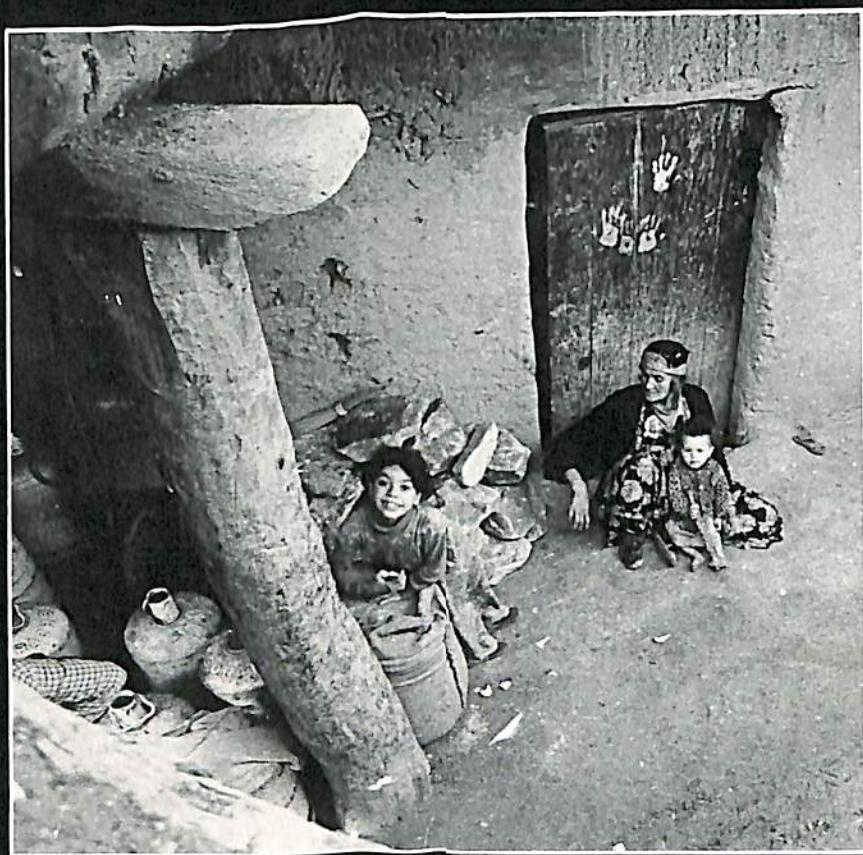


Danièle Jemma-Gouzon

VILLAGES DE L'AURÈS

Archives de pierres

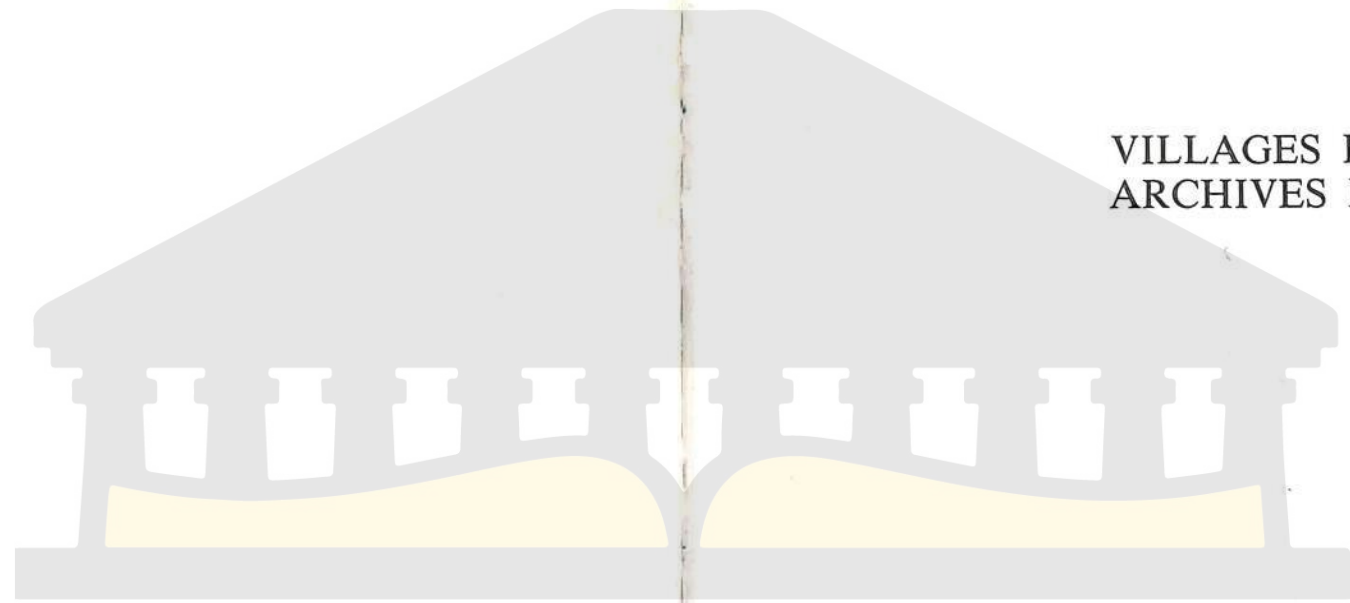


histoire et Perspectives Méditerranéennes

L'Harmattan

Djemaâ

VILLAGES DE L'AURÈS
ARCHIVES DE PIERRES



⊙°∇∩Σ⊙ ⊙◻°∫Σ∩
WWW.ASADLIS-AMAZIGH.COM

Danièle JEMMA-GOUZON

Collection

« Histoire et perspectives méditerranéennes »

dirigée par

Ahmet INSEL, Gilbert MEYNIER et Benjamin STORA

Dans le cadre de cette nouvelle collection, les éditions L'Harmattan se proposent de publier un ensemble de travaux concernant le monde méditerranéen des origines à nos jours.

Ouvrages parus dans la collection :

- O. Cengiz Aktar, *L'Occidentalisation de la Turquie*, essai critique, préface de A. Caillé.
- Rabah Belamri, *Proverbes et dictons algériens*.
- Antonio Benenati, *Les pavés de l'enfer, Italie et question méridionale*, préf. de L.V. Thomas.
- Juliette Bessis, *Les Fondateurs, index biographique des cadres syndicalistes de la Tunisie coloniale (1929-1956)*.
- Juliette Bessis, *La Libye contemporaine*.
- Caroline Brac de la Perrière, *Derrière les héros... les employés de maison en service chez les Européens à Alger pendant la guerre d'Algérie (1954-1962)*.
- Camus et la politique, actes du colloque international de Nanterre (juin 1985), sous dir. J. Guérin.
- Christophe Chiclet, *Les communistes grecs dans la guerre*.
- Catherine Delcroix, *Espoirs et réalités de la femme arabe (Égypte-Algérie)*.
- Geneviève Dermenjian, *La crise anti-juive oranaise (1895-1905) : L'antisémitisme dans l'Algérie coloniale*.
- Fathi Al Dib, *Abdel Nasser et la révolution algérienne*.
- Jean-Luc Einaudi, *Pour l'exemple : l'affaire Iveton*, Enquête, préface de P. Vidal-Naquet.
- *Famille et biens en Grèce et à Chypre*, sous la direction de Colette Piauxt.
- Seyfettin Gürsel, *L'Empire ottoman face au capitalisme*.
- Kamel Harouche, *Les transports urbains dans l'agglomération d'Alger*.
- Marie-Thérèse Khair-Badawi, *Le désir amputé, vécu sexuel de femmes libanaises*.
- Ahmed Khaneboubi, *Les premiers sultans mérinides : histoire politique et sociale (1269-1331)*.
- Ahmed Koulakssis et Gilbert Meynier, *L'émir Khaled, premier zaïm ? Identité algérienne et colonialisme français*.
- Annie Lacroix-Riz, *Les protectorats d'Afrique du Nord entre la France et Washington*.
- Christiane Souriau, *Libye : l'économie des femmes*.
- Benjamin Stora, *Messali Hadj, pionnier du nationalisme algérien (1898-1974)* (réédition).
- Benjamin Stora, *Nationalistes algériens et révolutionnaires français au temps du Front populaire*.
- Claude Tapia, *Les Juifs sépharades en France (1965-1985)*.
- Gauthier de Villers, *L'État démiurge, le cas algérien*.
- Semi Vaner (sous la dir. de), *Le différend gréco-turc*.
- Brahim Zerouki, *L'Imamat de Tahart : premier État musulman du Maghreb*, tome I.

