

Le sens pratique

In: Actes de la recherche en sciences sociales. Vol. 2, n°1, février 1976. L'État et les classes sociales. pp. 43-86.

Citer ce document / Cite this document :

Bourdieu Pierre. Le sens pratique. In: Actes de la recherche en sciences sociales. Vol. 2, n°1, février 1976. L'État et les classes sociales. pp. 43-86.

doi : 10.3406/arss.1976.3383

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_1976_num_2_1_3383

Zusammenfassung

Die praktische Logik

Man kann anfangs zeigen, dass die Bemühungen um die Zusammenstellung eines Bauernkalenders, der alle Informationen von verschiedenen Informanten beinhaltet, notwendigerweise Widersprüche beinhaltet, die durch die synoptische Darstellung hervorgerufen sind, die aufeinanderfolgende Anwendungen gleicher, und ungefähr substituierbarer Schemen in ein Produkt zusammenfasst und synchronisiert. Die rituelle Praxis gehorcht einer praktischen Logik (im doppelten Sinne), einer Logik des Unklaren (fuzz-logic) des Ungefähren, des Unbestimmten oder Überbestimmten, die ihre Wurzeln in den körperlichen Verhaltensschemen hat. Die rituelle Mimesis spielt mit der Doppeldeutigkeit grundlegender Handlungen (öffnen - schliessen, eintreten - austreten, aufsteigen - absteigen, etc.), um symbolisch die Lebenskreise verschiedener Praktiken zu vereinen. Die Logik ist Überall, da sie nirgendwo wirklich ist. Das Ritual verwirklicht eine Reihe logischer Operationen (und mimetisch biologischer Operationen) der Vereinigung und Trennung, die es erlauben, jene durch die mythische Klassifizierung (Diacrisis) geschaffenen Widersprüche zu überwinden. So stehen im Bauernjahr den "reinen" weiblichen und nassen Jahreszeiten, wie den Winternächten, die männlichen und trockenen, wie den Hundstagen im Sommer, und die Übergangsperioden Frühling und Herbst gegenüber, die durch Übergangsriten gekennzeichnet sind, die die Vermannlichung des Weiblichen und die Verweiblichung des Männlichen garantieren sollen. Diese Struktur findet man im Zyklus der Hausfrauen- und Küchenarbeit wieder, sowie der Organisation des Tages und der Lebenszyklen. Es genügt, diese Homologien, die aus der Anwendung gleicher Schemen auf verschiedene Gebiete entstehen, über ihre objektiven Grenzen der praktischen Logik hinaustreiben zu wollen, um Widersprüche entstehen zu sehen, die die ersten philosophischen Systeme überwinden wollten und mit denen sich noch heute alle ideologischen Gebäude auseinandersetzen.

Résumé

Le sens pratique

On montre d'abord que l'effort pour construire un calendrier agraire cumulant toutes les informations recueillies auprès d'informateurs différents conduit à des contradictions nécessaires, produites par la représentation synoptique qui synchronise et totalise le produit d'applications successives des mêmes schèmes générateurs approximativement substituables. La pratique rituelle obéit à une logique pratique (au double sens), logique du flou (fuzzy-logic), de l'approximatif, de l'indéterminé et du sur-déterminé, qui s'enracine dans les schèmes corporels. La mimesis rituelle joue de l'ambiguïté des actions fondamentales (ouvrir-fermer, entrer-sortir, monter-descendre, etc.) pour intégrer symboliquement des univers de pratique différents. La logique est partout parce qu'elle n'est vraiment nulle part. Le rituel réalise une série d'opérations logiques (et mimétiquement biologiques) d'union et de séparation qui permettent de surmonter les contradictions engendrées par le classement mythique (diacrisis). Ainsi dans l'année agraire s'opposent les périodes "pures", féminines et humides; comme les nuits du plein hiver, ou masculines et sèches comme la canicule du plein été, et les périodes de transition, printemps et automne, marquées par des rites de passage visant à assurer la masculinisation du féminin ou la féminisation du masculin. Cette structure se retrouve dans le cycle des travaux féminins et de la cuisine, l'organisation de la journée et du cycle de vie. Il suffit de vouloir pousser au-delà de leurs limites objectives, celles de la logique pratique, les homologues qui résultent de l'application des mêmes schèmes générateurs à des domaines différents pour voir surgir des contradictions du type de celles que les premiers systèmes philosophiques ont essayé de surmonter et avec lesquelles se battent toutes les constructions idéologiques.

Abstract

Practical logic

The author shows, first, that the attempt to establish an agrarian calendar encompassing all the information gathered from various informants necessarily leads to contradictions. These are the product of a synoptic representation that synchronizes and treats as a unified whole the results of successive applications of similar, more or less interchangeable generative schemes. Ritual practice is governed by a practical logic (practical in both senses of the word: non-theoretical and convenient). This is a logic of flux of the approximate, of the indetermined, and of the overdetermined, and it is rooted in the

schemes of the body. Ritual mimesis brings into play the ambiguity of the basic actions of everyday life (opening-closing, entering-leaving, climbing-descending, etc.) in order to integrate symbolically various realms of practice. The logic of ritual is everywhere because it is really nowhere. Ritual displays a series of logical (and, though imitation, biological) operations of union and separation that enables the society to overcome the contradictions engendered by the mythical classification (diacrisis).

For example, the agrarian year witnesses an opposition between, on the one hand, the "pure" periods, which are either feminine and moist, like the nights of midwinter, or masculine and dry, like the midsummer dog days, and, on the other hand, the transitional periods, spring and autumn, which are marked by rites de passage aimed at ensuring the masculinization of the feminine and the feminization of the masculine. This structure appears also in the cycle of women's tasks and of culinary practices and in the organisation of the day and of the cycle of life. The application of the same generative schemes to different domains yields homologies that, when pushed beyond their objective limits, i.e., those of practical logic, give rise to contradictions of the kind that the first philosophical Systems attempted to overcome.

PIERRE BOURDIEU

Le sens pratique

L'objectivisme constitue le monde social comme un spectacle offert à un observateur qui prend "un point de vue" sur l'action, qui s'en retire pour l'observer, et qui, important dans l'objet les principes de sa relation à l'objet, le pense comme un ensemble destiné à la seule connaissance où toutes les interactions se réduisent à des échanges symboliques. Ce point de vue est celui qu'on prend à partir des positions élevées de la structure sociale d'où le monde social se donne comme une représentation -au sens de la philosophie idéaliste mais aussi au sens de la peinture et du théâtre- et d'où les pratiques ne peuvent apparaître que comme des "exécutions", rôles de théâtre, exécutions de partitions ou applications de plans. On peut, comme le note le Marx des Thèses sur Feuerbach, quitter le point de vue souverain à partir duquel l'idéalisme objectiviste ordonne le monde, sans être obligé de lui abandonner "l'aspect actif" de l'appréhension du monde en réduisant la connaissance à un enregistrement passif : il suffit pour cela de se situer dans "l'activité réelle comme telle", c'est-à-dire dans le rapport pratique au monde, cette visée quasi-corporelle qui ne suppose aucune représentation ni du corps ni du monde, et moins encore de leur relation, cette présence active au monde par où le monde impose sa présence, avec ses urgences, ses choses à faire ou à dire, ses choses faites pour être dites et dites pour être faites, qui commandent directement les gestes ou les paroles sans jamais se déployer comme un spectacle.

Les discussions qui se sont développées tant parmi les ethnologues (ethnoscience) que parmi les sociologues (ethnométhodologie) autour des classifications et des systèmes de classement ont en commun d'oublier que ces instruments de connaissance remplissent en tant que tels des fonctions qui ne sont pas de pure connaissance : on peut admettre que la pratique implique toujours une opération de connaissance, c'est-à-dire une opération plus ou moins complexe de classement qui n'a rien de commun avec un enregistrement passif, sans pour autant en faire une construction purement intellectuelle ; la connaissance pratique est une opération pratique de construction qui met en oeuvre, par référence à des fonctions pratiques, des systèmes de classement (taxinomies) qui organisent la perception et l'appréciation et structurent la pratique. Produits par la pratique des générations successives, dans un type déterminé de conditions d'existence, ces schèmes de perception, d'appréciation et d'action qui sont acquis par la pratique et mis en oeuvre à l'état pratique sans accéder à la représentation explicite, fonctionnent comme des opérateurs pratiques à travers lesquels les structures objectives dont ils sont le produit tendent à se reproduire dans les pratiques. Les taxinomies pratiques, instruments de connaissance et de communication qui sont la condition de l'établissement du sens et du consensus sur le sens, n'exercent leur efficacité structurante que pour autant qu'elles sont elles-mêmes structurées. Ce qui ne signifie pas qu'elles soient justiciables d'une analyse



strictement interne ("structurale", "componentielle" ou autre) qui, en les arrachant artificiellement à leurs conditions de production et d'utilisation, s'interdit d'en comprendre les fonctions sociales (1).

La cohérence qui s'observe dans tous les produits de l'application d'un même habitus n'a pas d'autre fondement que la cohérence que les principes générateurs constitutifs de cet habitus doivent aux structures sociales (structure des relations entre les groupes, sexes ou classes d'âge, ou entre les classes sociales) dont ils sont le produit et qu'ils tendent à reproduire, comme l'indiquaient déjà Durkheim et Mauss (2). Les opérateurs pratiques qui sont constitutifs de l'habitus et qui fonctionnent à l'état pratique dans le geste ou dans la parole reproduisent sous une forme transformée, en les insérant dans la structure d'un système de relations symboliques, les oppositions et les hiérarchies qui organisent effectivement les groupes sociaux et qu'elles contribuent à légitimer en les présentant sous une forme méconnaissable.

Le calendrier et l'illusion synoptique

L'analyse du calendrier agraire permet de faire une sorte de preuve par l'absurde de l'erreur à laquelle conduit la théorie intellectualiste des systèmes de classement sociaux. En effet, en raison de la fonction sociale de la plus haute importance qu'il remplit en orchestrant l'activité du groupe, le calendrier est sans doute un des aspects les plus codifiés de l'existence sociale. L'organisation des pratiques n'est pas confiée en ce cas aux seuls schèmes pratiques de l'habitus et elle fait l'objet d'injonctions explicites et de recommandations expresses, dictons, proverbes et interdits, qui remplissent une fonction analogue à celle des règles coutumières ou des généalogies dans un autre ordre. Bien qu'elles ne soient jamais que des rationalisations issues d'une intention demi-savante, ces objectivations plus ou moins codifiées sont de tous les produits

(1) Ce texte prolonge l'analyse de la logique spécifique de la pratique qui a été présentée dans Pierre Bourdieu, Esquisse d'une théorie de la pratique, Paris-Genève, Droz, 1972.

(2) L'histoire de la perspective que propose Panofsky (E. Panofsky, "Die Perspektive als 'Symbolische Form'", Vorträge der Bibliothek Warburg, Leipzig, Berlin, 1924-25, pp. 258-330) constitue une contribution exemplaire à une histoire sociale des modes conventionnels de connaissance et d'expression ; sans doute faudrait-il, pour rompre radicalement avec la tradition idéaliste des "formes symboliques", référer plus systématiquement les formes historiques de perception et de représentation aux conditions sociales de leur production et de leur reproduction (par une éducation expresse ou diffuse), c'est-à-dire à la structure des groupes qui les produisent et les reproduisent et à la position de ces groupes dans la structure sociale.

d'habitus structurés selon le système de classement en vigueur ceux qui sont socialement reconnus comme les plus conformes et les plus réussis, les plus dignes d'être conservés par la mémoire collective et elles s'organisent donc elles-mêmes selon les structures constitutives de ce système de classement : elles se trouvent de ce fait dotées d'une "physionomie" commune qui les rend immédiatement "intelligibles" pour tout agent armé du "sens" des racines linguistiques et/ou mythiques, donc prédisposées à suppléer aux défaillances ou aux incertitudes de l'habitus en proposant des repères codifiés et des indications rigoureuses.

Ce capital de savoirs n'est pas uniformément réparti entre tous les membres du groupe (sans que les disparités revêtent jamais l'amplitude qu'elles atteignent dans les sociétés dotées de l'écriture et d'un système d'enseignement) : en effet, la division du travail entre les sexes ou les classes d'âge et, aussi, bien qu'elle reste très rudimentaire, entre les professions (avec l'opposition entre paysan, le lettré et le forgeron ou le boucher) incline très inégalement les différentes catégories d'agents (dont les calendriers pratiques, bien que différents, sont objectivement orchestrés) à accumuler les différents instruments légués par la tradition culturelle et, en particulier, les prédispose et les prépare très différemment à mémoriser ceux qui sont objectivés sous forme de savoir codifiés (et parfois écrits) : ainsi, c'est parmi les vieilles femmes et les forgerons, qui ont au moins en commun d'occuper une position de porte-à-faux dans le groupe, que se rencontre le plus souvent la plus grande compétence en matière de magie privée, rites mineurs, facultatifs, destinés à satisfaire des fins privées, comme les rites de magie curative ou de magie amoureuse, qui mettent en oeuvre, le plus souvent, un symbolisme assez transparent et des stratégies rituelles simples, comme le transfert du bien ou du mal sur une personne ou sur un objet ; au contraire, ce sont les membres les plus influents du groupe, les hommes les plus anciens des familles les plus respectées, qui détiennent en général la connaissance la plus accomplie des rites de magie collective, rites officiels et impératifs qui, comme les rites agraires, engagent tout le groupe parce qu'ils remplissent une seule et même fonction pour tous les membres du groupe (3). De même, tandis que la plupart des paysans n'ont du calendrier agraire que la maîtrise pratique qui leur est nécessaire pour ajuster leur pratique aux rythmes collectifs, les lettrés sont portés à honorer leur statut en s'assurant une maîtrise demi-savante des savoirs traditionnels qu'ils réinterprètent souvent en fonction des traditions islamiques, contribuant ainsi pratiquement à l'islamisation du vieil héritage agraire (4).

(3) La démonstration n'a pas ici, comme en maint autre endroit, toute la force qu'elle aurait pu avoir si j'avais été conscient, au moment de la recollection des données, de tout ce que l'analyse de ces données m'a permis de découvrir. C'est ainsi que si, au lieu d'y voir un obstacle, j'y avais vu un objet, j'aurais sans doute enregistré plus systématiquement et plus méthodiquement les variations de l'information qui sont corrélatives des positions occupées par les informateurs dans la structure sociale et, en particulier, les différentes formes que revêt, dans chaque cas, la combinaison des apports berbères et islamiques.

(4) Il n'est pas possible d'entrer ici dans une étude approfondie des interférences de l'héritage berbère et des apports islamiques, qui sont plus marquées dans le calendrier agraire que dans aucun autre domaine, avec, par exemple, la contamination de fêtes berbères et de fêtes musulmanes (premier jour de en-nayer et achura, etc.) que favorise la double référence au calendrier berbère et au calendrier hégirien, ou la réinterprétation de rites traditionnels (rites de pluie, etc.) dans la logique et le langage de la prière musulmane.

En fait, l'objectivation des principes de l'*habitus* dans des savoirs fixés et enseignés comme tels est très inégale selon les domaines, sans doute parce qu'elle dépend de l'importance du domaine considéré dans le système des fonctions sociales officiellement reconnues : un comptage grossier fait voir que la fréquence relative des dictons, des proverbes et des rites fortement codifiés décroît quand on va du calendrier agraire (avec, à un degré d'objectivation déjà moindre, les calendriers, qui lui sont étroitement associés, comme le calendrier féminin du tissage et de la poterie et le calendrier de la cuisine), aux divisions de la journée ou aux moments de la vie humaine, sans parler de domaines apparemment abandonnés à l'arbitraire comme l'organisation intérieure de l'espace de la maison, les parties du corps, les couleurs ou les animaux. Témoignage particulièrement significatif de la connivence qui unit l'anthropologue et l'informateur dans le juridisme, la hiérarchie des domaines selon leur degré d'objectivation correspond à peu près à l'importance relative qui leur est accordée dans les recollections des anthropologues (5).

Du fait que sa fonction sociale le mettait en concurrence avec le calendrier musulman et les traditions savantes ou demi-savantes qui lui sont associées -celles que véhiculent les éphémérides et les almanachs et qui se sont diffusées depuis longtemps par l'intermédiaire des lettrés (6)-, le calendrier agraire est, de tous les domaines de la tradition, celui qui porte le plus directement la marque des apports islamiques (7). Ce que l'on recueille par une interrogation appelant l'adoption d'une attitude savante, est un mélange à taux variable de savoirs empruntés à l'une ou l'autre des traditions disponibles (qui, sauf lorsqu'ils sont mécaniquement reproduits, sont sélectionnés et, souvent, réinterprétés en fonction des schèmes de l'*habitus*) et de représentations produites ad hoc à partir de ces mêmes schèmes. La tentation est grande de cumuler ces différentes productions pour construire une somme sans lacunes ni

contradictions, sorte de partition non écrite dont tous les calendriers recueillis auprès des informateurs seraient autant d'exécutions imparfaites et appauvries (8).

Le difficile est ici que l'on ne peut comprendre le calendrier que si on le met sur le papier ; et que l'on n'a quelque chance de comprendre comment il est produit que si l'on sait parfaitement qu'il n'existe que sur le papier (cf. schéma n° 1).

Dès que l'on entreprend de dresser un calendrier synoptique qui cumule les traits les plus fréquemment attestés dans l'aire kabyle et qui fasse apparaître les variantes les plus importantes (au lieu de présenter un seul calendrier retenu pour sa "qualité" particulière ou un ensemble de calendriers particuliers), on se heurte à une première difficulté (9) : des périodes identiques reçoivent des noms différents et, plus sou-

(suite note 7)

parti en France, c'était 'l'arrachage du foin' et je n'ai pu trouver du travail jusqu'à la 'sortie' du mois d'août, cela fait plus de quatre mois"). La médiation principale par laquelle s'exerce l'effet des nouvelles conditions d'existence est sans doute le bouleversement des rythmes collectifs justement là organisés autour de l'activité agricole que le calendrier agraire exprimait et orchestrait à la fois : comme le montre la comparaison, sous ce rapport, de la Kabylie de Collo, organisée en zeribat (clans) encore fortement intégrées au moment de l'enquête (en 1960), et de régions de grande colonisation, la mémoire collective conserve d'autant mieux le souvenir de ses traditions culturelles (et en particulier du calendrier) que le groupe est plus fortement intégré (cf. sur ce point P. Bourdieu et A. Sayad, Le déracinement, la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie, Paris, Editions de Minuit, 1964). Le dérèglement des rythmes collectifs, la désintégration du groupe et l'appauvrissement de la mémoire sociale vont de pair : chez les paysans des régions de grande colonisation (Matmatas) et, a fortiori, chez les ouvriers agricoles de ces régions, le calendrier agraire se trouve réduit à sa plus simple expression, comme si la mémoire collective n'en avait conservé que les temps forts, les labours et la moisson (et aussi les rites de pluie), tandis que disparaissent les temps faibles, à la façon des syllabes non accentuées dans l'évolution du langage.

(8) C'est une telle entreprise d'homogénéisation et d'unification que réalisent les grandes bureaucraties sacerdotales de l'antiquité qui disposent de l'autorité nécessaire pour imposer un véritable code religieux, avec ses rites accomplis à dates fixes, indépendamment des fluctuations du climat et de la diversité des conditions économiques et sociales.

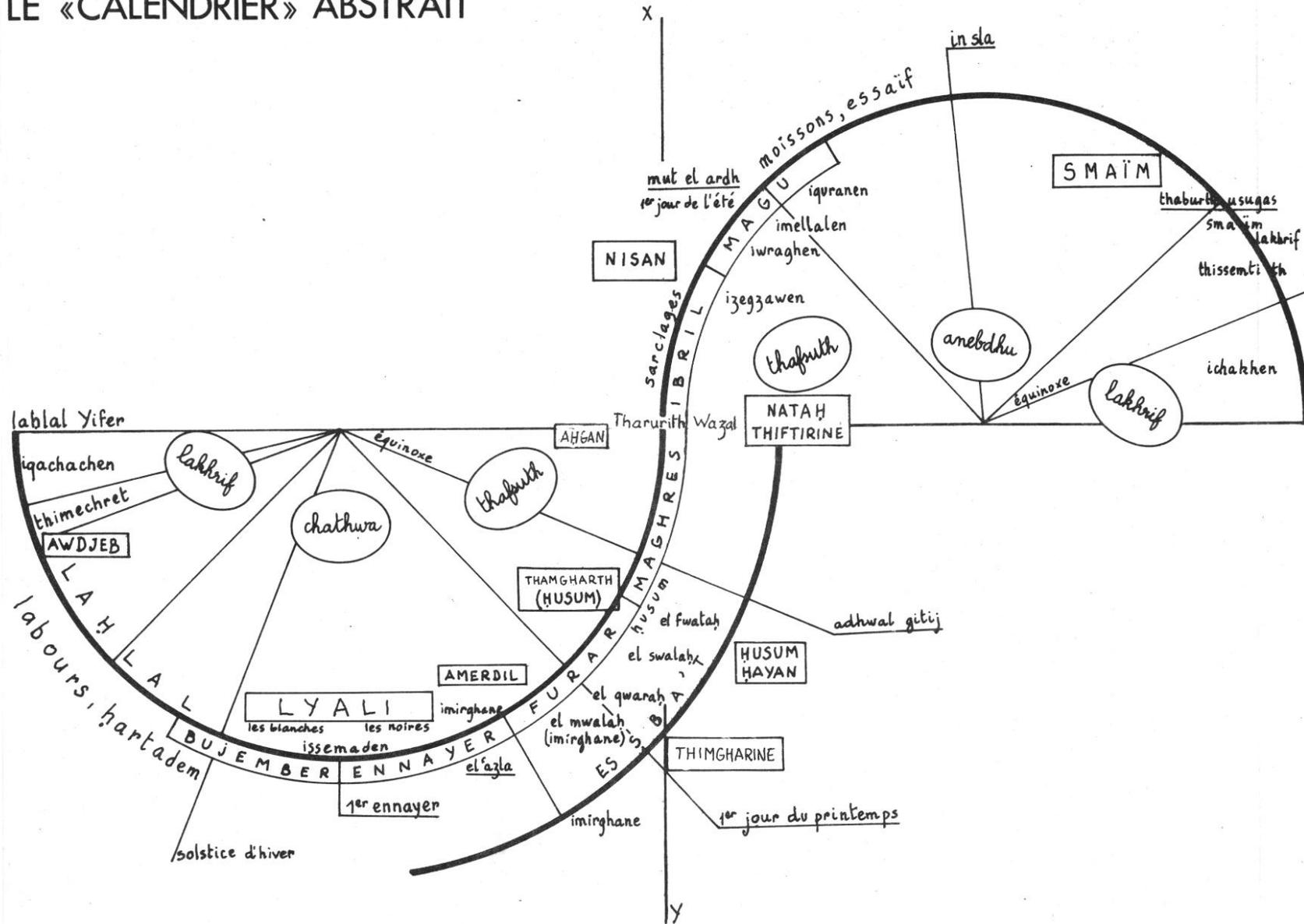
(9) Le mode de représentation arbitraire qui a été adopté ici pour restituer la logique immanente aux représentations et aux pratiques (et qui risque, par l'effet de polythétie du schéma synoptique, d'encourager une lecture "structuraliste") met en évidence les points de retournement ou, si l'on préfère, les seuils (printemps, automne), tout en présentant les moments marqués de l'année agraire comme les points ordonnés d'une séquence linéaire et orientée (de l'automne vers l'été, c'est-à-dire de l'ouest vers l'est, du soir vers le matin, etc.) ou comme les points d'un cercle qu'on peut se donner en repliant la figure selon l'axe XY : on peut imaginer que ce schéma représente deux demi-rotations opérées successivement (e.g. deux demi-tours du corps) qui, du fait qu'elles se compensent, ou bien aboutissent à une translation horizontale si elles sont opérées autour d'axes différents (perpendiculaires au plan du schéma) ou bien, si elles s'opèrent "sur place" (sans déplacement de l'axe), ont pour point d'arrivée leur point de départ ; ce mouvement structurellement immobile exprime bien une vision du monde et de la durée cumulant dans le sentiment de l'immutabilité périodique la reconnaissance des changements temporels et le sentiment d'une éternelle récurrence.

(5) Les analyses présentées ci-dessous s'appuient sur un recensement et un dépouillement à peu près exhaustifs des enregistrements de rites publiés dans les écrits des ethnographes professionnels ou amateurs et sur les informations qui ont été recueillies par l'enquête directe en différentes régions d'Algérie (recensées en détail dans P. Bourdieu, "The Sentiment of Honour in Kabyle Society", Honour and Shame, J. Peristiany ed., Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1965, pp. 191-241) afin de compléter et de contrôler les sources écrites (qui ne seront indiquées que dans les cas où elles n'ont pas fait l'objet de vérification par l'enquête directe). Pour échapper au rituel de la bibliographie exhaustive des travaux consultés, il aurait fallu présenter une histoire sociale de la production ethnographique rapportant les études consacrées au rituel à leurs conditions sociales de production et expliquant en particulier pourquoi, longtemps cantonnés dans un enregistrement positiviste, les professionnels (très rares sur ce terrain) tendent aujourd'hui à s'orienter vers les formes les plus mécaniques de la sémiologie. Afin de faciliter la lecture du texte, on a choisi, pour transcrire le vocabulaire kabyle, d'adopter la transcription la plus commune (et la plus communément lisible pour des berbérophones).

(6) On trouvera un exemple d'un tel calendrier demi-savant in A. Joly, "Un calendrier agricole marocain", Archives marocaines, 3, 1905, pp. 301 sq.

(7) Il va de soi que les calendriers traditionnels sont de plus en plus fortement concurrencés, au moins chez les hommes, par le calendrier grégorien, la connaissance du calendrier agraire dépérissant à mesure que se raréfient les conditions de son utilisation (avec la "dépaysannisation" qui résulte, directement ou indirectement, de l'émigration vers les villes et vers la France) tandis que se multiplient les occasions d'utiliser l'autre système de référence (on entendra par exemple : "Quand je suis

SCHEMA 1
LE «CALENDRIER» ABSTRAIT



vent encore, des noms identiques recouvrent des périodes de longueur très variable et situées à des dates différentes selon les régions, les tribus, les villages et même les informateurs. De plus, le même informateur peut, à deux moments différents de la conversation, proposer deux noms différents, par exemple l'un berbère, l'autre emprunté à la tradition islamique, pour un même moment de l'année (10).

La plupart des informateurs font spontanément commencer l'année à l'automne (lakhrif). Certains d'entre eux situent le début de cette saison autour du premier septembre, d'autres autour du 15 août du calendrier julien, au jour dit "la porte de l'année" (thabburth usugas) qui marque l'entrée dans la période humide, après la canicule de smaim et au début de lakhrif : à ce jour, chaque famille sacrifie un coq et on procède au renouvellement des contrats et des associations. En fait, d'autres informateurs situent la "porte de l'année" à l'ouverture des labours (lahlal natsharats ou lahlal n thagersa) qui marque le tournant le plus décisif de la période de transition.

