

**Le Fichier
Périodique**

N° 127

1975 (III)

LE RITUEL AGRAIRE

par H. GENEVOIS

suivi d'une étude sur

LA DEBÎHA,

rite sacrificiel de fraternisation

par W. S. CUPERUS



8

110

LE RITUEL AGRAIRE

par H. GENEVOIS

suivi d'une étude sur

LA DEBÎHA,

rite sacrificiel de fraternisation

par W. S. CUPERUS

الجمعية الثقافية «تامازيغت» بجاية
 Tiddukla Todelsant TAMAZIYT Bgayet
 Association Culturelle TAMAZIYT Bejaia
 B. P. 96 BEJAIA - 34070-08103
 AGREMENT N° 13429
 CPTE BNA N° 587 200 001 851

INTRODUCTION

Dans une première partie de l'étude du Calendrier Agraire utilisé en Kabylie, on s'est arrêté principalement sur sa composition actuelle, laquelle est « celle du calendrier copte, apporté par les Arabes sous le nom de « l-'am l-'ajami » (J. SERVIER, *Les Portes de l'Année*, R. Laffont, 1962, p. 284). et diffusé à travers le Maghreb par les zaouias qui en conservent des copies encore en usage de nos jours. On a signalé que des éléments particuliers s'y étaient ajoutés, vestiges probables d'un « calendrier plus ancien », sans qu'il soit possible de les déterminer avec précision.

L'objet de cette seconde partie de l'étude sera ce que nous appellerons, à la suite de beaucoup d'autres, le Rituel Agraire. En effet, « pour l'homme d'autrefois, l'agriculture, comme toute autre activité essentielle, n'est pas une simple technique profane. Ayant trait à la vie, et poursuivant l'accroissement prodigieux de cette vie présente dans les grains, dans le sillon, dans la pluie et les génies de la végétation, l'agriculture est avant tout un *rituel*... Le laboureur pénètre et s'intègre dans une zone riche en sacré. Ses gestes, son travail sont responsables de graves conséquences parce qu'ils s'accomplissent à l'intérieur d'un cycle cosmique et que l'année, les saisons, l'été, l'hiver, l'époque des semailles et de la moisson, fortifient leurs propres structures et prennent chacune une valeur autonome. » (MIRCEA ELIADE, *Traité de l'Histoire des religions*, Paillot, 1949, chap. IX, « L'agriculture et les cultes de la fertilité », p. 285. Cf. P. BOURDIEU, *Esquisse d'une Sociologie de la Pratique*, Genève - Paris, Droz, 1972, pp. 11-12.)

Après de longues et patientes recherches opérées en diverses régions de la Grande Kabylie, et dont les résultats ont été comparés avec ce qui a été relevé en d'autres secteurs d'Algérie et du Maroc, on constate dans les gestes et pratiques du fellah sédentaire une remarquable continuité.

Continuité dans le temps : elle s'est perpétuée au cours des siècles passés, sans changements notables. Continuité aussi dans l'espace : elle se retrouve à travers tout le Maghreb. Cette continuité, cette stagnation, ne s'explique-t-elle pas par le fait que l'activité agricole en ce pays, n'est pas d'abord une technique, mais une façon de s'intégrer au rythme de la nature, dont les forces se déploient au long du cycle clos et immuable des saisons. Autrement dit elle est un *Rituel*.

Cette affirmation est encore renforcée par une deuxième constatation. Fréquemment, dans des invocations, on attribue au fellah le rôle sacré d'intermédiaire avec l'invisible. En voici un exemple tiré de l'Azenzi l_lhenni, longue incantation rituelle destinée à préserver l'efficacité du henné qui sera appliqué aux mains du fiancé la veille de son mariage.

an_nœenni γr ifellaḥen, at imegran yehman,
ar d ay-ḍ-izib tisura, ar d ay-ḍ-iserrh i waman.

Nous demandons par l'intercession des fellahs, gens aux faucilles brûlantes, qu'Il (Dieu ou Gabriel) nous apporte les clés et permette à l'eau de s'écouler. (Allusion à peine voilée à la prochaine consommation du mariage que l'on désire se réaliser sans ennui.)

C'est donc en raison de son travail que le cultivateur est considéré comme l'un des intermédiaires avec le sacré. Sans doute parce que ce travail très pénible (at imegran yehman) est particulièrement méritoire, mais surtout parce qu'il est un rite. « Non seulement il s'accomplit sur le corps de la Terre et déchaîne les forces sacrées de la végétation, mais aussi il implique l'intégration du laboureur dans certaines périodes de temps bénignes ou nocives... » (MIRCEA ELIADE, op. cit., p. 286).

Toutefois le mot Rituel employé ici pour caractériser le travail de la terre ne doit pas prêter à équivoque. Ce rituel agraire n'a qu'une parenté assez lointaine avec ce que l'on trouve dans les religions structurées, telles celles des « Gens du Livre (ahl elkitab) ». Non pas parce que rien n'est codifié, transcrit dans des livres : la transmission orale de la tradition est tout aussi fidèle que l'écriture. Le rituel agrai-

re, au moins dans sa forme actuelle, n'est pas une sorte de culte rendu aux forces de la nature personnifiées sous la forme d'esprits. Il n'est pas non plus à proprement parler de la magie, sinon « sympathique », dont l'efficacité repose sur la loi de la contagion en vertu du symbolisme ou de la simple contiguïté. « Quand, par ses rites agraires, le cultivateur soumet la fécondité de l'homme et de la nature à des pratiques..., il ne prétend nullement créer la fécondité ou la vie. Très exactement il cherche à intégrer son existence et son activité individuelles dans les cadres propres à toute vie et à toute fécondité. Il n'en pose pas les conditions, mais dans le grand courant de la vie il ne peut entrer qu'en se conformant lui-même à la structure de cette vie. » (F. - M. BERGOUGNOUX - J. GOETZ, *Les religions des préhistoriques et des primitifs*, Paris, 1958, p. 93).

Si les rites agraires ne sont pas des actes de culte ou de magie, il ne faut pas en conclure que le fellah fait abstraction des Puissances Invisibles de tous ordres qui, selon sa foi ou ses conceptions populaires, peuplent notre monde et le dirigent, se montrant tour à tour bienveillantes ou malfaisantes envers les humains suivant la manière dont ils se comportent avec elles. En commençant ses labours, en engrangeant ses récoltes, le paysan ne manque pas d'invoquer Dieu, souverain dispensateur des biens de subsistance (er-zaq), qui accorde largement abondance (elbarakka) à ceux qui usent de ces dons avec sagesse et modération. Il se gardera pareillement d'oublier les Gardiens de sa terre et les Saints protecteurs tutélaires de sa tribu, de son village ou même de sa famille apportant de larges offrandes à leurs sanctuaires.

Les morts ont-ils leur place dans les rites agraires destinés à obtenir la fécondité pour les champs et les récoltes ? J. SERVIER le prétend et en fait l'un des éléments principaux de son interprétation des immolations et oblations collectives ou individuelles. « Il est impossible d'étudier un seul des aspects de la vie du paysan algérien sans se référer à ce monde des morts toujours présents à leurs pensées... » (op. cit., p. 20). Et plus loin : « Les paysans demandent la fécondité des champs, des étables et des maisons, parce que

c'est leur part, parce que c'est leur rôle dans l'harmonie de l'univers ; les morts donnent cette fécondité parce qu'ils la doivent aux vivants » (op. cit., p. 21. Cf. également pp. 52 et seq., p. 68, etc...). Dans les secteurs de Grande Kabylie où s'est portée notre recherche, nous avons très fréquemment interrogé les cultivateurs à ce sujet. Leur réponse a toujours été négative et mélangée de surprise que l'on puisse poser une telle question. Et dans les rites et pratiques que nous allons décrire au long de ce travail on ne trouvera rien qui vienne apporter la moindre confirmation aux assertions de J. SERVIER. Cet auteur, nous semble-t-il, a trop facilement identifié le culte des morts avec celui des Saints. Sans doute parmi ceux-ci il y a de nombreux ancêtres de tribus ou de familles mais la ferveur populaire les a « canonisés », les instituant protecteurs et gardiens auxquels on a recours en ses différents besoins.

Quelques mots maintenant sur la manière dont nous avons organisé notre recherche sur le terrain d'abord et avant tout. Les lectures subséquentes d'auteurs spécialisés, nous ont servi de termes de comparaison ou d'éléments de confirmation à ce que nous-mêmes avons trouvé. Plus rarement on s'en est inspiré pour diriger nos investigations : en effet poser la question c'est orienter déjà la réponse de l'interlocuteur.

L'aire de notre recherche s'est encore rétrécie par rapport à celle qui fut prospectée pour la reconstitution de la Composition du Calendrier agraire. On a laissé complètement de côté la Petite Kabylie. Et dans la Grande on a choisi quatre tribus ou plus exactement un village plus particulièrement représentatif de ces quatre tribus. Dans la haute montagne, région d'Aïn elhammam, ce furent les At Mangellat avec la grosse agglomération de Taourirt-Ouaghzen. Dans la région de Beni Douala ce furent les At Mahmoud avec l'énorme village de Taguemount Azouz. Dans la vallée du Sebaou ce furent les At Fraousen avec Djemâa Saharidj aux quatre quartiers noyés dans la verdure. Enfin ce fut la vallée du Bou Bhir avec deux ou trois villages des At Ghobri aux environs immédiats d'Azazga (Fliki, Tizi Bouchen, Ighil Bouzza). Nos recherches se sont étendues plus largement

sous forme de vérifications partielles en de nombreux autres secteurs du pays, Ouadhias, At Yanni et At Idjer.

La méthode de travail observée a comporté deux temps parfois indissociables : établir les rites et pratiques, en dégager la signification. Pour l'établissement du rituel il a fallu longuement s'enquérir auprès des usagers pour savoir si telle manière de faire était générale ou simplement particulière à un groupement trop restreint, famille ou quartier de village. Plus minutieusement encore il a fallu discerner quelle en a été la motivation. Intention à caractère rituel ? Simple nécessité ou utilité ? Un exemple choisi parmi bien d'autres illustrera notre pensée. L'installation des tombes familiales en bordure des champs est un usage assez répandu en Grande Kabylie. Quelle en est la valeur ? Rituelle ou purement coutumière ? Dans le premier cas, le moins probable, on établirait ses défunts gardiens de ses champs et, selon certains, principes de leur fécondité. Dans le second, on n'a pas d'autre intention que de garder ses morts dans un terrain de famille, sans pour autant gêner les cultures qui y sont faites, notamment à l'occasion des enterrements exigeant la présence de tous les membres du village sous peine d'amende.

Une fois établie l'existence d'un rite proprement dit, restait à en déterminer la signification, au moins actuelle, le symbolisme caché. Pour cela encore on s'est référé d'abord aux usagers, soit en leur faisant expliciter leur intention, soit en la découvrant à travers les gestes et formules utilisés. La plupart du temps le travail s'est avéré plus facile qu'on n'aurait pu le penser à priori. En effet, les véritables usagers du rituel agraire, paysans qui vivent depuis toujours de leur terre, femmes gardiennes du foyer et des traditions, connaissent la valeur des gestes coutumiers qu'ils observent fidèlement. D'un autre côté, la signification du rite apparaît, souvent clairement indiquée par les gestes et les formules qui le composent. On découvre même une sorte de technique du rite. La magie sympathique basée sur la loi de la contagion en est le procédé le plus ordinaire. On sait qu'il est très difficile d'interpréter telle ou telle pratique en voie de disparition dont il ne reste que des débris comme

serait p. ex. la mise à mort des derniers épis de la moisson. Plus fréquemment l'imprégnation de l'Islam populaire lui a fait perdre sa physionomie première : des formules proprement religieuses s'y sont ajoutées qui ont spiritualisé et islamisé des données symboliques très dépendantes de la nature. Nous avons eu recours alors aux auteurs qui ont décrit et analysé des rites identiques conservés à l'état pur en d'autres secteurs du Maghreb, tel l'Atlas marocain.

Voici un PLAN possible pour une étude générale du Rituel Agraire :

- I - Rites et pratiques rattachés à une date fixe du Calendrier. En fait ils se situent à peu près uniquement dans la période qui va de la solennité du solstice d'hiver (1 Yennayer) à celle du solstice d'été (Leinesla : 24 Yunyu).
- II - Rites et pratiques rattachés aux grandes activités agraires:
 - . inauguration des premiers labours d'automne,
 - . moisson et dépiquage,
 - . récoltes des fruits, la figue principalement.
- III - Rites et pratiques de protection des récoltes et des provisions (cultures diverses, légumes, olives, grain...). C'est ici que l'on peut placer les rites importants entre tous d'Obtention de la pluie.

Dans le présent fascicule nous n'aborderons que la première partie (I).

RITUEL à DATE FIXE

- | | |
|----------|--|
| Yennayer | <p>1 Début de l'année (aqerçu usegg^was) .
rite propitiatoire : immolation de coqs ; beignets ;
rite d'abondance : souper de l'année (imensi usegg^was) ;
- collectes de l'Achoura (Tazaşurt).</p> <p>21-23 Mi-Yennayer (læzla ggennayer)
première tonte des enfants en bas âge ;
plantation de laurier-rose dans les cultures.</p> <p>31 Jour de l'emprunt (amerđil)
on rassure les bœufs : yennayer est fini.</p> |
| Fuṛar | <p>15 Premier jour de printemps (amezwaru n tefsut)
rencontre du printemps (amađer n tefsut)
mets spéciaux à valeur symbolique ou prophylactique ;
- souper des insectes (imensi ibeεεaš).</p> |
| Meyres | <p>5 Equinoxe (istiwa) : rien</p> |
| Yebrir | <p>15 (?) Retour de la chaleur (tiririt uzal)
matin : sortie et retour du bétail ;
rites du lait : mets et préservation.</p> |
| Maggu | <p>17 Premier jour de l'été (amezwaru unebdu)
matin : rites prophylactiques ; cueillette de branchages ;
mets spéciaux et rites du foyer ;
rites prophylact. des enfants en bas âge</p> |
| Yunyu | <p>5 Solstice d'été : rien au jour d'incidence</p> <p>24 Fête du solstice d'été (læinesla)
interdits de travail : céréales ;
feux : sous les figuiers - feux de purification
rites alimentaires : souper - beurre et huile purifiés.</p> |

Pour la seconde partie de l'année, celle qui va du solstice d'été au solstice d'hiver (tuyalin n tafukt : le retour du soleil), à signaler très localement (en dehors des régions prospectées) un certain rituel pour le commencement de yušt, immolation de coqs, souper.

DEBUT DE L'ANNEE

(aqeṛṛu usegg^{as})

Le premier jour de Yennayer, chef (eṛṛayes) de tous les mois suivants, est le début, la tête de l'année (aqeṛṛu usegg^{as}). C'est improprement qu'on le nomme, souvent du reste, la porte de l'année (tabbur̄t usegg^{as}), terme qui désigne le commencement des labours d'automne et des semailles d'où sortiront les moissons futures (Hert-adem — Iweḡḡiben, le 17 Ktuber).

Le premier Yennayer, ou plus simplement Yennayer, est un jour très important, à tel point qu'on le place en certains endroits (Taourirt-Mangellat) parmi les solennités communautaires (leṛwaṣeṛ), lesquelles sont avant tout religieuses : grandes fêtes musulmanes et le Ramadan. La célébration de Yennayer est marquée par deux rites principaux : 1° - un rite d'immolation, sacrifice propitiatoire, destiné à écarter de la nouvelle année les éventualités dangereuses ou pernicieuses (elmuṣayeb); 2° - un rite préfigurant, et d'une certaine manière entraînant en raison de la vertu homéopathique, l'abondance pour tout le cours de l'année qui commence. C'est dans cette optique que l'on tient, ce jour-là, à avoir ses récipients bien garnis (an_{ne}ččaṛ leḡwal - Taourirt Mangellat). Mais c'est surtout en faisant un repas copieux, le souper de l'année (imensi usegg^{as}), que l'on obtiendra le résultat souhaité. Particularité intéressante à signaler : l'appellation d'imensi usegg^{as} est parfois donnée au souper de l'Achoura (Tazaṣur̄t). Ce détail ajouté à d'autres que l'on rencontrera par la suite, renforcera l'idée d'un report sur l'Achoura, début de l'année musulmane, « d'éléments empruntés à l'Ennayer et au début de l'année solaire » (J. SERVIER, *Les Portes de l'Année*, R. Laffont, 1962, pp. 322 et seq.).

Le sacrifice propitiatoire.

Il est un de ceux que l'on a coutume de faire « soit pour l'acquisition ou la confection d'une chose de particulière im-

portance, soit pour l'inauguration d'un travail que l'on entreprend, soit pour une nouvelle étape de sa vie » (H. GENEVOIS, *Valeur du Sang*, FDB, Fort-National, 1964-IV, n° 84, pp. 41-45 et 54). Le commencement d'une nouvelle année tient à la fois de tout cela. La plupart des usagers voient dans l'immolation faite à l'occasion de Yennayer un rite d'expulsion des forces maléfiques (asfel ; tađeggaf : région d'Azazga). Cependant comme il est offert à l'intention de tous les membres de la famille on ne saurait pratiquer une giration (tuzzya ; tubbda : Taguemount - Azouz) collective. Mais tous prendront part à sa manducation au cours du souper. (Sur les rites de l'asfel, cf. H. GENEVOIS, op. cit., pp. 71-79).