Coordination générale de la collection : Christiane DUBOSSON. Pour tous renseignements concernant ce secteur et pour recevoir le dernier catalogue des Éditions L'Harmattan, écrire à l'adresse suivante :

5-7, rue de l'École-Polytechnique, 75005 Paris

VILLAGES DE L'AURÈS

ARCHIVES DE PIERRES

Éditions L'Harmattan
5-7, rue de l'École-Polytechnique
75005 Paris

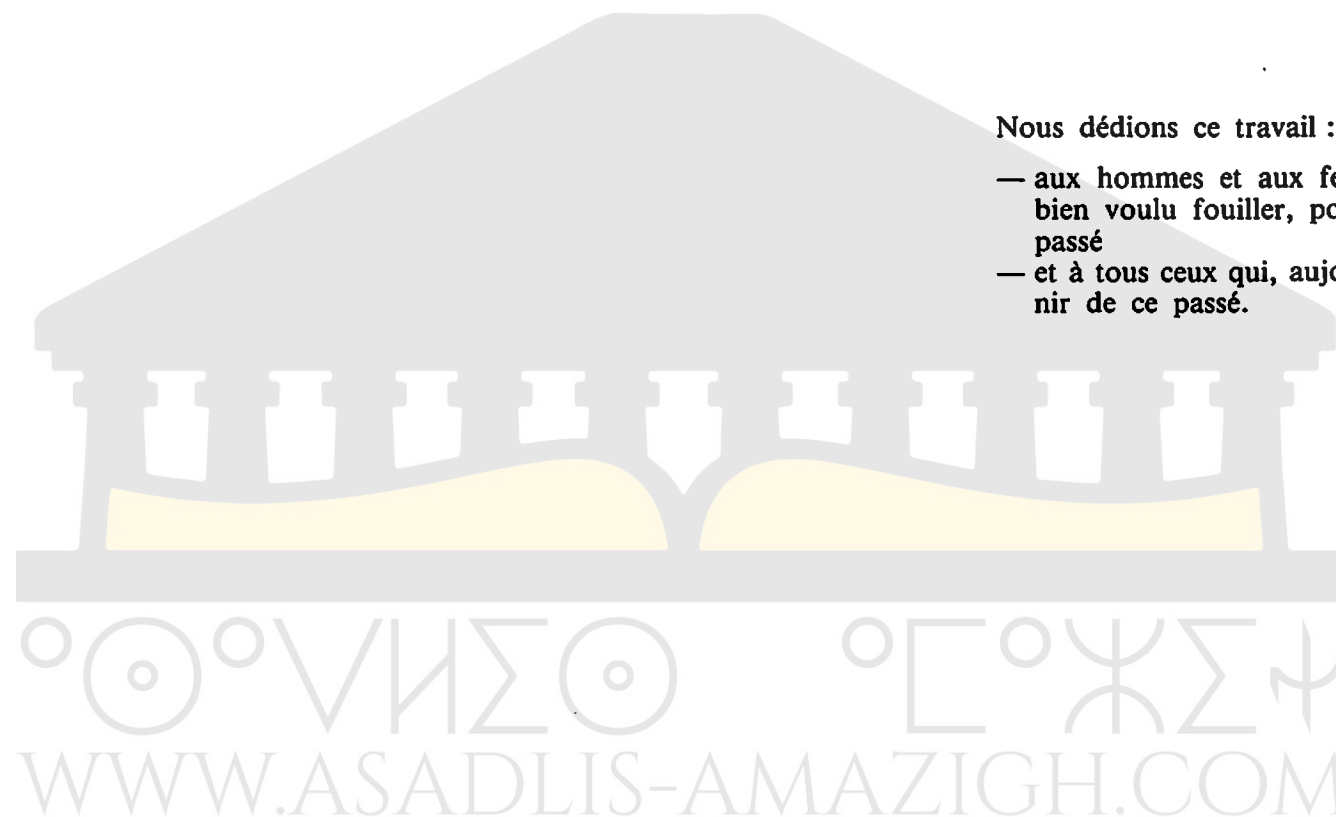
Ce travail n'aurait pas été possible sans l'assistance, sur le terrain, de Ouarda Bensegueni et de Khadidja Nezzal. Qu'elles veuillent bien trouver ici l'expression de notre gratitude.

Nous tenons à remercier, par ailleurs, tous les organismes et institutions publiques, toutes les personnes qui nous ont aidée dans ce travail, à savoir en particulier :

- le Centre Universitaire de Recherches, Études et Réalisations de Constantine, dans le cadre duquel se sont effectuées ces recherches ;
- le Centre de Recherches Anthropologiques, Préhistoriques et Ethnologiques d'Alger pour son aide dans la recherche documentaire ;
- les autorités de la Wilaya de Biskra.

Nous dédions ce travail :

- aux hommes et aux femmes des Beni Souik qui ont bien voulu fouiller, pour nous, les mémoires de leur passé
- et à tous ceux qui, aujourd'hui, ont à décider de l'avenir de ce passé.



© L'Harmattan, 1989
ISBN : 2-7384-0139-2

Avant-propos

Des siècles durant, les montagnes de l'Aurès ont été contraintes à un isolement fait de farouche pauvreté. Les larges espaces qui les encerclaient — ceux des hautes plaines aux fertiles ondulations et ceux de la steppe et du désert à l'aride platitude — constituaient à la fois une tentation et un défi. Tentation d'un ailleurs ouvert et moins précaire et défi d'une nature implacable qui impose une loi sans nuance.

Des siècles durant, les paysans de l'Aurès relevèrent simplement le défi, avec une obstination qui, dit-on, les caractérise. Ils s'ancrèrent sur leur terre, avare de ses fruits et ingrate de leur sueur. Mais qui était leur terre. Ils s'accrochèrent à leurs pierres et plantèrent leurs villages sur d'in vraisemblables à-pic.

Enfermés, isolés mais protégés par leurs montagnes, ils furent sommés de toujours davantage consolider leurs racines.

Peut-être était-ce parce que les racines sont, dans l'Aurès, particulièrement tenaces, peut-être parce que le défi y est comme une seconde nature, que ces montagnes austères furent le lieu initial du grand défi au colonialisme. Qu'elles abritèrent, cachèrent, nourrirent dans leurs flancs arides, durant huit années de guerre, les combattants de l'Indépendance et de la Dignité. Et il fallait, en vérité, que, dans l'Aurès, les hommes soient à l'image de leurs arbres, secs et noueux, qui plongent dans la pierre des racines multiples, longues et robustes, pour que, au sortir de ces huit années, les villages abandonnés se remplissent à nouveau, les maisons détruites se reconstruisent, les gestes censurés renaissent, dans le respect des traditions ébranlées mais néanmoins vivantes.

Puis vint le temps de rompre l'isolement et, avec lui, celui de la tentation de l'ailleurs. Les temps présents. Au fond des vallées, les terres se vident. Les hommes partent. Dans les villages, seuls demeurent les vieillards, les femmes et les enfants. Les gestes s'érodent, comme les maisons de terre, en perte de sens et de symboles. Le Temps a pénétré les montagnes de l'Aurès et, avec lui, l'Histoire. Les villages hermétiques d'antan s'ouvrent aujourd'hui. La famille s'ouvre aussi mais se fragmente, satis-

faite d'une économie moins précaire mais moins communautaire. Aspirations nouvelles. Modèles nouveaux.

Les paysans de l'Aurès regardent ailleurs et les autres regardent et jugent l'Aurès et ses villages de pierres et de terre anachroniques. Il en résulte pour ces hommes incompris, méconnus et déchirés un malaise grandissant : gênés dans l'intimité de leur être, réduits par ce regard de l'autre à leur seul passé. Ce passé qu'ils voudraient déposer là, au bord du chemin, sans toutefois l'abandonner — on n'abandonne pas les ancêtres — mais pour vivre aujourd'hui différemment... En étouffant la nostalgie si elle venait à monter.

