

LES CADRES FAMILIAUX DANS LA SOCIÉTÉ AÏT WARAÏN

par
Jean Magnin

Dans son cadre géographique, la société Aït Waraïn se manifeste avec rudesse ; elle est fortement modelée par la guerre endémique ; trois grands traits la marquent :

D'abord, c'est la valeur intrinsèque formidable de *l'homme de l'unité humaine*, pour la perpétuité du groupement.

Celui-ci a bien du mal à vivre : son *patrimoine* lui est sacré. La coutume fera donc de la législation des biens un code de garde, de retenue, d'économie de la terre, du troupeau, du meuble familial.

En troisième lieu, cette loi coutumière défend jalousement son *particularisme* et concrétise, par des dispositions très strictes, l'intérêt sacré de la *paix intérieure* et d'une entente étroite.

Fondation de la famille agnatique

Il n'y a jamais assez d'hommes, de mâles, de guerriers. C'est aussi l'agriculteur que la terre (qui là plus qu'ailleurs manque de bras) appelle avec tant d'insistance. Or, à cause même de la rudesse si marquée de leur existence, les Imazighen du nord sont relativement peu prolifiques ; il y a tant et tant de nouveau-nés qui ne persistent pas dans leur appel vers la vie ! Cette rudesse d'existence, une certaine élévation des sentiments (liée à leur particularisme) font de nos Berbères des monogames. L'enfant féminin n'est pas méprisé : la femme berbère n'est-elle pas maîtresse dans tous les travaux si pénibles de la montagne ? une étrangère n'y suffirait pas.

Aussi bien dans l'ordre moral, et même social, la femme joue-t-elle *un rôle de premier plan*. Parvenu à l'âge d'homme, l'enfant sera jalousement gardé par son clan : la femme aura été la grande conservatrice des traditions et de la langue de la montagne.

On *adoptera* à bras ouverts l'étranger désireux, par adoption, de s'intégrer au groupe.

Développement de la famille agnatique, le clan, la république berbère

La famille, agnatique, va croître dans une concentration patriarcale étroite. Son épanouissement se centralise excessivement autour du chef de tente ou chef de maison (feu). Pourtant, des traces cognatiques viennent étoffer encore ce noyau. Surtout, le développement des pratiques d'adoption a pour but extrêmement net de renforcer, de donner plus d'ampleur et de vigueur à la population mâle : elles suppléent, même, au mariage solennel.

Les mariages, autour du noyau patriarcal, apportent une substance nouvelle, celle du "clan". Et, en effet, son nom berbère "ighs", os ou osselet : "tighs-sât", exprime cette réalité : elle est l'essentiel de cette société berbère. Elle en exprime la figure sur le tracé de l'habitat, dans la vie économique, sociale et politique. Et cette nouvelle concentration même anime la vie traditionnelle, folklorique et culturelle. La constitution définitive du clan se complique, d'ailleurs, d'autres apports.

A un échelon supérieur, ces clans si vivaces vont se réunir en "hameaux", en "villages", ou en "douars" mobiles. Toujours, le même processus d'agréation patriarcale aboutira au groupe proprement politique, correspondant très imparfaitement aux diverses subdivisions administratives : village, sous-fraction, fraction ou tribu. Qu'il s'agisse de l'un ou de l'autre de ces degrés, le développement familial patriarcal aboutit à une petite république berbère qui est la véritable unité politique en montagne, la "taqbilt". Pourquoi cette "taqbilt" est-elle la *réalité politique autonome* ? Tout simplement à cause de sa *puissance relative par rapport au cadre géographique*. Telle est la conclusion de Robert Montagne pour les Chleuh. En jetant un coup d'œil sur les *compartiments Aït Waraïn*, nous verrons, transposée et modifiée, l'application de cet équilibre. Il prend sa forme particulière à cause des *invasions et guerres récentes* qui ont abouti à une instabilité certaine. Là encore, nous concluons que *l'adaptation géographique* humaine ne se modèle sur le cadre que pour des données spécifiques du Moyen Atlas considéré avec ses lieux habités. Mais un *caractère ethnique* va jouer pour chacune des *taqbilt* considérées.

Ces fondements de petites républiques engendrent toute la vie politique des *conseils* et des *chefs*, si diverse. Sur elle se greffent des cas d'*autorité personnelle* marquée, soit pour la guerre, soit pour un motif religieux.

Nous verrons une autre expression de ce caractère particulariste excessivement développé : les "partis" lient entre eux des éléments sociaux pris dans les groupements divers à cause de la nécessité absolue, impérieuse, de s'unir, en dehors même des cadres d'une tribu ou d'une confédération. Il faut résister à des voisins spécialement menaçants et ambitieux, ou simplement améliorer ou normaliser des relations économiques très fragmentaires.

C'est par des institutions de "solidarité" que se couronnera la société Aït Waraïn. Et sa "loi coutumière" en sera le fidèle reflet. Elle tracera, sous une

forme concrète, un caractère populaire, mais transformé par l'autorité oligarchique, particulariste, mais assis sur l'intérêt collectif : ce caractère se lie étroitement aux conditions de vie du pays.

1 – LA FAMILLE AGNATIQUE, LE RÔLE SOCIAL DE LA FEMME, L'AMOUR, LE MARIAGE

La famille Aït Waraïn joue un rôle social réel, éminent, pour la femme. Celle-ci assume des responsabilités matérielles et morales écrasantes, imposées par le genre de vie en temps de paix et la délicatesse des situations résultant des guerres fréquentes.

La personnalité de la femme berbère s'affirme dans la coutume. Elle se révèle aussi par la poésie : l'ensemble de la littérature des Imazighen dénote une influence féminine bien marquée. On y sent l'allant, l'activité et le courage de la mère de famille.

Tout cela est lié, cimenté, par la "coutume", le droit berbère, calqué, plaqué sur la vie sociale comme une tunique sans couture.

Rôle social de la femme

Nous avons vu ses travaux ménagers, ses arts techniques. Son autorité est grande. Elle tient les cordons de la bourse, dirige la maison et souvent son mari.

La poésie si particulière des Imazighen manifeste la vigueur de sa personnalité. N'y est-elle pas assimilée à la "clef" de l'édifice familial, à la "poutre maîtresse" de la maison ?

Si les *izlan* considèrent l'Amour comme une maladie, une sorte de fatalité à laquelle il faut céder, la femme y est l'objet de comparaisons pleines de vie, sinon toujours de la même envolée qu'en d'autres sites berbères, la Kabylie ou le Sahara. Les Imazighen sont plus rudes : cela ne les empêche pas d'illustrer leur passion par des images orientales, de décrire avec douleur l'absence de la bien-aimée, dont le campement est levé pour la transhumance, de se lamenter sur l'inconstante qui abandonne, d'évoquer les obstacles séparant les amants. Les *izlan*, ces courts poèmes berbères, sont l'occasion de sous-entendus, de véritables déclarations amoureuses.