La période consacrée aux labours (le plus souvent appelée lahlal, mais aussi hartadem) commence avec l'ouverture des labours (awdjeb), précédée du sacrifice d'un boeuf acheté en commun (thimechret) dont la viande est partagée entre tous les membres de la communauté (adhrum ou village). Labours et semailles, commencés dès que la cérémonie d'ouverture (qui est en même temps un rite de pluie) a été accomplie et dès que la terre est suffisamment humide, peuvent se prolonger jusqu'à la mi-décembre, ou même au-delà, selon les régions ou les années.

Il est sans doute abusif de parler de période à propos de lahlal : ce terme et l'unité temporelle qui lui correspond se définit pratiquement, dans l'univers de la saison humide, par opposition à lakhrif (labours et semailles s'opposant alors à la cueillette et au séchage des figes, aux travaux de jardinage dans thabhirth, le jardin d'été, et à la'laf, soins spéciaux donnés aux boeufs affaiblis par le dépiquage pour les préparer aux labours) ; mais il peut aussi se définir, dans le même univers, par opposition à elyali, moment creux de l'hiver ; dans une tout autre logique, il peut être aussi opposé à toutes les autres périodes dites licites pour un type déterminé de travaux qui, effectués hors de ces moments, seraient haram (l'interdit) : par exemple lahlal lafth, période licite pour les semis de navets (à partir du 17e jour de l'automne, 3 septembre du calendrier julien), lahlal yifer, période licite pour l'effeuillage des figuiers (fin septembre), etc.

(10) La recherche plus ou moins consciente d'un "modèle pur" et, si l'on peut dire, "originaire" m'a souvent conduit à écarter plus ou moins consciemment de la recollection les emprunts islamiques et les traditions les plus ouvertement islamisées.

L'hiver (chathwa) commence, selon les informateurs, au 15 novembre ou au 1er décembre, sans aucun rite spécial (ce qui tend à montrer que l'opposition entre l'automne et l'hiver est peu marquée (11)). Le cœur de l'hiver est appelé elyali, les nuits, période de quarante jours dans laquelle on distingue presque toujours deux parties égales, elyali thimellaline, les nuits blanches, et elyali thiberkanine, les nuits noires (distinction qui, comme en témoigne l'étendue de ses applications, est le produit d'un principe de division tout à fait abstrait et formel bien que les informateurs lui trouvent des justifications dans les variations climatiques). Les travaux de l'automne achevés, les paysans s'emploient à réparer leurs outils lorsqu'ils sont retenus à la maison ou à ramasser des herbes ou des feuilles pour le bétail ou encore à déblayer les chemins en cas de fortes chutes de neige. C'est la morte saison qui, en tant que telle, s'oppose à esmaim, le temps mort de la saison sèche, ou bien, comme on l'a vu, à lahlal, temps de pleine activité, mais qui s'oppose aussi sous un autre rapport à la transition entre l'hiver et le printemps (es-sba't ou essubu', les "septaines"); d'un autre point de vue encore, ce sont les "grandes nuits" (elyali kbira) par opposition aux "petites nuits" (elyali esghira) de février et de mars, aux "nuits du berger" et aux "nuits de Hayan". Situé au cœur de l'hiver, le premier jour d'ennayer (janvier) est marqué par tout un ensemble de rites de renouvellement et d'interdits (en particulier le balayage ou le tissage) que certains informateurs étendent à toute la période des issemaden (les froids) qui couvre le passage de décembre à janvier.

La fin de elyali est marquée par la célébration rituelle d'el'azla gennayer, la séparation de ennayer (de AZL, séparer, isoler) : la vie est apparue à la surface de la terre, les premières pousses pointent sur les arbres, c'est l'ouverture (el ftuth). Le cultivateur va dans les champs planter des rameaux de laurier-rose qui ont le pouvoir de chasser maras le ver blanc, en disant : "sors, oh ! ver blanc ! le khammès te brisera les reins !". Ce même jour, avant le lever du soleil, on se rend, dit-on, à l'étable et on crie à l'oreille des boeufs : " Bonne nouvelle, Ennayer est fini ! ". Certains informateurs disent 'azri, le célibataire, pour 'azla ("parce que à partir de cette date on approche du printemps et qu'on commence à célébrer les mariages") par une sorte de jeu de mots qui recouvre sans doute un jeu avec les racines mythiques. C'est le début d'une longue période de transition et d'attente qui est recouverte d'une terminologie aussi riche que confuse : si l'automne, comme le dit un informateur, "est un tout", le passage de l'hiver au printemps est une mosaïque de moments mal définis et presque tous maléfiques dont les noms varient.

(11) D'autres informateurs disent même qu'on ne peut pas connaître le premier jour de l'hiver.

Illustration non autorisée à la diffusion

LA DIVISION DU TRAVAIL ENTRE LES SEXES (AÏT HICHEM)

Illustration non autorisée à la diffusion

C'est ainsi que le terme de thimgharine, les vieilles, ou de thamgharth, la vieille (12), connu aussi sous le nom de amerdil (le prêt) en Grande Kabylie, désigne soit le moment de passage d'un mois à un autre (de décembre à janvier, ou de janvier à février ou de février à mars et même de mars à avril à Ain Aghbel), soit le moment du passage de l'hiver au printemps. Husum, nom savant d'origine arabe qui se réfère à une sourate du Coran, est utilisé concurremment avec hayan (ou ahgan) pour désigner le passage de furar à maghres (13). Mais la logique magique qui veut que le moment le plus défavorable d'une période globalement incertaine ne puisse jamais être exactement situé (14), fait que les termes de thimgharine ou de husum, périodes éminemment défavorables, sont parfois utilisés pour désigner toute la période de transition de fin janvier à la mi-mars : dans ce cas, on leur fait englober les quatre "semaines" qui découpent le mois de février et dont l'ensemble est appelé es-sbat ("les 7"), soit el mwalah (appelé parfois imirghane), les salés, el qwarah, les piquants, el swalah, les bénéfiques, el fwatah, les ouverts (15). Comme les noms mêmes de cette série en témoignent, on se trouve ici devant une de ces dichotomies demi-savantes, analogue à celle des nuits de janvier, qui ne vont pas sans une tentative de rationalisation : les deux premières périodes, néfastes, prennent place à la fin de l'hiver, les deux dernières, bénéfiques, au printemps. De même les informateurs qui localisent husum dans les deux semaines situées à cheval sur janvier et février, concentrant sur lui tous les traits caractéristiques de la période dans son ensemble, distinguent une première semaine, redoutable, et une autre, plus favorable. De même, encore, nombre d'informateurs, (surtout dans la Kabylie du Djurdjura) distinguent deux ahgan (ou hayan), ahgan bu akli, hayan du nègre, sept jours de froid intense pendant lesquels tous les travaux sont suspendus, et ahgan u hari, hayan de l'homme libre, sept jours pendant lesquels "tout revit sur la terre".

(12) Ces noms évoquent la légende des jours d'emprunt qui raconte comment, en empruntant quelques jours à la période suivante, l'hiver (ou janvier, ou février, etc.) put châtier une vieille femme (ou une chèvre, ou un nègre) qui l'avait défié.

(13) Sans oublier que le fait de réunir un ensemble de traits présents dans une région sous la forme d'une série constitue déjà une opération synchronique tout à fait artificielle, on a porté sur le schéma les trois séries principales : -imirghane, amerdil, thamgharth, ahgan ou thiftirine, nisan ; -thimgharine, hayan, nisan ; -el mwalah, el qwarah, el swalah, el fwatah, husum, natah, nisan, qui correspondraient, en simplifiant beaucoup, à la Kabylie du Djurdjura, à la petite Kabylie, et enfin, pour la dernière, aux régions les plus islamisées ou aux informateurs lettrés.

(14) Par exemple, un informateur évoque ainsi la didal, période de froid redoutable, dont on ne sait à quel moment elle se situe et qui est mentionnée par ailleurs dans une chanson que chantent les femmes en travaillant au moulin à farine : "Si pour moi la didal sont comme les nuits de hayan, vous direz aux bergers de se réfugier au village". C'est aussi, selon des informateurs du Djurdjura, au cours d'une nuit que l'on ne connaît pas-que, durant le mois de jember, l'eau se change en sang.

(15) Cette série demi-savante est parfois appelée ma, qa, sa, fin, par un procédé mnémotechnique employé par les marabouts et consistant à désigner chacune des dénominations par leur initiale ; c'est aussi à ses vertus mnémotechniques que la série des divisions du début de l'été (izegzawen, iwragen, imellalen, iquranen), désignée aussi parfois par la première consonne radicale des noms berbères qui les désignent, za, ra, ma, qin, doit d'être à peu près toujours citée par les informateurs.

Pendant la "semaine de hayan" (première semaine de mars), la vie accomplit son oeuvre. On ne doit pas déranger son travail en pénétrant dans les champs ou dans les vergers (16). Chez les animaux aussi la croissance semble achevée : on procède au sevrage (el hiyaz) à la fin de la semaine de hayan, le jour de l'équinoxe de printemps (adhwal giti, l'allongement du soleil). On frappe sur un bidon pour faire du bruit et empêcher les boeufs, qui, ce jour-là, comprennent et entendent le langage des humains, d'entendre ce qui se dit sur "l'allongement des jours", car ils prendraient peur d'avoir à travailler davantage. En raison de sa position, husum (ou encore hayan) se trouve investi d'un caractère inaugural et augural très semblable à celui qui, dans la journée, est imparté au matin (par exemple, s'il ne pleut pas, les puits ne se rempliront pas de l'année ; s'il pleut, c'est signe d'abondance ; s'il neige au début, il y aura beaucoup d'oeufs de perdrix) ; il est de ce fait l'occasion d'actions propitiatoires (distributions d'aumônes) et divinatoires.

Une fois passés les jours de la vieille et husum, on considère que le troupeau est sauvé : c'est el fwatah, le temps des sorties et des naissances ; sur la terre cultivée et dans le troupeau, où les petits n'ont plus à craindre les rigueurs de l'hiver. On a déjà fêté le premier jour du printemps, (thafsuth), la fête du vert et de l'enfance (17). Tout le rituel de ce jour inaugural d'une période augurale est placé sous le signe de la joie et des objets qui portent bonheur et prospérité. Les enfants sortent dans les champs à la rencontre du printemps. Ils mangeront au dehors une semoule de céréales grillées et de beurre. Le couscous servi ce jour-là est cuit à la vapeur d'un bouillon contenant adhris (seksu wadhris), la thapsia, plante qui fait gonfler. Les femmes abandonnent les interdits des labours et se teignent les mains de henné. Elles vont par groupes chercher de la bruyère pour faire des balaïs dont le nom euphémistique est thafarahth de farah, la joie et qui, fabriqués dans la joie, apporteront la joie et le bonheur.

Les jours s'allongent. Il n'y a pas grand travail à faire (mis à part les labours dans les figurales) ; il faut attendre que la vie fasse son oeuvre : "en mars, dit-on en grande Kabylie, va voir tes récoltes et regarde bien" ; et ailleurs : "le soleil de la floraison (celle des légumineuses et surtout des fèves, tant attendues) vide le douar". Les provisions sont épuisées, l'allongement des journées est d'autant plus durement ressenti qu'on n'est pas autorisé à pénétrer

(16) Autres interdits de hayan et de husum : les labours, le mariage, les rapports sexuels ; travailler la nuit ; façonner et cuire la poterie ; travailler la laine, tisser. A Ain Aghbel, pendant la période de el husum, il est rigoureusement interdit de travailler la terre, c'est el faragh (le vide) ; il est néfaste "d'entreprendre une construction, de célébrer un mariage ou de donner une fête, d'acheter une bête". De façon générale, on s'abstient de toute activité engageant l'avenir.

(17) Thafsuth, le printemps, appartient à la famille de ofsu, défaire, dénouer, étirer la laine et, au passif, s'épanouir, bourgeonner, éclore.

dans les champs (natah n'étant pas passé), encore moins à se nourrir de fèves et d'herbes comestibles. D'où les proverbes: "mars (maghres) grimpe comme une côte"; "les journées de mars sont des journées à sept goûters".

Avec natah ou thiftirine prend fin le temps de transition. Ces termes qui désignent à quelques jours près la même période, sont tous deux d'origine arabe et rarement connus des paysans de la Kabylie du Djurdjura (où hayan ou plutôt, dans le parler local, ahgan, s'est déplacé vers cette époque). Durant natah "les arbres s'agitent et se haurtent"; on craint l'excès de pluie et il fait si froid que "le sanglier frémit dans sa bauge". Comme à husum on ne doit pas entrer dans les champs cultivés et les vergers (sous peine d'entraîner la mort d'une personne ou d'une bête). En effet natah est aussi la saison du réveil de la nature, de l'épanouissement des cultures, de la vie et des mariages. C'est le moment des noces et des fêtes champêtres⁽¹⁸⁾. Par un procédé familier, certains informateurs divisent donc thiftirine ou natah en une période défavorable en mars ("les difficiles"), et une autre favorable ("les faciles") en avril.

Le passage de la saison humide à la saison sèche se fait rituellement et collectivement, pendant natah, le jour de tharurith wazal (le retour d'azal)⁽¹⁹⁾ à une date qui varie selon les régions en raison des différences de climat, soit dès le mois de mars après le sevrage (el hıyaz), soit un peu plus tard en avril au moment de la tonte ou peu après, la limite extrême étant le début mai : à partir de ce jour là, le troupeau qui, jusque là, sortait tard le matin et rentrait relativement tôt, part très tôt le matin et revient à la fin de la matinée pour ressortir en début d'après-midi et rentrer au coucher du soleil.

L'époque des mauvais temps est définitivement achevée ; désormais les champs verts et les jardins sont prêts à recevoir les rayons du soleil. On entre dans le cycle du sec et du mûrissement ; avec ibril, mois particulièrement bénéfique ("avril, dit-on, est une descente"), commence une période de facilité et de relative abondance. Les travaux partout reprennent : dans les champs où, le temps critique de la croissance étant passé, on peut procéder au sarclage, la seule activité importante (autrefois inaugurée par l'enlèvement de Mata, la

"fiancée" du champ, rite destiné à appeler la pluie nécessaire à la formation des épis) et dans les jardins où l'on cueille les premières fèves. Pendant la période de nisan, dont la pluie bénéfique, propre à apporter la fécondité et la prospérité à tout ce qui vit, est appelée par toutes sortes de rites, on procède à la tonte des brebis et on marque au fer et au feu les agneaux de l'année. Le fait que nisan comme toutes les périodes de transition, natah par exemple, est une période ambiguë, mal définie sous le rapport de l'opposition entre le sec et l'humide, s'exprime ici non dans la division en deux périodes, l'une faste, l'autre néfaste, mais par l'existence de moments néfastes (eddbagh, le premier mai, une heure mystérieuse inconnue de tous), marqués d'interdits (tailler ou greffer les arbres, célébrer les noces, blanchir les maisons, monter le métier, mettre des oeufs à couver, etc.).

Lorsque la période appelée izegzawen, "les verts", s'achève, les dernières traces de verdure disparaissent peu à peu de la campagne ; les céréales, jusque là "tendres" (thalegaqth) comme le bébé qui vient de naître, jaunissent. C'est l'aspect changeant des champs de céréales que désignent les noms des décades ou semaines qui découpent de mois de magu (ou mayu). Après izegzawen, viennent iwrighen, les jaunes, imellalen, les blancs, iquranen, les secs. L'été (anebdhu) est en fait commencé. Les travaux caractéristiques de la saison humide, labours (des figuiers) et semailles, encore tolérés pendant "les verts", sont absolument bannis de la période appelée "les jaunes". On se soucie seulement de protéger les récoltes mûrissantes contre les dangers qui les menacent (grêle, oiseaux, sauterelles, etc.). Les techniques utilisées contre les agents prédateurs, jets de pierres, cris (ahahi), épouvantails, comme les rites collectifs d'expulsion (asifedh) qui ont pour fin de transférer les forces maléfiques hors du territoire qu'on veut protéger, vers une grotte, un arbuste ou un tas de pierres, après les avoir "fixées" sur des objets (poupées) ou des animaux (par exemple un couple d'oiseaux) voués au sacrifice, ne sont que l'application du schème du "transfert du mal" qui est mis en oeuvre dans la cure d'un grand nombre de maladies -fièvre, folie comme "possession" par un djin ou stérilité- ou dans des rites pratiqués à date fixe, en certains villages.

Selon la plupart des informateurs, le premier jour de l'été, appelé aussi elmut el ardh, "la mort de la terre", se situe au 17 du mois de magu (20). Au der-

(18) Les mariages sont célébrés soit à l'automne, comme le mariage de la terre avec le ciel, soit au printemps, à la mi-avril, moment où, selon une tradition lettrée, tous les être vivants sur la terre se marient. Il est recommandé aux femmes stériles de manger bouillies des herbes cueillies pendant natah.

(19) Azal désigne le plein jour, le grand jour, par opposition à la nuit et au matin et plus précisément le moment le plus chaud, voué au repos, de la journée d'été. Le "retour d'azal" se marque principalement par un changement du rythme de l'activité diurne qui sera analysé plus loin.

(20) De même que les actes de fécondation sont exclus du mois de mai, le sommeil est exclu du premier jour de l'été : on se garde de dormir dans la journée sous peine de tomber malade ou de perdre le courage ou le sens de l'honneur (dont le siège est le foie, lieu du ruh, âme masculine). C'est sans doute pour la même raison que la terre prélevée en ce jour est utilisée dans les rites magiques visant à déterminer l'affaiblissement ou l'anéantissement du point d'honneur (nif) chez les hommes ou de l'indépendance qui rend rebelle au dressage chez les animaux.

nier jour des iquranen appelé "une braise est tombée dans l'eau" (thagli thirgith egwaman), expression qui évoque la trempe du fer, action propre du forgeron, tout le monde doit avoir commencé la moisson (essaff) qui s'achève autour de insla, le jour du solstice d'été (24 juin), où l'on allume partout des feux purificateurs (21). A la fin du dépiquage et du vannage commencent les quarante jours de smafm, la canicule, période pendant laquelle les travaux sont interrompus (comme pendant elyali à qui elle est toujours opposée) (22).

Par opposition aux moissons et au dépiquage, lakhrif apparaît comme un temps mort de l'année agraire ou plutôt du cycle du grain. C'est aussi une période consacrée au repos et aux réjouissances qu'autorise l'abondance (23) : au grain récemment récolté s'ajoutent les figues, les raisins et divers légumes frais, tomates, poivrons, courges, melons, etc. On fait parfois commencer lakhrif dès la mi-août, à thissemth (de semth, commencer à mûrir), moment où apparaissent les premières figues mûres et où l'on instaure el haq, "le droit", l'interdiction de cueillir des figues, même sur ses propres arbres, sous peine d'amende. Quand vient ichakhen (ichakh lakhrif, lakhrif s'est généralisé), la récolte bat son plein, rassemblant hommes, femmes et enfants ; au premier octobre, on situe lahlal yifer (des feuilles), moment où on est autorisé à effeuiller les figuiers (achraw, de chrew, effeuiller) pour nourrir les boeufs. Cette date marque le signal de la "retraite de la vie" à laquelle on se consacre pendant les iqachachen (les "dernières"), voués au nettoyage complet des potagers, des vergers et des champs, avec thaqachachth lakhrif (on fait tomber les derniers fruits et on dépouille les arbres de leurs feuilles) et l' "arrachage du jardin". Toutes les traces de vie qui s'étaient perpétuées sur les champs au-delà de la moisson ayant ainsi disparu, la terre est prête pour les labours.

(21) La fumée est parfois créditée de vertus fécondantes, qui, lors d'insla, s'exercent principalement sur les figuiers (dont le cycle est relativement indépendant de celui des céréales et relativement peu entouré de rites du fait qu'il n'implique pas d'intervention "contre-nature"). On attribue à la fumée, synthèse du sec et de l'humide que l'on obtient en brûlant de l'humide (plantes vertes, branchages et herbes verts arrachés en des endroits humides comme les peupliers ou le laurier-rose), le pouvoir de "féconder" les figuiers, identifiant fumigations et caprification.

(22) Nombre de proverbes relient explicitement les deux périodes : par exemple, on dit souvent que s'il y a beaucoup de sirocco pendant esmaf il y aura de la neige et du froid pendant elyali.

(23) Le mot lakhrif appartient à la famille du verbe kherref, cueillir et manger des figues fraîches, et aussi plaisanter, raconter des histoires drôles, souvent obscènes, à la façon des chanteurs ambulants, parfois déraisonner (itskherref, il divague ; akherraf, le plaisantin, le boute-en-train).

Ce schéma linéaire (comme tout discours) de l'année révèle à la fois les difficultés que l'on rencontre dès que, cessant de prendre une à une ou deux à deux et successivement les relations d'analogie ou d'homologie pratiques, on essaie de les fixer simultanément pour les cumuler systématiquement. Ces difficultés ne mériteraient sans doute pas d'être évoquées (malgré la peine et le temps qu'elles ont coûté) si, comme l'analyse statistique des généalogies dans un autre ordre, elles n'avaient eu pour effet d'imposer une mise en question de l'opération même qui les faisait surgir. La rigueur commande non que l'on occulte ces contradictions par quelque artifice rhétorique ou mathématique, pour se mettre en règle avec les règles de la profession ou avec la représentation que la profession se fait de la rigueur mais qu'on les prenne pour objet d'une réflexion capable d'y découvrir et la logique de l'usage pratique des oppositions temporelles qui est à leur principe et, inséparablement, le principe de la transmutation que la construction théorique fait subir à cette logique.

Comme la généalogie qui substitue un espace de relations univoques, homogènes, établies une fois pour toutes, à un ensemble spatialement et temporellement discontinu d'flots de parenté, hiérarchisés et organisés conformément aux besoins du moment et portés à l'existence pratique par à coups ou comme le plan qui remplace l'espace discontinu et lacunaire des parcours pratiques par l'espace homogène et continu de la géométrie, le calendrier substitue un temps linéaire, homogène et continu au temps pratique, fait d'flots de durée incommensurables, dotés de rythmes particuliers, celui du temps qui presse ou qui piétine, selon ce que l'on en fait, c'est-à-dire selon les fonctions que lui confère l'action qui s'y accomplit. En distribuant des points de repère tels que cérémonies ou travaux sur une ligne continue, on en fait des points de division, unis par une relation de simple succession, créant ainsi de toutes pièces la question des intervalles et des correspondances entre des points métriquement et non plus topologiquement équivalents.

Preuve que elyali, que tous les informateurs évoquent, n'est pas une "période de quarante jours" (on dit seulement "nous entrons dans elyali") mais une simple scansion de la durée, les différents informateurs lui donnent des durées et des dates différentes, l'un d'eux situant même le premier jour d'ennayer à la fois au milieu de l'hiver et au milieu d'elyali bien qu'il ne place pas elyali au milieu (géométrique) de l'hiver, prouvant par là que l'appréhension pratique de la structure qui lui fait penser elyali comme l'hiver de l'hiver l'emporte sur la raison calculatrice. Nombre de repères mal définis (e.g. "les vieilles") se déplacent selon les régions et les informateurs mais jamais au-delà des limites de l'hiver. Cette logique se retrouve dans les croyances selon lesquelles on ignore le moment où il convient de ne pas faire une action, la "période" n'étant que le champ d'incertitude entre deux repères. Une question aussi anodine en apparence que "et après ?", par laquelle on invite un informateur à situer deux "périodes" l'une par rapport à l'autre dans un temps continu et qui ne fait qu'énoncer explicitement ce que le schéma chronologique fait implicitement, a pour effet d'induire un rapport à la temporalité en tout opposé à celui qui s'investit pratiquement dans l'utilisation ordinaire des termes temporels. Outre la forme que le questionnement doit prendre

pour produire une succession ordonnée de réponses, tout dans la relation d'enquête même trahit la disposition "théorique" (au sens simple de "non pratique") de celui qui interroge, et invite celui qui est interrogé à adopter une posture quasi-théorique : la situation dans laquelle s'opère l'interrogation exclut de fait toute référence à l'emploi et aux conditions d'emploi des repères temporels ; l'interrogation elle-même substitue tacitement à des repères discontinus, destinés à être utilisés à des fins pratiques, le calendrier en tant qu'objet de pensée, prédisposé à devenir un objet de discours, à être déroulé comme une totalité existant en dehors de ses "applications" et indépendamment des besoins et des intérêts de ses utilisateurs. Ainsi s'explique que les informateurs qui sont invités à dire le calendrier restituent souvent en priorité les séries savantes d'unités successives telles que mwalah, swalah et fwatah ou izegzawen, iwrighen, imellalen et iguranen. Ou que, lorsqu'ils ne renvoient pas à d'autres lettrés l'anthropologue (toujours perçu comme un lettré) et ses questions de lettré, ils s'efforcent de produire les savoirs qui leur paraissent les plus dignes d'être offerts en réponse à une interrogation savante en substituant aux repères qui organisent réellement leur pratique ce qu'ils peuvent mobiliser des séries du calendrier construit, mois du calendrier musulman ou "mansions" (24). Bref, en excluant tacitement toute référence à l'intérêt pratique que peut avoir en chaque cas un agent socialement caractérisé - un homme ou une femme, un adulte ou un berger, un agriculteur ou un forgeron, etc. - à découper l'année de telle ou telle façon et à utiliser tel ou tel repère temporel, on construit, sans le savoir, un objet qui n'a d'existence que par cette construction inconsciente d'elle-même et de ses opérations.

La neutralisation des fonctions pratiques des repères temporels que produisent la situation d'interrogation et l'enregistrement savant est la condition cachée de la cumulation et de la sériation de la totalité des oppositions qui peuvent être produites par référence à des univers de discours différents, c'est-à-dire avec des fonctions différentes. En cumulant des informations qui ne sont pas toujours maîtrisées et maîtrisables par un seul informateur et jamais en tout cas dans l'instant, l'analyste s'assure le privilege de la totalisation (grâce aux instruments d'éternisation que sont l'écriture et toutes les techniques d'enregistrement et grâce aussi au loisir dont il dispose pour les analyser) ; il se donne ainsi le moyen d'appréhender la logique du système qui échapperait à une vue partielle et discrète ; mais dans la même mesure, il a toutes les chances d'ignorer le changement de statut qu'il fait subir à la pratique et à ses produits et, du même coup, de s'acharner à chercher des solutions à des questions que la pratique ne pose pas et ne peut se poser, au lieu de se demander si le propre de la pratique ne

(24) Pareil effet s'observe dans toute formation sociale où coexistent des pratiques et des savoirs inégalement légitimes : c'est ainsi que les membres des classes populaires, lorsqu'ils sont interrogés sur leurs pratiques et leurs préférences culturelles, sélectionnent celles qui leur paraissent les plus conformes à la définition dominante de la pratique légitime.

réside pas dans le fait qu'elle exclut ces questions (25).