Ce travail se veut donc d'abord une patiente interrogation de l'histoire et de la culture de l'Aurès : essentiel questionnement de la mémoire qui s'accroche aux signes les plus tangibles, les villages, les maisons, comme étant les archives de pierres et de terre d'un présent qui n'est déjà plus actuel et dont il est temps de décoder le message.

Car les villages accrochés à la pierre des versants et avec elle confondus, procèdent déjà de l'histoire et contribuent au patrimoine. L'histoire, il est impérieux, aujourd'hui, pour l'Algérie, de la récupérer et d'en tirer l'enseignement essentiel à l'amorce du futur. Le patrimoine, il s'agit de le préserver, si possible, sinon du moins d'entamer, avant qu'il ne soit définitivement trop tard, le recueil des actes culturels.

Parce qu'ils sont le produit d'une ancestrale et forte culture populaire qui s'ébranle à peine dans ces temps nouveaux, les villages de l'Aurès contiennent bien des réponses à bien des questions du présent. Encore faut-il interroger et attendre la réponse. Car, s'il est évident que le présent, toujours, est le produit de l'histoire, il est non moins vrai que l'avenir s'édifie mal dans l'ignorance du passé, surtout lorsque cet avenir est porteur de valeurs nouvelles.

La solution d'harmonie consisterait peut-être à permettre aux vieilles racines de refleurir pour un printemps nouveau mais néanmoins différent.

INTRODUCTION

Considérations d'ordre théorique et méthodologique

A. CADRE THÉORIQUE ET CONCEPTUEL

1. OCCUPATION DE L'ESPACE ET HABITAT

Ce travail, sur les logiques traditionnelles d'occupation spatiale dans l'Aurès, porte essentiellement sur l'espace habité — du village, au quartier, à la maison — préalablement situé, toutefois, dans l'espace global auraisien.

Il se propose d'envisager l'habitat dans sa relation avec les structures et pratiques sociales, économiques et culturelles, étant entendu que cette relation doit être située dans une perspective dynamique s'appuyant sur l'histoire vécue du groupe considéré.

À partir de cet axe de recherche, nous nous proposons de rendre compte de la complexe synthèse des faits d'habitat, comme étant la résultante des différentes composantes physiques, sociales, économiques, culturelles et historiques.

L'analyse portera sur les problèmes d'occupation spatiale, car le mode d'occupation et d'appropriation de l'espace :

- est révélateur des mécanismes et des structures socio-économiques ;
- est l'objet de représentations sociales et culturelles ;
- constitue, en milieu rural, un élément déterminant des stratégies politiques, économiques et sociales ;
- et, par là même, est profondément marqué par les faits historiques.

Ce type d'approche nous amène, en fait, à appréhender l'habitat, aussi bien que sa relation avec le social, par son mode de transcription au sol.

Aussi, dans les schémas mis en œuvre aux fins d'appropriation de l'espace habité, nous analyserons le mode original d'interprétation des différentes contraintes d'ordre géographique, technique et économique et la réponse spécifique apportée par le groupe considéré en fonction de sa propre logique sociale et culturelle, ainsi que de sa situation historique.

Par ailleurs, le croisement du rapport historique avec la relation aux structures sociales présente l'intérêt de rendre compte du fonctionnement et de l'évolution des schémas dits « traditionnels » à l'intérieur de leur propre dynamique et de leur propre logique.

À ce niveau, il nous semble maintenant important de tenter de préciser certains concepts, non pas tant dans leur signification globale — susceptible de généralisations trop ambitieuses pour cette étude de cas — que dans leur définition plus particulière et restreinte à notre champ d'observation.

2. ÉLÉMENTS D'APPROCHE DES SOCIÉTÉS AURASIENNES TRADITIONNELLES¹

Tout d'abord, nous souhaiterions éviter une première confusion dont est fréquemment l'objet le concept de « tradition ». « Tradition » n'est, en effet, que rarement synonyme d'immuabilité, de stagnation ou de fixité : « il est impossible de parler d'une tradition immuable à laquelle obéiraient l'homme et l'artisan. La tradition n'est qu'un cadre général d'habitudes, de pensée et d'action, souvent implicite, inexprimé et non conscient... »². Parallèlement, et pas davantage, « modernité » ne saurait être systématiquement l'équivalent de « changement » ou de « mouvement ». Nous éviterons donc d'opposer entre eux ces deux concepts.

Une société dite « traditionnelle » est, en effet, elle-même toujours susceptible de « changements ». Pour ne pas nous égarer dans des considérations trop générales, nous n'en prendrons pour preuve que l'extraordinaire changement produit dans le Maghreb Berbère du XI^e siècle par les

1. Comme le remarque F. Colonna (*in* : *Saints furieux, Saints studieux, ou, comment dans l'Aurès, la religion vint aux tribus*), l'Aurès traditionnel constitue moins une « société » au sens sociologique du terme, qu'un « ensemble de tribus unies par une histoire et des conflits » qui se fonde également — à notre avis — sur des pratiques sociales et culturelles identiques, sur des échanges de biens, d'hommes et de « sainteté » et en outre — au-delà de certaines disparités dans le mode de vie — sur des principes d'organisation sociale indéniables.

On conviendra, pensons-nous, plus aisément de la réalité sociale, économique, politique et culturelle de l'ensemble aurasién, si on veut bien le différencier de l'ensemble des Nemenchas dans lequel nous incluons la vallée de l'oued-El-Arab et ses dépendances géographiques.

2. Duplaigne (M.), *in* *Objets et Mondes*, t. XII-Facs. III-1972, pp. 318-319.

Nous analyserons plus loin les problèmes méthodologiques particuliers que posent au chercheur ces aspects « d'implicite, d'inexprimé et de non conscient », qui se retrouvent, certes, dans tous les types de société, mais semblent particulièrement liés au mode d'être traditionnel à transmission orale du savoir.

invasions hilaliennes. « Errant (les Hilaliens) dans un pays où l'élevage s'ordonnait naguère en alternances régulières et partages convenus entre sédentaires et transhumants, ils ont à la fois exaspéré et déréglé un système rural... Leurs tribus chamélières se propagent sur de longues distances déséquilibrant une campagne de bourgades arboricoles et d'irrigation »³. Ces changements ont certes bouleversé bien des schémas sociaux, économiques et religieux. Mais il n'est pas impossible de penser qu'ils aient pu être « intégrés », récupérés, dirions-nous, sans risque de rupture avec elle-même, par la société réceptrice, dans la mesure où les deux ensembles confrontés (Berbères et Hilaliens), quoique dissemblables quant à leurs habitudes de vie (les uns étant sédentaires, les autres nomades), vivaient, en fait, sur un même mode d'organisation sociale que nous qualifierons de « traditionnel ».

À ce stade, il nous semble important de tenter de cerner ce concept pour l'aire géographique qui nous intéresse et d'apporter quelques définitions, conçues comme des jalons, avec tous les risques que cela comporte. À la lecture des auteurs qui ont réfléchi à ce problème (Berque pour l'essentiel, mais aussi Bourdieu, Tillion), à l'examen des écrits de l'époque coloniale, également sur la base de nos propres enquêtes et dans l'état actuel de nos recherches — les caractéristiques essentielles du système traditionnel aurasién⁴ semblent concerner :

- son organisation sociale et politique,
- son système économique,
- la conception de son environnement.

L'organisation sociale et politique

L'organisation sociale et politique pourrait bien être basée sur deux principes :

- la *filiation*, que celle-ci soit réelle ou fictive,
- la *territorialité*, c'est-à-dire la localisation précise, connue de tous, généralement restreinte et relativement stable des différentes collectivités.

Toutefois, ces deux principes de base de l'organisation sociale traditionnelle ne fonctionnent pas toujours simultanément. Nous verrons plus loin que le principe de filiation semble jouer d'autant mieux que la collectivité est plus restreinte, alors qu'à l'inverse celui de la territorialité fonctionne surtout au niveau des ensembles plus grands, et pourrait bien constituer le support du système politique.

Ce type d'organisation détermine *quatre structures* : famille, fraction, tribu et ligues dualistes.