La femme, souvent, en compose pour l'être cher, pleurant, plus que lui, sur l'absence. Rappelons la part prise, par des femmes, à l'*ahidous* où elles se mêlent aux hommes.

Voici, à titre de spécimen, la traduction d'un *ahidous*, cité par M. Marcy : il a pour sujet la douleur de la jeune fille mariée contre son gré :

« Ô, mon aimé, le flambeau qui brille au centre du fanal est semblable, en sa blancheur, au teint de celui qui l'y a déposé.

Ô, mon aimé, voici que mon cœur se meurt à présent. Montre-moi donc ces fameux écus qui poussent au fond des marmites.

Qu'attendez-vous, maintenant, pour prendre le bât et le charger sur mes épaules ? »

Cette poésie est moins affinée que chez les Kabyles. Elle n'a pas la vigueur de l'*ahal* touareg. Elle est pleine de saveur locale et rappelle le ton des Aït n'Dir. Les contes diront la dextérité et l'intelligence féminines.

Surtout, la monogamie généralement pratiquée est la cause de faits typiques comme par exemple le suicide de la femme abandonnée pour une rivale. Ce peut être une raison d'accentuer les rites magiques par lesquels la femme interdit l'infidélité de l'homme.

Ces différents caractères propres à l'ensemble des "Imazighen" sont, chez les Aït Waraïn, à la fois généralement plus marqués et plus violents, dans un pays spécialement sévère et de populations farouches. La personnalité féminine s'y affirme d'une façon tranchée. L'amour y est fort et rude. Et c'est sans doute parce que le pays a des mœurs trop libres que la poésie ne revêt pour ainsi dire jamais le caractère du libertinage : de telles choses sont trop courantes. Et puis, le sens de la noblesse prédomine sur l'avilissement moral : la femme berbère, après tout, est-elle généralement dévergondée et infidèle ?

Mais les mœurs ont un caractère primitif et sauvage. La coutume si barbare, conservée chez les Aït Jellidasen, de la mutilation au fer rouge de la femme adultère en témoigne. Malgré ces expressions barbares de caractère national (imprégnées quelque peu en la circonstance de civilisation orientale), je pense que l'Amour, chez les Aït Waraïn, très vigoureux, est souvent réciproque et fidèle.

Ce caractère bien rude, marqué par les luttes de voisinage ou de confédérations, se note encore dans la poésie où la femme chante le guerrier et ses faits d'armes (la lutte contre la France fut fertile en de tels motets), encore qu'on puisse comparer la poésie féminine du Moyen Atlas à celle du Sahara où la Tourègue règne sur l'"Ahal".

Le rôle féminin est primordial en temps de guerre ; il est classique de rappeler le ravitaillement des guerriers en munitions sur la ligne de feu où ils sont excités au combat : nous avons entendu ces clameurs poussant le combattant à l'attaque : munies de pots de henné, les femmes en aspergent les fuyards.

Une conséquence plus profonde de l'état de guerre endémique, c'est l'accroissement pour la maîtresse de maison d'une autorité déjà indiscutée. Si son mari disparaît, s'il est "absent" civilement, elle reprend sa liberté au bout de deux ans seulement. C'est qu'il faut avant tout que le groupe continue à vivre et à se développer ; d'où la théorie juridique de l'absence. Reprendre sa liberté peut même aboutir à une véritable autonomie pour la femme et son foyer : elle devient "chef de feu" si son mari vient à décéder et si son âge rend

si son âge rend le mariage improbable. Elle peut alors, indirectement, participer au conseil de l'“Ighs” du clan.

D'autre part, la femme devenue libre peut contracter une sorte de mariage, l'“amazal”, où le mari, moins considéré qu'un “prince consort”, n'est simplement qu'une sorte d'employé. La femme a le privilège d'assurer la protection inviolable du fugitif étranger.

Le mariage

La personnalité de la Berbère Aït Waraïn est spécialement révélatrice d'un pays où on lutte âprement pour sa vie, pour sa récolte, si difficilement sauvée, son petit champ, son hameau. La forme même du mariage est empreinte de la lutte pour les intérêts vitaux de la société habitant ces replis montagneux.

Sauver la vie future de l'enfant, lui assurer, dans l'avenir du modeste patrimoine, son pain quotidien, ces deux exigences commandent le mariage chez les Aït Waraïn.

Il n'est pas téméraire, mais essentiel, de comparer le mariage Aït Waraïn aux rites religieux chrétiens : la base de ceux-ci est le consentement des époux. Elle existe en pays Aït Waraïn.

La plus grave objection réside dans le mariage des filles non nubiles et dénuées, en fait, de toute possibilité morale de résistance à un mariage forcé ! Cette pratique était répandue en Kabylie. Mais ici ? Contrairement aux pratiques légales habituelles en pays arabe musulman, le futur et la future se connaissent même généralement : c'est un trait de plus situant la personnalité réelle de la femme, le caractère de l'amour vénérant cette personnalité dans l'humanité simple et vraie du Berbère Aït Waraïn. Le futur connaît sa fiancée. Il fait part à son père de ses intentions et, très généralement, celui-ci défère à ses désirs en effectuant la demande : il sait, *ipso facto*, que la demande qu'il accomplira auprès du père de la jeune fille a toutes chances d'être agréée.

La jeune fille est ensuite consultée. La coutume veut-elle qu'il lui soit possible de refuser ? Elle peut, légalement, fuir. Elle doit, en tous cas, donner son acquiescement par ses pleurs ou son silence, si elle est vierge ; une femme veuve ou divorcée devra donner, par oui, son acquiescement explicite.

Plusieurs aspects de la coutume berbère ont fait penser que la femme était vraiment une “chose” que l'on déplaçait, du foyer paternel au foyer conjugal : le mariage des impubères, l'absence d'accession féminine à l'héritage. En pays Imazighen, chez les Aït Waraïn, il n'en est pas ainsi dans les mœurs. Les formes et les principes sont teintés de ce même esprit d'individualisme tempérant la vie collective. Aucun terme berbère relatif au mariage ne comporte l'idée de vente : “iouel”, se marier veut dire “prendre femme”.

Il faut, il est vrai, le consentement familial : ceci résulte de la nécessité essentielle de la préservation du groupe.

