes sseğra ylilli
Je vois qu’on t’enlèvera le laurier-rose

Ḥaca lxiṛ ara yilin
Il n’y aura que le bien

Ufiɣ ddu d Ḥsen
Je vois que tu dois aller avec Hsen

Ufiɣ am t deg leḥsan
Je te l'ai trouvé dans les soins

Ufiɣ si lǧiha Ṛṛebbi
Je vois que c'est du côté de Dieu

Ḥaca lxiṛ i d yusan
Que seul le bien arrive

Ufiɣ dɣa nekkweni
Je vois qu'alors nous

A neṭṭef aqerru n berdaquc a ncumm
Nous prendrons un pied de "berdaquc" et nous chiquerons

A ɣ tekkes lɣwemma
L'angoisse disparaîtra

Ɛlaǧal tweḥceḍ cwiyya
Car tu te sens un peu seule

Tikwal tumneḍ tikwal ala
Parfois tu as confiance parfois non

Ufiɣ ddu yas deg fus lyemna
Je vois que tu dois lui aller de la main droite

Ayen nrrebeḥ maɛu ur qqar ara ala
Ce qui prospère est utile, ne dis pas non

Ɛlaǧal ufiɣ teččam tiɣwemma
Car je vois que vous avez mangé des contrariétés

Yerna teṭṭedduḍ as g lɣemma
De plus tu le contraries

Ufiɣ Ha !
Je vois Ha !

Ur ṭṭaggwadd a tasedda
N'aie pas peur ô lionne

Ufiɣ ad yuɣal d aggus n ddheb d lfeṭṭa
Je vois qu'il deviendra une ceinture d'or et d'argent

Ufiɣ aḍ-ṭferḥeḍ a m tekkes lywemma
Je vois que tu te réjouiras, tes contrariétés disparaîtront

Ɛlağal aqli kem am uğeğğig llexla
Car tu es comme la fleur sauvage

Tikwal ifreḥ wul im tikwal ala
Parfois ton cœur est gai parfois non

Ufiɣ ddan am ssin
Je vois qu'il t'en faut deux

Ur teddu yara d uğeğğig llexla
Ne vas pas avec la fleur sauvage

Ddu yakw d lmehdi
Vas avec l'envoyé

Bac a kem izer Sidi Ṛebbi.
Afin que le Seigneur Dieu te voie.

Ufiɣ t wagi d uzzal mačči d uffal
Je vois que celui-ci c'est du fer et non de la férule

Ur teddu yara d umeksa
Ne fréquente pas le berger

Win iheddṛen xilla
Celui qui parle trop

Ɛlağal kull luɣa iṭṭawi yam ṭṭ id a tasedda
Car toutes les versions il te les dira ô lionne

Ufiɣ nekkweni a nekcem lmerğa
Je vois que nous pénétrons dans les marécages

Rrekba ynem deg uṭaksi
Ta monture est une automobile

A d uɣaleḍ s lferh ɣer da.
Tu reviendras ici avec la joie.

La cliente :"Inch Allah. aqli yi ferheɣ !" (*Si Dieu le veut, me voici gaie* !).

Exemple 3

A m yeqqar
Il te dit

Fresn am amdun
Ils t'on préparé un bassin

Orib ad ifak fell am ugur
Bientôt ta souffrance sera terminée

Ufiɣ fkan am taseṭṭa
Je vois qu'ils t'ont donné des branches

A m nexdem aẓetta
On te fera un métier à tisser

A m nefk abeṛnus
On te donnera un burnous

Ur teṭṭγimiḍ ara am umeḥbus
Tu ne seras plus comme un reclus

Ufiγ ddu kan d lğib amekyus
Je vois que tu dois aller seulement avec la bonne poche (l'homme fidèle)

Berka kem lqut messus
Finie pour toi la nourriture fade

Ufiγ ameɛna hã !
Mais je vois ha !

Ayen nrrebeḥ maɛu ur qqar ara ala
Ce qui prospère est utile ne dit pas non

A neddu deg fus lyemna
On ira du côté de la main droite

A m nefk ṛṛay в lufa
On te laissera beaucoup décider

Ad ɛyunt tilufa
Les malheurs cesseront

Ɛlağal qwan lehḍur
Car beaucoup de paroles circulent

Kull yiwen acu d yenna
Chacun a dit quelque chose

Ufiγ a-t-an a m neqqen ssaɛda
Je vois qu'on t'attachera la chance

Acu bururu yagi llexla
Qu'est-ce que ce hibou sauvage ?

Amek i s nexdem mačči akka
Quoi qu'on lui fasse ce n'est pas cela (qui lui convient)

In as ssin lehduṛ
Dis-lui deux mots

Ad ṭṭweksen fell am lekduṛ
Et les malheurs s'éloigneront de toi

Ɛlagal mačči tagi lleγreb
Car ce n'est pas l'exil

Ufiγ hã !
Je vois ha !

A m nefk awal n dhheb
On te donnera une parole d'or

Ur m iṭṭuγal ara d lekdeb.
Qui ne te deviendra pas mensonge.

Nous ne pouvons garantir la mise en forme des poèmes qui, nécessairement ont été retranscrits après-coup. En effet les fins de vers ne sont pas toujours évidentes et Lalla Faḍma était incapable de nous renseigner car, pour elle il s'agissait d'un ensemble musical dont les structures inconscientes lui échappaient.

Les trois poèmes débutent tous par le même vers qui ne rime en aucune façon avec les autres, vers annonciateur du rapprochement de Lalla Faḍma avec un saint, rapprochement qui lui permet de proférer les paroles efficaces car celles—ci ne sont pas sa propre création

mais lui sont dictés par le saint ; elle n'est, pour reprendre un terme propre aux linguistes, qu'énonciatrice. Ce vers peut se retrouver à l'intérieur du poème après une rupture ; il a pour rôle alors, de rétablir la communication. Cette connexion avec les saints peut se faire plus ou moins rapidement, selon que notre magicienne a affaire à un cas de désensorcellement ou de simple voyance. Dans ce dernier cas la communication se fait presque instantanément, contrairement aux cas plus difficiles dont nous parlerons plus loin.

Globalement ces incantations sont identiques malgré un vocabulaire relativement différent. Le rythme de récitation est le même ainsi que le timbre de la voix(1). On y trouve essentiellement des idées d'espoir ("on me mettra fin a ta situation défavorable“); les remèdes indiquant ce qu'il faut faire et ne pas faire ; et enfin le dénouement heureux (“tu te réjouiras", i.e. tu te marieras).

Ces incantations sont parfois suffisantes et constituent le remède ”en soi“ au célibat de la jeune fille.

1. Nous verrons que dans certains cas, Lalla Faḍma change de timbre ou même perd complètement la capacité d'utiliser ses cordes vocales.

Mais elles peuvent aussi être accompagnées ou suivies de rites. Ainsi en est-il pour l'exemple 1 où elle "prépare un savon". La jeune fille porte une savonnette à la consultation suivante que Lalla Faḍma prend entre les mains. Elle dit alors :

Rite 1

Ṣṣabun is d imerqreq
Sa savonnette est brillante

Lemḥibba ines am aggur mi ara d yecreq
Son amour est comme la lune quand elle paraît

Neɣ iṭij mi ara d yeḥreq.
Ou le soleil quand il brûle.

Ensuite elle recommande à la jeune fille de prendre un bain en se servant de cette savonnette tout en prononçant les paroles suivantes :

Aman iw d lǧari
Mon eau est comme le ruisseau

Ad yas ɣur i 1fani
Un tel viendra vers moi

Am aman di leḥmali.
Comme l’eau des grands courants.

Il n'y a pas de prescription particulière quant au moment et au lieu du bain.

Pour tous les rites, nous procéderons de la manière suivante : après avoir donné le rite dans son intégralité, nous essaierons d'en analyser chaque élément en le rattachant au contexte culturel traditionnel, ce qui nous obligera à emprunter parfois, des chemins de traverse.

Dans ce rite, le seul critère retenu est la parole : paroles sur la savonnette qui , dès lors n'est plus une savonnette ordinaire, mais devenue magique, se charge de pouvoir : paroles sur le bain, ou plus précisément sur l'eau du bain. Cette eau limpide comme l'eau courante, est pure comme celui qui viendra faire la demande en mariage.

La savonnette représente la jeune fille qui acquerra son éclat et son parfum tandis que l'eau représente le jeune homme pur qui viendra en courant, comme elle. Le caractère sensuel de la rencontre de l'eau et du savon sur le corps est ici très clair : le jeune homme passera sur le corps de la jeune fille comme l'eau passe sur la savonnette.

Nous savons par ailleurs que la fiancée se confectionne une savonnette spéciale avant son mariage. M.

Devulder la décrit ainsi : "C'est un mélange de savon, de beurre, de miel et de sel bien malaxé auquel elle a donné la forme et l'apparence d'une véritable savonnette. Le jour du mariage, sa mère, ou une autre femme, lui fait la toilette avec cette savonnette, et après son mariage, la jeune femme doit se laver avec ce savon, matin et soir, afin que son mari l'aime et soit pour elle bon comme le beurre, doux comme le miel, agréable comme le sel"(1).

Nous pensons que M. Devulder a fait une erreur d'interprétation en identifiant les qualités recélées par la savonnette à celles que la femme attend de son mari. Nous pouvons affirmer que c'est à la femme que sont demandées ces qualités car, en matière d'amour et de sexualité, les rites concernent toujours les femmes. Rien d'étrange à cela dans une société ou l'initiative sexuelle revient à l'homme. Lui n'a pas besoin de se rendre "bon, doux et agréable”, il l'est par définition ; c'est au contraire à la femme de développer ces qualités si elle veut que son mari la garde, et elle ne peut que le vouloir.

1. M.Devu1der (1951), p 89

D'autre part cette "savonnette de la mariée" (ṣṣabun n teslit) est déposée par la mère dans un lieu saint où elle doit passer une nuit. Après quoi, lors de la toilette de la mariée, la magicienne prononce une formule spécifique : ”Je te lave avec le savon des saints : qu'on hume le parfum de ton amour comme celui d'une pomme de qualité". La savonnette exhale un parfum, elle embaume le corps et lui donne des propriétés érotiques.

Le beurre (udi), traditionnellement produit recherché, sert à améliorer les mets. Il est aussi un fortifiant recommandé aux personnes affaiblies physiquement : de par sa richesse nutritive, il se rapproche du miel qui, comme lui, est un produit survalorisé dont la saveur sucrée représente tout ce qu'il y a d'agréable : le sucré (ẓid) est un terme dont l'utilisation s'étend à presque tous les domaines de la vie.

Lalla Faḍma utilise souvent un autre moyen qui consiste à piler ensemble de la réglisse (asɣar aẓidan), des clous de girofle (ssxab), du benjoin (lgawi), de la muscade (tazucṭṭigt), des graines d'amarante (lḥebb lweswas), du minerai de cobalt (lhebbala), de l'éponge naturelle (cencafa), du henné (lḥenni), du sel (lemleḥ) et du sucre (skweṛ).

Ces éléments ont tous des vertus bénéfiques ou érotiques : les clous de girofle éloignent les maladies des enfants ; ils sont accrochés au cou de la mariée sous forme de collier (azrar n ssxab) ; les femmes en mâchent pour parfumer leur haleine. La muscade est un condiment très apprécié pour son odeur. Le benjoin est l'encens principal ; il éloigne le mal grâce à la forte odeur qu'il dégage en brûlant. Les graines d'amarante sont utilisées dans les sortilèges à cause du terme qui les désigne, lhebb lweswas, littéralement "graines de fourmillement". Elles ont donc la capacité de "faire fourmiller” les hommes, de les exciter. Une raison linguistique s'attache aussi à l'emploi du minerai de cobalt désigné par lhebbala, de la racine arabe HBL, “perdre la tête". Il s'agit de rendre les hommes amoureux fous. L'éponge naturelle désignée par le mot cencafa construit sur la racine arabe NCF qui signifie à la fois ”sécher, se dessécher", et "être fortement excité" recouvre la même idée.

Les autres éléments (réglisse, sucre) ont pour but de rendre la jeune fille ”sucrée", donc bonne "à consommer", le sel également car, en kabyle (comme en beaucoup d'autres langues, les rapports sexuels sont dits "manger”, ečč).

Le henné, poudre colorante rouge, est un produit de beauté féminin. On l'uti1iвe pour teindre les cheveux, les mains, les pieds. Mais il n'est pas qu'un cosmétique, il a une valeur quasi religieuse : on l'applique les jours de fêtes musulmanes ainsi que lors des évènements marquants de la vie : naissance, circoncision, mariage, mort. Même le mouton du sacrifice(1) se voit teint au henné (sur 1e dos ou entre les deux yeux) avant d'être égorgé. Le henné porte bonheur, il est protecteur et faste, celui qui s'en teint est protégé de Dieu car les anges (lmalaykat) s'empressent autour de lui tants ils apprécient ce produit.

Nous avons donc principalement des odeurs et des saveurs, c'est—à—dire des produits qui font appel aux sens, les autres conduisant à une perte de conscience de soi.

La jeune fille doit donc prendre dans la main la poudre ainsi obtenue et se mettre à la fenêtre une nuit de pleine lune en disant :

1. Il s'agit de la Fête annuelle commémorant le sacrifice d'Abraham.

Rite 2

Ṭṭfeɣ kun di taq
Je vous tiens à la fenêtre

Ul iw ixaq.
Mon cœur est nostalgique.

Ces deux vers doivent être prononcés par la jeune fille le visage tourné vers la lune afin d'en recevoir l'éclat. Ce rite accompli, elle met la poudre dans un nouet qu'elle devra toujours porter sur elle devant les hommes. La beauté ainsi acquise ne la quittera que si elle se défait du petit nouet.

Ces incantations et ces deux rites constituent l'arsenal complet de Lalla Faḍma lorsqu'elle a affaire à une jeune fille désirant se marier. Bien que chacune de ces trois incantations s'adressent à une jeune fille différente, elles ne sont pas spécifiques à chaque cas. L'incantation 1 aurait pu être proférée pour la seconde ou la troisième jeune fille et vice—versa. La personnalité propre de chaque jeune fille n'intéresse pas la magicienne, seule la situation objective socialement inconfortable est retenue : l'absence de prétendant. Autrement dit, les incantations, tout comme les jeunes filles sont interchangeables.

Outre ces rites utilisés par Lalla Faḍma, il en existe d'autres en usage chez d'autre magiciennes. En voici un recueilli par M. Devulder(1).

Rite 3

La magicienne puise de l'eau à une source (à sept sources si la jeune fille est laide) en disant :

J'ai tiré les augures de la colline élevée

J'ai trouvé la passion dans la fontaine

L'une puise, l'autre non

J'ai enlevé la honte par la magie

Que j'ai apporté pour une fête

Salut ô fontaine bien bâtie (i.e. construite par un homme adroit, jeune)

Que Dieu bien—aimé donne son semblable à cette fille

Donne-le lui, qu'il soit riche ou pauvre !

Elle remplit alors sont petit pot de terre cuite et s'en retourne chez la jeune fille qui doit le garder jusqu'au jour où la nuit s'annoncera belle et étoilée, sans clair de lune. Cette nuit-là, la magicienne place le pot sur une tombe ou sur un arbre pour y recevoir la lumière des étoiles, et particulièrement la "blanche clarté" de l'étoile du matin. L'eau doit être retirée avant

1. M. Devulder (1951)

le lever du soleil. Tout comme cette eau, la jeune fille recevra la beauté (blancheur) de l'étoile du matin car la magicienne l'en lave le jour même. Pour ce faire, elle invite la jeune fille à se tenir debout sur un morceau de fer et à répéter les paroles suivantes :

Je suis debout sur le fer
J'ai pris l'ami
Le cœur de l'homme m'aimera.

Ensuite la magicienne allume une lampe et dit :

Je t'ai allumé une lampe durant le jour
Le fiancé courra
Comme la source dans la montagne.

Avant de verser l'eau sur le corps de la jeune fille, elle lui fait des girations avec le pot autour de la tête, sept tours de droite à gauche puis sept tours de gauche à droite en prononçant les paroles suivantes :

Je t'ai lavée sur l'acier
Que le monde se tourne vers toi
Même si tu' n'es qu'un vieux pot
Les hommes aspireront vers toi
Tes cuisses sont des planches

Tes seins sont des pommes
L'homme te contemplera
Comme la mèche et la lampe
Je t'ai lavée avec la main droite
Que les hommes viennent vers toi, ceux qui
ont de la mousse (i.e. les hommes car eux seuls sont poilus).

Je t'ai lavée dans un bain chaud
Que l'on t'aime comme (on aime) le Sultan
Je t'ai lavée dans du rugueux
Que l'on t'aime comme (on aime) le Sultan
quand il est mort.
Je t'ai lavée avec la main droite
Qu'ils t'aiment les gens qui sont habillés,
vêtus d'un burnous (i.e. les hommes).

La toilette terminée, la magicienne mesure la jeune fille avec un fil de lisse et lui dépose du sel sur la tête en accompagnant ses gestes de ces paroles :

Mon sel c'est la beauté
C'est celui qu'ont apporté les magiciennes
avec l'iskin n dderya (plante douée de fécondité)
On met du sel dans la fontaine (elle le jette dedans)
Moi c'est pour la prochaine fête
Par l'aide du Prophète et de Fatma.

Enfin un peu d'eau est versée là où les hommes passent pour aller au marché. Le reste, accompagné du fil de lisse est jeté à l'endroit où les bouchers égorgent les animaux ¡ versant le tout elle dit :

Ton opprobre, c'est lanyelwi (forte fièvre qui survient le soir)

C'est aujourd'hui que sont passés les marchands (En emportant le mal).

Si ce jour-là un enterrement a lieu dans le village, elle verse une partie de l'eau dans le chemin conduisant au cimetière et jette le reste dans le fossé en disant :

Les morts ont emporté la honte et l'opprobre.

Dans le rite que nous venons d'exposer, c'est la magicienne elle—même qui puise l'eau qui servira au bain. Cette eau recueillie à 1a fontaine du village n'est plus de l'eau ordinaire à partir du moment où elle reçoit du pouvoir grâce aux paroles de la magicienne proférées durant l'acte de puisage. Si elle doit puiser l'eau dans sept fontaines différentes, elle répète chaque fois la formule consacrée. Elle salue la fontaine en la louant comme pour en tirer les bons augures. Si l’on pense que la fontaine, dans la pensée kabyle est habitée par une

hydre à sept têtes (talafsa) qui détient le pouvoir de tarir la source si on ne lui fait pas le sacrifice annuel d'un mouton(1), on comprend que la magicienne prenne des précautions de langage à son égard. Traditionnellement, on ne va pas seule à la fontaine car on risque d'y trouver non seulement 1'hydre à sept têtes, figure effrayante par le fantasme de dévoration qu'elle suscite, mais aussi les personnages surnaturels qui peuplent les sources et les grottes ; aucune femme ne s'y risquait seule exceptée la magicienne.

L'eau ainsi recueillie doit passer une nuit à 1a be11e étoile pour recevoir la clarté de l'étoile du matin uniquement, sans celle de la lune, contrairement au rite précédent où c'est la lumière de la lune qui donne la beauté au visage de la jeune fille. Ces deux astres sont les plus fréquemment sollicités. L'étoile (itri) et la lune (aggur) sont du genre masculin en kabyle et symbolisent tous les deux la beauté dans le langage courant : un visage est beau comme l'étoile ou comme la lune : il brille comme l'étoile ou comme la lune. La beauté est donc perçue comme une chose lumineuse mais froide, le soleil sert rarement à la représenter. Elle

1. Le sacrifice du mouton semble avoir remplacé celui de la jeune vierge. Dans le Haut-Atlas marocain, on raconte que l’hydre de la fontaine en tarissait chaque année la source. Après discussion avec le monstre la population décida de lui sacrifier chaque année une jeune fille. (Doutté, cité par E. Dermenghem 1954).

doit être lumineuse, douce et discrète, et ne pas aveugler celui qui la regarde. La lune, symbole de la beauté est rendue clairement dans un conte intitulé "Qui de nous est la plus belle, ô lune ?"

"L'on raconte qu'aux temps anciens, il était une jeune femme belle, aussi belle que la lune. Et cette femme, les nuits de pleine lune, se fardait, peignait et parfumait ses longs cheveux, revêtait ses habits les plus riches, se parait de tous ses bijoux et sortait. Pour mieux découvrir le ciel, elle gagnait une hauteur. Et là, elle levait son visage resplendissant vers la lune et lui demandait :

- Qui de nous est la belle, ô lune, qui de nous est la belle ?

Et la lune lui répondait :

Toi et moi sommes également belles, mais la fille que tu portes en toi nous passera en beauté. Et la jeune femme se lamentait et maudissait l'enfant qui était dans son sein…"(1)

Un autre élément semble expliquer le choix de ces astres pour représenter la beauté, c'est leur couleur blanche. La peau blanche est désignée comme la belle

1. M.-T. Amrouche (1971), p 39

peau (aksum acebḥan). Une notion de pureté s'attache à la couleur blanche qui ne peut supporter d'être un tant soit peu souillée sans que cela ne frappe le regard, ne dit-on pas qu'une peau brune, et à fortiori noire, peut recéler toutes les impuretés sans qu'elles apparaissent : ainsi peut-on offenser fortement quelqu'un en lui disant que la honte ne se verrait pas sur son visage dont la peau est incapable de rougir. Une telle personne est insensible aux règles de la pudeur puisqu'elle peut les transgresser sans en avoir honte, la nature l'ayant faite ainsi(1).

Il s'agit donc de donner la beauté à une jeune fille laide, beauté qui n'est pas seulement la blancheur mais aussi la discrétion. La beauté lunaire tient aussi de la forme ronde de la pleine lune car le visage beau est celui qui est rond et blanc (i.e. plein, comme le disque lunaire : « udem amṛubbɛan »).

La lune est un instrument de mesure du temps chez les Berbères comme chez beaucoup d'autres peuples. L'âge d'un enfant de moins d'un an s'exprime en nombres de lunes écoulées depuis sa naissance, les Touaregs comptent les jours en nuits… M. Eliade différencie le

1. Le mot akli désigne le nègre et aussi l'esclave.

le soleil de la lune par la stabilité du premier et la croissance de la seconde. "Le soleil reste toujours pareil et égal à lui—même, sans aucune espèce de devenir. La lune par contre est un astre qui croît, décroît et disparait, un astre dont la vie est soumise à 1a loi universelle du devenir, de la naissance et de la mort. (…)Cet éternel retour à ses formes initiales, cette périodicité sans fin, font que la lune est par excellence l'astre des rythmes de la vie"(1). Ces rythmes de la vie lunaire sont intimement liés aux rythmes biologiques de la femme : le cycle menstruel se situe par rapport à celui de la lune, le neuvième mois de la grossesse est "la lune de la femme enceinte" (d aggur is).

Parmi les phases dramatiques de la lune, naissance, plénitude et disparition, seuls les deux derniers sont présents dans les rites que nous avons recueillis : la plénitude pour faire de la jeune fille une femme accomplie (i.e. mariée) et la disparition dans le cas où l'obscurité est indispensable au bon déroulement du rite. L'absence de la lune dans le ciel est requise également lorsqu'on a besoin non pas d'elle mais des étoiles. Nous

1. M. Eliade (1975), p 139

n'avons pas rencontré de rite qui demande 1a participation simultanée des étoiles et de la lune.

Alors que la lune semble stable dans l'espace (au moment précis où on la contemple) et mobile dans le temps, les étoiles sont là toutes les nuits mais possèdent la capacité de se déplacer : des étoiles filantes, on dit qu'elles sont à la poursuite des mauvais génies (lejnun) qu'elles aiment combattre. Lorsqu'on aperçoit une étoile filante, on invoque Dieu et les plus grands saints pour qu'ils l'assistent dans sa tâche. Même lorsqu'elles sont stables les étoiles sont potentiellement mobiles, il est dans leur nature de "sauter" (itran jelliben) et leur proie de choix sont les yeux humains lorsqu'ils sont atteints d'ophtalmie ou du trachome, affection chronique et contagieuse encore très répandue il y a seulement quelques années, surtout chez les enfants(1).

1. A la tombée de la nuit, les mères kabyles poussent leurs enfants atteints de cette conjonctivite granuleuse, à l'intérieur de la maison de peur que des étoiles ne tombent dans leur yeux tant elles sont attirées par la "maladie des yeux" (aṭan bbwallen). Si par malheur des étoiles sont tombées dans les yeux et que 1e rite de magie curative se révèle inefficace, il n'y a alors plus rien à faire, car cela signifie que les étoiles ont définitivement « élu domicile » dans l'œil en formant au fil des jours une pellicule jaunâtre et opaque (leyyar). Cette pellicule est décrite sous l'aspect d'une mince couche de verre assez rigide que mêmes les médecins modernes ne peuvent enlever.

Les étoiles, bien que les femmes les utilisent pour se rendre belle et pour se marier, revêtent donc tout de même, un caractère dangereux ; seule la magicienne sait comment en obtenir les effets bénéfiques.

Un autre élément intervient ensuite lorsque la jeune fille doit se tenir debout sur un morceau de fer. Le fer (uzzal), symbole de force, représente l'homme qu'elle attend et sur le quelle elle se tient debout comme pour le dominer. Nous retrouvons d'ailleurs cette volonté de domination des femmes sur les hommes dans le langage quotidien. Elles l'expriment ouvertement elles-mêmes lorsqu'elles disent au sujet de leur mari "Je veux le rendre comme une serpillère" (a t rreɣ am ucifun lqaɛa), donc lui marcher dessus.

Le fer, du fait qu'il est traité par le feu recèle un pouvoir sacré. Il est d'autant vénéré et craint qu'il peut être forgé par le feu du ciel. Ce feu céleste se manifeste de façon brutale dans la violence de l'orage lorsque la foudre tombe sur la terre, au contact de laquelle elle se transforme en un soc de charrue appelé "soc d'or" (tagwersa n ddheb). Cette charrue a la réputation d'enrichir d'abondantes récoltes et pour le restant de ses jours, celui qui aura la chance de l'uti-

liser pour ses labours(1). Aussi se met-on à sa recherche dès qu'elle est tombée. D'un arbre foudroyé, on dit « tewwet-ítt tgwersa » (lit. la charrue l'a frappée) qui signifie "l'arbre a été frappé par la foudre".

Le fer est donc lié à la fertilisation de la terre et l'on ne peut s'étonner de le trouver dans de nombreux rites de guérison, de purification où il se présente le plus souvent sous la forme d'un soc de charrue.

La purification par la foudre ou par ce qui la représente, (ici le soc de charrue) "sont des rites archaïques qui prouvent non seulement l'ancienneté des divinités célestes mais aussi l'ancienneté de leurs aspects dramatiques, orageux"(2). Ceci donnerait à penser que, jadis, les Kabyles auraient eu un dieu ouranien. Il existe encore aujourd'hui non seulement le souvenir mais aussi le rite résiduel d'invocation du dieu de la pluie (Anẓar) afin qu'il arrose la terre assoiffée. Tout comme les dieux grecs ou africains, il est à l'image des hommes puisqu'il a une fiancée, l’arc-en-ciel (tislit bbwenẓar).

1. Parmi les légendes de la Scythie, Hérodote rapporte dans sa quatrième enquête qu’un jeune roi reçut du ciel des objets en or, parmi lesquels une charrue et un joug, une hache, une coupe.

2. M. Eliade (1975), p 77

Après le fer, nous trouvons la lampe (lmesbaḥ). Il s'agit de la lampe à huile en terre cuite à plusieurs becs. C'est la lampe de mariage indispensable au moment des actes importants de la vie : elle est présente au moment du mariage ; c'est à elle aussi de donner la première lumière à la maison nouvellement terminée. Les occasions où on l'allume sont nombreuses : lors d'une naissance, lors de la première coupe de cheveux du garçon, le premier jour de son marché, le jour de sa circoncision, etc. La lampe confère donc propriétés bénéfiques aux rites auxquels elle participe. Une cérémonie de mariage où elle n'est pas présente est impensable, ce serait vouer l'union à l'échec. Elle symbolise encore la beauté ; un visage peut être beau comme la lune ou comme la lampe (udem is d lmesbaḥ). La présence de la lampe se comprend donc très bien dans un rite destiné à unir une femme à un homme(1).

La source, l'eau courante évoque la rapidité avec laquelle le fiancé espéré va arriver, il s'agit de la même image que celle du rite 1. Le bain intervient ensuite accompagné de formules évoquant certaines parties du corps : les seins et les cuisses de la jeune fille, les poils et le burnous des hommes. L’érotisme des seins

1. Un des symbolismes de la lampe de mariage est qu'elle représente une femme soulevant ses jupes. (C. Lacoste-Dujardin, communication personnelle).

se rencontre dans des expressions euphémistiques et dans la poésie, lorsque le poète, s'adressant à sa bien aimée, ou tout simplement parlant d'elle et de ses attributs physiques, les mentionne, accompagnés de forts épithètes. En voici un, emprunté au célèbre poète kabyle, Si Mohand—ou-Mhand :

"Elle a sourcils arqués

Cheveux jusqu'à la ceinture

Seins pimentés"(1).

La comparaison entre les seins et les pommes existe aussi dans les contes : "Remède anti-stérilité, désignation de l'époux, image des seins d'une femme : la pomme se rapporte indiscutablement à la fécondité qui ne saurait être que féminine. Aussi malgré sa rareté relative en Kabylie, elle est un symbole fréquemment utilisé dans la littérature orale"(2). Plus concrètement, 1'identification des seins aux pommes peut se comprendre par le rapprochement possible entre les seins fermes d’une jeune fille et la dureté du fruit et à sa forme ronde, contrairement aux seins tombants des femmes plus âgées.

1. M. Mammeri (1969), p 263

2. C. Lacoste-Dujardin (1970), p 274

Par contre les cuisses comparées aux planches ne figurent ni dans la poésie ni dans le langage courant. On peut penser que cette comparaison est faite ici afin que les cuisses de la jeune fille deviennent aussi lisses que le bois poli. A un niveau plus profond, Freud nous dit que chez certains malades les piliers représentent les jambes : "Je connais des malades qui ont conservé la symbolique architectonique du corps et des organes génitaux (l'intérêt sexuel ne porte pas seulement sur les organes externes) chez qui les piliers et les colonnes représentent les jambes…"(1). La symbolique architectonique de la maison kabyle repose principalement sur les représentations du pilier central (l'épouse) et de la poutre maîtresse (l'époux), ”leur emboîtement figurant l'accouplement”(2). La magicienne qui compare la jeune fille à des planches signifie le désir de celle-ci à fonder un foyer, donc à devenir le pilier central de sa future maison.

L‘homme, lui, est caractérisé par deux éléments : l'un physique (les poils), l'autre vestimentaire (le burnous). Ils sont tous les deux spécifique de l'homme,

1. S. Freud [1900], (1973), p 298

2. P. Bourdieu (1972), p 49

la femme n’a pas de poils apparents et ne porte pas le burnous. Le développement du système pileux est une marque de virilité : la moustache et la barbe sont des composantes essentielles de l'honneur. Autrefois tous les hommes kabyles cultivaient leur moustache, la plus belle était celle qui s'étirait longuement sur les côtés à la manière de la moustache gauloise, mais dont les extrémités étaient relevées au lieu de descendre. Un outrage profond subi par un homme s'exprime par : ”Un tel m'a rasé la barbe (ou la moustache !)”. Le droit kabyle (qanun) condamnait le traître au village à avoir la moustache rasée, condamnation très infâmante.

Pour comprendre la présence du sel déposé sur la tête, et ensuite jeté dans la fontaine, nous devons la rattacher à la valeur du sel dans la culture kabyle.

Tout d'abord le sel est destiné à la cuisine, sa première fonction est de relever la saveur des aliments. C’est un condiment mais pas n’importe lequel, c’est le principal, on peut se passer de tous les condiments mais pas de lui. Il est d’utilisation difficile car l’on risque toujours d’en mettre trop ou pas assez, et seule la vraie femme, la femme accomplie (mariée, ayant des en-

fants) peut en user dans la juste mesure. C'est à la maîtresse de maison (belle-mère) de « goûter le sel » (Ɛreḍ lemleḥ) des aliments préparés par ses brus avant de les servir. La manière de saler les plats révèle le caractère et la personnalité de celle qui a salé : elle est "bête et molle" si elle ne sale pas suffisamment ; elle a la "tête dure" (iqqur uqerruy is) si elle a l'habitude de trop saler. Le "trop" ou le "pas assez" est si facilement arrivé que la cuisinière "goûte le sel" de nombreuses fois après avoir ajouté à chaque fois de l'eau ou du sel. L'idéal, la juste mesure, juste ce qu'il faut de sel est une notion très prisée dans l'art culinaire et ne s'acquiert qu'avec une longue expérience. Jadis, et sans doute encore aujourd'hui mais dans une moindre mesure, le mari pouvait répudier sa femme si par malheur elle avait oublié de saler.

Ceci nous montre l'importance qu'occupe le sel dans la cuisine où il trouve sa fonction fondamentale : participer avant tout à la cuisson des aliments, qui, sans lui, seraient immangeables. Il est le compagnon par excellence de la cuisine mijotée, celui de la nourriture cuite, non par un contact direct avec le feu mais par un contact doublement médiatisé par la présence de 1a marmite et de l'eau. Si "la cuisine du bouilli représente

le plus haut degré de la culture”(1), elle inclut forcément le sel. On ne "goûte pas le sel” d'une viande rôtie ou grillé mais celui qui se trouve dans le chaudron accompagné d'eau. Car c'est par là que le sel pénètre dans toutes les parties des ingrédients, par l'intermédiaire de l'eau dans laquelle il est fondu. C'est par là qu'il a sa plus belle fonction d'assaisonnement, où il remplit le plus parfaitement son rôle, contrairement au sel saupoudré sur la viande grillée où il reste sous forme de cristaux qui se retrouvent tels quels dans la bouche. Cette fausse salaison, ou salaison superficielle, ne mérite pas l'attention et les soins requis par la vraie salaison de la vraie cuisine(2).

Lorsque la jeune fille est initiée par sa mère à l'art culinaire et que l'apprentissage révèle une tendance à fortement saler, la jeune fille devient un sujet d'inquiétude. Sa mère la met alors en garde afin qu'elle réfrène son caractère trop prononcé si elle tient à ne pas se faire chasser plus tard par sa belle-famille. Que signifie cette propension à abuser du sel ? Le sel

1. Cl. Lévi-Strauss (1968)

2. Ceci n'est pas démenti par le fait que le mets de réception soit la viande rôtie. Celle-ci en effet, possède encore un peu des propriétés de l’animal, principalement sa force, visible dans le jus sanguin. C’est pourquoi, on donne de la viande rôtie seulement aux personnes affaiblies (malade, circoncis, femme enceinte, accouchée). D’une manière générale, le rôti est la cuisine destiné aux hommes et le bouilli celle destinée aux femmes. Par ailleurs, la cuisine salée est la nourriture civilisée qui s’oppose à la cuisine sans sel des ogresses.

est indispensable à la cuisine mais il ne peut se consommer à l'état brut. C'est le produit sec par excellence, il est donc brûlant : il doit, pour acquérir sa valeur symbolique la plus haute être tempéré par l'eau. Ainsi la cuisinière, lorsqu'elle entre en contact avec lui (contact direct puisque le sel est versé dans la paume de la main avant de l'être dans la marmite) acquiert son caractère de brûlure que seule l'eau peut réduire. La femme abusive de sel est hors de la juste mesure et risque de déséquilibrer l'ordre familial et social auquel elle se trouve alliée. Cette femme sèche et brûlante, donc volontariste, ne réfrénant pas ses désirs, ne voulant en faire qu'à sa tête, n'est pas recommandable. On peut risquer d'y voir là la peur des hommes de se voir consumer par des désirs sexuels in-tempérés d'une femme incapable de se soumettre aux règles culturelles qui lui assignent obéissance, tant dans le domaine social (travail) que dans le domaine privé (sexualité). C'est pourquoi ce sont les femmes plus âgées (belles-mères), moins intéressées par la sexualité, qui savent le mieux doser le sel, et qui rectifient le défaut ou l'excès de leurs belles-filles.

A Feraoun, dans la région de la Soummam. vit une tribu qui, i1 y a encore vingt ou trente ans, récoltait le sel d'un puits situé à proximité et le revendait aux villages voisins. Cette tribu porte le nom de "Imellaḥen"(les gens du sel) qui ont la réputation d'être très durs et même intraitables. Les ramasseurs de sel sont autoritaires, vifs, comme la femme qui en fait un usage excessif. La cuisine d'une telle femme est "coupante" (tgeẓẓem), aiguisée (qettiɛet). Dans ce contexte, la femme abusive de sel est "coupante" comme sa cuisine et l'on comprend alors que les hommes craignent ã l'épouser(1).

Nous n'avons parlé que de la femme qui pèche par excès de sel, mais qu'en est-il de celle qui pêche par défaut ? L'attitude de celle—ci est inverse. La femme qui sale trop peu est gourde. Contrairement à l'autre elle est timide, soumise, passive. Bien que ces traits de caractère figurent parmi les qualités demandées à la femme, elle ne doit pas les pousser à l'extrême. Là encore il lui faut trouver le juste milieu en dehors duquel elle ne rencontre que railleries, moqueries, parfois même humiliations de la part de tous. Sa cuisine

1. Les rapports entre le sel et la sexualité sont attestés ailleurs. Par exemple, chez les Hongrois on pense qu'une femme qui sale trop est amoureuse. (G. Devereux, communication personnelle).

est fade (messus), elle manque de goût, come elle. Elle est sans attrait, sans intérêt car n'aiguise pas les sens. Le poète Si Mohand-ou—Mhand parle de plaisir sexuel fade (zzhu amessas) (1). La cuisine non salée est immangeable à cause de son manque de saveur exactement comme la cuisine de la femme qui à ses règles : un interdit de la cuisine pèse sur la femme durant la période menstruelle car, dit-on, il serait impossible de manger ce qu'elle aurait préparé tant ses mets seraient fades, sans goût (messus). Elle ne peut faire la cuisine ni traire les vaches, ni baratter le lait durant cette période. La forte odeur du sang menstruel et le dégoût qu’elle suscite se transfère à la nourriture qu’elle gâte, comme elle gâte le lait et le beurre. Ce pouvoir de putréfaction se retrouve chez les femmes de Minot(Bourgogne) qui, lorsqu'elles sont indisposées, gâtent les salaisons(2). La femme qui sale peu s’apparente donc à celle qui à ses règles : par nature c’est une femme qui ne peut cuisiner, comme si elle avait ses règles en permanence. Or, si elle ne peut cuisiner elle est donc incapable de fonder un foyer et d'avoir des enfants, bref incapable de sexua-

1. M. Mammeri (1969), p 234

2. Y. Verdier (1979)

lité (1), car, comme il y a un interdit de la cuisine, il y a un interdit de coït durant la période menstruelle.

Ces deux visages inverses l'un de l'autre de la femme kabyle se trouvent chacun à un pôle extrême de la sexualité : le manque et l'excès. Tous deux se situent hors de la sexualité moyenne et socialement reconnue, celle qui a lieu entre mari et femme.

La femme, personnalisée métaphoriquement par sa cuisine (i.e. par l'utilisation qu'elle fait du sel), montre le lien étroit qui existe entre elles. Contrairement aux femmes de Minot, à qui les salaisons sont interdites, les femmes de Kabylie sont les maîtresses du sel : ce sont elles qui salent la viande, les tomates, les piments destinés à être séchés et conservés, bref, ce sont elles qui font les salaisons. Manipulant le sel, la femme est un danger, comme le sont les "Gens du sel", en contact permanent avec lui. Etre maître du sel, c’est avoir le pouvoir de dessécher, de "couper". Etre attirée par

1. Les rapports entre la cuisine et la sexualité s'expriment parfaitement dans le discours que tient une femme (Photis, la servante des Milon) à un homme (Lucius, le héros d’Apulée) : « Vas-t-en, dit-elle, sauve-toi le plus loin possible de mon fourneau car si mon feu te brûlait de sa flamme, même le moins du monde, tu serais consumé jusqu’aux moelles, et rien ne pourrait éteindre ton ardeur que moi-même, moi qui sait agréablement assaisonner et un plat et un lit, et aussi les faire voluptueusement danser ».

le sel et en user démesurément dans la cuisine, c’est montrer sa nature à dominer l'homme, à prendre sa place. Le lien étroit qui unit la femme et le sel se trouve consacré dans la pensée magico-religieuse puisqu'on exécute des rites du sel sur la tombe d'une sainte dite « Lalla Melah » (la Dame au Sel) (1).

Une étude approfondie de la cuisine mettrait en valeur, sans aucun doute, plus d'une fois le fantasme de la femme castratrice.

Avant d'aborder les différentes utilisations rituelles du sel, quelques remarques linguistiques le concernant s'imposent. Outre sa fonction d'assaisonnement, le sel représente la beauté, mais un certain type de beauté, différent de celui de la lune, des étoiles et de la lampe, bref de la beauté lumineuse. Il s'agirait plutôt de la joliesse, de 1a grâce, du charme. Une personne qui« a du sel » (tesɛa lemleḥ) est une jolie personne, une personne charmante ; on dit aussi que le sel coule sur son visage (lemleḥ iṭṭazal f udem is). Les paroles aussi peuvent être salées, c'est-a-dire agréables (lehdur imel-

1. Dermenghem (1954), p 134

ben). Certaines actions ou attitudes sont messus (fades) lorsqu'elles ne respectent pas les règles du savoir—vivre.

Dans sa fonction rituelle, le sel revêt deux aspects fondamentaux contradictoires : il peut attirer les mauvais esprits comme il peut les éloigner. "De l'étude de E. Jones retenons cependant plusieurs conclusions qui sont ici importantes : l'ambivalence du sel, qui peut aussi bien attirer les démons et les sorciers que les mettre en fuite ; l'association fréquente du sel, de l'eau et du feu, présente dans le rite baptismal, ou dans des rites de conjuration des sorts (par exemple : jeter du sel sur le feu)"(1).

Le rite propitiatoire le plus courant demeure celui qui consiste à éloigner le mauvais œil soupçonné d'avoir frappé un enfant, rite dont l'aspect divinatoire va nous permettre de remarquer là encore, le lien étroit qui unit la femme et le sel. En effet nous n'avons pas rencontré d'homme utilisant le sel dans sa fonction rituel1e mais toujours des femmes. Ce rite consiste à prendre l'enfant dans son giron (irebbi) : "de la ceinture aux

1. J.C. Schmitt (1979), p 105—106

genoux en position assise") (1) et à réciter des formules magiques en faisant des girations autour de la tête de l'enfant avec la main fermée contenant le sel. Après sept tours de droite à gauche puis sept tours de gauche à droite, la femme ouvre la main et contemple le sel (c'est là son aspect divinatoire) : s'il est humide et ramassé en petits tas c'est bien du mauvais œil qu'il s'agit, un mauvais œil de femme ; s'il est ramassé en tas plus gros c'est un mauvais œil d'homme. Ensuite la femme jette le sel par—dessus son épaule d'abord aux quatre coins de la pièce où elle se trouve ou dans la cour en disant :

"Ma d ayt uxxam
Si ce sont les gens de la maison

Griɣ asen lemleḥ deg allen nsen
Je leur mets du sel dans les yeux

Ma d ayt beṛṛa
Si ce sont les gens de l'extérieur

Griɣ asen lemleḥ deg allen nsen".
Je leur mets du sel dans les yeux.

Elle plonge ensuite la main dans l'eau afin que le reste de sel y fonde, en accompagnant ce geste de deux

1. J.M. Dallet (1982)

vers :

Griγ k deg aman
Je te plonge dans l'eau

Mmi ad iggan am aman.
Mon fils dormira comme l'eau.

Une autre possibilité pour remplacer le sel jeté aux quatre coins de la pièce fait intervenir le feu : il s'agit alors de jeter le sel dans le foyer en trois fois, en prononçant à chaque fois la formule :

Tiṭ teḥreq
Le mauvais œil brûle

Lemleḥ ireq.
Le sel crépite.

Nous voyons par ce rite que le sel a la capacité d'attirer les mauvais esprits (ici le transfert du mauvais œil de l'enfant au sel). Ainsi lorsque le sel est jeté dans le feu et qu'il crépite, c'est métaphoriquement l'œil qui a regardé l'enfant avec malveillance qui est en train de brûler. Le processus magique de guérison ne se fait pas directement sur le corps du malade comme dans la médecine savante, mais fait toujours intervenir un objet métaphorique ou métonymique sur lequel on transfère le mal avant de le détruire. Cette distanciation prise vis-à—vis du mal n'est pas une aber-

ration comme on pourrait le supposer puisqu‘elle complique le processus au lieu de le simplifier, mais les détours pris par la médecine traditionnelle pour parvenir à la guérison correspondent à la représentation de la maladie elle—même, c'est—à—dire à ses causes. Or, dans la culture berbère, comme dans de nombreuses autres cultures traditionnelles, le mal ne vient jamais de l'intérieur mais a toujours une cause externe au sujet : celui—ci est victime soit d'un génie, d'un esprit, le plus souvent du mauvais œil, ou en tous cas de la malveillance d'un être humain. Les causes en sont toujours surnaturelles et le traitement ne peut les contrecarrer que grâce à un système de signes organisés dans une pensée symbolique commune à tous les membres du groupe. Le mal responsable des symptômes est un agent extérieur qui est entré dans le corps, il faut donc l'en expulser pour le détruire.

Lorsque la magicienne dépose le sel sur la tête de la jeune fille, que fait-elle ? Tout simplement elle chasse les mauvais esprits et tous les empêchements que rencontre l'infortunée. Le sel est toujours utilisé dans sa double fonction d'attirance et d'éloignement du mal. Cela se passe en deux temps : dans un premier temps, on

lui demande d’attirer le mal en lui et ensuite, une fois que les forces mauvaises s’y trouvent concentrées, on le jette dans l’eau ou dans le feu ; c'est ainsi qu'il emporte le mal avec lui. Le sel jeté sur le sol est voué à la disparition, car, comme disent les Kabyles "Le sel ne repousse pas, il disparaît avec le mal". Nous n'avons pas rencontré de rite utilisant seulement la première phase (i.e. s'arrêtant à la capture du mal), qui ensuite pourrait être utilisé contre quelqu'un. Dès lors, nous pouvons déduire que le sel, dans sa fonction rituelle est toujours utilisé à bon escient, on ne fait pas usage du sel pour nuire mais seulement dans un but positif : le sel est fondamentalement bon.

Le rôle de l'eau ici, est non seulement (comme dans la cuisine) de faire dissoudre le sel, donc le mal qui s'y trouve emprisonné, mais aussi de l'emporter au loin afin qu’il ne revienne pas. Le feu, lui, purifie par la destruction du mal et sa réduction en cendres. Or, l'eau et le feu sont les deux éléments fondamentaux de toute cuisine qui, de plus, requiert le sel pour être parfaite. C'est ici que la fonction rituelle du sel rejoint sa fonction culinaire : la nourriture mijotée et bien salée est la plus saine, elle purifie le corps malade et maintient en bonne santé le corps sain. Le dé-

goût des Kabyles pour la nourriture froide est à souligner ici. Alors que les bouillons chauds nettoient l’intérieur du corps, du fait non seulement de leur fluidité mais aussi de leur chaleur, la nourriture froide fige les organes internes et bloque la circulation des humeurs ; elle tourne en rond dans le ventre (tberren deg ɛbbuḍ) où on la sent comme une boule douloureuse et oppressante (tqebbeṛ), elle ne circule pas dans le corps où elle est vouée à s 'installer si on ne l'expulse pas grâce a un bouillon très chaud et justement salé.

Le fil de lisse du métier à tisser (ilni) présent dans de nombreux rites est celui qui a nécessité le double filage. Comme le fil de chaîne (ustu) il provient de la meilleure laine, celle qui se trouve sur le dos du mouton. Il est d'abord filé une première fois puis une seconde au fuseau (izḍi) en le redoublant. Il devient alors très solide car il ne doit pas casser. Sa valeur symbolique est très élevée puisqu'il représente "l'âme" du métier à tisser (ṛṛuḥ) (1). C'est avec ilni que l'on mesure une personne ou une bête malade. Il revêt aussi, comme le sel, un aspect divinatoire car la mesure du patient se fait deux fois : la première fois

1. Cl. Lefébure (1978)

pour donner la mesure témoin à laquelle doit se référer la seconde ; dans le cas ou l'on relève une différence de taille (en plus ou en moins), le diagnostic est bien un ensorcellement, ou du moins le mauvais œil. Si au contraire le fil repère la même longueur, il n'y a rien de tout cela. Les deux mesures sont séparées par des formules "marmonnées" par la guérisseuse et inaudibles pour l'auditoire. Le fil de lisse, de par son caractère vital pour le métier à tisser, recèle des forces importantes. Ritualisé, il devient lui—même la vie et peut être utilisé dans des rites de magie négative pour détruire la force vitale ; il fonctionne alors comme une métaphore.