Ces structures fonctionnent, contradictoirement et simultanément, dans le sens de l'assimilation et dans celui du fractionnement⁵, dans la mesure

3. Berque (J.) : *Maghreb, Histoire et Sociétés*, SNED - Duculot, Alger, 1974, p. 63.

4. Il est fort vraisemblable que certaines de ces caractéristiques seraient susceptibles d'être généralisées à d'autres ensembles du Maghreb. Mais ce n'est pas là notre propos.

5. Cf. à ce sujet, l'analyse de J. Berque, assimilation et dissimulation, à laquelle nous devons beaucoup : *in* *Maghreb, Histoire et Sociétés*, op. cit., pp. 28 et sq.

où elles produisent des groupes d'appartenance dont la forme attractive varie en fonction des différentes situations sociales et politiques qu'ils déterminent. Nous verrons plus loin comment s'opère « sur le terrain » ce jeu social de l'assimilation et du fractionnement. Toutefois, il nous semble au préalable nécessaire de tenter de cerner les quatre structures de base de la société aurasienne traditionnelle en fonction des principes d'organisation sociale précédemment énoncés (filiation et territorialité).

Cette tentative de définition n'est certes pas facile et peut revêtir un aspect hasardeux. Elle ne saurait en aucun cas présager de précisions ou modifications futures suscitées par des travaux ultérieurs. La difficulté d'approche de la réalité sociale des structures traditionnelles en Algérie tient en effet, pour l'essentiel à deux phénomènes conjoints : d'une part l'emploi de la terminologie tribale, par la littérature ethnologique coloniale et les documents coloniaux, est souvent abusive et toujours confuse ; d'autre part, la colonisation — c'est bien connu — a désarticulé l'organisation traditionnelle par le biais des lois foncières en particulier. Elle s'est attelée — tout spécialement — à saper la base territoriale de la tribu à laquelle elle a substitué une organisation de type administratif (douars - communes)⁶.

Des quatre structures de base des sociétés chaouya traditionnelles⁷, celle qui en constitue le pivot est bien la *fraction*, réunissant, sous une dénomination commune, des lignages et/ou des « familles » se réclamant toutes en ligne paternelle d'un ancêtre commun, souvent réel, mais pouvant être également fictif. « ... la harfiqth (fraction) constitue l'unité sociale la plus vivante et la mieux individualisée... La fraction apparaît comme l'unité sociale la plus large qui se puisse concevoir dans un système où tous les groupes sont conçus sur le modèle du groupe familial. Les ensembles plus larges sont en effet moins cohérents et plus évanescents ».⁸ La fraction fonctionne essentiellement sur le principe de la filiation. Nous verrons que la stratégie matrimoniale renforce ces liens du sang (qui, rappelons-le, peuvent être fictifs dans la relation qu'ils établissent avec un ancêtre commun). Mais la fraction se fonde, également, sur le principe de la territorialité : sa localisation est précise et connue de tous.

Au niveau de la fraction, il y a donc convergence des deux principes organisationnels (filiation et territorialité). On est en droit de supposer que, de cette convergence, la fraction tire sa force d'attraction particu-

6. Cette désarticulation allant jusqu'à la déstructuration est un fait historique bien connu, concernant tout le territoire algérien.

Toutefois, ce bouleversement ne s'est pas opéré de façon homogène sur l'ensemble du territoire.

Cf. plus loin « Choix du terrain de l'étude ».

7. Ce chapitre en général, et ce paragraphe en particulier, constituent une tentative d'élucidation d'un certain nombre de concepts trop souvent utilisés dans un flou générateur de confusions sinon d'erreurs. Il ne s'agit que de « mises au point » sans doute provisoires, qui, nous l'espérons, contribueront peut-être à jeter un peu de clarté sur la réalité sociale des collectivités traditionnelles aurasienes.

8. Bourdieu (P.) : *Sociologie de l'Algérie*. P.U.F., Q.S.J., Paris, 1958, p. 31.

lière qui lui a permis de mieux résister à l'entreprise de déstructuration coloniale.

En amont, au niveau des sous-groupes qui la constituent — parentèles, lignages et familles — la fraction fonctionne, en effet, dans le sens de l'assimilation. Les différentes familles, patrilinéaires et patrilocales, se regroupent, à l'intérieur de la fraction, pour former ce que nous pourrions appeler des « parentèles », correspondant approximativement à ce que la sociologie de la parenté désigne sous le terme de « lignages ». La fraction est donc généralement composée de plusieurs lignages. Au plan socio-économique, on ne note pas de réel clivage entre les différents lignages d'une même fraction, mais seulement ce que nous appellerons des « relations de réserve » dans certaines situations sociales que nous analyserons plus loin⁹. Ce qui confirme que le pouvoir de cohésion de la fraction est tel que les forces de dissension ou de « fractionnement » peuvent difficilement agir. Nous verrons plus loin que les forces de cohésion et d'assimilation agissent parallèlement avec une telle vigueur que des lignages étrangers à la fraction peuvent lui être si totalement assimilés qu'ils se réclament du même ancêtre commun, et participent du même honneur. C'est par le sentiment d'honneur, en effet, que se manifestent les forces de cohésion particulièrement agissantes au sein de la fraction. L'honneur de cohésion particulièrement agissantes au sein de la fraction. L'honneur concerne d'abord les femmes, c'est-à-dire, la manière dont le groupe simultanément se confirme dans sa propre réalité — par le biais de la stratégie matrimoniale — et se perpétue dans l'avenir — par l'intermédiaire de sa descendance. Ce pour quoi « cet honneur est considéré comme plus précieux que la vie » ; ce pour quoi également, il présente, pour la fraction, « la meilleure garantie de ses possessions et de ses existences, car... plus la réaction suscitée par une agression sera totale et immédiate, plus le groupe sera « honorable » et plus sa sécurité sera assurée »¹⁰.

Chaque lignage ou parentèle, est lui-même composé de plusieurs familles se réclamant toutes d'un ancêtre commun, qui, là, n'est en aucun cas fictif. C'est donc à l'intérieur de la parentèle que le principe de filiation fonctionne pleinement, puisque les deux notions de filiation et de consanguinité s'y recouvrent toujours complètement. La terminologie chaouya est d'ailleurs explicite, appelant tous les membres d'un même lignage, *ah ammi*, c'est-à-dire : « fils de l'oncle paternel » ou, comme on dit en sociologie de la parenté : « cousins parallèles patrilinéaires ». Cette appellation insiste donc sur la consanguinité des individus d'un même lignage. Mais en outre, à l'intérieur de la parentèle, le principe de filiation semble fonctionner quasi exclusivement — car la parentèle n'a pas d'assise territoriale. Comme l'écrit G. Tillion : « ... les terres de culture appartiennent

9. Cf. plus loin le phénomène de « rattachement » et l'étude des circulations à l'intérieur du village.

Dans cette tentative de définition de la fraction, nous faisons abstraction, pour le moment, de l'impact des ligues dualistes dans leur double fonction d'assimilation et de fractionnement. Malgré la complexité de la question, nous tenterons de l'aborder dans les pages qui suivent.

10. Tillion (G.) : *Les sociétés berbères dans l'Aurès Méridional in : Africa*, 1938, p. 45.

à la tribu, les terrains d'habitation à la harfiqth (fraction), et les habitations elles-mêmes aux individus »¹¹.

Nous entendons ici par famille ce que l'on désigne habituellement par le terme de « grande famille ». « La famille est l'alpha et l'oméga de tout le système : groupe primaire, modèle structural de tout groupement possible »¹². Il s'agit de la famille patriarcale, patrilinéaire ou agnatique, patrilocale et indivise. Le couple initial des « aïeux », leurs filles et leurs fils non mariés, les fils mariés, leurs femmes et leurs enfants, vivent ensemble dans la même grande maison.

La filiation réelle, donc la consanguinité des différentes familles composant un lignage, est renforcée à chaque génération par la pratique matrimoniale. La stratégie matrimoniale a, en effet, pour fonction première de réaffirmer la cohésion du groupe sur les plans du social et de l'économique, et, donc, de perpétuer l'organisation sociale dans son ensemble.

Les alliances s'établissent, alors, selon un modèle qui n'est certes pas toujours respecté mais qui constitue une sorte d'idéal de conduite, une norme.