Pour le mineur masculin (jusque vers quinze ou seize ans), il émane du “res-

ponsable”, de son parent mâle le plus proche, son dévolutaire successoral ou, à défaut, de la *jamâa*. Il peut arriver chez les Imazighen, que la constatation de la majorité, de la puberté, soit retardée pour éviter au jeune garçon d’être mobilisable, de participer à la guerre ; cela me paraît rare chez les Aït Waraïn qui généralement aiment trop la poudre et sont des combattants sauvages. Si l’époux est majeur, ce n’est que par pure convenance qu’il sollicite son père. Quant à la jeune fille vierge (*taarimt*), il lui faut l’assentiment de son parent mâle. La veuve ou divorcée (*tajjalit*) est normalement retombée en la puissance du clan patriarcal : le père, le grand-père ou le tuteur désigné par la *jamâa* y donne l’acquiescement. C’est évidemment inutile pour une femme redevenue libre, chef de tente.

La volonté expresse de la femme peut-elle toujours s’exprimer ? La contrainte est, il est vrai, d’une application stricte dans certaines fractions Aït Jellidasen. Le répondant peut y engager la jeune fille sans appel de sa part. C’est l’extension berbère maxima du droit de contrainte (*jebr*) ; la conception arabe y est retournée : une puissance de maître (*rouboubia*) y remplace, en fait, une puissance de protection (*oualaya*). La jeune fille, alors, n’a plus comme recours qu’à user de son droit de fuite, si elle ne veut pas du mariage proposé : *le moment d’exercer ce droit est réglé par rapport aux solennités*. Y a-t-il ici une trace d’influences réciproques des éléments quelque peu arabisés des Aït Jellidasen et des groupes berbères ? La chose me paraît possible : en droit, la législation des arabisés est plus libérale, mais, en fait, elle s’avère plus autoritaire.

Les consentements ne suffisent pas. Il y a des empêchements dirimants. Parmi eux figure la parenté (neveu). La mise à l’index par le mari trompé par désignation “au doigt” (*adhad*) d’un certain nombre d’individus met un obstacle absolu à leur union avec son ex-épouse. La portée impérative de ces empêchements tend à garder l’ordre public, ce qu’imposent l’esprit si belliqueux et les mœurs libres des Imazighen.

D’autres obstacles ne sont que relatifs. Notons d’abord que théoriquement rien ne limite la polygamie. Pourtant, c’est tout à fait une exception. De riches notables, sortis de la “manière de vivre” berbère, la pratiquent seuls et ils sont assez mal vu du coup. Les montagnards se moquaient des Fassis qui, parmi leurs nombreuses femmes, comptaient des négresses et “élevaient les négrillons comme eux des moutons” ! C’est le sentiment berbère qui fait ici la loi ; toujours en vertu de sa considération propre de la personne humaine. Cette vue s’accorde avec la difficulté de vivre inhérente au cadre géographique. L’union avec les femmes d’un groupe nettement hétérogène est prohibée en principe : il en est de même pour les hommes (noirs, arabes, juifs, chrétiens – colporteurs, forgerons, chanteurs et jongleurs). On veut à tout prix garder au groupe son intégrité sociale.

C’est la raison de la dot, de l’“Atig”. Indiscutablement elle représente à l’origine une sécurité du groupe : le fils était la force, la fille le service ; son départ doit être balancé par un rapport de biens. La dot est un facteur de sta-

bilité : elle n'est pas restituée si la femme est répudiée en méconnaissance de ses droits, contrairement à ce qui a lieu si son inconduite est prouvée. C'est là un frein à la liberté de mœurs Aït Waraïn. La dot équilibre les biens. Faute d'espèces, elle est souvent présentée en nature : une portion de terrain, des têtes du troupeau. On verse quelque argent liquide aux fiançailles et le reste en un maximum de vingt annuités : c'est l'*amasar*, le parent de la vierge, le protecteur de l'étrangère ou les répondants au prorata de leurs droits, qui entrent en ligne de compte dans certains cas particuliers.

On trouve très peu d'argent liquide en montagne. On possède souvent un tout petit bien en bétail : les moutons et plus rarement les bœufs servent à effectuer le règlement ; nous sommes dans un peuple où l'apport des traditions pastorales est très fort. S'il y a trop peu de cheptel, il se peut que la dot soit payée en travail par le fiancé qui s'engage à s'employer deux ou trois ans chez son beau-père. Celui-ci est fort heureux d'avoir cette main-d'œuvre si recherchée.

La dot conclut la première période des formalités du mariage, portant accord des époux et des parents. Elle est naturellement acquise dès les fiançailles conclues.

Si la veuve a des enfants, elle a pu se racheter (*lefdi*) pour avoir la libre disposition de sa personne : encore une marque de l'importance de la "liberté individuelle".

Influence géographique du genre de vie

Le genre de vie lié aux conditions locales influe grandement sur la célébration du mariage. On attend la récolte pour moudre le grain et c'est là qu'on prépare la fête. On y apportera de la farine, un mouton qui sera égorgé et, parmi les ingrédients de toilette, l'antimoine, l'écorce de noyer, le henné.

On trouve, dans les cérémonies, trace de la vie sédentaire comme des mœurs pastorales. Ici, en pays des Aït Waraïn, figurent en haut-relief des mœurs guerrières.

Vers l'Aser, la fiancée sort parée de sa demeure. Son frère étend son manteau sur le seuil pour lui barrer le passage et elle l'enjambe (en donnant à son frère une pièce d'argent). Aidée par l'"amesnay" ou chevalier servant, elle enfourche une jument toute sellée (en pays guerrier, autant que possible, pas une mule) ; elle prend l'"amesnay" en croupe pour se rendre chez son fiancé.

Là, la poudre parle. Le "rapt fictif" se déroule : la fiancée est enlevée à cheval par les compagnons du mari. Chez les Zaïan, ce sont les "Imbas" qui procèdent à cet enlèvement.

Elle fait trois fois le tour du douar de son mari ou d'un marabout proche.

On lui donne un agneau qu'elle jette sur la tente de son mari ; elle force l'animal, à coups de roseaux, à passer par-dessus le faite de cette tente. On fend l'oreille de cet agneau qui, ainsi marqué, appartient à la nouvelle maîtresse.

Celle-ci, une fois entrée, et après avoir goûté le couscous, en fait manger à la jument (au lieu d'asperger de lait la crinière de sa mule).

Chez les Aït Jellidasen, les femmes du village dansent en chantant en chœur :

*« Du matin de honte et d'infamie, il ne sortira que du bien, ô fiancée,
ô maîtresse ;*

*Tel d'un joli verger d'amandiers, du matin de honte et d'infamie, il ne
sortira que du bien, ô fiancée, ô maîtresse,*

Car le bonheur est fécondé lui aussi par l'eau des larmes. »

Toutes ces pratiques traditionnelles mettent en pleine lumière le caractère guerrier spécifique Aït Waraïn, avec l'influence du genre de vie, soit nomade, soit agricole : on y célèbre la mise en valeur des ressources du sol ; on y ébauche, aussi, les rites magiques qui se développent partout dans la société.