La matière du sacrifice est partout constituée par des volailles (zellun leđyur), animaux dont les vertus prophylactiques sont particulièrement efficaces. Ne dit-on pas :

Win yezlan erriš,
demney-t i leiš.

« A qui égorge (une bête à) plumes, je garantis sa subsistance. » On choisit de préférence un coq (ayazid). Mais à son défaut on prendra une poule ou même un lapin. Certaines familles plus nombreuses, ou d'autres ne pouvant se procurer aisément les volailles suffisantes immoleront une victime plus importante, spécialement une chevreau (aqel-waš), autre animal aux propriétés prophylactiques bien connues. « Elwehš itekks elwehš : le sauvage rend vaine la peur. »

On peut ajouter au sacrifice, ou même lui substituer si l'on n'a pas les moyens de le faire, « les vapeurs du rôti (aγembabu n eššyađ) » auxquelles on attribue également grande valeur pour exorciser les influences malfaisantes. « Ššyađ yeṭqabal ašelyađ (le rôti repousse la maladie) ». On est, en effet, en plein cœur de l'hiver. Les variétés de beignets façonnés à cette intention se diversifient plus souvent par leurs appellations locales que par la diversité des procédés de fabrication.

Il est important de signaler qu'en l'une ou l'autre région de Grande Kabylie (Taguemount Azouz, certains villages

des Mâatkas), tout comme à Ighil Ali des At Abbas, on ne fait pas d'immolation de coq pour Yennayer, « pratique, dit-on, qui serait propre aux pays arabes » (1).

Le Souper de l'Année (imensi usegg^{as}).

Le souper de l'année, pour lequel il serait inconvenant de se montrer chiche, est donc la principale manière de préfigurer et même d'attirer l'abondance alimentaire souhaitée pour toute la durée de l'année. Cependant, au moins dans les régions où se pratique le sacrifice de coqs ou autres animaux, on ne fera pas le repas au jour de l'incidence de la solennité (deg_gass-is). En effet, il ne faut pas le souiller par le sang des victimes qui seront mangées peu après. Il y a alors liberté pour le choix de la date du souper : certains le feront avant, d'autres après (wa ad yezwir, wa ad yeğ^{ri}). L'anticipation ou le retard pourra aller d'un à plusieurs jours. Dans les environs d'Azazga on préférerait le placer l'un des jours de la période dite « semaine de Sidna Aïssa (essbuæ n Sidna Èisa, du 25 au 31 Bu-Djember). On a vu que le choix d'un volatile comme matière de l'asfel de Yennayer aurait été indiqué par le Tout-Puissant lui-même envoyant du ciel à Marie un pigeon pour apaiser sa faim après la retraite volontaire qu'elle s'imposa pour échapper aux attaques calomnieuses de ses frères. (H. GENEVOIS, *Le Calendrier agraire*, 1975-I, n° 125, pp. 22-26).

La composition du souper est laissée aux disponibilités d'un chacun. Ce sera dans la plupart des cas un copieux couscous dans le bouillon duquel on mettra des légumes secs. Pour viande, car il convient d'en manger ce jour-là, si possible ! on utilisera la chair de la bête immolée, ou de la viande conservée de la Grande Fête passée (ašedluḥ), ou encore on s'en procurera au marché. A signaler un curieux interdit, relevé il est vrai à Ighil Ali : on n'y mange pas de

1) E. DESTAING, L'Ennayer chez les Beni Snous, in *Revue Africaine*, n° 256, 1^{er} trim. 1905, p. 59. Il signale l'immolation de volailles également pratiquée dans la tribu qu'il étudie. Il cite en référence (p. 59, note 5) EL-MAQRIZY, *Kitab elkhit'at'*, Le Caire, 1270, qui mentionne parmi les mets du Nirouze, premier jour de Yennayer au Caire, « la harissa préparée avec de la viande de poules », (tome I, p. 493).

couscous pour Yennayer afin d'éviter que les insectes, fournis notamment, ne se multiplient dans les demeures à l'instar des grains de ce mets, au grand dam des provisions emmagasinées. Au premier plat de couscous garni, on dit parfois, au premier souper, on peut en ajouter un second constitué par des crêpes (aheddur, tiyřifin, ašebb^{ma}ad) ou des beignets (tiħbulin, leħfaf, lesfeng). A Djemâa-Saharidj, les beignets (lesfeng) sont réservés au souper du lendemain (2).

Le souper de l'année est un repas de fête familiale. On met donc de côté la part des filles mariées au dehors afin de la leur porter. De plus, en certains endroits, on mangera tous ensemble, hommes et femmes réunis autour du même plat; on dispose les cuillers des absents (Taourirt-Mangellat). Pour attirer la barakka, ou plus simplement pour ne pas en briser le cours si bien inauguré, on ne vide pas complètement le plat du souper, on ne nettoie les ustensiles et on ne balaie que le lendemain (Taourirt-Mangellat) (3).

Immolation de coqs, souper plus copieux, tels sont les rites principaux et encore généralement observés, qui marquent le début de l'année julienne agraire. Il peut, localement, s'en adjoindre d'autres. Notamment des rites de prophylaxie corporelle : - première tonte des enfants en bas âge (Djemâa Saharidj, Taourirt Mimoun), cérémonie d'ordinaire faite pour Læzla ggennayer, au milieu du mois; - renforcement de la vue (ad šehhint wallen) par l'application sur les sourcils de « larmes de genêt (timmi s imetți uzezzu). Celles-ci sont obtenues en faisant brûler une branche verte de genêt. Quand, la combustion bien avancée, il s'en écoule des gouttes de liquide noirâtre, on les recueille soit sur une pierre à aiguiser ou à piler, soit sur une hachet-

2) E. DESTAING, dans l'article précité, (p. 60), cite les crêpes et les beignets de l'Ennayer, aux Beni Snous.

3) E. DESTAING. « On laisse un peu de berkoukes dans les ustensiles pour que, selon les uns, les génies (djenoun) trouvent à manger, ou bien pour l'Adjouzat Ennayer selon d'autres, ou bien encore pour les chiens et les chats qui, ce jour-là, ne doivent pas manquer de nourriture; peut-être aussi pour la même raison qui fait que l'on ne balaie pas la maison pour l'Ennayer », (op. cit., p. 60, note 3).

te (4). Par contre, dans les régions prospectées, nulle trace ni du remplacement des pierres du foyer (inyen), ni des horoscopes sur la réussite des cultures ou récoltes à venir (?). De ces derniers pourtant on retrouve une pratique observée à Taguemount Azouz, à l'occasion d'Aweggeb. « Pour le premier jour de labour et de semailles, chaque famille prépare le matin de très bonne heure, plusieurs galettes non levées (aheddur). Il faut qu'elles soient prêtes avant le départ du fellah et de son attelage pour le champ à labourer. En les faisant cuire, on pique l'une d'entre elles sur son pourtour avec un morceau de bois, y perçant douze trous autant que de mois dans l'année. Si la vapeur s'échappe par l'un de ces trous, le mois désigné sera pluvieux. » (A. HASSLER, *Notes inédites sur le calendrier agraire.*)

Il est encore un autre rite qui, en maintes régions du Ma-

4) E. DESTAING. « Si l'un de nous veut arriver à découvrir, dans les broussailles, les œufs de perdrix, il se teint, le premier jour d'Ennayer, le bord des paupières avec du collyre ; puis la nuit, se plaçant un tamis sur le visage, il compte les étoiles du ciel. Cela afin de renforcer sa vue », (p. 68). Et il cite en référence IBN-ELHADJ EL-'ABDERY, *Kifab el-medkhel*, Le Caire, 1320, tome I, p. 180 : « les yeux sont passés au collyre, grâce à quoi l'individu acquiert une vue perçante qui lui permet de découvrir oiseaux et reptiles de petite espèce, sans qu'aucun reste caché pour lui », (op. cit., tome I, p. 180).

5) E. DESTAING signale pour les Beni Snous le remplacement des pierres du foyer et les horoscopes. Voici quelques exemples de ces derniers. « Un peu partout, le troisième jour de l'Ennayer, on mange le plat appelé "cherchem". Pour le préparer, les femmes placent, dans l'eau et pendant plusieurs jours, du blé, des fèves, des pois chiches. Quand ces graines ont gonflé, on les fait cuire dans l'eau légèrement salée... Si le grain a beaucoup augmenté de volume dans l'eau, l'année sera bonne, (op. cit., p. 62, note 4). Et ailleurs : « A Mascara, quatre assiettes avec sel sont placées sur les tentes, le sel humide au matin indiquera lequel des quatre premiers mois de l'année aura de la pluie », (op. cit., p. 67, note 2).

Parmi les nombreux exemples que cite E. LAOUST dans *Mots et choses berbères*, Paris, 1920, on peut retenir celui-ci. « Chez les Ihahan, avant de se coucher, les femmes déposent sur la terrasse trois boulettes de tagoulla correspondant aux trois premiers mois de l'année : janvier, février, mars, sur lesquelles elles jettent une pincée de sel, et ce, dans la pensée, d'« essayer la pluie ». L'examen des boulettes leur fournit, le lendemain, des renseignements sur la nature des événements

ghreb, est pratiqué pour Yennayer. Ce sont des carnivals directement dérivés des orgies qui, d'un bout à l'autre de l'Empire romain, marquaient les Calendes de Janvier (6). En Grande Kabylie, ces carnivals ont été transférés pour l'Achoura sous la forme de collectes faites par les garçons à travers les rues du village (7). Parfois leur visage est dissimulé par un masque. A Djemâa Saharidj, masque et collecte portent le nom de « bu efif (le continent, le sobre) » (8). Le masque est fait d'une courge évidée dans laquelle on a percé des trous pour les yeux et la bouche ; on colle avec du « qedran (goudron) » des fèves qui seront les dents et des poils d'animal pour la barbe et les moustaches. Les garçons s'en vont par petites troupes de 2 ou 3 à travers les rues ; l'un est masqué, c'est « bu efif », un autre, un tambour en mains frappe dessus, et l'autre ou les autres re-

météorologiques qui vont survenir : la boulette, sur laquelle le sel est tombé en déliquescence, indique, en effet, celui des mois qui sera particulièrement pluvieux », (op. cit., p. 198-199, note 1).

6) E. WESTERMARCK, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, chap. VI. E. DESTAING, op. cit. « Quand approche la nuit, on fait un lion. Deux hommes placés l'un devant l'autre, la face tournée vers le sol, se saisissent. Les jeunes gens vont chercher un tellis dont ils le revêtent et qu'ils fixent au moyen de tresses d'alfa ; on n'oublie pas de pourvoir le lion des attributs de son sexe. Alors l'individu placé devant se met à rugir dans un mortier qu'il tient à la main. La marmaille emmène le lion dans les maisons et dans les tentes où il effraie les petits enfants. Les jeunes gens disent aux habitants : "Donnez-nous pour le dîner du lion". On leur donne des figes, des beignets, du pain, des crêpes... Puis on se réunit dans un endroit voisin de la Tafna ; les jeunes gens se partagent le produit de la quête, mangent et se séparent après avoir récité la fatiha. Que si l'année est sèche on peut y ajouter cette prière : "O Seigneur, donne-nous de la pluie" »

7) J. CROUZET, *Les Fêtes Religieuses*, F.P., n° 118, 1973-II, p. 22-27. L'auteur y décrit la collecte de crêpes (aheddur) faite par les enfants, non masqués, dans la région d'Aïn Elhammam à l'occasion de la Taza-surt (Achoura).

8) J. SERVIER qui traduit « Bu 'afif - le vertueux », signale dans la région des At Wasif un sanctuaire consacré à un génie gardien. « Les énormes racines creuses de l'arbre sacré sont pleines de lampes de terre entassées par les femmes lors des fêtes cardinales de l'Islam et simplement aussi lorsque dans la nuit Bu'afif est apparu en songe », (op. cit., p. 365).

cueillent les dons qui leur sont faits en réponse à leur demande « un œuf pour bu efif (tamellalt i bu efif) ». On leur donne soit des œufs, soit des beignets, soit de l'argent, qu'ils se partageront entre eux (9).

9) E. WESTERMARCK (op. cit., chap. VI) signale le témoignage de Léon l'Africain relativement à l'existence d'une collecte assez apparentée à celles de Kabylie pour l'Achoura. « Il rapporte, dit-il, qu'à Fez, le jour du Nouvel An, les enfants mettent sur leur visage un masque ou un loup et se rendent aux maisons des seigneurs ou des marchands et qu'on leur donne des fruits pour chanter certaines chansons et ritournelles. »

J.-C. Musso dans son article « Masques de l'Achoura en Grande-Kabylie (*Libyca*, t. XVIII, 1970, pp. 269-274) décrit les masques et le carnaval pratiqué au village de Tala Tulmuts, à une dizaine de kilomètres après Tizi-Ouzou, vers Azazga. « Le chef de ce groupe est désigné par le nom de « Amghar » le vieux... L'ensemble de la petite troupe, dans ce village porte le nom collectif de « Bou afifa ». Chaque personnage n'a pas de rôle distinct tout au moins aujourd'hui. Mais autrefois, certains de ces acteurs avaient des rôles plus précisés, tel par exemple celui d'un jeune homme, le dos rembourré de paille sous son burnous, chargé d'un sac pour recueillir les offrandes et qui représentait l'âne dont il portait le nom « aghioul ». Son rembourrage de paille lui permettait de supporter sans dommage les coups de bâton qu'il recevait abondamment pour stimuler son zèle... Le vieux « amghar » armé d'un bâton dirige son groupe de maison et maison, en chantant seul ou en chœur : « Achour, Achour ; fkiid chtah ouheddour g win rqiçen inch Allah adsaoum aqchich semmitas Belkacem : Achoura, Achoura. Donne-moi un peu de crêpe parmi les plus fines. Si Dieu le veut vous aurez un garçon que vous appellerez Belkacem. » Ce personnage frappe violemment de son bâton les portes des maisons en demandant : « Tamellalt i oumghar (un œuf pour le vieux)... » Chaque maison sollicitée, livre ainsi : des œufs, et des gâteaux tels que des beignets « sphynge » ou des galettes feuilletées « msemen »...

En d'autres régions, au Maroc entre autres, ces mascarades avec masques se situent pour l'Aid Kbir. S. BIARNAY, *Notes d'Ethnographie et de Linguistique Nord-Africaines*, publiées par L. BRUNOT et E. LAOUST, Paris, 1924, pp. 79-83. — Marie-Rose RABATE, « La mascarade de l'Aid el Kébir à Ouirgane (Haut-Atlas), Objets et Mondes », (*Revue du Musée de l'Homme*), t. VII, fasc. 3, automne 1967, pp. 165-184. Parmi les noms donnés aux masques, elle mentionne « les vieux de la courge (imgharr n ukhsay) ». A rapprocher de celui donné dans le secteur d'Azazga aux masques de l'Achoura ou d'autres représentations masquées (Beni Ziki), « le vieux du pot abimé (amghar useqquf) ».

MI - YENNAYER

(21-23 Yennayer : læzla ggennayer)

(On traduira « læzla » par « Mi-Yennayer », ni l'étymologie douteuse ni moins encore les explications des usagers ne permettant plus de précision. C'est du reste l'appellation qui lui est donnée aux At Mangellat : dizaine médiane (tææšreṭ talem mast). (Cf. H. GENEVOIS, *Le Calendrier agraire et sa Composition*, F.P. n° 125, 1975-I, p. 27).

La Mi-Yennayer est considérée comme étant d'une particulière importance pour la vie des enfants et des champs. A tel point que certains réservent à elle seule le nom du mois tout entier, Yennayer. Elle est marquée par deux rites principaux ordonnés, le premier à la bonne croissance des tout-petits, le second à la protection des cultures et des plantations contre les vers.

— A —

Le rite en faveur de la bonne croissance des enfants en bas âge consiste dans la première coupe de leurs cheveux (asetṭel).

Pour le poupon âgé de moins d'un an, cette première coupe sera plutôt symbolique. On se contentera de lui prélever une ou plusieurs mèches de cheveux sur la tempe droite ou le devant de la tête. Cette opération sera faite par un membre âgé de la famille, le grand-père, le père ou tout autre personne de la parenté. Cela afin que le bébé, lui aussi, vive jusqu'à un âge avancé (akkn ad yiṭ^wzif læmr-is). On devra utiliser pour la première coupe un rasoir et non pas des ciseaux, sans quoi les mains de l'enfant deviendraient préhensives comme les branches de cet instrument : plus tard ce serait un cleptomane ou un voleur. La coupe achevée, on enduira le sommet de la tête du poupon avec un mélange dans lequel entrent du miel et de la tuile

pilée délayés avec de l'huile. A la place de la tuile on peut mettre une sorte de pierre ponce dite « lğebbar (litt. le rebouteux) » ; on se la procure chez l'attar qui vend au marché les produits (isufar) utilisés en pharmacopée populaire ou en magie. Enfin on attache sur la poitrine de l'enfant un bijou d'argent, broche ou autre, afin de chasser loin de lui les maléfica qui rôdent autour de son berceau et de lui assurer des jours heureux, blancs comme de l'argent. (Taourirt-Mangellat. Cf. H. GENEVOIS, *Superstition*, FDB, n° 100, Fort-National, 1968-IV, p. 16).