Ainsi, c'est de façon préférentielle, dans sa fraction, que l'homme prend son épouse.

À l'intérieur de la fraction, l'homme s'unira de préférence à une femme de son lignage, et plutôt :

- à la fille de son oncle paternel ;
- ou bien à la fille de son oncle maternel ;
- ou bien à la veuve de son frère¹³.

Il s'agit là, comme le constate G. Tillion¹⁴, de mariages de type endogamique « souvent de fait, toujours de sentiment ».

Il est, en effet, évident que dans un système social de type patriarcal, patrilinéaire et patrilocal, la cohésion du groupe, aux plans social, territorial et économique, commande une stratégie matrimoniale donnant la préférence à la fille de l'oncle paternel.

En aval de la fraction, nous trouvons la tribu, composée de plusieurs fractions, qui semble se définir essentiellement par son territoire. Même lorsque les fractions d'une même tribu se réclament d'un ancêtre commun, celui-ci est le plus souvent mythique, ce qui ne donne que peu de réalité à la filiation comme principe de l'organisation tribale. Concurrément, il semble assez fréquent qu'une même tribu puisse rassembler sur son territoire des fractions hétérogènes, d'origines différentes : « De fait,

la plupart des tribus agrègent les éléments venus de tous les horizons et, en tous cas, venus "d'ailleurs" »¹⁵. L'ordre chronologique d'arrivée de chaque groupe sur le territoire tribal détermine son installation spatiale à l'intérieur des villages¹⁶. Ces deux éléments étayent l'hypothèse selon laquelle la réalité tribale est d'abord d'ordre territorial.

Dès lors, il n'est guère surprenant que l'on ait pu observer une moins forte cohésion au niveau de la tribu qu'au niveau de la fraction. À l'égard de la tribu, la fraction agit dans le sens du « fractionnement », alors qu'à l'égard de la famille et du lignage elle agit dans le sens de l'assimilation.

Il semble toutefois que la tribu puisse fonctionner dans le sens de l'assimilation lors de certaines situations politiques et à certains moments difficiles de son histoire. Il apparaît donc que ce soit particulièrement au niveau de la tribu que le social vienne rejoindre le politique¹⁷. Encore que d'autres structures, spécifiquement politiques celles-là, viennent se superposer à la structure tribale pour en compliquer le fonctionnement. Il s'agit de l'existence de ligues opposées ou « *šaff* ».

Dans le cadre de cette tentative d'élucidation théorique, et dans l'état actuel de nos recherches, il ne nous est possible de donner que quelques éléments d'appréciation concernant l'organisation de ces ligues dualistes (*šaff*), dans l'Aurès.

P. Bourdieu¹⁸ les définit comme étant des « unités politiques et guerrières [...] des formations circonstancielles, regroupant les tribus selon les deux grandes moitiés qui ont pour centre respectif les Ouled Abdi et les Ouled Daoud ». Remarquons que cette structure de type dualiste se retrouve fréquemment dans les différentes sociétés berbères du Maghreb — aussi bien chez les Chleuhs du Maroc¹⁹, les Kabyles²⁰, les Mozabites²¹ ou les Chaouya d'Algérie — avec vraisemblablement des analogies assez fortement marquées. Mais au plan du savoir, ces *šaff* se caractérisent surtout par le fait qu'ils sont l'objet d'une connaissance particulièrement lacunaire et imprécise. Peut-être, comme le suggère J. Berque²², le phénomène était-il déjà fortement altéré dès les débuts de la colonisation, se prêtant donc mal à l'analyse.

Essayons toutefois de rassembler les informations éparses.

Cette structure dualiste, non institutionnelle, se manifeste par une toponymie de type dichotomique telle que : (*šaff*) du haut/du bas, de l'Est/de l'Ouest, etc. et d'autre part par une division bipartite de l'espace. Ainsi P. Bourdieu a pu affirmer : « chaque *šaff* tient une vallée, les habi-

15. Berque (J.) : *Maghreb, Histoire et Sociétés*, op. cit., p. 26.

16. Cf. plus loin l'étude des Beni Souik.

17. Dans ce sens, cf. Tillion (G.) : *Les sociétés berbères dans l'Aurès méridional*, op. cit., p. 42.

18. Bourdieu (P.) : *Sociologie de l'Algérie*, op. cit., p. 33.

19. Montagne (R.) : *La vie sociale et la vie politique des Berbères*. Paris, 1931, pp. 62-71.

20. Bourdieu (P.) : « La maison kabyle ou le monde renversé » in : *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève, Paris, Droz, 1972, p. 69.

21. Donnadiou/Didillon : *Habiter le désert*, p. 39.

22. Berque (J.) : *Maghreb, Histoire et Sociétés*, op. cit., p. 32.

11. Tillion (G.) : *Les sociétés berbères dans l'Aurès méridional*, op. cit., p. 47.

Cet article (pp. 44 et sq) analyse également la fraction dans son expression la plus simple, lorsqu'elle se confond avec le lignage, c'est-à-dire, lorsqu'elle ne comprend qu'un seul lignage. Il s'agit là, en effet, d'un cas assez fréquent.

12. Bourdieu (P.) : *Sociologie de l'Algérie*, op. cit., p. 86.

13. Gaudry (M.) : *La femme chaouya de l'Aurès*. Paris, 1929, Librairie Orientale Geuthner, p. 71.

14. Tillion (G.) : « Les deux versants de la parenté berbère » in : *Actes du 1^{er} congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabe et berbère*. Malte, 1972, p. 43.

tants de deux vallées confluentes sont de moitiés opposées »²³. Il s'agit là, répétons-le, d'une organisation de type dualiste affectant l'espace chaoui dans sa totalité, depuis les plus vastes ensembles socio-économiques (tels que les vallées) jusqu'aux collectivités les plus restreintes. Ainsi cette structure dualiste non institutionnelle « peut se manifester par l'existence de deux villages qui se font face ou par la coupure de la ville en deux »²⁴. Le cas des Beni Souik apportera un exemple concret de ce type d'opposition dualiste.

Tout porte à penser que cette structure soit essentiellement basée sur le principe de la territorialité — ou, du moins, que le territoire en constitue le support physique tangible — au point que ce sont les caractéristiques géographiques de ces territoires qui composent l'onomastique des ligues. Ainsi sont retenues comme significatives tantôt la pente du terrain (*šaff*) d'en haut/d'en bas, — tantôt la qualité de la terre (*šaff*) rouge/blanc, tantôt l'orientation cardinale (*šaff*) de l'Est/de l'Ouest, etc.

En fait, le système des ligues semble à première vue jouer principalement dans le sens de la division, puisqu'il peut scinder en deux moitiés opposées chacune des formations sociales chaouya. Si l'ensemble structural composé de familles, parentèles, fractions et tribu, détermine des unités sociales de plus en plus importantes et complexes, fonctionnant en « cercles concentriques d'intimité »²⁵ selon un schéma de type circulaire ; la structure dualiste, quant à elle, se superpose — pour le couper jusqu'en son noyau — à cet édifice complexe de collectivités emboîtées les unes dans les autres.

Or, « cette coupure si parfaite contient aussi l'idée de complémentarité, c'est-à-dire d'équilibre par le jeu des tensions compensées »²⁶. Au Maroc, R. Montagne constate : « toute querelle locale suffit... à agiter de proche en proche un grand nombre de « républiques », mais en même temps, le jeu des alliances suffit, habituellement, à neutraliser les adversaires et à arrêter assez rapidement le conflit »²⁷. Si les ligues vont à diviser jusqu'à la fraction, il ne faut pas oublier que, de par le fait qu'elles ne sont qu'au nombre de deux, elles regroupent la multitude des fractions et les nombreuses tribus, en deux grands ensembles opposés, mais en deux seulement.