La "personnalité" féminine

Ces cérémonies sont une preuve que le mariage est un contrat particulièrement solennel : les Berbères, les Aït Waraïn, ont une haute idée de la personnalité humaine. Les témoins, témoins de la femme, témoins du mari, tiennent ici une grande place.

Il peut sembler que le droit berbère soit défavorable à la femme : dans le mariage, elle ne serait pas une véritable "personne". Mais la vie véritable du droit coutumier présente une autre physionomie : il exprime une considération certaine pour la femme.

2 – ENFANCE ET JEUNESSE

Rites d'agrégation

Chez ces primitifs guerriers, la venue de l'enfant est naturellement entourée de grandes réjouissances : bien typiques sont celles de la fête du nom et aussi de la circoncision, comme d'ailleurs la pratique de la constatation de la puberté !

L'atmosphère de ces rites n'est pas exempte d'attentions, de délicatesse et d'une certaine tendresse pour la femme : elle prévient son mari aussitôt enceinte, et celui-ci lui évite les fatigues, les travaux trop pénibles. Son entourage doit s'empressement de satisfaire ses envies.

Venue au monde

La manière d'accoucher est rude : la femme se tient accroupie, cramponnée à une corde suspendue au plafond : je laisse au corps médical le soin de

juger. Une femme présente coupe le cordon ombilical : elle devient la “nanna” du nouveau-né. Elle prépare et donne à la mère l’“aznef” (blé grillé mêlé à du beurre). Le délivre, chez les nomades, peut être enterré au pied de la poutre qui supporte la tente.

Puis, toutes les femmes du douar viennent faire une visite à l’accouchée, la complimentant, en lui faisant de petits cadeaux : la nanna leur sert de l’“aznef”.

La mère donne elle-même les premiers soins : elle enveloppe complètement l’enfant dans des langes.

Ces rites sont, à peu de détails près, ceux de tous les Aït Waraïn (les mêmes chez les Aït Seghrouchen).

Agrégation au groupe patriarcal

Le rituel continue pour la fête du nom : elle a lieu sept jours après la naissance. Là encore, traces accusées de traditions matriarcales : jusqu’à cette date, l’enfant est nommé fils de Une Telle. Un taleb vient égorger un mouton et donne un nom à l’enfant : Un Tel “ou” fils de — Un Tel (nom de son père ou nom du marabout de l’endroit).

En somme, en cet “ass en ssabâ”, l’enfant passe officiellement de la mère au père ; d’où l’usage curieux suivant : le père et les autres parents mâles courent ensemble chercher une menue pièce de monnaie blanche pour la déposer à tour de rôle aux pieds de la mère. Ce serait comme un simulacre d’achat des mâles à la mère.

La cérémonie du septième jour est un vrai rite d’agrégation au groupe par le nom. En beaucoup d’endroits, le mouton a été préparé comme pour l’Aïd el Kebir ; il est sacrifié au nom de “Un Tel fils d’Un Tel” ; l’assistance d’un tolba est ici la seule trace islamique.

Ces rites d’agrégation se doublent de pratiques purificatoires (lustration de l’enfant) et propitiatoires contre les “jnoun”.

Agrégation et magie

Pour ce qui est de la première coupe de cheveux, comme du sevrage, c’est l’affaire de personnages religieux.

Quand l’enfant commence à marcher à quatre pattes, un chérif lui rase les cheveux. Le paiement s’effectue par un cadeau ; mais, en retour, le chérif donne une chèvre ou quelque argent.

Une touffe de cheveux est laissée derrière la tête ou sur le côté droit : c’est un ornement très pittoresque de ces petits crânes tout ras que leurs chignons bruns ou blonds tout ébouriffés pointant en une petite mèche. Sa place et sa durée ont une signification. Alors que, chez les Chleuh, elle est coupée dès que l’enfant sait faire sa prière – sauf pour les danseurs qui la gardent comme

parure – et que les Riffains la conservent au sommet de la tête, de très nombreux Imazighen laissent sortir la grosse touffe sur le côté : une natte en sort jusqu'à l'épaule ; parfois la natte est presque seule. Ce serait une "chevelure" des guerriers. Les enfants ont parfois de petites crêtes, les marabouts un toupet au sommet du crâne.

Ce rite peut avoir lieu le 40^e jour. Cette *fin de quarantaine* consiste à présenter l'enfant à son saint protecteur. L'offrande laissée au sanctuaire correspond à l'activité future du jeune présenté : une faucille et un soc de charrue pour un cultivateur, une planche d'écolier pour un taleb, de la laine et un fuseau pour une fille, mais surtout, ici, une bride et des étriers, pour un *cavalier de guerre* ! L'enfant serait uni au saint par la coupe des cheveux. Alors qu'à Tahan-naout il demeure une plaque circulaire au sommet du crâne, avec deux tresses réunies, ceux des *Chorfa d'Ouezzan* ont la simple crête, bien différenciés ainsi des Quennaoua, consacrés au *roi des jnoun* et ornés d'une mèche au sommet et d'une au-dessus des oreilles.

Le cérémonial, la *qaïda* de certains saints, souvent observée chez les Aït Waraïn, fera garder cette chevelure même après le premier ramadan de l'enfant. Celui-ci est maintenant définitivement adopté par le *groupe restreint de la famille* et, chose très importante, par les *jnoun* protecteurs de la maison et du pays.

Quant au sevrage, il a lieu après *deux ans*. C'est encore un personnage religieux qui préside à ce difficile passage de l'existence tout encombrée d'*influences maléfiques* : il y parvient en rédigeant sur une première croûte de pain l'amulette appropriée.

La circoncision s'opère quand l'enfant commence à marcher (le praticien peut ne pas appartenir à la tribu). Ça se fait à l'automne en principe, après la récolte des *fruits*. On réunit les enfants à l'écart, dans une tente. Tranché avec des ciseaux, le prépuce est conservé quelque temps sur la broche du fuseau de la tente. La mère de l'enfant, ou sa tante paternelle, prend l'enfant sur les épaules, puis elle exécute une danse appropriée pendant que les enfants présents lui jettent de la poussière et du fumier. Pour calmer les cris de l'enfant, on lui donne un os à grignoter. Ce n'est que le lendemain que l'on panse la plaie avec un peu de beurre saupoudré de fleurs pulvérisées.

Tel est exactement, à peu de variantes près, le processus chez les Aït Waraïn. Comme en beaucoup de points du Moyen Atlas, une scène rituelle de "séparation" peut s'y joindre : la mère, se tenant debout devant la porte dans une "guessâa" remplie d'eau, tient à la main un roseau avec un chiffon ; elle se lamente pendant que les femmes présentes tournent autour d'elle en chantant. Pendant qu'elle est ainsi "séparée du monde", son fils y est introduit. On comprend qu'aussitôt après elle se précipite, munie de son roseau, pour courir sus au barbier.