On choisit également la Mi-Yennayer pour faire la première tonte des cheveux de l'enfant âgé de plus d'un an. On la fera souvent en forme de couronne (tag^wnant). Le rituel suivi sera sensiblement le même que celui de la première coupe de cheveux du poupon.

La cérémonie de la première tonte, qu'elle soit symbolique ou véritable, donne lieu à une fête de famille à laquelle seront conviés tous les membres de la parenté. Elle comportera un souper spécial et parfois « urar » avec musiciens et danses. Le souper sera composé d'un couscous aux fèves avec de la viande. Mais on n'omettra pas de faire cuire des crêpes (aheddur : Taourirt Mangellat, Taguemount Azouz ; afdir : Djemâa Saharidj ; ašebb^wađ : At Idjer) et des œufs durs (tuftiyin). La première crêpe sera posée sur la tête de l'enfant pour qu'il devienne vigoureux (akkn ad išeħhi, Taguemount Azouz, Ouadhias). L'achat d'une tête de bœuf (aqeřru bb^wezger) à l'occasion de la première coupe de cheveux semble dépendre du symbolisme que l'on attache à cette pratique. Y voit-on le présage de la place importante souhaitée pour son fils au sein du village (akkn ad yuđal d aqeřru), on se la procurera (Taourirt Mangellat, Taguemount Azouz, Taourirt Mimoun). Si, par contre, on le considère comme un « asfel » à valeur prophylactique, on ne l'achètera pas. Car, dit-on, le bébé n'est pas encore capable d'encourir le malheur déclenché par la violation d'un tabou familial (ur yesei ara tğira, Djemâa-Saharidj, Fliki, Ouadhias). On attendra le jour de son premier marché (essuq amezwaru).

— B —

Le second rite est ordonné à la protection des cultures et des fourrages contre les vers. Il consiste dans la plantation de tiges de laurier-rose dans les champs.

Le laurier-rose (ilili, alili), en raison de son amertume, est impropre à la consommation. Pour le dédommager le Prophète le dota de propriétés prophylactiques (yerqa-t eNNbi) qui en font une médication efficace. Dans le rite ici considéré on utilise cette plante pour défendre ses cultures contre les vers blancs (qawsas) et autres vers (maras) qui rongent les jeunes plantes et les font se dessécher. A. HANOTEAU - A. LETOURNEUX, *La Kabylie et les Coutumes kabyles*, Paris, 1893, Tome I, pp. 491-492. « Lorsque le froment sort de terre, il est souvent attaqué par une maladie appelée en kabyle maras ou k'aoussas. La plante jaunit, se flétrit et meurt. Les Kabyles attribuent cette maladie à un ver qui ronge les racines (Rhizotrogus). Nous n'avons pu constater l'existence de ce ver, mais sa présence n'est pas nécessaire pour expliquer le maras. On a observé, en effet, que le mal apparaît seulement après une sécheresse prolongée au moment des semailles, ou lorsque la terre a étéensemencée avant d'avoir été suffisamment humectée. Dans ces conditions, les racines ne trouvent pas dans la terre l'humidité suffisante à la nutrition de la plante, celle-ci doit périr, alors même qu'aucune larve ne viendrait hâter sa destruction. »

En enfonçant des tiges de laurier-rose dans le sol, on leur oppose une barrière infranchissable qui les tiendra loin de la surface où s'exercent leurs ravages.

Le premier qui songea à employer le laurier-rose comme remède (eddwa) pour ses cultures fut Sidna Adem lui-même. En voici la légende. Sidna Adem ayant constaté que des vers s'étaient mis dans son champ, descendit à un endroit où il savait devoir trouver du laurier-rose. Arrivé là, il se dévêtit complètement et en coupa quatre branches. C'était bien sûr de très bon matin, dès avant le lever du soleil. Sa cueillette achevée, Sidna Adem s'en fuit vers son champ et y planta les tiges rapportées, une dans chaque coin. Ce faisant, il dit sur la première : « Ta n zekka ; celle-ci pour la

pureté (ou l'aumône rituelle ?) » ; sur la deuxième, il continua : « Ta m_Mekka ; celle-ci pour la Mecque » ; sur la troisième : « Ta n elbarakka ; celle-ci pour l'abondance », et sur la quatrième : « Ta deg_gmi-m, a tawekka ; et celle-ci dans ta gueule, ô ver de terre. » Sa récolte fut sauvée.

Un fellah de la région d'Azazga nous a affirmé avoir lui-même pratiqué à plusieurs reprises le rituel intégral de préservation des cultures tel que l'avait instauré Sidna Adem. On n'a pu vérifier l'existence de cette manière de faire en d'autres lieux. Mais partout on y plante des tiges de laurier-rose, moins fréquemment des roseaux (iḡunam), comme médication contre les vers, et aussi contre le mauvais sort (tiḡ), disent certains (Azazga). La formule utilisée à cette occasion ne présente guère que des divergences très secondaires. La voici :

Ehḡeb, ehḡeb, ya maras,
 ḡef a k-id-yaf uḡemmas,
 ad ak-yeḡz deg_g"ammas.

Fuis, fuis, ô ver de terre. Sinon le khemmas va te trouver et te briser par le milieu.

A Fliki, ce ne sont pas des branches de laurier-rose que l'on plante dans les champs, mais des roseaux. Au premier jour de Læzla, de très bon matin avant le lever du soleil, on va les cueillir. On les rapporte à la maison où on les dépose sur le toit. Au matin du troisième jour, avant le lever du soleil encore, on les dresse dans les champs en disant :

Nḡeḡḡm-ak ya qawsas,
 akkn eḡeḡm eḡḡennet i_wmekkas.

Nous t'interdisons absolument d'approcher, ô ver blanc, de la même manière que l'entrée du ciel est interdite au percepteur du droit des marchés. (On a une piètre opinion de leur honnêteté !)

Mais ordinairement les roseaux dressés dans les terrains non cultivés ne servent qu'à manifester l'intention du propriétaire d'en réserver l'herbe pour le fourrage et donc d'en interdire aux bêtes le pâturage.

Le laurier-rose de la Mi-Yennayer est encore utilisé à d'autres fins que la protection des cultures contre les vers.

Ainsi à Djemâa Saharidj, on frappe avec des branches rapportées le dos des bêtes de l'étable afin d'écarter d'elles tous les maux. Ce faisant on dit :

Tasetta ilili,
elmal-iw ad yettli !

O branche de laurier-rose, puisse mon bétail prospérer !

Ailleurs, à Taguemount Azouz et aux Ouadhias, une partie des branches cueillies sera réservée pour la maison. Une vieille les prendra, fera le tour de l'habitation en frappant les murs, les coins et les récipients à provisions afin d'en écarter vers et insectes. Elle ne cessera de prononcer au cours de cette opération la formule utilisée pour la plantation dans les champs. Puis elle déposera les branches sous le toit où elles se dessècheront et serviront par la suite à des fumigations contre les maladies provoquées par les djennouns. Ce rite apparenté aux « iḥeškulen (sorcelleries) » est parfois l'affaire des vieilles uniquement. Elles choisiront une variété spéciale de laurier dite « royale (agellid ilili) » et qui a ses feuilles groupées par quatre et non par trois comme dans l'espèce ordinaire. Cette variété serait, selon la croyance populaire, celle dont Adam et Eve auraient utilisé le feuillage pour protéger leur nudité. (Cf. Sourate VII, El 'Araf, v. 22 et Sourate XX, Ta Ha, v. 121.)

JOUR DE L'EMPRUNT

(31 Yennayer : amerđil)

Ce dernier jour du mois, emprunté, dit la légende, à Furar, Yennayer livre un dernier et violent assaut de frimas et de mauvais temps. (H. GENEVOIS, *Le Calendrier agraire et sa Composition*, FP., 1975-I, pp. 28-35). Après ça ira mieux. Aussi on tient à rassurer les bœufs de l'étable, compagnons inséparables de travail du fellah. On les réveillera donc de très bon matin, soit en poussant des youyous (Taourirt Mangellat), soit en frappant sur des récipients (Fliki). Et on leur dira à l'oreille :

Efreh, a y azger (ou : Bešşrey-k, a lebger),
yeffey Yennayer.

Réjouis-toi (ou : Bonne nouvelle), mon bœuf, Yennayer est fini. » Action très méritoire qui vaut l'entrée du ciel à qui la fait...

PREMIER JOUR DE PRINTEMPS

(15 Furar : Amezwaru * n tefsut)

En certains lieux de Petite Kabylie, l'arrivée du printemps est solennisée à l'égal des grandes fêtes musulmanes. Ainsi en est-il à Ighil Ali. Voici décrit à grands traits le rituel si typique que l'on y observe à cette occasion. Le 15 Furar, c'est « řřbie », le printemps. On se lève de très bonne heure pour se livrer à sa toilette et aux derniers préparatifs culinaires de la fête. La matinée déjà bien avancée, tous déjeunent de « ččiwčiw » couscous aux œufs durs et aux fèves cuit à la vapeur d'une décoction de racines de thapsia (aderyes), mets savoureux en même temps que médication salubre. Le repas achevé, femmes et enfants, vêtus de leurs plus beaux habits et emportant avec eux des paniers de friandises, s'en vont dans les champs, par quartier ou par famille, pour y rencontrer le printemps avec des chants et des danses (1).

En Grande Kabylie, le premier jour de printemps (amenzu n tefsut) revêt rarement un tel éclat. Cependant l'ensemble des rites et de leur symbolisme s'y retrouve, parfois même davantage marqués : - rencontre du printemps (amager n tefsut) ; - plats divers à valeur homéopathique ou médicamenteuse façonnés ce jour-là ou en cours de saison. A cela s'ajoute, assez universellement pratiqué, un rite particulier dénommé « souper des insectes (imensi ibeččāš ; imensi ibe-lēāš) ». On ne dira rien des nombreuses pratiques destinées à s'assurer la conservation et l'augmentation du lait des troupeaux. Le plus souvent elles ne sont pas une intégration au rythme de vie de la nature, mais pratiques de vieilles (iħeškulen). De plus si elles se situent au printemps (di tefsut) il est bien difficile d'en faire préciser le moment, « taf-

* amenzu (Azazga).

1) On trouvera une description de la première journée de printemps au village de Tidelsin (Petite Kabylie) dans YAKER-RAHMANI, « A la rencontre du printemps », *Libyca*, tome XVII, 1969, p. 333.

sut » pouvant tout autant désigner le premier jour de la saison que « le retour de la chaleur (tiririt uzal) », une quarantaine de jours plus tard.

Amager n tefsut. (Les détails ici donnés ont été rassemblés principalement dans la vallée du Haut-Sebaou, où le froid est moins vif et donc la floraison plus précoce. En haute montagne il peut en être autrement sur de nombreux points.)

Le premier jour de printemps chacun tient à se lever de très bonne heure afin de ne pas voir sa chance somnoler (ad yettes sseəd-is) durant les mois à venir. C'est parfois, entre les membres de la famille et même du village, une véritable course au lever, les premiers prêts lançant aux autres ce salut ironique :

Leesslama-k,
erriy læəgz-iw fell-ak.

Bien le bonjour, je me débarrasse sur toi de ma flème » (Tifrit n Ait ou-Malek). Ce matin donc, avant le lever du soleil, on fait grand bruit, on pousse des youyous afin d'éveiller les enfants et de rassurer les bœufs en leur annonçant à l'oreille : « Beššrey-k'en, a y izgaren ; tekšem tefsut, tefrey ššetwa. Bonne nouvelle, mes bœufs, le printemps est entré, l'hiver est sorti. » (Fliki, Ahmil des At Ghobri). On ne fait généralement pas toilette ce jour-là. Localement, on marquera ses sourcils avec les larmes de genêt (timmi s-imeṭṭi uzezzu. Taourirt Mangellat), ou bien on se noircira les yeux avec du kohl (tazult : galène. Taourirt Mimoun).

Femmes, enfants et jeunes gens gagneront en hâte la campagne à la rencontre du printemps. Ils chantent le refrain suivant, plus ou moins tronqué ou modifié suivant les régions :

Leesslama-m, a tafsut,
an neğğugğug an neṭkuffut
an neṭnernay am tagut,
di leənaya n Gebrayn elγut (2).

2) Sidna Djebrayn elγut : Gabriel le Secourable, de la racine arabe : γat, secourir, venir en aide. (Cf. également E. DERMENGHEM : Ghaouts,

Sois le bienvenu, printemps. Nous fleurirons et nous nous épanouirons ; nous grandirons comme la brume, avec la protection de Gabriel le Secourable. » Ou encore :

ad eġġuġġugey am tefsut,
ad eḷkuffutey am tagut,
di leenaya n Ġebrajn elyut.

Puissé-je fleurir comme le printemps ; puisse-je m'épanouir comme la brume, avec la protection de Gabriel le Secourable. Par ce couplet, dit J. SERVIER, on veut « associer les enfants aux épis verts dans le champ, aux brouillards humides du ciel. » (op. cit., p. 152).

Autre refrain utilisé aux Beni Ziki :

Læsslama-m, a tafsut,
a tin mi šebhen lenwar !
Ma d eššetwa tfukk,
truḥ am tagut, la qraḥ !

Bienvenu à toi, printemps, ô toi qu'embellissent les fleurs. L'hiver est bien fini, il a disparu comme la brume matinale qui ne laisse pas de trace. »

Tandis que les femmes récoltent les diverses plantes qu'elles utiliseront soit pour cuisiner le plat du jour, soit pour assurer la protection du lait de leur bétail, les enfants cueillent des branchages et des fleurs. Dans la vallée du Bou-Bhir, ils ramassent des narcisses (tiḥellal, ou: tiḥellulin n Ennbi, les tiges du Prophète) qui déjà abondent dans les champs. Ils les passent sur leurs yeux en disant : « Ur tṭadnent walln-enney akkn ur eṭṭadnent ṭhellal n-Ennbi. ṭ tṭit i k^went-iwalan asegg^was-a ara k^went-iwalin qabel. (Que nos yeux restent indemnes comme vous l'êtes vous-mêmes, ô narcisses. Puisse l'œil qui vous regarde cette année vous regarder encore l'an prochain.) » La signification de ce ges-

Grand Secours. *Le Culte des Saints dans l'Islam Maghrébin*, Gallimard, 1954, p. 21). L'invocation de « Sidna Djebrayn elyut » est assez inhabituelle dans ce genre de formule imprécatoire pour qu'elle ne soit pas soulignée. Si, comme à l'ordinaire, on n'y fait pas appel « à la faveur, ou à la protection, de Dieu et de son Prophète (s-selfedl, ou : di lenaya r-Rebbi d-Ennbi), c'est que la croissance des êtres, la marche naturelle du monde, sont confiés par Dieu aux Anges dont Gabriel est le Prince. (Cf. « Les Anges », in *FDB*, Fort-National, 1951).

te est clairement indiquée : ne pas contracter de maladie de la vue. Les membres de la famille restés à la maison, grands-parents et autres, se passeront eux aussi les fleurs sur les yeux lorsque les enfants les rapporteront des champs. Elles seront ensuite accrochées à la poutre au-dessus de la porte d'entrée et y resteront jusqu'au printemps suivant (Azazga, Yakouren).

A Djemâa Saharidj, femmes et enfants partent seuls pour leur champ ou leur jardin, emportant avec eux une assiette de « tiyřifin » préparées la veille. A leur arrivée ils élèveront l'assiette en disant :

Læsslama-m, a tasfut,

a km-ig řebbi t_řaseđdit t_řamerbuřt.

Sois le bienvenu, ô printemps. Dieu te rende (pour nous) heureux et prospère » : geste d'offrande de bienvenue qui assurera la bonne venue des cultures et des plantations. Ils mangeront ensuite les crêpes apportées et s'en reviendront non sans avoir rempli de fleurs l'assiette qui contenait leur offrande.

Plats divers préparés pour l'entrée du printemps ou en cours de saison.

De manière à peu près générale, on cuisine pour le premier jour de printemps des « tiyřifin (crêpes préparées à l'étouffée dans un poêlon couvert). On les servira au souper mais on pourra aussi en manger à tout autre moment de la journée. L'intention prophylactique attachée à ce mets est évidente de par son association avec le « souper des insectes (imensi ibeřeasř) dont on parlera plus loin. Là où ledit souper se pratique à une autre date, avant ou après le début du printemps, on semble réserver pour cette occasion la confection des « tiyřifin ».

Assez fréquemment, on cuisine pour le déjeuner du premier jour de printemps un mets symbolisant le verdissement de la nature et des champs (at_řzegzew tefsut) ainsi que l'humidité du ciel qui lui est requise. Ce sera un plat dans la préparation duquel entreront, de quelque façon, les herbes ramassées de bon matin par les femmes. Ici, elles en feront une sorte de bouillie, à la manière des épinards, mélangée à de la farine (tabazint, Taourirt Mangellat, Taou-

riřt Mimoun), (tizemmi, Ouadhias où l'on fait cuire ce plat en dehors de la maison). Ailleurs, on mettra les plantes dans la marmite avec un peu d'eau. Quand elle bouillira, on y ajoutera des œufs; puis on placera le couscoussier au-dessus de la marmite afin de faire cuire le couscous à la vapeur de cette décoction (Aghribs).