La totalisation qu'opère le schéma en juxtaposant dans la simultanéité d'un espace unique la série complète des oppositions temporelles qui sont mises en oeuvre successivement par des agents différents dans des situations différentes et qui ne peuvent jamais être mobilisées pratiquement toutes ensemble (parce que les nécessités de l'existence n'exigent jamais une telle appréhension synoptique et la découragent même par leurs urgences) donne toute sa force à l'effet de neutralisation théorique qu'exerce par soi la relation d'enquête. L'établissement d'une série unique crée en effet de toutes pièces une foule de relations (de simultanéité, de succession ou de symétrie par exemple) entre des termes et des repères de niveau différent qui, produits et utilisés dans des situations différentes, ne sont jamais confrontés dans la pratique et sont donc pratiquement compatibles même s'ils sont logiquement contradictoires. En effet, en distribuant selon les lois de la succession (soit 1° y suit x exclut x suit y, 2° y suit x et z suit y entraînent z

(25) Cette analyse de l'effet que produit l'enregistrement conduit au principe des effets que l'invention des techniques de conservation de la parole (l'écriture) a pu déterminer (cf. W.C. Greene, The Spoken and the Written Word, Harvard Studies in Classical Philology, 9, 1951, pp. 24-59 ; J. Goody and I. Watt, The Consequences of Literacy, Comparative Studies in Society and History, 5, 1962-1963, pp. 304-311). La polythétic qui permet d'échapper à la contradiction a elle-même pour condition l'absence d'enregistrement du passé, c'est-à-dire l'illiteracy qui, en laissant la mémoire individuelle et collective libre de toute trace fixée, autorise les corrections permanentes, nécessaires pour échapper à l'incohérence. La synchronisation du passé et du présent (par exemple des versions successives d'un mythe ou d'un rituel) qu'autorise l'écriture rend possible l'appréhension synoptique et du même coup la saisie des contradictions qui donnent à la réflexion lettrée son point de départ. L'ambition lettrée de cumuler tous les produits recensés d'un système de principes générateurs (e.g. par la constitution de corpus exhaustifs de textes d'un même auteur ou par les études encyclopédiques consacrées à un auteur) qui oriente encore la plupart des travaux consacrés à des oeuvres philosophiques, littéraires ou artistiques s'oppose à l'intention que l'on pourrait appeler axiomatic et qui consisterait à se donner une maîtrise ou théorique ou pratique de la formule génératrice d'une oeuvre, c'est-à-dire à faire fonctionner pratiquement les principes générateurs ou à les objectiver scientifiquement. Les travaux d'histoire de la philosophie cumulent souvent les facilités des différents projets - en bonne logique exclusifs - sans en cumuler les contraintes : les apparences de l'érudition encyclopédique permettent d'éluder la question de la maîtrise théorique des principes générateurs - condition d'une véritable science de la pensée de Platon ou de Descartes - aussi bien que la question de la maîtrise de ces principes - condition de la production d'un discours conforme à ces principes, c'est-à-dire de l'invention de pensées platoniciennes ou cartésiennes non pensées par Descartes ou Platon -, sans exclure pour autant les profits associés à ces ambitions, dans la mesure où l'identification à l'auteur qui est de mise en ces entreprises autorise les interprètes les plus inspirés à s'attribuer les apparences d'une pensée créatrice (par procuration) en même temps qu'à se dispenser des tâches les plus ingrates de l'érudition et du commentaire.

suit x, 3° ou y suit x, ou x suit y) toutes les oppositions temporelles susceptibles d'être recueillies et rassemblées, le schéma synoptique permet d'appréhender simultanément et d'un seul coup d'oeil, un intuitu et total simul, comme disait Descartes, monothétiquement comme dit Husserl (26), des significations qui sont produites et utilisées polythétiquement, c'est-à-dire non seulement l'une après l'autre, mais une à une, coup par coup (27).

Illustration non autorisée à la diffusion

Selon la précision avec laquelle l'évènement considéré doit être localisé, selon la nature de cet évènement, selon la qualité sociale de l'agent concerné, on voit apparaître des systèmes d'oppositions différents : par exemple, la période dite elyali loin de se définir, comme dans une série parfaitement ordonnée, par rapport au moment qui la précède et à celui qui la suit, et par rapport à eux seulement, peut s'opposer aussi bien à esmaïm qu'à el husum ou thimgharine, dans la série des périodes agraires ; elle peut aussi, on l'a vu, s'opposer, comme "elyali de décembre", à "elyali de janvier", ou encore, selon une autre logique, comme les "grandes nuits" aux "petites nuits de furar" et aux "petites nuits de maghres" (c'est la même logique combinatoire qui porte à opposer "es-sba't de l'hiver" et "es-sba't du printemps", ou encore "es-sba't, de la fin du printemps", avec "les verts" et "les jaunes", et "es-sba't de l'été", avec "les blancs" et "les secs", ou esmaïm d'été et esmaïm d'automne). Le même informateur peut, se référant à l'ordre des pratiques rituelles, opposer lakhrif pris comme un tout ("dans l'automne, il n'y a pas de divisions") à lahlal, temps licite pour les labours et, l'instant suivant, dans la logique du cycle de la récolte des figes, opposer à lahlal achraw, qui est la terminaison de lakhrif et une des activités de thaqachachth à travers quoi il s'oppose implicitement à hissemith (les figes primeurs) ou à achakh (la maturité des figes) (28).

Si l'on sait que l'on pourrait produire encore mainte autre opposition, on voit combien est artificiel, voire irréel, le calendrier qui assimile et aligne des unités de niveaux différents et d'importance très inégale. Etant donné que toutes les divisions et les subdivisions que l'observateur peut enregistrer et cumuler sont produites et utilisées dans des situations différentes et séparées dans le temps, on n'a jamais à poser pratiquement la question de la relation que chacune d'elles entretient avec l'unité de niveau supérieur ou, à plus forte raison, avec les divisions ou les subdivisions des "périodes" auxquelles elle s'oppose. Si l'on permet, une fois encore, une analogie en apparence ethnocentrique, on peut suggérer que le rapport entre la série construite des moments obéissant aux lois de la succession et les oppositions temporelles mises en pratique successivement, est homologue de la relation entre l'espace politique continu et homogène des échelles d'opinion et les prises de position politiques pratiques qui, toujours effectuées en fonction d'une situation particulière et d'interlocuteurs ou d'adverbiaires particuliers, mobilisent des oppositions de degré différent selon la distance politique entre les interlocuteurs (gauche : droite : gauche de la gauche : droite de la gauche :: gauche de la gauche de la gauche : droite de la gauche de la gauche :: etc.) en sorte que le même agent peut se trouver successivement à sa propre droite et à sa propre gauche dans l'espace "absolu" de la géométrie, contredisant la troisième des lois de la succession.

(26) E. Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie, Paris, Gallimard, 1950, pp. 402-407.

(27) Dans une sorte de commentaire du second principe saussurien, ("le signifiant se déroule dans le temps et a les caractères qu'il emprunte au temps", F. de Saussure, Cours de linguistique générale, Paris, Payot, 1960, p. 103), Cournot oppose les propriétés du discours parlé ou écrit, "série essentiellement linéaire" qui, en raison de "son mode de construction nous oblige à exprimer successivement, par une série linéaire de signes, des rapports que l'esprit perçoit ou qu'il devrait percevoir simultanément et dans un autre ordre" aux "tableaux synoptiques, arbres, atlas historiques, sortes de tables à double entrée, dans le tracé desquels on tire un parti plus ou moins heureux de l'étendue en surface, pour figurer des rapports et des liens systématiques difficiles à démêler dans l'enchaînement du discours" (Cournot, Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique, Paris, Hachette, 1922, p. 364).

(28) De même, il serait vain de se fonder sur les analogies partielles entre le cycle de la vie humaine et le cycle de l'année agraire ou entre l'une et l'autre de ces "séries" et la "série" des moments de la journée pour essayer à toute force d'établir une relation systématique entre toutes les "séries" que l'on peut (artificiellement) constituer.

Les propriétés de la logique pratique

Ainsi, il faut reconnaître à la pratique une logique qui n'est pas celle de la logique pour éviter de lui demander plus de logique qu'elle n'en peut donner et de se condamner ainsi soit à lui extorquer des incohérences, soit à lui imposer une cohérence forcée (29). L'analyse des différents aspects, d'ailleurs étroitement interdépendants, de l'effet de théorisation (synchronisation forcée du successif et totalisation fictive, neutralisation des fonctions et substitution du système des produits au système des principes de production, etc.)

(29) La logique du rite ou du mythe appartient à la classe des logiques naturelles que la philosophie du langage, la logique et la linguistique commencent à explorer, avec des présupposés et des méthodes très différents. Ainsi, par exemple, selon Georges Lakoff, un des fondateurs de la "generative semantics", la "logique floue" (fuzzy logic) du langage ordinaire se caractérise par le recours à des concepts flous (fuzzy concepts) et des "chevilles" (hedges) tels que sort of, pretty, much, rather, loosely speaking, etc., qui soumettent les valeurs de vérité (truth values) à une déformation dont la logique classique ne peut rendre raison.

fait apparaître, en négatif, certaines des propriétés de la logique de la pratique qui échappent par définition à l'appréhension théorique puisqu'elles sont constitutives de cette appréhension. La logique pratique – au double sens du terme – ne peut organiser toutes les pensées, les perceptions et les actions au moyen de quelques principes générateurs, eux-mêmes réductibles en dernière analyse à une dichotomie fondamentale, que parce que toute son économie, qui repose sur le principe de l'économie de logique, suppose le sacrifice de la rigueur au profit de la simplicité et de la généralité et parce qu'elle trouve dans la "polythétie" les conditions du bon usage de la polysémie.

La "polythétie" est ce qui fait passer inaperçue, parce qu'elle n'entraîne aucune conséquence pratique, la "confusion des sphères", comme disent les logiciens, qui résulte de l'application, hautement économique, mais nécessairement approximative, des mêmes schèmes à des sphères logiques différentes. Nul ne se soucie d'enregistrer et de confronter systématiquement les produits successifs de l'application des schèmes générateurs : ces unités discrètes et auto-suffisantes doivent leur transparence immédiate non seulement aux schèmes qui s'y réalisent mais aussi à la situation appréhendée selon ces mêmes schèmes et au rapport pratique de l'agent à cette situation. L'économie de logique qui veut que l'on ne mobilise pas plus de logique qu'il n'en faut pour les besoins de la pratique fait que l'univers de discours par rapport auquel est constituée telle ou telle classe (donc son complémentaire) peut rester implicite parce qu'il est implicitement défini en chaque cas dans et par le rapport pratique à la situation. Etant donné qu'il y a très peu de chances que deux applications contradictoires des mêmes schèmes se trouvent confrontées dans ce qu'il faut appeler un univers de pratique (plutôt qu'un univers de discours), la même chose peut, dans des univers de pratique différents, avoir pour complémentaire des choses différentes et elle peut donc, selon l'univers, recevoir des propriétés différentes, voire opposées (30). C'est ainsi que la maison qui est globalement définie comme féminine, humide, etc., lorsqu'elle est appréhendée du dehors, du point de vue masculin, c'est-à-dire par opposition au monde extérieur, peut se trouver divisée en

une partie féminine-masculine et une partie féminine-féminine lorsque, cessant d'être saisie par référence à un univers de pratiques coextensif à l'univers, elle est traitée comme un univers propre (de pratique autant que de discours), ce qu'elle est d'ailleurs pour les femmes, surtout en hiver (31).

Du fait qu'ils peuvent entrer, sans contradiction, dans des relations successives, établies à partir de points de vue différents, les objets et les pratiques symboliques sont voués à la surdétermination par indétermination : l'application aux mêmes objets ou aux mêmes pratiques de schèmes différents (tels que ouvrir/fermer, entrer/sortir, monter/descendre, etc.) qui, au degré de précision (c'est-à-dire d'imprécision) où ils sont définis, sont tous pratiquement équivalents, est au principe de la polysémie qui caractérise les relations fondamentales, toujours déterminées sous plusieurs rapports à la fois, du système symbolique. C'est ainsi qu'une relation comme celle qui s'établit entre la maison et la thajma ^{à th} (à laquelle on pourrait substituer le marché, ou les champs) condense une bonne part des oppositions fondamentales du système, le plein et le vide, le féminin et le masculin, le nocturne et le diurne, l'humide et le sec, etc., qui se retrouveraient, à quelques différences près, dans des relations en apparence aussi accessoires que celle de la marmite et du plat à cuire la galette ou de l'étable et du kanun.

La sympatheia ton holon, pour parler comme les Stoïciens, l'affinité de tous les objets d'un univers où le sens est partout et partout surabondant, a pour fondement ou pour contrepartie le flou et l'incertitude de chacun des éléments et de chacune des relations qui les unissent : la logique ne peut être partout que parce qu'elle n'est vraiment nulle part. Si les pratiques et les représentations rituelles sont objectivement dotées d'une systématisme partielle et approximative, c'est qu'elles sont le produit d'un petit nombre de schèmes générateurs unis par des relations de substituabilité pratique, c'est-à-dire capables de produire des résultats équivalents du point de vue des exigences "logiques" de la pratique. Si elles ne peuvent jamais avoir qu'une systématisme approximative et partielle, c'est que les schèmes dont elles sont le produit ne peuvent recevoir l'application quasi-universelle qui leur est donnée que parce qu'ils fonctionnent à l'état pratique, c'est-à-dire en deçà de l'explicitation et, par conséquent, en dehors de tout contrôle logique et par référence à des fins pratiques propres à leur imposer et à leur conférer une nécessité qui n'est pas celle de la logique.

(30) La logique de la pratique doit nombre de ses propriétés au fait que ce que la logique appelle univers de discours y reste à l'état pratique. Il faudrait sans cesse rappeler les conditions qui doivent être remplies pour qu'apparaisse un véritable univers de discours : l'équipement intellectuel et matériel nécessaire pour réaliser les opérations successives d'enregistrement méthodique (dont la moindre n'est pas l'écriture), le loisir indispensable pour réaliser ces opérations et pour en analyser les produits, l'"intérêt" pour ces différentes activités qui, même s'il ne se vit pas comme tel, n'est pas dissociable de l'espérance raisonnable d'un profit matériel et/ou symbolique, c'est-à-dire de l'existence d'un marché pour le discours et le discours sur le discours, etc.

(31) On voit en passant que les points de vue adoptés sur la maison s'opposent selon la logique même (masculin/féminin) qu'ils lui appliquent : un tel redoublement, qui trouve son fondement dans la correspondance entre les divisions sociales et les divisions logiques, et le renforcement circulaire qui en résulte, contribue sans doute beaucoup à enfermer les agents dans un monde clos et fini et dans une expérience doxique de ce monde.

C'est de science pratique que l'on sait par exemple que tel acte ou tel objet requiert tel lieu particulier à l'intérieur de la maison ; que tel travail ou tel rite correspond à telle période de l'année ou qu'il est exclu de telle autre. Ainsi, il suffit de posséder à l'état pratique un ensemble de schèmes fonctionnant à l'état implicite et en l'absence de toute délimitation précise de l'univers de discours pour produire ou comprendre une série symbolique telle que celle-ci : lorsqu'un chat entre dans la maison, portant sur lui une plume ou un brin de laine blanche et qu'il se dirige vers le foyer, cela présage l'arrivée d'invités auxquels on offrira un repas avec de la viande ; s'il se dirige vers l'étable, cela signifie que l'on achètera une vache si l'on est au printemps, un boeuf si l'on est à l'automne. On voit toutes les pétitions de principe et toutes les approximations que cache cette séquence : le chat, intrus qui entre par hasard et que l'on chasse, n'est là que comme porteur de symboles réalisant pratiquement le mouvement d'entrer ; la plume est implicitement traitée comme l'équivalent de la laine, sans doute parce que l'une et l'autre de ces matières sont appelées à fonctionner comme simples supports d'une qualité bénéfique, le "blanc" ; l'opposition entre le foyer et l'étable, centre du rite, s'engendre à partir du schème structurant de l'espace de la maison, opposant le haut et le bas, le sec et l'humide, le masculin et le féminin, la partie noble où l'on rôtit la viande, le mets de réception par excellence, et où l'on reçoit les invités, et la partie inférieure, réservée aux animaux ; il suffit de combiner ce schème avec celui qui permet de constituer l'opposition entre deux saisons, l'automne, temps du sacrifice collectif, du boeuf et des labours, et le printemps, moment du lait, pour obtenir le boeuf et la vache (32).

Autre exemple, un conte très connu, l'histoire de Heḅ-Heḅ-er-Remman. Une jeune fille, qui avait sept frères est victime de la jalousie de ses belles-soeurs qui lui font manger sept oeufs de serpent dissimulés dans des boulettes de pâte : son ventre gonfle ; on la croit enceinte ; elle est chassée. Un sage décèle l'origine du mal : pour l'en débarrasser, il faudra égorger un mouton, en faire rôtir la viande en la salant beaucoup, la faire manger à la jeune fille, puis la suspendre par les pieds, la bouche ouverte au-dessus d'une bassine pleine d'eau. Les serpents sortent, on les tue. La jeune fille se marie ; elle a un enfant qu'elle appelle Heḅ-Heḅ-er-Remman, "les grains de grenade". Elle retourne chez ses frères qui la reconnaissent lorsqu'elle raconte l'histoire tout en leur montrant les sept serpents qu'elle avait salés et séchés. On voit immédiatement que pour produire ce récit ou en déchiffrer au moins confusément le sens profond, il suffit de posséder l'ensemble des schèmes qui sont à l'oeuvre dans la production de tout rite de fécondité. Féconder, c'est pénétrer, faire entrer quelque chose qui gonfle et/ou fait gonfler : l'ingestion de nourriture et de nourriture qui gonfle (*ufthyen*) est l'homologue de l'acte sexuel ou du labour. Dans un autre conte, le serpent qu'une femme stérile avait élevé comme son fils se voit repoussé par sa première épouse : il se dresse, s'enfle, et souffle sur elle un jet de flamme empoisonnée (*asqi*, la trempe de fer, signifie aussi l'empoisonnement) qui la consume et la réduit en cendres. Mais ici il s'agit d'une fausse fécondation : les serpents, symbole du principe de vie masculin, de la semence, de l'ancêtre qui doit mourir pour renaître, donc du sec, sont ingérés sous forme d'oeufs, c'est-à-dire à l'état féminin, et retournent à l'état masculin à contre-temps, dans le ventre de la jeune fille (Dans un rite de fécondité rapporté par Westermarck, c'est le coeur -partie masculine des serpents- qui est consommé). Le gonflement qui résulte de cette procréation inversée est stérile et né-

faste. La cure s'impose logiquement. Il faut obtenir du sec qu'il opère un mouvement de sens inverse, du haut vers le bas -un simple renversement du bas en haut y suffit- et du dedans vers le dehors -ce qui ne peut se faire par une simple opération mécanique : il s'agit d'assécher le sec, de l'assoiffer, en lui ajoutant le sec par excellence, le sel, et de renforcer ainsi la propulsion vers l'humide qui, dans la fécondation normale, procréation ou semilles, le porte vers le dedans, vers le sein humide de la femme ou de la terre ouverte par le soc. Lorsque le conte s'achève, la fécondité de la jeune fille est attestée par la naissance de Heḅ-Heḅ-er-Remman, "les grains de grenade" (symbole par excellence de la fertilité féminine, identifié au ventre de la femme), c'est-à-dire les nombreux garçons nés (ou à naître) du ventre fécond de la femme aux sept frères, issue elle-même d'un ventre fécond (en hommes). Et les sept serpents se retrouvent séchés et salés, c'est-à-dire à l'état qui leur est structurellement imparti en tant que symboles de la semence masculine, capable de croître et de multiplier par le cycle de l'immersion dans l'humide suivi de l'émergence vers le sec.

Le corps géomètre et la pratique cosmogonique

Comprendre la pratique rituelle, ce n'est pas déchiffrer la logique interne d'un symbolisme ; c'est lui restituer sa nécessité pratique en la rapportant aux conditions réelles de sa genèse, c'est-à-dire aux conditions dans lesquelles se trouvent définies et les fonctions qu'elle remplit et les moyens qu'elle emploie pour les atteindre. C'est par exemple reconstituer -par une opération de reconstruction logique qui n'a rien à voir avec un acte de projection emphatique- la signification et les fonctions que les agents d'une formation sociale déterminée peuvent (et doivent) conférer à une pratique ou une expérience déterminée étant donné les taxinomies pratiques qui organisent leur perception.

En face du mythe et du rite, la théorie sociale a toujours balancé entre la distance hautaine que la science la plus compréhensive entend maintenir avec les formes élémentaires de la raison et la participation mystique des grands initiés de la tradition gnostique. La réduction objectiviste qui permet de mettre au jour les fonctions dites objectives que remplissent les mythes ou les rites (fonctions d'intégration morale comme chez Durkheim, fonctions d'intégration logique comme chez Lévi-Strauss) interdit de comprendre comment s'accomplissent ces fonctions en mettant entre parenthèses la représentation que les agents se font du monde et de leur pratique. De son côté, l'anthropologie "participante" s'autorise des invariants anthropologiques et de la communauté des expériences ultimes, -quand ce n'est pas tout simplement de la nostalgie des paradis agraires, principe de toutes les idéologies conservatrices-, pour chercher des réponses éternelles aux interrogations éternelles des cosmologies et des cosmogonies dans les réponses pratiques que les paysans de Kabylie ou d'ailleurs ont données aux questions pratiques et historiquement situées qui s'imposaient à eux dans un état déterminé de leurs instruments d'appropriation matérielle et symbolique du monde : lors même qu'elles sont asymptotiques à la vérité scientifique, les interprétations inspirées que favorise une telle disposition ne sont jamais que l'inversion de la fausse objectivation qu'opérait l'anthropologie coloniale ; en coupant les pratiques décrites de leurs con-

(32) Certains informateurs ne procèdent pas autrement lorsque, échappant à la simple récitation de séries demi-savantes, ils opèrent la reconstruction du calendrier par dichotomies successives.

ditions réelles d'existence pour leur prêter, par une fausse générosité qui favorise les effets de style, des intentions étrangères, l'exaltation du primitivisme les dépouille, tout aussi sûrement que son envers, de tout ce qui fait leur raison et leur raison d'être et les enferme dans l'essence éternelle d'une "mentalité". La femme kabyle qui monte son métier à tisser n'accomplit pas un acte cosmogonique : elle monte simplement son métier à tisser pour produire un tissage destiné à remplir une fonction technique ; il se trouve que, étant donné l'équipement symbolique dont elle dispose pour penser son activité -et en particulier son langage qui la renvoie sans cesse à la logique du labour- elle ne peut penser ce qu'elle fait que sous la forme enchantée, c'est-à-dire mystifiée, dont s'enchantent le spiritualisme assoiffé de mystères éternels.

Les rites ont lieu et ils n'ont lieu que parce qu'ils trouvent leur raison d'être dans les conditions d'existence et les dispositions d'agents qui ne peuvent se payer le luxe de la spéculation logique, de l'effusion mystique ou de l'inquiétude métaphysique. Il ne suffit pas de tourner en dérision les formes les plus naïves du fonctionnalisme pour en être quitte avec la question des fonctions pratiques de la pratique. On ne comprendrait évidemment rien au rituel du mariage kabyle à partir d'une définition universelle des fonctions du mariage comme opération destinée à assurer la reproduction biologique du groupe selon des formes approuvées par le groupe. Mais on n'y comprendrait guère plus, malgré les apparences, à partir d'une analyse structurale qui ignorerait les fonctions spécifiques des pratiques rituelles et qui omettrait de s'interroger sur les conditions économiques et sociales de production des dispositions génératrices et de ces pratiques et de la définition collective des fonctions pratiques au service desquelles elles fonctionnent. Le paysan kabyle ne réagit pas à des "conditions objectives", mais à l'interprétation pratique qu'il produit de ces conditions et qui a pour principe les schèmes socialement constitués de son habitus : c'est cette interprétation qu'il s'agit de construire en chaque cas si l'on veut rendre raison des pratiques rituelles, rendre aux pratiques rituelles non seulement leur raison mais aussi leur raison d'être, c'est-à-dire leur nécessité à la fois logique et pratique.

C'est ainsi que les pratiques techniques ou rituelles sont déterminées par les conditions matérielles d'existence (c'est-à-dire dans le cas particulier par une certaine relation entre les conditions climatiques et écologiques et les techniques) telles qu'elles sont pratiquement traitées par des agents dotés d'une sorte déterminée de schèmes de perception qui sont eux-mêmes déterminés au moins négativement par les conditions matérielles d'existence (l'autonomie relative du rituel étant attestée par les constantes du rituel, dans l'ensemble du Maghreb, à travers les variations des conditions climatiques et économiques) : c'est en effet dans une relation particulière entre un mode de production et un mode de perception que se définit la contradiction spécifique de l'activité agraire comme confrontation hasardeuse ou même sacrilège de principes antagonistes et,

par là, l'appareil rituel qui a pour fonction de résoudre cette contradiction. C'est par la médiation de la fonction qui se trouve ainsi assignée à la pratique technique ou rituelle que s'établit pratiquement la relation observée entre le système économique et le système mythico-rituel (33).

Il est sans doute peu de pratiques qui, autant que les rites, semblent faites pour rappeler combien il est faux d'enfermer dans des concepts une logique qui est faite pour se passer du concept ; de traiter comme des relations et des opérations purement logiques des manipulations pratiques et des mouvements du corps ; de parler d'analogies ou d'homologies (comme on est parfois obligé de le faire pour comprendre et faire comprendre) là où il s'agit seulement de transferts pratiques de schèmes incorporés et quasi-posturaux (34). Le rite n'est, en effet, en plus d'un cas, qu'une mimesis pratique du processus naturel qu'il s'agit de faciliter : par opposition à la métaphore et à l'analogie explicites, la représentation mimétique (apomimema) établit entre des phénomènes aussi différents que le gonflement des grains dans la marmite, le gonflement du ventre de la femme enceinte et la pousse du blé dans la terre, une relation qui n'implique aucune explicitation des propriétés des termes mis en relation ou des principes de leur relation ; les opérations les plus caractéristiques de sa "logique", -inverser, transférer, unifier, séparer, etc.- y prennent la forme de mouvements corporels, tourner à droite ou à gauche, "mettre sens dessus dessous", entrer ou sortir, nouer ou couper, etc.

(33) Le calendrier agraire reproduit sous une forme transfigurée les rythmes de l'année agricole, c'est-à-dire plus précisément les rythmes climatiques tels qu'ils sont eux-mêmes retraduits dans l'alternance de temps de travail et de temps de production qui confère sa structure à l'année agricole. Le régime des pluies est caractérisé par l'opposition entre la saison froide et pluvieuse, qui va de novembre à avril -le maximum des précipitations, situé en novembre et décembre, étant suivi d'une décroissance en janvier et d'un relèvement en février et mars- et la saison chaude et sèche, qui va de mai à octobre -avec un minimum des chutes de pluie en juin, juillet et août-. La dépendance à l'égard du climat est évidemment très étroite en raison de la faible force de traction disponible -pour les labours- et de la précarité des techniques utilisées -araire, faucille-. De même, l'équipement symbolique que les rites peuvent utiliser dépend évidemment de ce que sont les produits de la saison (bien qu'en certains cas on fasse des réserves tout exprès pour les besoins du rituel) ; mais les schèmes générateurs permettent de trouver des substituts et de tirer parti des nécessités et des contraintes externes dans la logique même du rite (par là s'explique la concordance parfaite de la raison magique et de la raison mythique qui s'observe en plus d'un cas, par exemple dans l'orientation de la maison).