L'enfant, en effet, a été "agrégé" ; chez les Israélites, la circoncision était un signe d'alliance avec la divinité ; en Islam, c'est l'entrée dans la commu-

nauté. C'est pourquoi, en pays berbère, il y a séparation d'avec la mère, rites de résistance de la part du groupe féminin, figuration d'un nouvel accouchement, attache directe sur le dos de la mère pour symboliser une dernière fois l'union maternelle. Mais l'agrégation peut revêtir un caractère beaucoup plus spécial : la présentation, par la mère, de l'enfant à un *centre rituel animiste*, comme une source où elle se rend avec l'enfant sur le dos pour une lustration. Ces rites locaux d'agrégation sont extrêmement caractéristiques.

La puberté sera constatée par un examen direct ou par mesure de la circonférence du cou : celui-ci doit être relativement assez fort, la moitié au moins du crâne, et cela se mesure avec un fil : il suffit aussi que ce fil, appliqué à la base du menton, en passant par l'arête du nez, jusqu'à la ligne médiane du crâne, dépasse nettement le sommet de la tête. Chez les filles, la nubilité se constate naturellement et donne lieu à une fête de toute la famille.

La magie imprègne la formation religieuse dans l'initiation

Il y a des *rites religieux* pour se garder de toutes les innombrables influences maléfiques, de tous les "génies" qui guettent les Berbères ; il y a aussi des *rites nettement magiques*. C'est ainsi qu'à la naissance il faut neutraliser les "jnouns" attirés par l'odeur du sang : fumigations d'encens ou de benjoin, dépôt d'alun, de sel.

Pourquoi fait-on goûter de l'"aznef" à tous ceux qui rendent visite à l'accouchée ? Ce plat symbolise la fécondité et attire la bénédiction du visiteur. En bien des régions, le même mets est offert à la fête du Mouloud aux Aïssaouas pour qu'ils donnent leur bénédiction aux récoltes.

C'est ainsi que *la magie imprègne fortement la pensée religieuse dans l'initiation*. Cependant, cette teinte est loin d'être uniforme : elle est diverse d'après les clans ayant des *origines* nettement séparées. Il faut aussi noter certaines zones d'imprégnation arabe, d'islamisation plus poussée, notamment chez les Aït Waraïn du nord-est. *Cette islamisation tempère quelque peu le caractère magique* des rites de préservation et d'initiation ; elle est plus marquée aux abords des zaouïas, malgré l'influence relativement faible de leurs fiqhs.

Initiation et éducation

L'initiation, l'éducation sont caractérisées d'abord par le rôle éminent de la femme, de la mère. Son autorité trouve plus à s'exercer dans un genre de vie où elle règne effectivement sur *un foyer* dont l'homme est *souvent distrait* par la guerre, les migrations saisonnières agricoles, commerciales ou de main-d'œuvre ou la transhumance.

Doublement conservatrice du fait de la garde par elle de la langue nationale, la femme est la vestale des traditions magiques. Par la poésie, la légende et surtout les contes, elle saura en imprégner son enfant.

Nous avons déjà saisi le caractère typiquement traditionnel qui va enrober la vie du petit Berbère. Non seulement toutes les manifestations extérieures de son existence, mais encore la formation de son âme, de son esprit en seront le fruit.

C'est un type de formation "familiale". En fait, dans la conduite des troupeaux à laquelle il participe, dans les courses au souk où il accompagne ses parents, l'enfant trouve une certaine indépendance précoce. Il est cependant, dès avant *lâaser* à la fin de l'étape ou des travaux, rappelé et intimement réintégré au foyer. Qu'il soit sédentaire ou nomade, toute sa vie s'y concentre ; l'influence de la mère y règne sans conteste. Nous avons saisi l'étroitesse de ce lien quand nous avons vu, en opération de guerre, les femmes de partisans accompagnées à la "mealla" de tout petits trotinant près d'elles. En ce rude pays, chaque foyer conquiert âprement chaque jour son existence et il n'est pas d'autre vie possible pour le jeune être que l'attache continue et très ferme avec ce "feu", c'est-à-dire avec la mère. Energiquement, celle-ci saura imprimer fortement des rites plus magiques que religieux.

Formation religieuse

La formation religieuse est dans l'ensemble extrêmement rudimentaire. Le Berbère, qui approfondit rarement, étudie très peu sa religion ; et puis le nomadisme, le caractère morcelé de l'habitat, la difficulté des communications entravent cette formation. En gros, le père, non seulement ne va pas à la mosquée, mais souvent ne sait même pas prier. Il néglige totalement l'éducation religieuse de son fils. La femme est, à ce point de vue, bien supérieure à l'homme. L'initiation qu'elle donne est teintée de magie. Ces visites aux arbres sacrés ou à la source magique n'imprimeront-elles pas au petit cerveau de l'enfant qui l'accompagne une marque indélébile ?

Ce sont les personnages religieux qui donnent l'instruction proprement dite. Dans quelles conditions ? C'est là que se présente une localisation très marquée avec les zaouïas. Celles-ci sont loin de montrer l'efficacité des pays de ferveur religieuse, chez les Chleuh par exemple. Pourtant on trouve là des centres d'action sociale et politique vigoureux. Les fiqhs des zaouïas ne sont guère plus considérés que les tolbas des douars.

Ce sont cependant des juristes ; le poids de l'enseignement qu'ils dispensent à la petite école de zaouïa est tout de même plus fort qu'à l'école du village. Là des enfants plus nombreux sont attirés de toute une zone voisine. Mieux, le fait d'y envoyer un fils est déjà de la part de la famille une marque manifeste de volonté religieuse.

Moins nette est la marque de l'école de mosquée du douar : le taleb n'y est pas influent ni considéré. Son prestige n'est pas relevé par de faibles études qu'il a effectuées dans un centre religieux du voisinage ; même son origine parfois étrangère, des confréries du Sous, ou, plutôt, du Nord marocain (Jba-

las), n'en impose pas. L'enfant le voit couramment remplir ses fonctions de tailleur pour augmenter les maigres ressources que lui apportent les parents : un demi-*moud* d'orge, de blé ou de maïs à la récolte, une motte de beurre au printemps, une toison à l'époque de la tonte, quelques œufs. Il peut être marié dans le douar ; mais il est aussi parfois passager pour une ou plusieurs années. Son enseignement est bien léger : la *fatiha*, quelques sourates.