Le mets dit « ašebb^wađ s-uyefki (crêpes émiettées et mises à gonfler dans du lait chaud), « nourriture humide qui symbolise la fécondité du troupeau et l'abondance du lait nouveau » (3), se prépare, en certains endroits, pour la rencontre du printemps ainsi qu'en témoigne le gracieux poème suivant :

A Lalla Tafsut, mm izeğģigen,
a tikli t₁tsekkurt ger iberwaqen :
nekk mmuğreγ-km-in s-ušebb^wađ,
kemm etmmuğerđ-iyi s-izeğģigen.

Anebdu ad yēřřentīn,
iy^wežran ad eqqaren, ikufan ad eččaren.

Dame Printemps, ô princesse fleurie, perdrix qui s'avance parmi les asphodèles. Je suis allée vers toi avec mon offrande de crêpes, tu viens à ma rencontre toute chargée de fleurs. Déjà le ciel vibre aux ardeurs de l'été : les torrents se dessèchent, les akoufis s'emplissent.

À la vérité on n'a pu déterminer de quelle rencontre du printemps il s'agit dans ce couplet. Est-ce celle du premier jour, notamment telle qu'elle se solennise à Djemâa Saharidj, (à noter que l'on cuisine parfois « ašebb^wađ » en lieu et place des tiyřifin) ? Ou bien s'agit-il de la descente des femmes à la rencontre des troupeaux au jour de « tarurit uzal (retour de la chaleur) » un peu avant l'arrivée de l'été, ainsi que le suggérerait la mention de cette saison ? (4).

3) J. SERVIER mentionne à deux reprises différentes la préparation d'« ašebbwadh (ašebb^wađ) » en cours de printemps : la première, vingt jours après son début (op. cit., p. 153), la seconde, quarante jours après, lors de « tarurit bwuzal (tarurit uzal) », op. cit., p. 156). Cette datation contestable démontre au moins la difficulté, signalée par nous-même, de savoir quel moment précis de la saison les gens désignent du mot « tafsut, printemps ».

4) J. SERVIER, op. cit., p. 155. La description faite par cet auteur de

A Fliki, on prépare pour le petit déjeuner « seksu uder-yes (couscous à la thapsia) », plat à valeur plus directement médicative que symbolique de l'épanouissement du printemps. Voici la description qu'en donne J. SERVIER pour les Beni Wughlis de la vallée de la Soummam. « Le jour de printemps, la maîtresse de maison prépare « seksu uderies », un couscous cuit à la vapeur d'une décoction de thapsia garganica dans laquelle des œufs sont mis à bouillir. Au repas du soir tous les membres de la famille partagent ce plat qui a la propriété d'être légèrement enivrant et purgatif. Mais seuls les malades mangent pour se purifier des racines d'aderies, cette plante très amère étant aussi un vomitif énergétique. » (2). C'est le « ččiwčiw » d'Ighil Ali pris en fin de matinée. A Fliki, on ne le mange pas non plus le soir

« tarurit uzal » confirme l'utilisation du chant cité, à l'occasion de cette journée, et non au premier jour de printemps :

A Lalla tafsut, a mm izeggigen,
tikli t tsekkurt gr-iberwaqen...

« Les femmes parées de leurs bijoux et fardées comme pour un mariage, s'en vont dansant et chantant dans les bois, dénichant des œufs de perdrix dont elles font, ce jour-là, un invraisemblable consommation... »

2) J. SERVIER, op. cit., p. 276. YAKER RAHMANI dans sa description de la rencontre du printemps (op. cit., note 1 ci-dessus) donne une description du « seksu uderies » préparé au village de Tidelsin. « Les femmes se mettent aussitôt au travail : les unes roulent le couscous, les autres épluchent les racines de thapsia (hadries, fém.) et l'écrasent pour en extraire le suc. Puis elles les jettent dans une marmite à moitié pleine d'eau froide. Elles y ajoutent œufs et orge. Puis on ajoute le couscoussier. Après avoir passé à la vapeur une première fois, le couscous est versé dans un plat, mouillé avec de l'eau salée froide. Puis on l'imprègne bien d'huile d'olive en le roulant pour détacher les grains. On tapisse le couscoussier d'une couche de couscous qui sera recouverte d'oignons émincés, d'ail haché, de raisins secs et de graisse coupée en morceaux. On saupoudre le tout de poivre sans ajouter un seul grain de sel. On recouvre le couscous et l'on fait repasser le tout à la vapeur. La cuisson terminée, on verse le couscous dans le plat et on l'enduit avec du beurre ou de l'huile d'olive selon ses moyens. On peut y ajouter miel et sucre. Les œufs durs seront mangés à part ; l'orge sera donnée aux poules qui, ce jour-là, resteront au poulailler privées de toute boisson. Les gens, eux aussi, devront manger ce plat sans aucune boisson pour lui garder toute son efficacité de remède aux coups de froid, à la fatigue générale, aux douleurs articulaires et aux troubles digestifs. Aussi mange-t-on très tôt le matin à la fraîcheur pour que la soif soit supportable. On ne boit rien jusqu'au soir. »

mais de très bon matin, avant toute autre nourriture, et trois jours de suite afin qu'il produise tous ses effets. On doit l'absorber avec de l'huile mais sans sel (d amessas), ou bien avec du sel mais sans huile (d ašetan). Les femmes qui désirent être bien en chair, élément traditionnel de la beauté féminine, mangeront, passées à la poêle une petite quantité des racines de thapsia qui ont servi à communiquer au couscous ses propriétés curatives ou purgatives.

Enfin on peut mentionner un dernier mets préparé à l'occasion du printemps, pas nécessairement le premier jour, mais en cours de saison. Il s'agit de l'aḡrum bu lehwal (ou : aḡrum bu isufar : la galette aux produits magiques), sorte de galette à laquelle on incorpore diverses plantes potagères ou sauvages. Elles sont au nombre de sept. Dans les régions étudiées on constate une curieuse uniformité : oignon (lebšel) ail (tiššert), piment (ifelfel), menthe veloutée (nnee-ne), menthe pouliot (flëggu), menthe à feuilles rondes (timežža), serpolet (zzeeter). On y ajoute de la graisse et l'on fait cuire le tout comme une galette ordinaire, (Taourirt Mangellat, Djemâa Saharidj, Ouadhias). Il faudrait la manger chaude et si possible avec de l'huile, puis se coucher aussitôt, pour en ressentir tous les effets bénéfiques !

Imensi ibeεεaš.

Le premier jour de printemps on pratique certains rites à valeur prophylactique destinés à protéger les demeures de l'envahissement des insectes, fourmis et autres. On nettoiera sa maison, et, le soir, on prendra bien soin de laver les ustensiles et de balayer le sol après le repas (Djemâa Saharidj, Ouadhias). Mais surtout on servira aux insectes « un souper (imensi ibeεεaš) ». Ce rite, généralement pratiqué au début du printemps, est le complément tellement indissociable du souper du premier jour ou de la veille qu'il lui a parfois donné son nom. Il n'y a pas uniformité dans la composition du repas que l'on affirme donner aux insectes :

Atan imensi-nnwen, a y ibeεεaš...

Voici votre souper, insectes...

à quoi on ajoute :

ṭihret enḡ eddut af enneaš.

Allez-vous en ou bien on vous jettera sur la civière mortuai-

re... ou d'autres formules tout aussi comminatoires. La manière de procéder va du « souper-miniature » au « souper-caricature ». Dans le premier cas on essaie d'écarter les insectes de ses provisions en leur offrant de quoi se rassasier. Dans le second on leur signifie qu'ils n'ont rien à espérer et feraient mieux d'aller... se faire pendre ailleurs.

Le plat spécifique du « souper-miniature » ce sont les « tiyřifin », qui d'après l'étymologie de leur nom sont destinées à l'anéantissement du nombre ou de la virulence des insectes (ad Ƴerfen ibeƳaš). Voici la manière dont J. SERVIER les insère dans la symbolique des mets façonnés à l'occasion du printemps. « L'autre plat (les tiyřifin) est une nourriture sèche, qui porte en l'occurrence le nom particulier de « imensi ibela'ash » — le dîner des insectes — ; une crêpe est déposée sur le seuil pour empêcher l'éclosion des œufs d'insectes. Ce (dernier) plat est préparé également, lors de la naissance d'une fille, pour empêcher la répétition de cet événement fâcheux. Ce repas du soir est un rite de changement de nourriture, avec prise solennelle des nouveaux aliments : lait et crêpes ; le présage d'arrêt et de stérilité est rejeté sur les insectes, considérés comme des commensaux dangereux de la maison dont la fécondité risque d'être nuisible à la prospérité de la famille et de l'étable » (op. cit., p. 153).

A Fliki, après le souper, la tisiit ou bien une jeune fille de la maison place dans un tesson ou un vieux pot un morceau de galette, un morceau de crêpe et des fèves grillées. Elle emporte le tout dans la rigole d'égout, le recouvre et dit :

a y abeƳuš agellid l_leršan *,
imensi_ynék deg^_budu idumman,
ħadr at_tesħesređ i tuzyint eřteam.

O Insectes, roi des détritrus, ton souper est dans le fumier aux balayures ; prends garde de détériorer notre couscous aux grains si beaux. »

Rite quasi identique à Djemâa Saharidj où l'on met dans le tesson trois morceaux de « tiyřifin » et sept fèves grillées.

* leršan, peut-être de ařeš, pl. iřšen, détritrus, nourriture.

On le pose hors de la maison en disant : « Eyyaw, a y ibeεεaš, tbeεt-iy at tečcem : venez, insectes et vous aurez à manger. »

Aux At Ghobri, les morceaux de tiyřifin sont remplacés par de la galette, ou du pain maintenant, placé soit dans les coins de la maison soit dans la rigole-égout. On y peut ajouter l'eau qui a servi à pétrir la pâte des crêpes. A Taguemount Azouz où, pour le souper du printemps, on a cuisiné « berkukes » avec un bouillon aux légumes secs, on verse, après le repas, un peu de ce bouillon sur le fumier aux ordures ménagères, en disant : « Beεεuš gudu ; les insectes au fumier. » Enfin, comme à Djemâa Saharidj, on a « le repas-caricature » intégral : on se contente de jeter aux insectes de l'eau, salée ou non.

A Taourirt Mangellat le souper du printemps offre une parfaite synthèse des buts recherchés au premier jour : bienvenue à la saison, humidité de l'air qui favorisera la croissance des récoltes, éloignement des insectes nuisibles. En voici les rites. Pas de galette sinon le printemps sera sec. Pas de couscous, sinon les insectes se multiplieront aussi nombreux que les grains de ce plat. On fait des tiyřifin, sans oublier de marquer le linteau de la porte avec un peu de leur pâte afin d'écarter les malheurs (ad yerr urek^{ti} Imuřayeb). Après le souper, on nettoiera les ustensiles avec l'eau dans laquelle on a pétri les crêpes, puis on l'utilisera pour arroser les coins de la maison, en disant :

Tafsut, n ša lLeh, t taseεdit t tamerbuht :

ad ġġuġġgen lenwar at terbeħ tefsut.

Ur d-teffyēn ibeεεaš, ur d-teffyēn ibelεekkaš ;

ur aγ-sseħlaēn izerman...

Que notre printemps, plaise à Dieu, soit heureux et prospère. Que les fleurs se multiplient et que la saison soit souriante. Que ne sortent ni insectes, ni fourmis, ni cafards. Que les serpents ne viennent pas nous effrayer.

RETOUR DE LA CHALEUR

(tiririt [ou tarurit] uzal)

Le « retour de la chaleur » est l'inauguration solennelle d'un nouvel horaire de pâturage pour le bétail. Tous ceux qui ont des bêtes, ne seraient-ce que deux ou trois, tiennent à faire de cette incidence une petite fête également appelée « tiririt uzal ».

Cette festivité champêtre, laissée à la discrétion d'un chacun, doit quand même se placer lors du retour effectif de la chaleur. Mais celui-ci, non fixé à une date déterminée comme le printemps ou toute autre saison, est parfois difficile à préciser et peut varier notablement d'une année à l'autre. Cependant l'expérience populaire a retenu certains critères. Le berger mesurera la longueur de l'ombre projetée par son corps. Un autre indice sera la floraison du genêt épineux (azezzu), énormes bouquets jaunes à l'odeur entêtante. Ce sera surtout l'apparition du coucou (ttikkuk, ttukkuk) dont le cri va effrayer les bœufs, ou plus exactement la venue de cet oiseau coïncide avec celle des taons dont la piqûre « fait prendre la mouche » au bétail. « Si le 14 Meyres, dit le coucou, je ne suis pas encore venu, préparez quand même un berger pour garder vos bœufs. » (H. GENVOIS, *Le Calendrier agraire et sa Composition*, F.P., n° 125, 1975-I, p. 73). La date du 14 Meyres (27 mars) correspond donc, à quelques jour près, au début du printemps selon le calendrier grégorien, 21 mars.

Le rituel de « tiririt uzal » est comme une deuxième fête du printemps, se distinguant d'ailleurs bien mal de la première en début de saison. Il est caractérisé par : - l'inauguration solennelle du nouvel horaire de pâturage, - et par la préparation de mets spéciaux adaptés à cette festivité. On ne dira rien des pratiques opérées, ce jour-là, par les femmes, pour s'assurer la conservation du lait de leurs bêtes. Elles tiennent plus de la magie des vieilles que du be-

soin de s'insérer au rythme même de la nature. Il suffira de se référer à J. SERVIER, op. cit., pp. 162 et seq.

Inauguration du nouvel horaire de pâturage.

A partir du « retour de la chaleur » la descente du bétail au pâturage s'opérera en deux temps, et non plus de manière continue comme au cours des mois précédents. Il y aura deux sorties : celle du matin qui commence dès avant le lever du soleil et se poursuit jusque vers dix heures, et celle du soir qui va de trois ou quatre heures de l'après-midi et se termine au coucher du soleil.

Dès l'introduction de ce nouvel horaire, on ne tarde guère à faire en famille la fête de « tiririt uzal ». Ce jour-là, la sortie du matin sera comme une nouvelle rencontre du printemps. Les bergers cueilleront une ample moisson de branchage divers qui, seront, à leur retour, suspendus au-dessus de la porte de la maison. Parmi eux pourront figurer le laurier-rose dont la seule présence suffit à écarter les serpents, les feuilles de cactus protectrices des tout-petits, et surtout « azal », le bouquet de genêt fleuri qui donnera à l'habitation « un air de printemps ». Les femmes, parfois revêtues de leurs habits de fête, iront à la rencontre des bergers pour les aider à rapporter leur moisson fleurie. La maîtresse de maison se livrera à sa propre cueillette de plantes dont les unes serviront à essuyer les récipients à lait et à beurre, et les autres seront mises à sécher pour être utilisées, par la suite, à la préparation de tisanes contre les maux de tête, fièvre ou autres.

En certains lieux, on disposera de part et d'autre de la porte par où passera le bétail pour aller aux champs ou en revenir, un soc de charrue (tag^wersa) et un peigne à tisser (ayazil). « Le soc de l'araire et son doublet, le peigne du métier à tisser, empêchent « tiṭ » — le mauvais œil — d'entrer dans la maison car ils sont pointus ou garnis de pointes, et symboles de fécondité » J. SERVIER, op. cit., p. 154) : fécondité des troupeaux, abondance des récoltes à venir ainsi que de la laine dont le tissage va reprendre. Soc de charrue et peigne resteront en place du lever du soleil à son coucher,

de la première sortie du bétail jusqu'à son dernier retour en fin de soirée.

Préparation de mets spéciaux.

Les repas du jour, et plus spécialement le dîner que l'on prendra au retour du pâturage, seront marqués par la présence du lait et du beurre. Ici, on cuisinera des crêpes bouillies au lait (tašebb^waṭ s-uyefki, Taourirt Mangellat ; ašeb^waḍ, Djemâa Saharidj), ailleurs on préparera du blé écrasé cuit dans du lait (iwzan, At Ghobri). Pour la seule fois de l'année (At Mangellat), on servira un fromage fait de lait baratté cuit avec du beurre (tiklilt). Dans les régions où le bétail abonde, les At Ghobri par exemple, on pourra se contenter d' « agugli » et de galette. « Agugli » est un fromage obtenu grâce à du suc de feuille de figuier mis dans du lait frais pour le faire cailler. On l'égoutte ensuite dans un tablier de cuir de fellah (atabenta).



PREMIER JOUR DE L'ETE

(17 maggu : amezwaru lou : amenzul unebdu)

Le commencement de l'été passe assez inaperçu, car il est éclipsé tout à la fois par Lainesla, fête du solstice, et par l'arrivée des moissons, deux temps forts de l'activité rituelle agraire. Cependant cette saison n'étant pas sans danger pour la santé des humains, des tout-petits spécialement, on verra à son premier jour une floraison de rites ou pratiques à valeur prophylactique. Les mets préparés y prendront eux-mêmes un caractère particulier.

Rites du matin, de très bonne heure.