(34) Ces schèmes ne peuvent être saisis que dans la cohérence objective des actions rituelles qu'ils engendrent ; bien qu'on puisse parfois les appréhender, presque directement, dans le discours, lorsqu'un informateur "associe", sans raison apparente, deux pratiques rituelles qui n'ont en commun qu'un schème (par exemple celui du gonflement, dans tel cas où un informateur "rapprochait", en les racontant successivement, le repas du premier jour du printemps -avec adhris- et le repas de mariage, -avec ufhyen-).

**LE DEPIQUAGE
AU PIED
DES CHEVAUX**

(DJEBA BRA , CHELIF)

LE VANNAGE

(DJEBA BRA , CHELIF)

Illustration non autorisée à la diffusion

Le langage du corps, qu'il s'agisse des gestes ou, à plus forte raison, de ce que la médecine psychosomatique appelle le "langage des organes" est incomparablement plus ambigu et plus surdéterminé que le plus surdéterminé des usages du langage ordinaire. C'est ce qui fait que les "racines" rituelles sont toujours plus larges et plus floues que les racines linguistiques et que la gymnastique rituelle, comme le rêve, paraît toujours plus riche que les traductions verbales, à la fois unilatérales et arbitraires, que l'on peut en donner. Les mots, si chargés soient-ils, referment l'éventail des choix, rendent difficiles ou impossibles et, en tout cas, explicites, donc contrôlables, les relations que le langage du corps suggère. C'est dire que par le seul fait de porter à l'ordre du discours -ce qu'on ne peut pas ne pas faire si l'on veut en faire la science- une pratique qui doit nombre de ses propriétés au fait qu'elle se situe en deçà du discours (ce qui ne veut pas dire en deçà de la logique), on lui fait subir un véritable changement de statut ontologique, d'autant plus lourd de conséquences théoriques qu'il a toutes les chances de passer inaperçu (35).

La pratique rituelle qui vise toujours à favoriser des passages et/ou à autoriser des rencontres entre les ordres opposés ne définit jamais autrement les êtres ou les choses que dans et par la relation qu'elle établit pratiquement entre eux et tire tout le parti possible de la polysémie des actions fondamentales, "racines" mythiques dont les racines linguistiques reproduisent partiellement la polysémie : par exemple la racine FTH peut dire indifféremment, et aussi bien au sens propre qu'au sens figuré, ouvrir, s'agissant d'une porte ou d'un chemin (dans les usages rituels et extra-ordinaires), du cœur (cf. ouvrir son cœur), d'un discours (par exemple par une formule rituelle), d'une séance d'assemblée, d'une action ou de la journée, etc., ou être ouvert, s'agissant de la "porte" entendue comme le début d'une série quelconque, du cœur (i.e. de l'appétit) ou d'un bourgeon, du ciel ou d'un noeud, ou encore s'ouvrir, s'agissant d'un bourgeon, d'un visage, d'une pousse, d'un oeuf, donc, plus largement, inaugurer, bénir, rendre facile, placer sous de bons augures ("que Dieu ouvre les portes"), ensemble de sens qui recouvre à peu près l'ensemble des significations attachées au printemps. Mais, plus large et plus vague que la racine linguistique, la racine mythique prête à des jeux plus riches et plus divers et le schème ouvrir-s'ouvrir-être ouvert permettra d'établir entre tout un ensemble de verbes et de noms des liens d'association irréductibles aux relations de simple affinité morphologique : elle pourra évoquer les racines FSU, délier, dénouer, résoudre, dis-

(35) C'est pourquoi on ne peut manquer de ressentir un certain malaise en écrivant et en décrivant en mots ce que, au terme d'un apprentissage analogue (*mutatis mutandis*) à celui de l'agent indigène, on a d'abord maîtrisé pratiquement : le concept de "résurrection" est ce qu'il faut donner lorsqu'on n'a pas la maîtrise pratique des schèmes "ouvrir" et "gonfler" et de l'intention objective de "résurrection" à laquelle ils se subordonnent pour "comprendre" des rites pratiquement engendrés à partir de ce schème. Mais en s'exposant par là à donner une fausse compréhension et de la "compréhension" des pratiques que permet un tel concept et de la "compréhension" pratique qui ignore le concept.

soudre, s'ouvrir, apparaître (s'agissant de jeunes pousses, d'où le nom de *thafuth* donné au printemps) ; FRKh, éclore, donner naissance (d'où *asafurakh*, l'éclosion, ou *lafrah* les rejetons d'arbres qui poussent au printemps et plus largement la progéniture, les suites de toute affaire), proliférer, se multiplier ; FRY, se former, être formé (en parlant des figues), commencer à croître (en parlant du blé ou du bébé), se multiplier (en parlant de la nichée des oiseaux : *ifruri el'ach*, le nid est plein d'oisillons prêts à s'envoler), écosser, être écosé (en parlant des fèves ou de petits pois) et, par suite, entrer dans la période où les fèves peuvent être cueillies fraîches (*lahlal usafururi*), trier et être trié (en parlant du blé qu'on prépare pour la mouture), séparer et être séparé (en parlant d'antagonistes) et, par suite, réconcilier, accorder, apaiser, pointer (en parlant du jour qui "combat" avec la nuit et s'en "sépare", *ifruri was*), s'éclaircir (en parlant du temps, *ifruri elhal*) ; enfin, elle évoquera encore, par opposition, la racine FLQ, rompre, casser, faire éclater et éclater, fendre, déflorer et se fendre comme l'oeuf ou la grenade que l'on brise lors des labours ou du mariage (36).

Il suffirait de se laisser porter par la logique des associations pour reconstruire tout le réseau des synonymes et des antonymes, des synonymes de synonymes et des antonymes d'antonymes, et ainsi de suite. D'un côté, on pourrait aller vers les racines 'MR, emplir-être empli, ou FTH, s'accroître, se multiplier, ou encore UFF, enfler et, de là, passer à la racine ZDY, unir-être uni-s'unir (la maison "pleine" d'hommes et de biens est une maison nombreuse et unie) ; de l'autre, par l'intermédiaire des antonymes, on retrouverait vider-être vidé ou ruiner-être ruiné (KHL), séparer-être séparé-se séparer (FRQ), couper-être coupant (QD'), éteindre-être éteint (TF), égorger, etc. (37). De même, en parlant de la racine mythique monter, on retrouverait aller vers l'est ou être tourné vers l'est, aller vers la lumière, vers le large, vers la droite, vers l'avant, vers l'avenir, naître, pousser, grandir (passerelle vers l'ensemble de racines précédent), être debout, être éveillé, être dessus, etc. ou, dans la série des antonymes, descendre, aller vers les ténèbres, vers la gauche, décliner, tomber, être couché, dormir, être dessous, etc.

Il n'est sans doute pas d'équivalent plus exact de ce système de schèmes générateurs unis par des relations d'équivalence pratique que le système des adjectifs (lourd/léger, chaud/froid, terne/brillant, etc.) que propose la langue française pour exprimer les valeurs ultimes du goût et qui peuvent s'appliquer aussi bien à un mets ou à un exercice scolaire, à une pièce de théâtre ou à un tableau, à une plaisanterie ou à une démarche, à un accent, ou à un vêtement, et ainsi de suite. Cette taxinomique pratique doit son efficacité au fait que, comme en témoignent les acceptions multiples recensées dans les dictionnaires, le sens de chaque adjectif et de la relation qui l'unit à son antonyme se spécifie en chaque cas en fonction de la logique propre à chacun de ses champs d'application : *froid* peut ainsi être synonyme de calme ou d'indifférent, mais aussi de frigidité ou de grave, ou encore d'austère et de distant, de dur et

(36) Les dictons les plus accomplis sont ceux qui parviennent à cumuler la nécessité d'une connexion linguistique (qui peut aller de la simple assonance jusqu'à la communauté de racine) et la nécessité d'une connexion mythique (les jeux de mots -et en particulier les plus nobles d'entre eux, ceux de la philosophie- n'ont pas d'autre fondement).

(37) La plupart de ces sens sont exprimés par des euphémismes : par exemple éteindre se dira *ferreçh*, réjouir.

de sec, de plat et de terne, etc., selon qu'il s'applique à un homme ou à une femme, à une tête ou à un coeur, à un air ou à un ton, à une teinte ou à une oeuvre d'art, à un calcul ou à une colère, etc. ; et il aura autant d'antonymes qu'il a d'acceptions potentielles : chaud bien sûr, mais aussi ardent ou emporté, sensuel ou chaleureux, brillant ou expressif, éclatant ou piquant, etc. Il s'ensuit que, considérés dans chacun de leurs usages, les couples de qualificatifs dont le système constitue l'appareillage du jugement de goût sont à la fois extrêmement pauvres, quasi indéterminés, et extrêmement riches, à peu près indéfiniment surdéterminés, cette indéfinition les prédisposant à procurer ou à exprimer le sentiment de l'indéfinissable : d'un côté, chaque usage familier d'un de ces couples ne prend son sens que par rapport à un univers de pratique chaque fois différent, le plus souvent implicite et toujours auto-suffisant qui exclut la confrontation avec d'autres univers ; de l'autre côté, le sens que ces couples reçoivent dans un champ particulier a pour harmoniques tous les sens qu'eux-mêmes ou tous les couples qui leur sont substituables à des nuances près peuvent recevoir dans d'autres champs, c'est-à-dire dans des contextes légèrement différents.

Tout ceci peut se dire de la manière dont fonctionne par exemple l'opposition entre l'avant et l'arrière dans la pratique rituelle : l'arrière, c'est le lieu où l'on envoie ce dont on veut se débarrasser (38) (par exemple, dans tel rite du métier à tisser, on dit : "que les anges soient devant moi et le diable derrière moi" ; dans tel autre, contre le mauvais oeil, on frotte l'enfant derrière l'oreille pour qu'il renvoie le mal "derrière son oreille"), le lieu d'où vient le mauvais sort (la femme qui va vendre au marché un produit de son industrie, couverture, fil de laine, etc., ou de son élevage, poules, oeufs, etc., ne doit pas regarder derrière elle sous peine de réaliser une mauvaise vente ; le tourbillon *-thimsiwray-* attaque par derrière celui qui prie face à la *qibla*) ; on comprend que l'arrière soit associé au dedans, au féminin (la porte de devant, de l'est, est masculine, la porte de derrière, de l'ouest, féminine), à l'intimité, au caché, au secret ; mais aussi, par là, à ce qui suit, ce qui traîne sur la terre, source de fertilité, *abru*, la traîne, le porte-bonheur, le bonheur : la mariée qui entre dans la nouvelle maison multiplie les gestes d'abondance en jetant derrière elle des fruits, des oeufs, du blé. Ces significations s'entretiennent avec toutes celles qui sont associées à l'avant, aller de l'avant, faire face (*qabel*), aller vers l'avenir, vers l'est, vers la lumière, et l'on n'aurait pas de peine à réengendrer la quasi-totalité des pratiques rituelles à partir de ce seul schème.

Cette pluralité de sens à la fois différents et plus ou moins étroitement apparentés est un produit de la recollection savante. Chacune des significations recueillies n'existe à l'état pratique que dans la relation entre un schème (ou son produit, un mot par exemple) et une situation particulière. C'est pourquoi on ne peut parler des différents sens d'un symbole qu'à condition

d'avoir conscience que le rassemblement de ces sens dans la simultanéité (ou la même page d'un dictionnaire s'il s'agit de mots) est un artefact scientifique et qu'ils n'existent jamais simultanément dans la pratique. D'un côté, comme le remarquait Vendryès, un mot ne saurait se présenter toujours avec tous ses sens à la fois sans faire du discours un jeu de mots continué ; de l'autre, si tous les sens qu'un mot peut revêtir étaient parfaitement indépendants du sens fondamental, tous les jeux de mots deviendraient impossibles. La même chose peut se dire des symboles du rituel. Parmi les formes que prend une opposition fondamentale, il en est toujours qui, fonctionnant comme *switchers*, établissent concrètement la relation entre les univers de pratique : par exemple, ici, la relation entre l'arrière et le dedans, qui assure le passage de l'arrière à la prospérité féminine, c'est-à-dire la fertilité -la prospérité masculine étant reliée à l'avant, par l'intermédiaire du lien entre l'avant, l'avenir et la lumière. La trace objectivée de ces passages est parfois marquée par les dictons qui énoncent les analogies ("la jeune fille c'est le mur de l'obscurité" ou "la femme c'est l'occident", "la femme c'est la lune", etc.) entre les séries différentes.

Les univers de sens correspondant à différents univers de pratique sont à la fois fermés sur eux-mêmes -donc à l'abri du contrôle logique par la systématisation- et objectivement accordés à tous les autres en tant que produits mollement systématiques d'un système de principes générateurs plus ou moins complètement intégrés qui fonctionnent de façon structurellement invariante dans les champs les plus différents de la pratique. Dans la logique de l'à peu près et du flou qui accepte immédiatement comme des équivalents "plat", "terne", et "fade", mots favoris du jugement d'esthète ou de professeur français, ou, dans la tradition kabyle, "plein", "fermé", "dedans" et "dessous", pourtant, à y regarder, parfaitement incomparables, les schèmes générateurs sont pratiquement substituables ; c'est pourquoi ils ne peuvent engendrer que des produits systématiques mais d'une systematicité floue et d'une logique approximative qui ne résistent pas à l'épreuve de la systématisation rationnelle et de la critique logique. Dépourvus de la maîtrise symbolique des schèmes, qu'ils sont, ou de leurs produits, qu'ils font, les agents ne peuvent maîtriser adéquatement l'appareil de production qui leur permet d'engendrer des pratiques rituelles correctement formées qu'en le faisant fonctionner (39). C'est ce que l'observateur a toutes les chances d'oublier parce qu'il ne peut ressaisir la logique qui est immanente aux produits enregistrés de l'appareil qu'en construisant un modèle qui est préci-

(38) Rejeter derrière, c'est aussi, à un niveau plus superficiel, négliger, mépriser ("mettre derrière son oreille") ou, plus simplement, ne pas faire face, ne pas affronter.

(39) C'est là précisément ce que Platon reprochait aux mythologues et aux poètes, incapables de re-produire une pratique autrement qu'en "s'identifiant à un autre" dia mimeseos, par le mime (cf. par exemple République, 392 d).

sément le substitut qu'il faut se donner lorsqu'on ne dispose pas (ou plus) de la maîtrise immédiate de l'appareil.

Ainsi, tout agent bien socialisé possède, à l'état incorporé, les instruments d'une mise en ordre du monde, système de schèmes classificatoires qui organisent toutes les pratiques et dont les schèmes linguistiques (auxquels la tradition néo-kantienne -et le courant ethnométhodologique aujourd'hui- accordent une autonomie et un privilège injustifiés) ne sont qu'un aspect. Ressaisir au travers du mythe comme réalité constituée l'acte mythopœtologique comme moment constituant, ce n'est pas, comme le pense l'idéalisme, rechercher dans la conscience les structures universelles d'une "subjectivité mythopœtologique" et l'unité du principe spirituel qui gouvernerait, indépendamment des conditions sociales, toutes les configurations empiriquement réalisées. C'est reconstruire le principe générateur et unificateur de toutes les pratiques, le système des structures inséparablement cognitives et évaluatives qui organise la vision du monde conformément aux structures objectives d'un état déterminé du monde social : ce principe n'est autre chose que le corps socialement informé, avec ses goûts et ses dégoûts, ses obligations et ses répulsions, avec, en un mot, tous ses sens, c'est-à-dire non seulement les cinq sens qu'on lui reconnaît, et qui n'échappent pas à l'action structurante des déterminismes sociaux, mais aussi le sens de l'obligation et le sens du devoir, le sens de l'orientation et le sens des réalités, le sens de l'équilibre et le sens du beau, le sens du sacré et le sens de l'efficacité, le sens politique et le sens des responsabilités, le sens des hiérarchies et le sens des affaires, le sens de l'humour et le sens du ridicule, le sens moral et le sens pratique, et ainsi de suite.

L'union et la séparation

Il faudrait ajouter ce que l'on pourrait appeler le sens des limites et de la transgression légitime des limites qui est au principe à la fois de la mise en ordre du monde (ce que depuis Parménide (40) on appelle la diakosmesis) et des actions rituelles destinées à autoriser ou à favoriser les manquements nécessaires ou inévitables à cet ordre. "C'est sur la limite (thalasth), disait un vieux Kabyle, que repose le monde. C'est la limite qui sépare le ciel et la terre. Les yeux ont une clôture (zerb). La bouche a une limite. Tout a une limite". Introduire l'ordre, c'est introduire la distinction,

c'est diviser l'univers en entités opposées, celles que la spéculation primitive des Pythagoriciens présentait déjà sous la forme de deux "colonnes de contraires" (sustoichiai) (41). Mais les nécessités de la pratique obligent à réunir ce que la logique pratique a séparé -dans les labours ou le mariage par exemple- ou à séparer ce que la logique a uni -comme dans la moisson- : et une des fonctions du rituel est précisément de rendre licites en les euphémisant ces transgressions inévitables de la limite. Ce n'est pas par hasard que l'on a peine à faire entrer dans les "colonnes" de contraires une opposition d'un aussi haut rendement que celle du pair et de l'impair et, plus généralement, tous les objets et les actions symboliques qui peuvent être engendrés à partir du schème unir-s'unir-être uni (racine ZDY) et de son opposé séparer-se séparer-être séparé (racine FRQ ou QD* couper-être coupant et toutes les racines associées du point de vue du sens rituel, fermer-être fermé, éteindre-être éteint, tuer, égorger, moissonner, etc.). Le principe de division ne se laisse pas facilement classer parmi les choses qu'il permet de classer. Empédocle avait rencontré la difficulté qui faisait de Philia et Neikos, Amour et Haine, deux principes irréductibles aux oppositions qu'ils permettent de combiner et de dialectiser (42). En donnant pour synonyme de diacrisis et de syncrisis, opposition qui semble se situer dans l'ordre de la logique, -où l'on parle aussi d'union et de partition mais en un sens très épuré-, des mots aussi chargés que phthora, corruption, ou genesis, génération, et, pour le second, mixis, qui se traduirait aussi par union, mais au sens cette fois de mariage, il conduit au principe de la logique pratique du rite, dont les opérations sont inséparablement logiques et biologiques, comme les processus naturels eux-mêmes, qu'il reproduit, lorsqu'ils sont pensés selon les schèmes de la pensée magique (43).

On peut ainsi décrire tout le système des symboles et des actions rituelles au moyen d'un petit nombre de symboles antagonistes (dont le paradigme est l'opposition entre les sexes et qui sont produits à partir d'un petit nombre de schèmes) et d'un petit nombre d'opérateurs pratiques (logiques et biologiques), qui ne sont autre chose que des processus naturels culturellement constitués dans et par la pratique rituelle, soit le mariage et le labour comme union des contraires et le

(41) Aristote, Métaphysique, A, 5, 986a -22sq.

(42) Il est significatif que pour nommer ces deux principes de l'action rituelle, Empédocle qui, de tous les penseurs présocratiques, est le plus proche de la vérité du rite, donc le plus loin du rite, emploie des termes aussi manifestement sociaux que Philia et Neikos.

(43) Sur l'identification de l'opposition entre syncrisis et diacrisis d'une part et genesis et phthora d'autre part, voir J. Bollack, Empédocle, I, Paris, Ed. de Minuit, 1965, p. 19 n. 1 et p. 25 n. 3.

(40) 28 B8, 60 Diels-Kranz (diakosmos).

Illustration non autorisée à la diffusion

meurtre ou la moisson comme séparation des contraires (processus que la logique de la mimesis rituelle, en tant que telle, reproduit). Du fait que l'union des contraires ne fait pas disparaître l'opposition (qu'elle suppose), les contraires, lorsqu'ils sont réunis, s'opposent tout autant mais tout à fait autrement -manifestant par là la double vérité de la relation qui les unit, à la fois antagonisme et complémentarité, neikos et philia, et ce qui pourrait apparaître comme leur double "nature" si on les pensait en dehors de cette relation. C'est ainsi que la maison qui possède toutes les caractéristiques négatives du monde féminin, obscur, nocturne, et qui est, sous ce rapport, l'équivalent du tombeau ou de la jeune fille, change de définition lorsqu'elle devient ce qu'elle est aussi, le lieu par excellence de la cohabitation et du mariage des contraires qui, à la façon de l'épouse, la "lampe du dedans", enferme sa propre lumière : lorsqu'on finit de poser la toiture sur une maison nouvelle, c'est à la lampe de mariage que l'on demande d'apporter la première lumière. Toute chose reçoit ainsi des propriétés différentes, selon qu'elle est appréhendée à l'état d'union ou de séparation, sans qu'aucun de ces deux états puisse être considéré comme sa vérité, dont l'autre ne serait qu'une forme altérée ou mutilée. C'est ainsi que la nature cultivée, le sacré gauche, le féminin-masculin ou masculinisé, c'est-à-dire par exemple la femme ou la terre fécondée, s'oppose non seulement au masculin dans son ensemble -à l'état d'union ou de séparation- mais aussi et surtout à la nature naturelle, encore sauvage et indomptée, -la jeune fille et la friche-, ou revenue au naturel tordu et maléfique qui est le sien en dehors du mariage -le champ moissonné ou la vieille sorcière, avec ses ruses et ses traftrises, qui l'apparentent au chacal (44).

Cette opposition entre un féminin-féminin et un féminin-masculin est attestée de mille manières. La femme féminine par excellence est celle qui ne dépend d'aucun homme, qui a échappé à l'autorité de ses parents, de son mari et de l'entourage de son mari et qui n'a pas d'enfants : celle-là n'a pas de hurma ; "elle est d'un mauvais bois", "elle est d'un bois tordu". Elle participe de la friche, du monde sauvage, elle a rapport aux forces occultes, non policées, à la nature indomptée, La magie est son affaire (thamgharth thazemnith, la vieille sorcière, settuth, la sorcière des contes). La femme stérile ne doit pas planter au jardin ni porter des semences. Toute femme participe de la nature diabolique de la femme féminine, en particulier pendant la période menstruelle où elle ne doit pas préparer les repas, travailler

(44) La domination qui est accordée au principe masculin et qui lui permet d'imposer ses effets dans toute union, fait que l'opposition entre le masculin-féminin, tempéré par l'union, et le masculin-masculin, n'est jamais ouvertement reconnue et déclarée, malgré la réprobation qui pèse sur certaines formes de l'excès des vertus masculines, comme le "point d'honneur (nif) du diable". On peut toutefois ranger dans cette classe l'amengur, l'homme sans descendance masculine, le rouquin (azegway) qui jette partout la zizanie, qui n'a pas de moustache, dont on ne veut pas comme compagnon au marché et qui, au jugement dernier, quand tout le monde pardonne les offenses, se refuse à l'indulgence ; etc.

au jardin, planter, prier ou jeûner (elchhalath, nom collectif donné à la "gent féminine", c'est aussi le vide, le néant, le désert, la ruine). Et inversement la vieille affranchie et stérile qui n'a plus aucune "retenue", porte à leur plein accomplissement les virtualités inscrites en toute femme. Comme la jeune pousse qui, laissée à elle-même va vers la gauche et qui n'est ramenée vers la droite (ou vers le droit) qu'au prix d'une distorsion, d'un "noeud", "la femme est un noeud dans le bois" (thamattuh diriz). La "vieille" a partie liée avec tout ce qui est tordu (a'waj, tordre) et tout ce qui est gauche et qui gauchit : on lui prête thi'iwij, l'adresse et l'habileté maléfiques et suspectes qui définissent aussi le forgeron ; elle est spécialisée dans la magie qui emploie la main gauche, la main cruelle (un "coup de gaucher" est un coup mortel), et tourne de droite à gauche (par opposition à l'homme qui emploie la main droite, la main du serment, et tourne de gauche à droite) ; elle est experte dans l'art de "tordre le regard" (abran walan), de manière sournoise, dans la direction opposée à celle où se trouve la personne à qui elle veut signifier sa désapprobation ou son mécontentement (abran, tourner de droite à gauche, fourcher -la langue-, retourner en arrière, bref tourner dans le mauvais sens, s'oppose à geleb, tourner -le dos-, renverser, comme un mouvement discret, furtif, passif, une dérobade féminine, un coup "tordu", un procédé magique, à une agression manifeste, ouverte, droite, masculine) (45).

Les opérateurs fondamentaux, unir et séparer, sont l'équivalent pratique de remplir et vider (Plerosis et Kenosis) : se marier, c'est 'ammar, être plein. Par là, ils peuvent même se réduire aux oppositions fondamentales, humidifier et dessécher, féminiser et masculiniser. Cela se voit bien dans la signification accordée à tout ce qui symbolise l'union des contraires. Ainsi le carrefour qui s'oppose à la fourche comme le lieu "où les chemins se rencontrent" (anidha itsamyagaran ibardhan) au lieu "où les chemins se divisent" (anidha itsamfaragen ibardhan) est le lieu de convergence des quatre directions cardinales et de ceux qui vont ou viennent selon ces quatre directions : à ce titre, il est le symbole du plein (i' mar ubridh, le chemin est peuplé, plein) ou, plus précisément, du plein masculin, qui s'oppose d'une part au vide du champ et de la forêt (lakhla), et d'autre part au plein féminin (la' mara), le village ou la maison (46) : c'est à un carrefour, lieu plein et peuplé d'hommes, et avec l'eau de la cuve de la trempe du fer que se baigne, nue, avant le lever du soleil, c'est-à-dire au moment de la lutte entre le jour et la nuit, la femme stérile ou la jeune fille qui ne trouve pas de mari : c'est à un carrefour fréquenté par les troupeaux (gage de fécondité) qu'est versée l'eau de son bain (47). Le caractère redoutable de toute opération

(45) La dualité de la femme se traduit dans la logique des relations de parenté sous la forme de l'opposition entre la cousine parallèle patrilatérale et la cousine parallèle matrilatérale.

(46) Le chemin (abridh), la "compagnie" (elwans), s'opposent au vide (lakhla), à "la solitude, au sauvage" (elwahch). Thajma' th est ce qui peut être vide dans le plein ; le chemin (et le carrefour) est le plein dans le vide.

(47) Pour avoir du beurre en abondance, on se rend sans être vu à un carrefour fréquenté par les troupeaux, on y prend une petite pierre et quelques bâtons, on met la pierre dans le plat où on garde le lait et on brûle les bâtons pour y faire pénétrer la fumée (Westermarck).

de réunion des contraires se rappelle tout particulièrement à propos de la trempe du fer (asqi, aussi bouillon, sauce et empoisonnement) qui est à l'acte sexuel ce que le carrefour, le plein dans le vide, le plein masculin, est à la maison : seqi, c'est unir le sec et l'humide dans l'action d'arroser de sauce le couscous, c'est unir le chaud et le froid, le feu et l'eau, le sec et l'humide dans la trempe du fer, c'est verser l'eau brûlante (ou brûlée), le poison. La trempe est un acte terrible, où se mêlent la violence et la ruse, accompli par un être terrible, le forgeron, dont l'ancêtre, Sidi-Daoud, était capable de tenir de ses mains le fer rouge et de punir les mauvais payeurs en leur tendant d'un air innocent un de ses produits préalablement chauffé à blanc.