Il y a des cas d'espèces. Il y a les membres des confréries religieuses qui se forment à part : ils sont plutôt "dynamiques" en pays Aït Waraïn. Si un fils a vraiment des dispositions pour l'étude, ses parents l'envoient suivre les cours des mosquées de Fès. Enfin, les fils des Chorfas sont évidemment l'objet de la part du fiqh de leur zaouïa d'une attention toute spéciale. Leur éducation comme leur instruction diffère de celle du commun. Hérité, tradition, milieu spirituel et influence sociale de leur père contribuent à les séparer. Citons aussi, comme fraction tranchant très nettement, les Aït Bou Illoul : ils passent pour ne pas compter que des lettrés et fournir les tolbas des tribus environnantes ; sédentaires, anciennement fixés, ils auraient, ne l'oublions pas, une origine israélite.

L'éducation maternelle traditionnelle

En gros, c'est donc simplement une éducation familiale maternelle qui forme le petit Aït Waraïn. La dureté et l'affection s'y mêlent pour former un petit guerrier. Respect pour ses parents sous peine de malédiction : des rites magiques guérissent les turbulents et je rappelle à ce sujet la pierre trouée de Sidi Abd es Selam ben Mechich, dans les Jbala, que ne peuvent traverser les récalcitrants. Avec cela, l'attachement indéfectible du clan, la robustesse physique, le courage et un certain sens diplomatique sont les bases de la formation.

Pour en sentir le caractère, il est bon de prospecter la présentation de la vie à l'enfant par deux moyens, étroitement liés l'un à l'autre : la littérature traditionnelle et les faits magiques.

3 – LITTÉRATURE ET MAGIE

Les légendes géographiques

Cette littérature agit sur le jeune cerveau imazighen par les légendes, les contes et la poésie, avec ses fêtes.

Le monde est expliqué par des légendes, géographiquement d'abord : elles donnent des causes aux tracés du terrain. C'est ainsi qu'au pied du Bou-Blâne se déroule, dans la pierre, toute une scène du plus haut intérêt : c'est une vieille femme avec une baratte près d'elle. Non loin se trouve une tente,

et là, un berger, appuyé sur son bâton, veille sur son troupeau de moutons. Qu'est-il arrivé pour transformer tous ces personnages en rocs ? C'est une légende du "hesoum", une légende cosmologique : lors de cette période glaciée, la vieille refusa de mettre à l'abri berger et troupeau. Ils furent tous métamorphosés en rochers. C'est une légende du cycle des "jours de la vieille".

Elle est typique de l'esprit Aït Waraïn : on y sent un certain amour de la justice car la vieille est châtiée de la méchanceté bête qui s'exhale de son autoritarisme. Celui-ci est détesté des Imazighen. Nous voyons également ici la peur des génies, le besoin de tout expliquer par eux.

Les explications légendaires géographiques ne manquent pas. Je citerai celle du Sebou et de la Moulouya, des Guelaïa du Rif, parce qu'elle a trait au cadre des Aït Waraïn qui la connaissent certainement : on compare ces fleuves à deux amants ; mais, en réalité, leurs cours finissent par diverger, alors que, pour Tristan et Iseult, ils se rapprochaient forcément. Au reste, l'inventeur n'a peut-être pas descendu tout le cours du Sebou ; ici tout est strictement localisé : les noms d'une partie des cours d'eau, des montagnes ou des tribus. Pourtant, il semblerait qu'il s'agit de la transposition d'une légende étrangère à ces deux fleuves : mais on n'en a pas compris le sens symbolique.

L'application est souvent très superficielle : on donne un sens concret à un nom propre ; on situe une qualité, un défaut par la petite phrase appropriée d'un personnage ; on cultive le jeu de mots. Parmi les nombreuses légendes purement géographiques, citons les rochers en formes de ruines que l'on attribue soit au pharaon, soit à un "madhi" plus actuel. On compare des montagnes à des chamelles, des sources à des yeux (jeu de mots arabe), des cavités rougeâtres à des yeux saignants : le paysage tourmenté, chaotique, s'y prête. Certains rochers gardent les trésors des grottes. Mais d'autres pétrifications ne laissent pas que d'être symptomatiques : c'est le cortège nuptial, métamorphosé en un alignement anormal ; il rappelle les "orgies rituelles" des anciens cultes.

Légendes et magie dans l'éducation : base des rites agraires

D'autres formes de légende dénotent aussi une malédiction. Voici une tortue, c'est la transformation d'un voleur de moulins à bras ou d'un tailleur dérochant un drap. Les cris des animaux (et ceci spécialement dans les contes) ont un sens humain. Et cela n'est pas un reste de totémisme, de "zoolâtrie" quoique les Berbères fussent sans doute, jadis, zoolâtres. L'explication vaut ce qu'elle vaut, parfois avec une pointe de morale.

La magie perce pour les légendes soulignant les rites agraires ou saisonniers. L'homme, souvent, n'y croit pas, il "feint" d'y croire. Mais cette atmosphère magique a en quelque sorte façonné la mentalité de l'enfant. Une courte

explication des phénomènes naturels, un bref memento des faits climatiques, voilà la clef de ces rites : ils viennent de très loin. Leur tradition, en un fonds très primitif, est adaptée étroitement à la vie agricole ou pastorale.

L'enfant, tout petit, y joue un rôle : le dernier-né d'une des femmes du village, chez les Aït Jellidasen, a une vertu contre les pluies trop diluviennes qui emportent les précieuses terres par ruissellement : "insrouwadân", « *il est celui qui extirpe les entrailles* », et pour ce faire, on l'arme d'un tison enflammé pour piquer sept étoiles sur la voûte céleste.

D'ailleurs, les constellations sont des êtres vivants qui guident l'homme : chacun a la sienne. Et évidemment, on naît "sous une plus ou moins bonne étoile". L'enfant peut apporter la prospérité dans la tente où il naît : on dit que "son palmier est beau". Mais la femme craint fort pour son nouveau-né : c'est que la sympathie trop agissante des jnouns est susceptible d'attirer un sort sur l'enfant. Il s'agira de conjurer le mauvais œil de la voisine ; et quand elle regarde l'enfant, de lui dire « *titt ennem doug foud ennem* – le mauvais œil passe dans ton genou ! » (genou étant synonyme de puissance, ou œil du genou évoquant la rotule). Toujours chez les Aït Jellidasen, ce sont les filles qui accomplissent le rite sympathique de la pluie avec la "taghoundja" ou cuillère à pot en bois entourée de chiffons ; c'est la poupée habillée en mariée pour demander la pluie. On lui constitue une *kouba* à sa taille ; puis on se transporte à la rivière où on s'asperge mutuellement d'eau et on retourne à la maison pour une dînette en chantant : « *loud loud, al ifadden, timzin al ighallen ; a taghendja talouerdait, a Rebbi, gaâd amân* – dans la boue, dans la boue jusqu'aux genoux et de l'orge jusqu'aux épaules, ô petite cuillère inspirée, ô Dieu donne, envoie-nous de la pluie. »

Toute la gamme des fêtes saisonnières va marquer le jeune agriculteur, le jeune pasteur Aït Waraïn : le solstice d'hiver, ou *jnnair* (1^{er} janvier) comporte un repas de graines bouillies, de harina, suivi le lendemain d'un autre avec des beignets et du miel. L'alimentation, pour cette date, est en somme purement végétale : figues, noix, raisins secs chez les Aït Jellidasen. Là, les *tolbas* et les jeunes élèves étudiant le Coran à la mosquée du village fabriquent des "tissbiounna". Ce sont des baguettes de lauriers-roses coupées au cours d'eau et peintes en blanc puis exposées à la fumée des pommes de pins. Quand elles sont noircies, leur extrémité est taillée en quatre, et trois longues lanières en sont détachées et tressées en natte autour de la tige. Ces "jouets" sont gardés près des jeunes élèves au cours d'un minuscule festin. La fête se clôt à la nuit par une parodie grotesque d'homme déguisé en femme (*halima*) avec deux ou trois compères (les *houqra'an*), aux détails assez triviaux.