Ce qui nous amène à penser que, en réalité, cette organisation de type dualiste fonctionne, principalement et d'abord, dans le sens de l'*assimilation*. Il ne faut pas oublier que ces ligues constituent essentiellement et exclusivement des formations conjoncturelles, réactualisées par des circonstances d'ordre politique, et politique seulement. Les *šaff* peuvent très bien n'avoir aucune réalité des années durant, bien que chaque individu conserve en mémoire l'extraordinaire puzzle à deux couleurs qu'ils compo-

sent sur l'ensemble du territoire aurasien, et puisse situer chaque tribu, chaque fraction à l'intérieur de ce puzzle. Puis un beau jour, à l'occasion d'un incident peut-être banal, le vieil antagonisme latent reprend réalité et, simultanément, divise tribus et fractions, mais aussi rassemble fractions et tribus en un double mouvement dialectique de division et d'assimilation.

Une économie de groupe et d'auto-subsistance

« Le pays chaouia a longtemps vécu en économie fermée, avec des besoins strictement mesurés aux ressources. Le groupe primaire vit en autarcie... ». Il s'agit donc d'une *économie des besoins*, fondée sur l'autoconsommation, impliquant l'existence de réserves utilisées selon une discipline très stricte, des échanges commerciaux relativement réduits, en sorte que le *groupe familial* est à lui-même, production, circulation et débouché et vit en soi, par soi et pour soi »²⁸.

Si, maintenant, nous rentrons dans le détail de cette synthèse donnée par P. Bourdieu, nous constatons que l'économie traditionnelle chaouya est basée essentiellement :

1. Sur une production agro-pastorale, c'est-à-dire :

— sur l'élevage ovin et surtout caprin, nécessitant souvent la transhumance des bêtes,

— sur l'agriculture — une agriculture certes très diversifiée et jouant sur l'étagement du relief et la diversité des régions climatiques — (comme nous le verrons en détail dans le chapitre suivant). Cette « économie des besoins », de même que la nécessité des réserves, sont liées au type de production agricole. Ne sont en effet cultivés que les produits qui, après séchage, peuvent se conserver sans difficulté ni perte. Nous citerons pour l'essentiel : les céréales, les légumes secs (essentiellement les fèves*), la tomate* et les fruits suivants : figues*, abricots*, raisins*, grenades, noix et dattes²⁹. Les céréales et les dattes, et à un moindre degré, les abricots séchés, occupent une place particulière en tant que monnaie d'échange.

2. Sur des moyens de production qui se caractérisent :

— par la très faible superficie des terrains agricoles qui souffrent, en outre, d'un manque chronique d'eau ; d'où le fait que, dans ces régions, l'eau revêt plus d'importance que la terre : aussi riche soit-elle, une parcelle privée d'eau ne produira rien. Le système des séguias d'irrigation est donc l'objet de soins vigilants et d'une stricte réglementation ;

— par le bas niveau technologique des instruments de production : les outils aratoires se limitent pour l'essentiel à l'antique araire en bois à soc métallique et à traction animale, et à quelques pelles, pioches, houes...

23. Bourdieu (P.) : *Sociologie de l'Algérie*, op. cit., p. 33.

24. Donnadiou/Didillon : *Habiter le désert*, op. cit., p. 39.

25. Basagana (R.) et Sayad (A.) : « Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie ». *Mémoires du CRAPE*, n° 33, Alger, SNED, 1974, p. 51.

26. Bourdieu (P.) citant Tillion (G.) in : *Sociologie de l'Algérie*, op. cit., p. 33.

27. Montagne (R.) : *Villages et Kasbas berbères*. Paris, Alcan, 1930, p. 8.

28. Bourdieu (P.) : *Sociologie de l'Algérie*, op. cit., pp. 26-27.

29. Tous les produits marqués du signe* sont systématiquement séchés à des fins de conservation.

3. *Sur un système d'appropriation des moyens de production* qui ne semble pas homogène et pourrait relever simultanément de l'appropriation communautaire, et de l'appropriation privée. Il ne faut, en outre, pas oublier que, dans ces régions, l'appropriation des moyens de production suppose celle de l'eau.

4. *Sur des rapports de production* qui s'articulent le plus souvent sur les rapports de parenté et sur les rapports lignagers. « À l'intérieur de l'unité familiale, constate C. Chaulet, les rapports de parenté fonctionnent comme des rapports de production »³⁰. Tout porte à penser qu'il en est de même dans la société chaouya traditionnelle.

Cette articulation des structures familiales et sociales aux structures économiques détermine différentes formes de coopération et d'entraide. Par ailleurs, le khammessat (métayage au cinquième) n'est pas absent des rapports de production.

5. *Sur des échanges économiques* se pratiquant sous la forme du troc « tête contre tête », comme disent les chaouya, et sur un rythme saisonnier correspondant à celui des récoltes. Les céréales, les dattes et à un moindre degré les abricots séchés constituaient les principales monnaies d'échange. Par ailleurs, des colporteurs — Kabyles pour la plupart — sillonnaient autrefois les vallées aurasienne proposant quelques pacotilles en échange des produits agricoles et pastoraux qu'ils allaient ensuite vendre sur les marchés ou dans les villes situés à la périphérie du massif aurasien. Cette économie, initialement donc de type « autarcique », commença à s'ouvrir à l'extérieur lorsque les tribus comprirent l'intérêt, pour elles, de pratiquer l'échange économique avec les nomades installés aux portes du massif. À partir de là, se développe un processus socio-économique complexe pour l'étude duquel le village des Beni Souik constitue un champ d'observation particulièrement bien approprié.

Une conception de l'environnement en tant que totalité immédiatement appréhendable et vécue par chacun

Ce qui signifie que l'environnement est perçu globalement comme une synthèse à l'intérieur de laquelle les relations des éléments entre eux, et de chaque élément à l'ensemble, par l'intermédiaire des sous-ensembles, sont effectués immédiatement, par tout membre du groupe. Cette synthèse, qui présente un caractère implicite et non conscient au niveau des psychologies individuelles, s'inscrit, d'autre part, dans le territoire du groupe, de façon patente, à livre ouvert, pourrait-on dire. C'est pour cette raison, pensons-nous, que la lecture des terroirs — pour autant qu'elle soit guidée et commentée — constitue une excellente méthode d'approche des systèmes traditionnels.

30. Chaulet (C.) : « Les fonctions de la famille patriarcale dans le secteur traditionnel et leurs modifications possibles dans le cadre de la R.A. » in *R.A.S.J.E.P.*, vol. XI, septembre 74, n° 3, pp. 119-120.

Les ciments — les vecteurs de cohésion dirions-nous — de cette synthèse totalisante particulièrement agissante, pourraient bien, à notre avis, être de deux ordres :

1. *Une référence systématique à la sacralité* sélective des choses, des êtres et de l'espace.

L'environnement — dans la pensée traditionnelle aurasienne — n'est pas neutre. Il est plus ou moins riche de signification sur le plan social certes, et économique évidemment, mais également sur celui du sacré ; il est riche aussi des interactions multiples et complexes de ces différents modes d'être.

Au terme de la pensée traditionnelle aurasienne, « l'espace n'est pas homogène, il présente des ruptures, des cassures : il y a des portions d'espace qualitativement différentes des autres »³¹.

Il ne nous a pas semblé toutefois que le paysan traditionnel chaoui vivait la stricte et rigide dichotomie sacré/profane qu'ont pu constater, dans d'autres sociétés, de nombreux historiens des religions. Plutôt, dirions-nous, évolue-t-il dans un monde tout en nuances et multiples interférences le conduisant, dans un perpétuel va-et-vient et sans rupture, du sacré au profane et inversement. En fait, il apparaît bien que le sacré se réfère à une conception ordonnée du monde, en tant que système explicatif mais également actif : « Le sacré se trouve... lié de la façon la plus étroite à l'ordre du monde : il en est l'expression immédiate et la conséquence directe »³². Au terme de cette pensée, l'espace est peuplé de principes invisibles qui assurent l'ordre des choses et en donnent simultanément l'explication.

Il est bien évident, par ailleurs, que cette sacralité sélective de l'univers n'est pas vécue, par les paysans chaouya, indépendamment de celle que propose l'islam. Or, en réalité, l'une et l'autre procèdent de deux phénomènes qui ne se recouvrent pas toujours totalement. Ce pour quoi, au nom de l'islam, certaines manifestations du sacré sont, aujourd'hui dans l'Aurès, désavouées³³.