Union ou séparation, c'est dans tous les cas la même violence sacrilège, qui rompt l'ordre naturel des choses pour leur imposer l'ordre contre-nature qui définit la culture. A preuve le fait que les actes consistant à mêler ou à couper, à unir ou à diviser, incombent en fait aux mêmes personnages, tous également redoutés et méprisés, forgeron, boucher, mesureur de grains (48) : c'est presque toujours le forgeron qui est préposé à tous les actes sacrilèges et sacrés de coupure, égorgement du boeuf du sacrifice ou circoncision (bien qu'il ne siège pas à l'assemblée, son avis est toujours pris en compte lorsqu'il s'agit de guerre ou de violence), et il arrive même, à en croire certains témoignages, qu'on lui confie l'ouverture des labours : à l'opposé, dans tel village, la personne chargée d'ouvrir les labours, dernier descendant de celui qui trouva dans la terre, à l'endroit où était tombée la foudre, un morceau de fer dont il fit le soc de sa charrue, est chargée d'opérer tous les actes de violence par le fer et le feu (circoncision, sacrifice, tatouage, etc.) (49). S'il en est ainsi, c'est que dans tous les cas l'intervention de l'homme, sa présence même au carrefour des forces antagonistes qu'il doit mettre en contact pour assurer la survie du groupe, est une opération suprêmement dangereuse : de même

(48) Les opérations de mesurage, qui imposent la limite, la finitude, la rupture sont, on le sait, tout entourées d'euphémismes et de précautions magiques : le maître évite d'opérer lui-même le mesurage de la récolte et le confie à un khammès ou à un voisin (qui le fait en son absence) ; on use d'expressions rituelles pour éviter certains nombres ; on prononce des formules rituelles (employées aussi toutes les fois que l'on mesure ou qu'on pèse) comme "Que Dieu ne nous mesure pas ses largesses !". Les louanges adressées à la beauté, à la santé (d'un enfant par exemple) ou à la richesse étant des opérations implicites de dénombrement, donc de coupure, elles doivent être évitées, remplacées par des euphémismes ou neutralisées par des formules rituelles. Les opérations de coupure (éteindre, fermer, partir, finir, terminer, briser, renverser, etc.) sont nommées par des euphémismes : par exemple pour dire que les provisions, la moisson, le lait sont finis, on emploiera une expression signifiant : "il y a abondance".

(49) On sait aussi que les moissonneurs portent un tablier de cuir pareil à celui du forgeron (thabanda).

que l'homme ne peut affronter la femme qu'une fois assuré de la protection magique que lui confère la circoncision, de même le laboureur se coiffe d'une calotte de laine blanche et se chausse de arkasen, sandales de cuir qui ne doivent pas entrer dans la maison, pour éviter de se faire le lieu de rencontre du ciel et de la terre et de leurs forces antagonistes (alors que lors du sarclage ou du glanage, les femmes qui participent des puissances terrestres vont pieds nus dans les champs)(50).

La distribution dans le temps des travaux et des rites, c'est-à-dire la structure chronologique de l'année agraire ou du cycle de vie, est le produit à la fois de l'intention diacritique (séparation) qui ordonne en opposant et de l'intention synthétique (union) qui aménage des passages entre les contraires par des rites (de passage) qui atteignent leur pleine intensité lorsque l'union ou la séparation des principes antagonistes est opérée par l'action humaine. D'un côté, l'opposition fondamentale, toujours citée par les informateurs, entre les deux temps forts qui donnent sa structure à l'année, elyali, les "nuits", et esmaïm, la canicule, et qui portent au plus haut degré d'intensité les propriétés de la saison sèche et de la saison humide ; de l'autre, les transitions insensibles et toujours menacées entre les principes opposés et les rites de passage d'une espèce particulière qui sont destinés à faire que les éléments et les hommes respectent "l'ordre du temps" (chronotaxis), c'est-à-dire l'ordre du monde : féminisation du masculin, à l'automne, avec les labours, les semailles et les rites de pluie qui les accompagnent, masculinisation du féminin, au printemps, avec la séparation progressive du grain et de la terre qui s'achève avec la moisson.

Si la période appelée elyali, "les nuits", est évoquée par tous les informateurs et toujours en relation avec esmaïm, c'est d'abord parce que l'hiver de l'hiver et l'été de l'été concentrent en quelque sorte toutes les oppositions qui structurent le monde et l'année agraire. La période de quarante jours qui est censée représenter le temps que la semence, enfouie à l'automne, met à sortir, est l'exemple par excellence de ces moments creux où il ne se passe rien, où tous les travaux sont suspendus et qui ne sont marqués par aucun rite important (sauf quelques rites de

(50) La circoncision (khatna ou thara -souvent remplacé par des euphémismes construits sur dher, être propre, net) est une coupure purificatrice qui, comme le suggère Durkheim, est censée conférer l'immunité nécessaire pour affronter les forces redoutables qu'enferme le sexe de la femme (cf. l'usage du cauris, symbole de la vulve, comme protection magique ; le pouvoir destructeur attribué au sang menstruel et l'abstinence sexuelle imposée dans les grandes occasions) et surtout celles que déchaîne l'acte sexuel en opérant l'union des contraires (E. Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, Alcan, p. 450).

pronostication) (51) : le champ fécondé, dûment protégé, à la façon de la femme, d'une clôture d'épineux (zerb), est le lieu d'un travail mystérieux et imprévisible que rien ne trahit à l'extérieur et qui est semblable à la cuisson des grains de blé et de fèves dans la marmite ou au travail qui s'accomplit dans le ventre de la femme. Ce temps est bien l'hiver de l'hiver, la nuit de la nuit, où le sanglier s'accouple, le moment où le monde naturel est abandonné aux forces féminines de fécondité, forces naturelles, sauvages, dont on n'est jamais certain qu'elles soient parfaitement et définitivement domestiquées (52). Les retours offensifs de l'hiver, du froid et de la nuit, sont là pour rappeler cette violence cachée de la nature féminine. Dans la "controverse entre l'hiver et l'homme" (53), l'hiver est présenté comme une femme (le nom de la saison chathwa étant traité comme un nom féminin personnifié), et sans doute une vieille femme, incarnation des forces maléfiques de destruction et de mort, de désordre et de division, qui doit renoncer à ses appétits de violence et montrer plus de modération et de clémence, à la suite de sa défaite dans sa joute avec l'homme. Cette sorte de mythe d'origine rappelle que l'hiver, comme la femme, est double : il y a en lui la femme purement féminine, non mélangée, non domptée, incarnée par la vieille femme, la femme vide, sèche, stérile, c'est-à-dire le principe féminin que la vieillesse réduit à sa vérité purement négative (54) ; mais il y a aussi la femme domptée et domestiquée, la femme pleine et pleinement femme, c'est-

(51) C'est surtout lors du premier jour d'ennayer (situé au milieu de elyali, au passage des nuits "noires" aux "blanches") et à l'occasion des rites de renouvellement qui marquent le début de la nouvelle année (remplacement des trois pierres du foyer, blanchiment des maisons) et qui sont centrés autour de la maison -et du kanun- que les pratiques de divination sont les plus nombreuses : par exemple, on appelle dès l'aurore les moutons et les chèvres, voyant un mauvais augure dans le fait qu'une chèvre se présente la première (cf. les jours de la chèvre -ou de la vieille-) et inversement ; on enduit d'une pâte d'argile trempée les pierres du foyer, tenant que l'année sera humide si au matin elle est humide et inversement. Ce qui se comprend non seulement en raison du rôle inaugural du premier jour de ennayer mais aussi parce qu'on se trouve alors dans une période d'attente et d'incertitude où l'on ne peut rien faire qu'essayer d'anticiper l'avenir : c'est pourquoi les rites de pronostication concernant la vie familiale et surtout la récolte de l'année en cours sont à rapprocher de ceux dont fait l'objet la femme enceinte.

(52) Homologue de la nuit, l'hiver est le temps du sommeil des boeufs dans l'étable (nuit et nord de la maison) ; des rapports sexuels (la perdrix dont les oeufs sont des symboles de fécondité s'accouple pendant elyali).

(53) "Chchetwa telsemliqab netsat d yiwen werğaz", Fichier d'archives berbères, n°9, janvier 1947. "Ton bétail, je le tuerai, dit l'hiver. Quand je me lèverai, les couteaux se mettront à l'oeuvre".

(54) Les retours du mauvais temps sont parfois explicitement attribués à l'action maléfique des "vieilles" de tel ou tel village de la tribu ou des tribus environnantes, c'est-à-dire de sorcières qui ont chacune leur jour de la semaine.

à-dire la fertilité, le travail de gestation et de germination, qu'accomplit la nature fécondée par l'homme. C'est dans cette logique qu'il faut comprendre les fameux "jours de la vieille" et autres moments de transition et de rupture. Toute la nature, la terre où sont enfouies les semences, mais aussi le ventre de la femme, est le lieu d'une lutte pareille à celle qui oppose le froid et les ténèbres de l'hiver, vieille méchante et stérile, aux forces de lumière du printemps, avec lesquelles l'homme a partie liée. Dans toutes les légendes des jours d'emprunt (amerdil, le prêt), qui sont peut-être plus qu'une manière de rendre raison des retours inattendus du mauvais temps, c'est un être participant de la nature même de l'hiver, une vieille femme le plus souvent (comme l'hiver lui-même), une chèvre, ou un noir (l'esclave Hayan), parfois même un chacal, incarnation du désordre naturel (55), qui est sacrifié par l'hiver ou, sans doute, selon la logique du bouc émissaire, sacrié à l'hiver : ce sacrifice est peut-être ce qu'il faut payer pour que la vieille sorcière Hiver accepte, par le fait même de demander à la période suivante le prêt de quelques jours, de respecter les limites qui lui sont assignées.

Esmāim, la canicule, est très exactement à la saison sèche ce que elyali est à la saison humide : ce temps mort qui s'oppose à essaïf, la moisson, comme, à l'intérieur de la saison humide, elyali, autre temps mort, s'oppose à lahlal, les labours, présente toutes les propriétés de la saison sèche. On entre dans le royaume pur et stérile de l'été avec le mois de mai, tenu pour défavorable à tous les actes de procréation (donc aux mariages) (56). Les rites qui marquent le "premier jour de l'été", appelé aussi "la mort de la terre" et, plus encore, ceux du solstice d'été, insla, situé au début de esmaïm, mettent en oeuvre le fer et le feu et les instruments fabriqués par le feu, soc, faucille, peigne à carder et aussi poignard (qui tranche la gorge des animaux sacrifiés et des hommes) et qui sont employés pour couper, trancher, percer, brûler, saigner (tatouages, scarifications curatives ou préventives opérées avec un bâton de laurier-rose, exclu du bouquet d'azal, applications préventives d'un fer rouge sur la tête, percement des oreilles des fillettes, saignées pratiquées sur les bêtes et les hommes, etc.) (57). La nuit de insla, au cours de laquelle on allume le feu stérile et purificateur dans la maison, au milieu du trou-

peau, dans les vergers, dans les champs, auprès des ruches, sur l'aire à battre, etc., est vouée à la stérilité : la femme, dit-on, ne peut pas concevoir et les enfants nés en ce jour sont eux-mêmes condamnés à la stérilité (comme les mariages célébrés alors). Le temps du sec est aussi le temps du sel, de la nourriture rôtie et épicée, virile et virilisante, comme les herbes sèches, qui entrent dans sa composition, de la galette et de l'huile, qui est à la nourriture de l'été ce que le beurre est à la nourriture de printemps (58). Selon Destaing, les Beni Snous avaient coutume de mettre une marmite renversée (symbole de l'humide et du noir de l'hiver) dont le fond était enduit de chaux (blanchiment du noir) dans les potagers (lieu de la culture féminine) au moment de insla. Esmāim présente à l'état pur, c'est-à-dire sans mélange ni atténuation, tous les caractères de l'été : il est à l'année ce que azal (le moment le plus chaud du jour) et, plus précisément, le milieu d'azal (thalmasth uzal) est à la journée. Comme azal, esmaïm, le désert (lakhla) des champs moissonnés, le temps du fer et du feu, de la violence et de la mort (du fil de l'épée, semn), est le temps masculin par excellence.

Seuils et rites de passage

Les périodes de transition ont toutes les propriétés du seuil, sorte de limite sacrée entre deux espaces, où les principes antagonistes s'affrontent et où le monde se renverse ; les rites de ces moments obéissent aussi au principe, déjà rencontré, de la maximisation du bénéfice magique : ils visent à assurer la concordance du calendrier mythique, qui veut que la pluie survienne à point nommé, au temps des labours, et du calendrier climatique, avec ses sautes et ses caprices, en favorisant les passages, en accompagnant ou en accélérant s'il le faut le passage du sec à l'humide à l'automne, ou de l'humide au sec au printemps, tout en essayant de conserver aussi longtemps que possible les profits attachés à la saison déclinante. Ce sont d'abord tous les rites qui, à l'automne, sont destinés à favoriser la pluie : non seulement les jeux rituels, qui se pratiquent en toute saison, lorsqu'on veut la pluie, comme la kura (jeu de balle dans lequel les joueurs, divisés en deux camps, de l'est et de l'ouest, et armés de crosses de bois, doivent pousser une balle, la kura, jusqu'au camp adverse), mais aussi la thimechret, sacrifice d'un boeuf (que l'on choisit pour son pelage couleur de nuages de pluie -azegzaw- et dont le mugissement évoque le tonnerre) ou l'ouverture des labours (awdjeb) qui, en tant qu'elle mime rituellement l'union redouta-

(55) Dans le conte appelé "le mariage de chacal", le chacal fait un mariage hors de son espèce, contre nature, avec la chamelle ; en plus, il ne fait pas de noce : le ciel désapprouve en envoyant grêle et tempête.

(56) Les mariages de mai sont voués à la rupture et à toutes les calamités. "Le maudit balai de mai" est l'exact opposé du balai béni du "premier jour du printemps" : il apporte la ruine, le vide et la stérilité dans la maison ou l'étable où il est utilisé.

(57) Ces différents instruments -et en particulier la faucille- sont employés dans les rites prophylactiques contre les puissances maléfiques de l'humide, comme les djunun.

(58) Le sel est fortement associé au sec et à la stérilité : les mots qui signifient être brûlant, signifient aussi être épicé, fort (viril), par opposition à fade, sans piquant, sans intelligence (on sale les bébés pour éviter qu'ils soient fades, sans charme, imbeciles). De celui qui agit à la légère, on dit : "Il croit semer du sel", il croit que ses actes sont sans conséquence. L'huile participe aussi des mêmes connotations : "le soleil est brûlant comme l'huile".

ble des contraires, est par soi une invocation de la pluie. C'est aussi la composition et la préparation de la nourriture consommée dans les occasions ordinaires et extraordinaires qui, pratiquement traitée comme un rituel de participation, manifeste la signification conférée à la transition d'une saison à une autre : engendrée selon le schème de la trempe du sec, l'alimentation de l'automne est faite de denrées sèches (céréales, légumes secs, viande séchée) que l'on fait bouillir à l'eau, sans épices, dans la marmite ou, ce qui revient au même, que l'on cuit à la vapeur ou que l'on fait lever au levain. Mais l'automne est aussi le lieu où le cours du monde se retourne, où tout est mis sens dessus dessous, le masculin dans le féminin, la semence dans les entrailles de la terre, les hommes et les bêtes dans la maison, la lumière (avec la lampe) dans les ténèbres, jusqu'au nouveau retournement qui, au printemps, remettra sur ses pieds ce monde renversé, abandonné un moment à la domination du principe féminin, ventre, femme, maison, nuit (59).

En fait, plus que l'automne, dominé par la rupture que marquent les labours et par la logique propre de la fécondation, qui s'entrecroise avec le travail rituel d'humidification du sec, le printemps est une interminable transition, toujours suspendue et menacée, entre l'humide et le sec qui commence aussitôt après elyali, ou mieux une lutte aux retournements et aux renversements incessants entre les deux principes. Devant ce combat, semblable à celui que se livrent, au matin, les ténèbres et la lumière, les humains sont condamnés à l'anxiété du spectateur impuissant : de là peut-être, entre autres signes, la floraison des termes calendaires qui presque tous décrivent des états du temps ou des cultures. En ces temps d'attente, où le sort des semences dépend d'une nature féminine et ambiguë, où l'homme ne peut intervenir sans danger, l'activité est très réduite, à la mesure du pouvoir des humains sur des processus qui, germination ou gestation, leur échappent : il incombe à la femme, préposée au rôle d'accoucheuse, d'offrir à la nature en travail une sorte d'assistance rituelle et technique, avec le sarclage par exemple.

Ce temps de rupture et de séparation est au cycle du grain ce que sont au cycle de vie les rites visant à assurer la masculinisation progressive du garçon, à l'origine chose féminine, qui commencent dès la naissance et qui font toujours intervenir le feu ou les ins-

(59) Le schème du retournement et du renversement est mis en oeuvre dans tous les rites visant à obtenir un changement radical, et en particulier un passage brutal du sec à l'humide, et surtout de l'humide au sec : le seuil qui par soi est renversement est un des lieux de prédilection de ces rites. Ce schème est aussi ce qui permet de penser tout renversement du pour au contre, toute inversion ; ainsi, de quelqu'un qui ment effrontément, on dit : "Il m'a mis l'est en ouest".

truments fabriqués par le feu (60). Tous les traits caractéristiques de cette transition difficile se concentrent en quelque sorte dans la série des moments critiques, comme husum et natah, temps de crise où toutes les puissances mauvaises de l'hiver semblent se raviver pour mettre en péril une dernière fois la croissance et la vie, ou nisan, tenu pour bénéfique, mais non exempt de menaces, périodes ambiguës qui, même pour les pires, enferment l'espérance du meilleur, et, pour les meilleures, la menace du pire. Tout se passe comme si chacune portait en elle le conflit qui hante toute la saison. Et aussi l'incertitude de l'avenir qui fait que ces périodes augurales (et en particulier husum ou le premier jour du printemps) sont vouées, comme le matin, aux rites de pronostication et aux pratiques inaugurales.

Cette ambiguïté est dans le printemps lui-même, croissance et enfance, voué donc à la joie, comme le jour inaugural de la saison, mais aussi vulnérabilité et fragilité de tout ce qui commence : le printemps est à l'été ce que le vert et le cru (azegzaw), le tendre (thalagaqth), blé en herbe ou bébé, et les produits verts dont la consommation est considérée comme destruction avant terme (a'dham), sont aux produits achevés, jaunes (iwraghen), mûrs, sec, durcis (61). La femme se trouve logiquement préposée à toutes les tâches qui consistent à protéger ce qui "pousse", ce qui est vert et tendre ; c'est à elle qu'il appartient de veiller sur la croissance des petits des humains ou des animaux, le matin de la vie. On sait que, outre le sarclage, qui se fait à la houe, la récolte des herbes et des légumes du jardin lui incombe et aussi le soin de la vache, la traite du lait et la fabrication du beurre, produit féminin, qui

(60) La période correspondante du cycle de vie, c'est-à-dire l'enfance, est aussi marquée par toute une série d'opérations rituelles visant à séparer le garçon de sa mère et du monde féminin en même temps qu'à le faire renaître dans son père et ses parents masculins : ce sont en particulier toutes les cérémonies qui marquent la première entrée dans le monde masculin, comme la première entrée au marché, ou la première coupe de cheveux et qui trouveront leur couronnement avec la circoncision.

(61) Azegzaw désigne le bleu, le vert et le gris ; il peut qualifier un fruit (vert), une viande (crue), les blés (en herbe), un ciel de pluie (gris, -comme le boeuf du sacrifice de l'automne). Azegzaw porte bonheur : offrir quelque chose de vert, surtout le matin, donne de la chance. Le printemps est le moment de asafurri, c'est-à-dire l'époque des légumineuses, et en particulier des fèves, dont on réserve une partie qui est consommée en vert ; le moment des herbes sauvages que les femmes ramassent dans les champs cultivés à l'occasion du sarclage et que l'on mange crues (waghaz, l'herbe verte et crue, que l'on grignote, par exemple les pissenlits, thizagzawth, la verdure) ; le temps du lait que produit en abondance un bétail nourri de fourrage vert, à l'étable ou à proximité de la maison, et que l'on consomme sous toutes ses formes (petit lait, lait caillé, beurre, fromage, etc.).

s'oppose à l'huile comme le dedans ou l'humide et le dehors ou le sec (62).

Le lieu précis du seuil, où l'ordre des choses se retourne et se renverse (aqlab), "comme une galette dans le plat", se trouve explicitement marqué, avec le "retour d'azal" (tharurith wazal), point de division entre la saison sèche et la saison humide où l'année bascule : le rythme de la journée de travail -défini par la sortie du troupeau- change, et avec lui, toute l'existence du groupe. C'est le moment où l'on sort le feu pour installer le kanun dans la cour. Le troupeau et son berger, la ménagère occupée à le recevoir, à traire et à manipuler le lait, introduisent dans les rites des éléments qui participent du sec plus que de l'humide. Le troupeau cesse d'être nourri d'herbe tendre et verte venue dans les champs cultivés pour aller paître les plantes sauvages et sèches. Les herbes, les fleurs, les branchages que rapporte le berger lors de sa première rentrée à l'heure d'azal et qui entrent dans le bouquet appelé azal, rituellement placé au-dessus du seuil (fougère, cyste, ronce, thym, lentisque, branches de figuier mâle, asperge, ormeau, thapsia, myrte, tamarin, bruyère, genêt, bref "tout ce que le vent agite dans la campagne"), sont le produit sauvage de la terre en friche (et non le produit, même parasitaire, de la terre cultivée comme les plantes que les femmes ramassent à l'occasion du sarclage). Le changement est plus visible encore dans l'alimentation ; les plats spéciaux de tharurith wazal font une grande place au lait, comme dans la période précédente, mais que l'on consomme plutôt cuit ou bouilli.

La réunion des contraires et la dénégation

Temps de séparation où les principes opposés sont en quelque sorte à l'état pur comme l'été ou, dans le cas de l'hiver, menacent d'y retourner, temps de réunion, où le sec revient à l'humide, comme à l'automne, où l'humide retourne au sec, comme au printemps, ces moments entre eux opposés, où la réunion et la séparation s'opèrent en dehors de toute participation (autre que symbolique) de l'homme, s'opposent aussi, mais autrement, aux temps où la réunion et la séparation revêtent une forme critique parce qu'elles incombent à l'homme lui-même. Tel est le point précis où la structure de la pratique rituelle s'articule avec la structure de l'activité agricole : l'opposition entre les rites propitiatoires des périodes de transition et les rites de l'citation, qui s'imposent impérativement à tout le groupe, à commencer par les hommes, pendant les pé-

(62) Le sarclage, la seule activité agraire dont la femme ait le monopole, s'oppose aussi bien aux labours qu'à la moisson, opérations qui ne peuvent être confiées à une femme qu'en cas de force majeure et au prix de tout un ensemble de précautions rituelles : elle porte un poignard à la ceinture, chausse les arkascen, etc. (cf. ci-dessous le mythe de l'orge).

riodes d'intervention, moissons et labours, apparaît en effet comme la retraduction dans la logique spécifique du rituel de l'opposition, qui confère sa structure à l'année agraire, entre le temps de travail et le temps de production, beaucoup plus long, pendant lequel le grain -comme la poterie mise à sécher- subit un processus purement naturel de transformation ; les grands moments de l'année agricole, ceux que Marx désigne comme périodes de travail, sont marqués par des rites qui s'opposent par leur gravité, leur solennité, leur impérativité, aux rites des périodes de production dont la seule fonction est d'assister magiquement la nature en travail (cf. schéma n° 2) (63).

Les rites qui accompagnent les labours ou le mariage ont pour fonction de rendre licite, en la dissimulant, la collision inévitable des deux principes opposés qu'opère l'action du paysan, contraint de forcer la nature, de lui faire viol et violence, en mettant en oeuvre des instruments par soi redoutables, puisque produits par le forgeron, maître du feu, le soc, le couteau, la faucille et le métier à tisser ; quant au rite par lequel le maître du champ simule l'égorgeage de la dernière gerbe, il ne peut se comprendre que comme la transfiguration du meurtre inévitable en sacrifice inscrit dans le cycle des saisons, donc aboli par la certitude de l'éternelle renaissance.

Il s'agit donc de transformer en actions rituelles intentionnellement accomplies, donc savamment euphémisées, les actions objectivement sacrilèges qui consistent à séparer, couper, diviser ce que la nature (c'est-à-dire la taxinomie) a réuni (avec la moisson, la coupe du fil du tissage, l'égorgeage d'un bœuf lors du sacrifice) (64) ; ou, à l'inverse, à réunir -avec la trempe du fer, le mariage ou le labour- ce que la nature (c'est-à-dire la taxinomie) a séparé. Lorsque les actions objectivement sacrilèges ne peuvent pas être déléguées à un être inférieur agissant en sacrificateur et en bouc émissaire, chargé d' "enlever le malheur" (65), à la façon de l'égorgeage du bœuf des sacrifices collectifs, confié au forgeron ou à un noir, de la trempe du

(63) K. Marx, Le Capital, II, Deuxième section, Chap. VII, "Temps de travail et temps de production", Paris, Gallimard, Pléiade, II, p. 655.

(64) La circoncision, la taille des arbres, comme les scarifications et les tatouages, participent de la logique de la purification, dans laquelle les instruments fabriqués par le feu remplissent une fonction bénéfique, comme les feux d'insla, plutôt que de la logique du meurtre.

(65) C'est ainsi que le noir ou le forgeron, qui, on le sait, sont tout le contraire du "porte-bonheur" (elfal), peuvent remplir une fonction bénéfique en tant qu' "enlève-malheur". La famille qui est chargée de l'ouverture des labours occupe une position qui n'est pas moins ambiguë que celle du forgeron (on ne parle jamais d'elfal à son propos) et sa fonction de paratonnerre magique ne lui assure pas une place élevée dans la hiérarchie du prestige et de l'honneur.

Illustration non autorisée à la diffusion

fer, impartie au forgeron, à la fois craint et respecté, et qu'elles doivent être assumées par ceux-là mêmes qui en sont les responsables et les bénéficiaires, comme la défloration de l'épouse, l'ouverture du premier sillon, la coupe du dernier fil du tissage et la moisson de la dernière gerbe, elles sont transfigurées par une mise en scène collective visant à leur imposer une valeur symbolique collectivement proclamée qui est l'exact opposé de leur vérité socialement reconnue, donc non moins objective. Toute la vérité de la magie et de la croyance collective est enfermée dans ce jeu de la double vérité objective, dans ce double jeu avec la vérité, par lequel le groupe, responsable de toute objectivité, se ment en quelque sorte à lui-même, en produisant une vérité qui n'a de sens et de fonction que de nier une vérité connue et reconnue de tous, mensonge qui ne tromperait personne si tout le monde n'était résolu à se tromper.

Dans le cas de la moisson, la vérité sociale qu'il s'agit de dénier collectivement est sans ambiguïté : la moisson (thamegra) est un meurtre (thamgerç), la gorge, la mort violente, la vengeance ; amgar, la faucille) au terme duquel la terre, fécondée par les labours, est dépouillée des produits qu'elle a portés à leur maturité.