Quant au solstice d'été, ou "ansra", il comporte des fumigations de plantes balsamiques et un repas en commun à la mosquée : on se jette de l'eau sur-tout sur les gens qui ont des habits de fête ; les Aït Ben Yazrha n'hésitent pas à jeter leurs chérifs dans le fleuve : on égorge une vache grasse que le douar se partage : on consomme du pain de pâte fermentée et de l'orge grillée assai-

sonnée de beurre fondu et de miel ; on tond les chèvres et celles des brebis ayant eu des agneaux au printemps. En mai, on mange, rotis puis mêlés à du beurre, les épis presque mûrs. Au moment où la saison fait devenir la végétation, de verte brusquement blanche (en sept jours : c'est la "mort de la terre"), on consomme des œufs de perdrix que les jeunes gens collectionnent en les prenant chaque jour au nid : c'est l'époque du sevrage des chevreaux.

Tous ces rites agraires et saisonniers orientent l'esprit du jeune Aït Waraïn ; ils lui inculquent une tradition très forte et l'intègrent intimement à son genre de vie. Et c'est ce qu'illustrent les légendes cosmologiques. Février pleure les jours cédés à janvier et à mars pour leur permettre d'aboutir ; ou bien ce sont des jours "perdus au jeu". La "vieille" apparaissant au solstice d'hiver s'appelle "Innair" ou *Hayouza* : c'est à Noël, l'année s'en allant.

Les contes merveilleux : les contes d'animaux et le cadre Aït Waraïn

Cependant, dans les soirées de la mechta, une manifestation plus directement intellectuelle va contribuer à former l'enfant : le conte merveilleux.

Comme dans nos campagnes, mais bien plus intensément, le conte constitue l'animation des soirées d'hiver, au coin du foyer. Oui, ce sont les contes de toute l'Europe, les "hausmarchen", les contes de bonnes femmes : ils sont dits pour les vieilles femmes et les enfants. On les écoute, dans la pièce basse et un peu nue, mais si accueillante alors que le vent glacé fait rage, amenant la neige ; dans les reflets hallucinants des flammes du fagot dont les lueurs éclairent jusqu'aux recoins où ils sont entassés, les petits attendent toujours leur conte avec le même frisson de crainte. Et puis, le même sourire de plaisir s'étendra sur leurs lèvres, au cours de cette veillée se poursuivant tard dans la nuit jusqu'au moment où rentrent les hommes qui, de leur côté, se sont divertis à leur manière. En repartant vite dans la maison voisine, trotinant, capuchon rabattu sur la petite *jelaba* brune rayée, on pensera à la réunion prochaine, demain, chez une autre.

C'est une vieille femme du village qui a conté. Et elle a conté "de nuit" : fait horaire de première importance à cause de la signification magique. On la voit arriver, appuyée sur son bâton, peu avant l'"imensi". On la reçoit avec des cris de joie ; on lui fait place autour du plat de famille. Puis, le dîner fini, les hommes de la maison s'en vont retrouver les autres à la mosquée où chez quelque ami. Cependant, les voisines arrivent l'une après l'autre, chacune apportant sa provision de laine à filer. Les enfants ne sont pas les derniers : tous ceux du village sont là (cf. H. Basset). Parfois, les petits garçons se mettent d'un côté et les filles de l'autre. La conteuse débute par sa formule rituelle. Puis, intarissable, elle enchaîne les histoires merveilleuses. On les connaît toutes, déjà, ou presque. Mais on y est tellement attaché, on les aime tant, que c'est toujours une joie nouvelle d'aller les entendre.

Comme tout ce petit monde est éveillé ! Il faut avoir entendu les enfants berbères se raconter, vous raconter leurs histoires ! Comment douter du rôle puissamment “éducateur” de ces traditions ? Quels en sont le fond, la trame ?

L’audition de ces contes merveilleux dévoile les aspects troublants de l’âme berbère : l’enfant Aït Waraïn devient admiratif du héros courageux, opiniâtre surtout, d’une énergie farouche ; c’est souvent un ambitieux sans scrupules – je pense ici à certains “chefs de guerre”, même de caractère religieux. Il est des traits d’une absolue amoralité. On y voit l’ingratitude maîtresse. Il y a des justiciers : mais ils n’ont ni pitié ni magnanimité. La grande maxime paraît être : “le succès justifie tout”.

Et nous voyons se concrétiser, s’enrichir, se stabiliser, dans la mémoire de l’enfant, tout le fonds traditionnel du caractère national : ce sont des paysans “Imazighen” que les héros. Le roi a un savoureux aspect de chef de village à la vie merveilleusement simple et frugale qui réunit les Jemaâs et fait cultiver ses champs. Les personnages ont les mêmes mœurs patriarcales, la même nourriture, le même vêtement.

Ces héros accomplissent de bonnes actions ! Mais ils synthétisent, en somme, une race éminemment pratique, où les hommes n’attendent guère le vague secours du ciel, mais comptent surtout sur eux-mêmes : par son action très brutale, bonne ou mauvaise, le paysan, le guerrier, se fait sa place.

Le petit Aït Waraïn a l’esprit façonné par les contes merveilleux ; il subit aussi d’autres emprises et, parmi elles, celles des contes d’animaux. La vie montagnarde, avec ses taillis, ses bois, ses ravins et ses tanières, aiguise l’instinct du chasseur et rend familiers les petites fauves. C’est pourquoi le *chacal* tient une telle place dans ces récits. Cette atmosphère renforce la tendance animiste à laquelle sont enclines ces âmes peu évoluées. Bien souvent, le conte d’animaux égaye l’esprit par une ruse piquante : c’est le dessin d’un trait de mœurs, le culte de la ruse joint au culte de la force. C’est ce qui ressort du “thème unique” du conte. Il évoque la vie en pays Aït Waraïn ; le chacal, c’est la ruse sans aucun scrupule ; elle est parfois châtiée. L’enfant trouve en ces contes le début d’un sentiment de la morale non encore explicite.