La référence à la sacralité confère une force de cohésion particulière à cette conception totalisante de l'univers dont nous parlions plus haut, dans la mesure où, répétons-le, elle est explication en même temps que principe actif ; dans la mesure également où elle tisse à l'infini tout un réseau de correspondances des choses aux êtres et aux espaces qui composent cet univers ; dans la mesure, enfin, où elle le dote d'une très grande charge affective et symbolique.

2. *Un recours également généralisé à la mémoire collective*, en tant que productrice du savoir du groupe, de son histoire, mais également pro-

31. Eliade (M.) : *Le sacré et le profane*. N.R.F., 1965, Paris, p. 21.

32. Caillois (R.) : *L'homme et le sacré*. N.R.F., 1959, Paris, p. 91.

33. Cf. à ce propos : Colonna F. : « L'islam en milieu paysan : le cas de l'Aurès 1936-1938 in : *Rev. Alg. des Scien. Jur. Econ. et Poli.*, vol. XIV, N° 2, juin 1977, pp. 277-287.

ductrice de mythes, de légendes, de proverbes, de poésies et de chants, et aussi de symboles et de pratiques rituelles. « La mémoire paysanne joue un grand rôle dans la création et la vie des groupes... Cette éternelle mémoire paysanne, élaboratrice du passé du groupe qui, parmi la foule des ancêtres, ne laisse subsister que ceux qui sont devenus des signes »³⁴. La mémoire collective constitue, en effet, pensons-nous, le support fondamental de cette vision totalisante et intégrante de l'univers dont nous parlions plus haut. Elle en assure la pérennité en jalonnant toute la vie sociale, économique et religieuse, de repères, de signes, qui sont — dirions-nous — comme autant de vecteurs permettant, chaque fois que nécessaire, de transcender le niveau du vécu individuel et particularisé vers cette puissante synthèse conceptuelle de l'univers. Celle-ci est réactualisée à chaque événement important des cycles humain, agraire et religieux, par le biais des pratiques rituelles fondées sur les mythes et sur la trame particulièrement dense des représentations symboliques. À ce niveau, la mémoire collective assume sa fonction essentielle : celle de transmission du savoir et de la philosophie du groupe. Mais la fonction de la mémoire collective n'est pas seulement de transmission, elle est aussi — comme le dit J. Berque — de création. Car, d'une part, elle sélectionne au fil des générations ce qui mérite d'être retenu comme signification et comme explication, et d'autre part, elle extrait de la banalité de la vie quotidienne ce qui deviendra légende ou symbole et participera de l'explication générale.

B. CHOIX DU TERRAIN D'ÉTUDE

Le cadre théorique ainsi défini détermine l'élaboration d'un certain nombre de critères qui ont présidé au choix du terrain d'étude.

a) Compte tenu de l'orientation fondamentale de notre problématique supposant l'analyse du fonctionnement des schémas traditionnels — il était nécessaire de *choisir une région* rendant possible cette approche, c'est-à-dire une région où les structures traditionnelles fonctionnent encore, même de façon perturbée.

Ces considérations nous conduisaient à choisir une région moins bouleversée (ceci étant relatif, évidemment) par le fait colonial.

Alors que les grandes régions céréalières, rapidement constituées en territoires de colonisation, ont été profondément bouleversées, certaines régions, montagneuses en particulier, ont été moins touchées par le phénomène de déstructuration coloniale, dans la mesure où elles présentaient moins d'intérêt — au plan économique — pour la colonisation.

Dans ces régions, les sociétés traditionnelles bien que fortement ébranlées ont pu continuer à fonctionner.

Notre choix s'est donc porté sur le massif des Aurès qui ajoutait à l'éloignement, aux difficultés d'accès et au cloisonnement, un très faible

potentiel agricole, autant de facteurs qui le préservèrent quelque peu du bouleversement colonial et permirent à ses tribus de continuer à fonctionner sur le mode traditionnel.

b) Nos objectifs immédiats visaient *l'étude en profondeur* des mécanismes sociaux et des représentations sociales traditionnelles liés à l'occupation et à l'organisation de l'espace habité. Pour cela notre problématique privilégia, outre l'approche sociologique de l'habitat en tant qu'expression des structures sociales, également l'approche culturelle et historique des schémas d'occupation de l'espace et des représentations dont il fait l'objet. Il est évident, dès lors, que ces objectifs et cette problématique déterminent, d'une part, le choix d'une *méthodologie de type qualitatif* et, d'autre part, celui d'un terrain d'étude approprié.

c) Les caractéristiques du terrain d'étude devaient donc être telles que fussent possibles cette approche qualitative en profondeur des mécanismes sociaux et des représentations sociales ainsi que la prise en compte des phénomènes culturels et des faits historiques. En conséquence, la recherche devait porter sur *une collectivité et une seule*, suffisamment restreinte pour permettre l'analyse de son « intimité » socio-culturelle, mais juste suffisamment large pour fonctionner sur la base des structures sociales précédemment définies et qui trouvent leur expression dans *l'habitat*.

d) Il nous apparut, dès lors, comme essentiel de faire porter cette étude sur *l'unité d'habitat*, telle qu'elle se présente le plus fréquemment dans l'Aurès, c'est-à-dire le village, afin de cerner le mode de fixation au sol d'une collectivité villageoise.

e) Une fois adopté le principe du choix d'un *village* comme terrain d'étude, il était évidemment nécessaire d'examiner avec attention l'ensemble des villages aurasiens, afin de déterminer celui d'entre eux qui fût particulièrement représentatif du mode de fonctionnement traditionnel aurasiens.

Le choix se porta sur le village des Beni Souik, car, outre le fait que ce village a moins souffert que d'autres durant la guerre de libération (il n'a pas été rasé ni reconstruit), que sa population continue à vivre essentiellement de l'agriculture traditionnelle et que, jusqu'à ces dernières années, les maisons étaient édifiées selon le mode de construction traditionnel, les Beni Souik présentent deux caractéristiques qui rendaient possible un élargissement intéressant du champ d'investigation :

Les Beni Souik, en effet, occupent une position particulière dans la vallée principale de l'Aurès (l'Oued Abdi), puisqu'ils constituent la population chaouya la plus méridionale de cette vallée. Nous avons alors pensé que devaient se poser et être soumis à l'analyse d'intéressants problèmes de « contact » entre, d'une part, les populations chaouya de l'Aurès et les populations arabes de la plaine, et d'autre part, entre un mode de vie sédentaire et un mode de vie nomade. Cette hypothèse se trouva justifiée.

Par ailleurs, les Beni Souik — comme toutes les populations de l'Aurès méridional — pratiquent une agriculture extrêmement diversifiée. Or, de

34. Berque (J.) : *De l'Euphrate à l'Atlas*, t. I, p. 13. Paris, Sindbad, Bibliothèque arabe.

nombreux produits de cette agriculture nécessitent un traitement préalable à leur conservation, effectué dans le cadre domestique : il en résulte une organisation plus complexe de la maison.

Le choix des Beni Souik présentait donc l'avantage multiple d'un terrain d'étude qui, bien que restreint, était particulièrement adapté à nos objectifs et à notre problématique, d'une part, permettait l'étude d'une organisation des espaces domestiques déjà complexe, d'autre part, et rendait possible par ailleurs l'élargissement du champ d'investigation.

C. MÉTHODOLOGIE

Dans le cadre global de la problématique générale exposée précédemment, et afin de dégager les logiques d'occupation spatiale, il nous apparaît fondamental de faire plus particulièrement porter l'analyse sur cinq séries relationnelles, à savoir :

a) La relation du village à l'environnement géographique en même temps que l'interprétation socio-culturelle qui en est donné.

b) La relation de l'espace habité aux structures sociales et familiales traditionnelles, c'est-à-dire la traduction des structures sociales en termes d'organisation spatiale.

c) La relation du village à l'histoire vécue de la collectivité, c'est-à-dire l'impact des faits historiques et de l'environnement politique sur l'élaboration des schémas d'occupation spatiale.

d) La relation entre, d'une part, l'organisation des espaces domestiques et également villageois, et, d'autre part, les pratiques sociales, économiques et rituelles.

e) Les représentations sociales et symboliques qui affectent les espaces d'habitation ainsi que leur organisation.