Dans le rite qui nous intéresse ici, ilni est jeté à l'endroit où les bouchers égorgent les animaux, c'est-à—dire dans le sang. Ainsi la vie de la jeune fille, représentée par ilni(1) va disparaitre, mélangée au sang des bêtes. C'est grâce à cette mort symbolique qu'elle

1. Dans la conception philosophico-religieuse kabyle (et berbère en général), la vie est un fil qui se déroule. Il représente le destin de chacun, et sa rupture marque la mort. C'est pourquoi il est si dangereux de mesurer quelqu'un. La magicienne, en fait, manipule la vie de sa cliente lorsqu'elle utilise ilni (rites 3 et 4). La femme qui mesure la verge de son mari avec ilni (rites 8 et 9) fait de même si l’on sait que le sexe et la vie sont une seule et même chose (pour le kabyle). Dans un conte intitulé « la Fiancée du Soleil » (M. Mammeri, 1980), la vie du

renaîtra a une vie plus fortunée, c'est à partir de ce jour-là qu'elle vivra différemment, qu'elle sera belle et désirée par les hommes, qui viendront nombreux la demander en mariage.

Rite 4(1)

La veille du ramadan (tacaɛbant) ou le trentième jour après la fête commémorant le sacrifice d'Abraham (taɛacuṛt), la magicienne mène la jeune fille sur l'aire à battre et la lave avec de l'eau dans laquelle baignent une pièce d'argent et un miroir. La fille tient dans la

du "Génie Ravisseur des Fiancées" est représentée par un cheveu contenu dans un œuf dont le héros parvient à s'emparer ; quand il le coupe, le Génie meurt. Le fil de vie, toujours représenté par ilni (fil de lisse, donc filé) nous amène à le rapprocher de la "moira" grecque que P. Grimal définit comme "une divinité impersonnelle aussi inflexible que le destin". Plus tard, elle est personnifiée par trois sœurs (les Moires) qui, pour chaque mortel, réglaient la durée de sa vie, depuis la naissance jusqu'a la mort, à l'aide d'un fil, que l'une filait, que la seconde enroulait, et que la troisième coupait, lorsque la vie correspondante était achevée". (P. Grimal, 1951, art. "Moires").
Dans le monde romain, cette idée était représentée par les Parques. Comme les Moires, elles étaient trois sœurs : "l'une préside à la naissance, l'autre au mariage, la troisième à la mort". (P. Grimal, 1951, art. « Parques »).
E. Dermenghem (1954) rapporte le cas d'une sainte dont le sanctuaire se trouve au-dessus de Blida (région berbérophone) et manipulant la vie des autres en filant. "On se la représente comme une sorte de Parque, filant avec sa quenouille sur une bobine en apparence vide, filant, tordant, embobinant les destins et les cœurs" (P 53).

1 - Recueilli par H. Genevois (1968)

bouche le "couteau de la Fête" (tafrut n lɛid), dans la main droite un œuf, dans la main gauche un fil. La magicienne lui coupe le fil entre les jambes avec le couteau, lui casse l'œuf également entre les jambes après des girations, et l'enterre. La formule suivante accompagne le rite :

"J'enlève les empêchements
Qui feraient obstacle entre un époux et toi
Entre ta famille (belle—famille) et toi
Qui rendraient ta parole ou ton travail difficile
Qui te feraient mépriser de ceux qui te regardent".

Puis elle remet le couteau entre les dents de la jeune fille et lui intime de rentrer chez elle sans se retourner, sans quoi tout ce qui a été supprimé la rejoindrait(1).

Nous retrouvons là encore le bain, thème le plus récurrent, l'eau chassant toutes les impuretés, l’eau purificatrice et re-vivifiante. Ici elle contient une pièce d'argent et un miroir, tous deux symbolisant la

1. Ce rite de déliement suppose un rite de nouage qui empêchait la jeune fille de trouver un prétendant.

beauté ; une femme est belle comme une pièce d'or ou d'argent (tawizeṭ), son visage resplendit comme un miroir (udem is d lemri). Le bain, lui, ne se déroule pas n'importe où, il a lieu sur l'aire à battre (annar). L'aire à battre est un lieu où le grain se sépare de la paille, c'est là que se dévoile la quantité réelle des récoltes(1). C'est un lieu d'abondance ; ne dit-on pas "A yannar a yemnerni !" (Aire porteuse d'abondance !).

L'aire à battre, profondément liée à la récolte annuelle, sans laquelle elle devient inutile, évoque la multiplicité des grains qui apparaissent, débarrassés de leur gaine. Cette consécration d'un travail agricole pénible, et qui a fait couler tant de sueur par l'attention et les soins qu'il demandait, suscite une grande liesse générale dans laquelle le tourbillon des bêtes et des grains lors du dépiquage, se mêle au remue—ménage des humains. Il y a beaucoup de vie tout autour de 1'aire à battre où l'émerveillement des enfants et les cris de joie ne sont pas absents(2). Cette identifica-

1. L'aire à battre n'est pas utilisée seulement pour les céréales mais aussi pour les légumineuses (fèves, etc.)

2. Même si l’aire à battre n’est plus aujourd’hui que d'un usage résiduel à cause de l’introduction des techniques modernes, et de la transformation de l’agriculture, sa représentation et les symboles qui s’y rattachent demeurent entiers dans les esprits.

tion de l'aire à battre avec l'abondance se retrouve dans cette expression exclamative qui signifie "une grande quantité" : "d annar !", littéralement, "C'est une grande quantité !".

L'aire à battre est un lieu de crête qui a sollicité des soins méticuleux de crépissage et de propreté, une personne malpropre ne peut y passer. La pureté règne sur 1 'aire à battre, qui, elle—même, purifie la récolte en chassant la paille. Comme la maison, elle a ses gardiens (iɛssasen) qui y tiennent leurs conseils. Ce sont eux qui donnent les tas de grains en échange d'un sacrifice au cours duquel ils aiment à lécher le sang. On a souvent recours à la puissance bénéfique de l'aire à battre. C'est là que se déroulent les rites de guérison des enfants atteints de la maladie de "l'association"(tuccerka). Il s'agit d'un mal singulier qu'encourent deux individus s'ils sont nés, circoncis ou mariés dans le courant du même mois (i. e. de la même lune). On dit alors que la "lune les a associés" (icerk iten waggur). Cette association dans le temps par un astre dont nous avons vu qu'il participe du cycle biologique et du devenir, revêt un caractère dangereux, car en unissant deux personnes, il les fait du même coup rivales redoutables l’une pour l'autre. L'idée d'être associé dans la vie est aussi repoussante que celle de l’être dans

la mort. J.M. Dallet rapporte l'expression suivante : "Si 1’association était une bonne chose, les gens prendraient une tombe en commun !" (Lukan d lɛali tuccerka tili cerken medden aẓjekka !)(1).

Par extension, "tuccerka désigne tout ce qui s'oppose pour un individu à sa chance, à son mariage, à son succès, à la réussite de sa vie et de son travail. Tous l'ont plus ou moins mais certains n'arrivent pas à s'en débarrasser ; d'autres sont victimes de ses coups"(2). Ce terrible mal trouve remède sur l'aire à battre, lieu de purification. La maladie est de taille car la rivalité des deux personnes est une sorte de combat, à l'issue duquel le vainqueur prospérera tandis que le vaincu dépérira. C'est pourquoi on évite ce terrible combat par des mesures préventives qui consistent en l'échange de nourriture et de partage de repas entre les deux accouchées par exemple. Lorsque le mal a commencé à s'installer, on recourt à « l’enlèvement magique de l'association » (tuksa n tuccerka) sur l'aire à battre.

Un autre symbolisme important est celui du couteau

1. J.M. Dallet (1982)

2. Définition donnée par une femme kabyle et rapportée par H. Genevois (1968), note 3, p 30

de la fête musulmane commémorant le sacrifice d'Abraham par 1’immolation annuelle d'un mouton. Nous reproduisons ici les différentes utilisations de ce couteau telles que les a rapporté H. Genevois enquêtant en milieu féminin : "Le couteau de l'Aïd est à usage réservé : il sert uniquement à l'égorgement rituel tous les ans. On ne s'en sert que pour des soins urgents ; il supprime toute défectuosité. On s'en sert pour cautériser l'utérus de la vache s'il tombe quand elle vêle. On fait une entaille à l'oreille droite du bœuf qui a trop de sang. C'est avec le couteau de la Fête que la qibla(1) coupe les empêchements et maladies diverses des répudiées, vieilles filles ou jeunes filles qui ne trouvent pas de prétendant" (2) -

Ce couteau est un objet doublement valorisé parce qu‘il est métallique et qu'il dispose donc d'une force purificatrice d'une part, parce que c'est l'instrument du sacrifice, moment où le lien à Dieu est vécu de façon dramatique, d'autre part.

l. Qibla : mot arabe féminin qui désigne l'accoucheuse, qui est aussi guérisseuse. « Ses mains portent remède » (ifassen is lhan i ddwa). Elle représente l’image de la bonne guérisseuse opposée à la magic1enne ambivalente. Il n'y a pas de correspondant masculin.

2. H. Genevois (1968), p 42

Ce couteau coupe le fil entre les jambes de la jeune fille comme s'il devait faire couler le sang à cet endroit-là. On peut y voir aisément une défloration symbolique, prémices d'une défloration réelle lors d'un proche mariage. L'œuf, cassé également entre les jambes pourrait évoquer la fécondité future de la jeune fille s'il n'était pas enterré. Or, l'enterrement de l'œuf n'est rien d'autre que la mort symbolique du mal qui empêche la jeune fille de se marier. Les girations faites avec cet œuf autour de sa tête étaient destinées à transférer le mal vers l'œuf. La rupture du fil peut aller dans le même sens ; il s'agirait de couper les liens qui maintiennent l'infortunée enchaînée à sa famille pour lui permettre de la quitter pour une autre, celle de son mari. L'œuf cassé peut évoquer également une rupture de l’hymen : avant la consommation du mariage, on laisse tomber un œuf le long du corps de la mariée afin qu'il se brise rapidement entre ses jambes et qu'il donne le pronostic d'une défloration rapide.

A travers le couteau placé entre les dents de la jeune fille et destiné à empêcher le mal de la rejoindre, nous retrouvons la force du fer capable de chasser tous les maux (nous avons vu plus haut que le fer vient du feu céleste). Nous trouvons ailleurs l'image de la

femme le couteau entre les dents : il s'agit de la mère de l'enfant que l‘on va circoncire (dans ce cas le couteau n'est pas celui de l‘ égorgement rituel mais le poignard, « tajenwiṭ ». Ce poignard est réservé à trois usages : coupure du cordon ombilical; la mariée le porte sur elle en se rendant chez sa belle—famille ; enfin, la mère de l'enfant à circoncire le tient entre ses dents, le côté tranchant dirigé vers son fils(1). Laissons parler une femme sur les usages du poignard : "A chaque réjouissance familiale, naissance, circoncision, mariage, on a besoin du poignard. A la naissance, on s'en sert pour trancher le cordon au—dessus d'une charrue, pour que le garçon devienne un cultivateur obtenant de bonnes récoltes, que son travail soit fructueux. Personne ne touche à ce poignard avant la fin de la première semaine. On s'en sert alors pour couper une tranche de viande que mangera le père de l'enfant, pour qu‘il lui soit cher au cœur. On dit en effet : "Combien tu m'es cher, aurais-je mangé la viande de ta naissance ?" On utilise aussi le poignard pour le circoncis. Au moment de la circoncision, la mère se tient debout sur une pierre à aiguiser, afin que son fils devienne résistant com—

1. Le circoncis fantasme sa circoncision comme venant de sa mère (G. Devereux, communication personnelle).

me elle. Elle accroche à son front un anneau de pieds afin que l’enfant ne contracte pas de maladie et pour que l’indulgence maternelle le fasse vite guérir. Elle prend un poignard entre les dents pour que son fils soit courageux. Ne dit-on-pas : « C’est le jour de la circoncision que le fer fait sentir aux hommes sa morsure : c’est la seule fois où ils aient à souffrir dans leur chair ». La mère tourne le tranchant du poignard vers son fils : celui qui voudrait s'approcher de lui pour lui faire du mal en subirait l'atteinte ; de plus son fils saura affronter sans peur la faim et la soif ; il sera un homme heureux et fort. Quand l'enfant aura été mis au lit, la mère déposera le poignard sous sa natte ; quand il devra sortir, elle le lui pendra au cou et cela pendant un mois, après quoi il le quittera. Le poignard sert à la mariée. Elle est fragile comme un œuf. Le jour de la noce, la qibla ne la quittera pas : elle lui fournira son assistance, réservera son henné, lui préparera les produits magiques à porter sur elle : un nouet et un anneau d'acier entre ses seins, un miroir à fixer sur le front dans le nœud du foulard, un "duru"(1) qu'elle devra mettre entre son bas et sa chaussure (…). Elle lui suspend sous le bras un poignard qui 1u1 permettra de faire face à toute situation, bonne ou mauvaise.

1. Duru : pièce de cinq centimes.

Elle le gardera avec elle. Arrivée au mur au pied duquel elle va s'asseoir(1), elle le suspend au—dessus de sa tête. Il y restera sept jours. On l'utilise alors pour couper la viande du "plat des mariés(2).

Nous voyons là encore le symbolisme de force bénéfique du fer, et que les propos de cette femme rendent transparent. A un niveau plus profond, nous pouvons y déceler tout autre chose que ce que présente le discours culturel. En effet, nous avons affaire à une représentation de femme castratrice. Le poignard intervient toujours dans des situations sanglantes où il y agression dans la chair vive : cordon ombilical, pénis, hymen, et il est à chaque fois manipulée par une femme. Concernant les deux premiers, 1a correspondance entre le cordon ombilical et le phallus a été montré par G. Devereux :"(…) le cordon ombilical, et particulièrement le tronçon qui reste attaché à l' ombilic jusqu'à ce qu'il se dessèche et tombe de lui—même, est un symbole phallique, que l'on retrouve tant au niveau des croyances et pratique culturelles qu'à celui des fantasmes individuels"(3).

1. Il s'agit du mur de la lumière (face à la porte d'entrée). Il faut comprendre qu'il s'agit de la maison de sa belle-famille où 1a mariée vient d'arriver. Le poignard reste accroché à ce mur au pied duquel elle doit trôner durant sept jours.

2. H. Genevois (1968), p 50

3. G. Devereux (1982), p 127

En Kabylie, l'accoucheuse, lorsqu'elle coupe le cordon ombilical du nouveau—né, le sectionne à une distance différente selon qu'il s'agit d'une fille ou d'un garçon. Le tronçon laissé au garçon est plus long que celui laissé à la fille, ce qui illustre sa valeur de phallus. Pour le troisième, nous avons affaire à une mariée armée (phallique) capable de castrer celui qui va la déflorer, comme animée d'un sentiment anticipé de vengeance. M. Bonaparte écrit que la défloration fait naître un sentiment de "rancune féminine durable de la douleur".

Le rapport entre la circoncision et la défloration a été analysé par A. Bouhdiba : "Tout se passe comme si la circoncision n'était qu'un mime du mariage et le sacrifice du prépuce une anticipation de celui de l'hymen (…) La circoncision est la voie ouverte au mariage" (1). L'expression euphémistique, mais encore scandaleuse « tḍehras », littéralement "elle l'a circoncis" (l'hymen), lorsqu'elle se rapporte à une jeune fille, fait allusion au fait qu'elle n'est plus vierge.

Lors de la circoncision, tandis que la mère tient le poignard dans sa bouche, l'oncle maternel tient son

1. A. Bouhdiba (1975), p 223

neveu utérin au moment de 1'opération(1). Nous savons le rôle important de l'oncle maternel dans les sociétés matrilinéaires. Sur le plan linguistique, nous retrouvons quelques traces de matrilinéarité qui ont conduit quelques-uns à poser l'hypothèse d'un système matriarcal originaire des Berbères ; la filiation maternelle se retrouve dans la manière de désigner les enfants : ainsi les frères sont les enfants de mère (atmaten) comme 1e sont les sœurs (tistmatin) ; Ego désigne ses frères par "les fils de ma mère" (aytma), et ses sœurs par "les filles de ma mère" (istma) (2).

Notre propos n'est pas de montrer que les Berbères, à l'origine étaient organisés en matriarcat, ce qui d'ailleurs serait parfaitement arbitraire car l'on sait que la filiation matrilinéaire qui existe dans de nombreuses sociétés ne s'accompagne pas du matriarcat, contrairement à ce que pensaient les premiers théoriciens de l'évolutionnisme. Ce qui nous intéresse ici est de voir quels sont les croyances et les fantasmes qui se rattachent à la femme, en l'occurrence son rôle castra-

1 - N. Zerdoumi (1970)

2. A propos de l'ancienne Libye, M. Detienne (1979) reprenant Diodore, écrit : "Au lieu de faire la guerre aux hommes, les femmes (…) avaient soigneusement inversé les rôles masculin et féminin : se réservant les magistratures et l'administration des affaires communes, elles confinaient leurs époux dans les tâches domestiques…" (p 210).

teur(1). Nous repérons une fois de plus (et nous le verrons encore) que la toute—puissance de la société patriarcale au Maghreb n'exclut pas le pouvoir féminin qui, lui, s'est frayé des chemins plus tortueux, plus secrets pour s'exprimer.

Il est intéressant de décrire ici le rite de la circoncision pour nous permettre de voir clairement les rôles assignés à l'homme et à la femme dans la société kabyle. Au moment de la circoncision la mère, avons-nous dit se tient debout sur une pierre à aiguiser. Or, même si cette pierre représente la vigueur, elle repré-

1. M.J. Sherfey [l966], (1976) propose une théorie de la circoncision, qui, au départ, aurait été une initiative féminine. Le gland de l'homme circoncis, en contact permanent avec les vêtements et le monde extérieur, perd de sa sensibilité ; de ce fait l'homme peut maintenir une érection plus longtemps car la stimulation demandée est plus vigoureuse. Au contraire, l'homme non circoncis peut être stimulé plus rapidement du fait d'une plus grande sensibilité du gland (celui—ci étant protégé par le prépuce), ce qui lui permet d'atteindre plus aisément des orgasmes multiples ou répétitifs. Les femmes auraient instauré la circoncision pour prolonger le coït. L'auteur écrit : "L'introduction de cette idée (la circoncision) dans les coutumes humaines peut être venue d'abord des femmes dans les premiers temps mésolithiques ; cependant, les hommes doivent avoir montré une résistance considérable à un tel acte barbare de castration symbolique qui, tel qu’il était pratiqué au début, doit avoir abouti de fait à une castration réelle dans certains cas, voire à la mort en raison des infections et d'un empoisonnement du sang". (p 102-103)

sente aussi la tranquillité, l'inertie "comme une pierre sur le sol (adyay yersen). La femme est identifiée à la pierre à aiguiser comme l'évoque cette légende :"Quand le Prophète maria sa fille, le lendemain du jour où elle était arrivée au domicile conjugal, il alla la voir. Elle n'avait pas l'air enchanté.

— Qu'as tu donc ? Lui demanda—t-il

— Père, dit-elle, cela ne me plaît pas du tout

— Laisse ma fille, dit le Prophète : demain matin tu m'en reparleras.

Le lendemain matin, il revient et demande :

- Alors ma fille ?

— Père, répondit-elle, c'est la même chose.

Alors il se mit à la battre : à chaque coup, un ver tombait, il le tuait.

- Père, je regrette, disait la fille

— Ce n'est n’est pas fini disait le père.

Il continua à la frapper jusqu'à ce qu'il eût fait tomber quatre—vingt—dix—neuf vers : autant de fibres passionnelles étaient mortes dans le cœur de la jeune femme.

- C'est bon ma fille, je te laisse la dernière fibre : elle suffira à entretenir la vie. Sans cela, vous les femmes, vous ne quitteriez un océan de passions que pour vous jeter dans un autre.

La touchant au haut de la cuisse, il dit :

- Je vous fais semblable à la pierre à aiguiser.

Enfin, à l'adresse de toutes les femmes :

- Vous serez comme le moulin à bras : s'1l y a du grain, vous moudrez, sinon vous dormirez !"(1).

La femme est donc une pierre inanimée(2) qu'on utilise seulement lorsqu' on veut aiguiser un couteau. La forme même de la pierre à aiguiser est suffisamment évocatrice du sexe féminin, à laquelle s'ajoute le symbolisme du couteau venant s'y frotter, figurant le coït. Nous avons donc la double identification :

Couteau = Pénis	Pénis = Activité
Pierre à aiguiser = Vulve	Vulve = Passivité

Par analogie, la pierre posée sur le sol, c'est aussi la meule inférieure, celle sur laquelle on moud, celle qui est destinée à rester fixée au sol. Tout comme elle évoque la femme à la disposition de son mari, elle désigne péjorativement un homme qui ne sait pas se

1. Recueilli par H. Genevois (1968), p 56

2. A Ouargla la patience est symbolisée par une femme représentée par une pierre, Lalla Çabra (Madame la Patience) sur laquelle les fiancées vont s'asseoir, accompagnées d'une vielle femme qui leur dit à chacune : « Que Dieu te donne une patience comme celle de Lalla Çabra » en les avertissant qu'il faut beaucoup de patience dans le mariage. (E. Dermenghem, 1954, p 175)

faire respecter, un homme passif, un homme féminin. Elle s'oppose à la meule supérieure qui, elle, représente l'homme avec toutes ses qualités viriles. On aboutit donc aux mêmes équations :

Meule supérieure = Homme = Activité

Meule inférieure = Femme = Passivité

P. Bourdieu(1) a mis en relief les "oppositions pertinentes" propres à la société kabyle à partir de la dichotomie fondamentale entre le masculin et le féminin. Ainsi l'homme s'oppose à la femme comme la lumière à l'obscurité, le haut au bas, le sec à l'humide, l'extérieur à l'intérieur, etc.… Dichotomie qui rappelle le couple Hestia-Hermès dans la Grèce antique(2).

Le moulin à bras repose sous le berceau du bébé garçon comme la pierre à aiguiser repose sous le berceau du bébé fille. L'enfant est circoncis au—dessus d'un plat rempli de terre que la gibla a prise entre

1. P. Bourdieu (1972), (1976)

2. J.P. Vernant (1965)

les limites de champs à l'aide d'un soc de charrue : ce même soc est déposé dans le plat, sur la terre, il est destiné à recevoir le sang du circoncis qui ne doit pas goutter hors de la surface du plat(1). La terre et le soc contenant le sang sont ensuite jalousement gardés durant trois jours, terme au bout duquel la qibla va jeter la terre parmi les jeunes pousses d'un figuier, tandis qu'elle remet le soc à la mère en lui recommandant de le mettre de côté jusqu'aux prochains labours, moment où elle devra le confier à un laboureur pour tracer le premier sillon. Comme la meule, le soc aussi repose sous le berceau du nouveau—né mâle jusqu'à la fin du premier mois, date à laquelle il devra servir également à tracer le premier sillon.

Ainsi la circoncision nous apprend que le garçon est identifié au soc ; son destin est lié à l'agriculture, il devra plus tard être un bon laboureur. La fille, elle, est destinée à l'attente. Devenue adulte, c'elle qui, après avoir attendu le produit du travail masculin (les récoltes), l'emmagasinera et veillera à sa

1. Le sang de la circoncision pourrait être récupéré par une personne mal intentionnée pour être utilisé dans le but de nuire magiquement à l’enfant.

gestion. Nous verrons que dans le domaine de l'amour et de la sexualité, la femme attend éternellement quelque chose qui n'arrive pas, à moins qu'elle ne soit déjà parvenue à la résignation totale.

CHAPITRE II

MAGIE DIRIGEE VERS UN PARTENAIRE

Nous avons vu jusqu'à présent plusieurs rites magiques dont le but était le mariage. Cette magie là était dirigée vers soi—même, et ne faisait intervenir personne d'autre que la magicienne. Dans la plupart des cas il s'agissait de rendre belle l'intéressée pour qu'enfin un prétendant se présente pour elle.

“L'enjeu des rites qui vont suivre va se préciser et nous montrer que ce n'est plus un homme abstrait que l'on attend mais un homme bien réel, plus ou moins connu (le plus souvent le mari) qu'il s'agit de s'attacher magiquement. C'est à ce stade de notre travail qu'intervient la prise en considération de la distinction entre magie positive et magie négative. Dans la magie dirigée vers soi—même, ce facteur n'intervenait pas, il devient pertinent seulement lorsque l'homme est connu et peut être visé précisément.

Nous pourrions définir la magie positive de la manière suivante : c’est strictement celle qui vise à as-

surer la continuation d'une union conjugale et, de manière annexe, à unir un jeune homme célibataire à une jeune fille célibataire. En dehors de ces deux schémas, la magie acquiert obligatoirement un caractère négatif.

Comme pour les pratiques que nous venons de décrire, nous donnons là aussi quelques rites à titre d'illustration, rites que nous essayerons d'analyser en en extrayant les principaux éléments.

Rite 5(1)

Pour s'assurer l'amour de son mari, la jeune épousée, le septième jour après son mariage, lorsqu'elle va pour la première fois à la fontaine du village de son mari(2), en profite pour en ramener un crabe, qu'elle ouvre, sale et conserve sept jours. Elle l'écrase ensuite dans le moulin à bras avec un mélange de minerai de cobalt (lhebbala), de plâtre (lefsux) et un fragment d'éponge (cencafa). Cette poudre est alors partagée en

1. Recueilli par M. Devulder (1951)

2. C’est un rite de la tradition kabyle qui intègre ainsi définitivement la jeune femme à sa belle-famille, en lui faisant faire un certain nombre d’actions ce jour là (puisage de l'eau, préparation de beignets et du dîner composé de gros couscous (berkukes), etc.…

trois portions que la jeune femme fait ingérer trois jours de suite à son mari en l’incorporant au couscous. Cette pratique s’appelle ncafa et vise à rendre le mari "fou d'amour" pour sa femme (alamma yencef). Le terme qui désigne l'éponge est construit, comme on l'a vu, sur la racine arabe NCF (perdre la tête). Il s'agit ici d'une connexion linguistique par assonance.

L'utilisation de l’ éponge naturelle dans les rites magiques s'inscrit dans les traditions les plus anciennes. On la trouve déjà mentionnée dans Apulée lorsque les deux vieilles sorcières Meroé et Panthia s'en servent pour bourrer la blessure de leur victime en disant :"Toi, éponge qui est née de la mer, garde-toi bien de traverser un fleuve".

On peut aussi pratiquer la divination par le crabe :

Rite 6(1)

Une femme qui doute de l'amour que son mari lui porte et veut en connaître la raison, va pécher le crabe en le saluant :

1. Recueilli par M. Devulder (195l)

« Salut à toi, ô bête de l'eau
Otes moi la mauvaise action qui est dans ma maison ».

Ou bien :
« Otes moi la mauvaise action qui est dans le ventre ».

Ou encore :
« Otes moi la mauvaise action qui est sur le linteau ».

Puis elle l'emporte chez elle et le dépose dans les braises du foyer : s'il n'éclate pas, elle est rassurée ; s'il éclate avec bruit, c'est que sa belle—mère ou toute autre femme jalouse recourt à la magie dans le but de la faire haïr de son mari afin qu'il la chasse. Dans ce dernier cas, elle s'adresse au pouvoir bienfaisant du crabe.

Rite 7(1)

Elle mélange le crabe séché à certaines parties d’autres animaux : griffes de chat, incisives d'âne, morceaux de tortue, piquants de hérisson, morceaux de peau de serpent (prise sur son ventre ou son dos, à l'exclusion de la tête et de la queue, parties jugées comme dangereuses). Ce mélange est ensuite brûlé dans le foyer

1. Recueilli par M. Devulder (1951)

afin qu'il dégage une fumée que le mari devra respirer sans le savoir. Cette opération doit être renouvelée sept fois. Chaque ingrédient servant à faire ces fumigations à son but précis : les incisives d'âne permettent la digestion aisée des éventuelles préparations magiques que la femme malveillante aurait administrées au mari ; le crabe, qui "marche à reculons" le fera revenir à ses premiers sentiments vis—à-vis de son épouse ; la tortue "qui porte une meule sur le dos" lui donnera la force de surmonter tous les sortilèges ; les griffes de chat lui ôteront les mauvaises pensées qui démangent son cœur ; les piquants de hérisson détruiront la "pointe" que le mari à contre sa femme ; le serpent, qui peut monter dans les arbres doit rendre inactives les amulettes qui peuvent y être suspendues.

Pourquoi le crabe ? Les intéressées elles—mêmes ne donnent que des réponses de type "ethnologique". Elles affirment apprécier beaucoup cet animal et le comparent à l'eau fraîche en été (am aman isemmaḍen deg unebdu) : il s'agit du crabe de rivière. Dans le domaine médical, cet animal concourt aux soins de certaines maladies (amygdalites, coqueluche), sa consommation est censée agir sur la région pharyngée. En dehors de ces occas1ons, le crabe n'est pas considéré com-

me un animal comestible. Sa chair est un remède, non une nourriture. D'une manière générale, le crabe est le plus souvent utilisé sous forme de fumigations qui ont la capacité d'é1oigner le mal : mauvais œil, sortilèges. La fumée ainsi dégagée purifie la maison entière dans tous ses recoins : son sol, ses murs, son toit, sa cour, son espace aérien, comme une sorte de produit antipollution qui diffuse partout ses bienfaits.

Le crabe est un animal aquatique ; il a donc des vertus reliées à l'élément eau dont nous avons dit qu'elle était purificatrice. Il est pur parce que "propre", l'eau de rivière est courante, donc claire et limpide. De plus, il a une carapace, ce qui lui donne un aspect de force protectrice. En fin "il marche à reculons", l’analogie avec l'idée de retour en arrière est rapidement réalisée par la pensée magique : ainsi le mari, qui se désintéresse de sa femme reviendra à son état premier en respirant les fumées dégagées par la crémation du crabe. C'est comme s'il s’agissait pour lui, de se métamorphoser en crabe pour quelques instants, juste le temps de revenir à son point de départ. Le crabe est donc caractérisé par trois éléments : son milieu (aquatique), son aspect (dur, solide) et son type de motricité (régressif).

Chez la tortue nous retrouvons le deuxième élément encore plus développé puisque les femmes comparent sa carapace à "une meule capable de surmonter tous les sortilèges". Nous avons parlé plus haut du symbolisme de la meule de pierre, et nous avons dit que les deux parties dont elle est composée, représentent chacune l'un et l'autre sexe ; la partie inférieure étant féminine, la partie supérieure masculine. Ce sont la fixité de la première et la mobilité de la seconde qui permettent un bon moulage, donc une bonne production de farine et une bonne reproduction sociale (rappelons nous le symbolisme sexuel de l'action de moudre). La tortue est considérée comme un animal bénéfique, sa seule présence dans une maison rend inefficaces les maléfices qui peuvent s'y trouver, déposés par une main malveillante, ennemie. Nous avons, en effet rencontré quelques familles possédant cet animal et faisant état de ses vertus bénéfiques. Une femme qui perd ses enfants en bas âge élève une tortue afin que les enfants suivants vivent ; on fait élever une tortue aussi par l'enfant maladif, fragile afin qu'il recouvre la santé et se fortifie.

Contrairement au crabe, on ne consomme pas la tortue, même comme remède. Son utilisation princ1pale est plus « abstraite » et se cantonne aux fumigations ; on

brûle un morceau de son corps (généralement la peau) ou des produits de celui—ci, les fientes. Elle est considérée comme un animal venant de l'eau puisqu'on la trouve au bord des fleuves.

La tortue, par l'aspect de sa peau se rapproche du serpent, qui, lui aussi, a des vertus magiques mais ambivalentes. Il est bienfaisant ou malfaisant selon le but que l'on poursuit, contrairement à la tortue qui ne sert que le bien. Le serpent semblable à la tortue par certains aspects (peau, tête), s'oppose à elle par deux autres, l'un par addition (il a du venin), l'autre par soustraction (il n'a pas de carapace). L'opposition entre carapace (solide) et venin (liquide) est à prendre en considération si l'on veut comprendre l'utilisation de l'un et de l'autre, ou plutôt leur non utilisation, car ce qui rapproche précisément ces deux caractères opposés est le fait que l'on ne s'en sert pas : ce n'est jamais la carapace de la tortue qui est brûlée pour les fumigations mais seulement sa peau (et accessoirement ses fientes) : ce n'est pas non plus le venin du serpent mais seulement sa peau.

Toute la peau qui recouvre le corps de la tortue

est bonne alors que celle du serpent est bonne ou mauvaise selon qu'elle recouvre le corps ou la tête (et la queue). Pourquoi la peau de tête est—elle dangereuse ? Car c'est là que se trouve le venin. Cette peau, trop proche de lui ne peut être utilisée que pour nuire. C'est par l'intermédiaire de la peau que sont indirectement mis en action le bien ou le mal.

De plus, on attribue (pratiquement ou verbalement) aux deux bêtes la même grande capacité de succion. Les nouvelles mères atteintes d'agalactie se font téter par une tortue, seule capable de faire monter le lait, ou le faire revenir s‘il a disparu ; de quelqu‘un qui a beaucoup maigri, on dit qu’ « un serpent l’a sucé » (isumm it wezrem). On se réfère également au serpent pour désigner des qualités mauvaises comme la méchanceté, 1'hypocrisie, l'égoïsme et aussi une personne ennemie.

Ainsi, nous voyons que la tortue, animal bénéfique concourt à la vie, cependant que le serpent tendrait à la détruire. Enfin, ce dernier dont la peau mue chaque année possède le secret du cycle mort renaissance. C'est pourquoi il est si ambivalent. Les Kabyles croient que quelqu'un qui ingérerait de la peau de serpent, verrait la sienne s'en aller par desquamation tous les ans.

Autre animal : le hérisson. Il est essentiellement caractérisé par ses piquants, qui le protègent contre les agressions extérieures, c'est un animal difficile à attraper. Sa chair n'est pas illicite et peut être consommée. Ce qu'on dit de lui nous fournit trop peu d'éléments pour tenter une analyse un tant soit peu sérieuse. Nous savons simplement que sa présence dans la maison est bénéfique et éloigne le mal, exactement comme celle de la tortue(1). Le plus souvent sa dépouille est accrochée au linteau de la porte d'entrée d'où, grâce à ses piquants, elle empêchera d'entrer le malheur qui viendrait s'y frotter. En dehors de cela, il est considéré comme un animal de mauvais augure. Il n'est pas bon signe de le rencontrer le matin en débutant la journée ; un dicton dit « Hérisson qui jamais n'a souri ! » (inisi wer ǧǧin neḍsi). Autrefois, nous a-t-on dit, les dents des peignes à carder étaient des piquants de hérisson.

Concernant le chat, remarquons seulement dans l’immédiat que ses griffes jouent le même rôle que les

1. Nous avons connu une famille qui possédait cet animal pour protéger les enfants des maladies et mauvais sorts. On lui demande la même protection qu'à la tortue.

piquants du hérisson, c'est—à—dire détruire les choses pointues : "les mauvaises pensées qui grattent le cœur", la "pointe" (nous dirions "la dent") que le mari a contre sa femme. Nous développerons plus tard les représentations qui s'attachent au chat lorsque nous le retrouverons lors d'utilisations plus riches dans d'autres rites.

Nous allons maintenant aborder un rite préventif qui consiste, pour une femme, à rendre son mari impuissant avec tout autre qu'elle même. Il s'agit surtout pour elle, d'éviter que son mari prenne une coépouse. Ce rite est appelé "taclawt" (lenteur d'esprit, manque de présence d'esprit), conformément au but recherché, qui est de rendre le mari "niais", donc indifférent aux femmes.

Rite 8 (1)

Durant la nuit, pendant le sommeil de son mari, la femme mesure la longueur de sa verge à son insu avec un fil de lisse en se murmurant :

1. Recueilli par M. Devulder (1951)

"Je mesure ta verge avec un fil,

Que tu ne prennes pas une autre femme

Sauf si ma tête s'éloigne (si je meurs)"

Le lendemain, elle confectionne un pot de terre glaise dans lequel elle incorpore le fil de lisse. Une fois le pot cuit, elle le ferme avec un couvercle fait de pâte de semoule, le porte au cimetière et le dépose dans l'ouverture d'une vieille tombe en disant :

« Je t'enterre comme on enterre les morts sous la

Terre ».

Ce rite se pratique également lorsqu'une femme malade, sentant sa fin proche, veut empêcher le remariage de son mari. Elle exécute le rite et prononce la même formule à l'exclusion du troisième vers ("sauf si ma tête s'éloigne"). Il s'agit ici, non seulement de s'accaparer à elle seule son mari de son vivant, mais encore de s'assurer qu'il ne se remariera pas lorsqu'elle sera décédée(1). Le mari rendu ainsi impuissant ne peut

1. Dans Alceste d' Euripide, nous retrouvons l'idée de l'union éternelle où les deux parties du couple marital continuent d'être liées après la mort de l'une d'elle. Alceste consentit à mourir à la place de son mari Admète. Celui-ci lui éleva une statue avec laquelle il faisait l'amour. Au niveau psychologique, on croit que le mari défunt est fâché contre celui qui l'a remplacé auprès de sa femme.

recouvrer sa virilité qu'en arrachant une molaire à la défunte, dent destinée à être brûlée pour dégager des fumées que le mari doit s'incorporer par inhalation. Dans la tribu des Ouadhias on raconte qu'une femme avait accompli ce rite. Décédée, son mari prit une autre femme mais dut violer la sépulture de sa première épouse pour lui arracher une dent de sagesse.

En un autre lieu de la Kabylie (région de la Soummam) on nous a raconté l'histoire suivante(1) :

Rite 9

Une femme veuve a pu rendre son amant impuissant avec les autres femmes. Pour cela, elle mesura la longueur de son pénis avec un fil de lisse pendant son sommei1. Elle prit aussi quelques poils pubiens puis confectionna un nouet avec le fil, les poils et des produits amers (goudron, marrube, laurier-rose, assa-foetida) qu‘elle enterra dans une tombe en disant :

1. On y reconnaîtra aisément les fantasmes de viol sanglant qui ne manquent pas de rappeler la défloration nuptiale.

"A yargaz agi
Cet homme

Zzg i ar zzgi
De moi vers moi

Ddunit(l) ik d agla w
Sa vie m'appartient

Macci d agla n tayet".
Elle n'est à aucune autre.

Cette union était évidemment secrète. Quand sa famille le maria, ce fut une catastrophe car il ne put consommer son mariage. Il retourna alors voir sa maîtresse pour vérifier ses capacités viriles, et le résultat s'avéra positif. Une autre tentative avec sa jeune femme se révéla encore infructueuse. Il était très embarrassé car il ne désirait abandonner ni sa maîtres-

1."Ddunit" (de l'arabe "duniya", vie terrestre) signifie à la fois la vie, le monde, la puissance et le plaisir sexuel. Un homme impuissant n'a pas de « ddunit » (ur yes i ara ddunit). Il ne nous a pas été possible de savoir précisément si ce mot désigne l'érection ou l'orgasme, les deux notions étant liées, elles sont souvent confondues. Cependant certains indices nous permettent de penser qu'il s'agirait plutôt de l'idée de plaisir. Ainsi, par exemple, d'une femme ayant subi une hystérotomie, on dit qu'elle n'a plus de « ddunit » : lorsqu'on parle d'absence d'érection, on recourt à une périphrase en disant qu'"il (le pénis) ne se lève pas à lui" (ur s d yeṭṭenkar ara). C'est seulement dans ce cas précis que le terme "ddunit" peut ne pas être employé. En arabe, on retrouve cet amalgame entre le souffle, la vie et la sexualité. T. Ben Jelloun (1977).

se, ni sa femme, celle—ci lui étant due par la préférence matrimoniale (c’ était sa cousine parallèle patrilinéaire) (1). C'est l'assemblée du village (tajmaɛt) qui lui conseilla de se faire désenvoûter par sa maîtresse. Il repartit donc la voir et lui demanda de lui rendre la liberté car elle l'avait "attaché" (teqqen it). Elle refusa et lui demanda plutôt de chasser la jeune fille encore vierge, et qui trouverait donc à se remarier ailleurs. Pris de colère, il la pénétra (ikcem iṭṭ) violemment. Elle saigna et lui promit alors de le "délivrer"(a s tserreḥ). Satisfait de sa réponse, il se retira, mais elle en profita aussitôt pour revenir sur sa décision. Il la pénétra de nouveau avec tant de brutalité qu'épuisée, elle lui fit la proposition de le "relâcher" moyennant la somme de cinq cents dinars(2). A la nuit tombée il revint à elle avec l'argent. Elle l'emmena à la tombe où elle avait enterré le nouet et l’y lava sept nuits de suite, puis déterra l'objet, avec lequel elle lui fit des fumigations. Mais elle ne le laissa repartir qu'après avoir obtenu un coït de "réconciliation". C'est ainsi qu’il retrouva sa virilité et qu’il vit actuellement de façon normale avec sa femme.

1. G. Tillion (1966) ; C. Lacoste—Dujardin (1970), p 352

2. Un dinar équivalait environ à 1.20 F ; cette histoire se serait passée en 1975.

Ces deux derniers rites (8 et 9) sont deux illustrations de ce nous pourrions appeler les rites d'inhumation. Car de quoi s'agit-il sinon de tuer le malheureux et de l'enterrer ensuite. C'est bien à un acte criminel que nous assistons. Reprenons les principaux éléments : la femme mesure la verge de son mari durant son sommeil avec un fil de lisse. Par cet acte, elle transfère une âme(1) (pénis) dans une autre (fil de lisse : nous avons déjà vu la valeur d'âme de ce fil dans le métier à tisser). Le transfert ne peut évidemment avoir lieu qu'accompagné de paroles spécifiques, qui, d'ailleurs n'ont rien d'ésotérique et expriment clairement le but recherché. Cette âme désormais présente dans le fil n'est plus en possession de son propriétaire mais de la femme. Cette capture faite, elle va l'enterrer, non pas n'importe où mais dans un cimetière, exactement comme s'il s'agissait de son mari lui—même. De plus cette inhumation n'a pas lieu dans un coin quelconque du cimetière mais dans

1· Les organes génitaux sont désignés euphémiquement par le terme "tarwiḥt", de "rruḥ" (l'âme) dont il est le diminutif. Il faut donc traduire les organes génitaux par "petite âme". J. Servier (1962) parle de deux âmes kabyles dont l'une est masculine (rruḥ) et l'autre féminine (nnefs). Ainsi les organes génitaux seraient par principe, masculins. La sexualité étant synonyme de fécondité, et le principe fécondant étant masculin (dans la pensée kabyle, l'homme n'est jamais stérile ou impuissant par nature), on comprend que la "petite âme" soit en quelque sorte une partie de l'âme masculine, c'est-à-dire celle capable de concevoir.

une tombe déjà ex1stante, c'est-à-dire aux côtés d'un défunt.

Toutes les femmes sont catégoriques sur l'efficacité de cette pratique. Pas une n'émet l'ombre d'un doute à son sujet. Dans leur esprit, elle est d'autant plus efficace qu'elle est difficile à réaliser (par exemple, le mari peut se réveiller au moment des manipulations). Un homme ayant subi ce traitement devient inévitablement impuissant tant au niveau affectif (son cœur est "mort" aux autres femmes) qu'au niveau physique (son sexe ne se dresse plus pour les autres femmes). Seuls deux remèdes existent à ce grand malheur masculin : l'exhumation du nouet contenant le fil de lisse, c'est—à-dire le fait de mettre un terme à une mort métaphorique en ramenant l’âme à la lumière et au monde des vivants. Il ne s'agit pas à proprement parler d'une résurrection mais d'un retour en arrière : les deux phases de l'acte de désenvoûtement reproduisent de manière opposée et à rebours celles de l'acte d'envoûtement dans lequel, la première phase était de "dérober" le pénis de l’homme endormi, et la deuxième, de l’inhumer. Le rite de désenvoûtement, lui, commence par sortir la verge symbolique de la tombe puis la restitue à son propriétaire par fumigations.

L’autre remède consiste à arracher une molaire à sa femme défunte et d’en faire également des fumigations. Cette curieuse croyance nous oblige à examiner de plus près les idées qui se rattachent aux dents. Une belle dentition est celle qui est bien rangée dans la bouche, les dents serrées les unes contre les autres. Autrefois, on examinait les dents de la jeune fille ou du jeune homme avant de contracter une alliance, car on redoutait la personne dont les deux incisives médianes supérieures étaient séparées par un espace (tanẓa). Cette personne ferait nécessairement mourir son conjoint car l'espacement entre les dents est une marque de malédiction (tanẓa tesɛa ṭṭira).

Il semble que ce malheur n'intervient pas pour les personnes de l'entourage du possesseur de tanẓa mais seulement pour son conjoint, comme si son pouvoir maudit n'était actif qu'en cas de relations sexuelles. Que représente une personne à tanẓa ? Peut—être une menace d'anthropophagie.

C'est bien d'anthropophagie qu’il s’agit entre mari et femme et leurs enfants, c'est-à-dire ceux unis directement ou indirectement par la sexualité : le verbe ečč (manger) désigne aussi le fait pour un homme ou

une femme de perdre son conjoint qu'il a « mangé » ; les parents "mangent" également les enfants et inversement. On n'apprécie guère les orphelins dont on dit qu'ils ont dévoré leurs parents (ččan imawlan nsen). La sexualité et 1a dévoration semblent intimement liés, tout au moins sur le plan linguistique puisque l'un des termes désignant le coït est le verbe manger (ečč). Dans le rite 8 ce sont la bouche et les dents qui emportent la "verge" avec elles dans la tombe. Les fumigations où brûle une molaire arrachée à la défunte sont censées contenir la virilité, qui est restituée à son ancien propriétaire par inhalation. Nous pouvons identifier là encore, l'image de la femme castratrice et le fantasme du vagin denté.

Ces rites d'inhumation sont des exemples parmi d'autres relatifs à la croyance selon laquelle ce qui est enterré est mort. La terre engloutit aussi bien les morts que tout ce dont on veut se débarrasser. Certaines familles connaissant des tabous spécifiques, tels que l’interdiction de teindre la laine, ou d'utiliser un balai autre que celui fait de bruyère, ou encore, de poser la marmite sur un trépied de fer au lieu des trois pierres du foyer, etc.… cherchent à y échapper par

un rite d'inhumation qui consiste à enterrer l'objet interdit dans les fondations d'une future maison. Ainsi le tabou est "mort et enterré" et l'on se réjouit intimement d'avoir acquis une liberté nouvelle. Les paroles qui accompagnent ce rite sont les suivantes :

"Terre,

Comme tu nous engloutis,

Tu nous embellis

Au malheureux mourant de faim,

Donne un toit ;

Pour celui qui a commis une faute

Ensevelis sa honte".

La terre purifie la vie morale des êtres humains en avalant, donc en faisant disparaître les péchés, et tout ce qui porte atteinte à l'honneur des familles. Aussi la tombe est la meilleure issue pour la jeune fille déflorée avant le mariage, la femme adultère, l'enfant naturel.

Nous donnons maintenant deux rites recueillis auprès d'une femme de la région de Bougie ayant eu recours, non pas à une magicienne mais à un ccix (homme instruit du Coran).

Rite 10

La femme porte au ccix le morceau d'étoffe qui a servi à essuyer le pénis de son mari après un coït. Le ccix trace quelques caractères arabes sur le chiffon. Rentrée chez elle, la femme trempe le chiffon dans un verre de café ou de lait et le donne à boire à son mari, ceci dans le but de le rendre amoureux d'elle et indifférent aux autres femmes.

Le sperme représente 1a virilité et la fécondité du mari. Il est ici saisi par sa femme pour lui "fixer un but et un seul : elle-même(1).

Le rite suivant est une histoire que nous rapportons telle qu'elle nous a été racontée par cette femme de Bougie, émigrée en France.

Rite 11

"En vacances en Algérie, je suis allée avec T. voir un ccix car elle se plaignait que son mari l’ait aban-

1. Le chiffon contient aussi les sécrétions vaginales de la femme, et faire ingérer à quelqu’un ses propres sécrétions dans un but magique est une pratique très répandue.

donnée. Depuis qu’il est en France, i1 ne donne aucun signe de v1e et cela dure depuis plusieurs années. Le ccix lui a dit de se laver de la manière suivante

1 - Se laver le bras droit sept fois en faisant couler l'eau le long de celui—ci depuis l'épaule jusqu'au bout des doigts, et recueillir sept gouttes du septième lavage ;

2 - Se laver la jambe gauche sept fois en faisant couler l’eau depuis le haut de la cuisse jusqu'au bout des orteils, et recueillir sept gouttes du septième lavage ;

3 - Se laver le bras gauche sept fois en faisant couler l'eau depuis l'épaule jusqu'au bout des doigts, et recueillir sept gouttes du septième lavage ;

4 – Se laver la jambe droite sept fois en faisant couler l'eau depuis le haut de la cuisse jusqu'au bout des orteils, et recueillir sept gouttes du septième lavage.

Après que T. eut recueilli les vingt-huit gouttes d'eau de son lavage rituel, elle me les confia. Je les rapportai en France et les fis boire à son mari. Le lendemain il prit son billet d'avion et rentra en Algérie retrouver sa femme".

Nous pouvons remarquer la pauvreté de ce rite qui d'ailleurs rappelle les ablutions rituelles de la religion musulmane orthodoxe. Toutefois le fait de faire boire à un homme l'eau du bain de sa femme oubliée, est intéressant du point de vue psychologique. C'est comme si la valeur gustative de la peau se transmettait à l'eau, chargée de la lui remémorer afin qu‘ il en éprouve de nouveau le désir.

Une autre pratique que l'on pourrait appeler "rite d'appel" semble être apparue avec l'émigration des hommes vers les villes ou à l'étranger. Nous n'en donnons qu'un exemple que nous avons nous-mêmes recueilli dans la région d'El—Kseur.