Le rituel de la dernière gerbe, dont on détient d'innombrables descriptions, -sans doute parce qu'il avait été désigné à l'attention par les analyses frazériennes (66)-, donc presque autant de variantes, consiste toujours, dans son principe, à nier symboliquement le meurtre du champ ou, du principe de sa fécondité, "l'esprit du grain" ou "l'esprit du champ", en annonçant sa résurrection (67). A travers les noms donnés à la dernière gerbe, il semble que "l'esprit du champ", dont il importe d'affirmer la perpétuation, soit identifié pratiquement, selon les variantes, soit à un animal (on parle de la "crinière du champ", de la "queue du champ"), soit à une jeune épousée, thislith, qui est vouée à mourir après avoir donné son fruit (on parle de la "frisette du champ", de la "tresse du champ"). A ces représentations différentes correspondent des rituels différents : les uns, qui tiennent pour un péché le fait de couper la dernière gerbe, l'abandonnent au milieu du champ, à l'intention des pauvres ou des boeufs ou des oiseaux ; d'autres la fauchent (ou la déracinent à la main pour lui éviter le contact de la faucille) mais toujours selon un rituel particulier. Le meurtre rituel du champ peut être accompli au travers du sacrifice d'un animal qui en est à la fois l'incarnation

(66) J.G. Frazer, The Golden Bough, Part V, Vol. I (The Spirits of the Corn and the Wild), Chap. VII, pp. 214-269.

(67) Il y a là une ambiguïté dont on essaiera de rendre compte par la suite.

et le substitut (68). Il peut aussi être accompli sur la dernière gerbe elle-même, traitée comme un animal sacrifié : selon une tradition (observée en Moyenne Kabylie par Jean Servier) le maître du champ se tourne vers l'est, couche la dernière gerbe à terre, la tête face à l'est, à la façon d'un boeuf, et simule l'égorge-ment des épis en faisant couler de la main gauche une poignée de terre au milieu de la blessure afin de représenter le sang versé. Enfin, dans la région de la Soummam, la dernière gerbe peut être traitée à la façon d'un mort et enterrée dans une tombe orientée face à l'est, avec tout un accompagnement de prières (*chahada*) et de chants annonçant sa résurrection (dont voici un exemple : "Meurs, meurs, ô champ, notre maître peut te ressusciter !"). Même lorsque ce qui paraît être la forme originaire du rituel a disparu (comme c'est le cas en Grande Kabylie), il reste que c'est toujours le maître du champ qui coupe la dernière gerbe et qui la rapporte à la maison où on la suspend à la poutre principale. La résurrection ne peut advenir que par la répétition du mariage primordial entre le ciel et la terre : c'est pourquoi les rites de moissons retrouvent la logique des rites de pluie à un moment où la pluie n'est pas souhaitée pour sa fonction proprement technique (jamais automatisée) et ne peut avoir pour objet que de revivifier la force sacrée du grain ou du champ. On voit ainsi réapparaître tout l'appareil des rites de pluie, avec les personnages (*Anzar*, mari de *Ghonia*, personnifiant l'un la pluie et le ciel, l'autre la terre jeune et vierge, la fiancée, etc.) et les objets (poupées, bannières) qu'il met en scène. On retrouve même parfois le mariage par rapt des jeux du sarclage.

Pour comprendre complètement cet autre rituel visant à rendre licite la réunion des contraires, la cérémonie des labours, il faut savoir que la période qui suit la moisson et ses rites visant à assurer la perpétuation du principe fécondant, est un temps de séparation, voué aux vertus viriles, au point d'honneur et aux combats(69). *Lakhrif*, période extra-ordinaire d'abondance et de repos qui ne peut être définie ni comme temps de travail, à la façon des labours et de la moisson, ni comme temps de production, à la manière de l'hiver et du printemps, est le temps masculin par excellence, où le groupe s'ouvre vers le dehors et doit affronter les étrangers, dans la fête et la guerre, pour nouer des alliances qui, comme les mariages extra-ordinaires, sont loin d'exclure le défi. A la façon du grain réservé pour la semence, qui va subsister à l'état séparé, le jeune garçon se trouve ar-

(68) On s'approprie les vertus miraculeuses qu'enferme la viande de l'animal sacrifié par un repas communel. En plusieurs cas, la queue de l'animal sacrifié fait l'objet d'un traitement spécial (elle est suspendue à la mosquée) comme si, à la façon de la dernière gerbe, appelée parfois la "queue du champ", elle en concentrait la puissance de vie.

(69) La fréquence des combats de plus ou moins grande envergure à la saison des figues amenait les observateurs, encouragés par les dires indigènes (on dit d'une personne exaltée qu' "elle a mangé trop de figues"), à se demander si les figues n'enfermaient pas des vertus capables d'expliquer l'excitation qui était de convention en cette période de l'année : "Il est une saison surtout où il semble véritablement que les cerveaux soient plus exaltés qu'à tout autre époque : c'est la saison des figues (...). En parlant de la saison des figues, qu'ils appellent *kherif*, l'autonome, il semble qu'il est convenu qu'on sera excité à cette époque, comme il est de convention qu'on sera gai en temps de carnaval" (C. Devaux, *Les Kabaïles de Djerdjira*, 1859, pp. 85-86).

raché symboliquement au monde féminin par la circoncision, cérémonie dont les femmes sont rigoureusement exclues et qui a pour fonction d'agréger le garçon au monde des hommes par une opération qui est considérée comme une seconde naissance, purement masculine celle-là, et qui, comme on dit, "fait les hommes" : dans telle variante du rituel, les jeunes circoncis sont entourés de deux ou trois cercles concentriques d'hommes tenant leurs fusils et assis sur des socs de charrue (70). Le champ lui-même se trouve dépouillé de toute trace de vie avec l'effeuillage des arbres, la cueillette des derniers fruits et l'arrachage des derniers vestiges de végétation dans les champs et les jardins. L'état de séparation s'achève, pour le monde naturel, avec *awdjeb*, l'ouverture solennelle des labours, qui célèbre le mariage du ciel et de la terre, du soc et du sillon, par la mise en scène collective d'un ensemble de pratiques mimétiques, au nombre desquelles le mariage des humains.

Le retour à l'ordre ordinaire se trouve aussi marqué par la primauté accordée au renforcement de l'unité consanguine au détriment de la recherche des alliances lointaines, avec la *thimechret*, le sacrifice de la porte de l'année, égorgeant d'un boeuf dont le sang arrose la terre, appelant la pluie, et dont la viande consacrée est partagée entre tous les membres de la communauté. Le sacrifice destiné à rendre licite l'imposition de l'ordre humain à la nature féconde mais sauvage (symbolisée par le chacal, "qui n'a pas de maison" et qui se nourrit de chair crue *-azegzaw-* et de sang) est un repas d'alliance : en réaffirmant solennellement les liens de consanguinité réelle ou officielle qui unissent tous les membres vivants de l'*adhrum* (*thaymath*) dans et par la communauté d'origine (*thadjadith*), c'est-à-dire la relation aux mêmes ancêtres, source de toute fécondité, cet acte de commensalité sacrée proclame l'ordre proprement humain (c'est-à-dire masculin) du serment de fidélité contre la nostalgie de la lutte de tous contre tous, incarnée aussi par le chacal (ou la femme, source de division) et sa ruse sacrilège (*thahraymith*). Comme le monde naturel, dont la fertilité domestiquée recèle les forces mal domptées d'une nature sauvage (celles qu'incarne et mobilise la vieille sorcière), l'ordre social né du serment qui arrache l'assemblée des hommes au désordre des intérêts singuliers, reste hanté par la nostalgie réprimée de l'état de nature.

(70) Les hommes qui font cercle sont tous les membres du clan et du sous-clan, auxquels s'ajoutent les parents masculins de sa mère et leurs invités (les *alliés* à qui on a présenté le jeune garçon, escorté par une délégation d'hommes du sous-clan, porteurs de fusils, dans la semaine précédant la cérémonie, -rite appelé *aghrum*, la galette, la nourriture sèche, donc masculine, par excellence, qui se pratique aussi avant le mariage). Le symbolisme de la seconde naissance, purement masculine, obéit à la même logique que le mariage avec la cousine parallèle, la plus masculine des femmes.

C'est cette philosophie de l'histoire, implicite dans tout le calendrier rituel, qui s'exprime dans un conte : "Jadis les animaux, réunis en assemblée, jurèrent de ne plus s'entredévorer et de vivre en paix sur la terre. Ils nommèrent le lion roi (...), élaborèrent des lois et prévirent des sanctions (...). Les animaux vivaient en paix (...). Ils auraient eu la belle vie si le Chacal, conseiller du Lion, n'avait tout détruit. Coutumier de toutes les trafrises (...), il regrettait l'ancien état de choses et au souvenir de la chair fraîche et du sang chaud, désormais interdits, il se sentait devenir fou. (...). Il se décide à user de ruse (thahraymith), à inciter secrètement, l'un après l'autre, les courtisans à désobéir, véritable travail de démon" (Brahim Zellal, "Le roman de Chacal, Contes d'animaux", Fichier d'Archives Berbères, n° 81, Fort National, 1964). Dans le même conte, le chacal mange les animaux qu'il a été chargé d'enterrer. Il fait la corvée d'eau. Autre point commun avec la femme, il est tordu : "on a mis la queue d'un chacal dans le canon d'un fusil pendant quarante jours et quand on l'a retirée elle était comme avant". Comme la femme enfin, il divise et par la ruse.

Le rite doit résoudre par une opération socialement approuvée et collectivement assumée, c'est-à-dire conformément à la logique de la taxinomie qui la fait surgir, la contradiction spécifique que la dichotomie originaire rend inévitable en constituant comme séparés et antagonistes des principes qui doivent être réunis pour que soit assurée la reproduction du groupe : par une dénégation pratique, non point individuelle et asociale, comme celle que décrit Freud, mais collective et publique (comme en toute croyance), il neutralise les forces dangereuses qu'enferme la nature naturelle, sauvage et indomptée, la femme ou la terre, ainsi que celles que peut déchaîner le viol de son haram, la transgression de la limite sacrée (71). Ainsi accompli collectivement et publiquement, par l'intermédiaire d'un délégué autorisé et conformément aux règles arbitrairement édictées d'un rituel, le sacrilège est symboliquement nié dans son accomplissement même. Agissant en mandataire du groupe et aussi en bouc émissaire désigné pour affronter la malédiction de la terre, celui qui est chargé d'accomplir l'ouverture des labours, "l'homme de la noce" (72), comme on l'appelle parfois, reproduit solen-

nellement, par son soc issu de la foudre, le mariage du ciel et de la terre, la fécondation archétypale qui est la condition de la réussite de tous les actes humains de fécondation (73). Le masculin et le féminin, le sec et l'humide, ne sont en quelque sorte séparés que pour être réunis, puisque seule leur union -dans le labour ou le mariage- peut les affranchir des propriétés négatives -sous le seul rapport considéré, celui de la fécondité- qui leur sont attachées aussi longtemps qu'ils subsistent à l'état isolé, impair, imparfait (74). Instrument fabriqué par cette autre réunion des contraires qu'est la trempe du fer, le soc qui porte le même nom que la foudre, thagursa, est par soi sec et stérile, comme la semence qu'il introduit dans la terre : il ne peut être source de fécondité que par la violence qu'il inflige. Quant à la terre, laissée à elle-même, elle retourne à la stérilité ou à la fécondité sauvage de la friche qui, pareille à la jeune fille, tordue et maligne, ne peut produire tous ses bienfaits que si elle est forcée et violée, et aussi dressée et redressée.

Les rites des labours doivent leur complexité au fait qu'ils doivent non seulement rendre licite l'union des opposés mais aussi favoriser cet état de l'union des contraires dans lequel le dessus revient, provisoirement, au principe féminin : la semence qui s'est trouvée provisoirement condamnée à la sécheresse et à la stérilité, ne peut retourner à la vie que par son immersion dans l'humidité fertile (75) ; mais l'avenir du grain (la terre, pareille à la brebis, peut ne pas porter -thamazgults, de zgel, rater) dépend des puissances féminines que l'acte de fécondation a dû forcer. La "porte de l'année" n'est pas le moment où commence l'année (qui d'ailleurs n'a pas de commencement puisqu'elle est éternel commencement) ; elle est le moment où l'année, pareille à

(71) L'infraction à l'interdit de lahlal est un acte haram (sacrilège) qui engendre un produit haram (cf. la légende de yum chendul -18 septembre-, laboureur sage qui, en dépit de la pluie abondante de ce jour, refusa de labourer avant lahlal). Dans ce que l'on appelle el haq (par exemple el haq lakhrif, le ban de la récolte des figues), la dimension magique n'est pas non plus absente puisque l'assemblée qui l'édicte appelle la malédiction sur les contrevenants ; toutefois le caractère de convention sociale de l'interdiction se rappelle au fait que la transgression est sanctionnée par une amende (appelée aussi el haq). Bien que l'on ne parle de lahlal dans le cas du mariage que pour désigner la somme d'argent que le fiancé donne à sa fiancée (en sus du douaire et des cadeaux) avant la consommation du mariage, la fonction de licitation de la cérémonie du mariage se rappelle par nombre de traits (e.g. imensi lahlal). C'est ainsi, on l'a vu, que l'on ouvrait souvent la saison des mariages par un mariage entre cousins parallèles, que sa conformité aux principes de la vision mythique du monde prédisposait à ce rôle inaugural.

(72) Ou "la clé de la chance".

(73) On sait que l'union primordiale est rappelée, dans le lieu même de la procréation, sous la forme de l'union de asalas, la poutre centrale, et de thigejdith, le pilier, symbole du mariage du ciel et de la terre (cf. Pierre Bourdieu, Esquisse d'une théorie de la pratique, Genève, Droz, 1972, p. 49).

(74) La cérémonie du labour -comme la cérémonie du mariage- réunion de ce qui est divisé et séparé, syncrisis, est placée sous le signe du chiffre deux : tout ce qui va par couple -à commencer par la paire de boeufs (thayuga ou thazwijth, formé sur l'arabe zwidja), symbole par excellence- est propre à favoriser l'accouplement (celui qui ouvre les labours est appelé parfois, on l'a vu, "le vieux de la paire de boeufs" -amghar nat-yuga). Au contraire le singulier et le solitaire, le célibataire par exemple, symbole de coupure et de séparation, en est systématiquement exclu.

(75) La semence qui comporte toujours les grains de la dernière gerbe coupée (parfois des grains de la dernière gerbe battue ou de la poussière prélevée dans la dernière parcelle moissonnée ou sur l'aire lors du battage de la dernière gerbe, ou encore de la poussière prise au mausolée d'un saint, du sel, etc.) est conservée dans la maison même, dans des peaux ou des coffres situés dans la partie humide de la maison et parfois même sous la couche du maître du champ, et préparée selon des rites et des interdits destinés à lui garder ses propriétés.

la maison qui doit rester ouverte à la lumière fécondante du soleil, s'ouvre au principe masculin qui la féconde et la remplit. Les labours et les semailles marquent l'aboutissement du mouvement du dehors vers le dedans, du vide vers le plein, du sec vers l'humide, de la lumière solaire vers les ténèbres terrestres, du masculin fécondant vers le féminin fertile.

Les rites accomplis à l'occasion du mariage et des labours doivent leurs nombreuses similitudes au fait qu'ils ont pour intention objective de rendre licite l'union des contraires qui est la condition de la résurrection du grain, et de la reproduction du groupe. C'est cette dialectique de la mort et de la résurrection qu'exprime le dicton (souvent invoqué aujourd'hui en un sens détourné à propos des conflits de générations): "De la vie, ils tirent la mort, de la mort ils tirent la vie" (schème qui se retrouve dans la devinette : "Un mort sort d'un vivant". - L'oeuf. "Un vivant sort d'un mort." - Le poussin). Le sacrifice et la consommation collective du boeuf est une représentation mimétique du cycle du grain qui doit mourir pour nourrir toute la communauté, et dont la résurrection est symbolisée par le repas communautaire rassemblant toute la communauté dans l'évocation des morts : comme le rappelle le statut de l'étranger, qui ne peut "citer" aucun ancêtre et qui ne sera "cité" (asker, citer et ressusciter) par aucun descendant, l'appartenance au groupe qui s'affirme par le rassemblement et la commensalité, implique le pouvoir d'invoquer et d'évoquer des ancêtres et l'assurance d'être invoqué et évoqué par des descendants. Le retour des morts, c'est-à-dire la résurrection, est appelé par tout le symbolisme, et en particulier culinaire : ainsi, la fève, la semence masculine et sèche par excellence, apparentée aux os qui sont le refuge de l'âme attendant la résurrection, est servie dans le coucou qui est offert aux morts lors du premier labour (et aussi la veille des fêtes et spécialement de l'Achura) ; elle fait partie des choses que l'on jette dans le premier sillon ; elle entre dans les plats bouillis qui sont de rigueur en ces occasions : symbole quasi-transparent des morts ("j'avais mis une fève en terre, elle n'a pas levé", - le mort) dont elle constitue la nourriture ("j'ai vu les morts grignoter des fèves", - j'ai failli mourir), elle est prédisposée à porter le symbolisme de la mort et de la résurrection en tant que semence desséchée qui, enfouie selon les rites dans le sein humide de la nature, gonfle pour resurgir, multipliée, au printemps (c'est la première apparition de vie végétale) (76).

(76) Autre symbole de résurrection, le serpent est souvent représenté sur les jarres maçonnées où sont déposés les grains réservés pour la consommation ou la semence. Comme on l'a vu dans le conte de Ileb-Ileb-er-henman, le serpent est un symbole de fécondité masculine : selon Westermarck, une femme qui veut donner naissance à un garçon, avale des coeurs (partie masculine) de serpent.

Actes de procréation, c'est-à-dire de recréation, le mariage et le labour sont l'un et l'autre conçus comme actes masculins d'ouverture et d'ensemencement destinés à provoquer une action féminine de gonflement et il est logique que la mise en scène rituelle mobilise d'une part tout ce qui ouvre (clé, clou) et tout ce qui est ouvert (cheveux et ceintures dénoués, traîne), tout ce qui est doux, facile et blanc (sucre, miel, dattes, lait), et d'autre part tout ce qui enfle, gonfle, lève (crêpes, beignets, grains qui grossissent en cuisant -ufthycn), tout ce qui est multiple et serré (grains de seksu, couscous, ou de berkukes, couscous grossier, de grenade ou de figue), tout ce qui est plein (oeuf, noix, amande, grenade, figue), le plus haut rendement revenant aux objets et aux actions qui cumulent les différentes propriétés (77). Ainsi de l'oeuf, symbole par excellence de ce qui est plein et gros de vie, ou de la grenade, à la fois pleine, gonflée et multiple, dont une devinette dit : "grenier sur grenier, à l'intérieur le blé est rouge" ; et une autre : "pas plus grosse qu'un galet à piler et ses enfants sont plus de cent." Et tout un aspect de l'action multifonctionnelle qui s'accomplit dans le labour et le mariage se résume dans le geste du laboureur brisant (felleq, faire éclater, fendre, déflorer) sur le soc de sa charrue une grenade ou un oeuf.

La première sortie de la paire de boeufs, de la charrue et de la semence et l'arrivée de la fiancée dans sa nouvelle maison, sont marquées par les mêmes rites. La mariée est accueillie au seuil de la porte par la "vieille" qui tient le "tamis des traditions" contenant des beignets, des oeufs, du blé, des fèves, des dattes, des noix, des figues sèches, des grenades, etc. Elle casse les oeufs sur la tête du mulet qui la porte, s'essuie les mains sur sa crinière, lance le tamis derrière elle, et les enfants qui ont suivi se bousculent (nombre = abondance) pour ramasser les friandises qu'il contenait. De même, le "tamis des labours" qui, selon les lieux, peut être porté par des personnes différentes (le laboureur, sa femme, etc.), à des moments différents (le matin, lorsque le laboureur quitte la maison, ou à son arrivée sur le champ, quand il attelle les boeufs, ou au moment du repas de la mi-journée), contient toujours des crêpes, des fèves sèches, du blé, une grenade que le laboureur jette sur les sillons tracés, par-dessus les boeufs et la charrue, et que les enfants ramassent en se bousculant (avec d'innombrables variantes telles que celles-ci : le laboureur brise deux grenades, quelques galettes et des beignets sur le soc, puis distribue le reste aux assistants ; on enterre les offrandes dans le premier sillon). On pourrait multiplier à l'infini les exemples de rencontres entre les deux rituels : on asperge de lait la mariée (et son cortège) qui procède souvent elle-même à des aspersions d'eau et de lait au moment d'entrer dans sa nouvelle maison, de la même façon que la maîtresse de maison asperge la charrue d'eau ou de lait au moment où elle part pour

(77) Les interdits qui entourent les labours (ou le tissage, son homologue féminin) et le mariage portent tous sur des actes de coupure (se raser, se couper les cheveux ou les ongles), de fermeture (se nouer les cheveux), de purification (balayer, blanchir la maison) et de contact avec les objets secs ou asséchés au sec (enduire les yeux de kohoul, teindre les mains de henné ou, dans l'ordre alimentaire, utiliser des épices).

Illustration non autorisée à la diffusion

SAGE - FEMME
SPECIALISTE DES RITES AMOUREUX
(DJEBA BRA, CHELIF)

le champ. On présente à la mariée une clé dont elle frappe le linteau de la porte (ailleurs on lui passe une clé sous les vêtements quand on l'habille) ; on met dans le sac de la semence une clé que l'on jette parfois dans le sillon. Le cortège nuptial est précédé par une femme portant une lampe (mesbah) qui figure un accouplement et dont les composantes, l'argile, l'huile et la flamme, symbolisent les parties constitutives de l'être humain, le corps, l'âme végétative, humide et féminine, nefs (mot qui s'emploie parfois comme euphémisme pour le sexe, siège des "mauvais instincts" -thinefsith) et l'âme subtile, sèche et masculine, ruh (euphémisme de verge) (78) ; on emporte au champ, le premier jour des labours, une lampe que l'on tient allumée jusqu'à ce que soit ensemencée la première parcelle délimitée (thamtirth). La mariée doit rester sans ceinture pendant sept jours et c'est une femme dotée d'un grand nombre de fils qui noue sa ceinture le septième jour ; la femme qui transporte la semence doit éviter de trop serrer sa ceinture et elle doit aussi s'habiller d'une robe longue qui forme derrière elle une trahe (abru') porte-bonheur. La chevelure de la mariée doit rester dénouée pendant les sept premiers jours ; la femme qui transporte la semence laisse tomber sa chevelure. Commun aussi aux deux rituels, les coups de feu (en nombre pair), les jets de pierre et le tir à la cible, fréquents dans les rites de pluie en tant que symboles de l'aspersion masculine propres à dénouer ce qui est noué (79). La vie de la mariée continue ainsi sous le signe de la fertilité : le septième jour, lors de sa première sortie pour la fontaine, elle jette dans la source où elle va puiser l'eau les grains de blé et de fèves qui étaient placés sous sa couche ; son premier travail consiste à trier le blé, tâche noble par excellence.

Le bon usage de l'indétermination

La mise en scène propitiatoire par laquelle l'action rituelle vise à créer les conditions favorables à la réussite du miracle de la résurrection du grain en la reproduisant symboliquement présente un certain nombre d'ambiguïtés qui apparaissent lorsque l'on considère par exemple le rituel de la dernière gerbe. Selon les en-

droits, celle-ci est "pratiquement traitée" (80) comme une personnification féminine du champ ("la force de la terre", la "fiancée") sur laquelle est appelée la pluie masculine, parfois personnifiée sous le nom d'Anzar (81) ou comme un symbole masculin (phallique) de "l'esprit du grain", destiné à retourner pour un temps à la sécheresse et à la stérilité avant d'inaugurer un nouveau cycle de vie en se déversant en pluie sur la terre assoiffée. Les mêmes ambiguïtés se retrouvent dans le rituel des labours bien que les actes tendant à favoriser le retour du monde à l'état humide (et en particulier les rites proprement destinés à provoquer la pluie qui se pratiquent aussi, identiques, au printemps) se combinent à première vue très logiquement avec les actions destinées à favoriser l'acte de fécondation, labour ou mariage, comme immersion du sec dans l'humide, de la semence céleste dans la terre fertile. En présence de la pluie, eau sèche, qui par son origine céleste participe de la masculinité solaire tandis que d'autre part elle participe de la féminité humide et terrestre, le système de classement hésite. La même chose est vraie des larmes, de l'urine ou du sang, abondamment utilisés dans les stratégies homéopathiques des rites de pluie, et aussi de la semence qui, pareille à la pluie, revigore la terre ou la femme, et dont on peut dire indifféremment qu'elle fait gonfler ou qu'elle gonfle, tels la fève ou le blé dans la marmite (82). De là les flottements de la pratique magique qui loin de s'embarrasser de ces ambiguïtés en tire parti (83). Le recensement systématique des multiples variantes des rites de pluie au terme duquel Laoust (seul à avoir aperçu clairement la contradiction) conclut à la nature féminine de thislith, la fiancée (ou thlonja, la louche), poupée faite d'une louche parée comme une mariée que l'on promène en cortège en invoquant la pluie, fournit par sa minutie et sa rigueur

(78) La partie renflée de la lampe qui représente le ventre de la femme est appelée "la grenade".

(79) Exemple typique des ambiguïtés qui donnent à la logique pratique son efficacité, l'action de nouer est en quelque sorte doublement interdite parce qu'elle s'oppose aussi bien à l'action masculine d'ouvrir qu'à l'action féminine de gonfler. Toutes les formes de nouement (croiser les bras ou les jambes, porter des nœuds ou des ceintures, des anneaux, etc.) ou de fermeture (des portes, des coffres, des serrures, etc.) sont interdites au moment de l'accouchement et les actions inverses recommandées. Les rites visant à rendre l'homme ou la femme incapables aux rapports sexuels mettent en oeuvre le schème de la fermeture (ou son équivalent, le schème de la coupure), jouant ici encore de la coïncidence (qu'expriment bien, dans leur ambiguïté, les verbes d'état) entre ouvrir et s'ouvrir. On comprend que le rite, qui vise toujours à mettre toutes les chances de son côté, fasse en quelque sorte d'une pierre deux coups en recommandant les actions propres à favoriser (ou à non défavoriser) l'opération, masculine dans sa forme active et féminine dans sa forme passive, d'ouverture.

(80) Je dis "pratiquement traitée comme" pour éviter de mettre dans la conscience des agents (en disant par exemple "vécue comme" ou "conçue comme") la représentation que l'on doit construire pour comprendre scientifiquement les pratiques objectivement orientées par le schème de la "résurrection" et pour communiquer cette compréhension.

(81) Le sens de ce rite est donné en toute clarté par ce jeu de corde, rapporté par Laoust, qui oppose les hommes et les femmes et au cours duquel les femmes, en tombant à la renverse lorsque l'on coupe soudain la corde, montrent au ciel leur sexe, appelant sur lui la semence fécondante.