Le premier jour de l'été (amenzu unebdu), et en certains endroits les deux jours suivants également, on doit se lever de très bon matin afin de ne rester somnolent tout au long de la saison, et l'on se passe les yeux au kohl, fabriqué avec « tazult » (sulfure de plomb), afin d'éviter les maux d'yeux, spécialement « tindaw (la conjonctivité purulente) ». Pas de sieste non plus ce jour-là sans quoi on sera obligé de la faire par la suite. On boit de l'eau de source afin de ne pas souffrir de la soif durant les grosses chaleurs. Enfin, pour se préserver des vers, on suspend à son cou un fil auquel on a fait sept nœuds et accroché une ou trois gousses d'ail (tišsert). A Djemâa Saharidj, on se baigne, on change ses habits, on nettoie sa maison et ses ustensiles. Cependant tous ces soins de propreté pourraient être remis après la sortie dans la campagne.

De très bon matin, en effet, les femmes, surtout les mères d'enfants en bas âge, se rendent dans les champs et les bois afin d'y cueillir l'extrémité (tišebubin umaday ; ihf t_tezgi) de toutes les essences qui y sont agitées par le vent (ka yeṭhuzzu waḍu). Deux ou trois variétés seront évitées à cause de leur nocivité ou de leur amertume ; ainsi le lau-

rier-rose (ilili) et le cyste (tifuzzal). L'utilisation que l'on fera de cette cueillette pourra varier suivant les régions, mais ce sera avant tout pour s'en servir de médication. La chose est évidente lorsque, comme à Taguemount Azouz, on la fera sécher pour en faire des tisanes.

Les mères qui ont un enfant en bas âge, garçon ou fille, ramènent aussi une palette de cactus (ihder ukerms) qu'elles suspendront au-dessus de la porte : pour le garçon la palette aura sept fruits afin qu'il devienne plus tard père de sept garçons ; pour la fille il n'y aura que trois fruits afin qu'elle soit bien portante et trouve plus tard « acquéreur » (at_tesœu amsawem). A Taguemount Azouz des mères n'hésitent pas à s'accroupir pour brouter l'herbe du talus ; elles en arrachent une touffe qu'elles gardent dans la bouche et ramènent à la maison en imitant le meuglement du veau. Elles espèrent ainsi communiquer à leur fils la robustesse de cet animal. La touffe d'herbe sera accrochée au berceau.

Cuisine du premier jour d'été : mets préparés et rites du foyer.

S'il y a des mets spécialement préparés pour l'entrée de l'été, aucun d'eux cependant ne peut être considéré comme spécifique, tels les « poulets » de Yennayer ou les « tiyřifin » de tafsut. Chaque région, parfois chaque village, a son plat particulier. Aux pratiques culinaires s'ajoutent, localement, des rites de foyer ordonnés à l'expulsion des insectes. Mais cette fois-ci, au lieu de leur servir « un souper », on leur refusera toute nourriture.

A Fliki on cuisine « ašebb'ād ». Avant de servir ce plat on y versera le jus des extrémités de branches ramassées le matin. Pour cela on les pilera dans un plat avec « tawdešt », gros galet destiné à cet usage. On ajoutera une bonne ration d'huile. Avant de manger on regardera son visage dans le plat et, avec une cuillère, on se versera sur le sommet du crâne un peu de l'huile (du plat). On se préservera ainsi des insulations toujours possibles lorsqu'on travaille dans les champs en plein soleil.

A Taourirt Mangellat on préparera « tawziř, ou : ašrab n temzin », sorte de bouillie faite avec des épis d'orge frais.

On provoquera ainsi l'abondance de l'eau de pluie ou de source. Ce jour-là également, afin d'éviter le pullulement des insectes, on placera sur le kanoun allumé la poêle de terre (uskir), absolument vide. Puis avec une faucille on simulera le geste de remuer la nourriture qui y serait contenue.

A Taourirt Mimoun, on fera un repas froid. Car ce jour-là il ne faut pas faire de feu et tenir la marmite retournée (asnugtam t_utuggi), sans quoi les insectes envahiront la maison.

Enfin à Djemâa Saharidj on prépare « abisař », purée liquide de fèves pilées (tašnint ibawen) qui accompagnera le berkukes. Pour empêcher la prolifération des insectes, on se contentera de leur jeter de l'eau chaude dans la rigole d'égout avant de sortir pour la cueillette des branches, le matin.

Rites de prophylaxie infantile.

Ce « rituel » qui relève de la magie familiale pratiquée par les mères et surtout par les matrones (elqiblat) n'a d'autre lien avec le calendrier agraire que la date à laquelle on s'y adonne, le premier jour de l'été. Inutile donc de s'y attarder.

Les enfants en bas âge, plus que tous les autres, risquent d'avoir à souffrir des ardeurs de l'été. La maladie les guette, notamment la diarrhée (tagdiř), parfois provoquée par le lait chaud de la maman donnant la tétée à son retour des champs. Aussi va-t-on entourer le poupon d'un réseau protecteur d'amulettes et de « produits », entre autres les plantes ramenées le matin des champs. Comme aux grandes personnes on lui mettra du kohl aux yeux afin de renforcer sa vue ; comme aux grandes personnes on lui suspendra au cou une gousse d'ail afin de le préserver des vers. Comme au jour de sa première tonte on lui couvrira la tête d'un mélange de tuile pilée et de miel. Avant le lever du soleil on ira lui puiser à la fontaine « le pot à eau (tagdurt) » dans lequel on mettra des fleurs, ou une rose rouge (elwerđ azeg-

g^{ay}) pilée, afin qu'il reste bien rose au cours des chaleurs (akkn ad yizwiḡ ḡ_{unebdu} l_{leḥḥur}). On y ajoutera un objet d'argent, pièce ou broche. On fera tourner la « tagdurt » au-dessus de la tête du poupon (Taguemount Azouz) ou bien on lui fera boire de son eau avec l'objet d'argent (Taou-riḥ Mangellat). Etc..., etc...

Une pratique mérite une mention spéciale en raison de l'intérêt historique qu'elle présente. La voici. Pour que le bébé n'attrape pas la diarrhée on lui suspend au cou un cordon de laine bleue (azegza) que l'on aura fait torsader par un individu nommé Ali auquel on donnera des œufs en échange de ce service. J. SERVIER signale de son côté, mais pour la protection du lait, une pratique dans laquelle entre une cordelette d'alfa torsadée, elle aussi, par un Ali. Et il ajoute à ce sujet l'intéressante remarque suivante. « L'importance magique donnée au nom de « 'ali » — prénom de l'homme qui doit faire la cordelette — nous replace dans un contexte de traditions shi'ites dont le rappel est fréquent dans cette région du Nord de l'Afrique où l'Islam a été apportée par les Fatimides » dont une dynastie régna sur Bougie (op. cit., pp. 162-163).

FETE DU SOLSTICE D'ETE

(24 Yunyu : lainesla ou lemæinesla)

Lainesla revêt dans le rituel agraire une importance particulière ; c'est la véritable célébration du solstice d'été. Avec cependant un double décalage. Décalage d'abord par rapport au calendrier grégorien. Sans doute, la fête du solstice d'été, se situe à la même date dans les deux calendriers, (24 Yunyu : lainesla - 24 Juin, feux de la Saint-Jean). Mais, en fait, avec le retard de treize jours du calendrier agraire, Lainesla se trouve reportée au 7 juillet du calendrier grégorien. Décalage également de la célébration du solstice d'été par rapport à son incidence, une vingtaine de jours plus tôt, le 5 Yunyu (1).

On ne peut s'empêcher de faire un rapprochement avec Yennayer, début de l'année julienne agraire et célébration du solstice d'hiver qui se situait en fait, lui aussi, bien avant, le 5 Bu-Djember (tuyalin n tafukt, retour du soleil). J. SERVIER constate le fait et en tire d'intéressantes déductions. « Le 24 juin, écrit-il, correspond au 23 décembre comme la « ainsara » correspond à La Vieille de Janvier. L'une arrive à la fin des moissons, l'autre est venue au moment des derniers labours » (2). Il faudrait dire pour plus de précision : à la fin de la première période de labours, ceux d'automne, appelée « amenzu ». Plus loin J. SERVIER continue : « Après les jours de la Vieille de Yennayer, une vie mystérieuse a verdi les champs et les hommes ce soir-là ont mangé à leur faim, plus qu'à leur faim, pour avoir une année abondante. Les feux de la « ainsara », la femme brûlée vive, marquent la fin des moissons et de la vie des champs » (3).

Toutefois, les feux de lainesla ne sont pas signe de mort

1) H. GENEVOIS, *Le Calendrier agraire et sa Composition*, F.P., n° 125, 1975-I, Introduction, pp. 10-13.

2) J. SERVIER, op. cit., p. 314.

3) J. SERVIER, op. cit., p. 315.

totale. S'ils marquent la fin du cycle de la fécondité des champs, bien soulignée par le rite symbolique d'immolation de la dernière gerbe, ils en inaugurent aussi un autre, celui de la prolifération des arbres fruitiers, figuiers et vignes notamment. Telle est bien en effet la signification attachée par les usagers au mythe de « la femme brûlée vive » pour son inconduite, ou pour sa méchanceté, selon des versions particulières à la Grande Kabylie (4), quelle qu'en soit du reste l'origine (5).

Les rites et pratiques observés pour Lainesla peuvent se grouper sous trois titres : - les interdits de travail ; - les pratiques alimentaires ou assimilées ; - et surtout les feux universellement répandus d'un bout à l'autre du Maghreb. Cet ensemble est si important qu'un informateur qualifié de « solennité agraire (lewaşer l-lehla) » la célébration du solstice d'été.

Les interdits de travail.

Le jour de Lainesla on ne saurait sans danger se livrer à certains travaux. Il ne faut pas toucher aux céréales, sinon les « papillons (aferţetţu) » se mettraient après le grain (Région d'Azazga) (6). De leur côté, les femmes doivent s'abstenir de toucher à la laine, sans quoi elles ressentiraient des douleurs articulaires (Région de Larbâa n At Yiraten).

On se livre, en certains endroits, au nettoyage des fon-

4) H. GENEVOIS, op. cit., pp. 55-59.

5) J. SERVIER, op. cit., p. 319. « La légende d'ainsara » ou plutôt cette « aitia », ce mythe explicatif, semble venir des coptes comme le montrent de nombreux éléments, et avoir été apportée, comme le « calendrier romain », par l'Islam populaire, un Islam chargé de traditions méditerranéennes qui en ont à l'origine facilité la diffusion, la compréhension et l'adoption par les paysans du Nord de l'Afrique. »

6) E. DESTAING, « Fêtes et Coutumes saisonnières chez les Beni-Snous », in *Rev. Afr.*, 261-263, El-Anesret, p. 272, note 1. Il y cite Terhil, m. ms., p. 2 : « Le jour de l'Ansara, on ne s'occupe ni de la moisson, ni du dépiquage, ni d'aucun travail. Celui qui fait ce jour-là quel que travail voit les vers s'attaquer à son ouvrage. »

taines et des cimetières (7). Faut-il y voir une pratique à caractère rituel ? ou tout simplement une coutume basée sur l'opportunité ? En effet, avec l'arrivée des grosses chaleurs, l'eau absolument nécessaire pour les gens et les bêtes, va se raréfier. Il importe donc de procéder à un sérieux nettoyage des fontaines, travail qui fait l'objet d'une corvée communautaire de village (tašemlit), tout comme le nettoyage des cimetières. Quel jour y est plus propice que celui de Leinesla, les hommes ne pouvant aller travailler dans les champs.

Les pratiques alimentaires ou assimilées.

Un peu partout ceux qui ont du bétail ou des oliviers, choisissent le jour de Leinesla pour purifier et mettre dans des récipients leur beurre et leur huile. J. SERVIER fait, à propos de la mise du beurre en pots, la remarque suivante. « A la maison, la femme la plus âgée, « tamghart », fait fondre le beurre qui, jusque-là, a été conservé en mottes... Jusqu'à cette date ('ainsara), le beurre de printemps ne peut être fondu, c'est-à-dire passé au feu, sans risquer de porter atteinte à la production du lait frais » (8). Les usagers disent plus simplement : purifier son beurre et son huile ce jour-là, c'est attirer sur eux la barakka (yeṭṭili deg-s elbarakka), voir augmenter leur quantité !

Le souper de Leinesla ne semble pas être une pratique générale. La seule règle observée c'est de mettre du beurre dans les plats ce jour-là, si l'on en a ! On dit à Fliki :

Ass-a d Lemēinesla,
ašebb^waḍ ed-wudi yella.

Aujourd'hui, pour Leinesla, ašebb^waḍ et beurre il y a. » On partagera un peu de son beurre entre les membres de la famille et on en donnera aux voisins défavorisés.

A signaler enfin qu'en certain villages des At Ghobri, à

7) J. SERVIER, op. cit., p. 314. Il mentionne la vallée de la Soummam, les Aït Idjer, comme en Kabylie Maritime les Iflisen Lebhar.

8) J. SERVIER, op. cit., pp. 313 et 315.

l'occasion de la célébration du solstice d'été, on fait « lew-zie », immolation et partage collectifs de viande.

Les feux de Lemēsla.

Ces feux, caractéristiques de la fête, sont de deux sortes en Grande Kabylie :

- feux allumés de très bon matin dans les champs de figuiers et les vergers ;
- feux allumés au coucher du soleil sur les aires ou dans les terrains incultes.

Les feux allumés de bon matin sous les figuiers, ou plus exactement la fumée bénéfique qu'ils provoquent, sont d'un usage général à travers tout le pays. A Djemâa Saharidj on désigne même cette opération par un verbe dérivé du nom de la fête, lemēsīslā. Faire du feu sous les figuiers à cette occasion se dit « semēsīsil (A.I. yessemēsīsil) ». Si parfois, on semble se contenter d'une simple fumigation (abeħħer) avec un ustensile perforé dans lequel le benjoin (elġawi) est mélangé au combustible (Taourirt Mangellat ⁹⁾, plus communément ce sont de véritables feux que l'on allume, un seul mais de grande dimension, ou plusieurs, si le terrain à enfumer est trop étendu. De très bon matin, en tout cas avant huit heures, on amasse paille de chaume ou herbe sèche combustibles qui produisent beaucoup de fumée. On y met le feu. On y ajoute de la bouse séchée pour empêcher la dispersion des flamèches ainsi que de la graisse de la queue du mouton de la Grande Fête (taqītī). La fumée qui se dégage se répand à travers tous les arbres, figuiers ou vignes, et s'élève jusqu'au ciel où elle attire parfois brise et nuage. Mais surtout, dit-on, et c'est le but recherché, elle est une médecine efficace (abbū-nni d eddwa) : - elle empêche les fruits de tomber avant maturité ; - elle en fait sortir les petites mouches qui y sont blotties ; - et, par voie de conséquence, elle assure leur fécondation. Ce dernier résul-

⁹⁾ E. DESTAING, op. cit., El-'Anesret. « On place aussi, sous les arbres des vergers et au milieu du troupeau, des herbes aromatiques qui brûlent sur un réchaud. » (pp. 264-265).

tat est, pensent certains mais à tort, provoqué par la fumée elle-même ⁽¹⁰⁾. En tout cas, c'est une croyance générale que la terre peut remplacer, et même avantageusement, les caprifiques que l'on accroche ce jour-là aux branches des figuiers pour assurer la fécondation de leurs fruits ⁽¹¹⁾. Aussi, après avoir allumé les feux sous les figuiers on lance de la poussière sur leurs branches. Ce faisant on récite la formule suivante qui, comme toujours, comporte des variantes secondaires selon les lieux.

A y Aħnin, a y azebbar, ou : A win iħelqen letmar,)
meħħif azebbar (ou : akal) eddekkar ;

... elyella-w at-tetmer. (ou ayn iketben ur yettar.)

O Miséricordieux, ô Réparateur (ou : O Toi qui créas les fruits, mieux vaut la poussière (ou : la terre) que les caprifiques ; ... puisse ma récolte être abondante. (ou : puissent ne pas tomber les fruits dont je dois profiter (litt. qui me sont destinés).

Si les feux sous les figuiers sont encore universellement pratiqués en Grande Kabylie, contrairement à ce qui se passe en d'autres régions du Maghreb, les feux « de la Saint-Jean » ont quasiment disparu. Les vieux en ont entendu parler, ou bien y ont eux-mêmes assisté dans leur jeunesse, mais cela ne se fait plus. Pour les régions étudiées, on n'en a trouvé trace que dans certains villages des At Ghobri (tel Fliki) ou des Beni Ziki. Voici la manière dont on procède. Au coucher du soleil, ou plus tard après le souper, on allume des brasiers soit dans la cour des maisons ou aux environs dans un terrain inculte, soit sur une aire à battre. Puis les enfants sautent par-dessus les flammes en disant :

à Fliki :

« Einesla, kkes lehfa : L'einesla, enlève ma fatigue. »

¹⁰⁾ J. SERVIER, op. cit., p. 313. « La fumée ainsi produite est supposée avoir les mêmes propriétés fécondantes que les colliers de figues mâles utilisés lors de la caprification. »

¹¹⁾ IBN EL-AWAM, *Kitab al-Filaha*, trad. Clément-Muller, Paris, 1864, Tome II, p. 536. « Ce jour de l'Ansara est un jour béni. Si l'on jette ce jour-là sur les figuiers de la terre prise ailleurs qu'à leur pied, aucun fruit ne tombera, lors même que la fleur n'aurait pas été fécondée. »

aux Beni Ziki :

« Ass-agi d Einesla,
ur ay-tetṭay tawla ;
af tidet tesres tlaba,
elwil yerwel s azekka.