Rite 12

Appelé "tehji ja"(1), ce rite est destiné à faire

l. "Tehji ja", mot sans doute d'origine arabe dont le sens échappe totalement aux intéressées elles-mêmes. Il fonctionne comme un mot magique. Il en est ainsi de nombreux arabismes.

revenir un mari parti au loin depuis trop longtemps. La femme restée au village doit elle—même exécuter l'appel. Il se passe la nuit(1) sur le toit de la maison, Elle doit y monter avec une bassine d'eau et sept branches de grenadier. Ensuite elle se dénude totalement et s'assied sur le faîte du toit et se met à frapper l'eau avec les branches de grenadier(2) en disant : "Ce n'est pas frapper avec les branches que je fais, c'est la tehji ja que je fais à un tel, fils de une telle, elle-même fille de une telle". Son mari alors lui répond : "Je t'écoute". Elle lui demande de rentrer très vite. Il lui fixe une date proche. A partir de ce moment là, elle est sûre qu'il arrivera le jour promis.

On rencontre des rites d'appel à travers toute la Kabylie. Le plus souvent ils se déroulent dans les lieux saints et peuvent être arbre ou rocher. C. Lacoste-Dujardin, au cours d'une enquête au lieu saint "Sidi—Khaled" (com-

1. Sans clair de lune.

2. Le rôle magique de la grenade dans l'union sexuelle est attesté dans la légende de Perséphone, qui raconte que celle—ci, revient toujours auprès de son mari Hadès (le Dieu des Enfers), parce qu'elle avait mangé un grain de grenade cueillie dans le jardin de celui-ci.

mune des Iflissen) constate qu'il est pratiqué à partir d'un lentisque : "On dit que si cette femme monte sur ce lentisque là pour appeler son père, son fils ou son mari, elle verra bientôt l'absent revenir près d'elle"(1).Nous avons-nous même visité le lieu saint "Sidi—Abderrehman Aberrhmane" (région de Boghni) où l'appel se fait à partir d'un trou formé par trois roches disposées en cercle.

Le rite d'appel sur le toit, acte privé parce que très intime, ne peut avoir lieu dans un endroit public. Il se déroule la nuit, sans clair de lune "pour ne pas risquer d'être vue", dans une nudité totale. Si nous creusons le sens de ce rite particulier, nous découvrons un double coït symbolique : l'un mis en scène parle va—et—vient des branches de grenadier dans la bassine d'eau(2), l'autre parce que la femme est assise sur le faîte du toit, c'est—à—dire à califourchon sur son "mari", puisque celui-ci, dans la symbolique architectonique de la maison, est représenté par la poutre faîtière. De plus, tout ceci s'accomplit dans la nudité, ce qui ajoute de l'intensité à cette relation sexuelle fantasmatique.

1· C. Lacoste-Dujardin (1976), p 403

2. Le grenadier, outre la valeur de fécondité de ses fruits constitués d'une multitude de grains, à des branches dont la particularité est d'être très rectilignes, et le symbolisme phallique des branches n'est plus à démontrer. D'autre part, dans la symbolique du jardinage, nous savons que le bassin représente la femme (et les rigoles, l'homme).

nudité qui, dans la réalité des relations conjugales, est taboue. La femme semble montrer ainsi à son mari son hypersexualité, comme pour lui rappeler qu'il y a quelque chose de bon à la maison et l'attirer de cette manière.

Si la femme ose braver ainsi l'interdit de la nudité totale, c'est peut—être par désespoir de cause, mais aussi pour faire concurrence à la femme européenne. La femme française (taṛumit) a été et est encore le thème de poèmes chantés féminins qui font part de l'angoisse engendrée par une concurrence vécue comme déloyale entre une Française "hyper sexy" et attirante, et une Kabyle pudique et sans attrait. Ces chants mettent en scène la femme française à laquelle sont accolés maints détails physiques (maquillée, bien habillée, en pantalon, bref : utilisant l'érotisme de son corps) et la femme kaby1e dont les qualités sont tournées vers la procréation, le travail, la fidélité, la patience et 1a capacité d'endurer les souffrances. Mais ces poèmes, qui mettent en avant la kabylité ne constituent qu'une défense bien maigre contre les désirs sexuels des hommes émigrés et entourés de « femmes à portée de la main ».

C H A P I T R E III

MAGIE DIRIGEE VERS UNE TIERCE PERSONNE

Nous pouvons définir cette magie comme celle qui s'oppose à la précédente par deux points essentiels : le but et la personne visée. Le dessein n'est pas l'union mais la désunion d'un couple (déjà formé ou en voie de formation), et la personne visée n'est pas un homme mais une femme. Ayons dès à présent à l'esprit l'idée que, lorsque nous parlons de femme visée, il ne s'agit nullement de s'attacher une femme mais de faire en sorte que son mari se détache d'elle. Ceci est le fait, soit d'une belle—mère, soit d'une belle-sœur, soit d'une voisine, etc.… . Les sentiments qui animent alors ces femmes sont empreints d'envie, de jalousie et de haine.

Rite 13

"La femme qui veut séparer un couple se fait écrire deux amulettes avec du sang de crapaud. Elle en pend une sur un arbre (le plus souvent le frêne) sous lequel doit passer le mari (elle choisit un jour de grand vent pour que l'amulette soit bien agitée). Lorsque l’homme

passe sous cet arbre, il est enclin à une agitation extrême qui le pousse après bien des détours jusqu'au café du village. Là, un homme de connivence avec l'instigatrice initiale lui touche le dos avec la seconde amulette. Aussitôt il retourne chez lui et crie bien fort sa volonté de renvoyer sa femme. Cette disposition contre sa femme est garantie durant quarante jours"(1).

Les rites où l'on suspend des amulettes aux arbres sont bien attestés mais ce qui nous surprend dans celui—ci est la participation d'un homme. Pour notre part, nous n'avons rencontré que désintérêt et désapprobation des hommes vis—à—vis de la magie féminine, affaire des femmes par définition. Aussi nous n'imaginons qu'avec difficulté la complicité masculine dans un projet malfaisant comme celui de semer la "zizanie" au sein d'un couple, Notre perplexité devant ce fait nous a conduite à soumettre ce rite à quelques femmes afin d'observer leurs réactions. Le résultat a été clair et confirme ce que nous avons nous—mêmes toujours observé : ce sont les femmes qui envoûtent les hommes et non l’inverse. D’ailleurs comment un homme peut-il s’attaquer à un au-

1. M. Devulder (1951), p 84

tre de manière aussi sournoise alors qu'il a des moyens publics et plus nobles de le faire, à moins qu'il ne soit une mauviette, une "femmelette" (targazt). D'autres hypothèses ont été émises par les femmes au sujet de cet homme complice : il pourrait s'agir du fils soumis de l'instigatrice ou, à la rigueur de son mari qu'elle aurait préalablement envoûté et qui lui obéirait aveuglément au doigt et à l'œil. Toutes ces réflexions confirment que c'est bien par la volonté des femmes que les hommes sont envoûtés, car même celui qui, d'aventure participerait à leurs manigances n'est pas responsable de ses actes, il est comme téléguidé par "son chef".

Trois éléments se trouvent réunis dans ce rite : le crapaud, l'amulette, et sa suspension à un arbre. Nous n'avons aucun renseignement concernant le contenu de l'amulette. Nous savons seulement qu'elle renferme des formules écrites avec le sang du crapaud mais nous ne savons pas lesquelles. Tout au long de nos enquêtes personnelles, à chaque fois que nous constations la présence d'une amulette dans un rite, nous nous heurtions à l’ignorance des intéressées elles-mêmes quant au sens du message griffonné par le ccix. Il nous faut signaler que les amulettes sont toujours des « recette » données

par les ccix ; on ne les trouve pas dans les rites de magie traditionnelle, et pour cause puisque les femmes n'étaient ni alphabétisées ni instruites du Coran. De plus, l'ignorance des femmes sur le contenu des formules s'explique aussi par le fait qu'on ne dénoue pas l'amulette remise par le ccix pour voir ce qui s'y trouve. La curiosité, teintée d'un sentiment de suspicion vis—à—vis de lui est un acte grave que l'on évite, de peur de s'attirer sa vengeance. Les femmes font une totale confiance au ccix qui, non seulement représente la religion, puisqu'il se sert du Livre sacré(1) d'où il tire ses formules, mais aussi parce qu'il utilise l'arabe, langue encore ésotérique dans la Kabylie d'il y a seulement quelques années. C'est cet hermétisme même qui donne leur pouvoir aux amulettes(2). Dans une société à tradition orale, il est naturel que l'écriture paraisse comme extraordinaire (au sens étymologique, i. e. "qui sort de l'ordinaire") et recèle des

1. Les femmes décrivent ce Livre, qu'elles imaginent gigantesque. Il serait une sorte d'encyclopédie immense contenant tous les secrets de l'univers. Nul ne peut en avoir la connaissance et la compréhension totale car cela l'égalerait à Dieu, ce qui ne saurait advenir.

2. Dans les envoûtements du monde gréco-romain, on utilisait également les formules magiques qu’on gravait sur des lamelles de plomb. Ces "formules gravées consistaient en mots bizarres, déformés, et empruntés à toutes sortes de langues"(Cf. Apulée, op.cit., note de P. Grimal, p 293)

pouvoirs magiques. Ajoutons à cela la propagande des marabouts vantant la supériorité de la langue arabe sur le kabyle. Les femmes kabyles (et aussi les hommes) croient à la supériorité magique des femmes arabes (elles utilisent une langue qu'elles ne comprennent pas) et des marabouts marocains (plus instruits de religion islamique).

Nous avons eu l'occasion d'obtenir une amulette d'une jeune fille "moderne" que la mère avait faite faire par le marabout du village. Cette jeune fille, au courant de nos recherches, nous remit l'amulette afin que nous la fassions déchiffrer par une personne compétente. Un ccix de notre entourage personnel accepta d'y regarder. Il se mit à rire et un peu gêné, nous indiqua qu'il s'agissait d'une formule destinée à rendre un garçon amoureux d'une jeune fille. Le prénom de chacun d'eux se trouvait écrit l’un près de l’autre sur le minuscule morceau de papier. Ainsi le ccix ne se tracasse guère à consulter son Coran, contrairement à ce que l’on dit, mais se contente de griffonner deux noms indiqués par sa cliente. Il paraîtrait même que très souvent, il écrit n'importe quoi, quelques lettres de l'alphabet ou, même des gribouillis sans aucune signification. On raconte même que tel ou tel ccix abusait des jeunes filles amenées par leur mère (cela faisait partie du trai-

tement (1). Malgré tout cela, on consulte de plus en plus les ccix et les marabouts, et l'on peut très justement se demander pourquoi ? Comment, dans une société aussi puritaine, les femmes se laissent-elles abuser aussi facilement ? Il faut croire que ces individus ont un pouvoir de séduction auquel les femmes ne peuvent résister. Ces hommes au savoir vénéré semblent satisfaire les femmes qui viennent et reviennent les voir comme si elles attendaient d'eux quelque chose de toujours plus intense. Les femmes savent qu'ils sont les seuls hommes qu'elles peuvent "fréquenter". De fait, le ccix est le seul homme qui écoute les femmes. Il peut correspondre à l'image du "père idéal".

L'accrochage de l'amulette à un arbre (le frêne) doit permettre au vent, agitant les branches particulièrement légères du frêne, d'agiter également l'amulette afin que son "courant d'air" aille "frapper" l'homme en question et pénètre dans son cœur. Ainsi, les intentions de l'agente, reproduites dans 1'amulette, iront se loger chez l'homme visé et le feront réagir vis-à-vis de sa femme dans le sens qu'elle souhaitait.

1. Voir annexe II

On pense que le vent a la capacité de pénétrer dans le corps et de s'y installer quasi définitivement. Le rhume, la toux en sont les manifestations principales (iwwet it waḍu ; izdeɣ it ubeḥri). Il en est de même pour le froid qui peut s'infiltrer jusqu'aux os (ikcemit usemmiḍ ar iɣsan is) et paralyser le corps dans lequel il a élu domicile (isɛekf it usemmiḍ ; ikerf itdi lgaɛa). Cette pénétration insidieuse se fait par les orifices du corps : une femme croyait que son mal de reins provenait du fait qu'elle s'asseyait sur le sol cimenté en plein hiver et que le gel (agris) l'avait pénétré par le vagin.

Nous retrouvons le crapaud aussi dans le rite suivant, emprunté également à M. Devulder(1).

Rite 14

La belle-mère qui chercher à faire répudier sa bru par son fils se sert du crapaud. Elle délègue pour ce faire, une sorcière, ou accomplit elle-même le rite. Elle égorge le crapaud qu’elle aura ramassé, de préférence dans un endroit pierreux. Apres l'avoir lavé, elle l’enveloppe dans un linge blanc et l'enterre devant la porte de la chambre de la bru, à un endroit où le mari

1. M. Devulder (1951), pp 84—85

est forcé de passer. Elle accompagne l'inhumation de ces paroles :

"Crapaud,

Celui qui a deux femmes(1) n‘a plus de bon sens

Figure de malédiction,

Je te pose pour cette fille

Qu'il la divorce de son cœur".

Ou de celles—ci

"Ô mon crapaud qui pleure,

L'homme qui a deux femmes(1) est méchant,

C'est une figure de malédiction,

Qu'il en divorce d'une".

On dit que quelques jours plus tard, le mari commence à faire de nombreux reproches à sa femme, puis la tension entre eux montant, ils se disputent violemment et finissent par se séparer.

Le crapaud est l'animal par excellence de la sor-

1. Il s'agit de sa mère et de sa femme.

cière, sans que l'on sache vraiment pourquoi(1). Les sorcières européennes sont accompagnées de ces animaux, qu'elles manipulent toujours dans un but malfaisant : quelquefois, elles arrivent même à en cracher comme si cet animal faisait partie intégrante de leur corps, rempli de venin autant que celui du crapaud. La puissance maléfique du crapaud semble venir non seulement de son aspect hideux, et surtout de sa peau verruqueuse. Les Kabyles expliquent la pigmentation irrégulière de la peau au fait d'en avoir consommé par sorcellerie ; une personne dont le visage est parsemé de taches blanches se démarquant nettement de la couleur naturelle de la peau indique que sa mère a dû manger du crapaud par sorcellerie durant la grossesse.

Dans le rite 13, c'est le sang de la bête, enfermé dans l'amulette sous forme de lettres arabes qui est censé parvenir dans l'esprit de l'homme, grâce au vent. Par contre, le rite 14 fait part d'une utilisation de l'animal total en procédant à son inhumation. L'endroit choisi pour cela correspond, comme dans le rite précédent à celui où le mari doit passer. Mais cette fois on ne demande pas au vent de "frapper" ; c'est la pré-

1. En allemand vulgaire, le mot désignant le crapaud signifie "utérus".

sence seule sous ses pieds de l'horrible animal, qui fera en sorte qu'il réagira comme lui vis à vis de sa femme, c'est-à-dire lui dira des paroles venimeuses.

Rite 15

Un autre animal destiné à semer la discorde entre époux est 1'orvet(1) (ager—awal).

L'utilisatrice le met dans un pot, ou dans un morceau de roseau qu'elle bouche aux deux extrémités et qu'elle place sous le toit (entre la charpente et les tuiles) ou à proximité de la maison en disant :

"Salut à toi (orvet ?)
Je te pose dans la maison d'une telle, épouse d'un tel
Que sur elle, il dise beaucoup de paroles".

Les disputes sont censées se produire à chaque fois que l'ager-awal bouge dans son pot ou son roseau. Ainsi, sa seule présence près de la maison suffit à provoquer

1. M. Devulder ainsi en émettant toutefois des réserves quant à son identification. Les femmes le décrivent comme ayant toujours la bouche ouverte et la langue dehors ; c'est pourquoi l'on dit : "ager-awal ittak awa1"(l'ager-awal donne la parole, i.e. il provoque la dispute. On dit aussi : "ager-awal issawal i wawal" (l'ager-awal appelle la parole). D'autres personnes nous l'on décrit en le comparant à un petit serpent de la taille d'un ver de terre et possédant deux têtes, une à chaque extrémité. D'après G. Devereux, il pourrait s'agir de l'amphisbaïna, lézard sans pattes à deux têtes, animal réel en Méditerranée.

la discorde entre les gens qui y habitent, comme si leur comportement était le reflet exact de celui de l'animal. Le nom même de ce petit "serpent" est construit sur le mot "parole" (awal) à cause précisément de sa langue toujours sortie. Nous avons ici un signe dont le signifiant et le signifié se confondent, si bien que la croyance qui s'y rapporte ne peut être qu'évidente : la parole appelle une autre qui en appelle une autre et ainsi de suite, indéfiniment. Toutes ces paroles formant boule de neige finissent par casser le couple. Chaque partie retourne alors à son point de départ, loin l'une de l'autre, l'éloignement spatial devant couper court à cette profusion de paroles négatives. La bonne parole est celle qui est juste et mesurée. Trop parler finit toujours mal, on ne parle pas pour ne rien dire, faute de quoi, la parole peut devenir dangereuse et entraîner des actes qui, eux-mêmes, formant à leur tour boule de neige deviennent graves et inéluctables.

Nous voyons là, la place et le pouvoir réservée à la parole. On n'en use pas de manière anarchique : une personne incapable de contrôler la parole fait mieux de se taire. Un "barrage" de la parole existe au niveau de 1a gorge. C'est à cet endroit que chacun doit filtrer

sa parole pour s'éviter des ennuis. Une personne contrôlant mal ce "barrage" est comparée à la baratte (1) , qui, elle, n'a pas de filtre à cause de son trop court rétrécissement, qui laisse passer le lait. Une telle personne ne sait guère user de la parole, elle "rote" (teṭṭgurruε) littéralement ses mots, qui passent trop vite du ventre à la bouche, comme le lait clapote entre le corps et le "cou" de la calebasse. L'éructation des mots signifie un non-contrôle de soi, analogue à celui qui ridiculise et fait rougir de honte la personne qui vient de lâcher un pet entendu par son entourage. La parole, n'ayant lieu qu‘en situation de communication, demande le respect de 1'interlocuteur, respect qui ne laisse place ni au laisser-aller verbal, ni au laisser-aller corporel.

Il semble que le crapaud et l'orvet soient les deux principaux animaux spécialisés dans la provocation de paroles. Ce surplus verbal doit forcément conduire à la rupture du lien conjugal ; toujours au détriment de la femme.

1. La baratte est une cucurbitacée vidée et séchée dont la rondeur fait penser à une petite fille bien portante à cause de sa forme divisée en deux parties : l’une inférieure représentant le corps, l’autre supérieure, la tête, les deux étant séparés par un étranglement, « le cou ».

Un autre rite provoquant littéralement "un cataclysme" au sein du couple est appelé "labourage des chats" (tayerza ggemcac). Une femme de Michelet le raconte ainsi :

Rite 16(l)

"Avec un roseau macabre, celui avec quoi on mesure les morts (…) elle fabrique la charrue. Avec un tesson oublié sur la tombe d'un étranger, elle fait le soc. La cheville qui relie le joug à la charrue est un tibia. Le joug est un bâton de laurier—rose. Les liens de tirage sont faits, l'un dans une peau de chien, l'autre dans celle d'un rat. Quant à l'aiguillon, ce sera une tige de férule : c'est de quoi sont faits les fusils que portent les morts quand ils viennent en cortège chercher un défunt. Elle prépare aussi de quoi se déguiser et ressembler à une "Imma—Jidda". Elle trouve quelqu'un pour lui procurer des habits appartenant à ceux qu'elle veut brouiller : un pantalon du mari, une robe de sa femme.

Elle attrape un couple de chats, chat et chatte aussi noirs que possible. L'un est d'un lieu, l’autre d'ailleurs. Le chat est un « dégénéré du 1ion ». L’homme et la femme s’aimaient et ils avaient droit au respect,

1. Recueilli par H. Genevois (1968), p 84—90

comme des lions : elle laboure avec des descendants de lions. (…) Elle choisit un jour de très mauvais temps : vent, nuages, brume, brouillard ; leur raison sera troublée comme sont troublés les éléments. Au coucher du soleil, quand tombe l'obscurité, elle gagne le coin où elle va labourer. Mari et femme seront eux aussi plongés dans les ténèbres : ils ne se verront plus. Elle arrive à un champ formant une surface plate comme la main : c'est le symbole de leur vie commune qu'elle va bouleverser. Ne dit—on pas : "Le plat, pour moi s'est changé en montée (…).

Sur place elle revêt les habits préparés ; elle ajoute de vieilles franges, des guenilles, des étoffes rapiécées, (…), des vieilles poteries, des vieilles gamelles, des bouts de cuir, et les accroche au cordon de sa ceinture : elle réduit la femme à la mendicité, en fait une quémandeuse. (…) Ses jambes sont plus déguenillées. L'une porte une jambière en peau de hérisson, du « hérisson qui jamais ne rit » : l'autre est nue. (…) La jambe habillée, c'est l'homme : il est couvert d'épines. L'amour qui unissait les époux s’éteint : ils s'écartent l'un de l'autre. La jambe nue, c'est la femme ; tout est bouleversé pour elle, elle va errer à la recherche de ses enfants, en vain : elle ne retrouvera pas la maison pour laquelle elle a peiné, ni les provi-

sions de son ménage. Son mari lui fait l'effet de sept bêtes fauves.

La tête de la sorcière est couverte d'entrailles de charogne. Cela signifie qu'elle défigure la femme et que, aux yeux de son mari, celle—ci est aussi repoussante que le faciès d'un assassiné. La moitié droite de son visage brille de blanc : elle a passé de la suie sur la moitié gauche. En un instant elle rend hideux le visage de la femme aux yeux de son mari. Elle s'accroche à l'oreille gauche un sabot de sanglier, bête répugnante : symbole de la hargne qui les rendra l'un pour l'autre méchants comme des sangliers blessés et chacun fuira l'autre.

Une fois habillée, la sorcière s'occupe des chats. Elle récite sur eux des incantations : elle leur noircit les yeux à la suie. L'homme ne regardera plus sa femme. (…) Elle leur dit : « Allons y, commencez à labourer(1) par la gauche : Dieu les avait faits heureux, enveloppons les de ténèbres ».

Elle trace les sillons, avec une formule pour chacun. Quand les chats ont fini de labourer, elle les attire dans un coin boisé et les abandonne sur un chemin qu’ils ne connaissent pas : ils erreront comme l’homme à la recherche de sa femme, et se perdront. (…) Elle

1. En grec, syzyges (jugnés ensemble) signifie « couple marié » (G. Devereux, communication personnelle).

jette à la rivière les morceaux de la charrue et le joug en disant : 'Ce que je jette, c'est l'affection qui l'attachait à son mari. Dieu lui avait donné des jours heureux, je les lui ai gâtés. De même que l'eau ne retourne pas en amont, elle ne retrouvera pas le bonheur d'autrefois'. Elle suspend à une branche agitée par le vent les peaux de chien et de rat crevé, en disant : 'j'ai égorgé entre vous, dans votre lit, un chien et un rat'. Alors c'est la fin : la femme relève le pan de sa robe et s'en va au hasard : le mari, emmenant ses enfants, franchit trente six pays, comme s'ils n'avaient pas passé un seul jour ensemble".

Ce rite, riche et complexe met en scène une parodie volontairement grotesque du labour. En reprenant les éléments un à un, nous verrons que ce "labourage des chats" est l'image inversée du labour humain.

Chez des gens aussi attachés à la terre et à l’agriculture, le bouleversement du labour par la sorcière est vécu comme l'annihilation de la société civilisée par désintégration du couple légitime, microcosme représentant la base de la structure sociale. L’agriculture était la raison d’être, l'essence même du Kabyle. D'abord berger, puis laboureur et moissonneur, voilà quel était le des-

tin économique de tout enfant mâle. La nourriture de base est aujourd'hui la semoule de blé, hier la semoule d'orge, toutes deux produits de la culture céréalière permettant la confection du pain et du couscous. Le laboureur par excellence était celui qui était doté d'une paire de bœufs (tayuga), signe d'une certaine aisance. Les bœufs de labour n'étaient réservés qu'à cet effet, ils pouvaient être prêtés à cette fin aux familles démunies, le reste de leur temps étant consacré au pâturage. Le bœuf est aussi l'animal dont la chair représente la viande du sacrifice collectif à participation communautaire et à sens propitiatoire (timecreṭṭ). Pour mieux comprendre cet enchevêtrement d'animaux et d'objets, nous les prendrons les uns après les autres.

A/ LES ANIMAUX

D'une paire de bœufs(1), on passe à une paire de chats(1) , rapprochement totalement incompréhensible si on ne tient pas compte de ce que, pour les Kabyles, le chat est un "dégénéré du lion". Or, le lion correspond, dans la hiérarchie des animaux sauvages, au roi qu1 fait régner l'ordre dans le monde sauvage(2). Parallè-

1. On peut noter un flottement quant au sexe des animaux puisque le rapprochement se fait entre deux bœufs (sexuellement neutres) et un couple de chats (mâle et femelle).

2. Par analogie, on brûlait ses poils en fumigations pour le bébé mâle afin que plus tard, il inspire la terreur et se fasse respecter.

lement le bœuf est l'animal supérieur dans la hiérarchie des animaux domestiques. C. Lacoste-Dujardin(1), à partir des contes, note très justement les rapports qui existent entre le lion et le bœuf : un conte met en scène un homme labourant avec des lions, un autre raconte comment un lion a été chaussé par un chacal de la paire d'arkasen(2), etc.…

C'est la chaîne bœuf - lion - chat qui nous permet de comprendre le rapprochement du premier et du troisième chaînon. En d'autres termes, pour faire le lien entre les bœufs et les chats dans ce rite, il faut passer par le lion.

La valeur symbolique du bœuf est attestée dans nombre d'autres situations que celle du labour : c'est une tête de bœuf que rapportait le petit garçon lors de son premier marché(3). C'est également le sang d'une

1. C. Lacoste-Dujardin (1970), p 162

2. "arkasen" : anciennes chaussures de laboureur faites de peau de bœuf.

3. Le premier marché du petit garçon marquait sa première apparition en public, premier signe de son intégration au monde des hommes (vendre ou acheter au marché est encore une activité exclusivement masculine). Il existe par ailleurs, en certains endroits, un marché féminin (ssuq ttlawin) où seules les femmes font des transactions : mais on ne considère pas leur activité comme celle d'un vrai marché car on y trouve que de menus objets à usage strictement féminin, surtout la mercerie.

tête de bœuf que la qibla déposait sur la tête du bébé à l'endroit où le rasoir avait coupé la première mèche de cheveux. C'est avec l'œil de cette tête de bœuf que la mère faisait des girations autour de la tête de son fils pour le préserver du mauvais œil. La cuisson de cette tête de bœuf était accompagnée d'une préparation culinaire à base de fèves, empruntées aux familles riches (i. e. possédant des garçons, des bœufs, des céréales, de l'huile) afin que le futur travail agricole de l'enfant soit toujours couronné d'abondantes récoltes. La prospérité d’une famille se mesurait en effet, au nombre d'enfants mâles, de bêtes (les bovins étaient les plus nobles) et à la surface des terres cultivables (les meilleures étant les champs de blé) qu'elle possédait.

Une femme à qui le destin ne donne que des filles mange des testicules (d'un taureau qu'on vient de castrer) sans sel(1) dans le but d'obtenir des garçons. Enfin, soulignons que le monde berbère connaît le mythe selon lequel la terre (l'humanité entière) repose sur les cornes d'un taureau(2). La fécondité (réelle) du taureau et

1. Nous avons vu (rite 3) que le sel et la femme sont étroitement liés : supprimer le sel, c’est supprimer le sexe féminin.

2. La pensée traditionnelle kabyle se représente le monde

celle (symbolique) du bœuf se rejoignent dans leur but : l’une assure la reproduction du groupe (par la naissance de nombreux garçons), l'autre, sa pérennité (par le labour et les récoltes nécessaires à la nourriture des humains).

terrestre comme un bloc solide plat entouré d'eau formant une ceinture, tel l'Océan. Cette plaque repose sur les cornes d'un taureau noir. Nous retrouvons aussi cette croyance chez les Chleuhs du Maroc alors que les contacts on été des plus restreints entre ces deux groupes de population : "Le monde, croit-on repose en équilibre sur la corne d'un taureau dont les pattes sont posées sur quatre œufs. A l'Id—n—usggwas (nouvel an) il passe d'une corne à l'autre, moment périlleux donc" précise H. Jouad (1978). Sans préjuger de l'extension géographique constatable de cette représentation, nous pouvons estimer qu'elle existait dans toute l'Afrique de Nord. Une remarque fournie par Hérodote nous y incite. En effet, dans ses Histoires, au cours de l’inventaire qu'il établit des divinités égyptiennes, il déclare à propos de Poséïdon : "Ce dieu là leur est venu de Libye : aucun peuple en effet ne possède depuis l'origine le nom de Poseïdon, sauf les Libyens : ceux—ci l'ont toujours honoré" (Livre II, 50). Or, si nous observons son image de "dompteur de chevaux", nous entrevoyons un dieu vénérable, ancien (peut—être déchu) sombre, donc chtonien. Les termes mêmes d'Homère (L'Odyssée) et d’Hésiode(Théogonie) à son sujet sont encore plus précis : « Seigneur des Terres », « Maître de la Terre », " Celui qui secoue le sol", « Le retentissant Ebranleur du sol », « Le Grand Poséïdon qui met en branle la terre et la mer stérile ». Or, non seulement le taureau kabyle est tenu pour responsable des tremblements de terre, comme l’indique l'exclamation prononcée en ces cas, "Cehhed, cehhed, d azger i-ṭṭ-isneqlen ! » (Récite la profession de foi, récite la profession de foi, c’est le taureau qui la fait bouger !) Mais encore il est à l’origine d’un véritable raz-de-marée qui se produirait tous les sept ans, où l’eau de la mer montant à l’assaut de la côte, engloutit et détruit les villages du littoral comme Poséïdon « rallia les nuages, troubla la mer, trident en main (substitut des cornes ?) : des quatre coins de l’horizon il dé-

Autre animal, le chat, à la fois sauvage et domestique. Sa sauvagerie lui vient du lion dont il est le "dégénéré" car c'est en éternuant que le lion le rejeta de ses profondes narines (izem iɛḍes d amcic.) Il tient bien du lion à cause notamment de ses yeux lumineux qui inspirent la crainte et le respect (isɛa lhiba). Le seul crédit qui lui est accordé est le fait qu'il s'attaque au rats. C'est précisément pourquoi on abhorre

chaîna les quatre vents, et couvrit de nuées la terre avec la mer ; du haut du ciel tomba la nuit" (Homère, l'Odyssée, chap. V, vers 291). Le taureau, maître de la terre et bien aussi celui de l'eau. Dans l'Atlas blidéen, se trouve le sanctuaire de Lalla Msennou où s'élève une pierre cubique. La tradition raconte qu' « un taureau habitait dans cette pierre, sortait le matin, allait paître dans la montagne, et rentrait le soir par une porte invisible. Des gens le tuèrent et le mangèrent. Le soir un violent orage emporta sur le village coupable et vers la vallée des trombes d'eau et des morceaux de la montagne ; d' où sa forme actuelle" (E. Dermenghem, 1954, P 337). De plus nous devons souligner que dans l'Odyssée, les sacrifices en son honneur décrits dans le poème se réalisent par l'immolation de taureaux noirs :"les Pyliens sacrifiaient sur la grève des taureaux noirs au dieu de sombre chevelure" (Chant III, vers 5-6) ;"et sacrifions à Poséïdon douze taureaux de choix afin qu'il ait pitié et ne recouvre pas notre cité d'une montagne" (Chant XIII, vers 181). Pour conclure cette mise en parallèle, sans prétendre avoir résolu les nombreux sens de la représentation du taureau dans la culture méditerranéenne, nous rappellerons que Pasiphaé, la fille du Soleil tomba amoureuse d'un taureau sorti de la mer.

son haleine fétide. Sous ce peu de qualités se cachent beaucoup de défauts dont les deux plus grands sont la cruauté et le vol de viande (crue). Dans une société où la viande était une nourriture rare et prestigieuse, la voir dérobée par un animal était totalement inacceptable. On parle de la même manière du chat et des humains au sujet de leur fringale de viande. Si la sorcière choisit des chats noirs, c'est pour mieux mener à bien son funeste projet car, si au chat blanc se rapporte une symbolique plutôt bénéfique, où se retrouvent chance et fortune, le chat noir, lui, est assimilé aux maléfices(1). Comme si la couleur noire des chats ne suffisait pas, la sorcière en rajoute en leur appliquant de la suie au coin gauche des yeux, mauvais côté assimilé à la femme.

Les autres animaux, plus exactement leur peau sont destinés aux liens de trait (tifekkalin) (2), l'un étant la peau d'un chien, l'autre celle d'un rat. Au niveau linguistique, le chien est désigné par deux vocables synonymes : "aydi" et « aqjun » le second, le plus courant n'est prononce que su1v1 d'excuse (sauf votre respect :

1. R. Delort (1983)

2. Il s'agit en fait des coussinets, qui, dans le labour réel sont fixés aux chev1lles du joug et servent à protéger le cou des bœufs.

"ḥaca k"). C'est un mot senti comme grossier, il est d'ailleurs souvent employé comme insulte : son féminin désigne une femme légère. Lors d'un conflit, la partie qui a le dessus (ou croit l'avoir) utilise un ton dédaigneux pour signifier à l'autre le peu de cas qu'elle fait de ses paroles en lui disant qu'elle peut continuer à "aboyer" (sseglef), tant qu'elle voudra ; qu'elle se taira tout simplement lorsqu'elle sera fatiguée, comme fait le chien. Seul le chiot n'ayant pas encore tété sa mère est utilisé comme remède au chancre sous forme d'ingestion, autrement, l'idée de consommer du chien est abominable. Son noble rôle de gardien est terni par le fait qu'il se nourrit d'excréments humains. En effet, comme l'a déjà observé G. Devereux chez les Sedang Moï d'Indochine, la mère kabyle appelle le chien de la maison pour qu'il vienne lécher les fesses souillées de son enfant et ses déjections répandues sur le linge ou le sol. Le chien est donc une actualisation culturelle du fantasme du monstre coprophage observé en psychologie clinique. Aussi la chair d'un tel monstre ne peut être que taboue : l'expression "iẓẓan imεawden"(excréments ré-digérés et rejetés une seconde fois) qualifie une personne "bonne à rien", ne posant que des problèmes (par exemple un malade mental). Une telle personne ne vaut guère davantage que les excréments de chien, anti-nourriture la plus infâme qui soit.

Le rat, animal également connoté négativement, mais pour des raisons différentes que celles du chien est un parasite. Il détruit la nourriture entreposée et souille les ustensiles sur lesquels il passe. Son seul contact avilit tant, que l'on ne peut réutiliser l'objet qu'après purification par le feu, en faisant brûler dessus une botte de chaume(1). Comme le chat est né d'un éternuement du lion, le rat est né de celui du sanglier auquel il "ressemble par son museau". Cette sorte de parthénogenèse masculine par les voies nasales donne naissance à des individus très ressemblants à leur parent : pour exprimer qu'un garçon est "tout le portrait de son père", on dit que celui—ci l'a éternué (d aεḍas i t id yeεḍes).
Le rat, animal dangereux comme le sanglier, et dont la chair est interdite, accompagne aussi la sorcière. La magie négative fait le plus souvent appel au sang de crapaud ou de rat. Des femmes de Boghni nous ont relaté la fin tragique d'une sorcière de la région, qui, s'étant en quelque sorte spec1alisée dans 1'utilisation du sang de rat, finit ses jours hantée d’hallucinations terrifiantes au cours desquelles elle hurlait qu'elle était dévorée par ces animaux.

1. H. Genevois (1968)

Partant du rat, on rejoint naturellement son "ancêtre", le sanglier, dont la sorcière s‘attache un sabot à l'oreille gauche, côté féminin, dans le but de « semer la hargne » entre les époux et les faire s'entredéchirer comme deux sangliers blessés. Sa chair est illicite à la consommation pour les femmes, la superposition de l'interdit islamique touchant le porc, n'empêche pas les hommes, en parcourant le monde sauvage, de le chasser, le cuisiner et le consommer à l'extérieur de la maison, espace sacré féminin où il ne saurait pénétrer(1).

Enfin le hérisson, ou plus précisément ses piquants sert dans ce rite, à couvrir la jambe de la sorcière dans le but d'engendrer la haine dans le cœur de chacun des deux époux. Ici les piquants sont utilisés dans leur aspect négatif alors que dans le rite 7, ils servaient à détruire "la dent" que le mari avait contre sa femme.

1. Un jeune homme très friand de sanglier, qu'il chasse régulièrement, nous a raconté comment sa mère n'utilise plus le réfrigérateur depuis le jour où il y avait entreposé de la viande de cet animal, qu’il venait de rapporter d'une chasse. Il se réjouissait d'ailleurs vivement de cet état de fait gui lui permettait d’avoir le réfrigérateur pour lui seul où il emmagasinait une grande quantité de viande de sanglier.

Nous avons donc les animaux suivants, qui, tous, sont des mammifères : chien — chat — rat —/- sanglier — hérisson. Remarquons que les trois premiers constituent l'attelage de la charrue et qu'ils sont chacun ennemi ou victime des autres. Les deux derniers ne font pas partie à proprement parler du labourage, mais y sont annexés.

B/ LES OBJETS

En guise de timon la sorcière a recours au roseau macabre (qui a servi à mesurer un défunt), objet dangereux puisqu' il porte la mort en lui. Le geste même de mesurer quelqu'un de son vivant est interdit car il est la manifestation d'un souhait de mort visant la personne mesurée. Les Kabyles ont eu beaucoup de mal à accepter que les médecins modernes établissent leurs mensurations ou celles de leurs enfants. P. Bourdieu nous dit que « les opérations de mesurage, qui imposent la limite, la finitude, la rupture sont tout entourées d'euphémismes et de précautions magiques. Le maître évite d'opérer lui—même le mesurage de la récolte et le confie à un ouvrier ou à un voisin (qui le fait en son absence) »(1).

1. P. Bourdieu (1976), p 62

Traditionnellement, seule la guérisseuse prenait les mesures du malade dans un but de diagnostic (nous en avons déjà parlé au sujet du fil de lisse, rite 3). La sorcière en utilisant ce roseau, qui, habituellement, est gardé en un lieu où personne ne peut le trouver, a pu se le procurer dans la maison de sa propre famille, ou une cliente le lui a rapporté d'une précédente affaire, ou encore que la cliente actuelle l'a dérobé dans sa maison où le malheureux couple visé lui inspirait la jalousie. Il y a lieu de penser qu'il s'agit d'une rivalité entre deux belles sœurs (taquin) (1). La présence d'un symbole de mort doit pouvoir "tuer" le lien qui unissait les deux époux.

La tige de férule contient le même symbolisme macabre puisqu'elle est elle—même une figure dérisoire du fusil : c'est la croyance selon laquelle les âmes des morts, lorsqu‘elles viennent chercher un défunt, forment un cortège au cours duquel elles brandissent des fusils représentés par des tiges de férule, qui en fournit le sens. Ce cortège des âmes se situe à l'opposé du cortège nuptial où les hommes portent des fusils. Le symbo1isme viril du fusil, qui semble avoir remplace les ar-

1. « Tinuḍin » : épouses de frères.

mes blanches(1) s'exprime à travers maints indices : en activité, il est l'arme par excellence du chasseur (la chasse étant une occupation exclusivement masculine); en inactivité, il est accroché "au mur de la lumière"(2). A cela il faut ajouter qu'il est en partie métallique. Une expression consacrée oppose le fer à la férule : d uzzal mačči d uffal. Ici la tige de férule figure l'aiguillon, instrument du bouvier qui, comme le fusil, est en partie en bois — tige de frêne, en partie en fer(les deux extrémités) (3). Le "raisonnement magique" entend donc ainsi désintégrer le couple en détruisant la virilité du mari. Porter atteinte aux capacités de reproduction d'un foyer signifie forcément son anéantissement puisqu'il ne peut continuer à subsister sans enfants ; ceux—ci constituent le lien qui justifie le couple mari-épouse dont l'existence ne pourrait s'envisager autrement.

Le soc de la charrue n'est autre qu'un "tesson ou-

1. C. Lacoste-Dujardin (1970), p 152

2. Le "mur de la lumière" est celui qui fait face à la porte d'entrée. Dans la symbolique kabyle il est le mur noble qui s'oppose à celui de "l'obscurité".

3. J. Servier (1962), p 107

blié sur la tombe d'un "étranger". La tombe de l'étranger est l'objet de pratiques curatives. P. Bourdieu nous en donne une définition : "Dans le cimetière de chaque village on trouve une tombe couverte de tessons de poterie que on appelle parfois par euphémisme 'la dernière tombe'(même si elle est très ancienne). C'est la tombe de l'étranger sur laquelle on transfère le mal dont souffrent les bébés et les enfants : les femmes y vont en emportant un pot plein d'eau et un œuf qu'elles mangent, laissant les coquilles et le pot, après avoir enterré ou brûlé l'objet ou la victime sacrifiée (...) sur lequel a été fixé le mal. La tombe de l'étranger, celui qui est vraiment mort"(1). Seul l'étranger meurt vraiment, contrairement aux autochtones qui, eux, continuent après leur mort, d'avoir une vie, certes différente de celle des vivants mais tout à fait certaine. Ils forment une tribu à part appelé les "At-Laxert" (les fils de l'au—delà) et peuvent se manifester aux vivants sous des formes variées (papillon, apparition en rêve, etc..). On ne les oublie pas lors des grandes fêtes ou on leur réserve leur part de nourriture et d'eau, qui ensuite est distribuée aux pauvres, au cimetière. Les morts et les

1. P. Bourdieu (1976), p 83

vivants continuent donc de communiquer ensemble (C'est ainsi qu'est entretenu le lien avec les ancêtres), ce qui n'est pas le cas entre l'étranger et sa famille, celle-ci ne lui porte "ni à boire ni à manger" à cause de l'éloignement géographique. Les morts qu'on oublie de servir peuvent être dangereux pour les vivants, comme ils peuvent aussi être bons lorsqu'ils sont satisfaits. L'étranger ne pouvant espérer une quelconque manifestation des siens se résigne vite et tombe dans l'oubli définitif. C'est pourquoi sa tombe est le lieu privilégié de destruction du mal dans les rites curatifs... ou du bien dans la magie négative. C'est là qu'il meurt vraiment. Dans certains cimetières, cette "tombe de l'étranger" (aẓekka bbweɣrib), facilement repérable du fait de sa situation à l'écart des autres, ressemble à une véritable "décharge" par le nombre important d'objets qui y sont amoncelés. "Décharge" est bien le terme qui convient, car c'est bien de décharger sur elle le mal dont il s'agit. J.C. Musso(1) fait l'inventaire des différents types de poteries votives qu'il a recensées dans plusieurs cimetières et sanctuaires kabyles, où il remarque également le sort particulier réservé à la

1. J.C. Musso (1971)

"tombe de l‘étranger".

Le joug, partie en bois la plus épaisse de la charrue est celle en contact avec les bœufs ; la sorcière la transforme en un bâton de laurier—rose. Nous avons déjà noté l'expression consacrée qui oppose le miel (douceur parfaite) au laurier—rose (amertume). Une personne ou une chose que l'on déteste est désignée par le laurier-rose. La sorcière figure donc l'amertume qui, désormais "reliera" le mari et sa femme, comme le joug relie les deux bœufs formant la tayuga (paire de bœufs).

C/ PARTIES DU CORPS HUMAIN

La cheville servant à bloquer les chevilles antérieure et postérieure d'assemblage du timon sur l'âge est normalement en bois. Dans le rite elle devient un tibia prélevé sur un cadavre dont la sorcière a dû profaner la tombe. Les cimetières sont réputés être particulièrement investis par les sorcières. C 'est là, dit-on qu'elles se rendent la nuit, seules ou à plusieurs pour y faire leurs préparations magiques avant de les rapporter chez elles. Leur activité ne va pas sans la profanation d'une ou de plusieurs tombes : leur cuisine la plus courante est de rouler le couscous sur place

avec les mains d'un mort de fraîche date (de préférence, depuis trois jours) (1). Le couscous ainsi obtenu est censé recéler des propriétés mortelles (réelles ou symboliques) (2). Quelques grains mélangés au couscous habituel d'un repas suffiraient à rendre gravement malade la personne qui en mangerait, ou même la tuer, ou encore transformer chez elle un sentiment d'amour en haine. Les discours abondent sur ces femmes qui ne redoutent ni la nuit, ni les esprits, ni les morts … ni Dieu. Elles sont décrites de manière relativement uniforme à travers toute la Kabylie. Certains racontent en avoir vues, d'autres se contentent de rapporter ce qu'on leur en a dit, mais tout le monde est convaincu de leur manière d'agir. Un accent particulier est mis sur leur tenue : les cheveux libres, à moitié nues, gestes désordonnés. Tous ces éléments sont lourds de sens dans une société où l'attitude de règle est la retenue. Ces femmes au cimetière incarnent purement et simplement la

1. L'utilisation magique des cadavres frais se trouve déjà dans Apulée : « Mais je redoute fort les manœuvres secrètes et inévitables de la sc1ence magique. Car on assure que même les tombeaux des morts n’y sont pas en sûreté, mais que l’on va chercher aux lieux d’incinération et sur les bûchers certains fragments, des morceaux de cadavres pour le grand malheur des vivants : les vieilles sorcières, dit-on, au moment même de la cérémonie funèbre, se précipitent et devancent, par leur rapidité, l’instant de la sépulture » (Apulée, op-cité., p 62).

1. A cause sans doute des ptomaïnes. Un paranoïaque, le président Schreber, raconte qu'on veut l’empoisonner avec du "poison de cadavre". (Freud [1911], (1975).

débauche sexuelle, mise en scène d'une part, par la nudité(1), d'autre part par les cheveux déliés. Pour comprendre le sens de ces deux détails, nous devons nous référer au costume courant de la femme kabyle, qui, seul peut nous dire quelles sont les parties visibles du corps et celles qui en sont cachées : une robe ample ceinte par une épaisse ceinture de laine recouvre le corps depuis les épaules jusqu'à mi-mollet(2). Les bras sont couverts à demi ou jusqu'au coude, le cou est découvert. Enfin les cheveux sont le plus souvent tressés et toujours cachés sous un foulard. Les parties non cachées sont donc le visage, le cou, les bras, les chevilles et les pieds. Le foulard et la ceinture sont les deux éléments importants du point de vue sexuel, car ce sont d’eux que se débarrasse la femme la nuit venue. Ils sont les deux signes vestimentaires parfaitement intelligibles par tous, dont le signifiant (foulard ou absence de foulard ; ceinture ou absence de ceinture) est accolé au signifié (activité diurne : travail ; activ1té nocturne : coït). Une femme ne peut sortir de sa chambre le matin sans s’être ceinturée et avoir noué son fou-

1. Le tabou de la nudité est une règle, même dans les rapports sexuels légitimes.

2. Une particularité des femmes de Grande-Kabylie est de porter, en plus de la robe un pan de tissu (lfuḍa) attaché à la taille par un nœud et enveloppant la partie inférieure du corps jusqu'à l’ourlet de la robe. Il est remarquable que ces femmes ne puissent se passer de lfuḍa sans laquelle elles se sentent « nues ».

lard sur la tête.

De nombreuses pratiques gravitent autour de la ceinture. L'accouchée ne se ceinture pas avant la période réglementaire de quarante jours (où elle est bien nourrie tout en demeurant couchée), terme au bout duquel elle "se met debout" (aḍ-ṭbedd) et qui marque sa reprise d'activité tant diurne que nocturne. Ce "retour à la vie"(1) est marqué par le bain, les parfums, les beaux atours, les cosmétiques ; les femmes rapprochent ce jour de celui de leur noce. En effet il s'agit bien de retrouver un mari que l'on n'a pas approché depuis quarante jours ! La jeune mariée, elle, ne se ceinture que le septième jour après son mariage(2), comme si les sept premiers jours n'étaient réservés qu'à la sexualité.

Outre leur sens érotique, les cheveux sont entourés d'un certain nombre d' interdits. Ils ne doivent jamais être coupés ; on ne les peigne pas après le coucher du soleil sans encourir une punition surnaturelle qui ferait prendre une seconde épouse à son mari. Ce

1. La femme en couche est une défunte potentielle. Le jour de son accouchement « sa tombe s'ouvre et le reste durant quarante jours ». Cette fragilisation extrême de l'accouchée est sans doute due à deux raisons au moins : la fréquence de la mortalité des parturientes et l'idée qu'un individu prend la place d'un autre.

2. Sur la signification du septième jour, voir rite 5.

châtiment semble venir des âmes mortes qui, elles, se peignent précisément après le coucher du soleil. Se peigner à ce moment-là pour une vivante, c’est faire fi du respect dû aux morts en leur volant leur « temps ». Car si le temps actif des humains dans le monde des vivants se situe dans la lumière de la journée, depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher, celui des "At—laxert" (les fils de l'au—delà) débute au moment du coucher du soleil et se termine à son lever. Il s'agit donc, pour les vivants de respecter la règle : "A chacun son espace temporel". Le défi lancé par le non—respect de cette règle se voit parfois puni par un animal nocturne dont on peut se demander s'il n'est pas envoyé par les défuntes en colère dans le but d'infliger une correction à la femme trop téméraire. Il s'agit de la chauve-souris(1) qui vient arracher de ses doigts crochus des touffes de cheveux à celle qui est en train de se peigner à une heure tardive.