(82) Le serpent, symbole du pouvoir qu'a le principe masculin de se ressusciter et de ressusciter, est sans aucun doute le sec qui projette le sec : dans le conte rapporté ci-dessus, le serpent offensé se dresse, enfile et crache une flamme empoisonnée.

(83) Toute porte à croire que la notion presque vide de baraka (qui occupe une place disproportionnée dans les écrits des anthropologues, surtout anglo-saxons, de Westermarck à nos jours) doit son haut rendement au fait qu'elle permet de nommer indifféremment, le principe masculin de fécondité et le principe féminin de fertilité. C'est dire aussi que, fort utile dans la pratique sociale, elle ne joue pas un très grand rôle dans l'économie du système symbolique.

mêmes les moyens de saisir les propriétés qui font de la "poupée" des rites de pluie, des rites de sarclage (c'est "Mata" dont on simule l'enlèvement) et de la moisson, un être inclassable du point de vue du système de classement même dont elles sont le produit : d'abord un nom, thislith, qui pourrait n'être qu'un euphémisme pour désigner un symbole phallique et qui, en encourageant la "lecture" féminine, oriente les actions rituelles, puisque masculine, elle asperge, féminine, elle est aspergée ; ensuite, une forme, qui est ambiguë pour la taxinomie même, puisque la louche peut être traitée comme un objet creux et rempli de liquide, qui arrose, ou comme quelque chose de creux et de vide, qui demande à être arrosé ; enfin une fonction, celle de la louche elle-même, instrument fait pour arroser ou pour puiser dans la marmite (féminine).

Voici un ensemble de notations éparses et contradictoires qui, recueillies en vue de lever l'ambiguïté de la louche, n'ont fait que la confirmer. (1) La mariée, le jour de son mariage, dans la maison de ses parents, plonge la louche dans la marmite : elle fera autant de fils qu'elle aura saisi de morceaux de viande. (2) Proverbe : "Ce qu'il y a dans la marmite, la louche le remontera." (3) On place la louche, en équilibre au bout d'une ficelle, devant un morceau de galette : si elle penche vers la galette, l'événement espéré se produira. (4) Celui qui ne sait rien faire de ses mains : "Il est comme la louche". (5) On ne doit jamais frapper quelqu'un avec une louche : on la casserait (elle est unique dans la maison) ou on casserait celui que l'on frappe. (6) Un homme ne doit jamais manger dans la louche (pour goûter la sauce, comme font les femmes) : il s'expose à avoir de l'orage et de la pluie lors de son mariage. (7) Si un homme gratte le fond de la marmite avec la louche, il pleuvra certainement le jour de son mariage. (8) "Aurais-tu mangé avec la louche ?", expression que l'on adresse à un maladroit qui se sert gauchement d'un outil ; manger avec la louche, c'est s'exposer à être dupé. De pareils "flottements" de la taxinomie ne sont pas rares : ils s'observent, on l'a vu, à propos du clair de lune (tiziri), la lumière inespérée, ou de la braise (times, mot qui est tabou en présence des hommes et remplacé par des euphémismes), feu féminin, qui consume et se consume, comme la passion (thinefsith, diminutif déjà rencontré de nefs), sous la cendre, sournois, hypocrite et qui évoque le sexe de la femme (par opposition à la flamme, ahajaju, qui purifie, qui embrase) ; ou même d'objets clairement attribués comme l'oeuf, symbole par excellence de la fécondité féminine qui participe aussi du masculin par sa couleur (le blanc) et par son nom (thamellalts, plur. thimellalin, l'oeuf ; imellalen, les blancs, les testicules de l'adulte ; thimellalin, les blanches, les oeufs, les testicules de l'enfant). Mais, du fait que les schèmes fondamentaux sont grosso modo congruents, les divergences ne vont qu'exceptionnellement jusqu'à la contradiction.

L'incertitude des usages redouble l'incertitude des significations : du fait que l'usage rituel que l'on peut faire d'un objet dépend du sens que lui confère la taxinomie, on comprend que lorsque les agents ont affaire, comme ici, à des objets dont les propriétés sont un défi pour le système de classement, ils peuvent les faire entrer dans des usages parfaitement incompatibles avec certains des sens qui pourraient leur incomber en dehors de cette relation (surtout dans les situations comme la sécheresse où l'urgence de la nécessité impose d'abaisser encore les exigences logiques pour "faire flèche de tout bois"). Et du fait que le sens d'un symbole n'est jamais complètement déterminé que dans et par les actions qu'il accomplit ou subit (le corbeau étant

par exemple moins funeste lorsqu'il vole d'ouest en est), les incertitudes de l'interprétation ne font que refléter les incertitudes de l'utilisation que les agents eux-mêmes peuvent faire d'un symbole surdéterminé au point d'être indéterminé du point de vue même des schèmes qui le déterminent (l'erreur consistant, en ce cas, à vouloir décider l'indécidable, à décréter masculin ou féminin un symbole que les pratiques traitent indifféremment comme sec ou humide, fécondant ou fécondable). L'artefact culturel, la thislith pensée et façonnée pour les besoins proprement culturels du rite, se trouve ainsi dotée de la pluralité d'aspects (différents ou même contradictoires) qui est celle des objets du monde jusqu'à ce que, précisément, le système de classement culturel les en délivre par la sélection arbitraire qu'il opère.

On touche, par cet exemple, au principe de la logique pratique qui ne fonctionne pratiquement qu'en prenant toutes sortes de libertés avec les principes les plus élémentaires de la logique logique : c'est ainsi que le même symbole peut renvoyer à des réalités opposées du point de vue de l'axiomatique même du système ou encore que l'on doit inclure dans cette axiomatique le fait que le système n'exclut pas la contradiction. S'il n'est pas a priori impensable que l'on puisse écrire l'algèbre des logiques pratiques, on voit que ce sera à condition de savoir que la logique logique, qui n'en parle jamais que négativement dans les opérations mêmes par lesquelles elle se constitue en les niant, n'est pas préparée à les décrire sans les détruire. Il s'agirait seulement de construire le modèle de ce système partiellement intégré de schèmes générateurs qui, partiellement mobilisé en fonction de chaque situation particulière, produit en chaque cas, en deçà du discours et du contrôle logique qu'il rend possible, une "définition" pratique de la situation et des fonctions de l'action, -presque toujours multiples et imbriquées- et qui engendre, selon une combinatoire à la fois simple et inépuisable, les actions propres à remplir ces fonctions étant donné les moyens disponibles. Plus précisément, il suffit de comparer les schémas correspondant aux différents domaines de la pratique, année agraire, cuisine, travaux féminins, journée, pour apercevoir que l'on trouve au principe de ces différentes séries des schèmes différents, soit les oppositions entre l'humide et le sec, le froid et le chaud, le plein et le vide, dans le cas de l'année agraire ; entre l'humide et le sec (sous la forme du bouilli et du rôti, les deux variantes du cuit), le fade et l'épicé dans le cas de la cuisine ; entre l'obscur et le clair, le froid et le chaud, le dedans (ou le fermé) et le dehors dans le cas de la journée ; entre le féminin et le masculin, le tendre (vert) et le dur (sec), dans le cas du cycle de vie. Il suffirait d'ajouter d'autres univers structurés, comme l'espace de la maison ou les parties du corps, pour voir à l'oeuvre d'autres principes, le haut et le bas, l'est et l'ouest, etc. Ces différents schèmes sont à la fois partiellement indépendants et plus ou moins étroitement interconnectés : on peut ainsi à partir de l'opposition sec/humide (ou sécher/tremper) engendrer des pratiques ou des symboles que ne permet pas de

Illustration non autorisée à la diffusion

produire directement l'opposition dedans/dehors ou ténèbres/lumières et inversement ; d'autre part, on passe directement de chaud/froid à sec/humide mais chaud/froid n'est uni à dehors/dedans que par l'intermédiaire de lumière/ténèbres et le chemin qui mène à telle autre opposition comme debout/couché, vide/plein ou dessus/dessous est plus long encore. Autrement dit toutes les oppositions constitutives du système peuvent être unies à toutes les autres mais par des cheminements plus ou moins longs (qui peuvent être ou ne pas être réversibles), c'est-à-dire au terme d'une série d'équivalences qui vident progressivement la relation de tout contenu (par exemple être éveillé/dormir # dehors/dedans # debout/couché # est/ouest # lumière /ténèbres # chaud/froid # épice/fade); de plus, toute opposition peut être unie à plusieurs autres sous différents rapports par des relations d'intensité et de sens différents (par exemple, épice/fade, peut se rattacher directement à masculin/féminin et à chaud/froid et plus indirectement à fort/faible ou vide/plein par l'intermédiaire, dans le dernier cas, de masculin/féminin et de sec/humide, eux-mêmes interconnectés). Il s'ensuit que toutes les oppositions n'ont pas le même poids dans le système et que l'on peut distinguer des oppositions secondaires qui spécifient les oppositions principales sous un rapport particulier et qui ont de ce fait un rendement relativement faible (jaune/vert, simple spécification de sec/humide) et des oppositions centrales, (c'est le cas de masculin/féminin ou de sec/humide) fortement interconnectées avec toutes les autres par les relations logiquement très diverses qui sont constitutives d'un arbitraire culturel (par exemple les relations entre féminin/masculin et dedans/dehors ou gauche/droite, torse/droit, dessous/dessus). Etant donné que dans la pratique, on ne mobilise jamais qu'un secteur déterminé du système de schèmes (sans que toutes les connections avec les autres oppositions soient jamais totalement coupées) et que les différents schèmes mobilisés dans les différentes situations sont partiellement autonomes et partiellement reliés à tous les autres, il est normal que tous les produits de la mise en oeuvre de ces schèmes, qu'il s'agisse de tel rite singulier ou de telle séquence d'actions rituelles, comme les rites de passage, soient partiellement congruents et qu'ils apparaissent à quiconque détient la maîtrise pratique du système de schèmes comme grossièrement, c'est-à-dire pratiquement, équivalents (84).

(84) La familiarité avec ce mode de pensée qui s'acquiert dans la pratique scientifique même permet d'avoir une idée (encore très abstraite) du sentiment subjectif de nécessité qu'il procure à ceux qu'il possède : il est exclu que cette logique laxiste de relations surdéterminées et floues, que sa faiblesse même protège contre la contradiction ou l'erreur, puisse rencontrer en elle-même l'obstacle ou la résistance capables de déterminer un retour réflexif ou une mise en question. L'histoire ne peut donc lui advenir que du dehors, au travers des contradictions qu'engendre la synchronisation (favorisée par l'écriture) et l'intention systématique qu'elle exprime et qu'elle rend possible.

L'habitus et les homologies

La présence d'objets ou d'actes symboliques identiques dans les rituels associés à des événements de l'existence de l'homme ou du champ aussi différents que les funérailles, les labours, la moisson, la circoncision ou le mariage ne s'explique pas autrement : à la coïncidence partielle des significations que les taxinomies pratiques confèrent à ces événements correspond la coïncidence partielle des actes et des symboles rituels dont la polysémie convient parfaitement à des pratiques essentiellement "multifonctionnelles". On n'a pas besoin de posséder la maîtrise symbolique des concepts de gonflement (ou de gonflement durable) et de résurrection pour associer le plat appelé ufthyen, mélange de blé et de fèves qui gonfle lorsqu'on le fait bouillir, aux cérémonies du mariage, des labours ou des funérailles par l'intermédiaire de ce qui s'y subordonne à la fonction de "résurrection", ou au contraire pour exclure la consommation de ce plat ("parce que la gencive resterait enflée") dans des occasions comme la pousse des dents (au profit de thibu`jajin, sortes de crêpes qui cuisent en faisant des bulles aussitôt éclatées) ou la circoncision, rite de purification et de virilisation, c'est-à-dire de rupture avec le monde féminin, syncrétiquement perçu comme associé au sec, au feu, à la violence, dans lequel le tir à la cible occupe une place déterminante et qui est accompagné de viande rôtie. Ce qui n'empêche pas que, dans telle variante du rituel d'une cérémonie multifonctionnelle comme le mariage, qui combine des "intentions" de virilisation (ouvrir) et de fertilisation (gonfler), ce plat puisse se trouver associé au tir à la cible.

L'application des mêmes schèmes (modus operandi) dans des champs aussi différents que les "calendriers" de la cuisine ou des travaux féminins, la série des moments de la journée ou du cycle de vie, est au principe des homologies que l'analyse découvre dans les pratiques et les oeuvres (opus operatum). C'est ainsi par exemple que pour comprendre dans ses grands traits la série des plats ordinaires ou extraordinaires qui, en raison de la fonction de rite de participation conférée à la consommation de nourriture (85), sont associés aux différentes périodes de l'année agraire (cf. schéma n° 3), il suffit de se donner l'opposition entre deux classes de denrées et deux classes d'opérations : d'un côté les denrées sèches (céréales -blé et orge-, légumes secs -fèves, pois chiches, pois, lentilles, etc.-, viande séchée) que l'on fait bouillir à l'eau, sans épices, dans la marmite, à l'intérieur de la maison, ou, ce qui revient au même, que l'on fait

(85) Cette fonction est parfois explicitement formulée. On dit par exemple que quand on sème des céréales, denrées tendres, il faut "manger tendre".

Illustration non autorisée à la diffusion

Illustration non autorisée à la diffusion

cuire à la vapeur ou lever au levain (beignets), opérations qui ont toutes en commun de faire gonfler; et de l'autre, les denrées crues, vertes ou fraîches (autant de sens du mot azegzaw, associé au printemps et au blé en herbe) que l'on mange crues (comme c'est plutôt le cas au printemps) et/ou rôties ou grillées dans le plat (bufrah) et fortement épicées (comme en été)(86). Et pour rendre raison complètement des variations observées, il suffit de noter en outre que la première combinaison est caractéristique de la fin de l'automne et de l'hiver, moment de l'humidification du sec où l'on attend de la terre et de la femme fécondées qu'elles gonflent, tandis que la seconde est associée au printemps, saison de transition, et à l'été, temps de dessiccation de l'humide et de rupture avec le féminin, où tout ce qui s'est développé à l'intérieur, comme les grains de fèves et de blé (ufthyen) doit s'ouvrir au dehors et mûrir au grand jour (87).

Sans entrer dans une description, à proprement parler interminable, en raison des variantes innombrables, des plats de fête qui concentrent les propriétés caractéristiques de la cuisine associée aux différentes périodes, on peut en rappeler rapidement les traits pertinents en ayant à l'esprit que les plats diffèrent moins par les ingrédients qui les composent que par les traitements qu'on leur fait subir et qui définissent en propre la cuisine (c'est ainsi que certains produits "polysémiques" se retrouvent à des moments de l'année et dans des rites très différents : par exemple le blé bien sûr, mais aussi la fève, présente dans

(86) L'opposition entre la marmite (achukth) et le plat à galette (bufrah) résume la série des oppositions entre les deux saisons et les deux cuisines : cuisine dans la maison, bouillie, repas du soir, sans épices ; cuisine au dehors, rôti, repas du matin, épicé. Sauf de rares exceptions (lorsque l'on a érogé une bête ou que l'on a des malades par exemple), on ne prépare jamais la viande, trop rare et trop précieuse, sur la braise. En été, on cuit sur le kanun des poivrons, des tomates. Toutefois, on fait toujours bouillir la viande en automne tandis qu'on peut la faire rôtir au printemps.

(87) La nourriture de l'hiver est, globalement, plus féminine, la nourriture de l'été, plus masculine. On comprend que la nourriture féminine soit en toute saison une forme humide de la nourriture masculine correspondante : la nourriture des hommes a pour base la galette (aghrum) et le couscous ; à l'hôte que l'on veut honorer, le masculin par excellence, on offrira au moins un couscous, fût-il d'orge et, si possible, un couscous à la viande ; jamais une soupe, même de blé, ou de la semoule bouillie. La nourriture des femmes, liquide, moins nourrissante, moins épicée, repose sur les bouillies, les bouillons, les sauces (asqi, qui désigne aussi la trempe du fer et l'empoisonnement) ; son couscous est fait d'orge ou même de son et de farine (abulbul). Le jeune garçon mange avec les hommes dès qu'il commence à marcher et à aller aux champs. Quand il est en âge d'aller faire paître les chèvres, il a droit au goûter (poignée de figues, quart de lait). En fait rien n'est si simple : les boulettes de semoule qui, parce qu'elles sont bouillies à l'eau, peuvent apparaître comme féminines sont aussi la plus masculine des nourritures féminines, donc parfois consommées par les hommes, parce qu'elles peuvent s'accompagner de viande ; inversement, le berkukes, nourriture masculine, peut être consommée par les femmes, parce qu'il est bouilli, à la différence du couscous qui est simplement arrosé.

le repas des labours, du premier jour de janvier, de la moisson, des funérailles, etc. ou l'oeuf, symbole de fertilité féminine qui est aussi utilisé dans des rites de virilisation, au premier jour du printemps). Si le jour des labours, le repas pris au dehors dans le champ est, comme c'est toujours le cas, plus masculin, c'est-à-dire plus "sec" que la nourriture de l'automne et de l'hiver dans leur ensemble qui est bouillie ou cuite à la vapeur, comme celle que l'on prend à l'occasion des mariages et des enterrements, le repas du soir de la première journée de labour est toujours fait d'une bouillie, aux multiples variantes ou d'un couscous à gros grains et sans épices qui, au contraire, est parfois exclu explicitement du repas du premier jour du printemps ("parce que les fourmis se multiplieraient comme les grains de semoule"), ou d'ufthyen, composé de grains de blé et de fèves cuits dans l'eau ou à la vapeur, le symbole de fécondité par excellence, ou d'abisar, sorte de purée épaisse de fèves, le plat des morts et de la résurrection (on associe toujours à ces plats des fruits à graines multiples, grenades, figues, raisins, noix ou des produits sucrés, miel, dattes, etc., symboles de "facilité"). Il est interdit de faire cuire la galette, la nourriture sèche et masculine par excellence, pendant les trois premiers jours des labours ; on dit même que si l'on mangeait de la viande rôtie (celle du boeuf de thimechret est mangée bouillie), les boeufs viendraient à se blesser au cou. Le couscous du premier jour (berkukes) d'ennayer, contient de la viande de volaille, typiquement féminine (entre autres choses parce qu'elle est la propriété personnelle des femmes). Mais c'est sans doute lors de la veille du premier jour d'ennayer (appelé parfois les "vieilles" d'ennayer) que le schème générateur de la nourriture hivernale, rendre humide le sec, transparait le plus clairement : en cette occasion, on ne doit pas manger autre chose que des grains secs bouillis (avec, parfois, des beignets) et s'en rassasier ; on ne doit pas manger de viande ("pour ne pas casser les os") ou de dattes ("pour ne pas découvrir les noyaux"). Le repas du premier jour d'ennayer (Achura) est très proche de celui de l'ouverture des labours : toujours copieux (rite augural), il est fait d'abisar ou de berkukes et de beignets, ou de bouillie.

Dès le premier jour du printemps, à côté des composantes traditionnelles de la nourriture de fertilité (couscous cuit à la vapeur d'adhris, la thapsia, qui fait gonfler, oeufs durs, dont il faut se rassasier, etc.), on voit apparaître les céréales grillées (que les enfants mangent au dehors), les produits crus et verts (fèves et autres légumes) et le lait (consommé chaud ou cuit). Au retour d'azal, les crêpes sèches trempées dans le lait chaud et la semoule au beurre annoncent la nourriture sèche et masculine de l'été. La combinaison caractéristique des repas de fête de la saison sèche est la galette et la viande grillée associée ou non (principalement selon qu'elle est prise dans le champ ou à la maison) au couscous, les repas plus ordinaires étant faits de galette trempée dans l'huile (nourriture sèche et masculine, opposée au beurre, humide et féminin) et de figues sèches et aussi, pour les repas pris à la maison, de légumes frais que l'on mange grillés.

La même structure se retrouve dans le "calendrier" des travaux féminins, qui est complémentaire du calendrier des travaux agraires auquel il est directement subordonné (cf. schéma n° 4). Homologue des labours et du mariage, le montage du métier à tisser, dont les deux montants et les deux ensouples, appelées "du ciel" et "de la terre", ou de l'Est et de l'Ouest, délimitent le tissage, comme le premier sillon (la^lam) délimite le champ, se fait à l'automne ("les figues et les ronces sont mûres, nous n'avons pas de couvertures") : on offre aux passants des figues, des dattes, des amandes ; on fait un repas de nourriture humide

et gonflante (tighrifin, beignets) (88). Comme le labour, le tissage est un mariage du ciel et de la terre, et le tissu le produit d'un enfantement : thanslith, le motif triangulaire par lequel on commence le tissage, est un symbole de fécondité (racine NSL, commencer, engendrer) ; les jeunes filles ne doivent pas enjamber le fil, les femmes mariées le peuvent ; le croisement des fils est appelé erruh, l'âme (89). Le tissage est l'activité de l'hiver, qui s'achève avec la saison humide, au mois de mai. De même que la dernière gerbe est souvent coupée à la main, par le maître du champ, de même c'est à la maîtresse de maison qu'il appartient de détacher le tissage, sans utiliser le fer et après l'avoir aspergé d'eau, comme on fait aux morts. On évite de faire cette opération dangereuse en présence d'un homme : toute naissance étant une renaissance, la loi de l'équivalence des vies, une "âme" contre une "âme", pourrait faire que la naissance du tissage soit payée de la mort d'un humain (90). Le tissage enlevé, on démonte le métier qui reste rangé aussi longtemps que dure la "mort du champ".

La laine et la poterie, produits naturels, ont un cycle à peu près semblable. Issue de la terre, la poterie participe de la vie du champ : la collecte de l'argile se fait à l'automne ; mais on ne la travaille jamais à cette saison ni en hiver, quand la terre, fécondée, est pleine, mais au printemps. La poterie crue (azegzaw) sèche lentement à l'ombre (sec - humide) pendant que mûrissent les épis (période sèche - humide). On ne saurait cuire la terre aussi longtemps qu'elle porte les épis : c'est seulement après la moisson, lorsque la terre, nue, ne produit plus et que le feu ne risque plus de dessécher les épis (période sèche - sèche) que l'on peut procéder à la cuisson à ciel ouvert (sec - sec).

La laine, que l'on a tondue dès la fin du froid, est lavée à l'eau et au savon, au moment où tout s'ouvre et se gonfle (thafsuth) et bouillie dans une marmite où l'on a jeté du blé et des fèves (ufthyen) pour que ses flocons gonflent comme les épis. Elle sèche, en même temps que les poteries, dans la période sèche-humide. On la carde au cœur de la période sèche, avec des instruments aussi typiquement "secs" et masculins que le peigne à carder, symbole de la séparation et de la rudesse

(88) Autres indices directs de l'homologie : le tissage se fait de bas en haut, c'est-à-dire d'ouest en est. La trame s'appelle thadrafth ; la chaîne l'alām. alallām c'est séparer les fils de la chaîne en deux nappes et marquer le champ par le premier sillon qui divise le champ en parcelles, les unes paires, les autres impaires, les unes orientées vers l'est et les autres orientées vers l'ouest.

(89) Nouer un fil de manière qu'on ne puisse le dénouer, c'est lui "nouer l'âme".

(90) Pour la même raison, on n'introduit pas un tissage commencé dans une maison (sauf à sacrifier un poulet). Cette croyance est aussi invoquée, au moment de la moisson, pour justifier le sacrifice d'une bête.

virile, produit du travail du forgeron qui est utilisé dans les rites de masculinisation et les rites prophylactiques destinés à écarter les maladies du soir et de l'humide (91).

La structure de la journée (qui intègre très naturellement les cinq prières musulmanes) constitue un autre produit, particulièrement lisible, de l'application des mêmes principes de structuration. La journée de la saison humide est nocturne jusque dans sa partie diurne (92) ; elle apparaît comme une forme inachevée de la journée véritablement accomplie de la saison sèche avec son azal, le moment typiquement diurne du jour, qui fait défaut à la saison humide (schéma n° 6) (93). A la saison sèche en effet, c'est-à-dire à partir du jour appelé "le retour d'azal", qui marque le seuil de la saison sèche et où la ménagère sort le feu dans la cour et allume le kanun dans thimetbakth, on passe brusquement à un rythme plus complexe, défini par la double allée et venue du troupeau (94) : la première sortie a lieu à l'aube, le retour se faisant dès que la chaleur commence à peser, c'est-à-dire aux environs de doha ; la deuxième sortie coïncide avec la prière du milieu de la journée, dohor, le retour ayant lieu à la tombée de la nuit.

(91) Ces divers travaux ne constituent qu'une partie des activités féminines qui participent de toutes les séries plus ou moins abstraites que l'on peut construire, rappelant ainsi que l'unité pratique n'est pas la série (des travaux agricoles ou des rites de passage par exemple) mais une pratique engendrant dans tous les domaines des comportements semblablement structurés.

(92) La journée hivernale comporte une seule sortie du troupeau - le matin, après le déjeuner (leftar), à doha, milieu entre le lever du soleil et le milieu du jour - et une seule rentrée, en fin d'après-midi, à asar, la troisième prière.

(93) Les divisions annuelles et en particulier la plus importante, "le retour d'azal", qui marque la séparation entre la saison sèche et la saison humide, sont (relativement) indépendantes des conditions climatiques : ainsi le rythme caractéristique de la journée d'hiver se maintient aussi bien dans les moments les plus froids que dans les périodes les plus chaudes et déjà "printanières" de la saison humide. L'autonomie de la logique du rituel par rapport aux conditions objectives est plus évidente encore dans le cas du vêtement qui, en tant que symbole d'un statut social, ne saurait varier selon la saison : comment se dépouiller en été du burnous quand un homme sans burnous est déshonoré ? Comment ne pas chausser les mocassins d'hiver pour faucher ou pour faire un grand trajet en montagne quand on sait que ces chaussures caractérisent en propre le paysan authentique ou le bon marcheur ? Comment la maîtresse de maison renoncerait-elle à la traditionnelle paire de couvertures qu'elle porte agrafée à l'avant et qui symbolise son autorité, son ascendant sur les belles-filles et son pouvoir sur la gestion domestique, au même titre que la ceinture où sont suspendues les clés de la resserre à provisions ?

(94) On dit par exemple pour marquer un retard au matin : "Tous les bergers ont fait leur sortie". Ou pour marquer une heure avancée de l'après-midi : "Tous les bergers ont déjà 'rendu' azal". En fait, la rentrée au village au moment d'azal ne s'impose pas de façon absolue et certains bergers passent azal à l'ombre, au pâturage.