Aujourd'hui c'est Lainesla ; puisse la fièvre nous épargner. Sur un corps sain (litt. sur du vrai) on met des habits ; quant au malheur il s'est enfui vers la tombe » (12).

On peut se demander maintenant quelle est la signification profonde des feux de Lainesla. Sans doute, ils diffèrent grandement les uns des autres, et dans leurs circonstances et, en apparence du moins, dans le but recherché. Cependant ils sont tous, en dernière analyse, des rites de purification, ou mieux d'élimination et d'expulsion du mal. Finalité à laquelle sont ordonnés eux aussi les interdits de travail observés ce jour. On éliminera le mal des humains, fatigue et douleurs diverses, en faisant sauter les enfants par-dessus les feux du soir, en empêchant les femmes de s'adonner au travail si pénible de la laine (13). On purifiera les demeures, de leurs insectes tout d'abord, en allumant des feux dans leur cour intérieure, en y conservant précieusement de la cendre ramassée dans les foyers des vergers. Grâce à ces mêmes foyers, on chassera des arbres fruitiers les parasites destructeurs, vers qui rongent leurs racines, moustiques et pucerons qui piquent leurs fruits. Enfin, en interdisant au fellah de toucher aux céréales on préservera leur grain de l'intrusion des papillons, et on purifiera l'aire où il sera battu et vanné en dressant un brasier en son milieu.

Les parasites de toutes sortes ont donc, on le voit, bonne part dans le mal dont on entend se débarrasser, se purifier, au jour de Lainesla. Cette part est encore plus significative

12) IEN ELH'ADJ EL 'ABDERY, *Kitab elmedkhel*, Le Caire, 1320, Tome I, p. 79. « Les femmes sortaient ce jour-là (fête dite Khmis el'ades) pour acheter au marché encens et bagues. Avec cet encens, hommes et femmes faisaient des fumigations, puis ils passaient sur la fumée sept fois, se frottaient au-dessus les mains et les pieds et y faisaient passer des objets. Ils prétendaient que cette pratique les préservait du mauvais œil, de la mollesse et de l'abattement du corps. »

13) H. GENEVOIS, *Sut Tadut*, F.D.B., n° 93, 1967-I, pp. 16-19.

dans le rituel décrit par E. LAOUST pour le feu de joie (tabenayut) de l'Achoura au village de Tiniskt dans l'Atlas marocain. Il écrit : « On y fait mettre le feu par un enfant répondant au nom d'Ahmed, et en franchir les flammes en disant par trois fois : Je saute par-dessus Bennaïo, cette nuit-ci. Je sauterai aussi l'an prochain. J'y laisse mes puces, poux et punaises » (14). On fait siennes les conclusions qu'il en tire, mise à part toutefois leur formulation trop théologique ! « Les parasites dont il est question personnifient les péchés et doivent être considérés comme des maux envoyés par Dieu à ceux qui ont transgressé sa loi. Ils donnent la notion du mal et de l'impureté morale par une comparaison prise dans le monde physique et matériel. Le mal est personnifié par des gênes et des douleurs physiques, causées par des êtres substantiels comme les parasites auxquels il est fait allusion plus haut... Dans ces conditions, le mal ... peut être traité magiquement : on peut le conjurer, l'expulser, en se débarrassant des êtres concrets qui le symbolisent, lui servent de support... Le feu, en tant que moyen de destruction rapide et définitif, intervient fréquemment dans les rites d'expulsion et d'élimination du mal, ainsi matériellement compris. Il est l'élément de purification par excellence » (15).

14) E. LAOUST. « Noms et Cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti-Atlas », in *Hespéris*, Année 1921, 4^e trim., p. 389.

15) E. LAOUST, op. cit., p. 390.

CONCLUSION

Ainsi donc s'achève la première partie du Rituel agraire, celle des rites et pratiques rattachées à une date fixe. Ils se situent quasi-uniquement au cours des six mois qui s'écoulent entre le solstice d'hiver (tuyalin n tafukt, 5 Bu-Djember) solennisé lors de Yennayer et le solstice d'été (5 Yunyu) solennisé au jour de leinesra (24 Yunyu). Ni dans la composition de cette longue période de beaucoup la plus riche en subdivisions (cf. *Le Calendrier agraire et sa composition*, F.P., n° 125, 1975-I), ni dans le rituel ici étudié, rien ne nous autorise à croire que l'année agraire fut primitivement répartie en grands cycles, la saison humide et la saison sèche. (Cf. J. SERVIER, pp. 275-276, et passim.)

Peut-on cependant à la fin de ce travail dégager quelque conclusion ? Il en est une qui semble s'imposer. Si dans les rites et pratiques encore largement observés, le fellah cherche de toute évidence à s'intégrer au rythme même de la nature, s'il veut être pour sa terre cultivateur et non exploitateur, ses comportements actuels ne laissent guère de place aux relations avec les Puissances invisibles, de quelque nom qu'on les désigne. Voici le peu que l'on relève en ce domaine. Tout d'abord des invocations (lefwaṭṭeḥ) adressées à Dieu et aux Gardiens (ieessasen). On ne les a pas mentionnées car rien n'est fixé, ni collectivement ni individuellement ; tout est laissé à l'initiative privée. A signaler encore, mais très localement et assez mal intégrés dans le rituel agraire proprement dit, des pèlerinages à un lieu saint (zzerda, ṭṭebyita) souvent accompagnés d'immolation (timēreṭ, lewzie) ou tout au moins d'un repas communautaire. On trouve enfin l'une ou l'autre pratique de signification ambiguë. Telle la coutume, observée ici ou là, qui consiste à laisser un peu de nourriture dans le plat après le souper inaugural de la nouvelle année (imensi usegg^was).

Quelle en est la destination exacte ? Désire-t-on ne pas briser le cours de l'abondance si bien commencé par ce repas copieux ? A-t-on le souci de ne pas oublier la part des génies domestiques, « iæessasen » tutélaires ou plutôt « tiw-kilin », gardiennes des provisions emmagasinées dans les ikoufan de la soupente ? Ou enfin a-t-on l'intention de faire une offrande en faveur des défunts et de les associer ainsi à la joie de la famille ? Cette dernière hypothèse est à exclure, car le geste ainsi accompli le serait en dehors des normes habituellement suivies. Aucune mention n'est faite de cette intention. L'offrande ne saurait profiter à ses destinataires : on la laisse à la maison au lieu de la distribuer sur le pas de la porte ou mieux encore d'aller la déposer sur leurs tombes. (Cf. FDB., *Aumône et les redevances pieuses*, 1966, pp. 64-75. - *Vues sur l'Au-delà*, 1965-IV, n° 88, pp. 94-97.)

Nous avons donc constaté en achevant ce travail les réticences et même le silence de cette partie du rituel agraire par rapport à tout recours aux Puissances invisibles. Mais cette constatation n'est pas définitive. Si la présente étude porte sur un long espace de temps, six mois de l'année julienne, elle n'englobe pas cependant les temps forts de l'activité rituelle agraire, la moisson et le dépiquage, savoir l'inauguration des labours et des semailles d'automne, et les rites d'obtention de la pluie en période de sécheresse prolongée. Ces derniers plus particulièrement méritent de retenir l'attention. A travers tout le Maghreb, on relève des pratiques qui ont gardé la faveur populaire autant et sinon plus que la prière officielle de l'Istisqa. Parmi celles-ci on doit signaler des pèlerinages et immolation aux sanctuaires locaux, et surtout des processions accompagnées d'invocations à ANZAR. Quelle réalité recouvre ce terme, peu vivant dans le vocabulaire courant en Grande Kabylie, en dehors des formules toutes faites. Est-ce simplement le vieux mot berbère qui désignait la pluie et fut remplacé ensuite par d'autres mots ? En certaines régions le mot est encore très vivant avec ce sens concret. Serait-ce la personnification de la puissance fécondante, indispensable à la vie des hommes, de cette eau qui tombe des régions supérieures ? Mais des observations récemment relevées suggèrent plus. ANZAR

serait-il la Puissance supra-terrestre à qui les anciens d'avant l'Islam attribuaient la distribution de l'eau du ciel, la donnant ou la refusant au gré de ses caprices ? Sans prétendre répondre à cette question délicate, nous pensons avoir recueilli des éléments susceptibles d'y apporter un peu plus de clarté. Ils feront l'objet d'une communication au *Fi-chier*.

BIBLIOGRAPHIE

- A. BEL, *Quelques rites pour obtenir la pluie en temps de sécheresse*, Alger, 1905.
- F.M. BERGOUX - J. GOETZ, *Les religions des préhistoriques et des primitifs*, Paris, 1958.
- S. BIARNAY, *Notes d'ethnographie et de linguistique nord-africaines*, publiées par L. BRUNOT et E. LAOUST, Paris, 1924, surtout chap. VII, pp. 97-115 : « Pratiques agricoles et rites agraires dans le Nord-Marocain ».
- *Etudes sur le dialecte berbère de Ouargla*, Paris, Ernest Leroux, 1908.
- S.A. BOULIFA, *Méthode de Lange Kabyle* (Cours de II^e année), Alger, 1912.
- P. BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève-Paris, Droz, 1972.
- J. BOURRILLY, Conférences publiées par E. LAOUST sous le titre de *Eléments d'Ethnographie Marocaine*, Paris, Larose, 1932.
- L. CALVET, « Rites agraires en Kabylie », in *Algeria*, n° 51, Octobre 1957.
- E. DESTAING, « L'Ennayer chez les Beni-Snous », in *R. A.*, n° 256, 1^{er} trim., 1905.
- « Fêtes et Coutumes saisonnières chez les Beni-Snous », in *R. A.*, n° 261 à 263, Alger, 1907.
- E. DOUTTÉ, *Magie et Religion de l'Afrique du Nord*, Alger, 1909.
- *Marrakech*, Paris, 1905.
- H. GENEVOIS, *La Femme Kabyle*, Les travaux et les jours, *F.D.B.*, n° 103, 1969.
- *Le Calendrier agraire et sa Composition*, *F. P.*, n° 125, 1975-I.
- S. GSELL, *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord*, Tome IV, Paris, 1927, chap. II : « Les religions ».
- A. HANOEAU - A. LETOURNEUX, *La Kabylie et les Coutumes Kabyles*, Tome I, Paris, 1893.

- E. LAOUST, *Mots et Choses Berbères*, Paris, Challamel, 1920.
- « Noms et Cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti-Atlas », in *Hespéris*, 1921.
 - *Éléments d'Ethnographie marocaine*, Notes de J. BOURRILLY, Paris, Larose, 1932.
- L. LEFEBVRE, « Signification des rites et coutumes relatifs aux céréales au Douar Ighram (Petite Kabylie) », in *Libyca*, n° XI, 1963.
- LEVY-PROYENÇAL, « Pratiques agricoles et fêtes saisonnières de l'Ouergha », in *Archives Berbères*, tome III, 1918.
- W. MARÇAIS - A. GUIGA, *Textes arabes de Takrouna*, Paris, Leroux, 1925.
- MIRCEA ELIADE, *Traité de l'Histoire des Religions*, Paillot, 1949.
- J.C. MUSSO, « Masques de l'Achoura en Grande Kabylie », in *Libyca*, Tome XVIII, 1970.
- S. OUAkli, « Calendrier agricole en Kabylie », in *Bulletin de l'Enseignement des Indigènes*, 1933.
- M.-R. RABATE, « La mascarade de l'Aïd el Kébir à Ouirgane (Haut-Atlas) », in *Objets et Mondes* (Revue du Musée de l'Homme), Tome VII, fasc. 3, 1967.
- S. RAHMANI, « Le mois de mai chez les Kabyles », in *R. A.*, n° 76, 1935.
- « Le tir à la cible », in *R. A.*, XCIII, 1^{er} et 2^e trim.
- Y. RAHMANI, « A la rencontre du Printemps », in *Libyca*, Tome XVII, 1969.
- A. RENON, Dans la Collection *Le Bled*, in *IBLA*, Tunis : Les Semailles - La Moisson.
- P. SCHOEN, « Les travaux et les jours du paysan kabyle », in *Liens*, n° 12, 1960.
- J. SERVIER, « Calendrier agricole et cycle de vie en Kabylie », in *Comptes rendus, sommaires des séances de l'I.F.A.*, Paris, 1933.
- « Rites de Labour en Algérie », in *Journal de la Société des Africanistes*, tome XXI, 1951.
 - *Les Portes de l'année*, R. Laffont, 1962.
- E. WESTERMARCK, *Ritual and Relief in Morocco*, Tome II, London, Mac Millan, 1926.



DEBÎHA

RITE DE FRATERNISATION ENTRE DEUX PARTIS *

Dans beaucoup de régions au Maroc on pratiquait la coutume de la *debiha* (tiyersi) ⁽¹⁾. Nous la trouvons chez les *Shluh*, les *Beraber* et les Rifains *Jebala* ⁽²⁾. Elle a existé également dans l'ouest algérien et le nord de la Mauritanie ⁽³⁾.

Pour établir des liens solides et sincères entre personnes ou groupes, on pouvait avoir recours à des moyens artificiels — la structure sociale ne fournissant pas d'autres moyens —. Ces liens se créaient par une alliance ou même une sorte de fraternité entre deux individus ou entre un indivi-

* En laissant dans le présent article les temps à l'imparfait, nous ne voulons traiter que des coutumes du passé, sans vouloir nier ou affirmer quoi que ce soit du présent.

1) Pour la *debiha* (tiyersi) j'ai pris mes références dans une cinquantaine de sources écrites datées de 1891 jusqu'à 1968.

2) Cf. p. ex., J. BERQUE, *Les Seksawa, recherches sur les structures sociales du Haut-Atlas occidental*, Paris, 1954, p. 426 ; F. DE LA CHAPELLE, « Une cité de l'oued Dra' sous le protectorat des nomades, Nesrat », *Hespéris*, IX, Paris, 1929, p. 37 ; Lt.-Col. JUSTINARD, « Notes sur l'histoire du Sous au XVI^e siècle, Sidi Ahmed ou Moussa », *Archives Marocaines*, XXIX, Paris, 1933, pp. 141 sq. ; R. MONTAGNE, « La limite du Maroc et du Sahara atlantique », *Hespéris*, XI, Paris, 1930, p. 116 ; G. SPILLMAN, *Les Ait Atta du Sahara et la pacification du Haut Dra*, Rabat, 1936, p. 45 ; E. WESTERMARCK, *Ritual and Belief in Morocco*, London, 1926, I, p. 535.

B. G. HOFFMAN suggère à tort que la *debiha* comme rite de fraternisation ne se trouve que dans le sud du Maroc, cf. B. G. HOFFMAN, *The structure of the traditional moroccan society*, The Hague, 1967, p. 103.

3) Cf. M. MORAND, *Etudes de droit musulman et de droit coutumier berbère*, Alger, 1931, p. 314 ; E. DOUTTÉ, *L'Islam algérien en l'an 1900*, Alger, 1900, p. 99 ; J. CARO BAROJA, *Estudios Saharianos*, Madrid, 1955, pp. 22 sq. ; E. DOUTTÉ, *Missions au Maroc, en tribu*, Paris, 1914, p. 253.

du et un groupe ou encore entre deux groupes. Un de ces moyens, dans le domaine religieux, était la *debiha* (arabe) ou *tiyersi* (berbère). Quelques exemples illustreront le véritable sens de la *debiha*. La *debiha* était employée pour obtenir la protection d'un autre parti.

I Les *Todgha*, tribu du Haut-Atlas, avaient la coutume suivante : dès qu'un assassin avait perpétré son crime, il s'enfuyait pour se mettre à l'abri chez la tribu voisine des *A. Izdegg*, emmenant avec lui 9 membres de sa famille. Puisque c'était une tribu hostile, l'assassin devait recourir à la *debiha* pour assurer sa propre sécurité et celle de ses parents. A leur arrivée, ils allaient voir le chef du village et lui achetaient un mouton. Ensuite ils déclaraient qu'ils étaient des réfugiés et qu'ils aimeraient qu'on leur désigne une famille à qui offrir la *debiha*. Devant la maison de la famille en question on égorgeait l'animal en enduisant de sang le seuil de la porte d'entrée. Dès que le propriétaire de la maison s'apercevait de ce qui se passait, il sortait et souhaitait la bienvenue au groupe (4).

II A *Andjra*, au nord du Maroc, si quelqu'un demandait la protection de tout un village, il accomplissait habituellement la *debiha* devant l'entrée de la mosquée au moment même où les fidèles quittaient l'édifice après le culte. En égorgeant l'animal il disait par exemple : Je suis dans le *ɛar* d'Allah, ô assemblée, et dans le vôtre et celui de vos enfants. Au nom d'Allah, regardez-moi et ne passez pas sans me voir. » Si l'animal dans ses derniers sursauts se redressait, alors le *ɛar* (une contrainte de honte religieuse) était considéré comme très grave (5).