On croit également que, se peigner au moment où les marmites contenant le dîner bouillent, c'est s’exposer à avoir la tête pullulante de poux, ceci par analogie avec le bouillonnement de l'eau dans la marmite.

1. Chauve—souris : « ayyul ggiḍ » (littéralement, l’âne de la nuit").

L’imagerie populaire rurale se rapportant aux sorcières a été en grande partie forgé au cours de l'histoire moderne. Les marabouts, pour mieux s'accaparer les croyances locales et en "user religieusement" à leur seul profit, ont répandu l'idée selon laquelle ces femmes pactisaient avec le Diable. Il s ‘agit du même phénomène qui a poussé le christianisme du Moyen Age européen à assimiler les sorcières au Diable.

Femmes nues, échevelées, mouvements désordonnés du corps, tout ceci se rapproche d'une orgie homosexuelle(1). En fait ces sorcières entretiennent des rapports de toute sorte avec les esprits et les âmes des morts avec lesquelles elles savent entrer en contact puisque beaucoup d'entre elles pratiquent la nécromancie.

Autre fait "répréhensible" commis par la sorcière dans l'enceinte du cimetière (ou la simple femme initiée, dans l'espace même de sa maison) est celui qui consiste à « faire descendre la lune » pour en tirer les mêmes bénéfices que ceux du couscous roulé par les mains d’un

1. Nous verrons que dans la vie quotidienne, les femmes aiment à se rencontrer pour parler et jouer la sexualité.

mort. Cette pratique très ancienne semble concerner le bassin méditerranéen puisqu'on la trouve déjà mentionnée par Apulée, et dans un poème de Properce(1). Lucius, le héros d'Apulée voyage en Thessalie (province que les Grecs considéraient comme la plus archaïque et où les sorcières étaient les plus actives) où il s'intéresse à la magie et fait des rencontres singulières. Les méfaits des sorcières thessaliennes d'il y a au moins deux millénaires se retrouvent tels quels dans la Kabylie d'aujourd'hui. Il en est ainsi de la pratique dite de la "descente de la lune" (aseylay bbwaggur), ou plutôt de sa chute, pratique triplement condamnable par la morale. D'abord parce que faire descendre un astre est un acte sacrilège par le défi qu'il lance à l'ordre cosmique, ensuite, c'est priver le monde de la lumière nocturne et le plonger totalement dans l'obscurité(2), et enfin parce que la femme doit en contrepartie faire un sacrifice humain à la lune, qui, autrefois devait être divinisée.

1. "Les rouets magiques qui tournaient à coup d’incantations s'arrêtent, le laurier reste à demi-brûlé sur un foyer éteint, la lune refuse de descendre du ciel une fois de plus et 1'oiseau noir a proféré le présage fatal"(Properce, Elégie II, 28).

2. On raconte que, lorsque la lune disparaît du ciel (Nous appellerions cela une éclipse), c’est qu’une sorcière est en train d'opérer sa descente dans un quelconque cimetière du pays kabyle.

Nous avons un indice concernant la personnification de la lune, indice que seule l'étude de la sorcellerie pouvait révéler : ce sont les verbes utilisés lorsqu'on raconte l'attitude de l'astre en train d'obéir ou de réagir aux assignations de la sorcière : la lune "mugit" (isrugmut) (comme un bœuf que l'on va sacrifier), elle "se débat" (ixebbeḍ), hésite à descendre jusqu'au sol. Finalement la sorcière la recueille sous forme d'écume dans le grand plat à rouler le couscous. Cette opération, nous pourrions dire ce sacrifice, est accompagnée de formules magiques. Compte tenu de ces données, nous pouvons rapprocher l'écume de la lune du sang sacrificiel des bêtes, qui, lui aussi possède des vertus ambivalentes (curatives ou malfaisantes). Pour faire remonter la lune dans le ciel, une seule formule y préside et ne connaît qu'une variante euphémistique :

"Rriɣ k s win yeɛzizen fell i"
Je te renvoie (en échange de) celui qui m’est le plus cher.

Variante euphémistique :

"Rriɣ k s tiṭ iw"
Je te renvoie (en échange de) mon œil.

« Celui qui m'est le plus cher » n'est autre que le fils ainé. Quant à l'œil, il est l'organe le plus précieux du corps : on assimile l'affection sincère que l'on porte à une personne à l'amour que l'on a pour son propre œil :
« ḥemley t am tiṭ iw », « je l'aime comme mon œil ». Il est dit que le lendemain même de la prononciation de cette formule, son fils décédera ou elle—même perdra l'usage d'un œil.

Le rapport qui s'instaure entre la sorcière et la lune est basé sur un échange équilibré : un sacrifice contre un autre. Il semble qu'il y ait une tonalité affective accordée à la lune lorsqu'elle résiste dans d'ultimes efforts aux intimations de la sorcière. Lorsque l'écume (sang) bouillonne dans le grand plat, l'astre boumorphisé paraît vivre une grande souffrance à laquelle il ne se résigne qu'au prix d'une autre encore plus grande puisqu'elle aboutit à la mort. Le sacrifice humain à la lune (divinisée) n'est nulle part ailleurs attesté que dans ce rite précis(1). Nous pouvons donc déduire qu'il s'agit là d'une des pratiques les plus archaïques. Les croyances qui s'y rattachent se sont

1. La notion de sacrifice humain (mené à bien contrairement à celui d'Abraham qui s'arrête au moment ultime) se retrouve dans un autre registre de la culture, celui du conte, Ainsi dans "La Fiancée du Soleil", le père héros sacrifie son premier—né pour faire ressusciter son meilleur ami. (M. Mammeri, 1980).

étiolées au fil du temps et des influences extérieures jusqu'à disparaître complètement.

Il faut savoir que ces croyances relatives aux sorcières dans les cimetières ne sont pas seulement une construction de l'esprit, même si l'imagination a beaucoup travaillé autour : les autorités locales ont déjà pris "en flagrant délit" des femmes dans cette situation, et certaines sont, encore actuellement en prison.

D/ PARTIES DU CORPS ANIMAL

La sorcière se couvre la tête d'entrailles de charogne (lkerc llefrisa), c'est—à—dire d'une bête morte de mort violente et qui n'a pas subi la purification par l'égorgement rituel. C'est l'idée d'impureté due au sang "coagulé" à l'intérieur du corps qui la rend si répugnante. Ainsi la sorcière invoque non seulement la mort violente mais aussi la souillure. L'informatrice de H. Genevois exprime le but visé, qui est pour elle de défigurer la femme pour qu'elle soit "aussi repoussante aux yeux de son mari que le faciès d'un assassiné" (ameqtul). Cette idée est suffisamment intéressante pour que nous nous y arrêtions car elle évoque 1a mort violente, la malemort. La personne décédée de cette ma—

nière (par assassinat ou accident) provoque une douleur parmi les siens qui n'a pas son égale, au moins pour deux raisons :

- Une raison religieuse : elle n'a pas dit sa profession de foi, donc elle n'a en quelque sorte ni reconnu, ni appelé Dieu qui risque de lui interdire l'accès au Paradis et la vouer ainsi à l'enfer ;

- Une raison psychologique : les personnes de 1'entourage n'ont pas eu le temps de "se faire à l'idée" de sa mort, et réagissent par un deuil brutal.

A ces deux raisons, il faut ajouter le fait que la dépouille d'une personne morte de cette manière peut ne pas être retrouvée par sa famille (par exemple, mort dans un accident au cours de la chasse). On dit alors qu'elle est disparue ("tγab") et que son âme va errer car les morts disparus qui n'ont pas eu leurs funérailles et leur tombe ne sont pas vraiment morts, mais demeurent dans une sorte d'agonie perpétuelle: que l'on entend parfois sous forme d'un gémissement (anzaε). Cette âme éternellement agonisante est privée des offrandes d'eau et de nourriture des siens(1), comme l'étranger

1. Durant l'été 1982, une femme de la région de Bougie dont le fils (18 ans) s'était noyé en mer au cours d'une baignade, et avait disparu durant plusieurs jours, hulula de joie lorsque les plongeurs retrouvèrent le corps. Elle organisa une fête pour célébrer cet « heureux » évènement. Pour elle, l'important était que la tombe de son fils "soit visible" (a d ibin uẓekka s) et qu'elle puisse lui rendre visite et lui porter les offrandes rituelles.

mort exceptionnellement loin de son pays, Dans le rite la femme ainsi représentée est donc vouée à l’oubli des siens.

Le sabot de sanglier que la sorcière s'accroche à l'oreille gauche parodie les boucles d'oreilles d'argent que la femme porte. Le sanglier, animal ambivalent, est craint (il est très dangereux) et respecté. La coutume veut que la mère accroche le sabot et les dents d'un sanglier au—dessus du berceau du bébé mâle, car on dit que cet animal est si fort que rien ne peut l'atteindre, et certainement pas le mauvais œil. Lorsqu'une femme, contemplant un beau bébé, complimente la mère, celle—ci répète dans son for intérieur la formule : "aqcic d ilef" (mon garçon est un sanglier), ceci afin que le mauvais œil (le regard suffit à l'évoquer) n'atteigne pas son fils "aussi fort qu'un sanglier".

D/ VETEMENTS ET COSMETIQUES

Le pantalon du mari et la robe de la femme font fonction de métonymie en vertu de l'idée selon laquelle la partie représente le tout.

La sorcière divise son visage en deux dont elle colore chaque partie des deux couleurs opposées, le

blanc (partie droite), et le noir (partie gauche). Nous avons déjà évoqué le symbolisme bénéfique de la couleur blanche. La suie, elle, est ambivalente. A la fois elle constitue une thérapeutique variée puisqu'elle peut guérir du mauvais œil, de la diarrhée, du panaris, de la rubéole, etc.… et en même temps, elle représente une tare. D'une femme adultère enceinte on dit qu'elle a "un doigt de suie" (tesɛa aḍaḍ n tmulin) ; lorsqu'on veut enlaidir une mariée, on maquille le plat à cuire la galette le jour de son arrivée dans la maison en souhaitant que cette nouvelle recrue soit aussi laide (i.e. noire) que le plat.

Les nombreuses guenilles que la sorcière se met un peu partout sur le corps présagent de la déchéance socio-économique de la malheureuse. Du statut de femme aisée et respectable, elle tombera dans l'indigence la plus totale, sans mari, sans enfants, sans maison, sans récoltes. Elle errera de village en village, toujours étrangère partout où elle passera ; dur destin quand on sait la place de l'étranger en Kabylie ! Seule et démunie, n'ayant plus aucune attache sociale, elle deviendra presqu'inhumaine(1).

1. C. Lacoste-Dujardin (1970) relève dans les contes, la crainte qu’inspire le mendiant, qui peut être un ogre déguisé « venu pour perpétrer quelque crime au sein de la famille », p 224

Les éléments atmosphériques enfin, évoquent le chaos dans le but de troubler la raison de l'infortuné couple, donc de transformer leur personnalité afin qu'ils ne se reconnaissent plus. On y trouve le vent, la brume, les nuages, le brouillard, mais non la pluie ni la foudre, qui, nous l'avons vu, dépendent d'un dieu ouranien. Par contre le vent, les nuages, la brume et le brouillard dont tous le caractère commun d'être impalpables, aériens, de planer dans l'atmosphère, ce qui n'est pas le cas de la pluie ni de la foudre qui, elles, sont matérialisées par l'eau et le fer, et entrent en contact avec la terre. Mais surtout les éléments aériens brouillent l'espace en l'assombrissant, ce qui ajoute aux ténèbres de la nuit. L'obscurité épaisse est censée empêcher le mari et la femme de se voir et se retrouver. C'est aussi le moment où normalement ils sont le plus unis. Si la sorcière choisit la nuit c’est que cela correspond aux rapports qu'elle entretient avec les âmes et les esprits. Nous savons déjà que la nuit est le temps des morts, où les âmes se mettent à remonter sur terre sous diverses formes ; c’est également la nuit que les « anzaε » se mettent à gémir.

La mise en parallèle de ce rite avec le labour humain sous forme de tableau permettra de dégager le raisonnement méticuleux que la sorcière opère en vue d'inverser chaque détail de la vie civilisée en son contraire afin d'obtenir un résultat globalement opposé.

A/ CHARRUE	***LABOUR HUMAIN***	**"LABOURAGE DES CHATS"**
Timon	***Bois***	**Roseau macabre**
Cheville	***Bois***	**Tibia**
Joug	***Bois***	**Laurier—rose**
Soc	***Fer***	**Tesson de poterie**
Colliers de Labour	***Toile bourrée de paille***	**Peau de chien et de rat**
Aiguillon	***Bois + Fer***	**Férule**
Attelage	***Bœufs (sexe neutre)***	**Chats noirs (mâle et fem.)**
B/ ESPACE	***Champ –Maison (Monde civilisé)***	**Lieu plat — Forêt (Monde sauvage)**
C/ TEMPS	***Jour – Lumière***	**Nuit - Obscurité**
D/ ATMOSPHERE	***Calme***	**Troublée**
E/ IDEOLOGIE		
Vestimentaire	***H. et F. habillés***	**H. habillé de piqu., F. nue**
Esthétique	***H. et F. blancs et beaux***	**H. blanc et laid, F. noire et laide**
Economique	***Aisance matérielle***	**Indigence**
Sociologique	***Jeunesse-Stabilité-Respect***	**Vieillesse-Errance-Mépris**
Psychologique	***Paix-Union conjugale Amour***	**Conflit-Séparat.conjugale Haine**

D'autres pratiques de magie négative sont destinées à brouiller une noce. Elles se produisent lorsqu'une femme est jalouse de la mère ou de la fiancée. Elle demande alors à une sorcière de "détruire les effets de la nuit de noce".

Rite 17(1)

Pour ce faire, celle—ci humecte du sang" d'un homme assassiné(2) les chutes de tissu du trousseau de la mariée ; elle en humecte également des produits amers et dépose le tout, accompagné d'excréments, dans une marmite. Elle se cache au bord du chemin par où le cortège nuptial doit passer, moment où elle laisse rouler la marmite pleine en disant : "Je souille ton visage et les effets de ta nuit de noce comme sont souillés cette marmite et son contenu". On raconte que le lendemain le visage de la mariée sera aussi noir que la marmite, et ses habits exposés seront souillés.

1- Recueilli par H. Genevois (1968)

2. L'utilisation magique du sang de personnes mortes de mort violente semble avoir existé depuis toujours. Nous trouvons chez Apulée deux passages qui mentionnent cette pratique : "La sorcière, Méroé 1ui enfonça son fer dans le cou, à gauche jusqu'à la garde ; le jet de sang fut recueilli par elle dans une petite outre, qu'elle approcha de la blessure et elle prit bien garde de ne pas en laisser nulle part la moindre trace" (p 40). Nul doute que ce sang servira à des maléfices. Une autre sorcière (Pamphile) "commence par disposer dans son laboratoire infernal, l’appareil habituel, toutes les sortes de parfums(…), ailleurs, du sang de gens assassinés (…). (Apulée, op.cit.p 83)

Nous ne savons pas le sens auquel fait allusion la dernière phrase : Les habits de la mariée exposés le lendemain pour "publier" sa virginité doivent ici être souillés. Est-ce à dire que ce linge sera noir (au lieu du blanc de règle), afin qu'ainsi le sang hyménal n'y apparaisse pas et que la mariée et sa famille seront publiquement déshonorées ?

Nous retrouvons les éléments dont nous avons souligné le sens plus haut : sang d'une personne morte de mort violente, produits amers, suie, excréments. On constate un élément nouveau : les chutes de tissu du trousseau de la mariée. Ces bouts de tissu sont l'objet d'une attention continue et angoissée de la fiancée et de sa mère car ils sont convoités par les autres femmes (de la famille ou du voisinage, qui sont presque toutes des agentes potentielles de mauvais projets visant la mariée).Cette vigilance concerne d'ailleurs tous les éléments qui entrent en jeu dans la cérémonie du mariage (Vêtements, cheveux et peigne de la mariée, henné, etc.…).On le retrouve aussi à propos des menstrues. Les femmes ne négligent rien durant cette période : les étoffes souillées sont soigneusement gardées, lavées et séchées en cachette. Ce comportement n'est pas du seulement a

des sentiments de pudeur et de discrétion comme le disent les observateurs extérieurs ou les féministes, mais surtout à la crainte que le sang ne se retrouve en de mauvaises mains.

Rite 18

Le sang menstruel d’une femme ou d’une jeune mariée que l'on veut rendre stérile est transféré à un fil de lisse qu'on enveloppe dans un linge blanc (rappelant le linceul) et qu'on enterre dans une tombe en disant :

> "Qu'une telle, fille de une telle, fille de une telle n'ait jamais d'enfant de toute sa vie".

La femme ainsi visée est censée devenir stérile. La stérilité conduisant à la répudiation, le destin d'une telle femme est "pire que la mort". Sa seule chance est de découvrir quelle femme l'a ainsi "détruite" car elle seule peut lui rendre sa fécondité en retrouvant la tombe et en exhumant le fil de lisse taché de son sang.

Tous les thèmes tournant autour de l’inhumation ont ambivalents car on enterre aussi bien le mal que

le bien. Par contre tout objet ayant été en contact avec un défunt (roseau macabre, savon de la toilette d'un mort, aiguille ayant servi à coudre le linceul, etc.…) est monovalent et "fait mourir l'amour dans le cœur du mari ou le rend impuissant". Un fiancé qui fait sa toilette avec ce savon (remis par une femme mal intentionnée), perd sa virilité et ne peut consommer son mariage. L'aiguille (et autre produits) enterrée dans la tombe d'un étranger, déposée sur le passage du futur cortège nuptial, est enfin remise à la femme “qui doit coudre le foulard de la mariée. Le résultat "rend semblable (la mariée) à celui qui désire une chose sans pouvoir l'atteindre" : "Tu n'auras pas plus d'attrait pour ton mari que le mortier de la tombe", dit la sorcière(1).

Ces rites de brouillage de noce sont courants et décrits en d'autre lieux de l'Afrique du Nord et d'ailleurs(2), notamment celui qui consiste à rendre le marié impuissant à consommer son mariage par le rite dit du "nouement de l'aiguillette, ou rite de ligature"(3)- Ce dernier, appelé "tuqna n yesli" n'est pas l'œuvre d'

1. H. Genevois (1968)

2. Notamment en Europe

3. H. Zafrani (1983)

une femme mais une tradition qui se perd dans la nuit des temps. Elle est inconnue dans la population arabophone(…), on peut la considérer comme une forme d'initiation à la vie sexuelle. La coutume veut que le nouveau marié passe quelques heures à l'écart du village en compagnie de ses camarades avant la consommation du mariage. Ses camarades doivent le taquiner et si possible, le rendre impuissant en le harcelant de questions. L’isli (le marié) doit répondre à toutes mais en aucun cas à celles qui sont précédées de l’énoncé, faute de quoi, celui qui vient de l’interroger refermera promptement une boîte de tabac à priser (ou rabattre la lame d'un canif préalablement dressée et tenue camouflée) en lui disant « qney-ik » (je t'ai enfermé, c’est à dire je tiens prisonnière ta virilité). Un isli a supplié toute la nuit son "geôlier" de lui donner le canif, condition nécessaire pour qu'il recouvre sa virilité »(1).

Toutefois cette pratique appartient à un panorama plus 1arge que celui de la magie féminine ; il s'agit de taquineries de toute une classe d'âge à l’intention d’un de ses membres qui s’apprête à la quitter.

1. A. Ouitis (1979), p 100

La magie d'amour connaît une application plus large qui concerne strictement le couple. Elle s'applique aussi bien aux relations familiales que sociales. On pourrait la qualifier de magie périphérique. Elle s'apparente dans sa nature à la magie d'amour positive, c'est-à-dire celle qui cherche à unir deux personnes de sexe opposé. Cette magie périphérique concerne, dans les rapports familiaux, l'amour filial et fraternel. Dans les relations sociales, elle vise à ce que la cliente soit appréciée de son entourage et que "tout le monde dise du bien d'elle”. Une adaptation récente de la magie au monde moderne s'est effectuée jusque dans le cadre du travail, et s‘adresse à des jeunes filles employées dans l'administration ou les sociétés nationales. Nous en avons rencontré quelques-unes venues consulter notre magicienne parce qu'elles rencontraient des difficultés dans leurs rapports avec leurs collègues. Elles désiraient qu'il soit fait en sorte que leur personne devienne plaisante et appréciée de leurs collègues. Lalla Faḍma prescrit pour cela la même chose que pour le rite 2, c'est-à—dire porter sur soi un nouet de produits sucrés et/ou salés. Toutefois les prescriptions propres à cette magie périphérique sont plus simples du fait du caractère moindre de l’objectif visé : il ne s’agit pas de susciter l’amour fou mais une simple estime.

Cette adaptation de la magie aux nouvelles données sociologiques s'étend jusqu'à l'étranger. Une magicienne de la région parisienne s'est spécialisée dans la prévention des mariages de jeunes garçons kabyles nés en France avec des étrangères. Nous avons pu constater le nombre important de mères soupçonnant leur fils (ou tout simplement craignant) de fréquenter une Française, et qui payaient rondement la magicienne pour cela. Au sein de l'immigration kabyle, une des angoisses les plus importantes des parents est la potentialité d'un mariage mixte de leur(s) fils(1). Leur anxiété est d'autant plus grande que ceux-ci font fi du tabou des boissons alcoolisées et consomment du vin : or le vin est un bouclier contre les philtres magiques ; Une informatrice vivant en région parisienne désespère actuellement devant l'inefficacité des préparations magiques administrées à son fils, qui, malgré elle continue de fréquenter sa petite amie française. L'explication de cet échec de la magie est donnée par le fait que ce jeune homme est un grand consommateur de vin. Le vin, tout comme le sanglier sont ambivalents ; ils sont à la fois craints mais préservent l'intégrité de la personne.

1. Le problème ne se pose pas encore pour les jeunes filles bien que quelques cas de mariages mixtes existent aussi pour elles.

Nous pouvons donner deux points de vue au moins au sujet du vin protecteur contre la magie : le point de vue islamique et le point de vue traditionnel.

a) Le point de vue islamique

L'islam interdit tout ce qui enivre (ḥaram). Relevant de cette catégorie, les boissons alcoolisées sont prohibées. Les versets suivants en témoignent.

"On t'interrogera sur le vin et le jeu de hasard, réponds : 'Il y a dans 1'un et l'autre un grave péché et des avantages pour les hommes. Mais le péché l'emporte sur les avantages [qu'ils procurent]'.On t'interrogera aussi sur ce qu'on doit dépenser [par charité]. Réponds : 'Selon vos moyens ; 'Dieu vous explique ainsi ses versets afin que vous réfléchissiez"(1).

"Croyants ! Ne priez point lorsque vous êtes ivres et avant de comprendre ce que vous dites. Ne priez point en état de pollution -sauf quand vous faites route avant d'avoir fait vos grandes ablutions…"(2)

1. Sourate II. 119
2. Sourate IV. 43

"Croyants ! Les boissons fermentées, le jeu de hasard, les stèles, les flèches divinatoires ne sont autre chose qu'une souillure diabolique. Evitez les et vous serez heureux »(1).

"Le diable désire uniquement susciter entre vous, par le vin et le jeu de hasard, l'inimitié, la haine et vous détourner de la remémoration de Dieu et de la prière. Est-ce que vous allez y renoncer ?"(2).

Concernant les rapports du vin et de la magie, nous pouvons dire que le monde magico-religieux fortement teinté d'islam, se refuse de rivaliser avec un ennemi tel que le vin, ce dernier étant du côté du mal. Islam et vin, thèmes antagonistes, que la pensée populaire a définitivement séparés, sans possibilité de communication aucune, serait elle même agonistique. C'est en termes d'incommunicabilité qu'il faut comprendre l'idée de l'inutilité des filtres magiques contre une personne consommatrice de vin.

b) Le point de vue traditionnel

Si nous nous référons à l'histoire ante-islami—

1. Sourate V, 90

2. Sourate V, 91

que du Maghreb, nous pouvons déduire une tout autre attitude vis-à-vis du vin. Car la religion musulmane n'explique pas l'idée de force qu'il contient. Saint Augustin(1), dans les Confessions, nous donne un élément du cadre dans lequel la consommation de vin avait lieu. Parlant de sa mère il dit : "Aussi, un jour qu'aux tombeaux des saints, selon la coutume africaine, elle avait apporté de la bouillie, du pain et du vin pur, et que le portier faisait opposition, quand elle apprit que l'évêque avait défendu cet usage…"(2). La note de A. Solignac précise que ”Le récit d'Augustin montre bien que la signification de ces repas était d'établir une sorte de communauté entre le défunt et ses parents rassemblés : Monique(3) déposait en effet sur le tombeau la coupe de vin, elle en buvait une gorgée et partageait le reste avec les personnes présentes”.

La consommation de vin non coupé d'eau est donc attestée, du moins dans le cadre magico-religieux de l'époque. Plus loin, nous trouvons l'insulte “Petite bu-

1. Saint Augustin est né en 354 à Thagaste (Souk-Ahras, Algérie).

2. Saint Augustin, VI, II, 2

3. Mère de Saint-Augustin

veuse de vin pur "(1) adressée par la servante à la jeune Monique qui avait pris l'habitude de se délecter de vin en cachette de ses parents, lorsque ceux—ci l'envoyaient "tirer du vin au tonneau"(cuve). Cette insulte, par le coup qu'elle porta à Monique (c'est depuis qu'elle abandonna sa "fâcheuse habitude") constitue un indice permettant de penser qu'à cette époque la consommation de vin n'était guère permise aux jeunes filles. Une vieille servante de la famille de la mère de l'auteur s'adressait ainsi aux filles de ses maîtres : "Maintenant c'est de l'eau que vous buvez, parce que vous n'avez pas de vin à votre discrétion ; mais, une fois mariées et devenues maîtresses de la dépense et du cellier, l'eau vous paraîtra bien fade tandis que l'habitude de boire prévaudra" (2).

En tenant compte de ces éléments nous pouvons déduire que la consommation du vin s'effectuait tant dans la vie quotidienne que dans le cadre magico-religieux.

Nous ne courrons pas le risque d'affirmer la même

1. Saint-Augustin, IX, VIII, 18

2. Ibid., IX, VIII, 17

chose pour la Kabylie de la même époque car nous n'avons aucun élément qui nous le permette. Il est toutefois troublant de constater qu'à l'heure actuelle, les hommes kabyles conjuguent avec joie et fierté la consommation du sanglier et celle du vin.

La chasse a été depuis toujours une activité masculine hautement valorisée. De nos jours, la seule chasse encore digne de ce nom s'est fixée sur le sanglier (est-il utile de préciser qu'au vu de l'islam, sa chair est illicite). Les hommes kabyles retirent un plaisir évident de cette activité. La chasse au sanglier, sa préparation et sa cuisson, sa consommation, accompagnée de vin rouge(1), tout se passe en dehors du monde humanisé, loin des maisons et des champs, dans le monde sauvage, lieu où tout est permis grâce à l'absence de règles. Nous pensons qu'il s'agit là d'une attitude ancienne sacralisant le vin, boisson rituelle masculine. C'est de la conjonction viande rôtie (d'un animal féroce) et vin que vient sans doute l'idée d'invulnérabilité que l'on retrouve aujourd'hui dans les idées magiques.

1. C'est bien de vin rouge qu'il s'agit, les autres boissons alcoolisées recélant une charge affective moins grande. La force du vin viendrait-elle du rapprochement de sa couleur avec celle du sang ?

Nous terminerons par une des nombreuses légendes populaires racontées au sujet d'Ali, cousin et gendre du prophète. Elle dit comment Ali, fatigué d'avoir galopé et combattu, arriva dans une contrée de mécréants (lkweffaṛ), et but du vin avec eux. C'est grâce à ce vin qu'il retrouva sa force et mena la guerre sainte islamique (lǧihad). Cette légende forgée à partir de la croyance ancienne au pouvoir fortifiant du vin se situe à l'opposé du Coran, qui l'interdit précisément parce qu'il affaiblit la conscience et l'empêche de se rapprocher de Dieu.

Ces deux explications ne sont pas exclusives l'une de l'autre mais au contraire se complètent et jettent un éclairage plus précis sur ce problème. Les deux points de vue coexistent certainement dans l'esprit des Kabyles mais à des niveaux différents.

TROISIEME PARTIE

ANALYSE

CHAPITRE PREMIER

LA MAGICIENNE

Il existe différents vocables pour nommer ce que nous désignons ici par le terme de magicienne. Le sens précis de chacun des mots n'est pas toujours clair en kabyle mais nous pouvons les traduire en tenant compte le mieux possible de leurs nuances respectives.

1/ LQIBLA

Mot d'origine arabe dérivé du verbe qbel,"faire face“. Il désigne spécifiquement l'accoucheuse et plus généralement la guérisseuse. Elle se caractérise par la connaissance empirique qu'elle a des plantes et des techniques curatives. Sa fonction s'acquiert par expérience, souvent à partir d'un accouchement qu'elle a dû effectuer par nécessité pour la première fois. C'est une femme généralement d'un certain âge (ménopausée), ayant eu elle-même plusieurs grossesses et accouchements. Elle bénéficie d'une aura qui, doit lui permettre d'entrer directement au Paradis(1). C'est une femme respectée et

1. Dans la pensée kabyle, quelques femmes d'exception (une sur cent) auront accès au Paradis alors que le Coran dit que la femme n’a pas d’âme et ne peut y entrer.

tout à fait intégrée à la société. Liqbla n’a pas d'homologue masculin, ce qui laisse supposer que, traditionnellement, seules les femmes faisaient fonction de guérisseuses sans doute à cause de leur lien intime avec la naissance et les secrets de la vie.

II/ TADERWICT

Vient du mot persan "dervich" qui désigne un mystique musulman appartenant à une confrérie à but initiatique. Pour le Kabyle, taderwict signifie tout simplement ”folle". Nous verrons que ce terme comporte d'autres connotations. Il s'agit en fait d'un mot général d'où dérivent plusieurs spécialisations. Le masculin aderwic dénote les mêmes idées.

III/ TAMRABEṬ

Le premier sens de ce terme fait référence à une femme d'ascendance maraboutique, c'est-à-dire appartenant à la caste des maître et guides spirituels de Kabylie, qualité héréditaire. Les marabouts se considèrent comme non Kabyles mais sont insérés dans la société avec le droit à des égards et des titres honorifiques spéciaux. Ils répugnent à s'allier aux "Kabyles“ et pratiquent une endogamie de caste. J.M. Dallet nous dit

qu’ils furent dans le passé des guides et des conseillers sages, écoutés, arbitres des conflits entre groupes, familles, villages, tribus ; et tel ou tel sauva la région qu'il habitait des ravages de l'anarchie. Leur aristocratie est distincte et bien distinguée dans le langage des hiérarchies (et des membres) des confréries religieuses et de leurs cheikhs"(1).

Le deuxième sens du mot tamrabeṭ (c'est celui qui nous intéresse) est sous—tendu par un lien indirect avec le premier et désigne alors une femme qui a des dons particuliers de type surnaturel. Son nom lui vient du saint qui l'habite, reconnu comme marabout, ”amrabeḍ".Cette "tamrabeṭ" ne possède pas ses qualités de manière héréditaire mais les acquiert au cours d'une expérience intérieure qui la met en rapport avec les saints (ou avec un saint particulier). Cette dénomination est le résultat d'un changement intime, qui dorénavant transforme la personne en « sainte » et lui confère des pouvoirs particuliers. Tamrabeṭ est appelée ainsi à cause, dit-on de l'esprit qui l'habite, esprit si dangereux qu’on le gratifie de ce titre honorifique pour lui montrer qu'on le respecte. Finalement, c'est une manière d'amadouer la maladie-esprit. Le fait que la vocation de la tamrabeṭ

1. J.M. Dallet (1982)

soit annoncée par des manifestations psychologiques spéciales et se caractérise par des esprits la possédant, la rapproche de la définition classique du chaman avec toutefois une réserve : l'expérience extatique. L'extase dans l'expérience "chamanique" kabyle n'a, à notre connaissance pas été étudiée et demanderait une approche spécifique afin de savoir si l'on peut parler de véritables chamans kabyles(1).

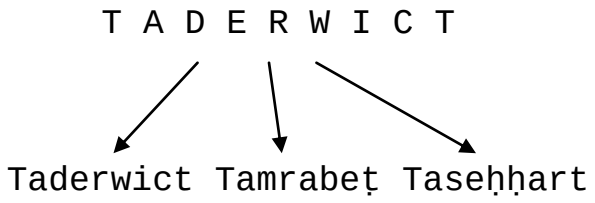
En réalité la tamrabeṭ est une variante de la taderwict. Au départ, toute femme vivant une crise psychologique violente, interprété comme une possession par un esprit est dite "taderwict", folle. A partir delà, elle peut évoluer de quatre manières différentes :

1 - Elle peut guérir tout naturellement ;

2 - Elle peut rester malade mentale (Taderwict) ;

3 - Elle peut devenir chamane (Tamrabeṭ) :

4 - Elle peut devenir sorcière (Taseḥḥart).



1. Nous excluons bien entendu ici, l'expérience extatique incontestable de certains membres de confréries religieuses.

Ce qui différencie le destin de la chamane de celui de la sorcière, c'est le niveau de danger qui émane de l’esprit qui la possède. Certains esprits sont plus facilement socialisables que d'autres. Si la maladie (l'esprit) peut être récupérée socialement, la malade devient chamane, au contraire si elle refuse d'accepter les valeurs sociales, elle devient sorcière.

Comment opère la société pour connaitre le type d'esprit qui "chevauche”(1) la patiente ? Le rite sanctionnant le destin de la taderwict consiste à lui demander, après quelques semaines de maladie, si elle accepte d'accomplir le sacrifice (d'un mouton) qui lui permettra de remplir la future fonction de chamane. Si elle accepte, sa famille immole l'animal et prépare un grand repas qu'elle fait partager à tous les habitants du village, qui, désormais savent qu'ils ont une nouvelle chamane. C'est par cette marque sacrificielle de réintégration sociale que la taderwict regagne son groupe, duquel elle s'était éloignée momentanément.

1. Tout malade est « chevauché »par un esprit (irkeb it).Cette idée de chevauchement associée à la possession se retrouve en Afrique où il est associé au coït, la femme constituant pour l’homme une monture, (N. Echard, 1981). Cette conception du coït existe aussi en Kabylie (et ailleurs) mais avec une nuance péjorative.

Si la taderwict refuse le rite sacrificiel, la société interprète cette attitude comme un signe de gravité de la maladie. C'est que l'esprit qui la possède est un ennemi déterminé et qu'il refuse le dialogue avec la collectivité. Dans ce cas, il n’y a pas de possibilité de réintégration au sein de la communauté mais une marginalisation réelle. La femme devient alors la sorcière tout à la fois haïe et crainte.

La tamrabeṭ et la taseḥḥart, bien qu'elles soient toutes deux possédées par un esprit, sont dissemblables du fait que ces esprits s'opposent dans la pensée magico-religieuse. Pour la tamrabeṭ, l'esprit s'est révélé être un saint musulman tandis que pour la taseḥḥart il est un djin, un mauvais esprit. Selon nous, ces esprits ainsi qualifiés en référence à l'islam ne sont autres que les anciens esprits des morts auxquels ils se sont substitués au cours de l'histoire religieuse(1).

Une autre différence notable entre les deux femmes est leur possibilité ou leur non-possibilité de se mé-

1. Les parents pouvaient peser lourdement sur les hommes dans l’Antiquité. Tertullien (150-222) mentionne les esprits des morts comme une des forces agissant dans la possession (Tertullien, De Anima, 57, 3).

tamorphoser. Alors que la taseḥḥart peut se transformer en animal (grenouille, chat…) ou en objet (cruche à eau, marmite …), la tamrabeṭ en est incapable.

Malgré ces différences la tamrabeṭ et la taseḥḥart continuent d'être désignées par le terme plus général de taderwict, ce qui est la meilleure manière de stigmatiser leur état antérieur de folie. Même si la langue leur attribue de nouveaux vocables et la société un nouvel état, elles sont malgré tout marquées à vie par l'épisode de leur dérèglement psychologique, que la taderwict évolue en tamrabeṭ ou en taseḥḥart, elle demeure toujours une taderwict, une folle(1). Ainsi on nie sa resocialisation pour la maintenir dans le domaine de la folie. Ceci implique que la folie est une maladie qui ne guérit jamais tout à fait et qui est capable de resurgir à tout moment. Le type même de pathologie mentale au Maghreb (et dans les sociétés “primitives“ en général) que constituent la bouffée délirante et l'hystérie contribue à renforcer cette idée.

1. Nous avons vu Lalla Faḍma dans une grande colère un jour qu’une femme utilisa le terme de taderwict à son sujet, et à qui elle rétorqua qu’elle n’était pas une « folle » mais une « sainte ».

Il existe des tiseḥḥarin (sorcières (1) que l'on n’appelle jamais taderwict, et pour cause puisqu'elles n’ont jamais connu de désordre psychologique mais ont acquis cette qualité soit par transmission lignagère, soit par volonté délibéré en en se faisant initier. Dans le premier cas, on a affaire tout simplement à une femme qui transmet son savoir à sa fille, qui souvent, lui servait d'auxiliaire dans sa pratique. Dans le second cas, il s'agit d'une initiation secrète. M. Devulder rapporte succinctement deux types d'initiation :

- La première consiste, pour la taseḥḥart à s'inciser la pointe de la langue qu'elle fait lécher à sa disciple, lui faisant ainsi avaler son sang.
- La seconde est une sorte d'auto-initiation puisqu'il suffit pour la future taseḥḥart de lécher le dos d'une salamandre depuis la tête jusqu'à la queue et d'avaler ensuite sa salive mêlée à la sécrétion très amère de la peau de cet animal. La capacité de déglutir la substance corrosive secrétée par ce batracien semble constituer ici le seul élément initiatique auquel

1. L'idée que l'on se fait de cette sorcière correspond à celle du monde gréco-romain : « Une sorcière, une possédée, capable d'abaisser le ciel, de suspendre la terre, de tarir les fontaines, dissoudre les montagnes, de faire remonter les morts et descendre les dieux, d'éteindre les astres, d'illuminer le Tartare lui-même » (Apulée, op.cité, p 36).

s'ajoutent bien évidemment les idées et représentations spécifiques s'attachant à la salamandre. Malheureusement, nous ne savons rien de plus sur l'initiation, qui, certainement est plus complexe et fait intervenir des éléments divers.

Nous n'avons pas rencontré de taseḥḥart initiée mais seulement des timrabḍin (maraboutes) ; aussi n'avons-nous pu rien savoir de l'initiation. Nous n'avons d'ailleurs jamais entendu parler d'une quelconque initiation du type de celles que rapporte M. Devulder. Devant l'absence d'information sur ce point précis, il est prudent de ne pas spéculer.

IV/ TAGEZZANT

C'est un mot qui, d'après J.M. Dallet désigne la voyante, la diseuse de bonne aventure et aussi la mendiante. Nous-mêmes l'avons entendu utiliser dans le sens de prostituée qui racolerait les hommes dans les rues d’Alger pour les soumettre ensuite à leur volonté par des envoûtements connu d’elle seule. La tagezzant ne peut être qu’une femme arabe, une nomade dise les Kabyles. Elle inspire la crainte et la réprobation et l'on répugne à recourir à ses services. Le masculin (agezzan) existe également.

V/ TAMKACEFT

(Masc. amkacef).Nous n'avons pas rencontré ce terme au cours de nos enquêtes, aussi ne donnerons-nous que l'article de J.M. Dallet qui la définit comme une devineresse. Le mot vient du verbe arabe kacef qui signifie deviner, rendre des oracles.

VI/TAEZZAMT

(Masc. aεzzam), vient du verbe arabe εezem "exorciser". Il s'agit donc de l'exorciseuse.

VII/ TAMSENSIT

Ne possède pas de correspondant masculin. Le mot vient du verbe NS, "passer la nuit", devenu ssens, “faire passer la nuit", puis tamsensit par substantivation. C'est la nécromancienne.

VIII/ Enfin M. Devulder mentionne le mot TACAYBUT dans le sens de magicienne, sorcière. En ce qui nous concerne, nous n'avons pas entendu prononcer ce terme : peut—être est-il propre aux Ouadhias ?

Cette pléthore de termes(1) pour désigner la magi-

1. Il est remarquable que la quasi-totalité de ces mots dérivent d’une racine arabe. Les emprunts kabyles à la langue arabe ont lieu surtout lorsqu’il s’agit d’exprimer des choses à lourde charge affective (sexualité, mort, magie). Il s’agit donc d’un procédé euphémistique.

cienne (et, la liste n’est sans doute pas exhaustive) est à la mesure de la place qu’occupe 1a magie dans la vie quotidienne des Kabyles.

En résumant ces différentes définitions, nous obtenons :

1° - Lqibla : accoucheuse, guérisseuse :

2° - Taderwict : Tamrabeṭ : chamane :
Iaseḥḥart : sorcière :

3° - Tegezzant : diseuse de bonne aventure :

4° - Tamkaceft : devineresse, oracle :

5° - Taɛzzamt : exorciseuse :

6° - Tamsensit : nécromancienne.

Ces huit vocables, bien que linguistiquement distincts sont loin de constituer des unités discrètes. Dans la pratique, une personne désignée par l'un de ces termes ne se limite pas à sa ”spécialité” mais exerce souvent toutes les fonctions, ce qui nous a embarrassée

pour qualifier l'activité d'une femme donnée, sauf celle de la qibla, qui demeure la plus cernable. C'est cette polyvalence qui nous a conduite à utiliser le seul mot de magicienne pour toutes, sans distinction, le concept de magie possédant un sens suffisamment large pour englober les différentes activités. Les Kabyles eux—mêmes ont du mal à donner un sens précis à chacun de ces termes.

A/ SES QUALITES

Les qualités de la magicienne, nous l'avons vu, lui viennent d'un épisode psychologique caractéristique qui la fait évoluer vers sa future fonction. C'est le cas le plus répandu puisque même celle qui appartient à la caste maraboutique ne peut devenir magicienne qu'après avoir vécu cette expérience intérieure. Il existe en effet des femmes doublement maraboutique : par leur naissance et par le saint qui les habite. Ces magiciennes jouissent d'ailleurs d'un prestige plus grand que celles qui sont issues d'une famille kabyle proprement dite, comme si l'origine sociale augmentait le pouvoir magique.

La magicienne possède des dons spirituels mais ce

ne sont pas là les seuls. Certaines particularités physiques congénitales (bossue, aveugle, etc.…) ou une agilité marquée dans la manipulation du corps lui sont presque toujours associées. Une des timrabḍin que nous avons visitée impressionnait véritablement ses clientes en leur faisant poser la main sur son ventre (habillé) mouvant. Lorsque nous avions nous-mêmes la main posée dessus, nous avons eu l'impression d'un remue-ménage indescriptible. C'est ce chaos à l'intérieur du sein de la magicienne qui est révélateur de sorcellerie visant la cliente.

Ce désordre à l'intérieur du ventre fait penser à la croyance kabyle infantile que les borborygmes sont un combat des intestins affamés imaginés comme des serpents. Dans cette manifestation de fétidités, on ne peut manquer de retrouver le rapport qui existe entre magie et serpent.

La manipulation de l'air dans le corps est un attribut général des magiciennes kabyles. Sa manifestation la plus simple est le rot. Plus les rots sont importants et nombreux chez la magicienne, plus la cliente se sait atteinte de magie négative. Les femmes savent toutes interpréter cette éructation prolongée et particulièrement

sonore.

En plus des signes et des capacités physiques, la magicienne a des pouvoirs mythiques forgés par les "on-dit“. Ces qualités(ou pouvoirs) si elles ne sont pas toujours vérifiées par l'expérience, n'en restent pas moins tenaces dans les esprits. De cette attitude des fidèles, la magicienne s'en trouve toujours grandie et ses pouvoirs avec elle. Elle bénéficie d'une aura qui s'étend à ses proches et à ses biens. Des objets qu'elle utilise émanent déjà la magie capable de faire réaliser facilement des projets personnels. Toutes ses activités tant diurnes que nocturnes sont douées de magie : le repas qu'elle prépare, le ménage qu'elle fait, la prière qu’elle accomplit, ses paroles, ses rêves, etc.…possèdent quelque chose de plus que les mêmes activités accomplies par une femme ordinaire. Lorsqu'elle fait un rêve qu'elle relate à ses clientes. Celles-ci sont comme suspendues à ses lèvres, attendant le sens qu'elle en donnera. L'interprétation fournie satisfait immanquablement les auditrices.

A propos des rêves, donnons succinctement quelques indications sur leur interprétation chez les Kabyles où

l’on peut constater l'asservissement de l'oniromancie aux valeurs sociales.

Bien que l'oniromancie existe en Kabylie, on ne trouve pas (ou plus ?) d’interprète spécialisé des rêves, comme en a rencontré B. Kilborne au Maroc(1). Les Kabyles possèdent une "clef des songes" qui se transmet de génération en génération, et permet à chacun de trouver la signification de son propre rêve ou du rêve d'une autre personne. Toutefois les personnes les mieux qualifiées pour donner le sens des rêves sont les femmes âgées.

Comme au Maroc, le rêve kabyle est toujours interprété en fonctions des valeurs sociales, même si son contenu manifeste exprime un désir individuel évident. Voici un exemple d'interprétation :

Le rêve : Une femme mariée rêve qu’elle a pour mari un autre homme du village.

Interprétation culturelle : La rêveuse sera prochainement mère d'un garçon.

On voit comment ce rêve d'adultère répondant à des

1. B. Kilborne (1978)

désirs sexuels indéniables est "remodelé" par la culture en fécondité, valeur féminine la plus haute.

L'interprétation des rêves en Kabylie est plutôt une auto-interprétation tenant compte à la fois du rapport des éléments du rêve à la réalité et des affects personnels du rêveur lorsque ceux—ci ne sont pas culturellement réprimés. Une femme rêve qu'une vache la regarde avec insistance, regard dans lequel elle décèle des intentions hostiles à son égard. Le lendemain elle raconte tout naturellement ce rêve d'angoisse à une autre femme de la maison tout en lui donnant son interprétation personnelle : la vache n'est autre que sa belle-sœur (sœur de son mari) qu'elle considère depuis toujours comme son ennemie. Celle—ci est précisément obèse (comme une vache) et possède de gros yeux. La rêveuse avait souvent auparavant, imputé les maladies de ses enfants au mauvais œil de sa belle-sœur. C’est ce regard mauvais qu'elle a retrouvé dans son rêve. Il lui signale qu’elle doit redoubler de vigilance et surveiller les agissements de sa belle-sœur, qui, sans doute, projette quelque sorcellerie à son endroit. Ce rêve reste pour elle, non seulement un reflet "vrai” de l'inimitié de sa belle-sœur, mais aussi un avertissement.

B/ SES DEFAUTS

Les pouvoirs de la magicienne sont ambivalents. Elle peut favoriser une cliente comme elle peut aussi aller à son encontre. Nous avons pu constater que le respect et la déférence des femmes vis-à-vis d'elle semblait inspirés en bonne partie par la crainte.

La personnalité labile de la magicienne n'échappe pas à ses fidèles dont la peur est d'ailleurs induite moins par la magicienne elle—même que par l'esprit qui l'habite. Celui-ci, très susceptible ne tolère aucun écart. Il est exigeant et oblige parfois à des actes douloureux ; autoritaire, on ne peut que lui obéir. Souvent, on a de bonnes raisons d'en vouloir à 1a magicienne(1). En principe la magicienne de type tamrabeṭ ne pratique pas la magie négative, c'est du moins ce qu'elle prétend, bien qu'il en soit tout autrement dans la pratique. Pour notre part, sur les quatre timrabḍin (c'est ainsi qu'elles se faisaient nommer) que nous avons visitées, une seule répugnait vraiment à la magie néga-

1. Notre magicienne de la région parisienne interpréta à ses clientes la mort d'un jeune homme de 17 ans qui venait de se tuer dans un accident de mobylette. Elle expliqua que c'est elle qui l’avait souhaitée pour punir la mère de n'avoir pas accepté ses services quelques jours auparavant.

tive et nous ne l'avons jamais vue la pratiquer. Mais est-i1 possible de neutraliser les sorcelleries commises par d'autres si on ne les pratique pas soi—même ? Car cette tamrabeṭ décelait les sortilèges dont souffraient ses clientes et leur prescrivait des remèdes. Toutefois, toute femme kabyle, même la plus naïve peut se représenter ce qu'est la mauvaise magie et ses antidotes, grâce à l'abondant folklore qui existe sur ce thème.

Concernant les trois autres magicienne, nous ne pouvons rien affirmer pour l'une d'elle que nous n'avons vue qu'une fois, mais les deux autres, incontestablement, pratiquaient aussi bien la "bonne" que la "mauvaise" magie.