SCHEMA 6

De même que l'année va de l'automne vers l'été, avançant d'ouest en est, le jour (as) va du soir vers le midi : bien que tout le système s'organise selon le cycle parfait d'un éternel retour, le soir et l'automne, vieillesse et mort, étant aussi le lieu de la procréation et des semailles, le temps est orienté vers le point culminant que représente le midi, l'été ou l'âge mûr (cf. schéma n° 5). La nuit (it) dans sa partie la plus obscure, les "ténèbres" du "milieu de la nuit", qui rassemble hommes, femmes et enfants dans la partie la plus secrète de la maison, auprès des animaux, dans le lieu clos, humide et froid des rapports sexuels, associé au tombeau et à la mort, s'oppose au jour et, plus précisément, à ce qui en est le sommet, azal, le moment où la lumière et la chaleur du soleil à son zénith sont les plus fortes. Le lien entre la nuit et la mort, qui se rappelle dans les bruits nocturnes tels que les hurlements du chien ou du chacal ou le grinçement des dents des dormeurs, pareil à celui des mourants, se marque dans tous les interdits du soir : les pratiques prohibées, se baigner, ou simplement rôder autour des eaux, surtout stagnantes, noires, vaseuses et nauséabondes, se regarder dans un miroir, s'enduire la chevelure, toucher aux cendres, auraient pour effet de redoubler en quelque sorte la charge maléfique de l'obscurité nocturne en mettant en contact avec des substances toutes dotées des mêmes propriétés (et, pour certaines, à peu près substituables, chevelure, miroir, eaux noires).

Illustration non autorisée à la diffusion

Le matin est un moment de transition et de rupture, un seuil. L'aurore est un combat entre le jour et la nuit : c'est durant les heures qui précèdent le lever du jour, quand prend fin le règne de la nuit, que l'on pratique les rites d'expulsion (asfal) et de purification, et que l'on rompt avec la nuit, le mal et la mort afin d' "être au matin", c'est-à-dire ouvert à la lumière, au bien et à la chance qui lui sont associés (c'est alors par exemple que l'on verse sur le bébé jaloux ou victime d'un transfert -aqlab- la semoule déposée la veille auprès de sa tête). Chaque matin est une naissance. Le matin est sortie, ouverture et ouverture vers la lumière (fatah, ouvrir, éclore, est synonyme de sebah, être au matin). Au sens premier d'abord : c'est le moment où le jour naît (thallalith wass, la naissance du jour), où "l'oeil de la lumière" (thit antafath) s'ouvre et où la maison et le village clos sur eux-mêmes pour la nuit déversent dans les champs hommes et troupeaux. Au sens aussi de commencement : le matin est un moment inaugural auquel les hommes dignes de ce nom se doivent d'être présents et de participer (esbah, être présent, être vivant le matin). "Le matin, dit-on, c'est la facilité". Se lever de bon matin, c'est se placer sous des augures favorables (leftah, l'ouverture, le bon augure). Celui qui se lève tôt est à l'abri des rencontres qui portent malheur ; celui qui s'engage le dernier sur la route, au contraire, ne peut avoir d'autre compagnon que le borgne (associé à la nuit, comme l'aveugle), qui attend le plein jour pour partir ou le boiteux qui est à la traîne. Se lever au chant du coq, c'est placer sa journée sous la protection des anges du matin et leur rendre grâce : c'est, si l'on peut dire, se mettre en état de grâce,

**LES JEUX
DES
BERGERS
A L'HEURE
D'AZAL**

(AÏN AGHBEL)

Illustration non autorisée à la diffusion

c'est faire en sorte que les "anges décident en son lieu et place". En fait, le matin, temps inaugural et béni par le retour de la lumière et de la vie, est le meilleur moment pour décider et entreprendre : les rites d'inauguration qui marquent les jours de transition se pratiquent au point du jour, qu'il s'agisse du réveil des boeufs au solstice d'hiver, des rites de renouvellement du premier de l'an (ennayer), du départ des bergers à la recherche de plantes au premier jour du printemps, de la sortie du troupeau au retour d'azal, etc.

Le matin, comme les périodes homologues de l'année agraire ou de la vie de l'homme, le printemps ou l'enfance, serait totalement favorable - puisqu'il marque la victoire de la lumière, de la vie, de l'avenir, sur la nuit, la mort, le passé- si sa position ne lui conférait le pouvoir redoutable de déterminer l'avenir dont il participe et qu'il commande au titre de terme inaugural de la série (95) : intrinsèquement bénéfique, il est dangereux en tant que virtualité de malheur, parce que capable de déterminer le sort, faste ou néfaste, de la journée. Il faut s'arrêter un moment à cette logique, celle de la magie, que l'on n'a sans doute jamais comprise complètement parce qu'on la comprend trop bien à demi, à partir de l'expérience quasi-magique du monde qui, par exemple sous l'effet d'un stress émotionnel, s'impose aux agents les mieux protégés contre cette "régression" par leurs conditions matérielles d'existence et par un environnement institutionnel propre à la décourager. Lorsque le monde est perçu comme un système fatal (96) admettant pour cause son point initial, ce qui arrive dans le monde ou ce que l'on y fait commande ce qui s'y produira et ce qu'on y fera. L'avenir est déjà inscrit dans le présent sous forme de présages (97). Ces avertissements, il faut les déchiffrer non pas, paradoxalement, pour s'y soumettre, comme à un destin (à la façon de l'émotion qui accepte l'avenir annoncé dans le présent) mais pour les modifier : contradiction qui n'est qu'apparente, puisque c'est au nom de l'hypo-

thèse du système fatal que l'on essaie de refaire l'avenir annoncé par le présent en refaisant un nouveau présent. On combat la magie par la magie, on combat l'efficace magique du présent-présage par une conduite qui vise à modifier le point initial, au nom de la croyance, qui faisait la vertu du présage, que le système admet pour cause son point initial.

Le matin est le moment où tout devient signe, annonce ou avertissement. Celui qui rencontre une personne portant du lait y voit un bon présage ; celui qui, encore couché, entend des cris de dispute, en tire un mauvais augure. On scrute les signes (esbuḥ, la première rencontre du matin, de bon ou mauvais augure) par lesquels les forces mauvaises peuvent s'annoncer et on s'efforce d'en exorciser l'effet : celui qui croise, à l'aube, un forgeron, un boiteux, un borgne, une femme portant une outre vide, un chat noir, devra "refaire son matin", retourner à la nuit en franchissant le seuil en sens inverse, dormir à nouveau et refaire sa "sortie". Il y va de la journée tout entière (et parfois de toute l'année ou de toute la vie, quand il s'agit du matin d'une journée inaugurale) que l'on sache ou non déjouer les jeux néfastes du hasard. C'est parce que l'efficace magique des mots et des choses s'y exerce avec une intensité particulière que l'usage des euphémismes destinés à éviter les mots funestes s'impose alors avec plus de rigueur que jamais : de tous les mots taboués, les plus redoutables, au matin, sont tous ceux qui expriment des actes ou des moments terminaux, fermer, éteindre, couper, ou, à un moindre degré, finir, épuiser, partir, répandre, propres à "évoquer" une interruption ou une destruction avant terme ; de même on ne dira rien qui puisse évoquer le vide (par exemple, "il n'y a plus de figes sèches dans la resserre", ou le seul mot "rien") ou la stérilité (98).

Azal, et en particulier thalmaṣṭh uzal, le milieu d'azal, le moment où le soleil est au zénith, le midi, le moment où "azal est le plus chaud" (iḥma uzal), le plein jour, le grand jour, s'oppose aussi bien à la nuit qu'au matin, le petit jour, la partie nocturne du jour (99). Homologue du temps le plus chaud, le plus sec, le plus lumineux de l'année, il est le jour du jour, le sec du sec, qui porte en quelque sorte à sa pleine puissance les propriétés caractéristiques de la saison sèche. Il est le temps masculin par excellence, le moment où les marchés, les chemins et/ou les champs sont pleins (d'hommes), où les hommes sont dehors, à leurs tâches d'hommes (100). Il n'est pas jusqu'au sommeil d'azal

(95) Par exemple celui qui ne se lève pas tôt le premier jour du printemps risque de mourir dans l'année ; celui qui se lève tôt le premier jour de l'été se lèvera tôt tout au long de l'année.

(96) Sur cette notion, voir T. Vogcl, Théorie des systèmes évolutifs, Paris, Gautier-Villars, 1965, pp. 8-10.

(97) Cet avenir déjà présent est celui de l'émotion qui parle le futur au présent ("je suis mort", "je suis fichu", etc.) parce qu'elle lit le futur dans le présent, sous forme de potentialité objectivement inscrite dans le présent directement perçu (et non, comme le veut Sartre, sous forme de possible, explicitement posé dans un projet, c'est-à-dire dans un acte de liberté -ce qui conduit à faire de l'émotion une conduite de mauvaise foi-).

(98) On sait qu'on doit surveiller particulièrement son langage en présence d'enfants en bas âge, d'enfants récemment circoncis ou de jeunes mariés, autant de catégories dont l'avenir, c'est-à-dire la croissance, la virilité et la fécondité, sont en question ; de même, nombre des tabous et des interdits du printemps peuvent être compris comme des euphémismes pratiques visant à éviter de compromettre la fécondité de la nature en travail.

(99) Pour la fête appelée tharurit wazal (le retour d'azal), on distingue le petit azal, heure à laquelle les enfants et les femmes rentrent des champs (vers 10 heures) et le grand azal, vers onze heures, moment où rentrent les hommes.

(100) C'est ainsi que dans tel rite pratiqué pour favoriser le mariage d'une jeune fille, la magicienne allume la lampe (mesbah), symbole de l'homme recherché, à l'heure d'azal.

(lamqil) qui ne soit la limite idéale du repos masculin, comme les champs sont la limite des lieux habituels du sommeil, tels que l'aire à battre, la région la plus sèche et la plus masculine de l'espace proche de la maison, où dorment souvent les hommes ; on comprend qu'azal, qui, par soi, participe du sec et du stérile, soit fortement associé au désert (lakhla) des champs moissonnés.

Eddohor, la deuxième prière coïncide à peu près avec la fin du repos d'azal : c'est le début du "déclin d'azal", la fin de la grosse chaleur (azghal) et le moment de la deuxième sortie du troupeau vers les champs et du second départ pour le travail. C'est à la troisième prière, el'asar que se situe la fin d'azal et que commence thameddith (ou thadugwath) : c'est l'heure où "les marchés se sont vidés" ; c'est aussi le moment où les interdits du soir entrent en vigueur. Le déclin du soleil (aghaluy itij) qui "penche vers l'ouest", est en quelque sorte le paradigme de toutes les formes de déclin, et en particulier de la vieillesse et de toutes les espèces de décadence politique (veghli itij-is, son soleil est tombé) ou de déchéance physique (veghli lwerq-is) : aller vers l'ouest, vers le couchant, (ghereb, par opposition à cherraq, aller vers le levant), c'est aller vers l'obscurité, la nuit, la mort, à la façon d'une maison dont la porte orientée vers l'ouest ne peut recevoir que les ténèbres. Mais, on le verra, dans le temps circulaire du mythe, l'occident coïncide avec le levant, et la mort est résurrection.

On pourrait, poursuivant l'analyse des champs d'application du système des schèmes générateurs, bâtir une sorte de schéma synoptique du cycle de vie tel qu'il est structuré par les rites de passage, la naissance (avec les pratiques associées à la section du cordon ombilical par la qabla et les rites destinés à protéger l'enfant contre les maléfices) ; l'imposition du nom au troisième ou au septième jour ; la première sortie de la mère et de l'enfant au quarantième jour (avec, au passage, tous les rites dits de "rupture de l'association du mois" thuksa an-tsucherka wayur- accomplis aux troisième, septième, quatorzième, trentième et quarantième jours pour "rompre l'association avec le mois", expulser le mal et aussi séparer progressivement l'enfant du monde féminin), les "premières sorties" (dans la cour, hors de la famille), la première coupe de cheveux, rituel de purification souvent associé à la première entrée au marché, la circoncision, le mariage et les funérailles. En fait, le cycle des rites de passage est subordonné de plusieurs façons au calendrier agricole qui n'est lui-même, on l'a vu, qu'une suite de rites de passage.

D'abord parce qu'en nombre de cas les rites de passage sont associés plus ou moins explicitement à un moment de l'année -en raison de l'homologie qui les unit au moment considéré- : ainsi, par exemple, la naissance est placée sous de bons augures lorsqu'elle advient à lahlal (ou le matin), sous de mauvais augures quand elle se situe à husum ou insla (ou l'après-midi entre asar et el maghreb) ; le début de l'automne convient à la circoncision, mais non l'hiver, et el'azla gennayer est le moment favorable à la première coupe de cheveux ; l'automne et le printemps (après el'azla) conviennent au mariage qui est exclu du dernier jour de l'année, de husum, de nisan et des

mois de mai ou juin. Les rites du printemps (et, en particulier, ceux du premier jour de cette saison et du retour d'azal) mettent en oeuvre un symbolisme qui s'applique aussi bien au blé en herbe, encore "lié, entravé, noué" (iqan), qu'aux membres du bébé qui ne marche pas encore (aqnan ifadnis) et reste en quelque sorte attaché à la terre (101). Quant aux rites de passage qui ne sont pas liés à une période déterminée de l'année, ils doivent toujours une part de leurs propriétés aux caractéristiques rituelles de la période où ils s'accomplissent -ce qui explique l'essentiel des variantes observées. Par exemple, l'eau bénéfique de nisan, composante nécessaire des rites propres à cette période (comme le lait de la première traite au printemps, les épis de la dernière gerbe en été, etc.), apparaît aussi, à titre d'élément supplémentaire, dans les rites de passage qui s'y trouvent situés.

Mais, plus profondément, c'est toute l'existence humaine qui, étant le produit du même système de schèmes, s'organise de manière homologue à celle de l'année agricole et des autres grandes "séries" temporelles. C'est ainsi que la procréation (akhlaq, création) est très évidemment associée au soir, à l'automne et à la partie nocturne et humide de la maison. De même, la gestation correspond à la vie souterraine de la graine, c'est-à-dire aux "nuits" (elyali) : les tabous de la grossesse, ceux de la fécondité, sont les tabous du soir et du deuil (se regarder dans un miroir, à la tombée de la nuit, etc.) ; la femme enceinte, pareille à la terre gonflée au printemps, participe du monde des morts (juf, qui désigne le ventre de la femme enceinte, signifie aussi le nord, homologue de la nuit et de l'hiver). La gestation, comme la germination, est identifiée à la cuisson dans la marmite : on sert à l'accouchée la nourriture bouillie de l'hiver, des morts et des labours, en particulier abisar (repas des morts et des cérémonies funéraires) qui, sauf en cette occasion, n'est jamais mangé par les femmes, le gros couscous bouilli à l'eau (abazin), des crêpes, des beignets et des oeufs. L'accouchement est associé à l'"ouverture" de la fin de l'hiver et l'on y retrouve tous les interdits de fermeture qui s'observent à cette époque (croiser les jambes, les mains, les bras, porter bracelet, bague ou anneau, etc.). L'homologie entre le printemps, l'enfance et le matin, périodes d'incertitude et d'attente inaugurales, se manifeste entre autres choses dans l'abondance des rites de pronostication qui s'y pratiquent. La moisson, bien qu'elle soit décrite comme une destruction avant terme (an'adam) n'est pas une mort sans descendance (ma'dum, le célibataire mort sans descendance) et on attend de la magie, qui permet de cumuler sans contradiction les profits d'actions contradictoires, la résurrection dans et par un nouvel acte de fécondation. De même la vieillesse, orientée vers l'ouest (el gharb), le couchant, l'obscurité et

(101) On pourrait continuer en rapprochant des rites prophylactiques tels que "la dissociation du mois" et la séparation d'ennayer ou la première coupe de cheveux et l'expulsion de maras ou encore toutes les pratiques curatives dont l'enfant est l'objet (asfel) et le sacrifice des moineaux pratiqué lors de asifedh, etc.

Illustration non autorisée à la diffusion

la mort, direction funeste par excellence, est en même temps tournée vers l'orient de la résurrection dans une nouvelle naissance. Le cycle ne s'achève avec la mort, c'est-à-dire à l'ouest, que pour l'étranger (aghrib), l'homme de l'ouest, l'exilé, dépourvu de descendance (anger) dont la tombe est souvent utilisée, comme réalisation exemplaire de l'oubli complet et de l'anéantissement total, dans les rites d'expulsion du mal : dans un univers où l'appartenance au groupe implique que l'on est rattaché aux ancêtres par ses ascendants et que l'on sera "cité" et "ressuscité" (asker) par ses descendants, la mort de l'étranger est la seule forme de mort absolue (102).

(102) Dans le cimetière de chaque village, on trouve une tombe couverte de tessons de poterie que l'on appelle parfois par euphémisme "la dernière tombe" (même si elle est très ancienne). C'est la tombe de l'étranger sur laquelle on transfère le mal dont souffrent les bébés et les enfants : les femmes y vont en emportant un pot plein d'eau et un oeuf qu'elles mangent, laissant les coquilles et le pot, après avoir enterré ou brûlé l'objet ou la victime sacrifiée (appelé aussi asfe) sur lequel a été "fixé" le mal. Pour "endormir" le bébé dans le ventre de sa mère, on prend le trépied (elkanun wuzal, le kanoun de fer), on le tourne sept fois dans un sens et sept fois dans l'autre sens autour de la ceinture de la femme enceinte, puis on l'enterre dans la tombe de l'étranger, celui qui est vraiment mort.

Les différentes générations occupent des positions différentes dans le cycle ainsi dessiné : diamétralement opposées pour les générations successives, celle du père et du fils (puisque le premier conçoit quand l'autre est conçu ou entre dans la vieillesse quand l'autre est dans l'enfance), identiques pour les générations alternées, celles du grand-père et du petit-fils (cf. schéma n° 7). Telle est bien la logique qui, faisant de la naissance une renaissance, conduit le père à donner à son premier fils, toutes les fois que c'est possible, le nom de son propre père (nommer se disant asker, faire lever, "ressusciter"). Et le champ connaît un cycle parfaitement homologue, celui de l'assolement biennal : de même que le cycle de génération s'achève avec la mort et la résurrection de A, c'est-à-dire quand B conçoit C, de même le cycle du champ s'achève quand le champ A qui est resté à l'état de friche, attendant sa résurrection pendant tout le temps que durait la vie du champ fécondé, est "ressuscité" par le labour et les semences, c'est-à-dire au moment où le champ B retourne à la friche.

Ce n'est pas un hasard si les difficultés des exégètes grecs ou chinois commencent lorsqu'ils s'efforcent de construire et de superposer des séries (au sens de relation asymétrique, transitive et "connectée" que Russell donne à ce mot dans son Introduction to Mathematical

Illustration non autorisée à la diffusion

Philosophy) (103) : lorsqu'on veut pousser l'identification des différentes séries au-delà d'un certain degré de finesse, derrière les homologues fondamentales (rassemblées dans le schéma n° 8), les difficultés se multiplient de manière systématique, rappelant que la rigueur véritable n'est pas du côté d'une analyse qui pousserait ce système au-delà de ses limites, en abusant des pouvoirs du discours qui fait parler les silences de la pratique et en jouant de la magie de l'écriture qui arrache la pratique et le discours à la durée. La mimesis rituelle procède par l'application des mêmes schèmes de pensée et d'action à des domaines aussi différents que les moments de la journée et les régions de l'espace, le cycle de l'agriculture et le cycle de reproduction biologique : c'est seulement lorsque la métaphore pratique, transfert de schèmes qui s'opère en deçà du discours, devient métaphore ou analogie que l'on peut par exemple se demander, avec Platon, si "c'est la terre qui a imité la femme devenant grosse et mettant un être au monde ou la femme qui a imité la terre" (Ménexène, 238 a).

L'ignorance de la vérité de la pratique comme docte ignorance est au principe d'innombrables erreurs théoriques, dont la moindre n'est pas celle qui est à l'origine de la philosophie occidentale (et que reproduit indéfiniment la science anthropologique) (104). Le rite et le mythe qui étaient "agis" sur le mode de la croyance et qui remplissaient une fonction pratique au titre d'instruments collectifs d'une action symbolique sur le monde de naturel et social, reçoivent de la réflexion savante

une fonction qui n'est plus la leur, mais celle qu'ils ont pour les lettrés. La lente évolution qui conduit "from religion to philosophy", comme disaient Cornford et l'école de Cambridge, c'est-à-dire de l'analogie comme schème pratique de l'action rituelle à l'analogie comme objet de réflexion et comme méthode rationnelle de pensée et qui est commencée bien avant Hésiode, puisqu'on trouve déjà chez Homère nombre de réinterprétations ésotériques de rites ou de mythes primitifs, est corrélative d'une transformation de la fonction que lui confèrent dans leur pratique les groupes intéressés (105). Le mythe ne devient l'objet d'une réflexion savante que lorsqu'il n'a plus d'autre fonction que celle qu'il reçoit dans les relations de concurrence entre les savants qui l'interrogent et l'interprètent par référence aux interrogations et aux lectures des interprètes antérieurs ou contemporains : alors seulement il tend à devenir explicitement ce qu'il a toujours été, mais seulement à l'état implicite ou pratique, c'est-à-dire un système de solutions à des problèmes cosmologiques ou anthropologiques que la réflexion lettrée croit y découvrir et qu'elle fait en réalité exister de

(103) Par exemple, au titre d'ouverture et de commencement, la naissance peut être rattachée selon les occasions et les besoins de la pratique rituelle, soit à la naissance de l'année -elle-même située en différents moments selon les occasions- soit à la naissance du printemps dans l'ordre de l'année, soit encore à l'aube s'il s'agit de la journée, ou à l'apparition de la nouvelle lune s'il s'agit du mois ou à la pousse du blé si l'on se réfère au cycle du grain ; aucune de ces relations n'exclut que la mort, à laquelle elle s'oppose, soit identifiée soit à la moisson si l'on pense au cycle de vie du champ, soit à la fécondation comme résurrection, c'est-à-dire à la naissance de l'année, si l'on considère le cycle du grain, etc.

(104) Faute d'avoir su apercevoir dans la logique mythico-rituelle un cas particulier de la logique pratique dont les sociétés archaïques n'ont pas le monopole et qui doit être analysée en tant que telle, en dehors de toute référence normative à la logique logique, faite pour la détruire et non pour la décrire, l'anthropologie s'est enfermée dans l'antinomie indépassable de l'altérité et de l'identité, de la "mentalité primitive" et de la "pensée sauvage" dont Kant livrait déjà le principe dans l'Appendice à la Dialectique Transcendantale : selon les intérêts qui l'animent, la "raison" obéit soit au "principe de spécification" qui la conduit à rechercher et à accentuer les différences, soit au "principe de l'agrégation" ou de l' "homogénéité", qui la porte à retenir les ressemblances, et, par une illusion qui la caractérise, elle situe le principe de ces jugements non en elle-même mais dans la nature de ses objets.

(105) Une analyse interne de la structure d'un système de relations symboliques n'est parfaitement fondée que si elle se subordonne à une analyse sociologique de la structure du système des relations sociales de production, de circulation et de consommation symboliques où s'engendrent ces relations et où se définissent les fonctions sociales qu'elles remplissent objectivement à un moment donné du temps : les rites et les mythes hérités tendent à recevoir des fonctions et des significations tout à fait différentes selon par exemple qu'ils donnent lieu à des "lectures" rationalisantes et "routinisantes", avec les corps de lettrés, à des réinterprétations ou, mieux, des "réactivations inspirées", avec les mages et leurs enseignements initiatiques, ou à des exercices rhétoriques, avec les premiers professeurs professionnels que sont les Sophistes. Il s'ensuit qu'en bonne méthode toute tentative pour reconstruire le sens premier d'une tradition mythique ou rituelle doit comporter l'analyse des lois de la déformation que les différents interprètes successifs lui ont fait subir depuis l'origine : "les témoignages littéraires, anciens ou récents, ne nous apportent qu'une légende mythologique, pareille à tant d'autres, où les passions humaines et les caprices divins ont pris la place des antiques préoccupations rituelles. Les détails trop difficiles à "humaniser", à "rationaliser", à "styliiser" aussi, ont purement et simplement disparu : ni Apollonios, ni Ovide, ni Valerius Flaccus, ni Stace ne disent plus rien de la dyssomie, dont le souvenir n'est parvenu jusqu'à nous que grâce aux scholiastes et autres érudits. Bref, pour tous ces poètes, on sent très bien que l'intérêt de la légende est ailleurs que dans sa correspondance avec les rites obscurs d'une fête saisonnière" (G. Dumézil, Le crime de Lemniennes, Rites et légendes du monde Egéen, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1924, pp. 63-71).

toutes pièces par une erreur de lecture qui est impliquée dans toute lecture ignorante de sa vérité de lecture lettrée (106).

Les problèmes que la philosophie naissante croit poser lui sont en réalité imposés par sa relation non analysée à un objet qui ne les posait jamais comme tels. Et il n'en va pas autrement de ses modes de pensée les plus spécifiques : les philosophes présocratiques n'exerceraient pas une telle fascination sur certains philosophes (qui ne possèdent pratiquement jamais les moyens de les comprendre réellement), s'ils ne fournissaient ses modèles les plus accomplis à la tradition ("illustrée" par Heidegger) du jeu avec des mots de même origine qui établit une relation doublement déterminée entre la racine linguistique et la racine mythique (ou idéologique) ou à la tradition (plutôt hegelienne) de l'étymologie tenue pour un moyen de se réappropriier les trésors accu-

mulés par le travail historique de la raison (107). Le propre de la réflexion lettrée consiste en effet à situer dans les relations qui se manifestent au niveau de la lettre (homophonie, homographie, homonymie, paronymie, parenté étymologique, etc.) le principe de relations confusément senties dans l'ordre du sens. L'inanité de la métaphysique n'échapperait à personne si, comme le pense Carnap, ses "pseudo-propositions" n'enfermaient qu'une "médiocre expression du sentiment de la vie" (108). Il faut prendre à la lettre le mot de Platon : "Le philosophe est un mythologue". La critique logique manque nécessairement son but : parce qu'elle ne sait s'en prendre qu'aux relations consciemment nouées entre des mots, elle ne peut mettre au jour la cohérence incohérente d'un discours, qui, trouvant son principe dans les schèmes mythiques ou idéologiques est fait pour survivre à toutes les réductions à l'absurde.

(photographies de l'auteur)

(106) Comme le montre Bateson (Naven, Stanford, Stanford University Press, 1958, 1ère édition, 1936), la culture mythologique peut devenir l'instrument et, en certains cas, l'enjeu de stratégies extrêmement complexes (ce qui explique, entre autres choses, que l'on s'impose l'immense effort de mémorisation nécessaire pour en acquérir la maîtrise) même dans des sociétés qui ne disposent pas d'un appareil religieux fortement développé et différencié. Il s'ensuit qu'on ne peut rendre raison complètement de la structure du corpus mythique (qu'il s'agisse des formules stéréotypées ou des lois d'enchaînement des noms propres) et des transformations qui l'affectent au cours du temps par une analyse strictement interne ignorant les fonctions qu'il remplit dans les relations de compétition ou de conflit pour le pouvoir économique ou symbolique.

(107) Il va de soi que l'usage régressif que Heidegger et la tradition gnostique qu'il introduit dans la philosophie universitaire font des procédés les plus "archaïques" du langage, par un goût de l'originnaire qui est la reconversion de l'intention conservatrice dans la logique du champ philosophique, n'a rien de commun avec la pratique des penseurs présocratiques qui mobilisent toutes les ressources d'un langage plein de résonances mythiques pour reproduire dans leur discours la systématique objective de la pratique mythique ou pour résoudre les contradictions logiques nées de cette ambition.

(108) R. Carnap, La Science et la métaphysique devant l'analyse logique du langage, Paris, Herman, 1931.