La formation de l’enfant par la femme, encadrée de la forte affection d’une race militaire et paysanne, est dessinée fortement par les rites traditionnels et surtout agraires ; elle reçoit un couronnement avec la littérature orale des légendes et des contes merveilleux à caractère magique, ou des contes d’animaux. Le jeune homme entendra des contes plus prétentieux, quoique moins pittoresques : des énigmes, des contes plaisants pour hommes ; la poésie aura plus de relief.

Action de la littérature orale sur le jeune homme

L’énigme est incohérente et amusante, assez positive en montagne Aït Waraïn, rarement morale : l’astuce n’est blâmable que quand elle ne réussit

pas à son auteur. L'énigme s'applique, comme devinette, à des objets connus : un grain de blé ; elle a aussi souvent un caractère magique comme le conte. Nous verrons qu'elle a tout à fait un domaine de choix dans l'"ahidous" au cours de laquelle elle s'échange entre hommes et femmes.

Quant aux contes à rire, entre homme, ils ont, contrairement aux contes de bonnes femmes pour enfants, rien de magique : il vise à se distraire en se gaus-sant, en ridiculisant – y compris des personnages religieux. Le conte atteint le faux marabout, malhabile à faire des tours. On n'aime pas à plaisanter irrévérencieusement le vrai. On ne manque pas de respect au vrai saint, et c'est moral. C'est le bon mot rapide et la situation piquante, c'est la taquinerie pour les voisins ou la tribu voisine qui provoqueront maintenant le sourire de l'homme fait : trompeur trompé, naïveté feinte qui profite, sagesse sous l'aspect de la folie, pensée profonde sous l'aspect de l'incohérence ; tels sont les thèmes choyés.

Poésie et formation – ahidous et magie

Mais la formation du jeune Aït Waraïn va être couronnée par la poésie orale. Oh ! rien de transcendant dans ces courts "izlan", motets composés par des jeunes gens, souvent des femmes, et quelques poètes : les sujets en sont simples et peu nombreux : joies et douleurs de la vie, événements marquants et philosophie banale. L'amour, comme dans l'Antiquité, est une maladie à laquelle on n'échappe pas : il vaut mieux s'y abandonner. Des images communes avec les nomades d'Orient. Mais une certaine brutalité forte : par exemple, le dépit amoureux de l'homme s'exhalant sans frein en grossières insultes. Le cheval est chanté comme compagnon de combat. La guerre cause une multitude d'*izlan*. Ils deviennent injurieux pour le camp adverse ; ils critiquent vivement le chef de guerre plus ou moins heureux.

Les pensées évoquées par les *izlan* ne sont pas d'une élévation très marquée : Dieu n'y a pas de place bien transcendante ; il n'y a pas de grand élan. Seul s'y déploie un travail de généralisation assez gauche, pour des esprits peu cultivés. Les images, selon l'expression d'Henri Basset, sont plus fortes que les sentiments. J'incline pourtant à croire que ceux-ci, chez les Aït Waraïn, ont quelque virile puissance : sentiment d'amour, sentiment guerrier, sentiment de laboureur ou de pasteur chez un peuple à origines diverses, très particulier, mais uni par le lien très fort de ses petits compartiments naturels.

Ces sentiments, cette ardeur, cet amour du clan, du village, le font s'unir plus étroitement dans l'"ahidous". C'est un composé de danse et de chant. Dans ce pays de mœurs très libres, hommes et femmes y sont mêlés. On le danse à chaque fête ; mais on l'aime tant qu'on le multiplie à l'envi : il a lieu s'il peut chaque soir. Les Imazighen y sont spécialement ardents : la danse est follement animée. Accroupi autour du feu de bois sec, tout le village y assiste, tous les jeunes gens. A un signe du conducteur de la danse du *raïs*,

quelqu'un propose une phrase musicale comme *izlan* : acceptée, elle est chantée à tour de rôle par deux camps se faisant face, au son des tambourins scandé par les battements de mains. On se lève, on se baisse, c'est l'"*aser-gig*" ou tremblement. Cette danse, la nuit, n'a-t-elle pas une origine rituelle religieuse ? Dans le sud marocain, l'"*hadert*" est une règle pour les fêtes saisonnières : on doit la rapprocher des pratiques agraires (*tiwizi*). Il y a une survivance de vieilles fêtes berbères : deux camps, d'hommes d'une part et de femmes de l'autre, où l'on se livre de fréquents combats pour rire : corde tirée de part et d'autre par chaque camp pour amener la pluie. Il y avait là, jadis, un rôle rituel (*lascif*) de magie.

La magie, les rites agraires et l'éducation

J'attache une grande importance à ce rôle des rites agraires pour la formation de l'esprit du jeune Aït Waraïn.

Rapprochons-les des contes merveilleux. Il y a au début de chaque conte un préambule de préservation, de garde, par exemple : « *Que Dieu ne fasse point de nous de ces gens qui racontent que.* » Ces formules sont très variables selon les groupes régionaux. Mais ce qui importe surtout, c'est la formule finale. En voici une, fort répandue dans l'Atlas : « *Je les ai laissés dans la non tranquillité et je suis revenu à la tranquillité...* » Chez les Imaghnan et sur le versant oriental on y joint : « *Une toison de laine pour mon dos, l'os garni de viande [le tabou' adift, le gigot que l'on met dans la bouche de l'enfant circoncis] pour ma bouche et la saucisse aux tripes [takarest] pour eux.* » Il s'agit d'écarter le mal. Il y a lieu de s'abriter contre les méfaits des génies. C'est pourquoi les contes merveilleux ne sont récités que la nuit.

Il est d'habitude mondiale de ne jamais dire ces contes le jour : un grand danger en résulterait. Des sanctions sévères, la teigne des enfants, en particulier, suivraient. Or, l'auteur du conte a été *inspiré par les génies*. Il emmène ses auditeurs dans *leur domaine*. C'est pourquoi il doit aussi en terminant se séparer d'eux : « *Je mangeai un peu de miel et du beurre à cette noce, puis je les laissai et je revins ici.* »

Il y a une origine magique des contes. L'homme, devant les forces naturelles, dont il ne sentait plus la maîtrise, cherchait le merveilleux avant tout pour se protéger, semble-t-il. Ce caractère imprègne la formation traditionnelle du petit Berbère : l'âme Aït Waraïn sera trempée dans ce merveilleux.

JEAN MAGNIN*

* Ce texte est extrait d'une monographie inédite : *Une confédération berbère du Maroc : les Aït Waraïn*, 378 pp. + XXIII (copie dactylographiée appartenant à Salem Chaker).