Les défauts de la magicienne sont portés surtout par la taseḥḥart qui n'est pas passée par le stade taderwict. Femme non malade, donc non possédée, elle agit volontairement et de manière responsable, elle est donc impardonnable. Ses méfaits sont des plus graves puisqu’elle peut tuer, séparer les couples conjugaux, monter les membres d'une famille les uns contre les autres, etc.…

Tous les faits et méfaits de la magicienne possè-

dent une dose importante de négativisme social, mais il n'y a là rien de surprenant puisque G. Devereux(1) a déjà montré que tout chaman est un négativiste social et même "un élément social perturbateur". Que le chaman soit un être gravement névrosé ou même un psychotique, n'échappe pas à la société qui le considère connue un malade en rémission temporaire. C'est sans doute pour cela que certaines langues utilisent le même terme pour désigner le fou et le chaman. Ainsi en Kabyle, nous avons vu que le mot taderwict qui désigne la folle continue de qualifier la magicienne, car tout le monde sait bien qu'elle n'est jamais tout à fait guérie. Cette conception est renforcée par les crises qu'elle continue de vivre périodiquement, et aussi par le fait qu'elle éprouve elle—même parfois le besoin de consulter un chaman hiérarchiquement supérieur, le plus souvent le chef d'une confrérie religieuse.

G. Devereux écrit : « Le chaman constitue un modèle d'inconduite culturel à l'intérieur du cadre de référence sociologique, de même qu'il constitue un modèle de négativisme social subjectif à l'intérieur du cadre de référence psychologique"(2). La dystonicité de la magi-

1. G. Devereux 1956, (1977)

2. Ibid., p 28

cienne à l'égard de la culture elle-même se manifeste dans les discours tenus à son sujet. Elle est folle, dangereuse pour les siens et pour les autres, elle exige des dons (en nature et/ou en argent) souvent importants qui dépouillent certaines familles très pauvres ; elle ne place pas toutes ses clientes sur le même pied d'égalité(1).

La conscience aigüe que la chamane est une malade, le fait de l'appeler tamrabeṭ (sainte), pirouette verbale dont personne n'est dupe, la crainte que l'on en a, tout ceci illustre sa singularité. Le désordre chamanique (ou sacré) constitue une folie par procuration pour les membres du groupe. C'est en leur nom et pour leur compte que le chaman est "fou", dans la mesure où sa folie leur permet de conserver un "semblant d'équilibre psychologique".

Le complexe chamanistique se compose de trois éléments : "l'expérience du chaman lui-même qui éprouve des états spécifiques, de nature psychosomatique ; celle du malade, qui ressent ou non une amélioration ; enfin cel-

1. « Tekkat tudmawin » est une expression qui revient souvent et signifie exactement : "elle travaille à la tête du client".

le du public qui participe lui aussi à la cure »(1). Le chaman ne peut exister que par une expérience intime et un consensus. C'est en effet au groupe qu'appartient la décision de reconnaître un chaman comme tel. La magicienne sait répondre à la demande des consultantes, et nous avons vu comment elle sait ajuster, réajuster ses soins pour satisfaire de manière adéquate la clientèle conformément à l'évolution sociale. La même constatation s'impose aussi pour les marabouts qui se sont installés en Kabylie et ont intégré aisément les items culturels païens de peuple d'agriculteurs, et les ont repris à leur compte.

Les pratiques magiques contemporaines, bien qu'ayant quelquefois à répondre à des demandes nouvelles, requièrent toujours les mêmes matériaux. Les éléments célestes (astres), botaniques, zoologiques, etc.…, demeurent identiques. Cette stabilité magique n'est pas seulement formelle, elle porte aussi sur le fond. Sont-ce les femmes (détentrices du surnaturalisme) qui résistent aux changements culturels, ou le surnaturalisme lui-même (dont les femmes sont les dépositaires) ? Pourquoi les femmes résistent-elles davantage que les hommes aux

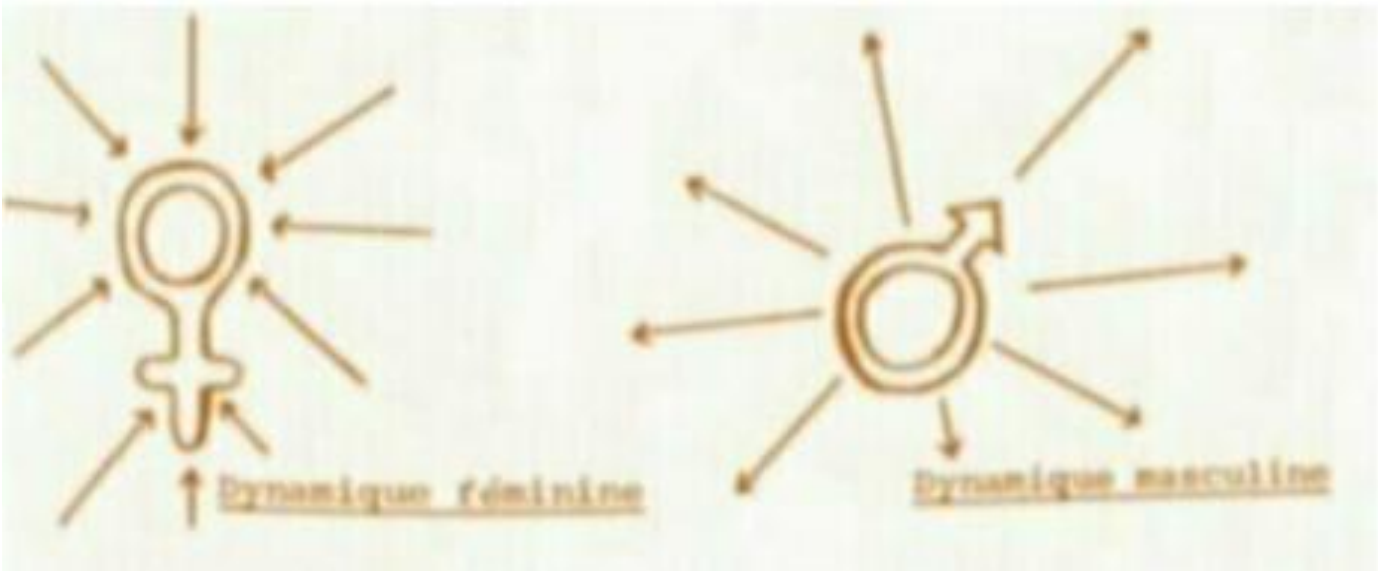
1. Cl. Lévi—Strauss [1949], (1974), p 197

changements culturels, lesquels pourraient à priori, leur paraître plutôt favorables ? Nous pensons que ce conservatisme n'est pas dû à une hypothétique psychologie spécifiquement féminine, mais bien à l'organisation sociale elle-même qui a fait d'elles les dépositaires du surnaturalisme. C'est l'identification Femme = Surnaturalisme qui les fait se maintenir dans leur position, car nous savons historiquement que le surnaturalisme est l'item culturel qui résiste le mieux aux changements, même brutaux. Non seulement il se maintient mais il se renforce et se développe dans les sociétés en état d'anomie.

La magicienne ne fait que remplir le rôle que la société lui a assigné (tout en y exprimant ses propres conflits) : canaliser les pulsions antisociales des membres formant la collectivité afin de maintenir la cohésion de celle—ci. Nul ne remplit mieux cette fonction au sein du groupe, car la magie est le lieu où se joue la transgression des règles sociales, même si elle possède ses propres contraintes.

C/ LE RENVERSEMENT DES VALEURS

Dans la tradition, la féminité se caractérise par les gestes partant de l'extérieur et allant vers l'intérieur, du dehors vers le dedans. Cette convergence des gestes vers l'intimité, ou gestes centripètes sont illustrés par le substantif "ajmaɛ","(r)amasser". A l'inverse les gestes centrifuges (prodigalité, gaspillage) participent essentiellement de la masculinité. Nous pouvons représenter ces deux attitudes opposées par un schéma :

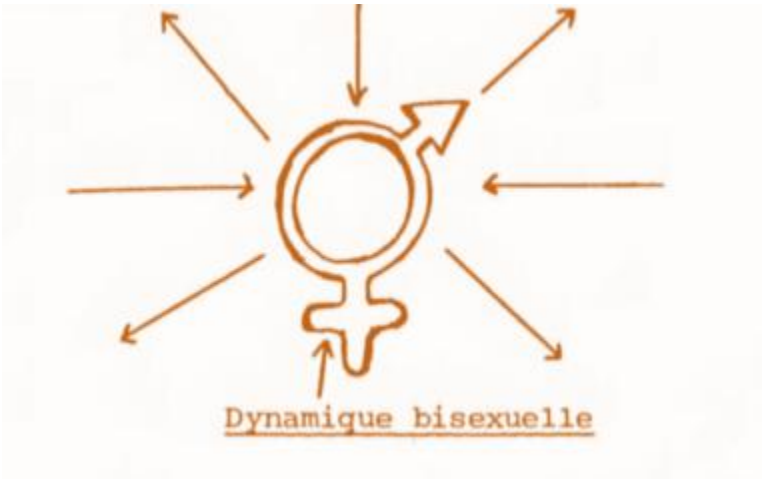


La division mythique du monde repose sur la division sexuelle. La magicienne, par sa position sociale particulière vient brouiller cet ordre en trichant avec les frontières admises.

Bien que physiologiquement elle soit une femme, la magicienne recèle un état d'ambiguïté sexuelle. Son pouvoir n'est pas vraiment le sien car il reste détenu par le saint (esprit) qui l'habite. Aussi, lorsqu'elle profère ses incantations magiques, c'est un homme qui parle par sa bouche et ses gestes sont guidés par lui. Sur le plan vestimentaire, nous verrons que Lalla Faḍma porte le burnous au cours de certains rites. D'ordinaire, ce vêtement masculin par excellence, fait l'honneur et la noblesse de l'homme.

Elle multiplie les signes extérieurs de la religion musulmane orthodoxe (privilège masculin) qui lui permettent par exemple de faire la prière, d'accompagner un défunt au cimetière, etc.… Cette légitimation personnelle par la religion officielle la conduit à investir l'état masculin et à bénéficier de ses avantages. Elle devient un personnage public et goûte au commerce de l'argent, attributs exclusifs de l'homme. La manipulation de l'argent, elle la justifie elle-même : ”On ne le donne mais je le rends". Or, le geste prodigue porte haut l’honneur masculin. Par touts ces traits et attitudes, elle semble vouloir dire : « Je suis une femme mais aussi un homme ».

Elle opère l'unification sexuelle en laissant s'effectuer l'interpénétration des éléments masculins et féminins dans une même personne. On aboutit donc au schéma suivant :



Cette ambivalence sexuelle du point de vue sociologique actualise une même réalité psychologique et confirme le rôle de "fou par procuration" du chaman.

S. Freud avait découvert(1) que les états hystériques ont pour origine des fantasmes de bisexualité. Ces fantasmes, dominés par la castration montrent que le sujet désire être à la fois mâle et femelle. Une jeune femme nous a raconté les fantasmes conscients qu'elle vivait durant ses épisodes masturbatoires où, tour à tour, elle essayait de ressentir se qu'éprouvent l'homme et la femme en situation de coït. Nous avons également ob—

1. S. Freud [1908], (1978)

servé dans un village, les jeux enfantins des petites filles où, plus qu'à l'envie du pénis, nous avons assisté à sa possession fantasmatique. En effet les fillettes se dotaient d'un pénis imaginaire en roulant devant elles les pans de leur robe afin d'obtenir un "boudin" de tissu qu'elles brandissaient et introduisaient ensuite dans les trous d'un grillage de poulailler en disant : "Je te baise" (qqiɣ kem), le "te" étant un pronom personnel féminin.

En tenant compte des rapports existants entre hystérie et bisexualité, et constatant que les femmes kabyles sont des hystériques potentielles (c'est le désordre type féminin), nous pouvons comprendre la satisfaction qu'elles tirent de l'observation de la double allégeance sexuelle (attributs féminins et masculins) de la magicienne. Ainsi elles peuvent satisfaire par ”procuration" leurs propres motions pulsionnelles masculines latentes tout en renforçant en elles—mêmes leur capacité d'inhiber ces mêmes pulsions. C'est le même phénomène que décrit G. Devereux à propos du travesti Mohave et de la ”foule-public" qui l'accompagne(1).

1. G. Devereux 1956, (1977), p 14

D/ UN EXEMPLE

La meilleure manière de cerner au plus près la spécificité de la magicienne est certainement d'exposer un cas. Pour ce faire, nous choisirons l'exemple de celle que nous avons déjà citée : Lalla Faḍma. Ce choix n'est guidé par aucun apriori, il s'impose simplement à nous pour la seule raison que Lalla Faḍma été la seule magicienne qui ait accepté de collaborer "en vérité" avec nous.

Le titre honorifique “Lalla" qui précède le prénom n'est pas un ajout de notre part. Il accompagne toujours le prénom des femmes timrabḍin (maraboutes ou chamanes) et signifie "Madame", "Dame". Par ce titre, elles sont élevées au—dessus des femmes ordinaires. Le terme Lalla utilisé comme adjectif distingue positivement une femme, comme dans la phrase : "Lalla s n tlawin", "la meilleure des femmes". Parfois on substitue à Lalla un autre mot, Nanna, terme de respect qui désigne "ma grande sœur", et par extension toute femme plus âgée que soi.

Lalla Faḍma est une femme de 55 ans au visage jovial, aimant la compagnie et la plaisanterie. Mariée à l’âge de 13 ans, elle est mère de 12 enfants vivants aux-

quels il faut ajouter 12 autres grossesses aboutissant à des mort-nés ou s'interrompant en fausses-couches. Parmi ses enfants vivants, sept sont mariés, les cinq autres (trois filles et deux garçons) sont encore à la maison. Les deux garçons présentent des troubles psychologiques et ont été psychiatrisés : récemment, l'un d'eux est mort à l’hôpital dans des conditions que nous ne connaissons pas.

Son mari travaille comme employé dans une Société Nationale et ne rentre chez lui que pour manger et dormir. Il ne s'occupe nullement des activités de sa femme. C'est elle qui dirige la vie de la maison, et ce dernier n'a, semble-t-il pas son mot à dire. Dans une situation conjugale ordinaire il aurait pourtant de quoi se dresser contre sa femme qui, prise par ses activités n'a guère le temps d'accomplir les tâches requises par son sexe. Le ménage, la préparation des repas, etc.… sont effectués la plupart du temps par ses filles ou par une cliente habituée de la maison. Elle jouit d'une liberté de circulation que beaucoup de femmes lui envient.

C'est de sa propre inspiration que Lalla Faḍma nous a livré plusieurs éléments de sa vie personnelle. L’histoire de sa maladie et de sa vocation nous sont fournies

sous forme de poème chanté. Elle commence par faire appel aux saints avant d'entonner son récit :

Llah a lawliya
Allah, ô saints

A Sidi Ɛli Musa
O Seigneur Ali Musa

Ass llexmis tameddit
Un jeudi soir

Yak teḍra yidi twaɣit
N'est-ce pas qu'un malheur s'est abattu sur moi

Bbwiɣ abrid llexla
J'ai pris le chemin du monde sauvage(1)

Yak uḍneɣ tmeṭtac n sna
N'est-ce pas que j'ai été malade durant dix huit ans

Yak Ṭbib ur yufi ddwa
N'est-ce pas que le médecin n'a pas trouvé de remède

Ma kečč a Sidi Ɛli Musa
Quant à toi ô Seigneur Ali Musa

Yak lḥiɣ ɣur eк sebbeleɣ tasa
N'est-ce pas que je suis allé vers toi en te sacrifiant mes enfants

1. Signe culturel de début de folie.

Yak mi d rniɣ ula d atma
N’est-ce pas que lorsque j’ai ajouté mes frères

zzvağ iw yeṭṭru meṛṛa
Mon mari pleurait

(A lay ?) lsiɣ d abeṛnus
? J’ai revêtu le bournous

ḍ-ṭesbiḥt deg rebbi w meṛṛa
Et le chapelet est tout dans mon giron

Ṭṭazlen ɣur i lɛamma
Tout le monde accourt vers moi

Kull yiwen acu d yenna
Chacun a dit quelque chose

Uḍneɣ aṭan d aṛebbani
Je suis malade d’un mal divin

S lɛecba ufiɣ ddwa
Avec les plantes j’ai trouvé le remède

Sutreɣ Llah itɛala
Je demandais à Dieu très haut

Kull laɛca s yaккa ig illa
Chaque soir se passait ainsi

D ccix Ḥmed Bu Derbala
C'est le maître Hmed au manteau rapiécé

Nniɣ "A Sidi Belwa"
J’ai dit" O Seigneur Belwa"

Yusa d i tiɣilt meṛṛa
Il est venu à travers le col

Lḥiɣ ɣur ek kull ass
Je suis allé vers toi chaque jour

Uɣaleɣ am tifirellas
Je suis devenue comme les hirondelles

N At Ṛebbi fkan iyi ddwa
Les gens de Dieu m’ont donné le remède

Yak rran íyi i tlemmast
N’est-ce pas qu’ils m’ont installé au milieu

A sbiṭar n X…
Ò hôpital de X

Yak bbwiɣ fell as anefru (asefru?)
N’est-ce pas que j’ai fait sur lui (un poème?)

Yemma m ad awḍeɣ ɣur es
Ta mère j’irai jusqu’à elle

Yak leɛbad irkwel neṭṭru
N'est-ce pas que chacun pleurait

Ḍelbeɣ Sidi Ɛli Musa
J’ai demandé au Seigneur Ali Musa

Ddwa s s ɣur Ṛebbi i d yekka
Son remède vient de Dieu

Tura ṭṭfeɣ teṣbiḥ
Maintenant je tiens le chapelet

S Ṛebbi (nit?) ay heḍreɣ meṛṛa
C’est grâce à Dieu (lui-même) que j’ai parlé

A sseǧra wsisnu
O arbousier

Ma tura ífuk iyi zhhu
Mais maintenant finie pour la gaieté

Kkreɣ ṣṣbeḥ tafejrit
Je me suis levé le matin à l’aurore

Ṭṭrun fell i imawlan iw
Mes parents pleuraient sur moi

Yedda d ula d zzwaǧ iw
Même mon mari est venu

Acu ara m xedmeɣ a weltma
Que puis-je faire pour toi ma sœur

Yak ad lḥuy deg durar
N’est-ce pas que je marchais dans les montagnes

Yak d win ay d ddwa
N’est-ce pas c’est cela le remède

S lexmis ɣ lgamuɛa
De jeudi à vendredi

Taẓallit dayem tella
La prière est toujours là

A ten—an uḍnen warraw iw
Mes enfants sont malades

Di sbiṭar aql aɣ nella
Dans l'hôpital nous sommes

Suffeɣet aɛziz bbwul iw
Faites sortir le chéri de mon cœur

Sidi Ɛmmaṛ Bu Senna
Seigneur Ammar à la tradition (sunna ?)

La ṭṭruluɣ i K…
J'implore K. (1)

Ḥader iɣi mmi ttasa
Protège-moi le fils de mon foie (mon fils chéri)

Yennak a yelli s ttmurt iw
Il a dit, fille de mon pays

Ur ṭṭagwad a weltma
Ne crains rien ma sœur

Ddaɣ d Ṛṛeḥman Ɛzizen
Je suis avec le Clément bien-aimé

Yak yuli di taraǧa
N'est-ce pas qu'il est haut gradé (dans la hiérarchie des Saints)

Mi yuzzel d ɣur i H… (2)
Quand H. a couru vers moi

Ur ṭtagwad a weltma
Ne crains rien ma sœur

1. Un médecin de l'hôpital de X.

2. Un de ses frères.

Mmí m nefka yas ddwa,
Ton fils, on lui a donné des remèdes

Ma ḍ-ṭura a-t-an yeḥla
Maintenant il va bien

Llah a Llah sseǧṛa n rríf
Allah, Allah, l’arbre des limites

Yak yeqwa fell i weɣilif
N’est-ce pas que mes soucis sont nombreux

Llah a Llah sseǧṛa n rrif
Allah, Allah, l’arbre des limites

Ad ig Ṛebbi ifuk lḥif.
Dieu fasse que la misère prenne fin.

Quelques femmes étaient présentes lorsqu'elle chantait et cachaient mal leur émotion. Est-ce pour cela que Lalla Faḍma s'arrêta quelques instants puis poursuivit son long poème sans chanter ?

La kwent ṭṭraǧuy a yestma
Je vous attends mes sœurs

Mi helkeɣ tmenṭac n sna
Quand j’étais malade Durant dix-huit ans

Mmuten ṭnac bbwarraw iw
Douze de mes enfants sont morts

Kull yiwen acu d yenna
Chacun a dit quelque chose

Tedda d fell i tmɣart iw
Elle est venue pour moi ma belle-mère

Terna d fell i takna
Elle m’a ajouté une coépouse

Asmi yuɣal d zzwağ iw
Quand mon mari est revenu

Inna k ur ṭṭagwad a weltma
Il m’a dit n’ai pas peur ma sœur

N’At Rebbi fkan iyi ddker rnan iyi nnta
Les gens de Dieu m’ont donné le mâle et la femelle

Ma tura ḍ-ṭemlika
Mais maintenant c’est la possession (par un esprit)

Ṭṭfey teṣbiḥ meṛṛa
Je tiens le chapelet

Aṭas ay hedren fell i
On a beaucoup parlé de moi

ɣilen ḍ—ṭaderwict a yelliɣ da
On pense que je suis une folle

Mkull ṭbib ur s ufiɣ ddva
D’aucun médecin je n’ai trouvé de remède

Ḥefdeɣ irkwel ddwawi
J’ai appris tous les remèdes

Yak ḥefdeɣ ten si lɛecda
N'est-ce pas que je les appris par les plantes

Fkan iyi n At Ṛebbi
Ils me les ont données les gens de Dieu

Ṭṭlawiɣ ṣṣabyat, rennuɣ ula ḍ-ṭarwa
Je soigne les bébés et je fais même les accouchements

Ameɛna ddan iyi d rríɣ ṭbib gginselmen
Mais ils sont venus, je suis devenue le médecin des musulmans

G wexxam iw dagi ay a yestma
Dans ma propre maison, ici mes sœurs

Nekk wagi yusa yi d s ɣur lḥukuma
Moi ceci m’est venu des autorités

Nekk usiɣ d d lli s ttfamilt
Moi je suis une fille de bonne famille

Ḥemleɣ nnif ad yili dima
J’aime que l’honneur soit une habitude

Axxam iw yuɣal d ssuq
Ma maison est devenue un marché

Ṭṭasent d ɣur i yístma
Elles viennent chez moi mes sœurs

Tin ixaqen a s heḥreɣ
Celle qui est nostalgique je lui parle

A ṭṭ srekbeɣ am dhheb d lfeṭṭa
Je la surélève comme l’or et l’argent

Ay ḥemleɣ d atmaten iw
Ce que j'aime ce sont mes frères

M(i) ara d zziɣ yíd sen di lmida
Lorsque je m'installe avec eux autour de la table

Yiwen d M… yuɣal d lmir ɣef lɛ amma
L'un est M., il est maire

Yiwen d L… a—t-an d kumisaṛ
L'autre c'est L., il est commissaire (du Parti)

Degw Aṛaben mačči da
Chez les Arabes, pas ici(1)

Yiwen d K… yuɣal d awkil fell aɣ da
L'autre c'est K., il s'occupe de nos affaires

Yak la ṭṭruɣ a yistma
N'est-ce pas que j'ai pleuré mes sœurs

F lwaldin ǧǧan iyi ass a
Sur mes parents qui m'ont abandonnée aujourd'hui

Sɛiɣ tameṭṭut n baba
J'ai la femme de mon père (ma belle-mère)

Ur ɣileɣ ara a yi texdem akka
Je ne pensais pas qu'elle m'aurait fait tout ceci

Yak armi ṣṣawdeɣ atmaten iw
N'est-ce pas que j'ai atteint mes frères

1. Il ne s'agit pas ici d'un pays arabe mais d'une région d'Algérie non kabyle.

Rniɣ ula d dderya
Et même jusqu'à mes enfants

Tura aql iyi rriɣ lxelwa
Maintenant me voici en un lieu solitaire

Deg s ay ṭṭɣimiɣ dima
Où je m'installe habituellement

Gw ass llexmis ur ṭṭnusuɣ ara da
Le jeudi je ne passe pas la nuit ici

Mkull ssiyed bbweḍeḍ t
Chaque saint je l'ai visité

Armi ṣṣawdeɣ xemsa wetlatin ssyed a yistma
Jusqu'à atteindre trente cinq saints mes sœurs

Ufiɣ tin i d yusan si ccerq neɣ si lɣerb
Je vois celle qui vient de l'Orient ou de l'Occident

Tusa d ɣur i ɣer da
Elle vient chez moi, ici

Yak la ṭṭruy d imeṭṭi s lemḥanna
N'est-ce pas que je pleure des larmes de compassion

La tekkiɣ ɣef Ṛebbi
Je m'appuie sur Dieu

D wagi i ɣ idumen da
C'est ce qui convient toujours

Ur ṭṭamen (t aya ?)
Ne crois pas (?)

Mi lmut tella
La mort existe

Nekkweni a neddu kan d nnif
Nous serons les compagnons de l'honneur

D win ay d ṣaba
C'est cela qui est le « ca va »

Ma d (t aya ?) kullec ad yuɣal y Lleh itɛala
Quant à (?) chaque chose retourne à Allah, très haut

Nekkweni a neddu degw uḥcṛaruf
Nous nous irons par le précipice

Axaṭer illa lxuf a yatmaten (n ?) da
Car il y a la peur, frères (d') ici

Ɛlagal win teṛwa ddunit
Car celui dont la vie ne veut plus

Ur iseddeq ara
Il n'a pas fait l'aumône

Nekkweni a nuɣal a nuɣal
Nous, nous serons, nous serons

Amma d akka
Même si c'est ainsi

Leḥca ciṭuḥ
Peu de tromperie

Ur ṭṭ neṭṭawi ɣer da.
Nous ne l'apporterons pas ici.

Nous pouvons traduire mot à mot ce genre de création poétique mais nous n'en pouvons donner l'interprétation. Son caractère ésotérique, le foisonnement des symboles, le travail de l'imaginaire, tous ces éléments obscurcissent le sens des vers.

Nous apprenons toutefois, grâce à quelques éléments bien dégagés de l'ensemble, les faits suivants : un jeudi soir elle est allée dans le monde sauvage (lexla) ; elle a été malade durant 18 ans ; le médecin ”moderne” (ṭbib) n'a pas trouvé de remède à son mal ; tous les soirs de sa retraite dans le monde sauvage ont été consacrés à l'initiation à la connaissance des plantes, toujours guidée par des saints (esprits ?) ; l'inquiétude présente qu'elle a pour son fils hospitalisé.

Ce dernier point relate non un évènement passé synchrone du début de sa maladie, mais une situation actuelle. L'étude détaillée du poème, mise en relation avec une approche clinique du cas "Lalla Faḍma" expliquerait certainement le lien psychologique qui unit (par association) la maladie de l’auteur elle-même à son fils, pourtant séparées par une période d’environ 35 ans.

Un tel travail aurait demandé des entretiens cliniques réguliers durant une longue période, ce qui n’a pas pu être réalisé à cause des conditions et de la nature même de l’enquête que nous menions.

La seconde partie du poème (celle non chantée) nous apprend qu'elle a perdu douze enfants ; que son père s’est remarié avec une femme qui a été pour elle une mauvaise mère, et qu'actuellement elle n'a plus ses parents. Elle nous renseigne également sur la situation socio-économique valorisée de ses frères, dont l'un est maire, l'autre commissaire du Parti, et le troisième, chargé des affaires de la famille.

Par ailleurs elle nous a dit avoir visité 35 lieux saints(1). Ne tenant pas compte de la chronologie de ses pèlerinages à ces différents lieux saints, elle nous les a nommés comme ils se présentaient à sa mémoire. Elle a

1. Sidi Balwa, Belqasem U Lḥağ, Ɛli Bunab. El Qrur, Lalla Saɛida, Sidi Ɛggad, Sidi Muḥend Ameẓẓyan, Sidi Ɛli Musa, Tala ufunas, Ccix Ḥmed Bu Derbala, Ccix Aṛezqi, Sidi Bu Duma, Ccix Lɛemmuri, Sidi Bumedyan, Sidi Mḥemmed, Sidi Ɛbderrehman, Sidi Muḥemmed Ben Merğa, Sidi Bubker, Sidi Ɛmeṛ Ccrif, Sidi Ḥend Izemmuren, Sidi Xaled Lmeṛsa, Sidi Muḥemmed Ben Yusef, Sidi Udris, Sidi Muḥend U Lḥusin, Sidi Lḥağ Ixelwiyen, Akal Aber-kan, At Lḥağ, Ccix Lhamel, Ccix Mbarek, Ccix Ben Aɛrab n Larbaɛ, Bu Redman, At Ɛtelli, Ɛli Utayer, Sidi Ḥmed U Malek, Sidi Bugdur.

spécifié seulement trois d'entre eux : Sidi Muḥend Ameẓẓyan(1), le premier qu'elle ait visité : Sidi Ɛli Musa(2), son maitre (ṣṣeltan—iw), et Sidi Muhemmed Ben Meṛǧa(3), qui a fait d'elle une guérisseuse.

Si Lalla Faḍma met en avant le fait d'être liée à un si grand nombre de saints, c'est qu'il s'agit d'un moyen sûr pour elle de montrer à la fois que se connaissance et sa baraka sont immenses, diversifiées et légitimes. Immenses parce qu'elles proviennent de tous les saints du pays kabyle (et même au-delà), légitimes parce qu'elles sont d'essence religieuse.

Ces renseignements laissent penser que la maladie de Lalla Faḍma constitue un modèle d'inconduite socialement agencé de type « désordre chamanique », qui l'a conduite à vivre en retrait de la civilisation humaine du-

1. Sidi Muḥend Ameẓẓyan : Chef effectif de 1a confrérie Rahmania dans les années 1850, et moqadem (chef) de la zzaveyya de Sedduq.

2. Sidi Ɛli Musa : Zzaweyya des Mɛatqas dont le fondateur est venu de Saguia Elhamra (Rio de Oro) au IXe siècle de l'Hégire (16e s.). La Qubba construite au XVIII siècle par le bey Muḥammed El-Debbah a été brûlée en 1852 par le général Pélissier et reconstruite l'année suivante (M. Mammeri, 1980).

3. Sidi Muḥemmed Ben Meṛǧa : Zzaveyya que nous ne pouvons localiser avec précision ; elle se trouverait peut être dans la région de Lakhdaria (ex-Palestro).

rant plusieurs semaines consacrées à l'initiation à sa future fonction sociale.

Le récit de Lalla Faḍma n'est autre qu'un voyage intérieur que tout chaman connaît et dont nous pouvons noter deux points caractéristiques :

- Le fait de le chanter :

- L'identification aux hirondelles, oiseaux migrateurs qui renforce l'idée de l'âme voyageuse.

Toutefois si nous opérons la distinction entre le chaman et le possédé, en caractérisant le premier par son âme capable de voyager chez les esprits, et le second par son corps habité, nous aboutissons à la conclusion que Lalla Faḍma est davantage une possédée qu’une chamane. Car l’aderwic (fou) kabyle est avant tout ”chevauché” par un esprit qui prend possession de son être tout entier. Le possédé ne voyage pas, ne change pas de monde mais change d'identité. Le chaman, lui, voyage et change de monde mais conserve son identité. Le cas de Lalla Faḍma cumule des éléments constitutifs des deux états, chamanique et possessionnel, nous pouvons dire qu’elle est une chamane possédée.

D'autre part, nous savons qu'elle travaille depuis une dizaine d'années, et que sa maladie a débuté quelques jours après son troisième accouchement (psychose puerpérale ?)

Son initiation semble particulièrement longue puisque, par un simple calcul soustractif entre l'âge au début de la maladie (20 ans) et celui au début de la pratique (45 ans), nous aboutissons & une période initiatique d'environ 25 ans. Ceci s'explique par le fait que sa fonction ne peut être remplie par une femme jeune. Elle a donc dû attendre plusieurs années avant de l'exercer.

L'initiation, dit-elle, n'est jamais terminée. C'est pourquoi elle continue de visiter les responsables de confréries religieuses, parfois lointaines. Plus elle va loin, plus on accorde d’intérêt à ce qu'elle y apprend, car, pour les Kabyles tout ce qui est éloigné dans l'espace et dans le temps contient tous les mystères, donc tous les possibles. Nous l'avons vu raconter fièrement à ses clientes ce que lui avait dit un chef d'une confrérie d'Alger qu'elle avait rencontré quelques jours auparavant. D’une manière générale, elle

se rend aux lieux saints les plus proches, mais lors de fêtes religieuses, elle choisit d'aller en des endroits plus éloignés : ainsi elle a passé la nuit du 26 au 27 octobre 1982, premier jour de l'année musulmane (taɛcurt), au lieu saint de Jeddi Mangellat, dans la région de Âïn—El—Hmmam. Le choix du lieu où elle doit se rendre lui est parfois révélé en rêve. Bien entendu, la veille de ces pèlerinages, elle observe un état de pureté sexuelle et ne dort pas avec son mari.

Elle éprouve le besoin de se rendre en zzaweyya non seulement pour continuer à recevoir la connaissance et la baraka des saints, mais aussi et surtout pour effectuer des transes indispensables, dit-elle à son équilibre physique et psychologique. Ce besoin de transe se manifeste chez elle par un gonflement exagéré du ventre, qui disparaît après la transe. Le rapport entre transe et sexualité n'est plus à démontrer : Chez Lalla Faḍma ce rapport s’illustre par une impossibilité de porter, sinon un slip, du moins le pantalon large qu'on peut mettre sous la robe et qui couvre le sexe et les jambes jusqu'aux genoux. Elle a besoin absolument, durant la transe de sentir son corps en état de liberté, car tout vêtement en contact avec son sexe lui donne l'impression d'un enserrement, d'un emprisonnement.

Sa pratique « professionnelle » s‘organise selon un cycle hebdomadaire réparti en trois types d'activités : les dimanches, lundi et mercredi sont consacrés à la magie(1), les mardis et samedi à la magie curative (alawi), enfin, les jeudis et vendredi sont employés au repos et à la « formation ». Dans la première tranche, elle fait fonction de magicienne, dans la seconde, celle de guérisseuse, et dans la troisième, elle passe du côté du soignant à celui du soigné. La trêve du "week—end“(2) lui est utile à double titre : pour décharger ses angoisses de la semaine, d'une part, pour se revigorer en repartant avec une nouvelle énergie, d'autre part.

Les problèmes de ses clientes l'atteignent dans son intimité. Ainsi, lorsqu'elle a traité un cas de frigidité ou d'impuissance sexuelle dans la journée, elle éprouve du dégoût sexuel durant vingt-quatre heures, comme si l'efficacité de ses soins n'était possible que grâce au transfert : c'est en récupérant la frigidité de sa cliente qu'elle l'en débarrasse.

1- Nous avons souligné plus haut la polyvalence de la magicienne kabyle. Lorsque nous parlons de magie au sujet de Lalla Faḍma, nous incluons la divination, la voyance, les oracles, la nécromancie, la magie amoureuse, le désenvoûtement…

2. Jeudi et vendredi en Algérie à cette époque.

Il serait abusif d'identifier ce type de transfert avec le transfert qui a lieu dans la cure analytique car, alors que celui-ci est ”répétition de prototypes infantiles vécue avec un sentiment d'actualité marquée"(1), ce qui suppose une activité psychique intense de la part du patient, celui—là n'est qu'un déplacement de la maladie d'une personne sur une autre où le patient passif laisse "travailler" la guérisseuse, qui opère l'abréaction pour lui. Dans la cure analytique, c'est le patient qui "travaille", l'analyste n'étant qu'un ”prétexte au travail". Le couple sorcier-malade est ainsi défini par Cl. Lévi-Strauss ; "Grâce à leurs désordres complémentaires, le couple sorcier-malade incarne pour le groupe, de façon concrète et vivante, un antagonisme propre à toute pensée, mais dont l'expression normale reste vague et imprécise : le malade est passivité, aliénation de soi—même, comme l'informulable est la maladie de la pensée : le sorcier est activité, débordement de soi—même, comme l'affectivité est la nourrice des symboles. La cure met en relation ces pôles opposés, assure le passage de l'un à l'autre, et manifeste, dans une expérience totale, la cohérence de l'univers psychique, lui—même projection de l'univers social“(2).

1. J. Laplanche et J.B. Pontalis (1978), art. « Transfert ».

2. Cl. Lévi—Strauss [1949], (1974), p 201

Nous avons assisté un jour à une séance manifestement éprouvante où il s'agissait de traiter un cas d'impuissance sexuelle chez un homme d'environ 50 ans accompagné de sa femme. Le couple est arrive de bon matin bien que venant d'assez loin. Assise à même le sol en face de l'époux, et revêtue de son burnous blanc, Lalla Faḍma en saisit de chaque main les pans latéraux et enveloppe le client en l'entourant de ses bras, si bien qu'on ne voit plus ni l'un ni l'autre, qui sont complètement recouverts du burnous. On n'entend plus alors que les paroles indistinctes marmonnées par la magicienne, qui, au bout de quelques minutes change de timbre de voix et s'achemine peu à peu jusqu'à l'aphonie. Elle est saisie de bâillements interminables et de rots successifs si puissants qu'on a l'impression de débuts de vomissement. Ce désordre corporel est trop bien compris par l'épouse du client qui se met à sangloter devant moi, me prenant à témoin et répétant sous forme de litanie que son mari est envoûté. Elle vient d'avoir la confirmation de ses soupçons quant à l'origine de l'impuissance de son mari. Il ne lui reste plus qu'à rechercher la coupable qui a voulu détourner d'elle son marri. Notre malaise personnel dû à la fois au dérèglement physique de Lalla Faḍma et aux lamentations de l'épouse du

client, nous rend personnellement incapable d'apprécier le temps réel de la consultation.

La magicienne et son client réapparaissent, débarrassés des pans du burnous qui leur recouvraient la tête. Le client semble calme, ce qui est loin d'être le cas de Lalla Faḍma dont le visage est baigné de sueur et le corps haletant. Elle s'éponge et reprend son souffle. Elle recouvre peu à peu l'usage de la voix et s'adresse à l'épouse en lui déclarant que les éléments utilisés par son ennemie ont été les cheveux de son mari et la terre de ses pas.

Ce à quoi nous venons d'assister n'est pas à proprement parler une séance de désenvoûtement mais la divination préliminaire qui va conditionner la solution à apporter, L'état de Lalla Faḍma pendant et après la divination ne laisse aucun doute quant à la nature agonistique de la magie. J. Favret-Saada rapporte, dans son étude des sorts dans le bocage mayennais, un combat entre un désorceleur et un sorcier : « …Une fois le cœur de bœuf transpercé commence la lutte à mort du désorceleur et du sorcier, que Grippon défie solennellement : 'corps pour corps, c'est lui qui y pas—

se ou c'est moi'. L'issue de cette lutte n'est nullement évidente, car Grippon suant à grosses gouttes et secoué de spasmes, est contraint de rendre hommage à son adversaire surnaturel : 'vraiment, il est fort celui—là, je ne sais pas si je pourrais le maîtriser', déclare—t-il à plusieurs reprises. Puis il rentre chez lui, laissant à son patient, aidé de l'annonciateur, la responsabilité d'interpréter les effets du duel magique... Le lendemain matin, le sorcier court se faire hospitaliser à Mayenne, où un chirurgien l'ampute de 25 centimètres d'intestin. Il reste longtemps malade puis revient au bourg. Sa victime, elle, est guérie(1).

Il convient toutefois de différencier le duel magique kabyle du duel mayennais, car si dans le bocage, la lutte se situe entre sorcier et désorceleur, en Kabylie elle a un caractère plus « abstrait » dans le sens où la désorceleuse ne se mesure pas à l'ensorceleuse mais aux éléments de l'ensorcellement. Il ne s'agit pas d'un "corps pour corps" à l'issue duquel le sorcier s'en ressent physiquement car, le combat n'oppose pas deux personnes ”physiques" mais une magie contre une autre.

1. J. Favret-Saada (1977), p 92

c’est-à-dire un langage symbolique contre un autre langage symbolique. C'est pourquoi nous tenons à souligner l’importance des éléments constitutifs des "recettes" magiques dans l'imaginaire des Kabyles qui considèrent que ces éléments ont des pouvoirs différents et plus ou moins efficaces. Nous n'en voulons pour preuve que les nombreux cas où l'on ne fait pas appel à la désorceleuse, mais où l'on se contente d'un antidote conseillé par une amie qui en a fait l'expérience.

Lorsque Lalla Faḍma est en train de mettre toutes ses forces dans le combat que nous venons de décrire, l'ensorceleuse, elle, ne ressent rien à ce moment précis, ni plus tard d'ailleurs. La désorceleuse kabyle ne cherche pas à atteindre la sorcière dans son intégrité physique ou morale, mais bien la recette magique. C'est pourquoi le "diagnostic" d'ensorcellement à partir des "cheveux et de la terre des pas" du patient est un acte indispensable à la cure. C'est à partir de ces éléments que la désorceleuse va pouvoir trouver l'antidote qui convient. Guérir l'envoûté, c'est s'attaquer à son mal magique et non à l'auteur présumé de ce mal.

Ce préambule terminé, Lalla Faḍma ne s’en tient pas là ; des rites manuels suivent. Tout d'abord elle mesure le patient avec un fil de laine(1) à trois reprises, puis elle double le fil qu'elle noue ensuite en sept endroits équidistants les une des autres. Elle dépose ce fil doublé et noué sur la tête du patient et saisit une lame de rasoir. Là elle procède avec précaution pour couper le fil au niveau des espaces inter-nodaux, après avoir à chaque fois soufflé sur le nœud, destiné a être éjecté du reste du fil. Apres avoir coupé les six intervalles, elle rassemble les sept morceaux et la lame qu'elle met dans un nouet auquel elle ajoute lqawi (benjoin), hermel erbi (Peganum harmala, famille de la rue), mesk (musc). Elle remet le nouet à l’épouse et lui explique que les ingrédients qu'il contient doivent être utilisés sous forme de fumigations entre les jambes de son mari.

Une dernière prescription clôture la consultation. Il s'agit d'une sorte d'ordonnance orale à base de plantes et de miel que le patient doit ingérer matin et soir durant onze jours. Les plantes sont pilées et mélangées au miel. Elles se répartissent entre : zze teṛ (thym), felggu (menthe pouliot : Mentha Pelugium), lkemmun

1• Lorsque Lalla Faḍma n'a pas de fil de lisse sous la main, elle recourt au fil de laine d’une pelote achetée dans le commerce.

(cumin),imliles (nerprun, plante tinctoriale), fiğla (raphanus sativus, famille de la rue), awermi (rue, ruta), ifer n lxux (feuille de pêcher), timjja (pousses de courge), ṛṛend (laurier), ssanuğ (anis, nigella sativa).

Enfin Lalla Faḍma fixe un rendez—vous pour un mois plus tard.

Une fois le couple reparti, notre magicienne nous précise que dans les cas d'impuissance et de frigidité, elle ressent personnellement des fourmillements, des tremblements, une faiblesse généralisée et un cheveu au fond de la bouche, bref tout un ensemble d'éléments incommodants.

Nous avons noté un point important tout au long de cette séance, et qui illustre notre thèse : en matière de magie, ce sont les femmes qui décident parce que ce sont elles qui sont concernées. La passivité du patient lui—même a été remarquable. Lalla Faḍma ne s’est adressée à lui à aucun moment, mais donnait les explications et prescriptions à sa femme, comme si c’était elle qui était concernée au premier chef et non pas l’ensorcelé lui-même. Nous avons là un exemple éclatant

de la logique magique concernant les rapports entre 1es sexes où ce dont il s'agit est bien moins l'amour et l’érotisme qu'une lutte entre deux femmes : l'ensorceleuse et l'épouse de l'ensorcelé. Ce duel magique féminin ne peut se mener que par le truchement d'un homme, victime conditionnelle pour atteindre son épouse.

Lalla Faḍma a une clientèle très nombreuse. Sa maison est presque toujours pleine et constitue un lieu de va—et-vient continuel. Les consultations se déroulent dans la pièce principale de la maison et s'organisent "en public", c'est—à-dire que toutes les clientes, en attendant leur tour, assistent aux visites des personnes précédentes. Elles passent ainsi plusieurs heures dans cette maison, point de rencontre et de conversations interminables. Cette promiscuité convient parfaitement à la grande majorité des femmes qui finissent par se connaître toutes. La maison de Lalla Faḍma est devenue pour elles un endroit privilégié pour se voir et bavarder ensemble dans un espace clos féminin où l’on se tient au courant des dernières nouvelles.

Par contre, cette situation semble déplaire à une certaine catégorie de femmes, certes très minoritaire

mais qui commence à s'affirmer : ce sont les plus jeunes, celles ayant été scolarisées. Elles ont manifesté à plusieurs reprises leur désir d'individualiser les consultations en constituant une sorte de règle analogue à celle du cabinet médical moderne. Elles demandaient à Lalla Faḍma d'utiliser une seconde pièce de sa maison, celle située près de la porte d'entré, pour en faire une salle d'attente, ce qui permettrait aux clientes de passer une par une dans la salle de consultation, car, disaient-elles, le "public“ les met mal à l'aise, et les autres femmes n'ont pas à connaitre les raisons qui les ont conduites, elles, dans ce lieu à demi-secret.

Nous voyons là un nouvel état d'esprit qui commence à se dessiner en corrélation avec la scolarisation et les nouveaux rapports sociaux. On continue de croire à la magie mais elle devient une affaire strictement personnelle qui doit être réglée individuellement, dans le secret.

Il est difficile de faire état de la nature des rapports que Lalla Faḍma entretient avec les saints à cause de l’imbrication complexe des éléments islamiques et de ceux beaucoup plus anciens, correspondant davan-

tage à la tradition locale.

Ses rapports avec les chefs de confréries religieuses poursuivent un tout autre but que celui de la communication mystique avec Dieu à laquelle tendent en principe les danses extatiques. La transe hebdomadaire qu'elle va effectuer en ces lieux n'est pas différente de celle qu'y exécutent les femmes ordinaires, exprimée par le verbe ”jdeb", ”balancer la tête d'avant en arrière, faire des contorsions". La transe kabyle n'est autre que la manifestation de crise de possession, G. Rouget, après avoir délimité les différentes acceptions des termes "transe" et "extase", caractérise le premier qui ”ne s'obtient que dans le bruit, l'agitation et la société des autres", et le second par “le silence, l' immobilité et la solitude"(1). C'est à cette distinction que nous nous référons ici.

Lalla Faḍma n'appartient d'ailleurs à aucune confrérie particulière, et nous ne pouvons parler d’elle comme d’une adepte d’un ordre se rattachant à une doctrine précise. Son pouvoir ne lui vient pas d’une communication directe avec Dieu mais de ses relations avec

1. C. Rouget (1980), p 31

le maximum de ses intercesseurs, c'est-à-dire de saints. En ce sens elle s’écarte totalement d'un certain soufisme originaire propre à l'histoire des confréries religieuses de l'Afrique du Nord. Au contraire elle rentre parfaitement dans le cadre de la religion locale où une prévalence très nette est donnée au culte des saints, (qui s’est substitué à l'ancien culte des ancêtres(1).

L'étude de S. Andezian(2) portant sur une confrérie religieuse de la région de Tlemcen montre, contrairement à ce qu'en dit la narratrice, que le chef spirituel ne fonctionne nullement (du moine auprès des femmes) comme un maître spirituel conforme à « la ligne classique du soufisme » où cet auteur le place, mais comme un marabout ordinaire faisant fonction de guérisseur, et qui ne serait rattaché à aucune confrérie.

Pourtant Lalla Faḍma, par le port du burnous pendant ses consultations, burnous doué de baraka se rapproche d'une manière presque transparente de cette « ligne classique du soufisme ». Le burnous en effet

1. Il est intéressant de noter que pour le Kabyle, jurer par l’ancêtre éponyme fondateur de sa tribu a presque davantage de poids que jurer par Dieu.

2. S. Andezian (1983)

peut être mis en parallèle avec le ”manteau mystique" que l'un des plus grands soufis, Ibn 'Arabi (13e siècle) avait reçu du maitre soufi Ali Ibn Jâmi, qui, lui-même l'avait reçu directement de son maitre spirituel, Khezr(1). Ce burnous. Lalla Faḍma en fait mention dans son chant chamanique comme s'il s‘agissait du signe de sa consécration initiatique (un autre signe aussi, le chapelet). La signification du costume chamanique est, qu'en le revêtant le chaman puisse "retrouver l'état mystique révélé et fixé pendant les longues expériences et cérémonies de l'initiation (...) Le costume transubstantialise le chaman, le transformant, devant les yeux de tous, en un être surhumain”(2).

La manière dont notre magicienne caractérise l'esprit qui l'habite est bien plus proche des esprits auxiliaires des chamans classiques que de la doctrine religieuse des mystiques musulmans. En effet, un jour que nous nous sommes étonnés de sa consommation impressionnante de viande, elle nous expliqua que ce sont les êtres qui l’habitent qui en réclament tant, et non son propre

1- H. Corbin (1958). Ibn Arabi définit ainsi cette investiture du manteau soufi : « Ce manteau est en effet pour nous un symbole de compagnonnage, le signe que l’on partage la même culture spirituelle, la pratique du même ethos… (Fotûhât, vol, I, p 187).