III A *Nesrat*, une localité dans le sud du Maroc, on employait jadis la *debiha* lorsqu'on demandait la protec-

4) E. UBACH et E. RACKOW, « Quellen zur ethnologischen Rechtsforschung von Nordafrika, Asien und Australien, Sitte und Recht in Nordafrika », *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, XL, Ergänzungsband, Stuttgart, 1923, pp. 140 sq.

5) WESTERMARCK, op. cit., I, p. 528.

tion à une tribu nomade voisine. Le sénat accomplissait la *debiha* à la porte du ksar (un village-oasis dans le sud du Maroc) ou à l'entrée du douar de la tribu à qui on demandait protection ⁽⁶⁾.

La *debiha* servait également à d'autres buts. Quelques exemples suffiront.

IV Pour contraindre quelqu'un à qui on demandait une faveur, on tuait un animal sur le seuil de la porte d'entrée ou à l'entrée de la tente. Au cas où la personne visée enjambait le sang ou l'apercevait, ne fût-ce qu'un instant, il ne pouvait pas ne pas accorder la demande. Cette obligation était intimement liée au *car* de la *debiha*.

Au cas où quelqu'un avait entendu qu'une *debiha* avait été accomplie près de sa maison et qu'il n'avait aucune intention de faire preuve de bienveillance à l'égard de l'auteur de la *debiha*, il pouvait faire enlever le carcasse et laver soigneusement l'endroit tacheté de sang : de cette façon il y avait moins de danger. Car faire comme si le *car* n'existait pas était dangereux et entraînait un malheur ⁽⁷⁾.

V Chez les *Todgha* on avait cette coutume-ci : s'il manquait des témoins dans un procès où il fallait plusieurs personnes pour jurer afin d'obtenir un acquittement, on pouvait trouver le nombre suffisant de témoins par une *debiha*. Tôt le matin, la personne allait à la maison de celui qu'il avait choisi comme frère, pour tuer un mouton devant sa porte. En même temps il prononçait les paroles prescrites. Ensuite il prenait un peu de sang pour l'asperger sur la marche la plus élevée. Lorsque le propriétaire de la maison apparaissait, il s'adressait à lui en ces termes : « O, un tel, je viens de tuer un mouton pour toi. Au nom d'Allah, sois mon frère. » La demande pouvait être rejetée. Il suffisait de répondre : « O fils, je ne puis pas être ton frère » ⁽⁸⁾.

6) DE LA CHAPELLE, loc. cit.

7) WESTERMARCK, op. cit., I, p. 527.

8) UBACH et RACKOW, op. cit., pp. 149 sq.

VI On raconte qu'un jour, dans les montagnes de l'Atlas, il y eut une lutte entre deux douars dans laquelle un homme trouva la mort. Ayant entendu cela, la mère du défunt alla offrir un bouc aux gens du village. Tuant l'animal au milieu du village, elle s'adressa ainsi à la population : « Je me mets sous votre protection. » « Que voulez-vous ? » demandèrent-ils. « Je veux voir le corps de mon fils avant qu'il ne soit enterré. » Alors on récupérait le corps dans le territoire de l'ennemi, souvent à ses risques et périls (9).

VII Lors de la demande en mariage de la future mariée il arrivait que l'on envoie une délégation spéciale, composée d'un petit nombre de personnages importants qui devaient discuter avec le père de la mariée au nom du père du jeune homme. S'ils pressentaient que le père de la jeune fille ne serait pas très accueillant, ils prenaient avec eux un animal qui serait égorgé en guise de *debiha*. Si le père ne changeait toujours pas d'avis même après la *debiha*, il devait offrir un dédommagement pour l'animal.

Parfois le père rencontrait la délégation en chemin et les suppliait de ne pas tuer l'animal devant sa maison. Il arrivait aussi que la délégation tuait l'animal en route pour le traîner jusqu'à proximité de la tente de celui à qui ils voulaient rendre visite parce qu'ils craignaient que leur mission soit sans succès (10).

Dans la même ligne d'idées, les *Zemmour*, une tribu à l'est de Rabat, avaient l'habitude de tuer un mouton à l'entrée de la tente de la jeune fille. Le sang d'un animal, égorgé rituellement selon la loi islamique, devait tacher le seuil pour que les deux partis soient vraiment réunis (11).

VIII Chez les *Beni Ouziem*, localité dans le Haut-Guir, dans la partie est du Haut-Atlas, voici ce qui se passait : si

9) S. BOULIFA, *Textes berbères en dialecte de l'Atlas marocain*, publications de l'école des Lettres d'Alger, Paris, 1909, p. 79.

10) G. TRENGA, « Contribution à l'étude des coutumes berbères », *Archives Berbères*, II, Paris, 1917, p. 227.

11) G. MARCY, *Le droit coutumier Zemmour*, P.I.H.E.M., XL, Alger, 1949, p. 56.

un voleur avait pénétré par effraction dans une maison privée, appartenant à quelqu'un de sa propre communauté, il devait payer une amende d'une certaine somme pour chaque seuil violé ou chaque chambre parcourue. Il lui fallait payer de nouveau le double de ce montant au conseil du village. En plus — et ceci était probablement plus exigeant — il devait quitter l'endroit et ne pouvait revenir qu'après avoir accompli la *debiha* à l'entrée du village (12).

Nous en avons terminé avec les exemples.

Il est évident que la *debiha*, dont il s'agit ici, est un rite sacrificiel. Dans les huit exemples, plusieurs détails de ce rite ont été abordés. On y mentionne le lieu du sacrifice (13), l'espèce d'animal sacrificiel (14), ainsi que son sang (15). Je voudrais comparer ces rites de la *debiha* à ceux d'autres sacrifices sanglants qu'on trouve au Maroc : le sacrifice pour le *eid al-adhâ*, celui aux abords de la tombe d'un saint, et celui offert à un *djinn*.

Dans son livre « Magie et religion dans l'Afrique du Nord », E. Doutré essaie de décrire, en les englobant tous, les rites sacrificiels, en vigueur autrefois chez les musulmans de l'Afrique du Nord. Il énumère 6 points : les rites de purification, le choix de l'animal-victime, la consécration de l'animal, l'orientation et l'intention de l'immolateur, le lieu du sacrifice et l'attribution de l'animal immolé (16). Il classe ses données concernant les pratiques sacrificielles sous ces 6 points. Je crois que cette façon de diviser les documents ayant trait à la *debiha* laisse quelques points dans le vide, cependant je la crois suffisamment utile pour mon étude comparative. Par conséquent j'adopte cette division, en comblant les manques que j'aurai repérés.

12) NEHLIL, « L'Azref des tribus et qsour berbères du Haut-Guir », *Archives Berbères*, I, Paris, 1915, p. 93.

13) Cf. I, VII, VIII.

14) Cf. I, II, V-VII.

15) Cf. I, IV, V, VII.

16) Cf. E. DOUTRÉ, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1908, pp. 450 sq.

1 - Les rites de purification.

Il est de coutume au Maroc de prendre un bain et de se vêtir d'habits de fête avant de faire le sacrifice le jour de la fête de *eid al-adhâ* (17). L'école *mâlikite* recommande de prendre un bain, d'utiliser des parfums, de bien s'habiller pour de telles fêtes (18). Souvent les outils qui servent à l'immolation subissent une préparation. Les couteaux sont consacrés de plusieurs façons (19). Mais ceci sort du cadre de l'école *mâlikite*. En comparant ces détails au rite de la *debiha* je n'y trouve aucune ressemblance avec les exemples dont je dispose.

2 a - Le choix de la victime.

Partant des renseignements donnés par Doutré et d'autres concernant l'animal-victime, on peut établir la liste suivante : chameaux, vaches, taureaux, bœufs, moutons, chèvres, poules et coqs (20). On préfère des taureaux noirs. Ceci vaut également pour les boucs. Le bélier noir était la victime de choix pour le *eid al-adhâ*. Poules et coqs (de préférence les derniers surtout s'ils étaient noirs) étaient habituellement destinés aux djinns et aux marabouts de moindre importance (21).

Si on tient compte maintenant des documents que j'ai collectés personnellement, on peut établir la liste suivante :

17) Cf. WESTERMARCK, op. cit., II, p. 107 ; G. H. BOUSQUET, *L'Islam maghrébin*, Alger, 1944, 3^e éd., p. 117.

18) Cf. IBN ABÏ ZAYD AL-QAYRAWÂNÏ, *La Risâla ou Eptre sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islam selon le rite mâlikite*, texte arabe et traduction française, etc., par L. BERCHER, Alger, 1949, p. 101.

19) Cf. DOUTrÉ, op. cit., p. 460 ; WESTERMARCK, op. cit., II, p. 119.

20) Cf. p. ex., DOUTrÉ, op. cit., pp. 463 sq. ; WESTERMARCK, op. cit., I, p. 178 ; BERQUE, op. cit., p. 294 ; A. ROUX, *La vie berbère par les textes. Parlers du sud-ouest marocain (tachelhüt)*, Paris, 1955, p. 47.

21) Cf. DOUTrÉ, loc. cit. ; DR. LEGEY, *Essai de folklore marocain*, Paris, 1926, pp. 16, 26, 40, 156 ; CH. DELMARÈS, « Les Rma Aounat et leurs fêtes saisonnières en territoire Doukkala », *Revue Anthropologique*, XLVI, Paris, 1936, p. 345 ; DOUTrÉ, *Missions au Maroc, en tribu*, pp. 211 et 279.

vaches (22), taureaux (23), bœufs (24), veaux (25), moutons (26) et chèvres (27). La plupart des exemples mentionnent le bélier. Un seul exemple nomme le taureau noir (28). Quant au choix de la victime, mes exemples ne mentionnent que des animaux, grands ou petits, à l'exclusion des volailles.

2 b - Le nombre de victimes.

J. CHELHOD dans son livre « Le sacrifice chez les Arabes » dit qu'il suffit d'égorger un petit animal quand il s'agit d'un sacrifice offert pour soi-même. En cas de plusieurs personnes, un animal plus grand était de rigueur. Si on comptait sept personnes, il fallait tuer un grand animal (29). Ceci ressort clairement des sacrifices offerts aux saints lors de leurs fêtes annuelles. A ces occasions on tuait souvent des taureaux, des bœufs et même des chameaux. Tous ces sacrifices provenaient des communautés et non pas d'individus (30).

22) Cf. WESTERMARCK, op. cit., I, p. 533 ; R. MONTAGNE, « L'Aghbar et les hautes vallées du Grand-Atlas », *Hespéris*, VII, Paris, 1927, p. 17.

23) Cf. p. ex., A.G.P. MARTIN, *Précis de Sociologie nord-africaine*, deuxième partie, Paris, 1920, pp. 112 sq. ; J. MAGNIN, « Note sur les alliances traditionnelles dans le Moyen-Atlas septentrional », *Anthropos*, n° 47, Freiburg, 1952, p. 786 ; G. KAMPFMEYER, « *Weitere Texte von Fès und Tanger* », M.S.O.S., 16, Berlin, 1913, p. 95.

24) Cf. A. MOULIÉRAS, *Le Maroc Inconnu*, Oran, 1899, t. II, p. 81 ; WESTERMARCK, loc. cit. ; J. SICARD, *Vade-mecum en terre d'Islam*, Paris, 1923, p. 311 ; G. SALMON, « Les mariages musulmans à Tanger », *Archives Marocaines*, I, Paris, 1904, p. 279.

25) Cf. ASPINION, *Contribution à l'étude du droit coutumier berbère marocain*, Rabat, 1947, p. 93.

26) Cf. p.ex., A. BERNARD, *Le Maroc*, Paris, 1913, p. 221 ; MARTIN, loc. cit. ; G. SURDON, *Esquisses de droit coutumier berbère marocain*, Rabat, 1928, p. 153 ; J. BOURILLY, *Éléments d'ethnographie marocaine*, publiés par E. LAOUST, Paris, 1932, pp. 60, 140 ; ASPINION, loc. cit. ; Ch. PELLAT, *Textes berbères dans le parler des A. Seghrouchen de la Moulouya*, Paris, 1955, pp. 9, 11 sq.

27) Cf. ex. VI ; ASPINION, loc. cit.

28) Cf. MOULIÉRAS, op. cit., II, p. 311.

29) Cf. J. CHELHOD, *Le sacrifice chez les Arabes*, Paris, 1955, p. 173.

30) Cf. G. SALMON, « Marabouts de Tanger », *Archives Marocaines*, II, Paris, 1905, pp. 124, 126 ; UBACH et RACKOW, op. cit., p. 77 ; WESTER-

Si on considère maintenant les exemples concernant la *debiha*, on constate que presque jamais un grand animal ne fut offert par une seule personne. Par contre, dans le cas de plusieurs personnes, on offrait une tête de gros bétail et parfois plusieurs (31).

3 a - L'immolateur.

L'immolateur doit observer les règles prescrites par l'école *malikite* (32). Au Maghreb, selon la coutume, les femmes n'égorgeaient pas. Evidemment ceci ne veut pas dire qu'officiellement on interdisait à la femme d'offrir un sacrifice (33). Dans un exemple le *fqih* ou le *shaikh* du *Rma* prêtait son aide (34). Je connais un seul exemple d'une femme égorgeant la victime (35).

3 b - L'orientation.

L'immolateur devait se tourner vers la Mecque. Cette même direction était requise quand on égorgeait les animaux (36). Même quand on tuait des animaux p.ex. à la chasse (37), en dehors de toute intention sacrificielle, on pre-

MARCK, op. cit., I, p. 178 ; L. MERCIER, « Les mosquées et la vie religieuse à Rabat », *Archives Marocaines*, VIII, Paris, 1906, p. 150 ; E. DERMEN-
GHEM, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris, 1955, p. 153 ;
E. LEVI-PROVENÇAL, *Textes arabes de l'Ouargha*, dialecte des Jbala (Ma-
roc septentrional), P.I.H.E.M., t. IX, Paris, 1922, p. 153.

31) Cf. M. ABÈS, « Monographie d'une tribu berbère, les Aït Ndhir (Beni Mtir) », *Archives Berbères*, II, Paris, 1917, p. 380 ; MOULIÉRAS, op. cit., II, pp. 81, 311, 313.

32) Cf. IBN ABÏ ZAYD AL-QAYRAWÂNÏ, op. cit., pp. 153 sq.

33) Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, s.v. *dhabiha* ; H. GENEVOIS, *Valeur du sang, rites et pratiques à intention sacrificielle*, Contribution à l'étude de la pensée religieuse et de ses modes d'expression, F.D.B., n° 84, Fort-National, 1964, p. 4 ; W. MARÇAIS et A. GUIGA, *Textes arabes de Takrouna*, Paris, 1911, pp. 308 sq.

34) Cf. E. WESTERMARCK, « Marriage ceremonies in Morocco », *Archives Berbères*, II, Paris, 1917, p. 18.

35) Cf. ABÈS, loc. cit.

36) DOUITTÉ, op. cit., p. 467.

37) Cf. DRUMMOND HAY, *Le Maroc et ses tribus nomades*, Paris, 1844, p. 73.

nait cette orientation. Nous n'avons pas mentionné cette orientation dans les exemples du rite de la *debiha*.

3 c - Les paroles.

Selon la loi musulmane la formule du *bismillah* est obligatoire quand on égorge. Cependant, selon la majorité des docteurs, la validité n'est pas en cause si on ne dit pas la formule (38). En général on omettait la formule dans les sacrifices aux djinns, ces sacrifices étant considérés comme sacrifice de *ʿar*. Dans un tel cas on ne dit pas le *bismillah* (39). Dans nos exemples un seul cas mentionne la formule (40). Dans un autre exemple on suggérait le contraire (41). J'ai montré comment l'idée de *ʿar* peut être lié à la *debiha*. Dans un tel cas il n'y a pas de *bismillah* (42).

3 d - L'intention est la traduction du mot arabe *niya*. Dans notre cadre la *niya* est une déclaration qui précède l'accomplissement d'une cérémonie légale. Dans cette déclaration celui qui accomplit le sacrifice dit qu'il a bien l'intention d'accomplir un tel acte. Elle est requise p. ex. avant d'offrir un sacrifice (43). Dans le cas de la *debiha*, qui était une prescription de droit coutumier, la *niya* n'était pas obligatoire selon un juriste marocain. La *niya* pouvait s'exprimer de vive voix ou être formulée en pensée (45). En ce qui concerne la *debiha* en général, la présence ou l'absence de la *niya* était difficile à attester. Puisque la *niya* n'était pas obliga-

38) Cf. AL-QAYRAWÂNĪ, op. cit., p. 155.

39) WESTERMARCK, *Ritual and Belief*, I, pp. 340, 527.

40) Cf. Exemple V.

41) Cf. MOULIÉRAS, op. cit., II, p. 313.

42) Cf. WESTERMARCK, op. cit., I, p. 527 ; W. MARÇAIS, *Textes arabes de Takrouna*, Paris, 1925, p. 374.

43) Cf. *Shorter Encyclopaedia of Islam*, s. v. *niya*.

44) Cf. Aḥmad AL-WANSCHARĪSĪ, « La pierre de touche des fetwas de Aḥmad AL-WANSCHARĪSĪ, choix de consultations juridiques des faqīhs du Maghreb, traduites ou analysées par E. AMAR », *Archives Marocaines*, XII, 1, Paris, 1908, p. 158.