2. M. Eliade 1968, (1983), p 137 et p 144

organisme, voilà donc que le saint (amrabeḍ) s'est métamorphosé en êtres indéfinis, de singulier, il est devenu pluriel. Nous avons su par la suite que l'esprit habitant un aderwic (fou) possède une suite d'autres esprits mal définis sous son commandement (isεa tarbaεt). C'est cette armée d'esprits auxiliaires qui est friande de viande. Quelles sont donc ces créatures dévoreuses de viande ? Des représentations de divinités anciennes ?(1).

Nous voyons l'extrême difficulté de définir avec précision l'état de Lalla Faḍma. L'expliquer en référence à l'islam seulement, équivaudrait à nier une grande partie du cadre culturel duquel elle tire ses créations imaginaires, et en fin de compte, à mutiler artificiellement une globalité complexe.

Il existe deux niveaux de dissociation (observés déjà dans l'antiquité gréco—romaine, nous E. R. Dodds) : celui auquel Lalla Faḍma est sujette correspond au degré "dans lequel la conscience normale persiste à côté de la

1. A propos de la confrérie des Aïssaoua au Maroc, certains auteurs ont constaté qu’une partie de sa pratique repose sur la croyance en la possession par divers esprits s’identifiant au lion, au chacal, au sanglier, etc.… Cette confrérie « pratique un rite de consommation de chair crue, la frîssa, qui a été souvent rapproché de l’homophagie des Bacchantes » (G. Rouget, 1980, pp 379-380, reprenant R. Brunel).

la personnalité qui s'introduit... Le sujet peut seulement rapporter ce que dit la voix qui s’est introduite(1). C’est pourquoi lorsque Lalla Fadma profère ses incantations suite à la connexion avec un saint, elle utilise la troisième personne : ªA m teqqar“ (il te dit).

Le second degré est “une transe plus profonde dans laquelle le moi normal disparaît complètement de telle sorte qu'il n'a plus aucun souvenir de ce qui a été dit ou fait... La voix parle à la première personne à travers les lèvres du « sujet ». Dans ce cas, le sujet peut dire par exemple : “Je suis Dieu", ce qui correspond davantage à l'état de l'extase mystique.

Au niveau psychologique, E. R. Dodds rapporte que ces dissociations sont décrites par S. Freud et E. Fromm comme des opérations psychiques unifiantes. Ainsi dans ses Nouvelles conférences sur la psychanalyse, S. Freud écrit : ”Certaines pratiques mystiques arrivent à bouleverser les relations normales entre les divers domaines psychiques, de telle sorte que, par exemple, le système perceptif peut devenir capable de saisir des évènements dans les profondeurs du moi et du ça, qui lui seraient sans cela restés impénétrables » ; E. Fromm dans

1. E. R. Dodds (1979), p 70

Psychanalyse et religion ! "Le processus d'éclatement des limites de la personnalité organisée –le moi- et de prise de contact avec la partie exclue et dissociée de soi-même - l'inconscient— est en rapport étroit avec l'expérience religieuse d'une rupture de l'individualité et d'un sentiment d'unité avec le Tout"(1).

A propos de l'antiquité de l'Afrique du Nord, E.R. Dodds rapporte que "Tertullien connaît une femme qui 'dialogue avec les anges et quelquefois même avec le Seigneur', et qui a vu une âme humaine sous une forme corporelle (prouvant ainsi, à sa grande satisfaction, que les âmes sont corporelles)"(2).

Ainsi, chez les magiciennes kabyles on retrouve, à peine transformées les croyances de l'antiquité méditerranéenne : "Peut—être, quelque chose du tempérament Nord—Africain ou de la tradition culturelle disposait particulièrement aux états de dissociation”(3). C'est bien d'états dissociatifs qu'il s'agit dans les états de transe, et c'est bien de transe qu'il s'agit tant

1. E.R. Dodds (1979), note 2, p 104

2. Ibid., p 82

3. Ibid., note 3, p 82

chez Lalla Faḍma que chez les femmes ordinaires, et non d'extase. Nous rejoignons là encore la distinction qu’opère G. Rouget entre les deux états(1),

Comparé à celui d'autre magicienne, le cas de Lalla Faḍma semble bien particulier. Sa réputation est davantage enveloppée 'd'islamisme" que celle de ses consœurs, qui n'ont pas sa volonté acharnée de pratiquer des visites pieuses répétées aux sanctuaires, ni des consultations si fréquentes auprès des chefs de confréries. A entendre le discours des clientes, nous avons le sentiment qu'il s'agit d'une magicienne ”plus légitime" que les autres. On parle d'elle comme d'une bonne musulmane, alors que les autres iront droit aux enfers.

Quoi qu'il en soit, le succès social du (de la) magicien(ne) correspond, au niveau psychologique à ce que l'enfant conçoit "être l'image idéale de l'adulte”, pour reprendre l'expression de W. La Barre, disons que "le charisme est le "déjà vu affectif'"(2).

1. ”Les grands mystiques chrétiens (…) ont abondamment épilogué sur leur extase. De même les Pères de l’Eglise ou les ascètes de l’Inde. La transe au contraire, qu’elle soit celle du possédé ou celle du chaman, a pour caractéristique d'être sujette à une amnésie totale, le rapport du moi à sa transe est donc à cet égard, totalement inverse de celui du moi à son extase ». (G. Rouget, 1980, p 33).

2. W. La Barre (1967)

CHAPITRE II

LES RITES

Après avoir tenté de définir la magicienne et de la situer dans la société, il convient maintenant de s’intéresser plus précisément à sa magie.

La distinction que nous opérons entre une ”bonne magie“ (que nous avons dénommée magie positive) et une ”mauvaise magie" (que nous avons dénommée magie négative) ne répond pas uniquement à des raisons de commodités d'analyse, mais traduit fidèlement le discours que les Kabyles eux—mêmes tiennent au sujet de leur magie. Ils opèrent une dichotomie très nette entre les deux, et, bien que le discours "moderne" condamne ces pratiques dans leur ensemble, il arrive toujours que l'on défende la bonne magie lorsque celle-ci répond à un cas particulier connu du locuteur, à fortiori lorsqu’elle se propose de réunir un couple désuni par la mauvaise magie, c'est-à—dire de réparer le mal par/pour le bien.

Au niveau linguistique, il n’existe pas de vocables pour désigner ces deux types de magie, ce qui confirme

ce que nous avons déjà dit, à savoir que la magicienne peut tout faire. On ne trouve pas, comme par exemple, dans la magie bantoue, le couple magicien-sorcier défini chacun linguistiquement par deux unités sémantiques distinctes, opposées et complémentaires : le magicien s'occupant de bonne magie et s'attaquant au sorcier lançant des maléfices(1).

Le Kabyle, lui, n'appose pas deux substantifs mais deux verbes. Ainsi on parle de magicienne "qui fait la sorcellerie" (texeddem iḥeckulen), et de magicienne "qui enlève la sorcellerie" (tetekkes iḥeckulen). C'est bien l'action de la magicienne qui est dès lors qualifiée et non elle-même. Dans la conception kabyle, la magicienne qui "fait" la sorcellerie peut aussi "l'enlever" et celle qui "l'enlève" peut aussi la "faire".

De même on ne trouve pas la distinction qu'opèrent les Azandé entre le sorcier (witch) et le magicien maléfique (sorcerer). E.E. Evans-Pritchard écrit que "les Azandé croient que certaines personnes sont des sorciers et peuvent leur nuire en vertu d'une qualité propre. Un

1. L. de Heusch [1970], (1971), pp 171-187

sorcier n'accomplit pas de rite, ne profère pas de charme, ne possède pas de médecines. Un acte de sorcellerie est un acte psychique. Ils croient aussi que les magiciens peuvent leur faire du mal en accomplissant des rites magiques au moyen de mauvaises médecines. Les Azandé distinguent nettement entre sorciers (witches) et magiciens maléfiques (sorcerers). Contre les uns et les autres, ils ont recours à des devins, des oracles et des médecines"(1). Une telle conception n'existe pas dans la pensée kabyle où une seule et même personne (la magicienne) est dépositaire de tout le domaine magique.

A l'instar de H. Hubert et M. Mauss(2), nous retiendrons deux catégories de rites : les rites manuels et les rites oraux.

A/ LES RITES MANUELS

Il s'agit de la plupart des rites exposés dans la seconde partie de ce travail et que nous regroupons ici sous forme d'un tableau synthétique. Nous entendons par rites manuels tous les éléments qui justifient une ma-

1. E.E. Evans-Pritchard [1937], (1972), p 53

2. M. Mauss [1903], (1980), pp 1-141

nipulation : plantes, animaux, pierres, métaux et objets divers entrent dans cette catégorie puisqu'ils sont manipulés par les mains, contrairement à la lune ou à la parole par exemple.

MATERIEL MAGIQUE ET CONDITIONS SPATIO-TEMPORELLE DE SON UTILISATION SUIVANT L'UN DES DEUX BUTS POURSUIVIS

	MAGIE POSITIVE	MAGIE NEGATIVE
VEGETAUX	Réglisse Clous de girofle Benjoin Muscade Graines d'amarante Henné Eponge naturelle Branches de grenad. Sucre	Marrube Assa-foetida Goudron Laurier-rose Férule Moisissures Roseau macabre Frêne
ANIMAUX	Caméléon Crabe Tortue Peau de serpent	Crapaud Peau de chien Peau de rat Orvet

	Griffe de chat Piquants de héris.	Chat Peau de hérisson Sabot de sanglier
MINERAUX	Minerai de cobalt Sel	
METAUX	Fer Argent Acier	
OBJETS DOMESTIQUES	Savonnete Pot de terre Lampe Miroir Couteau Soc de charrue Bassine d'eau	Savon de toilette d'un mort Tesson de poterie Vieilles gamelles Fil de lisse Roseau Aiguille ayant servi à coudre un linceul Eau de toilette d'un mort Marmite

CORPS HUMAIN	Sperme du mari Poils pubiens du mari Dent de l'épouse	Poils pubiens du partenaire Tibia Cheveux de la femme Côte d'un mort Sang d'un homme assassiné Sang menstruel Excrèments
TEMPS	septième jour après la noce Nuit Matin Veille du rhamadan	Tombée de la nuit Nuit de mauvais temps Moment du passage du cortège nuptial
ESPACE	Tombe Arbre Chemin du marché Chemin du cimetière Lieu d'agorgement des animaux Aire à battre Toit de la maison Int.de la maison Lieu saint Lieu passag. mari Sous la couche du couple	Tombe Arbre Lieu sauvage Chemin du passage du cortège nuptial Seuil de la maison Porte de la chambre du couple Intérieur de la maison Sous le toit Lieu de passage de l'homme

DIVERS	Signes écrits Oeuf Pleine lune Nuit étoilée	Signes écrits Guenilles Entrailles de charogne Suie Cosmétiques
MOYENS	Bain Amulette Ingestion Fumigations	Nouet Amulette Ingestion

Nous pouvons constater à première vue que les éléments magiques naturels les plus récurrents sont les végétaux et les animaux. Les minéraux et les métaux sont totalement inexistante en magie négative, ce qui laisse penser que les Kabyles les conçoivent connue des entités foncièrement bénéfiques, contrairement à certains animaux ambivalents (chat, hérisson, serpent)-

La construction de ce grand tableau relativement exhaustif nous permet de préciser notre propos en grossissant certains aspects significatifs où opèrent les oppositions qui régissent la logique magique.

	MAGIE POSITIVE	MAGIE NEGATIVE
Famille	Reptiles	Mammifères
Milieu	Aquatico-terrestre	Terrestre
Langage	Muet	Sonore
Organes de reproduction	Invisibles	Visibles
Reproduction	Mystérieuse	Par accouplement

ANIMAUX

Nous constatons que les animaux favorisant le rapprochement sexuel humain sont ceux qui s'en éloignent le plus du point de vue de l’espèce : à l'inverse, les animaux opérant l'éloignement sexuel humain sont ceux qui s'en rapprochent le plus.

Espèce humaine ≠ Espèce animale

↓

Conjonction sexuelle humaine

Inversement,

Espèce humaine = Espèce animale

↓

Disjonction sexuelle humaine

Cette situation paradoxale se comprend si nous avons conscience que les animaux éloignés du domaine humain, ceux qui appartiennent au monde sauvage recèlent les forces de leur monde, bien plus puissantes que celles du monde humain. Ainsi, par exemple, le fait d'identifier son enfant au sanglier pour le préserver du mauvais œil, et des mauvais sorts en général, correspond à l'idée de la mère qui s'exprime ainsi : "Mon fils est un sanglier, un animal sauvage, et le sauvage ôte la Peur” (lweḥc itekkes lweḥc), c'est-à-dire le raisonnement selon lequel "le sauvage inspire la crainte, il n'a donc rien à craindre". L'acception du terme lweḥc se rapporte tant à l'objet de la crainte qu'à la crainte elle-même : son champ sémantique est large puisqu'il recouvre tout ce qui touche au sauvage, à 1a solitude et à la frayeur.

Pour les femmes, le couple crabe/crapaud constitue

une opposition paradigmatique fondée sur la différence des milieux dans lesquels ils vivent. Ces deux animaux, bien que résidant tous deux en milieux aquatico-terrestre s’opposent : le domaine aquatique du crabe, la rivière, la source, donc l'eau courante, inspire la pureté : celui du crapaud, l'étang ou le déversoir des égouts, donc l’eau stagnante, est le lieu d'élection des mauvais génies et autres êtres surnaturels dangereux. De plus le territoire du crabe se situe hors de l'environnement immédiat, dans la nature, tandis que celui du crapaud ne s'éloigne guère du monde humanisé, et demeure dans sa partie la plus infâmante.

L’élément pertinent retenu dans la magie animale est principalement la famille à laquelle appartiennent les animaux ainsi que leur milieu. En magie végétale, nous allons voir que l’élément pertinent se constitue autour des odeurs et des saveurs.

	MAGIE POSITIVE	MAGIE NEGATIVE
Code végétal	Mûrissement (Fécondité)	Pourriture (Stérilité)
Code qustatif	Douceur	Amertume
Code olfactif	Parfum	Puanteur

VEGETAUX

En magie végétale, ce qui est doux et parfumé favorise la conjonction sexuelle tandis que l’amertume et les mauvaises odeurs éloignent les sexes. Ceci correspond au rôle important joué par les parfums et les aromates dans la culture traditionnelle. Ainsi la mariée se voit parfumée des pieds à la tête afin d’accroître sa « charis »(1). Se parfumer le corps(2) et l’haleine(3) est un impératif pour la femme qui désire l’union sexuelle avec son mari car c’est grâce à eux qu’elle devient érotique. C'est magie féminine quotidienne que l’on retrouve transposée dans le discours rituel. L'haleine agréable des deux partenaires est nécessaire à la bonne union sexuelle, comme le souligne sans ambiguïté le conte que voici : « Dans les temps primordiaux un lion avait demandé à une femme de l’épouser.

1. “C’est aussi bien l’éclat des yeux, la beauté lumineuse d’un corps, le rayonnement de l’être désirable que le don de la femme au désir de l’homme dans le mariage ». (M. Détienne, 1972, pp 167-168). Cette notion de « charis » est rendue dans le terme kabyle de sserr.

2. Dans sa version moderne, le gout des femmes pour les parfums se manifeste dans la quantité impressionnante de flacons d’eau de Cologne de toutes tailles qu’elles emmagasinent dans leurs affaires personnelles, ainsi que des collections de savonnettes.

3. Pour purifier leur haleine, les femmes mastiquent des clous de girofle.

Celle-ci refusa d'abord. puis finit par donner son consentement sous la menace d'être dévorée. Les gens du village ayant retrouvé la cruche avec laquelle elle était allée puiser de l'eau, conclurent que la propriétaire avait dû être dévorée par un lion. Plusieurs mois s'étaient écoulés depuis sa disparition lorsqu'un jour elle revint au village en compagnie de son "mari", le lion. Effrayés, les gens du village s'étaient armés, qui d'une faucille, qui d'une pierre, etc. La femme leur dit :

'Aksum—nnwen ḍ—ṭaleqqimt
Idammnen—nnwen ḍ-ṭajwerrimt'

"Votre chair n'est qu'une bouchée
Votre sang n'est qu'une gorgée".

Les gens s'écartèrent et leur frayèrent le passage. La femme rentra dans la maison de son père avec le lion et le laissa comme il se doit avec lui, tandis qu'elle rejoignit les femmes de la maison, impatientes d'entendre son histoire. Elles s'installèrent dans une pièce mitoyenne de celle où se trouvaient le père et le lion. L'oreille fine et dressé du lion ne laissa échapper aucun mot de la conversation des femmes. Celles-ci, curieuses, posèrent une foule de questions à sa compagne sur la vie qu'elle menait avec lui, et surtout sur leurs relations sexuelles. Elle leur répondit qu'elle

était sous sa protection, qu'il lui portait ce dont elle avait besoin, bref, elle ne manquait de rien. Mais une seule chose lui déplaisait en lui : la mauvaise odeur de sa gueule, qui faisait qu'elle répugnait à ce qu'il s'approchât d'elle.

Le soir venant, ils repartirent dans la forêt. Le lion s'en alla chasser conne il faisait quotidiennement et ramena un âne qu'il donna à manger à sa femme. Celle-ci refusa. Il lui dit alors : 'Puisque ma gueule pue, la tienne doit puer aussi, mange ou je te mange : 'Elle mangea donc de l'âne, et par dépit le lion lui arracha la peau du front qui désormais, porterait l'empreinte de sa patte, et la renvoya chez les humains. Mais la marque qu'elle portait sur le front et sa mauvaise haleine firent qu'elle demeura à jamais sans mari, car aucun homme n'eût voulu d'elle"(1).

Dans les rites manuels, il faut souligner le rôle important qu'y jouent les moyens ou formes magiques (amulettes, ingestions, fumigations)- Nous percevons encore à ce niveau les conjonctions qui s'établissent entre 1'olfaction, l'oralité et la sexualité. Les ingestions et amulettes, ambivalentes, diffèrent des fumiga-

1. Nous avons recueilli personnellement ce conte en 1982 auprès d'une femme des At Weylis (Petite Kabylie).

tions qui sont uniquement bénéfiques et purificatrices. Car, bien que leurs buts soient opposables, ils appellent toujours une magie réparatrice rétablissant l'ordre des choses.

B/ LES RITES ORAUX

Nous avons vu que les rites manuels sont toujours accompagnés de rites oraux : prières, vœux et souhaits, simples formules (conjuratoires, propitiatoires prophylactiques, etc.…). Les rites manuels purs ne se trouvent guère dans notre matériel, alors que les rites oraux purs existent et se présentent sous forme d'incantations dont nous avons donné trois exemples. Chaque incantation constitue à elle seule le rite lui—même. Alors que le rite oral peut être revêtu d'une efficacité sui generis, le rite manuel, lui, n'est doué d'efficacité qu'accompagné de son awal (de sa parole).

La prééminence de la parole dans la civilisation berbère, qui est par ”choix ou par vocation"(1) une civilisation du verbe(2), peut aller jusqu'au despotisme. On Peut tuer pour des mots : le destin d'un individu est

1. Expression utilisée par M. Mammeri (1980), p 44

2. Un proverbe dit : "Qui a l’éloquence a tout le monde à lui " (Bu yiles, medden akw ines). M. Mammeri écrit : ”Le maître du dire (bab n wawal) est aussi le maître du pouvoir et de la décision (bab n rray) » (p 44).

lié aux paroles prononcées à son sujet. La parole laudative, ou au contraire le blâme, déterminent le cours de sa vie et le stigmatisent par une polarité positive ou négative. La valeur sacrée de la parole donnée, du serment, de la parole de malédiction est une illustration parmi d'autres du caractère tyrannique de la parole.

Un lien étroit relie les éléments de la triade “savoir-sagesse-poésie". La science et la sagesse tendent à se confondre. Le mot amusnaw (le sage) est formé à partir de la racine SN, qui a donné le verbe issin, “savoir". Le savoir et la sagesse de l'amusnaw ne peuvent trouver meilleure expression que celle de la parole versifiée, forme la plus pure et ayant requis un apprentissage difficile jamais achevé(1).

Il ne s'agit nullement pour nous d'identifier Lalla Faḍma à l'amusnaw(2), encore que ses incantations soient de véritables poèmes et non de simples formules magiques, stéréotypées ; et si le procédé itératif est utilisé fréquemment, c'est là une des caractéristiques

1. Au sujet de l'amusnaw, voir M. Mammeri et P. Bourdieu (1978) et aussi M. Mammeri (1980)-

2. Les femmes utilisent le verbe issin (savoir) pour qualifier la magicienne : "Une telle sait". Elle est donc nécessairement une savante.

de l'improvisation orale. De même, le recours à des formules, voire à des vers entiers déjà construits relève de procédés inhérents à la mnémotechnie.

Toutefois, par leur forme (en vers et non en prose) et par leur impact, les incantations se rapprochent de cette parole vraie de l'amusnaw, bien qu'elle s'exerce seulement dans le domaine magique. Il s'agit bien d'une parole oraculaire, divinatoire, révélatrice du sacré dans le monde des humains.

Le pouvoir de divination, la capacité de voir ce que les gens du commun ne voient pas, confèrent une efficacité à la parole de la voyante-poétesse, car "si le poète est véritablement inspiré, si son verbe se fonde sur un don de voyance, sa parole tend à s'identifier avec la "Vérité"(1). La puissance de la parole poétique divinatoire se construit sur l'adhésion sans faille à son pouvoir de ”réalisation" dès qu'elle est prononcée.

L'enchantement qu'opère cette parole provient du fait qu'elle n'est pas simple création humaine, mais d'essence divine. La magicienne ne peut la proférer qu'après être entrée en contact avec un ou plusieurs saints

1. M. Détienne 1967, (1981), p 27

auxquels elle adresse des louanges en commençant son poème, et parfois en le terminant(1). Voilà l'élément fondamental qui confère son efficacité à cette parole lumineuse et transcendante, que les intermédiaires du dieu réalisent par sa bouche, comme Apollon à travers ses différents oracles.

La fusion entre la parole et l'acte, voilà ce qu'offre la magicienne. C'est dans cette parole « réalisante » que la cliente inquiète trouve soulagement. En effet, c'est elle même qui ”traduit” cette parole mystérieuse, énigmatique, et se donne ainsi sa propre interprétation, car le propre de l'oracle est la polysémie, chacun peut y trouver son compte. L'incantation peut se multiplier en autant d'interprétation que d'auditeurs. Ces évidences imagées permettent à celle à qui elles s'adressent d'effleurer un instant la trame mystérieuse de sa destinée.

1. Il semble qu'il s'agisse du même phénomène lorsque les Muses inspirent le poète grec : « Et voici les premiers mots qu'elles m'adressèrent, les déesses, Muses de l’Olympe, filles de Zeus qui tient l'égide : ‘Pâtres gîtés aux champs, tristes opprobres de 1a terre, qui n'êtes rien que ventre : nous savons conter des mensonges tout pareils aux réalités ; mais nous savons aussi, lorsque nous le voulons proclamer des vérités.’ Ainsi parlèrent les filles véridiques du grand Zeus, et pour bâton, elles m'offrirent un superbe rameau par elles détaché d'un laurier florissant ; puis elles m’inspirèrent des accents divins, pour que je glorifie

« L'oracle ne parle pas, ni ne cache mais indique »(1).Le caractère énigmatique de la paro1e oraculaire, signe obscur et difficile à décrypter n'est que la formulation d'une réalité : l'incapacité de la cliente de connaître les évènements futurs de sa vie. La dimension temporelle occupe une place essentielle dans la divination, et c'est pourquoi "L'ambiguïté de la parole oraculaire réintroduit dans le temps des mortels, cette opacité foncière, ce caractère nécessairement hasardeux des prévisions et des projets, que la divination a théoriquement pour fonction d'atténuer sinon d'abolir"(2). Si nous considérons les incantations que nous avons transcrites, nous trouvons également répartis les éléments inquiétants (actuels) et les éléments rassurants (futurs), ces derniers achevant le poème, ce qui permet à la cliente, après ce balancement angoissé, de rester sur une note favorable, et de repartir avec un soulagement certain, même si son expérience lui en a déjà prouvé le caractère éphémère.

ce qui sera et ce qui fut, cependant qu’elles m’ordonnaient de célébrer la race des Bienheureux toujours vivants, et d’abord elles—mêmes au commencement ainsi qu’à la fin de chacun de mes chants"(Hésiode, Théogonie., vers 24 à 39). Notons au passage l'identification de la parole au rameau de laurier. Chez les Kabyles, la parole sort de terre et croît comme une plante. Elle fait partie du monde physique : elle vit, croît et décroît.

1. Héraclite (93, D.K.)

2. J. P. Vernant (1974)

Comme la musique, la poésie incantatoire est un enchantement (au sens étymologique) à double titre : parce qu'elle est poésie et que la poésie est une musique des mots : parce qu'elle est incantation et que l'incantation magique opère un charme en intervenant sur le déterminisme naturel pour en modifier le cours. La parole magico-religieuse concentre en elle science, sagesse, pouvoir et efficacité, toutes ces qualités prenant une forme parfaite, la poésie.

CHAPITRE III

LA MAGIE, LIEU D'EXPRESSION DES CONFLITS

Nous avons vu que la magie est le lieu de la parole féminine. Nous allons voir maintenant si cette parole magique est une parole amoureuse.

A/ LES IDEES SUR L'AMOUR ET LA SEXUALITE DANS LA SOCIETE TRADITIONNELLE

L'amour et la sexualité adulte ne sont que le prolongement de l'éducation donnée à l'enfant, car c'est bien elle qui lui permet de se conduire conformément à l'idéal social de sa culture. La bonne éducation à donner à l'enfant ne peut être mieux rendue que par la bouche des intéressées elles-mêmes, les femmes(1). Les propos sur l'éducation que nous rapportons ici sont extraits d'un numéro du Fichier de Documentation Berbère(2). Ils permettent de voir les attitudes différentielles adoptées à l'égard du garçon et de la fille, et les qualités demandées à chacun

1. L'éducation de l'enfant incombe principalement à la mère, accessoirement aux autres femmes de la maison, mais en aucun cas au père.

2. H. Genevois (1966)

« Dieu nous a créés égaux, garçons et filles : nous les aimons également. Pourtant il y a une grande différence entre les garçons et les filles...

"A la naissance d'un garçon, la maison s'emplit de joie : les poutres elles—mêmes (semblent) se réjouir. Nous nous réjouissons à la naissance d'un garçon car c'est lui qui peuplera la maison paternelle...

"Nous voulons que le garçon devienne un homme vrai, qui fasse honneur aux siens… L'éducation et la formation aux bonnes manières que nous lui donnons n'ont pas d'autre but : en faire un homme d'honneur. L'homme d'honneur se reconnaît à trois choses : en premier lieu, il ne vole pas ; deuxièmement, il n'abandonne pas les siens ; enfin troisièmement, il évite soigneusement la débauche...

"L'enfant bien élevé, qui ne se laisse pas aller à une mauvaise conduite, ne se permet pas de regarder les femmes en face, sur le chemin ; en leur présence il mesure ses paroles et modère son hilarité ; il ne joue pas avec les filles, sur les chemins il ne siffle pas, ne chante pas-.-

" A la naissance d'une fille, la maison se remplit d'une sombre (tristesse) ; (on dirait que) les poutres même se lamentent ; tout est froid. On dit (avec ironie), "Nous avons touché le gros lot :...

"Toute petite on la laisse pleurer. Fait-elle quelque sottise, abîme-t-elle quelque chose, on la corrige plus sévèrement qu'un garçon : il faut lui enlever l'envie de recommencer et lui apprendre à supporter. Comme elle se comporte chez les siens, elle fera dans la famille où on la mariera, car 'Les maisons étrangères sont pénibles, si elles ne tuent pas (d'un coup), elles le font à petit feu’...

« La jeune fille doit avoir le respect de tous les membres de sa famille…. Elle doit rester assise modestement, quand les hommes conversent entre eux, elle ne doit pas leur couper la parole...

"Elle doit avoir de la retenue en toute circonstance… Elle doit préserver sa vertu : c'est là, la chose importante…

"Dès qu'elle a cinq ou six ans, elle ne doit pas s'amuser avec les garçons : elle doit jouer avec les filles comme elle. La nuit, elle dort avec sa mère, ses sœurs, ou seule.

”La fille n'a pas à rester avec les hommes, sauf s'il s'agit de ses frères ou de son père. Si un homme passe, elle doit baisser les yeux vers la terre.

"Une jeune fille ne doit pas adresser la parole aux hommes sur le chemin. Elle ne doit pas accepter les bonbons si on lui en offre, d’argent non plus. Elle ne doit pas leur baiser la main…

« Il y a des familles plus sévères, chez qui tout est inconvenant. Elles interdisent aux filles d'indiquer la route aux voyageurs, de leur donner à boire même s'ils meurent de soif…

"Nous avons surtout souci qu'elle ne devienne pas une fille de rien… C'est—à—dire celle qui n'écoute pas ses parents et n'en fait qu'à sa tête. Il faut redouter qu'elle ne fasse quelque scandale… Ses parents supportent mal la situation : son père, le malheureux, doit se mettre le capuchon sur la tête pour aller au marché(1).

"Une telle fille, on lui fera avaler un bon poison, ou elle se fera étrangler. Sa mère oubliera l'affaire comme un simple grain de raisin, car c'est ainsi qu'on agit envers les filles dans les familles honorables… Seigneur, préservez-nous, préservez tous les croyants de telles filles. C'est tout cela qui fait dire "avoir une fille, c'est comme avoir des dettes, ou, s’occuper d’une fille, c'est vouloir mâcher du fer…

"La fille bien élevée, marchandise de luxe, c'est celle qui permet aux siens de marcher la tête droite et de parler fièrement à l'assemblée du village. Seigneur

1. Il s'agit du capuchon du burnous (aqelmun) qui, dans le port ordinaire, pend dans le dos. Ici, il sert à cacher la tête et le visage de l’homme déshonoré. Il marche alors tête et yeux baissés, attitude contradictoire s’il en est, car en l'adoptant officiellement, l'homme ne fait que signifier publiquement ce qu’il se donne pour projet de dissimuler.

donnez-nous la fille dont nous puissions nous glorifier !
« On peut trouver arrangement à tout, mais, pour les écarts sexuels, il ne peut y avoir ni compromis ni arrangement. Si un fils ou une fille commettent un vol, on peut offrir dédommagement : в'i1в ont menti, on peut les réprimander pour leur ôter l'envie de recommencer : mais pour un scandale, il n'y a pas de compensation possible, pas plus qu'on ne peut ramasser l'huile répandue.

"Si un garçon ou une jeune fille déshonore sa famille et son ascendance, ils (les membres de la famille) n'ont plus le droit de prendre la parole en public. On les tient à l'écart définitivement. Ils font l'objet des conversations, comme s'ils étaient ravagés de vermine ; chacun en parle à son voisin. Puissions-nous ne pas passer par la bouche des autres... Aussi quand il se produit un incident de ce genre, nous parlons plus, sinon pour dire : 'Maître de la guérison et de la grâce, préserve-nous car le malheur est contagieux : …

"La fillette, c'est une resserre à poudre. Elle fait notre tourment depuis sa naissance jusqu'au jour de son mariage. Le lendemain de ce jour, plaise à Dieu que ses parents la trouvent 'adossée au mur' et comblée d’honneurs. Alors, ils s'en retourneront la tête haute

et rentreront le cœur léger"(1).

L'éducation sexuelle est inexistante, on punit la petite fille si elle soulève sa robe ou si elle regarde sa vulve, et le garçon s'il touche son pénis, sans leur donner aucune explication. En les corrigeant on leur dit : "Si tu recommences, je te tuerai, (ou) je le dirai à ton père". Quand l'enfant pose des questions relatives à la conception des bébés, on lui répond que ce ne sont pas là ses affaires. Si la mère est enceinte et qu'il demande pourquoi son ventre est si gros, elle lui répond que c'est parce qu'elle a trop mangé. Les parents ne jouent aucun rôle dans l'éducation sexuelle de leurs enfants, celle—ci se fait plus tard, entre garçons ou entre filles, en passant par l'observation des animaux.

1. Le déshonneur du père par sa fille est le plus dramatique de tous. Il l'est bien plus que celui du mari trompé car, si l'épouse n'est qu'une alliée qu'on peut renvoyer chez elle en faisant retomber la honte sur sa famille, la fille est un membre de la lignée, et sa faute en "éclabousse" tous les membres.
G. Devereux [1965] (1972) à partir de l'analyse d'un cas clinique, a montré que le "possesseur" d'une femme (père, frère, mari) ne peut la concéder à un autre homme qu'au prix d'un "contre-don" symétrique, selon la loi du talion ; œil pour œil, femme pour femme. Les rites complexes de la cérémonie du mariage ont pour but, moins d'allier deux familles que de nier l'hostilité qu'engendre la cession d'une femme. « Etre l'objet du coït souille l'honneur de la femme, mais encore plus, et même d'abord, celui des hommes de sa famille", car

Au bout du compte 1a fillette retient seulement qu'elle doit sauvegarder sa virginité, ceci dans une peur panique de la défloration et du colt, que les femmes associent à l'idée d'un épanchement de sang (Rite 9). C'est sans doute cette relation imaginaire entre sexualité et sang vaginal qui interdit à la fille pubère de parler de ses premières règles à sa mère, et la conduit à se confier aux jeunes filles plus âgées.

La menstruation est liée à la saleté corporelle puisqu'on 1a désigne par le verbe "laver" (ssired), et elle impose une distanciation par rapport aux lieux et aux rites sacrés, la non participation à l'activité culinaire et l'abstinence sexuelle.

Au niveau du lexique, il n'existe pas de not désignant l'hymen, ou rendant compte de son déchirement, de même qu'il n'y a pas de terme pour désigner une vierge. Celle-ci est restituée par une périphrase : « Elle ne sait pas ce qu’est l’homme » (ur tessin ara acu d argaz), tandis qu'une femme mariée le sait. La défloration éga-

du point de vue fantasmatique, « faire l’amour avec une femme c’est le faire avec son époux, son père et ses frères ; c’est les dégrader, les châtrer, les féminiser ». Le fait que sa fille, sa sœur ou son épouse couche avec un autre homme est vécu par le « propriétaire » comme une agression homosexuelle venant de cet homme". Ce que la société règlemente « concerne non les rapports entre hommes et femmes, mais les rapports des hommes entre eux, puisque les transactions se font entre hommes : les femmes constituent simplement l’objet » (p 195).

n'est pas rendue par un terme précis mais dans des expressions euphémiques comme par exemple, ”Le tambour est déchiré” (ṭṭbel yeqqers), ou « Elle l’a circoncis » (l’hymen) (tḍehr-as).

Il est curieux qu'une société qui a institutionnalisé la virginité, demeure aussi muette dans sa terminologie quant à l'anatomie virginale(1). Car il ne peut s'agir d'un désintérêt manifeste pour l'hymen lui—même.

Le but essentiel recherché par l'éducation est de faire intérioriser à l'enfant des conduites d’évitement sexuel. Il s'agit d'une sorte de conditionnement négatif où la punition intervient immédiatement après l'action, sans compréhension intelligente. Concernant la fillette, les punitions elles mêmes portent sur le sexe : pincements, morsures et pimentade de 1a vulve(2) sont les châtiments les plus courants et sont infligés par la mère, qui adopte une attitude bien différente vis-à-

1. Les autres parties de l'anatomie sexuelle sont restituées par des termes propres : vagin (aḥččun), grandes lèvres (tirbibin timqqwranin), petites lèvres (tirbibin timctaḥ), clitoris (iqibib), pubis (anyir uḥččun).

2. Châtiment bien connu chez les Antillais ainsi que chez les Sedang Moï (G. Devereux, communication personnelle).

vis du garçon chez qui les parties génitales sont préservées, la sanction consistant principalement à frapper la main auto-attoucheuse.

La mère met en garde sa fillette contre les appétits sexuels de son frère avant qu'ils n'aillent jouer dehors : "Fais attention, que ton frère ne te joue pas de tour ; qu'il ne t'attire pas dans quelque coin...Ah ! Je te tuerai ! A cet âge, les enfants ont cinq à six ans. Point de doute que le ton utilisé pour cette mise en garde suffit à effrayer la fillette et à la tenir éloignée de son frère, compte-tenu qu’à cet âge, elle fantasme les rapports sexuels comme dangereux.

Nous voyons que les règles éducatives ont pour but de faire : du garçon, un homme doué des trois qualités fondamentales que sont l'honnêteté, l'esprit de famille et le désintérêt pour les femmes et la sexualité ; de la fillette, une femme obéissante, soumise, polie, respectueuse et effacée. Cette attitude sévère n'a d'autre but que de faire intérioriser à l'enfant l'interdit de la sexualité, et aussi l’idée que celle-ci n'est pas son affaire mais celle de la société.

Le mariage est l’institution qui canalise les pulsions sexuelles. On payait (et on paye encore) de sa vie toute union sexuelle extraconjugale, du moins concernant le sexe féminin(1).

Le mariage, monogamique (parfois bigamique(2) peut se conclure très tôt, arrangé par les parents dès l'enfance, même si l'union réelle n'a lieu que lorsque la fillette parvient à l'âge nubi1e(3). La règle de résidence patrilocale est encore largement observée même si le phénomène d'urbanisation conduit à l'éclatement de la famille élargie traditionnelle. La jeune fille ainsi introduite par le mariage dans la maison paternelle de son mari est vouée (idéalement) à y demeurer toute sa vie : elle ne peut d'ailleurs souhaiter en partir car la répudiation est ce qui pourrait lui arriver de pire ; elle se trouverait dans la quasi-impossibilité de se re—

1. Les crimes d'honneur perpétrés sur les jeunes filles dont on soupçonne la mauvaise conduite sont commis par les frères ou la mère de celle-ci. M. Virolle(1980) note que les criminels d'honneur sont condamnés à des peines très légères (3 ou 4 années de prison ferme ou avec sursis).

2- Bien que la polygynie simultanée soit absente, on trouve de nombreux cas de polygynie successive, c’est è dire une chaîne de mariage-répudiation-remariage-répudiation… et ainsi de suite, jusqu’à 10 ou 12 femmes se répartissant tout au long de la vie d’un homme.

3. Officiellement l'âge minimum au mariage est fixé à 16 ans révolus pour la jeune fille, 18 ans révolus pour le jeune homme. Ces dispositions légales, souvent inconnues de la population ne sont guère respectées dans les campagnes kabyles où l’on marie encore les filles à 12 ans.

marier : une femme répudiée a dit-on perdu plus de la moitié de sa valeur.

L'essentiel n'est ni l'amour ni la sexualité mais la famille et sa continuité. Si une union ne remplit pas sa fonction procréatrice, c'est la femme qui, par définition est mauvaise (stérile), et on la répudie pour la remplacer le plus rapidement possible par une autre plus prometteuse.

Dans un tel contexte les inclinations personnelles sont asservies à la famille et à toute la communauté. Les alliances se concluent sur la décision des parents et non celle des futurs époux. Les désirs individuels sont mesquinerie au regard de l'intérêt collectif.

La famille étendue traditionnelle se compose de tous les agnats et rassemble ainsi plusieurs générations autour d'un chef (le patriarche) détenteur du patrimoine économique et symbolique familial et chargé de le défendre. L'autorité de ce chef sur tous les mem-

bres de l'unité familiale est quasi-absolue. Cette organisation est fondée sur la prééminence de la vie collective au détriment de l'intérêt personnel. Dans ces conditions les tentatives d'individuation attirent sur son auteur la réprobation unanime du groupe. L'exaltation des valeurs qui soudent le groupe ont pour but de maintenir et faire maintenir sa cohésion en se regroupant sur la base des liens consanguins, et ce, tant dans la parenté diachronique (généalogie) que synchronique (les contemporains).

L'identification d'un individu dans une telle structure ne peut se faire en tant qu'il est "fils de” ou membre de telle famille ou de tel groupe ; une existence individuelle (c'est—à—dire détachée de toute appartenance clanique ou villageoise) est impensable et impossible.

On comprend qu'une telle organisation modèle des comportements d'extrême pudeur en censurant les manifestations affectives les plus personnelles(1). C'est ainsi que les femmes, plus encore que les hommes, adoptent une attitude de soumission et d'hyper-conformisme

1. Ce qui ne signifie nullement que ces manifestations n’existent pas.

puisqu'elles se trouvent au bas de l'échelle hiérarchique, ce qui les conduit forcément à l'obéissance aux hommes.

Chaque homme et chaque femme kabyle vit, non dans l'expectative de connaître l'amour, mais dans celle du mariage, institution à laquelle on ne saurait échapper. Nous avons dit que le célibat représente une situation scandaleuse pour le groupe : c'est aussi un grand malheur pour le célibataire lui—même qui ne connaît pas la chaleur d'un foyer, le plaisir sexuel et l'amour des enfants. De plus, mourir sans progéniture, c'est mourir vraiment, sans laisser de trace aucun, bref, c'est se vouer soi—même à l'oubli, effectuer une rupture entre le monde des morts et celui des vivants, briser un lien dans la chaîne de l'ordonnancement du monde.

L'union matrimoniale fait d'une pierre deux coups puisqu’elle permet non seulement la procréation nécessaire à la pérennité du groupe, mais également la canalisation des pulsions sexuelles d'une manière règlementée, c’est—à—dire conforme à l'idéal social.

Reportons-nous à la langue afin d'y voir les concepts pouvant s'apparenter à ce que nous nommons ”le sentiment amoureux", si toutefois un tel sentiment est conceptualisable dans une société foncièrement basée sur des rapports communautaires niant 1'individu. Les trois verbes suivants sont tous construite sur une racine arabe :

1 – Kemmel, qu'on peut traduire par "aimer", "estimer". Il est très couramment employé et exprime une inclination pour quelqu'un ou quelque chose. Il a un sens assez général.

2 — Ḥibb, vient de l'arabe et signifie tant le sentiment amoureux que l'estime et l'amitié. Autour de la racine HB, on trouve (t)aḥbib(t), "l’ami(e), l'amant(e)"

3 — Ɛecq, exprime le débordement amoureux, l'amour-passion, exactement comme en arabe classique. Il fait intervenir nettement la notion de désir sexuel, notion qui, dans les deux autres verbes est comme édulcorée.

Il existe un quatrième verbe, berbère celui-là, er, ªaimer, vouloir”, dont le sens en kabyle s'est réduit à certaines expressions figées exprimant uniquement "avoir besoin", comme par exemple riɣ-as, « j’en ai besoin », ou acu—s-teriḍ ?, "que vas-tu en faire ? ". Ce

verbe tombé en désuétude en kabyle au profit des termes arabes, est au contraire très vivant en touareg. Le Père Ch. de Foucaud consacre à ce verbe et à ses dérivés près de cinq pages de son dictionnaire, dont nous extrayons le sens général : "Se dit de tout ce qu'on peut aimer pour un motif quelconque et dans une mesure quelconqueº"(1). C'est à partir de la même racine que les défenseurs de la culture berbère ont formé le mot « amour », par souci d'épuration de la langue(2).

Si un courant de la jeunesse kabyle a tendance à réintégrer ce mot dans son vocabulaire, il n'en est pas ainsi chez les générations qui précèdent pour lesquelles il n'exprime quasiment rien. Cependant le fait que ce mot ait été vivant jadis suffit à montrer non seulement l'existence d'un comportement amoureux identifiable, mais aussi sa conceptualisation, et l'emprunt de mots arabes ne peut que renforcer cette idée car il renseigne sur l'importance de ce sentiment qu'on a préféré désigner d'un mot étranger pour le rendre affectivement plus ”neutre".

1. Ch. de Foucauld (1951), art. ”er“(Vol. IV, p 1547)

2. Amawal (1980)

A travers les trois registres, poétique, magique et quotidien, nous essayerons de dégager la vision kabyle du sentiment amoureux.

a) Le registre poétique

La poésie que nous examinons ici n'est ni la poésie d'auteurs, ni la poésie religieuse, mais celle appartenant à la large production anonyme, de loin la plus nombreuse. Elle nous intéresse d'autant qu'elle émane principalement de la population féminine. Traditionnellement la femme kabyle chante tout en travaillant, sans doute dans le but de rendre l'effort moins pénible mais aussi par plaisir. Elle chante les poèmes transmis par la tradition orale, ceux aussi qu'elle improvise elle-même, et enfin, ceux d'un auteur passés dans la tradition. La place importante qu'occupent les chants d’exil, les berceuses et les chants satiriques dans cette création n'exclut pas les chants d'amour. Le corpus(1) auquel nous nous référons ici est tiré du livre de M.T. Amrouche, Le grain magique, ainsi que d’une collecte effectuée, par S. Chaker(2).

1. Ce corpus se trouve en annexe III.

2. S. Chaker (1977)

Une première constatation s’impose : le corps est évoqué par des symboles suggérant la beauté : le corps masculin est "un rameau d'oranger", “jeune homme à la taille de roseau". Le corps féminin est “un bijou finement ciselé", ”le petit louis d'or", "une rose", "la fille svelte comme un palmier, dont la chevelure se répand dans le dos","c0mme un roseau sa taille a ployé", ”aux cils épais".

Les situations évoquées dans les poèmes ne parlent que d'unions impossibles, d'amour inaccessibles, comme dans les rêveries des jeunes filles. Ces poèmes d'amour courtois tracent le portrait de l'être aimé dans une structure stéréotypée où il n'est que charme et vertu.

Au contraire l'union sexuelle conjugale n'est que déception, regret, amertume : "le méchant tour que m'a joué la bossue…maligne comme une guenon et noire comme le corbeau", ”un morveux hideux t'a épousée...tu as pour mari...un chien accroupi sur un charmer", "un hibou l'avait épousée”, "j'ai épousé un homme que ma main a choisi, et ma main aujourd'hui se repent de ce choix", ”si j'avais pu prévoir que j'en sortirais

avili, je ne me serais jamais marié, et comme jadis, je serais libre et fier”, "J‘ai épousé un homme sans Consistance…je regrette amèrement ce mariage".

Les poèmes chantent l'être aimé dans une attente d'union, ou déprécient l'époux (se) dans une union réalisée. Si une union amoureuse se réalise en dehors de la situation conjugale, c'est-à—dire lorsqu'un désir amoureux s'accomplit pleinement, il ne peut être qu'ultime et conduire à la mort (voir la "Complainte de la femme adultère").

Nous ne trouvons pas de chant louant le mari ou l'épouse, et encore moins l'amour conjugal(l). Bien sûr les chants d'exil expriment la souffrance de la femme restée au village alors que son mari est parti au loin, souvent depuis plusieurs années. Dans ce cas seulement le désir d'avoir l'époux près de soi est présent. Entre l'amour romantique glorifié comme un malheur fascinant et 1a relation charnelle peu grisante entre époux, il n’y a rien. La poésie reste muette sur le vécu du couple conjugal. Aucune évocation d'un amour partagé et

1. Nous ne pouvons affirmer pour autant que de tels poèmes n’existent pas. Nous nous basons seulement sur le corpus présenté en annexe III, et qui est loin d’être exhaustif.

heureux. L'amour ne semble possible qu'en l'absence de l'être aimé, comme si l'absence le rendait plus précieux. C'est la quête amoureuse qui rend heureux ; la satisfaction est repoussée jusqu'à ce que la bien-aimée ne soit plus en état de répondre car la mort est venue la prendre trop tôt :

"Car la jeune fille, souple comme un roseau,

Aux cils épais comme des franges, est morte,

Sans que j'ai pu profiter de ses grâces".

ou bien :

"Je pleure la jeune fille

Que la mort a couchée

Dans sa beauté en fleur".

La séparation définitive fait alors s'installer une sorte de souffrance masochiste d'où l'auteur tire bénéfice d'un souvenir merveilleux que lui offre l'image idéalisée d'un être intemporel dont la disparition ne peut qu'ajouter à la perfection.

b) Le registre magique

L'amour dans le langage magique se présente bien différemment de celui célébré dans la poésie. Il s'exprime bien plus crûment, il est violent et s'apparente à la folie. Les verbes qui l'expriment, ncef (être pris d'une frénésie désordonnée) : hbel (être fou) sont ceux-là mêmes qui s'appliquent au psychotique. Car l'amour passion (le seul qui intéresse la magie) est un dérèglement psychologique. Il induit le désordre chez le sujet dont la volonté est anéantie. Sa conscience, annihilée par le sortilège ne répond plus, comme si l'homme se trouvait en état d'hypnose obéissant de manière aveugle aux désirs de la femme dont il est la victime. Cette femme doit devenir pour lui une obsession ; elle doit se trouver "ger wallen is" (mot à mot, "entre ses yeux", i.e. constamment dans son champ visuel).

La femme s'approprie ainsi magiquement les forces intellectuelles de son mari (ou amant) mais ne s'arrête pas là. Elle prend également possession de ses forces physiques puisqu'elle le réduit à l'impuissance sexuelle en présence d'autres femmes, elle seule devant bénéficier de sa virilité(1). La vie psychique et physique

1. Si l’on se souvient que le sexe et la vie sont une seule et même chose, on se rend compte du pouvoir immense de la femme puisqu’elle détient purement et simplement entre ses mains l’essence vitale de l’homme qu’elle a envoûté.

De l’envouté se trouvent entre les mains de la femme toute-puissante qui les manipule à son gré, Cet amour forcé, les femmes ne le conçoivent pas comme négatif ou illusoire. Ce qui importe pour elles n'est pas la sincérité profonde d'un amour vécu naturellement par le mari mais celui qu'elles induisent elles—mêmes en lui, le seul dont elles soient sures et qu'elles peuvent contrôler. La vie de l'homme se réduit alors comme une peau de chagrin pour se focaliser uniquement sur sa femme. En magie, l'amour est passion ou n'est pas.

A la démesure de cet amour magique répond celle de la haine implacable(1). Car si la femme peut insuffler à son mari la passion, c'est pour prévenir la haine redoutable que sa rivale peut induire en lui, et qui sera dirigé contre elle. Cet homme animé de ressentiment contre sa femme n'est pas plus responsable de ses actes que lorsqu'il lui voue un amour fou. Là aussi il

1. Faire renaître magiquement l'amour dans le cœur de son mari était chose connue dans l'antiquité. ”Après de soigneuses recherches, elle [une femme adultère répudiée] s'adresse à une vieille routière qui passait pour avoir le pouvoir d’accomplir n'importe quoi par ses envoûtements et ses maléfices, et, en la priant et la suppliant, en la comblant de cadeaux, elle lui demanda de deux choses l'une : ou bien de radoucir son mari et de la réconcilier avec lui, ou si elle ne le pouvait pas, de susciter au moins un fantôme ou quelque démon malfaisant pour le faire périr de mort violente”. (Apulée, op. cit. , p220)

est téléguidé par une femme qui veut atteindre la sienne en la faisant chasser par lui. Cette exécration vouée à son épouse peut s'accompagner également de la perte de puissance sexuelle. Le mari est alors incapable d'accomplir son devoir conjugal et le couple qu'il forme avec sa femme devient un non-sens. Que l'homme aime passionnément ou haïsse une femme, il n'est pas maître de son sort mais le jouet d'un élément étranger sur lequel il ne peut rien.

Comparé à l'amour courtois chanté dans la poésie où tout n'est que douceur, charme et vertu, l'amour magique se situe à l'opposé par sa violence passionnelle, sa crudité sexuelle et son volontarisme (féminin). Entre ces deux pôles extrêmes se situe le registre intermédiaire, celui du quotidien.

c) Le registre quotidien

Nous entendons par registre quotidien les idées et actes conscients relatifs à l'amour conjugal, puisque c'est le seul qui soit quotidien. L'extrême difficulté d’obtenir des informations sur le domaine de la réalité vécue en matière de sexualité est une constatation courante chez les peuples maghrébins, et nombre de psycho-

logues cliniciens se heurtent au mutisme de leurs patients à qui la culture n'a appris ni à explorer, ni à exprimer leur vie intérieure dans un langage rationnel.

Malgré la pudeur de la langue à dire le sentiment amoureux nous trouvons toutefois des expressions comme « iɛceq deg-s », « il est passionnément amoureux d'elle » ; "i jaḥ fell-as", « il s'est perverti pour elle » ; la grivoiserie n'est pas absente non plus comme dans "terγa tzeḥḥaft-is", mot-à-mot, "sa queue brûle", ce qui revient à dire qu'"il a le feu au cul”. Ces expressions sont considérées comme faisant état d'un amour excessif qui déborde le cadre de la simple entente conjugale.

Pour la femme kabyle (mariée) un mari amoureux est ”gentil avec sa femme, il est prévenant, lui achète des cadeaux, des friandises. S'il est à l'étranger, il lui écrit et lui envoie des colis". Sur la question sexuelle, nous n'avons obtenu aucun détail sinon l'affirmation ”cela va bien", manière habile d'esquiver la question. Au contraire un mari non amoureux « fait souvent des reproches à sa femme, il la bat, elle et ses enfants, ne lui offre pas de cadeaux. S'il vit au loin, il n'écrit

que rarement ou pas du tout ». Le passage d'un état amoureux à un état non amoureux est décrit ainsi par les femmes : "Il n'est plus le même, cela se voit dans ses yeux qu'il pense à une autre femme". Toute femme digne de ce nom est capable de déceler rapidement ce passage d'un état à l'autre chez son mari. Ce changement ne peut se faire naturellement, c'est—à—dire que le mari se désintéresserait de sa femme avec le temps(1). Si l'amour disparaît de son cœur, c'est qu'il est nécessairement dirigée vers une autre femme, car on ne peut être amoureux de deux femmes à la fois, sinon par un excès de "libido"(2).

Les relations sexuelles légitimes se déroulent la nuit, dans le noir ; la nudité est tabou(3) et les pa-

1. Encore qu'un homme peut être "rassasié" d'une femme (iṛwa-ṭṭ) après avoir coïté avec elle (ičča deg-s,"il a mangé d'elle").

2. On ne trouve pas chez les Kabyles la notion arabe du double mariage (un homme et deux femmes), celui dit "obligatoire" et celui dit "de jouissance" où dans le premier cas, la femme a pour fonction la procréation, et dans le second, celle de donner le plaisir sexuel à l'homme. (Kh. Harzallah, 1981).

3. Les femmes se vantent de n'être jamais apparues à leur mari dans une nudité qui se découvre en-deçà de l'ombilic (seddaw tmiṭ). Autrement dit, elles ne leur laisse rien voir de plus que ce qu’elles montrent dans la vie quotidienne de manière naturelle en faisant téter leurs enfants, les seins.

roles douces absentes. L'amour conjugal quand 11 existe, n’est ni courtois ni passionné mais affection réciproque qui rend la vie relativement douce, et où les heurts sont évités par un juste dosage des sentiments et du désir.

Durant les premiers mois du mariage, la jeune femme passe beaucoup de temps à se parer. Plus tard, cette activité, de quotidienne qu'elle était, devient de plus en plus espacée au fil des ans pour disparaître complètement à la ménopause.

Il est naturel qu'une femme jeune se maquille et se parfume pour augmenter le pouvoir érogène de son corps, et celle qui ne se plie à cet usage est raillée par les autres. Se faire belle pour son mari est un signe que celui-ci apprécie sa femme. Au contraire une femme qui ne soigne pas sa beauté (tin ur neṭṭbeddi ara γ ṛṛuḥ-is, mot à mot. ” celle qui ne se tient pas debout pour son âme”) montre aux autres que son mari ne lui témoigne ni affection ni intérêt, autrement dit, il ne la pousse pas à se valoriser et à attiser son désir.

Le caractère érogène des cosmétiques(1) et des parfums(2) est tout à fait attesté puisqu'ils sont à la seule disposition des femmes mariées et interdits aux jeunes filles(3).

Tout se passe comme si la jeune mariée n'était faite que pour l'amour, puis cette fonction laisse rapidement la place à celle de maternité, qui elle-même est enfin remplacée par celle de direction des affaires domestiques (lorsque la femme devient belle—mère).

L'organisation spatiale de la vie familiale entrave sérieusement la liberté sexuelle des époux. La maison kabyle traditionnelle, outre la pièce principale où règne l'activité féminine autour du foyer durant le jour, et l'activité sexuelle du patriarche et de sa femme durant la nuit, possède plusieurs autres chambres (tixxamin)

1. Antimoine pour les yeux ; résine de genêt pour tracer les sourcils ; écorce de noyer pour colorer les lèvres et les gencives, et mettre en valeur la blancheur des dents ; écorce de caroubier pour rougir les joues.

2. Clous de girofle pour purifier l’haleine ; musc et clous de girofle pilés ensemble pour parfumer le corps, notamment le cou et les aisselles : basilic accroché au foulard.

3. Une jeune fille qui s’aventurerait à mastiquer de l’écorce de noyer serait sévèrement punie et se verrait dans l'obligation de mâcher du cytise (ileggwi, papilionacée), plante très amère qui ôte à la bouche sa couleur orangée. Actuellement le maquillage des jeunes filles « modernes » est un scandale à cause précisément de son lien avec la sexualité.

occupée chacune par les fils ou les petits—fils mariés et leurs enfants. Ainsi chaque couple se retrouve la nuit venue dans une pièce exigüe avec plusieurs enfants. Dans de telles conditions les ébats érotiques des époux ne peuvent que se dérouler dans le silence et la retenue, car les enfants ne doivent surtout pas savoir ce que font les parents. Chaque Kabyle adulte conserve le souvenir conscient d’avoir été témoin auriculaire du coït de ses parents(1).

1. Il ne s'agit évidemment pas du souvenir inconscient et bien plus ancien du petit enfant fantasmant la scène originaire. Ici les enfants sont déjà pubères, âge où les pulsions sexuelles sont très actives, et l'angoisse qui y est liée très intense. Une femme nous a raconté qu'à l'âge de 14 ans, elle avait entendu ses parents faire l'amour, acte qui lui était révélé par le souffle puissant et régulier de son Père. Elle avait tellement honte à ce moment-là qu'elle aurait aimé (selon l'expression consacrée) "être engloutie par la terre”. Elle a été prise alors d'une haine contre sa mère à laquelle elle n'adressa pas la parole durant plusieurs jours. Les reproches intérieurs qu'elle lui adressait étaient teintés de morale sexuelle : sa mère chérie "si pure" ne pouvait se laisser entraîner dans un acte aussi vil. Jusque là elle pensait que le coït était possible pour les parents des autres mais pas pour les siens (fantasme pubertaire). S. Freud avait montré que l’observation du coït parental était génératrice d'angoisse (1908 et 1918). Cette angoisse provient de l'excitation sexuelle de l’enfant lui-même. En effet cette femme, à l'époque de son adolescence vivait une grande culpabilité relative à son corps et à ses désirs sexuels.

Le manque de données sur la réalité sexuelle trouve son corollaire dans le discours grivois, possible uniquement entre personnes du même sexe. L'extrême pudeur qui règne entre les deux sexes se trouve compensée par une véritable explosion des fantasmes exprimés entre personnes du même sexe. Les femmes entre elles, se laissent tout naturellement aller à 1'humour, qui rapidement devient obscène. Les moments les plus agréables de leur vie quotidienne, disent-elles sont ceux où, une fois les tâches domestiques accomplies, elles peuvent se rendre visite pendant que les hommes sont au dehors. Ce sont là des moments récréatifs qu'elles recherchent avidement, et en arrivent à chasser les hommes et les enfants à l'extérieur pour les provoquer. Les mots, les grands éclats de rire, les gestes érotiques sont les attributs de ces instants privilégiés, qui permettent enfin d'exprimer de manière libre et tout à fait spontanée le désir si souvent réprimé dans la pratique sexuelle des époux. Les femmes se créent ainsi un lieu et un temps où elles peuvent jouir de leurs fantasmes et de leur corps. Le coït est alors exprimé et même joué sous toutes les formes, et l'on y repère aisément des fantasmes de viol ("j'aime qu'il me prenne vio-

lemment"), de zoophilie ("ce qu'il me faut c'est un "âne“), d’identification à l'homme (”j'imagine que c'est moi qui le pénètre”), de coït permanent (”nos maris ne devraient pas nous laisser dormir la nuit") (1).

L'avidité sexuelle de ces femmes n'atteint un tel degré qu'à la suite de la frustration dont elles sont victimes et d'où résulte une frigidité inévitable. Jamais nous ne les avons entendu parler d'orgasme réalisé, ni de satisfaction psychologique dans leur sexualité vécue(2).

Les idées de domination que nous rencontrons dans la magie, l'agressivité des femmes entre elles ou envers leurs filles ne sont que le résultat d'une insatisfaction permanente d'une vie affective appauvrie dans les relations hétérosexuelles.

1. Notons que le coït permanent est ici désiré par la femme. Par contre, dans la théogonie hésiodique, c’est le Ciel-Père qui demeure accouplé à la Terre-Mère. Celle-ci, pour s'en débarrasser, le fait châtrer par ses fils (Hésiode, 132 et sqq.)

2. Cette situation semble être le lot commun des femmes du monde musulman puisque sur cent neuf femmes égyptiennes interrogées, cent ont déclaré ne pas souhaiter se marier si elles avaient la possibilité de recommencer leur vie. (N.Saadawi, citée par C. Lacoste-Dujardin. 1981).

Les parents redoutent la proximité sexuelle nocturne et séparent leurs enfants de sexe différent en s'installant eux mêmes entre eux, ou en y installant les tout-petits. Cette peur des parents provient (du moins en partie) certainement de leurs propres désirs incestueux refoulés(1).

Les relations avec des femmes extérieures à la famille sont quasiment impossibles. On profite alors de la proximité spatiale pour nouer des relations incestueuses, et au lieu de chercher à l'extérieur où l'on risque de ne rien trouver, on se cantonne à l'intérieur de la famille suffisamment nombreuse pour offrir des aventures. En effet le couple idéal où règne affection et fidélité entre époux(2) semble dif-

1. Nous connaissons personnellement un cas d'inceste entre un frère et sa sœur plus âgée, qui, semble-t-il avaient eu des relations sexuelles répétées puisque la jeune fille a mis au monde deux enfants. Lorsque l’affaire éclata, le frère s'est suicidé. Dans l'étiologie de l'hystérie, S. Freud (1896) avait découvert le rôle décisif des expériences sexuelles infantiles et prématurées (séduction d’un enfant par un adulte ou expérience sexuelle entre deux enfants de sexe différent). Ainsi la fillette séduite par un frère ou un cousin possède le "bagage nécessaire" pour souffrir d’hystérie après la puberté.

2. L'idéal du couple kabyle, Homère l’avait déjà exprimé pour les Grecs : « Et que les dieux puissent-ils t’accorder ce que tu désires, un mari, une maison, sans oublier la concorde précieuse ; il n’est rien de meilleur au monde qu'un homme et une femme dans l’accord de leurs pensées tenant une maison, pour le malheur des ennemis et la joie des amis, mais d’abord pour leur propre joie ! » (L’Odyssée, Chant IV, 180).

ficile à réaliser si l'on en juge par le nombre des cas d’inceste(1). Si la prostituée ou la courtisane n'existent pas dans la structure villageoise(2), il y a celles ig ṭṭalin f leswaṛ (mot à mot, « qui montent sur les murs d'enceinte de la maison”), c'est-à—dire celles qui cherchent à entrer en contact avec les hommes clandestinement en enjambant ce mur.

Dans la pensée Kabyle (et aussi grecque(3), c'est la femme qui déborde de désir sexuel et attise celui des hommes. Un mythe(4) raconte qu'à l'origine ce sont les femmes qui ont pris l'initiative sexuelle et violèrent les hommes. La situation se renversa lorsque les hommes construisirent des maisons et décidèrent de prendre la position supérieure dans le coït. La femme ”omnisexuel-

1. Les cas d'inceste les plus courants ont lieu entre le beau—père et les belles-filles : les beaux-frères et les belles sœurs, et enfin entre frères et sœurs. Nous connaissons un cas d'inceste entre la mère et son fils. Les contes aussi abondent en ce type de situations. C. Lacoste-Dujardin, l'a déjà noté (1970).

2. Il existe par contre dans la haute-ville de Bougie une maison close.

3. ”Qui dira l’audace sans borne de la créature humaine, les amours éhontés toujours liés à des désastres des femmes aux cœurs impudents ? L'union qui joint les couples est traitreusement vaincue par le désir sans frein qui dompte la femelle, chez l’homme comme chez 1'animal" (Eschyle, Choéphores, vers 505 et sqq.)

4. L. Frobenius (1921)

le »(1) sème le désordre entre les couples et provoque les incestes. L'homme, lui, ne fait que suivre. La responsabilité sexuelle est toujours le fait la femme, c’est donc elle qu’il faut condamner(2).

	REGISTRE POETIQUE	REGISTRE MAGIQUE	REGISTRE QUOTIDIEN
SENTIMENT	Amour courtois	Amour-passion	Affection
SEXUALITE	Absente	Exacerbée	Implicite

L'équilibre social repose sur le troisième registre, celui où l'être humain ne se laisse pas aller aux débordements ni à la rêverie stérile mais respecte les règles de la bonne entente conjugale nécessaire à la reproduction du groupe tout en satisfaisant de manière ”raisonnable” ses désirs sexuels.

1. C'est le terme utilisé par F. Ait Sabbah (1982)

2. Il semble que le sens populaire ait compris depuis toujours le phénomène que M.J. Sherfey [1966], (1976) nomme la "satiété-dans-la-non-satiété " des femmes au sujet de leur sexualité. Elle écrit : « Il n’est pas douteux que ces données biologiques ouvrent une hypothèse particulièrement féconde, celle du caractère universel et physiquement normal de l’incapacité des femmes à jamais atteindre une satiété sexuelle complète en présence des expériences orgastiques les plus intenses et répétitives, quelle que soit la façon dont elles sont produites. Théoriquement, une femme pourrait continuer indéfiniment à avoir des orgasmes si l’épuisement physique n’intervenait pas ». (p 152)

Dès que l'amour paraît excessif, il est censé avoir une origine magique et devient par là-même suspect. Un homme ne peut connaître la passion par libre choix ; celle-ci est forcément due à une raison exogène, ou alors, comble de la honte, il passe pour un faible, un efféminé. La morale courante ne permet pas d'exprimer le frissonnement intime que peuvent communiquer les êtres et les choses à l'âme de l'individu. L'émotion, le bouleversement intérieur ne se racontent pas car ils n'intéressent personne et semblent dérisoires au regard des hautes valeurs collectives(1).

Les Kabyles n'accordent qu'une place marginale au sentiment amoureux, ou plutôt, pour parler comme G. Devereux, l'item culturel "amour" n'appartient pas au courant principal de la culture. Cette formulation a le mérite de ne pas limiter l'analyse des données sociologiques à leurs seules fonctions explicites, et tient compte des contradictions inhérentes à tout système : en outre, elle laisse supposer que ce sentiment spécifiquement humain existe d'une manière ou d'une autre dans toutes les sociétés humaines, lesquelles doivent nécessairement lui offrir une "niche" dans laquelle il peut s’insérer.

1. Ce qui n'empêche pas qu'en pratique, des individus liés d’amitié se fassent des confidences. En théorie le moi est haïssable mais la pratique a toujours montré que l'homme est très curieux de la vie intérieure de ses proches.

Dans une culture donnée, un item culturel possède plusieurs matrices qui déterminent sa place véritable dans la culture en question. G. Devereux a pu mettre en lumière le caractère fondamentalement ambivalent de tout trait culturel et partant, de toute culture(l). A cet égard, l'amour dans la culture kabyle, s'il n'est pas ouvertement valorisé (comme le sont d'autres sentiments plus "nobles") n'en constitue pas moins un idéal individuel. Ces deux matrices mutuellement contradictoires se complètent car elles actualisent cette ambivalence fondamentale envers ce sentiment lorsqu'il survient chez un membre d'une famille à laquelle il pose un problème face à la société. L'amour, parce qu'il renvoie à la liberté sexuelle cristallise l'agressivité normalement refoulé des membres de l'entourage vis-à-vis de leurs propres ascendants qui les en ont frustrés, et qu'ils refusent à leur tour d'accorder à l'un des leurs.

Le négativisme social de la magie féminine se révèle clairement sous ses deux aspects puisque, soit qu'elle suscite l'amour (état fortement condamné et lui même conçu comme un ”désordre” s'apparentant à la folie), soit qu'elle le détruise dans sa légitimité conjugale.

1. G. Devereux [1957], (1977)

elle tend à saper la structure sociale dans sa reproduction.

B/ LA MOTIVATION

Les entretiens que nous allons relater nous permettront de mettre en évidence que les conduites magiques ne répondent pas à une motivation amoureuse, ou si l’on veut que l’érotisme exprimé dans les rites n’est qu’un moyen et non une fin. Nous verrons également que l'usage de la croyance à la magie est un discours culturellement structuré et constitue un ”désordre ethnique" au sens que donne G. Devereux à ce concept. Il s'agit donc de conflits personnels exprimés en termes culturels.

a) Les entretiens

Ils ont été réalisés en milieu psychiatrique féminin. Un seul cas masculin a été observé durant la période où nous nous trouvions à l'hôpital psychiatrique de Oued Aïssi, alors que les internés hommes sont trois fois plus nombreux que les internées femmes(1). Pour chaque

1. Ce constat mérite quelques commentaires. Cette disproportion numérique signifie-t-elle que les hommes Kabyles ont trois fois plus de chance que les femmes

cas nous donnerons d'abord les éléments du dossier psychiatrique (toujours très succinct à cause du type même de psychiatrie pratiquée dans cet hôpital, et qui est exclusivement médicale, et aussi du fait que les séjours des patients sont très brefs : quelques mois tout au plus), puis l'entretien lui-même.

1) SALIHA

Dossier : 29 ans, Mariée, 2 enfants (un garçon, une fille). A 1 frère et 2 sœurs. Père mort pendant la guerre. Mère vivante. Mari rentré de France depuis 2 ans, malade mental aussi. Pleurs immotivés. Dit qu'elle est malade. Céphalées. Ne sait par pourquoi elle est à l'hôpital. Mal au cœur, vertiges. Se dispute avec les membres de sa famille, ne supporte pas les contrariétés, les bruits. Instabilité et agitation psychomotrice.

Entretien du 9 septembre 1981 : Très prolixe, elle parle presque sans arrêt.

de devenir fous ? Nous ne pouvons répondre précisément à cette question mais nous pouvons donner deux explications au moins de cette répartition inégale de la folie entre les populations masculine et féminine : a) les femmes, plus conservatrices que les hommes recourent plus volontiers à la médecine traditionnelle à laquelle elles croient encore, alors que les hommes, davantage en contact avec l'extérieur sont plus sceptiques quant à la valeur thérapeutique de leurs guérisseurs et sont

« C’est ma belle-mère et sa belle—fille qui m'ont rendue malade. Je suis malade depuis qu'elles m'ont fait boire ce café.

- Quel café ?

- Le café ensorcelé qu'elles m’on préparé ensemble.

- Comment t'en es-tu rendu compte ?

- Je l'ai compris tout de suite car j'ai senti mes jambes faiblir. Je me suis mise à trembler, ma tête a tourné et je me suis évanouie. D'ailleurs plusieurs fois ma belle-mère a voulu convaincre son fils de me chasser, et sa belle-fille a essayé de le remarier à une autre fille du village, mais heureusement il m'aime et il ne l'a pas épousée. Et puis je sais très bien que ma belle-sœur (tanut iw) me déteste et voudrait me supprimer ou me rendre folle.

— Pourquoi te déteste-t-elle ?

- Elle me jalouse, elle est tellement laide qu'elle me jalouse, car mon mari s'occupe de moi alors que le sien la délaisse.

confrontés plus certainement à la psychiatrie moderne.
b) Une famille dont un membre féminin est "fou“ à tendance à le cacher, et se refuse à l'amener à l'hôpital psychiatrique où la patiente risque d'être reconnue et de ne jamais être demandée en mariage si elle est célibataire.

Entretien du 22 septembre 1981 :

« Je suis malade, les fées (tiwkilin) qui sont dans mon ventre disent qu'elles vont me rendre folle.

- Comment sont ces fées ?

- Ce sont des silhouettes de femmes, elles se déplacent et elles me parlent. Je les vois toujours dans mes rêves, elles veulent me prendre mon mari.

- Tu t'entends bien avec ton mari ?

- Il ne me parle plus depuis longtemps.

- Pourquoi ?

- Ma belle—mère et sa belle—fille lui ont fait manger des sorcelleries.

- Quelles sorcelleries ?

- Il a mangé de la terre du monde des morts (akal llaxeṛt).

- Pourquoi lui ont-elles fait cela ?

- Pour qu'il aime une fille plus jeune que moi. Moi aussi j'ai peur de manger des sorcelleries, je suis sûre qu'elles m'en préparent d'autres".

Elle sort en se tenant le ventre et en pleurant.

Nous voyons que le conflit se situe entre la belle-mère et sa belle-fille.

2) SAADIA

Elle s'assoit et dit avec résignation :

" Tu veux que je te raconte ma vie malheureuse ? Je vais te la raconter. J'ai été mariée trois fois. La première fois, j'avais 12 ans et mon mari 24, il pissait au lit. Avant mon mariage, mon mari me voulait, mais depuis le mariage il s'est mis à me détester. Il me frappait et voulait prendre une seconde épouse. Puis il m'a chassée.

- Sais-tu pourquoi ?

- C'est le 3ème jour que je me suis rendue compte des sorcelleries, c'est une de mes belles sœurs (épouse du frère de mon mari) qui me l'a dit (celle qui vit en France). Elle m'aime en face mais par derrière elle est de connivence avec l'autre belle-sœur qui me déteste et qui m'a fait des sorcelleries.

- Quelles sorcelleries ?

- Sur le toit j'ai trouvé :

- trois œufs dont l'un était peint au henné
- abuneqqar (centauria calcitrapa), chardon
- azar n bururu (chouette)
- leḥcic (herbes)
- lhenné (henné)
- ustu (fil de lisse)
- bout d’aḍajin (tesson de poterie)
- bout de voile de mon mariage.

Ma belle-sœur me détestait car je suis plus belle qu’elle. Mon 2ème mari avait 20 ans. Nous avons été mariés trois mois durant lesquels il me frappait, et pour finir il m’a chassée. Revenue chez mes parents j’ai demandé à ce qu’on me remarie. Je me suis retrouvée seconde épouse d'un vieillard impuissant et presque aveugle. Sa première femme avait beaucoup d'enfants et se mit tout de suite à me détester. Elle avait l'habitude de faire des sorcelleries. Elle était jalouse de moi, elle disait souvent :

'Ccah, fkiɣ am argaz ur nes i ddunit
Bien fait pour toi je t’ai donné un homme impuissant

Ccah fkiɣ am aderɣal
Bien fait pour toi je t’ai donné un aveugle
Etc.…

C'est elle qui a rendu impuissant son mari avec ses sorcelleries pour qu'il ne couche pas avec moi. Trois mois après il m'a chassée. Maintenant je suis dans ma famille, ma sœur aussi a été chassée par son mari car sa belle-mère fait des sorcelleries à son fils pour qu’il la répudie. Ma sœur me déteste, c’est toujours des histoires à la maison, elle a dû manger quelque chose contre moi. Souvent j'entends des voix qui me critiquent : ce sont des hommes qui me disent « Ne fais pas ci, ne fais pas ca, ca ne vas pas là ! J’ai peur je ne dors pas.

Le conflit se situe entre deux belle-sœur.

3) TITEM

Dossier : 48 ans. Père décédé. Mère folle. Mariée à 16 ans, mari mort durant la guerre. A deux enfants (deux garçons de 23 et 25 ans non mariés). Plusieurs rechutes. Aime rester à l’hôpital. Délire hystérique. Se déshabille, sort ses seins, se masturbe en criant et s'accroche aux infirmiers durant la crise.

L’entretien : il a été très succinct, aussi nous le résumons en quelques lignes.

Lorsque le frère de son mari s'est remarié, sa seconde femme jalousait Titem. Lorsqu'elle comprit qu'elle était ensorcelée, elle alla voir une très jeune magicienne de 12 ans réputée dans la région (aujourd'hui cette voyante a 20 ans) et qui a trouvé que « teṭṭwet » (elle a été frappée de magie) lors de son mariage au moment de l'imposition du henné car celui-ci contenait des sorcelleries. C'est tanuṭ is (l'épouse du frère de son mari) qui l'a fait. Elle couchait avec les deux frères (mari et frère du mari).

Je lui demande si elle n’aurait pas souhaité se remarier, elle me répond en guise de conclusion :

- « Deux hommes, quoi désirer de plus ! » (ssin yergazen, acu ara rnuɣ !).

Il est inutile d’insister sur l’investissement psychologique de cette femme sur ses deux fils qui semblent avoir 1argement remplacé le mari.

Le conflit se situe entre deux belles sœurs.

4) ZOHRA

Dossier : Ramenée d'urgence par la police. Ancienne malade hospitalisée à plusieurs reprises. Trouvée sur la voie publique à une heure du matin. Hallucinations audio—visuelles (voit des animaux, des cadavres). Céphalées, fatigue, instabilité.

Entretien : Mariée la première fois pendant deux ans durant lesquels elle a eu une fausse couche. Elle aimait son mari jusqu'au jour où elle s'est mise à le détester car une voisine lui a fait manger des sorcelleries, Un an après son divorce elle s'est remariée. Tout se passait bien avec son mari jusqu'au dîner de l’Aïd Amezziane, jour où son mari et elle sont allés manger chez la voisine. Celle-ci convoitait depuis longtemps son mari pour sa fille. Après avoir mangé le couscous et bu le café, ils ont commencé à trembler comme s’ils avaient subitement une forte fièvre. A ce moment-là, son mari l’a frappée violemment au visage avec sa

cuillère. Mais ce n'est pas sa faute nous expliqua-t-elle, ce n'était pas lui qui avait frappé, il ne savait pas ce qu'il faisait. Ce sont ces tremblements qui nous ont fait comprendre que nous venions de manger des sorcelleries.

- pourquoi cette femme aurait-elle fait cela ?

- Parce qu'elle me jalouse.

- Pourquoi ?

- Parce que je suis mieux qu'elle, je la surpasse en beauté, elle c'est une taklit (peau brune), et en intelligence car elle n'a aucune conversation et elle ne sait pas se tenir connue il faut devant les gens. J'ai eu alors envie de me suicider tellement je redoutais que mon mari me délaisse pour sa fille.

- Es-tu allée consulter un(e) magicien(ne) ?

- Non je n'y suis pas allée, je m'en remets à Dieu car lui seul peut me les enlever (les sorcelleries).

- Actuellement tu les sens encore ?

- Oui, parfois je ressens ces tremblements, cette horrible fièvre qui me fait claquer des dents, mais je ne veux pas aller voir un magicien, je préfère garder mes sorcelleries, ainsi je saurais ce que c'est que la souffrance.

Lorsqu’elle nous a quittée, un infirmier nous a mis en garde contre les mensonges de Zohra qui, disait-

il faisait un délire hystérique car elle racontait habituellement qu'elle était enceinte, qu'elle saignait toutes les nuits, qu'elle avait un enfant d'un an alors qu'en réalité elle n'a aucune famille, c'est une vagabonde.

Le conflit se situe avec une voisine.

5) MALIKA

Dossier : 21 ans. Ancienne malade. Hospitalisée à deux reprises. Sortie il y a un mois environ. Rechute à la suite d'une dispute avec sa belle-mère. Soliloque, insomnie, instabilité, tendance à la fugue.

Entretien du 27 septembre 1981 : Malika dit qu'elle a une fille de 10 mois. Elle est malade depuis le jour où elle a vu sa belle-mère tomber du figuier sur lequel elle était montée pour accrocher une amulette destinée à lui nuire. C'est à ce moment-là que Malika a vu l'amulette car dans sa chute, la belle-mère l'a laissée échapper de ses mains.

- Pourquoi ta belle-mère te voulait-elle du mal ?

- Elle veut que son fils me chasse pour le remarier. Tous les jours elle lui répète qu’il vaut mieux pour lui

qu’il me répudie car elle lui a trouvé une autre fille.

- Tu t’entends bien avec ton mari ?

- Oui, on s’entend bien mais j’air peur qu’il me laisse tomber si sa mère lui fait des sorcelleries. A la vue de l’amulette je me suis tiré les cheveux en hurlant, je trépignais tellement j'avais peur.

Le conflit se situe entre la belle—mère et sa belle-fille.

6) MALHA

Dossier : 38 ans. Réadmise pour la 3ème fois à l'hôpital. Mariée, son mari est en France. A un garçon de 15 ans et une fille décédée. Syndrome hypocondriaque et paranoïde. A perdu ses parents mais il lui reste plusieurs frères : a une sœur âgée qui a 9 enfants et vit en France.

Entretien : Malha se trouvait dans son jardin lorsque ”tarbibt ttnut ttemɣart iw"(la fille du frère du mari de ma belle—mère) l'a appelée à la maison : là, elle l’a trouvée en train d'écraser « iḥeckulen » (les sorcelleries) qu'elle a mises dans le café. Lorsqu’elle a bu le café, elle a senti des douleurs atroces à l'es-

tomac et s'est adressée au Saint Sidi Saɛid :

”Kulfey kem i Sidi Saɛid
Je te remets à Sidi Said
Ayen i yi txedmeḍ
Pour ce que tu m’as fait
Nekk ur ṭṭmeṭṭater ara”
Moi je ne mourrai pas.

Malha nous précise que c'était un jour où cette femme récupérait des jours de jeûne (tettarra ṛemdan), mettant ainsi l'accent sur la gravité de son geste. Après que Malha ait prononcé son invocation à Sidi Saɛid, la femme s'est sauvée dans le maquis en attendant la suite des évènements, c'est-à-dire la mort de Malha.

— Pourquoi cette femme t'a-t-elle fait cela ?

— Je ne sais pas

— Vous ne vous entendiez pas ?

- Nous n'avons pas de rapports, Je ne vais pas chez elle (i.e. dans sa chambre), elle ne vient pas chez moi, c'est l'indifférence entre nous.

- Alors pourquoi ?

- Je ne sais pas, c'est comme ça. Je vais aller en pèlerinage chez Sidi Ḥmed et je guérirai.

- Tu es déjà allée chez Sidi Ḥmed ?

- Oui, j’y suis allée souvent avec mon fils.

- Tu t'entends bien avec ton mari ?

- J’ai mon fils, cela ne suffit, mon fils est un homme, il me donnera des hommes, voilà ce qui est essentiel dans la vie, le reste...

- Tu as tout de même besoin de ton mari

- Avant oui, maintenant...

- Oui…

- Lui aussi a été ensorcelé : il ne peut plus faire l'amour.

- Qui l'a ensorcelé ?

- Je ne sais pas. De toute façon moi non plus ça ne me dit rien.

- Comment cela ?

- Avant oui, c'était bien, mais maintenant je n'en ai pas le désir, j'ai mon fils cela ne suffit.

- Ton fils c'est ton fils, ton mari c'est autre chose.

- Non je préfère mon fils

- Tu dors bien la nuit ?

- Non il y a un homme qui veut m'étrangler

- Tu le connais ?

- Oui, c'est le demi-frère de mon empoisonneuse.

8) SLIMANE

Dossier : 19 ans. A deux sœurs et cinq frères. Le père s’est marié trois fois. Se plaint de céphalées et de mal de ventre. Agressif - fugues – Impulsif. Se plaint d'avoir été ensorcelé par sa mère et sa belle-sœur, la femme de son frère.

Entretien (Le jeune homme est sous sédatifs et somnole, il articule à peine ce qu'il dit).

"On m'a ensorcelé, j'ai mal au ventre

- Comment t'a-t-on ensorcelé ?

- On m'a fait la sorcellerie de l'amour car on veut me marier et moi je ne veux pas, alors on m'a ensorcelé pour que j'aime cette femme, mais moi je ne veux pas.

- Comment, sais-tu cela ?

- Parce que ma mère veut que je me marie avec cette femme, et moi je ne veux pas, alors elle et ma belle-sœur, elles m'ont fait la sorcellerie de l'amour.

- Comment t'en es-tu rendu compte ?

- J'ai trouvé des excréments de poules dans la part de pain que ma mère m'a donnée. J’ai vu qu’elle a donné cette part seulement à moi et pas aux autres, et depuis que je l’ai mangé j’ai mal au ventre et à la tête et je

suis malade.

- Depuis quand ?

- Depuis un an. Ca fait un an que j'ai mangé ce pain (il ajoute aussitôt en prenant soin de bien articuler, ce qui visiblement lui demande de gros efforts), j'aime quand même ma mère.

- Tu l'aimes malgré ce qu'elle t'a fait ?

- Oui je l'aime !

- Tu ne lui en veux pas du tout ?

- Si mais je l'aime. C'est ma mère tout de même, je ne peux pas le renier !

Il dit qu'il veut aller dormir et insiste pour que Nous notions bien qu'il aime sa mère :

- Surtout écris que je l'aime, hein, surtout écris ça !

Il s'agit ici d'un conflit du fils avec sa mère.

Tous ces entretiens, avec leur caractère stéréotypé (rivalités familiales ou de voisinage) eussent été les mêmes s'ils avaient été recueillis en milieu normal.

La motivation essentielle dans la magie négative (celle qui sépare les couples) est incontestablement

la jalousie : or la jalousie est basée sur un conflit et appelle un combat. C'est à coups d'ensorcellement et de désensorcellement que les femmes règlent leur vie sociale et relationnelle. La jalousie est organisée dans un ensemble de valeurs et de normes, et en tant que telle elle est une composante implicite des rapports familiaux et villageois.

Il semble clair que nous ne pouvons pas parler de jalousie amoureuse basée sur un attachement passionné de la femme à son mari, mais bien plutôt d'envie. D. Lagache opère une distinction entre la jalousie-attachement et la jalousie-rivalité en ces termes : « la jalousie-attachement passionné ne net en jeu que le jaloux et l'objet de la jalousie, la situation est bipolaire : dans la jalousie-rivalité, la situation est triangulaire par suite de l'intrusion du rival. La première se trouve ainsi dénommer une relation plus simple et mettre l’accent sur l’amour du sujet pour l'objet : la seconde correspond a une relation plus complexe où le désir d'évincer, de détruire le rival s'intrique à l'attitude positive visant l'être aimé »(1).

C’est le second type de jalousie qui correspond

1. D. Lagache [1947], (1981), p 370

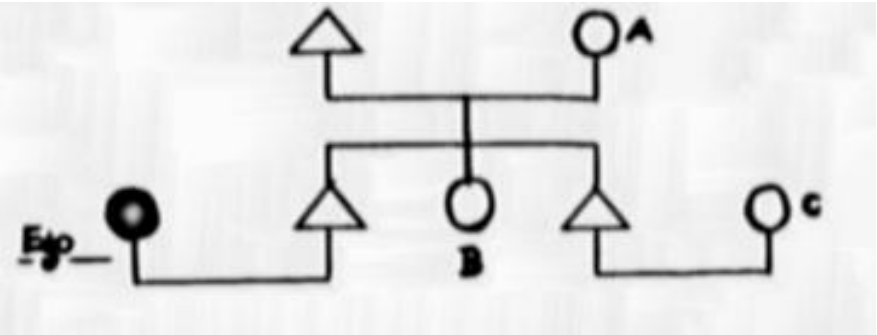
aux situations que nous avons décrites, où il s’agit moins de conserver jalousement un mari dont on est passionnément amoureuse, que de se préserver contre une rivale qui risque de nous en détacher, sans d'ailleurs qu’elle-même y soit attaché, mais bien par jalousie.

Dans de telles situations, nous devrions parler davantage d'envie que de jalousie : ”On est jaloux de ce que l'on possède et envieux de ce que possède les autres"(1). Mais la jalousie inclut l'envie car si la femme, dès le début de son mariage recherche une possession exclusive de son mari (rite 5), c'est parce qu'elle sait d'avance (la culture le lui ayant appris) que celui-ci est susceptible d'être désiré et possédé par autrui (belle—mère, belle-sœur, voisine, etc.…). Ses rivales potentielles qui sont, par définition les envieuses, ne peuvent tolérer que leur semblable puisse vivre dans la paix conjugale et sont bientôt envahies par la haine (exprimée dam la magie). Cette haine les pousse alors à détruire, moins d’ailleurs l’objet de la possession (le mari) que celle qui la possède (l'épouse). C'est ce qu'expriment les femmes dans les entretiens, à savoir que l'ensorcellement, qu'il s’applique au mari

1. D'Alembert (cité par D. Lagache, [1947], (1981)

ou à elles-mêmes n’a d’autre but que leur propre destruction dans ce qu'elles ont de plus précieux, leur ménage, en tant qu’il fait leur valeur aux yeux de la société.

Les conflits féminins se déroulent toujours dans une situation triangulaire, en l'occurrence nous assistons à des combats magiques qui mettent en scène deux femmes et un homme.



Du Point de vue d'Ego, les rivales les plus redoutables sont A, B et C.

Il conviendrait de différencier la rivalité qui oppose la belle-mère à sa belle-fille de celle qui oppose deux belles-sœurs, car, bien que toutes deux soient basées sur des rapports de compétition, elles diffèrent par le statut des personnes à l’intérieur de la hiérarchie domestique. Dans le cas où l’envoûteuse est la belle-mère, elle s’attaque à une femme inférieure, tandis que les belles-sœurs ont toutes le même statut.

Les belles-filles doivent toutes, sans distinction, respect et obéissance à leur belle-mère, car c’est elle qui prend les décisions et répartit les tâches domestiques et les brus n'ont qu'à lui obéir.

Belle-mère..... Rang 1

Belles-filles..... Rang 2

Filles..... Rang 3

Petites—filles..... Rang 4

Dans le cas où l'envoûteuse est la belle—sœur, c'est-à-dire une femme du même rang qu'Ego, nous assistons à une course à l'égalité. Le sentiment d'injustice que peut ressentir une femme du rang 2 par rapport à une autre du même rang n'est pas que fiction. La réalité complexe des rapporte humains est là pour démentir quotidiennement les principes de l'égalité des brus. Parmi celles—ci, il y en a toujours au moins une qui se sent lésée par rapport à une autre, soit dans l’attitude de son mari qu’elle trouve moins prévenant que son beau—frère vis-à-vis de sa femme, soit dans celle de la belle—mère qui favoriserait l'une de ses brus, etc.…

Entre les belles-filles, la compétition est farouche, chacune cherchant à surpasser les autres, à être bien jugée par les beaux-parents(1). Dans un tel contexte, il n’est pas surprenant que la société kabyle(2) ait en quelque sorte institutionnalisé le sentiment jaloux en le stigmatisant sur le corps, comme nous allons le préciser.

Pour mieux mesurer la place de ce sentiment chez l'adulte, il nous faut d'abord parler de la petite enfance, moment où pour la première fois on est confronté aux affres de la jalousie.

Durant les premières années de la vie, l'enfant vit en étroite relation avec sa mère : il connaît une période exempte de frustration puisqu'il est nourri au sein jusqu'à un âge avancé (deux ans et plus), bercé pour lui éviter les pleurs, et durant les travaux, sa

1. Au cours d'une conversation, une femme raconta comment son beau-père l’estimait beaucoup tant elle était bonne travailleuse. Un jour, brusquement, il changea d’attitude envers elle et lui faisait souvent des reproches. Elle expliqua bien évidemment ce changement par la magie que les autres belles-filles jalouses d’elle ont dû faire au beau-père.

2. Et aussi les Chleuhs du Maroc (H. Jouad, communication personnelle).

mère prend le soin de garder le contact avec lui(1).

Cette relation intime dans un climat affectif particulièrement chaleureux et sécurisant est rompue par un sevrage brutal. Un autre élément négatif joue encore durant cette période : c'est l'arrivée d'un puîné. Ce drame dans la vie de l'enfant qui, du jour au lendemain, passe d'une relation fusionnelle à satisfaction orale toujours immédiate à une rupture vécue come un rejet est comme renforcé par un désinvestissement réel de la mère qui se consacre tout entière à son nouveau né.

Cette phase préœdipienne et œdipienne rendue particulièrement douloureuse par l'attitude de la mère se caractérise également par un traitement inégal des germains(2), et la concurrence est rude pour s’éviter des humiliations. C'est dans ce contexte que l'enfant devra se faire sa place, mais en attendant il soufre.

1. Durant les travaux fixes, le contact est maintenu par une ficelle (cordon ombilical symbolique) qui relie le berceau suspendu au gros orteil de la mère, lui permettant de bercer son enfant à distance par des inclinations régulières du pied.

2. Les blessures narcissiques sont quotidiennes pour beaucoup d’enfants : « Ton frère est beau, toi tu es laid » : « Il est gentil, toi tu es méchant » : « Lui, je l’aime, toi, je ne t’aime pas » : « Lui, il est intelligent toi, tu es bête », etc.…

et il le montre par un comportement qui dérange tout le monde, et en premier lieu sa mère. Cet enfant présente alors un « symptôme » que les Kabyles croient être la manifestation du sentiment jaloux, et qui le prolapsus rectal. Ce symptôme est accompagné de diarrhées et de pleurnichements interminables. Le drame de ces enfants constitue un cercle vicieux puisque plus l'enfant est déprécié et puni, plus il devient "jaloux", et plus il est "jaloux" (i.e. présentant ce symptôme), plus il est déprécié et puni.

Chaque mère redoute pour son enfant cette maladie honteuse qui survient entre deux et six ans, car pour les Kabyles la jalousie est bien une maladie, mais pour une fois, une maladie dont la cause est interne et personnelle et non externe. Poussée à l'extrême, c'est du poison (d ssem) qui désorganise l'intérieur du ventre et le fait goutter, d'où la diarrhée (teṭṭqiṭṭir tɛebbut s tismin). Cette maladie de la jalousie, à force de faire se vider le corps conduit à un amaigrissement spectaculaire chez le sujet, a tel point que « la peau du ventre rejoint celle du dos ».

Cette conception de la jalousie infantile reste valable aussi, et de la même manière pour l'adulte. La motivation s'exprimant par « Que ton rectum sorte ! » (a d yeffeɣ uẓemmun im !) est le noyau autour duquel tourne la magie. Cette insulte féminine est basée sur le raisonnement suivant : « Je suis envieuse de ta situation, je vais donc faire en sorte que tu deviennes jalouse de moi en détruisant ton foyer, ce qui te mettra dans une situation pire que la mienne ».

Cette manière d'envisager la somatisation des sentiments nous conduit à penser que les intestins et le rectum sont liés à des sentiments négatifs tandis que le foie est le siège des sentiments positifs dont l'amour maternel est le paradigme : pour la mère, la manière affective de désigner ses enfants est « tasa » (le foie), ses petits-enfants, « tasa n tasa » (le foie du foie) : si elle a de la peine pour son enfant souffrant, c'est son foie qui saigne (tejreḥ tasa). Les intestins, siège des aliments solides sont masculins, le foie, siège des aliments liquides est féminin(1). L'anus est censé expulser les aliments solides : or, le prolapsus rectal perd

1. « Aman ttasa » (l'eau du foie) est la manière convenable de désigner les urines.

anarchiquement du liquide excrémentiel. La solidité (masculine) se transforme donc, par un processus psychologique (la jalousie) en liquidité (féminine), la jalousie caractérisant les femmes, et la solidarité les hommes.

Le prolapsus rectal (réel ou fantasmatique) est identifié à un phallus puisqu'en le désignant on exécute un geste bien significatif(1). De plus lorsqu'il s'accompagne de perte de sang, on dit de l'enfant qu'il ”goutte comme un circoncis" (iṭṭqiṭṭir am umextan).

Le fait que le rectum sorte de l'anus est à rattacher à l'expression qui restitue l'acte de défécation et qui s'exprime par le verbe ”sortir“ (exemple : “iffeɣ", il est sorti(2), ou bien "teffeɣ tɛebbuṭ is”, son ventre est sorti). La psychanalyse a mis en lumière le fantasme associant le bâton fécal au phallus. La croyance kabyle nous révèle la mène association en y ajoutant le prolapsus rectal : nous avons donc la double équation :

Bâton fécal = Prolapsus rectal = Phallus

1. On saisit le poignet dans la main droite et on le secoue, ce qui donne l'allure d’un pénis au repos qui « pendouille » (iṭṭeɛlulluq).

2. Le pronom personnel « il » permet de jouer sur l’ambiguïté du sujet du verbe sortir puisqu’on peut le comprendre tant comme la personne elle-même que comme son rectum.

En psychanalyse, le bâton est un « phallus » étranger au corps. Le prolapsus kabyle n’est pas étranger au corps mais en fait partie intégrante. Il a simplement opéré un déplacement du dedans vers le dehors mais ne s’en détache jamais.

G. Devereux a montré que chacun des fantasmes mis en lumière par la psychanalyse trouve son homologue dans les mythes, les rêves ou les croyances culturelles. Un fantasme individuel trouve donc nécessairement son équivalant dans une pratique culturelle. Les mots taxxna (anus) et aẓemmum (prolapsus rectal), perce qu’ils représentent parfaitement l'opposition concavité/convexité(1) peuvent être considérée comme la croyance culturelle correspondant au fantasme du « pénis réversible ou rétractable », mis en valeur par la psychanalyse et actualisé dans certaines ethnies. Qu’elle désigne l’anus ou la vulve, taxxna(2) contient l’idée de concavité tandis que aẓemmum contient celle de convexité, bien qu’il s’

1. G. Devereux (1983)

2. Taxxna signifie le plus souvent « anus », mais en certains endroits il correspond à la vulve, et pour beaucoup de Kabyles il renferme les deux sens. La valeur sémantique de ce mot est ambigüe. Ainsi aux At Mangellat lui donne-t-on le sens de vulve tout en désignant les matières fécales par un mot formé sur la même racine, axunnis.

agisse de la même région anatomique, l’anus. Il existe d’ailleurs une pratique curative identifiable qui consiste à faire rentrer à l’intérieur de l’abdomen cette sorte de pénis monstrueux.

La double capacité de l'anus à figurer alternativement une vulve ou un phallus est due au « bon sens populaire » qui a su opérer le rapprochement psychologique entre la jalousie et l'homosexualité. S. Freud distingue trois couches de la jalousie :

1 - la jalousie concurrentielle
2 - la jalousie projetée
3 - la jalousie délirante.

C’est la première qui nous intéresse ici. L'auteur dit qu'elle "se compose du deuil, de la douleur causée par l’objet d'amour que l'on croit avoir perdu, et de l'humiliation narcissique... Elle comprend encore des sentiments hostiles dirigés contre le rival et un apport plus ou moins grand d’autocritique qui veut rendre responsable le moi propre de la perte amour“(1).