45) Cf. *Shorter Encyclopaedia of Islam*, loc. cit.

toire dans certains cas, on peut peut-être conclure que d'habitude elle était effectivement pratiquée.

3 e - L'égorgement.

Pour avoir un dernier contact avec la victime, l'immolateur posait son pied sur le cou de l'animal, couché par terre, après l'avoir tourné vers la Mecque ; parfois il crachait sept fois dans sa gueule (46). Ensuite il tranchait la gorge (47). Le rite de la *debiha* ne connaissait pas cette orientation vers la Mecque, au moins d'après nos exemples.

4 - Le lieu du sacrifice.

Selon DOUTTÉ le lieu approprié du sacrifice serait la *mu-salla* (48). C'est là qu'on offrait en particulier les sacrifices du jour du *eid al-adhâ*. Il y avait d'autres lieux tels que les alentours des tombes maraboutiques (49) ou le seuil d'un sanctuaire (50). Si l'on offrait un sacrifice aux djinns, on traçait un cercle dans le sable, on y brûlait de l'encens et on tuait la victime à l'intérieur même du cercle (51).

Les exemples cités mentionnent les lieux suivants : le seuil, l'entrée ou la cour d'une maison ou d'une tente (52), le marché, le centre (53) ou l'entrée du village (54), l'entrée de

46) Cf. DOUTTÉ, op. cit., p. 466 ; AL-QAYRAWÂNÎ, op. cit., p. 155.

47) Cf. DOUTTÉ, op. cit., p. 471 ; AL-QAYRAWÂNÎ, loc. cit.

48) Cf. DOUTTÉ, op. cit., p. 462.

49) Cf. R. BRUNEL, *Essai sur la confrérie religieuse des Aissâoua au Maroc*, Paris, 1926, p. 121 ; DOUTTÉ, loc. cit.

50) Cf. L. MERCIER, « Les mosquées et la vie religieuse à Rabat », *Archives Marocaines*, VIII, Paris, 1906, pp. 145, 150.

51) Cf. DOUTTÉ, *ibidem*.

52) Cf. p. ex., J. BOURILLY, op. cit., p. 60 ; G. MARCY, op. cit., p. 56 ; R. MONTAGNE, *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc*, Paris, 1930, p. 233 ; Capt. QUERLEUX, « Les Zemmour », *Archives Berbères*, I, Paris, 1915, fasc. 2, p. 45 ; UBACH et RACKOW, op. cit., pp. 121 sq. ; L. MERCIER, « Mentalité religieuse dans la région de Rabat et de Salé », *Archives Marocaines*, VI, Paris, 1906, pp. 433 sq.

53) Cf. p. ex. BOULIFA, op. cit., p. 79 ; MOULIÉRAS, op. cit., II, p. 81 ; WESTERMARCK, op. cit., p. 533 ; E. DOUTTÉ, *L'Islam algérien en l'an 1900*, Alger, 1900, p. 99.

la cour (55) ou la porte de la mosquée. Ceci s'explique par le fait que celui qui offre un sacrifice peut être un individu, un groupe, p. ex. une famille, tribu, un village ou une communauté.

5 - Le moment du sacrifice :

Un moment précis était prévu pour le sacrifice de *eid al-adhá* (56). Un des exemples de la *debiha* dit explicitement qu'on offrait le sacrifice un vendredi. Celui qui égorge l'animal, le fait au seuil de la mosquée au moment où les gens sortent (57). Reste à savoir si les motifs du choix de ces circonstances étaient occasionnels ou religieux.

6 - L'attribution de la victime :

a - La chair d'un animal égorgé était licite pour la consommation, même si l'animal avait servi pour un sacrifice (58). On mangeait les animaux égorgés le jour de *eid al-adhá* (59). S'il s'agissait de la validité des rites de l'égorgeement, il est évident que non seulement la façon de tuer importait mais également la formule de *bismillah* ainsi que d'autres formules. Ces dernières conditions cependant urgeaient moins (60).

Quant aux sacrifices offerts aux saints certains exemples montrent que l'immolateur ne mangeait pas des animaux tués près de la tombe d'un *marabout*, alors que le gérant du

54) Cf. p. ex. F. DE LA CHAPELLE, « Une cité de l'oued Dra sous le protectorat des nomades, Nesrat », *Hespéris*, IX, Paris, 1929, p. 37 ; NEHLIL, « L'Azref des tribus et qsour berbères du Haut-Guir », *Archives Berbères*, I, Paris, 1915, fasc. 2, p. 93.

55) Cf. p. ex. WESTERMARCK, op. cit., I, pp. 528, 532 sq. ; G. SURDON, *Institutions et coutumes berbères du Maghreb*, Tanger / Fez, 1936, p. 199 ; BOURILLY, op. cit., p. 140.

56) Cf. AL-QAYRAWÂNÍ, op. cit., p. 155.

57) WESTERMARCK, op. cit., I, p. 528.

58) Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, s. v. dhabîha.

59) Cf. DOUÛTÉ, op. cit., p. 473 ; AL-QAYRAWÂNÍ, op. cit., pp. 155 sq.

60) Cf. AL-QAYRAWÂNÍ, op. cit., p. 155.

sanctuaire en mangeait ⁽⁶¹⁾. Il recevait souvent la tête, la peau, les pieds et les intestins ⁽⁶²⁾.

Que pouvons-nous savoir de cet aspect du sacrifice à la lumière des exemples de la *debiha* ? Deux possibilités se présentent : ou bien l'animal égorgé était mangé ⁽⁶³⁾, ou bien on évitait de le manger ⁽⁶⁴⁾. Au cas où on mangeait la victime, c'était seulement celui pour qui le sacrifice était offert ⁽⁶⁵⁾, à moins que l'immolateur lui-même ne prenne part au repas ⁽⁶⁶⁾.

De nos exemples il ressort clairement que dans certains cas l'idée de *ɛar* était explicitement présente. L'animal sacrifié comme *ɛar* ne pouvait pas être mangé par la personne sur qui le *ɛar* avait été jeté. En général, les serviteurs, les pauvres ou les *tolba* mangeaient de l'animal ⁽⁶⁷⁾. « Il n'y a que celui qui ignore la religion à manger d'un animal tué pour lui comme *ɛar* » ⁽⁶⁸⁾.

b - **Le sang** : La valeur du sacrifice augmentait si l'animal se remettait debout après avoir eu la gorge tranchée et si la mort s'accompagnait d'une grande perte de sang ⁽⁶⁹⁾. En aucun cas on ne buvait le sang ⁽⁷⁰⁾, même s'il n'était pas jeté ⁽⁷¹⁾. Quel enseignement nous livre la *debiha* au sujet du sang de l'animal sacrificiel ?

61) Cf. G. SALMON, « Une tribu marocaine, les Faḥcya », *Archives Marocaines*, I, Paris, 1904, p. 248.

62) Cf. A. BEL, *L'Islam mystique*, extrait de la Revue Africaine, Alger, 1928, 1^{er} trim., p. 79.

63) Cf. UBACH et RACKOW, op. cit., pp. 149 sq. ; MARCY, op. cit., pp. 289 sq. ; SURDON, op. cit., p. 220.

64) Cf. MOULIÉRAS, op. cit., II, pp. 81, 311 ; WESTERMARCK, op. cit. I, pp. 532 sq.

65) Cf. UBACH et RACKOW, loc. cit., ; SURDON, loc. cit.

66) Cf. MARCY, op. cit., pp. 56, 298.

67) Cf. WESTERMARCK, op. cit., I, pp. 527 sq.

68) Cf. WESTERMARCK, loc. cit.

69) Cf. WESTERMARCK, op. cit., II, p. 126 ; DOUTTÉ, op. cit., p. 468.

70) Cf. WESTERMARCK, op. cit., I, p. 277 ; Ahmad AL-WANSCHARISI, op. cit., p. 25. Quelques confréries religieuses ne tiennent pas compte de cette interdiction, cf. BRUNEL, op. cit., p. ex., p. 234.

Cinq exemples montrent clairement l'importance capitale du sang. Dans les trois premiers exemples il fallait couvrir de sang ⁽⁷²⁾ le seuil, le lieu du sacrifice. Dans les deux exemples suivants la marche la plus élevée et le seuil étaient enduits de sang ⁽⁷³⁾. Dans le premier des trois exemples le contact de la personne pour qui on sacrifiait, avec le sang de la victime était requis. Tout contact visuel avec le sang obligeait la personne pour qui on sacrifiait d'accorder la demande formulée au moment du sacrifice, et cela pour assurer sa propre sécurité ⁽⁷⁴⁾. Personnellement je pense que, si on asperge de sang le seuil ou qu'on l'en enduit c'est justement pour établir un contact du même genre. Dans le deuxième et troisième exemple il fallait que le sang coule pour créer un lien fort entre les deux partis ⁽⁷⁵⁾. Dans les deux derniers exemples, provenant de la même tribu, le sang était appliqué sur le seuil pour indiquer — c'est ainsi que je le vois — pour qui la *debiha* était faite ⁽⁷⁶⁾. L'idée que le sacrifice a plus de valeur si l'animal se redresse, en mourant, nous rappelle l'exemple I.

c) La tête, la peau, les pieds, et les intestins de l'animal.

La peau de la victime de *eid al-adhâ* était parfois préparée et employée lors des accouchements ⁽⁷⁷⁾. Le gérant du sanctuaire recevait souvent la peau, la tête, les pieds et les

71) Cf. DOUTTÉ, op. cit., p. 470 ; UBACH et RACKOW, op. cit., pp. 121 sq. Quelquefois on boit le sang pour expulser les djinns, cf. WESTERMARCK, op. cit., I, p. 122. Parfois le sang n'est enlevé du lieu du sacrifice qu'après un certain temps. Cf. R. LE TOURNEAU et L. PAYE, « La corporation des tanneurs et l'industrie de la tannerie à Fes », *Hespéris*, XXI, 1935, p. 234.

72) Exemple V ; WESTERMARCK, op. cit., II, p. 527 ; MARCY, op. cit., p. 56.

73) Cf. Exemple II ; UBACH et RACKOW, op. cit., pp. 149 sq.

74) Cf. WESTERMARCK, loc. cit.

75) Cf. MARCY, loc. cit. ; E. LAOUST, « Le mariage chez les Berbères du Maroc », *Archives Berbères*, I, Alger, 1915, fasc. 1, p. 53.

76) Cf. UBACH et RACKOW, loc. cit.

77) Cf. Ch DELMARÈS, « Les R'ma Aounat et leurs fêtes saisonnières en territoire Doukkala », *Revue Anthropologique*, 46, Paris, 1936, p. 347 ; BOURILLY, op. cit., p. 81.

intestins des victimes, lors de la fête annuelle du saint (78). Le foie de la victime de *eid al-adhâ* était une nourriture très recherchée (79). Pour ce qui concerne la *debiha* je ne connais que deux exemples où on a donné la peau — Dieu sait dans quel but (80) —, tandis que d'autres parlaient du foie comme le morceau de choix de la chair de la victime (81).

Le sens religieux.

Offrir et accepter un sacrifice renforçait le lien religieux entre le donateur et le bénéficiaire. Dans le cas de la *debiha* ce lien religieux est une sérieuse obligation pour le bénéficiaire à tel point qu'il ne peut pas se soustraire à son devoir (82).

Jusqu'à quel degré cette obligation est astreignante, peut être déduit de la *debiha*, à laquelle l'idée de *car* est associée. Si quelqu'un se soustrayait à son devoir, sans raison suffisante, il encourrait le courroux d'Allah (83). La *debiha* peut être considérée comme un sacrifice expiatoire (84), ou propitiatoire (85). Ainsi s'ajoutait une dimension religieuse

78) Cf. BEL, op. cit., p. 79 ; W. MARÇAIS et A. GUIGA, *Textes arabes de Takrouna*, Paris, 1911, pp. 308 sq.

79) Cf. DOUTTÉ, op. cit., p. 473.

80) Cf. G. SALMON, « Les mariages musulmans à Tanger », *Archives Marocaines*, I, Paris, 1904, p. 279 ; E. WESTERMARCK, *Les cérémonies du mariage au Maroc*, Paris, 1921, p. 71.

81) Cf. WESTERMARCK, *Les cérémonies du mariage au Maroc*, pp. 91, 111 sq., 226 sq., 316.

82) Cf. A. ADAM, « Les modalités du serment collectif dans l'Anti-Atlas occidental », *Hespéris*, 35, Paris, 1948, p. 305.

83) Cf. WESTERMARCK, op. cit., I, pp. 527 sq. ; E. LAOUST, *Cours de berbère marocain, dialecte du Maroc Central (Zemmour, beni Mtiir, beni Mguild, Zayan, A. Sgougou, Ichqern)*, Paris, 1928, deuxième édition, pp. 263 sq. ; G. TRENGA, « Contribution à l'étude des coutumes berbères », *Archives Berbères*, II, Paris, 1917, p. 227.

84) Cf. B. CLARKE, *Berber Village*, Plymouth, 1959, p. 96 ; F. ARIN, « Le Talion et le prix du sang chez les Berbères marocains », *Archives Berbères*, I, Paris, 1915, fasc. 2, p. 70 ; V. LOUBIGNAC, *Textes arabes des Zaër*, Paris, 1952, pp. 273 sq.

85) Cf. ASPINION, *Contribution à l'étude du droit coutumier berbère marocain*, Rabat, 1947, p. 94 ; BEL, op. cit., p. 79 ; G. SALMON, « Les mariages musulmans à Tanger », *Archives Marocaines*, I, Paris, 1904, p. 279.

à l'obligation sociale, découlant de la fraternité, créée artificiellement.

Le sens social.

La *debiha* est un moyen pour le donateur de créer un lien entre lui et le bénéficiaire, là où le système social ne reconnaît jusque là aucun lien, ou d'établir de nouveau une fraternité interrompue. Le bénéficiaire se trouve contraint à porter secours ⁽⁸⁶⁾. Etant le plus fort, le bénéficiaire doit aider le donateur, qui est en position de faiblesse. L'inégalité est ainsi neutralisée et on rétablit un équilibre pacifique en créant des droits et devoirs réciproques ⁽⁸⁷⁾. Notre comparaison montre que le rite de la *debiha* n'a été influencé, d'une façon nette, par aucun autre rite. L'idée que le sacrifice d'un animal peut créer des liens fraternels est une idée étrangère à la pensée de l'Islam dans une société fortement influencée par des idées islamiques ⁽⁸⁸⁾.

W. S. CUPERUS,

Gravenhof 10, EDE (Pays Bas)

Traduit de l'anglais par P. REESINK

86) Cf. SURDON, op. cit., p. 220 ; R. MAUNIER, « Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord », *L'Année sociologique*, nouvelle série, II, Paris, 1927, pp. 47, 49, 57, 70, 90, 95 sq. ; MARCY, op. cit., p. 299.

87) Cf. A. ADAM, *Casablanca*, Paris, 1968, p. 644.

88) Cf. H. BRUNO et G.H. BOUSQUET, « Contribution à l'étude des pactes de protection et d'alliance chez les Berbères du Maroc Central », *Hespéris*, XXXIII, Paris, 1946, p. 369.

Il y a des exemples de *debiha*, accomplie par et pour des chrétiens et juifs par rapport aux musulmans. Cf. NEHLI, « L'Azref des tribus et qsour berbères du Haut-Guir », *Archives Berbères*, I, Paris, 1915, fasc. 2, p. 95 ; WESTERMARCK, op. cit., I, p. 535 ; L. MERCIER, « Mentalité religieuse dans la région de Rabat et de Salé », *Archives Marocaines*, VI, Paris, 1906, pp. 433 sq. ; E. LAOUST, « L'Habitation chez les transhumants du Maroc Central », *Hespéris*, XVIII, Paris, 1934, p. 157.

TABLE DES MATIERES

LE RITUEL AGRAIRE

par H. GENEVOIS

Introduction	p. 1
- Début de l'année	8
- Mi-Yennayer	15
- Jour de l'Emprunt	20
- Premier jour de printemps ..	21
- Retour de la chaleur	30
- Premier jour de l'été	33
- Fête du solstice d'été	37
Conclusion	44
Bibliographie	47

Debîha, rite de fraternisation

par W. S. CUPERUS 49

Exemples	50
----------------	----

Analyse :

1 - Les rites de purification	54
2a - Le choix de la victime	54
b - Le nombre de victimes	55
3a - L'immolateur	56
b - L'orientation	56
c - Les paroles	57
d - L'intention	57
e - L'égorgement	58
4 - Le lieu du sacrifice	58
5 - Le moment	59
6 - L'attribution de la victime ..	59

Conclusion :

- Le sens religieux	62
- Le sens social	63

3-8

Numéro 127 du FICHIER
— 28^e année — 3^e trimestre 1975 —

Abonnement annuel 1975 : Algérie : 15,00 D.A.
Etranger : 18,00 D.A.
ou 20,00 F. F.

Rédaction - Administration :

5, Chemin des Glycines, ALGER (ALGÉRIE)

C.C.P. : « Le Fichier Périodique », N° 4775-75 Alger

Gérant : P. REESINK, 5, Chemin des Glycines, ALGER

— IMPRIME EN ALGERIE —
Atelier de l'Ecole Second. Dioc., EL-HARRACH

7-107