1. S. Freud [1922], (1978), p 272

Comme les deux autres, cette jalousie « s’enracine profondément dans l'inconscient et remonte au complexe fraternel de la première période sexuelle ». Elle est en général vécue bisexuellement. C'est la composante homosexuelle de l'individu qui est ravivée dans la jalousie(1). Or, pour la femme comme pour l'homme, le premier objet d'amour a été la mère, donc pour la femme, une personne du même sexe que le sien.

Partant de cette composante homosexuelle dans les relations féminines, nous ne pouvons manquer d'aborder le problème du narcissisme qui lui est nécessairement lié.

La concurrence entre germains dans l'enfance est manifestement renforcée par l'éducation de la mère qui pousse sa fille à s'égaler à une autre dont elle lui fait l'éloge, La fillette développe alors contre sa concurrente un sentiment mêlé de jalousie et de haine, qui se traduit par des attitudes franchement hostiles, et qui, du point de vue culturel supposent le prolapsus rectal. Ce sont ces sentiments qui, plus tard sont refoulés et transformés en sentiment d’amour dans le choix d’objet homosexuel(2).

1. « Notre libido à tous hésite normalement la vie durant entre l’objet masculin et l’objet féminin »
(S. Freud, [1920] , 1977, p 256).

2. S. Freud [1922], (1978).

L’homosexualité féminine en Kabylie, bien que n’étant jamais déclarée est soupçonnable si l’on se souvient des rencontres que les femmes aiment à organiser entre elles. De toute manière, s'il est difficile d'affirmer l'existence d'un saphisme réel, il ne subsiste aucun doute quant à l’existence des fantasmes s'y afférant. L'importance de la zone anale dans l’homosexualité masculine se retrouve dans le lesbianisme kabyle, en ce sens que le prolapsus rectal que les femmes souhaitent voir sortir chez leurs rivales montre que pour elles aussi, leurs relations passent par l'anus. Ainsi la femme bernée ou lésée par une autre dit que celle—ci « lui a enfoncé le doigt dans l'anus » : la relation homosexuelle fantasmatique est donc vécue sur le mode sadique-ana1(1). D'autre part, bien que la morale sexuelle condamne le coït anal, celui-ci est tout de même pratiqué(2).

La femme kabyle jalouse l'est en vertu de son ho-

1. Les expériences affectivo-sexuelles touchant la zone anale jouent un rôle important « dans la genèse de certains états névrotiques » nous dit Freud [1905], (1962) comme par exemple, les hémorroïdes.

2. Nous avons assisté à des consultations de femmes à l’hôpital de Tizi-Ouzou, et chez certaines d’entre elles, nous avons pu constater une dilatation anormale de l’anus, ce qui laisse supposer la pratique du coït anal.

mosexualité et de son narcissisme. Les rivales ne sont que les substituts des fillettes qu'elle a aimées lorsqu'elle était enfant et que sa mère lui désignait comme des modèles à imiter. De plus, l'amour démesuré qu'elle a porté et qu'elle continue de porter à sa mère ne peut l’amener qu'à rechercher des substituts de celle-ci, c'est pourquoi sa belle-mère, rivale potentielle la plus redoutable lui rappelle certainement l'image de sa propre mère omnipotente ·

Nous pouvons supposer que dans la mesure où la société ne laisse pas à l'individu la liberté de choisir son objet d'amour, celui-ci est amené à n'aimer que lui-même. La femme kabyle, dans sa quête d'un amour qu'elle aimerait trouver chez son mari est loin de répondre à un quelconque attachement pour lui. Son besoin est moins d'aimer que d'être aimée. Elle veut faire que son mari l'aime comme elle s'aime elle-même. L'amour véritable, elle le développera plus tard sur ses enfants (mâles) desquels elle n'arrivera jamais vraiment à se détacher

1. Or, « être aimé représente le but et la satisfaction dans le choix d’objet narcissique » (S. Freud [1914], (1977).

et à accepter qu'ils portent leur affection sur ses futures brus. Cet amour qu'elle porte à ses enfants n’est d’ailleurs qu'une réactualisation de son narcissisme omniprésent.

Que la jalousie soit exprimée en termes ”normaux“ ou en délire (cf. les entretiens), c'est toujours la rivale qui est jalouse de soi (”parce que je suis plus belle qu'elle”, formule on ne peut plus narcissique). Son propre sentiment jaloux est ainsi attribué à l'autre, et le mécanisme de la projection permet de dire :

"Je ne suis pas jalouse, c'est elle qui l'est".

De ces entretiens, nous pouvons souligner que la femme se sent constamment observée par les autres et ne peut échapper à cette tyrannie du regard. De son point de vue, cette observation constante ne peut se motiver que par un sentiment jaloux, et la préméditation d’un mauvais coup magique qui sera dirigé contre elle.

Il est bien entendu que nous n'avons discuté ici les problèmes psychologiques qu’en procédant par hypothèse, notre matériel n'étant pas constitué de cas individuels en situation analytique.

CONCLUSION

Tout au long de notre propos, nous avons essayé de montrer, à travers une double démarche que nous avons voulue complémentariste, que la magie d'amour en Kabylie constitue un pouvoir féminin. Ce pouvoir s'applique au domaine le plus intime de la vie, et c'est pourquoi il est investi par les femmes. De ce fait, elles acquièrent la possibilité de jouer avec la vie, puisque vie et sexualité sont une seule et même chose, come l’atteste la langue.

Cette magie féminine refait le monde de telle façon qu'il fonctionne à son inverse : c'est la femme active opposée à l'homme passif, sur lequel elle agit à sa guise : elle peut lui insuffler l'amour et la haine sans qu'il puisse se défendre. Si les représentations structurales du monde ont pour point initial la séparation des contraires que l’action humaine tente de réunir par des rites pour assurer son renouvellement, la magie d'amour permet, elle, non seulement d’unir mais aussi de désunir, donc de manipuler le monde. La trans-

gression des tabous, inhérente à la magie constitue en quelque sorte sa raison d’être où les femmes trouvent leur revanche dans une société qui les conçoit comme foncièrement mauvaises et dangereuses.

1) Au niveau sociologique, nous avons montré que les rites s'inscrivent dans un cadre magico religieux dont l'origine, et quelquefois le sens se perdent dans la nuit des temps. Ces rites font intervenir tous les éléments du cosmos (les étoiles, la lune, la terre, les pierres, les plantes, les animaux). Ils renseignent donc sur une vision mythique primitive, et de ce fait nous informe sur la société kabyle ancienne.

Nous avons relevé plusieurs types de rites, notamment les rites d'inhumation et les rites d'appel. Les premiers paraissent anciens et consistent à enterrer près d’une tombe (pour anéantir), soit le mal dans le cas de magie positive, soit le bien dans le cas magie négative. Les seconds semblent être apparus avec l’émigration des hommes vers les villes ou à l’étranger : la femme restée au village exécute un « appel » depuis un lieu sacré (un sanctuaire, un rocher, un arbre, ou même

depuis sa maison) dans le but de se rappeler à la mémoire de son mari et l'amener à revenir auprès d’elle.

Nous avons parlé de magie positive lorsque celle-ci était dirigée vers soi-même (pour se rendre belle et conquérir un homme de cette façon) ou vers un partenaire célibataire, ou encore, lorsqu'il s'agissait de magie réparatrice. Nous avons nommé magie négative les rites dirigés contre une tierce personne, principalement visant à désunir un couple marié.

L'analyse des rites a mis en lumière la valeur quasi religieuse de la parole. Dans cette société orale, le verbe suffit à "réaliser' s'il est prononcé en certaines circonstances. La parole magique est efficace parce qu'elle est proférée par une personne (la magicienne) possédant la connaissance du cosmos et discernant la vérité : c'est une parole oraculaire qu’il faut interpréter soi-même. Rôle de la parole et aussi rôle du corps : les sens auxquels fait appel la magie d’amour sont l’olfaction et la gustation. Les odeurs et les saveurs occupent une place importante dans les éléments rituels. Nous avons pu dégager deux couples d’opposition :

Parfum ≠ puanteur et douceur ≠ amertume. Le premier élément de chaque couple favorise la conjonction sexuelle tandis que le second, au contraire a pour effet d’éloigner les sexes.

Nous avons abordé le cas particulier de la magicienne en montrant sa place dans la société et la fonction qu'elle y occupe. Notre analyse d'un cas précis nous à confrontée à un problème nouveau que soulève ce type de magiciens en Kabylie, et qui n'ont jamais été analysés en d'autres termes que ceux de la condamnation religieuse et/ou "rationaliste" : le chamanisme. Cette découverte ouvre une brèche pour une étude systématique de ce phénomène à l'aide d'une méthode comparative avec d'autres sociétés où il est bien connu, grâce notamment aux études devenues classiques sur le monde sibérien et américain.

Notre chamane kabyle s'accorde très bien avec l’islam. Les sanctuaires et les domaines des confréries sont ses lieux de prédilection. Sa pratique s’inscrit dans un champ très large puisqu'elle est à la fois guérisseuse, accoucheuse, sainte, magicienne de l’amour et

nécromancienne. Cette polyvalence lui vaut une clientèle très nombreuse à laquelle elle n'a pas toujours le temps de répondre.

L'analyse de ce cas de chamane nous a amené à illustrer un type de psychopathologie dans les termes définis par G. Devereux et appelé « désordre sacré ». Ce désordre constitue une modèle d'inconduite culturel qui offre à la magicienne la possibilité d'exprimer un conflit psychique personnel sous une forme culturellement structurés, et aux autres nombres du groupe, d'inhiber leurs pulsions agressives socialement négativistes en jouissant par "procuration” de la "folie“ actualisée par la chamane. Le négativisme social de cette dernière a été dégagé à travers plusieurs traits :

- L'idée que toute magicienne est une ”folle" en rémission temporaire ;

- Certaines d'entre elles font des sacrifices humains (par exemple, elles offrent volontairement leur premier-né à la lune) ;

- Elles transgressent des tabous (nudité) ;

- Elles violent les sépultures.

L'usage de la croyance à la magie est, dans la ter-

minologie ethnopsychiatrique, un « désordre ethnique » culturellement agencé et mis particulièrement à la disposition des femmes.

2) Au niveau psychologique, la magie féminine est un moyen d'exprimer des conflits d'ordre relationnel : relation au mari, relations aux autres femmes de la famille élargie. Ces conflits proviennent de l'organisation même de la société et de la place de la sexualité, réduite si l'on peut dire, à sa plus simple expression, la procréation. L'étude de l'amour et de la sexualité dans cette société puritaine, loin de nous renseigner sur une manière originale de les traiter, nous montre au contraire une inhibition quasi-insurmontable et un grand désarroi. C'est pourquoi la fantasmatique érotique magique est si violente. Sa manifestation fait partie d'un grand panorama magique d’une part, et de la morale sexuelle d’autre part. Cette manifestation vient du fait du refus du réel imposant une sexualité limitée, triste et frustrante.

L’analyse des motivations qui poussent les femmes à recourir à la magie montre que nous nous serions trom-

pée si nous avions pensé que celles-ci répondaient à des sentiments amoureux ou à des buts érotiques réels. L'érotisme magique n’est qu’un moyen et non une fin. Les rivalités et les sentiments de jalousie des femmes les unes envers les autres révèlent une agressivité vécue sur le mode sadique-anal.

Une voie intéressante pour un travail ultérieur s’est dégagée des cas psychopathologiques que nous avons présentée. Ces femmes expriment leur mal dans des termes magiques, ce qui correspond à la définition du désordre ethnique telle que noue l'avons donnée. Or le désordre ethnique sert à exprimer des conflits psychiques divers. “La grande diversité des causes qui, dans uns société donnée, peuvent produire un type d'éruption structurée prouve assez que les désordres ethniques sont enracinés surtout dans le caractère ethnique… Au risque de me répéter, je préciserai une fois de plus que La crise d’amok(1) peut provenir des causes les plus diverses : délire dû à une forte fièvre, ressassement d’une insulte, désir de périr dans un embrasement glo-

1. Désordre ethnique malais avec manifestation de pulsions homicides. L’amok consiste à courir, une arme à la main et à tuer toute personne rencontrée sur son chemin jusqu’à ce qu’on ait pu le maîtriser.

rieux au sommet d'un monceau de cadavres, soumission aux ordres d’un supérieur hiérarchique, fascination exercée par le kris (dague asymétrique), grave dépression réactionnelle, anticipation intentionnelle de la conduite d’amok, sorte de d’autophypnose qui prend le forme d'une litanie sur le destin mortel de l'homme et la futilité de son existence, et bien d'autres choses encore(1).

Ces femmes, en s'exprimant uniquement dans le langage magique correspondant aux normes culturelles ambiantes, n'attirent nullement l'attention du groupe(2) mais ne font au contraire que dissimuler leur trouble personnel. C'est pourquoi nous avons dit que leur discours aurait pu être tenu par n’importe quelle femme kabyle normale. Seule une démarche analytique appliquée à des cas comme ceux-là pourra montrer comment ces femmes manipulent des normes culturelles pour se préserver du regard d’autrui et de le tromper. Ainsi seulement on pourra mettre à jour les rapports dynamiques qui existent entre l’inconscient idiosyncrasique et l’inconscient ethnique.

Enfin, nous pensons avoir montré que les relations féminines au Maghreb, qu’on a l’habitude de présenter de manière édulcorée comme un exemple de solidarité, entretiennent en fait un état de guerre permanent.

1. G. Devereux [1956], (1977), p 51

2. Ce qui est le contraire de la crise d’amok.

B I B L I O G R A P H I E

La première date est celle de la parution de l'ouvrage, la seconde celle de l'édition consulté, dans les cas où elle diffère.

AIT SABBAH, F., La femme dans l'inconscient musulman, Le Sycomore, Paris, 1982.

AMROUCHE, M.T., Le grain magique, Maspero, Paris, 1971.

APULEE, L'âne d'or ou les métamorphoses, trad. P. Grimal, Gallimard, Paris, 1975.

BASTIDE, R., Sociologie des maladies mentales, Flammarion, Paris, 1965.

BEN JELLOUN, T., La plus haute des solitudes, Seuil, Paris, 1977.

BOUHDIBA, A., La sexualité en islam, Presses Universitaires de France, Paris, 1975.

BOURDIEU, P., « Trois études d'ethnologie kabyle », in Esquisse d'une théorie de la pratique, Droz, Genève, 1972, pp 15-51.

ID., « Mythes et rites : analyse structurale et logique pratique », in Actes de la Recherche en Sciences Sociales, n°1, Février 1976, pp 43-86.

CHAKER, S., Poésies et chants de Kabylie, Prépublication à diffusion restreinte, CRAPE-CNRS, Alger, 1977.

CORBIN, H., L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, Flammarion, Paris, 1958.

DE HEUSCH, L., "Pour une approche structuraliste de la pensée magico-religieuse bantoue », in Pourquoi l'épouser ?, Gallimard, Paris, 1971.

DELORT, R., ”L'étrange destin des chats", in L'Histoire, ffn° 57, Juin 1983, PP 44-56.

DERMENGHEM, E., Le culte des saints dans l’islam maghrébin, Gallimard, Paris, 1954.

DETIENNE, M., Les maîtres de Vérité, Maspero, Paris, 1967.

ID, Les jardins d'Adonis, Gallimard, Paris, 1972.

ID, Violentes « eugénies », in La cuisine du sacrifice en pays grec, Gallimard, Paris, 1979, pp 183—214.

DEVEREUX, G., 1955 - "Culture et inconscient", in Ethnopsychiatrie complémentariste, Flammarion, Paris, 1972, pp 65-84.

ID., 1956 - ” Normal et anormal ", in Essais d’ethnopsychiatrie générale, Gallimard, Paris, 1972, pp 1-83.

ID., 1957 – « La psychanalyse, instrument d'enquête ethnologique, données de fait et implication théoriques », In Essais d’Ethnopsychiatrie générale, Gallimard, Paris, 1977, pp 354-372.

ID., 1965 – « Considérations ethnopsychanalytiques sur la notion de parenté », in Ethnopsychanalyse complémentariste, Flammarion, Paris, 1972, pp 169-199.

ID., - « Arguments », in Ethnopsychanalyse complémentariste, Flammarion, Paris, 1972, pp 9-21.

ID., ”L'ethnopsychiatrie", in Ethnopsychiatrica, n° *1.1,* La Pensée Sauvage, Claix, 1978, pp 7-13.

ID. , « La naissance d'Athéna », in Femme et mythe, Flammarion, Paris, 1982, pp 127-163.

ID., Baubo, la vulve mythique, Jean-Cyrille Godefroy, Paris, 1983.

DEVULDER, M., ”Peintures murales et pratiques magiques dans la tribu des Ouadhias", in Revue Africaine, tome XCV, 1951, pp 63-102.

DODDS, E.R. ,1965 - Païens et chrétiens dans un âge d’angoisse, trad. D. Saffrey, La Pensée Sauvage, Claix, 1979.

ECHARD, N., « Indifférences, hésitation : le cas des Hausa de l’Ader (Niger) », in La 1ère fois ou le roman de la virginité à travers les siècles et les continents, Ramsay, Paris, 1981, pp 343-355.

ELIADE, M., Traité d'histoire des religions, Payot, Paris, 1975.

ID., Le chamanisme, Payot, Paris, 1983.

EVANS-PRITCHARD, E.E., 1937 –Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé, trad. L. Evrard, Gallimard, Paris, 1972.

FAVRET-SAADA, J., Les mots, la mort, les sorts, Gallimard, Paris, 1977.

FINLEY, M. I., 1970 – Les premiers temps de la Grèce, trad. F. Hartog, Flammarion, Paris, 1980.

FREUD, S., 1900 — L'1nterprétation des rêves, Presses Universitaires do France, Paris, 1973.

ID., 1905 – Trois essais sur la théorie de la sexualité, Gallimard, Paris, 1962.

ID., 1908 - ”Les théories sexuelles infantiles", in « La vie Sexuelle », Presses Universitaires de France, Paris, 1977, pp 14—27.

ID., 1911 - "Remarques psychanalytiques sur 1'autobiographie d'un cas de paranoïa" (Le Président Schreber)”, in Cinq psychanalyses, Presses Universitaires de France, Paris, 1975, pp 263-324.

ID., 1914 - “Pour introduire le narcissisme“, in La vie sexuelle, Presses Universitaires de France, Paris, 1977, pp 81-105.

ID., 1918 - “Extrait de l’histoire d'une névrose infantile (l’homme aux loups) “, in Cinq psychanalyses, Presses Universitaires de France, Paris, 1975, pp 325-420.

ID., 1920 - "Un cas d'homosexualité féminine", in Névrose, psychose et perversions, Presses Universitaires de France, Paris, 1978, pp 14-27.

ID., 1922 – « Sur quelques mécanismes névrotiques dans la jalousie, la paranoïa et l'homosexualité », in Névrose, psychose et perversion, Presses Universitaires de France, Paris, 1976, pp 271-281.

FROBENIUS, L., 1921 — « Les premiers parents du monde », in Tisuraf nº 4-5, trad. Mme Gautheron, Paris, 1979, pp 151-159.

GENEVOIS, H.,"Cosmogonie (Kabylie)", in Encyclopédie Berbère, cahier n° 2, CNRS, Aix-en-Provence.

ID., "Education familiale en Kabylie", in Fichier de Documentation Berbère, n° 89, Fort-National, 1966.

ID., "Superstition, Recours des femmes kabyles", in Fichier de Documentation Berbère, n° 97 et 100, Fort-National, 1968.

GINZBURG, C., 1966 - Les batailles nocturnes, trad. G. Charuty, Verdier, Lagrasse, 1980.

HARZALLAH, Kh., « Le cas Halima : Folie, tradition et modernité en Tunisie », in Ethnopsychiatrica, n° 3, La Pensée Sauvage, Claix, 1981, pp 135-181.

HERODOTE, L'enquête d'Hérodote d'Halicarnasse, trad. H. Berguin, Garnier, Paris, 1932.

HESIODE, Théogonie, trad. P. Mazon, Les belles lettres, Paris, 1962.

HOMERE, L'Odyssée, trad. P. Jaccottet, Maspero, Paris, 1982.

JOUAD, H. et LORTAT-JACOB, B., La saison des fêtes dans une vallée du Haut-Atlas, Seuil, Paris, 1978.

KILBORNE, B., Interprétation du rêve au Maroc, La Pensée sauvage, Claix, 1978.

KHELLIL, M., — L'exil kabyle, L'Harmattan, Paris, 1979.

LA BARRE, W., "Le rêve, le charisme et le héros culturel", in Le rêve et les sociétés humaines, Gallimard, Paris, 1967.

LACOSTE—DUJARDIN, C., Le conte kabyle, Maspero, Paris,1970.

ID., ”L'œuf entre les mains du père", in La première fois ou le roman de la virginité perdue à travers les siècles et les continents, Ramsay, Paris, 1981, pp 287-326.

ID., “Changement et mutation ”à travers quelques rites paysans dans l’Algérie nouvelle, in L’autre et l’ailleurs, Hommage à R. Bastide, Berger-Levrault, Paris, 1976.
LAGACHE, D., 1947 – La jalousie amoureuse, Presses Universitaires de France, Paris, 1981.

LEFEBURE, Cl., « Linguistique et technologie culturelle : l’exemple du métier à tisser vertical berbère », in Technique et Culture, bulletin de l’ER, 191,3, 1978, pp 84-148.

LEVI-STRAUSS, Cl., 1949, « Le sorcier et sa magie », in Anthropologie structurale, Plon, Paris, 1974, pp 183-203.

ID., Mythologiques III, L’origine des manières de table, Plon, Paris, 1968.

ID., « Introduction à l'œuvre de M. Mauss », in Sociologie et Anthropologie, Presses Universitaires de France, Paris, 1980.

MAHOMET, Le Coran, trad. Cheikh Si Boubakeur Hamza, Fayard/Denoël, Paris, 1972, 2 vol.

MAMMERI, M., Les isefra, poèmes de Si Mohand-ou-Mhand, Maspero, Paris, 1969.

MAMMERI, M. et BOURDIEU, P., « Dialogues sur la poésie orale Kabyle », in Actes de la Recherche en Sciences Sociales, n°23, Septembre 1978, pp 51-66.

MAMMERI, M., Contes berbères de Kabylie, Bordas, Paris,1980.

ID., Poèmes kabyles anciens, Maspero, Paris, 1980.

MAUSS, M., 1903 – « Esquisse d’une théorie générale de la magie », in Sociologie et Anthropologie, Presses Universitaires de France, Paris, 1980.

MUSSO, J.C., « Dépôts rituels des sanctuaires de la Grande

Kabylie, Mémoires du CRAPE, XVIII, Alger, 1971.

OUITIS, A., Le symbolisme « magique » dans le Sétifois, thèse de 3ème cycle, EHESS, Paris, 1979.

ROUGET, G., La musique et la transe, Gallimard, Paris, 1980.

SAINT-AUGUSTIN, Les Confessions, trad. A. Solignac, Desclée de Brouwer, Paris, 1962.

SAYAD, A., « Santé et équilibre social chez les immigrés », in Psychologie médicale, 13,11, Paris, 1981, pp 1747-1775.

SCHMITT, JC., Le Saint lévrier, Flammarion, Paris, 1979.

SERVIER, J., Les portes de l'année, Laffont, Paris, 1962.

SHERFEY, M.J., 1966 - Nature et évolution de 1a sexualité féminine. Presses Universitaires de France, Paris, 1976.

TILLION, G., Le harem et les cousins, Seuil, Paris, 1966.

VERDIER, Y., Façons de dire, façons de faire, Gallimard, Paris, 1979.

VERNANT, J. P., Mythe et pensée chez les Grecs, Maspero, Paris, 1965.

ID., "Parole et signes muets”, in Divination et Rationalité, Seuil, Paris, 1974.

VIROLLE, M., Etudes et pratiques face à la mort en Grande-Kabylie (Algérie), thèse de 3ème cycle, EHESS, Paris, 1980.

ZAFRANI, H., Mille ans de vie juive au Maroc, Maisonneuve et Larose, Paris, 1983.

ZERDOUMI, N., Enfants d’hier, Maspero, Paris, 1970.

DICTIONNAiRES :

AMAWAL, Imedyazen, Paris, 1980.

DALLET, J.M., Dictionnaire Kabyle-Français, SELAF, Paris, 1982.

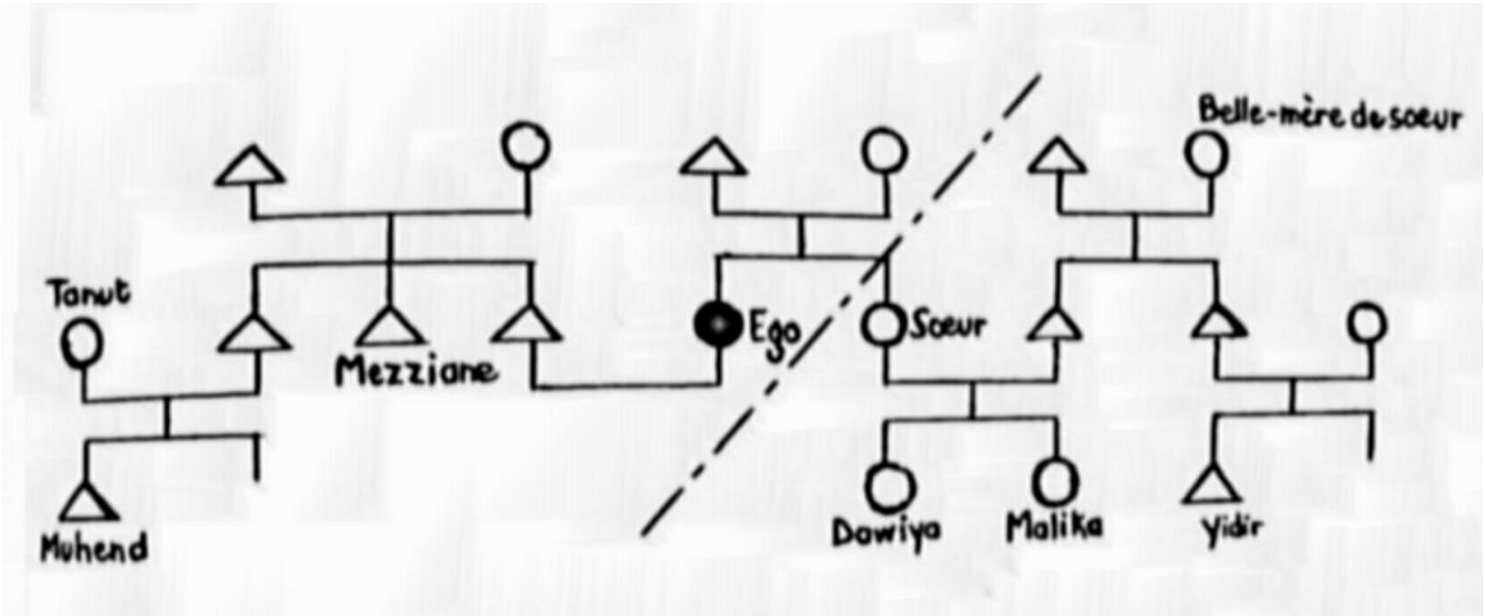
DE FOUCAULD. Ch., Dictionnaire Touareg — Français, Imprimerie Nationale de France, 1951.

GRIMAL. P., Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine. Presses Universitaires de France, Paris, 1976.

LAPLANCHE, J. et PONTALIS. J.B., Vocabulaire de la Psychanalyse, Presses Universitaires de France, Paris, 1978.

ANNEXE I

UNE HISTOIRE D’ENVOUTEMENT



"Mon beau-frère Mezziane était immigré en France et il est parti en Algérie pour les vacances. Ma sœur avait deux filles, Dawiya et Malika et habitait de l’autre côté de la vallée, demeure séparée de celle de ma belle-famille par un fleuve".

“Ma tanut (épouse du frère du mari) voulait que Mezziane reste en Algérie après son mariage. Ma sœur préférait qu’il retourne en France après lui avoir donné sa fille Dawiya. La belle-mère de ma sœur voulait prendre Malika (sa petite fille) pour son petit-fils Yidir (fils de son fils).Or, ma tanut voulait également Malika pour son fils. Il s’agissait donc pour ma belle-famille de marier Mezziane (le fils) à Dawiya, et Muhend (le petit-fils) à Malika. Ma tanut avait donc fait des sorcelleries à Mezziane (frère de mon mari) pour qu’il fasse du chantage auprès de ma sœur en exigeant Malika pour son neveu,

auquel cas il accepterait de prendre Dawiya. La belle-mère de ma sœur tenait à ce que Malika, beaucoup plus belle que Dawiya reste dans sa famille en la mariant à son petit-fils Yidir.

Ma sœur a donc ensorcelé Mezziane pour qu'il quitte le camp de sa belle-sœur et accepte d'épouser Dawiya sans condition. Après quoi, effectivement, il a changé de comportement : il s'est mis à haïr sa belle-sœur et à frapper ses enfants qu'il aimait pourtant beaucoup auparavant. Puis il leur a dit : « J'épouserai Dawiya même s'ils ne nous donnent pas Malika ».

Ma tanut n'avait plus de recours. Elle est allé voir une magicienne qui lui a dit : "Va, retire ce qu'il y a sur le toit de la maison : va, bêche la terre depuis le seuil jusqu'aux bornes de la maison et là, tu trouveras une grosse pierre que tu soulèveras, tu trouveras dessous un paquet de bonbons, surtout que personne ne les mange, cet homme a été ensorcelé et ne peut plus vous supporter, on lui a fait naître dans son cœur l'amour pour illi-s n Äemmi-s (la fille de son oncle paternel), car le mari de ma sœur est l'oncle paternel de Mezziane.

Ma tanut a cherché durant trois jours. Sur le toit elle a trouvé une tête d'âne avec des inscriptions sur le front ainsi que le paquet de bonbons contenant une amulette. Elle a porté cette amulette au *ccix* qui la lui a déchiffrée, il y avait :

- Le nom de Dawiya et celui de Mezziane écrits ensemble

- Le nom de la mère de Dawiya et celui de la mère de Mezziane écrits ensemble (i.e. celui de ma sœur et celui de ma belle-mère).

Ainsi l'amour devait naître dans le cœur de Mezziane pour Dawiya alors qu'au départ il exigeait la sœur pour son neveu. La tête d'âne

était faite pour qu’il voit sa famille comme des ânes, les déteste et ne leur obéisse plus. Il s’est donc marié avec Dawiya sans que Malika ne fût donnée à son neveu, et actuellement il vit en France comme le désirait ma sœur : la magie de ma sœur était donc plus forte que celle de ma tanut ».

ANNEXE II

(ARTICLE EXTRAIT DU QUOTIDIEN NATIONAL « EL-MOUDJAHID » 14 MARS 1983)

FAITS ET MEFAITS

IL ETAIT UNE FOIS LA SORCELLERIE

ANNEXE II (Suite)

MAGIE BLANCHE MAGIE NOIRE

Il n'est un secret pour personne que la sorcellerie (magie blanche et magie noire) vit chez nous des heures florissantes et que loin de dépérir, elle rallie chaque jour des partisans fort discrets mais néanmoins convaincus. Même les intellectuels y ont recours, tout en proclamant haut et fort qu'ils n'y croient pas. Elle n'est pas l'apanage des campagnes, quoi qu'on pense, ni l'apanage des femmes quoi qu'on dise. Les hommes aussi y ont recours soit directement, soit par l'intermédiaire d'une épouse ou d'une proche parente. Elle est utilisée à tous les niveaux de la société et pour des buts aussi divers qu'une promotion, un poste à l'étranger, un beau mariage, un procès favorable, un diplôme. En fait tout est passible de magie, les hommes recherchant avant tout la réussite dans leur carrière et les femmes la réussite dans le mariage. Rien de nouveau sous le soleil. On notera qu'en ville, l'éventail des besoins est le plus large. Les paysans ont beaucoup moins de raisons de recourir à la magie. Ne serait-ce que pour le mariage : alors qu'une citadine recherche un mari valorisant pour s'élever socialement, les paysans candidats au mariage ne manquent pas pour une paysanne. Il n'y a pas lieu pour elle de provoquer la chance puisque son destin est tracé d'avance. Son mari sera un paysan, comme elle. En cas de maladie, les paysans font confiance aux médecins et se rendent dans les dispensaires ruraux. Ce n'est qu'après avoir essayé la médecine sans résultat qu'un paysan va en dernier recour chez le taleb. Les problèmes sexuels, les maladies psychiques sont par contre largement évoqués auprès du taleb ou de la sorcière.

La sorcellerie n'est pas née dans les villes par génération spontanée : après tout, les citadins d'aujourd'hui sont les paysans d'hier et les mères transmettent à leurs filles leur savoir et leurs coutumes.

Ce qui permet à la sorcellerie de prospérer dans les villes, c'est l'argent des femmes, principales utilisatrices en particulier pour le mariage. Les femmes d'aujourd'hui sont plus nombreuses à travailler qu'il y a vingt ans et surtout elles ont plus de facilités pour se déplacer de voyantes en sorcières : si la femme ne le peut pas parce qu'elle est cloîtrée, il y a toujours une autre femme dans la famille ou dans l'entourage (lycéenne, étudiante, travailleuse) qui peut le faire à sa place. Celles qui travaillent peuvent donc se payer le luxe de dépenser des centaines de dinars pour atteindre leur but : essentiellement le mariage présenté dans notre société comme le seul but à atteindre pour une femme. Ainsi, la sorcière est partie prenante dans le fabuleux marché du mariage, au même titre que la couturière, la bijoutier ou le pâtissier.

Le but de la magie blanche est de provoquer la chance en général ou une chance ponctuelle sans trop avoir à fournir d'efforts : il est tellement plus facile de payer un talisman plutôt que de conquérir un homme par ses seules qualités ou de travailler dur pour mériter sa promotion.

Recourir à la magie pour avoir un écran « anti-taches » ou avoir de la chance, c'est sympathique. Les talismans des gris - gris et les pattes de lapin ne font rien d'autre que traduire l'éternelle recherche du bonheur. Recourir à la magie pour faire venir un mari quand l'horizon est désespérément vide, c'est vouloir obliger la chance à s'intéresser à vous. Recourir à la magie pour une promotion ou un diplôme c'est vouloir s'acheter un privilège, une longueur d'avance que l'on se donne sur autrui ! C'est injuste mais c'est de bonne guerre.

Mais là où cela devient effrayant c'est du magie noire, la sorcellerie qui déterre des cadavres pour provoquer la rupture, la fin d'un bonheur, la haine, l'échec, la soumission d'un homme à une femme, qui veut régler des comptes en toute impunité puisque la victime ne doit pas savoir qu'elle a un ennemi. Et ce qui est le plus terrifiant dans la sorcellerie ce n'est pas l'acte du sorcier qui cherche à déclencher les forces du mal contre un innocent, ce n'est même pas qu'elle puisse donner des résultats. Le plus terrible, c'est le mal qui habite le cœur et l'esprit de celui qui commande au sorcier.

D. M.

ANNEXE III

Les chants qui suivent sont extraits de :

- S. CHAKER, Poésies et chants de Kabylie, Prépublication à diffusion restreinte, Alger, CRAPE-CNRS, 1977

- M.-T. AMROUCHE. Le grain magique, Maspero, 1971

1 — CHANTS D'AMOUR

Bienheureux celui que son cœur laisse en paix,

et peut dormir lorsqu'il en a envie

Quant à nous nous sommes torturés par notre cœur(1)

Mon foie(2) se tord et trépigne

J‘attends désespérément celui qui m'est cher et m'attends aussi

Mais que le chemin qui mène à lui est long !

NOTES :

(1) : "nos sentiments"

(2) : le foie étant le siège des sentiments.

Je suis semblable, ma mère,

je suis semblable au vautour-charognard(1)

muet, ne proférant jamais un son

gardant en lui toutes ses préoccupations.

Il est écrasé dans une solitude et un ennui sans pareils.

Mais le monde est fondé sur la durée (et la patience),

et tous ceux qui s'aiment se séparent.

NOTES :

(1) : isyi, percnoptère ou vautour d'Egypte.

Les gens m'appellent le hors-la-loi

(mes) misères tirent à leur fin

Je brûle une cigarette sur chaque colline

la nourriture (m’) est devenue (amère comme) le laurier-rose

le vin (dans ma bouche a le goût) du petit-lait

je renie tous mes parents tant qu'ils sont

O Saints, soyez avec moi !

Aïni m'a rendu fou

Malheur à ma poche qui est vide(1)

NOTES :
(1) : i.e. maudite soit ma pauvreté qui m'empêche d'arriver à mes fins (épouser ou conquérir la bien-aimée).

Elle est descendue danser(1)

nous ne savons pas son nom

une amulette d'argent

entre ses seins

elle est descendue danser

elle a lâché se chevelure

j'ai vendu pour elle

un champ d'olivier

elle est descendue danser

avec un bracelet aux pieds et au poignet

J'ai vendu pour elle

un champ de pommier

elle est descendue danser

et s'est mise à sourire

j'ai vendu pour elle

un champ d'oranger

NOTES :

(1) : dans les fêtes, les femmes se trouvent généralement dans un endroit surélevé (balcon...)

Sois la bienvenue, fine beauté
Qui te nourris dans les jardins !

Tu as picoré du millet
Et puis de la fleur de blé.

Tu as dédaigné le faucon
Pour suivre le chat-huant.

Veux-tu que nous partions
Jeune fille, ô perdrix,
Veux-tu que nous allions
Changer de pays ?

O Mali, Mali, ô Mali
Mon bien s'en est allé,
Il m'a laissée.

Veux-tu que nous quittions
La ville des mensonges ?
Veux-tu que nous allions
Nous éveiller aux sources ?

O Mali, Mali, ô Mali
Mon bien s'en est allé
Il m'a laissée.

Veux-tu que nous partions ?
Embarquons-nous sur l'heure.
Dans la ville des treilles,
Nous nous éveillerons.

O Mali, Mali, ô Mali,
Mon bien s'en est allé
Il m'a laissé.

Je l’ai trouvée debout, près de la fontaine
Attendant son tour, à l’ombre d’un chêne.

Son teint est comme le lait.
N’est à sa ressemblance
Que l’aurore à sa montée.

A mon appel, elle s’est retournée.
Et j’ai senti qu’elle me reconnaissait.
Elle a souri.
Comme un roseau sa taille a ployé.

Arrête-toi, jeune fille, écoute :
Aucun mal ne te viendra par moi.
Ecoute, si tu voulais me suivre,
De ce pays nous nous enfuirions,
Avec les oiseaux nous nous envolerions
Et nous atteindrions le ciel.

Quant à moi, je pars avec toi
Jeune homme à la taille de roseau,
Quant à moi, je vais avec toi
Aux pays même les plus lointains.
A toi j’ai donné ma confiance
Sur la terre comme sur les eaux.

Quant à moi, je pars avec toi
O jeune oiseau, fils de ramier,
Parmi les chemins qui t’agréent
Choisis-en hâte lequel suivre,
Où tu iras, partout, je serai avec toi
Dans la douleur et dans la joie.

L’amour d'une fiancée-enfant me consume
J’en avais accepté la torture
O mes amis, me voici maigre.

Comme un voleur, j’ai passé la porte basse :
Mes sandales se sont détachées :
J’ai avancé pieds nus, en retenant mon souffle.

Louisa, le petit louis d'or, m’a dit :
"En Arabie tu peux te rendre,
Dans un an j'aurai grandi !".

Branche de laurier-rose,
Toi qui te nourris d'ombre,
Demande au jeune homme
Si je suis oubliée.

Haut palmier-dattier
Soit couvert de fruit !
Dis-moi, le Jeune homme
S’est-il embarqué ?

Mûrier chargé de mûres
Que mon cœur l'oublie !
Demande au bien-aimé
S'il revient au pays.

Voici que mon cœur brûle,
D'un feu inextinguible,
Et les eaux sont loin de lui.

La jeune fille est une rose
A l'aurore éclose,
Dans un jardin, près de l'étang.

Je prie les dieux de la rendre
Aussi folle que je suis fou,
Et nous prendrons la voie des champs !

Jeune fille, veux-tu m’accompagner
Le long de la rivière ?
Nous irions mangeant des figues
La mort met fin aux misères.

Ma mère, le fleuve m'a emportée.

Jeune fille, veux-tu m'accompagner
De montagne en montagne ?
Nous irions cueillant la joie
La mort est le vrai refuge.

Ma mère, le fleuve m'a emportée.

Jeune fille, veux-tu m'accompagner
De la plaine à la plaine ?
Nous verrions la gloire du monde
Tu le sais, la mort est là.

Ma mère, le fleuve m'a emportée.

Veux-tu que nous partions, jeune fille ?
Montons dans une barque,
Glissons comme des poissons,
Puisque vers nous s‘avance la mort.

Ma mère, le fleuve m'a emportée.

L'oiseau pleure
L'été est fini pour lui.

Mon cœur pleure
L'hiver tombe sur lui.

Je plains la gerbe de soie
Qui s'épanouit et retombe.

Je pleure la jeune fille
Que la mort a couchée
Dana sa beauté en fleur.

Rameau d'olivier
Tout alourdi de fruits,
Comment va la jeune fille
A la chevelure blonde ?

Bergamotier feuillu
Qui nous donne ton ombre
Salue la Jeune fille
A la taille flexible.

Et toi, chêne altier
Jailli de la montagne
Surprends la jeune fille
Au milieu de ses jeux.

J'ai écrit un message en français,
O habitants de la terre,
En présence de Dieu lui-même.

Mais la chance est un brin de paille :
Elle se fixe ou elle veut bien.
Nous voici dans l'affliction.

Prisonnière d'un homme indigne,
L'issue me paraît incertaine.
Délivre-moi, ô Créateur !

Rameau d'oranger
Tout constellé de fleurs
Pourquoi ne te montres-tu pas ?

L'amour d'un garçon au teint clair
Creuse et fait des ravages,
Il brûle comme un tison.

Que l'élu donc se révèle,
Qu'il approche ou s’éloigne
De mon frère à la haute stature.

Me voici dans le village des Aïth Ouerthiran
Je m'appelle Othman
Et mon pays est dans la plaine.

J'ai fendu la grande nappe d'eau :
Aujourd'hui la confiance est morte,
J'ai du m’engager dans la Garde Suisse.

Car la jeune fille, souple comme un roseau,
Aux cils épais comme des franges est morte,
Sans que j'aie pu profiter de ses grâces.

Mon cœur pleure, des maux multiples l'accablent.
Ces ciseaux le cisaillent :
Fièvre, douleurs, mal au côté.

Mon cœur pleure, il est égaré
A cause de la fille svelte comme un palmier,
Dont la chevelure se répand dans le dos.

Mais bientôt j'aurai ma revanche
Et je la surprendrai.
Alors, face à face, nous nous reconnaîtrons.

2 – CHANTS SATIRIQUES

O ma mère, j'ai mal à l‘œil,
la cause en est une (piqûre d’) abeille.
J'ai parcouru en vain sept pays
pour trouver une goutte d'huile(1)
les vieux sages l'ont trouvé dans les livres,
la belle-mère déteste sa bru(2).

NOTES :

(1) : remède universel de toute douleur.
(2) : c'est donc une vérité éternelle et un mal pour lequel il n‘y a aucun remède.

J'ai épousé un homme sans consistance(1)
c'est encore une toute jeune pousse
il vient à peine de sortir de l'enfance.
Il a encore la morvelle au nez,
et n'a pas encore été éprouvé.
Pour l'instant, toujours fourré chez papa et maman.
Il m'en fait voir de belles(2)
et me fait mener une vie infernale.
Je regrette amèrement ce mariage.

NOTES :

(1) : sans caractère, farfelu et capricieux.
(2) : mot à mot :
« Il m’a puisé du pétrole avec un bidon ».

Gloire(1) à celui qui a engendré le goudron(2)
entre belle-mère et brus
la belle-mère se met à crier
comme un bouc dans les ruelles.
Mon fils, ta femme m’a battue
toutes les voisines étaient présentes.
Je lui souhaite d'avoir des filles
de surcroît toutes teigneuses.

NOTES :

(1) : i.e. glorifions et inclinons nous devant la toute-puissance du créateur (qui a créé le bien comme le mal).

(2) : symbole de ce qui est amer et désagréable.

Le pot s'est renversé,
c'est mon vieillard qui s’est marié
le pot s'est renversé
c'est non pied qui l'a touché
le pot s’est renversé
la première était plus jolie
le pot s’est renversé
celle-ci est plus colorée(1).

NOTES :

(1) le premier mot du vers 8 est incertain.

Viens nous le jurerons,
par Sidi Aïch
ton mari cherche une femme
il ramènera un garçon(1)
il cloîtrera celle qu'il va ramener
et toi tu seras pour le ménage !
débrouille-toi, maintenant
nous le jurons
par les monts Gergour
ton mari cherche une femme
il ramènera une chevelure
qu'il cloitrera
et toi tu ramasseras les olives !
débrouille-toi maintenant
si tu veux nous le jurerons
par les monts Ibehlal
ton mari cherche une femme
avec mille réaux
celle qu'il ramènera, il la cloîtrera
et toi (tu seras) pour (t’occuper) des ânes.
Débrouille-toi maintenant !

NOTES :

(1) : i.e une femme qui lui donnera un garçon.

Le méchant tour que m’a joué la bossue !

Elle m'a aplati au sol.
De colline que j’étais,
Elle a fait de moi le marais.

Pourtant, je l’ai comblée de toilettes,
De bracelets et de fibules
Et de châles à longues franges.

Elle est verte comme le fiel,
Maligne comme une guenon
Et noire comme le corbeau.

Ma mère, ô ma mère
Ah ! La la
Me voici toute parée
Et l'on ne vient pas me chercher !
Ma fille, ô ma fille
Ah ! La la
Sont-ils venus ?
Ai-Je refusé ?

Ma mère, ô ma mère
Ah ! La la
Je me suis préparée
Me voici dédaignée.

Ma fille, ô ma fille
Ah ! La la
Se sont-ils présentés ?
Me suis-je sauvée ?

Ma mère, ô ma mère
Ah ! La la
Tu dois me secourir
Ah ! La la
J’ai mis mes beaux atours
Ah ! La la
Et je suis restée
Ah ! La la
Les curieux sont venus
Ah ! La la
Ils se sont ris de moi.
Ah ! La la

Ma fille, ô ma fille
Ah ! La la
Il faut prier Dieu
Ah ! La la
Un jouvenceau viendra
Ah ! La la
Il rêvera de toi.
Ah ! La la

Ma mère, ô ma mère
Ah ! La la
J’ai déjà prié Dieu
Ah ! La la
Un vieillard est venu
Ah ! La la
Pas un jouvenceau

Ah ! La la

Ma fille, ô ma fille
Ah ! La la
Ne l'épouse pas
Ah ! La la
Epousailles de vieux
Ah ! La la
Sentent le crapaud
Ah ! La la
Epousailles de jouvenceau
Ah ! La la
Fleurent le beurre frais
Ah ! La la.

Celui qui rêve d'une toute jeune fille,
A la chair tendre, au teint blanc comme lait,
Prenne Aïchoucha Lârbi Youssef.

Mais toi, ô Fatima
Bijou finement ciselé,
Un morveux hideux t'a épousée.
Aussi, dès qu'il renifle et que sa morve coule,
Tu crois devenir folle et tu fuis de dégoût
Pour t'abattre en pleurent sur l'épaule de ton père.

Et toi, Djohra Omer,
Si joliment formée,
Tu as pour mari Lârbi Aïth Oubavas,
Chien accroupi sur un charnier.
Libère-toi, ou tu n'es qu'une juive.
L'adolescent qui te plaira, prends-le !

O mon Dieu quelle est ma part ?
Toutes mes compagnes se sont mariées
Et moi seule suis restée.

A certaines, tu as donné des beignets,
Une lampe éclatante,
Un sommeil profond sur de doux tapis.

Moi, un méchant destin m’a rendue démente
Et me taillade à petits coups :
Me voici devenue servante des Chrétiens !

Ma volonté te voici satisfaite :
Nul n‘est responsable que moi.

J'ai épousé un homme que ma main a choisi
Et ma main, aujourd'hui, se repent de ce choix.

S'il s'agissait d'une poterie,
Comme je la briserais avec joie !

O ma mère,
J'ai mal au ventre
J'ai bu du café
Il m'a donné mal au cœur
0 tante Malha

O ma mère,
Je suis brisée comme un fuseau(1)
C'est un vieux que j'ai épousé
Ce n'est pas un jeune homme
O ma tante Malha

Mais je t'avais pourtant bien dit
Ne l'épouse pas
C'est un fils de veuve(2)
Et c'est un incapable.
0 ma tante Malha !

Je t'avais pourtant bien dit
Que toi et moi sommes unis
Toi, tu es la perdrix
Moi, je suis le perdreau
0 ma tante Malha.

NOTES :

(1) : i.e. cassé net et irrémédiablement.

(2) : i.e. un bon à rien (élevé par une femme !).

3 - COMPLAINTE DE LA FEMME ADULTERE

Je t'appelle à l'aide, jeune faucon
au corps modelé au tour
je suis entourée de hiboux
Mère, je vais partir.
La soie est devenue haillons
toute souillée de sang
mon collier d’ambre est tombé (à terre), Mère, je vais partir.
O ma ville bien aimée, ils vont te tuer
Ils ont décidé aujourd’hui
Mon Dieu, mon ami, pardonne-moi !