Par ailleurs, nous avons déjà dit que nos objectifs et notre problématique — parce qu'ils visaient, répétons-le, l'étude en profondeur des représentations et des mécanismes sociaux liés à l'occupation et à l'organisation traditionnelles de l'espace habité en privilégiant l'approche socio-culturelle — déterminaient en première instance le choix d'une *méthodologie de type qualitatif*.

C'est en fonction de ces diverses exigences, que nous avons élaboré une démarche méthodologique mettant en œuvre principalement cinq techniques de recherche destinées au recueil de l'information.

Entretiens auprès des anciens du village, en vue de recueillir l'essentiel de la tradition orale sur les thèmes qui nous intéressent

Il était primordial, en effet, d'enquêter sur l'histoire du village et la manière particulière dont cette histoire s'est inscrite sur le site. Nous avons pu de la sorte positionner les différents groupes sociaux — qui ont com-

posé, ou qui composent la population des Beni Souik — en fonction de leur installation chronologique, et en déduire explicitement les schémas traditionnels d'occupation spatiale.

Ce questionnement s'est opéré parallèlement et concurremment avec celui concernant le mode d'organisation sociale de la collectivité des Beni Souik et la façon dont les structures sociales se relationnent à l'espace habité.

La réalisation de ces entretiens posait un problème méthodologique important : celui d'obtenir des habitants la formulation explicite de ce qui demeure le plus souvent, pour eux, implicite, enfoui dans ce qu'on appelle « l'inconscient collectif ». Il est bien évident que tout membre d'une collectivité sociale intériorise, plus ou moins totalement, la somme des pratiques sociales induites par le type d'organisation socio-économique du groupe.

Le problème du sociologue est d'obtenir, par les techniques d'entretien appropriées, la formulation claire de ce qui est *évident*, implicite pour les membres de la collectivité. Dans cette intention, le choix des enquêtés est primordial, car cette « explicitation » des pratiques sociales intériorisées n'est certes pas aisée. Elle suppose la capacité d'une prise de recul par rapport à la société. Or cette démarche est particulièrement difficile et rare dans les sociétés traditionnelles à transmission orale du savoir. En conséquence et en premier lieu, le sociologue se trouve confronté au problème du choix d'individus aptes, de par leurs qualités propres, leur position sociale, leur histoire, à opérer cette explicitation de l'« inconscient collectif ».

Ce choix suppose une longue et minutieuse investigation préalable.

La sélection d'individus, aptes à répondre en outre au questionnement spécifique au passé du village en relation avec l'occupation spatiale, présente des difficultés supplémentaires. Car, en sus des critères précédemment définis, les enquêtés doivent posséder ce savoir historique préservé par la « mémoire collective » et transmis de génération en génération par la tradition orale. Or, aujourd'hui, seuls quelques anciens parmi les Beni Souik ont de leur passé une connaissance réelle, profonde et précise, malgré la forme légendée qu'elle revêt souvent. Il est bien évident que « l'histoire », transmise par voie orale, s'entremêle assez fréquemment avec le mythe. Et il est également certain que plus on s'éloigne dans le temps, plus il est malaisé de dégager l'histoire de la légende. Il n'en reste pas moins que cette démarcation demeure souvent possible. Et nous avons été surprise — après confrontation avec les documents d'archives ou des écrits historiques — par la précision des informations qui nous ont été transmises par les anciens de Beni Souik. On ne peut alors que constater avec quelle remarquable efficacité fonctionne encore la « mémoire collective » par le biais de la tradition orale, en tant que mode original de transmission du savoir. Il nous faut préciser avant de clore ce paragraphe que l'inlassable questionnement auquel nous avons procédé auprès des gens des Beni Souik, a fini par provoquer une dynamique fort intéressante, et très favorable au déroulement de l'enquête : les anciens d'abord, puis les habitants dans leur ensemble, ont de mieux en mieux saisi l'intérêt

et les mécanismes de l'étude jusqu'à se sentir directement concernés et participer par eux-mêmes au recueil de l'information.

Les entretiens ont également porté sur l'organisation de la maison, l'utilisation des différents espaces, les pratiques sociales dont ils constituent le support.

À un niveau plus profond nous avons essayé de rendre compte des représentations symboliques dont ils sont chargés. Le recueil de l'information s'est opéré auprès des femmes, par le biais d'un questionnement indirect et surtout par la pratique de l'observation et l'écoute répétée des conversations féminines.

La forme d'entretien que nous avons pratiquée ne saurait être totalement assimilée à celle des « entretiens non directifs » des méthodologies classiques. Dans tous les cas, la pratique des entretiens classiques supposait un « protocole » dont la rigidité et la répétitivité étaient bien peu appropriées à l'objet de l'étude.

Tout au contraire, nos entretiens nécessitaient un remodelage constant en fonction d'une part de l'individu interrogé et d'autre part de la situation de l'enquête. Ce remodelage s'effectuait souvent au cours même de l'entretien. En clair, cela signifie que la première tâche consistait à préparer toute une batterie de thèmes et questions devant être traités en fonction de l'avancement de l'enquête. En second lieu, il nous fallait déterminer quels individus interroger pour quelles informations. Cette détermination se faisait sur la base d'investigations préalables destinées à identifier les gens des Beni Souik selon leurs aptitudes individuelles à expliciter leurs structures, leurs pratiques sociales et l'histoire de leur collectivité. Enfin — compte tenu de la personnalité appréciée de chaque enquêté et des thèmes particuliers à traiter avec lui — il était indispensable de procéder à toute une recherche de la meilleure formulation et « explicitation » de nos interrogations. Tout ce travail était évidemment préparé à l'avance, globalement d'abord, puis au fur et à mesure de l'enquête. Il n'en reste pas moins qu'une très grande souplesse d'attitude est nécessaire — dans ce type de recherche — pour s'adapter à chaque situation, à tout détour, imprévu mais néanmoins révélateur, de l'enquête. Cela suppose aussi la double nécessité d'une remise en question immédiate d'une batterie de questions peu ou mal adaptée à la situation, et simultanément de la production du questionnaire approprié. Cela exige en outre, la « mise en mémoire » de toute la somme des informations précédemment obtenues, afin d'éclairer immédiatement et sur place une contradiction ou une imprécision. Cela nécessite enfin beaucoup de patience et aussi il faut bien le dire, d'opiniâtreté. Surtout parce qu'il n'y a aucune raison pour qu'un individu — qui ne vous connaît pas, qui s'interroge (lui aussi évidemment) sur les raisons de votre présence chez lui — réponde à votre inlassable questionnement sur son mode d'être profond. D'autant que cet individu comprend mal — et c'est normal — que l'on puisse s'intéresser à ce qu'il a individuellement et socialement de plus intime, alors que parallèlement, cette « intimité » est souvent l'objet d'une dévalorisation extérieure et qu'il entretient avec elle un rapport aujourd'hui difficile et

ambigu. C'est pourquoi, des questions impatientement posées au début de l'étude n'ont trouvé leur réponse — après bien des « relances » — qu'en fin de l'enquête.

L'observation, sous toutes ses formes, dans le cadre de cette enquête, devait enfin jouer un rôle important et nécessaire en tant que technique de recherche particulièrement appropriée à l'objet de notre étude.

Les recherches sur terrain ont été doublées d'un travail de confrontation des informations recueillies, par nous, auprès des anciens du village, avec celles contenues dans les **Procès-verbaux établis pour chaque tribu en vue de l'application du Sénatus Consulte de 1863**³⁵. Cette recherche sur archives nous a permis de confirmer ou de préciser les données obtenues par l'enquête orale. Dans d'autres cas, les travaux du Sénatus Consulte ont constitué le point de départ de nouveaux questionnements.

Traitant de problèmes d'occupation spatiale, il était fondamental de procéder à diverses **représentations graphiques** des espaces étudiés (village, quartiers, maisons) et, ce, dans le double but de donner à l'analyse le support graphique qui lui est indispensable et de procéder, lors même de la phase de terrain, à des repérages sur plans et croquis essentiels à l'intelligence des situations et à la poursuite de l'enquête.

Nous avons par ailleurs réuni une documentation photographique assez importante concernant le village, les quartiers et les maisons. Pour nous, le travail photographique est moins une illustration du texte qu'un **support** indispensable à la compréhension des réalités soumises à l'analyse.

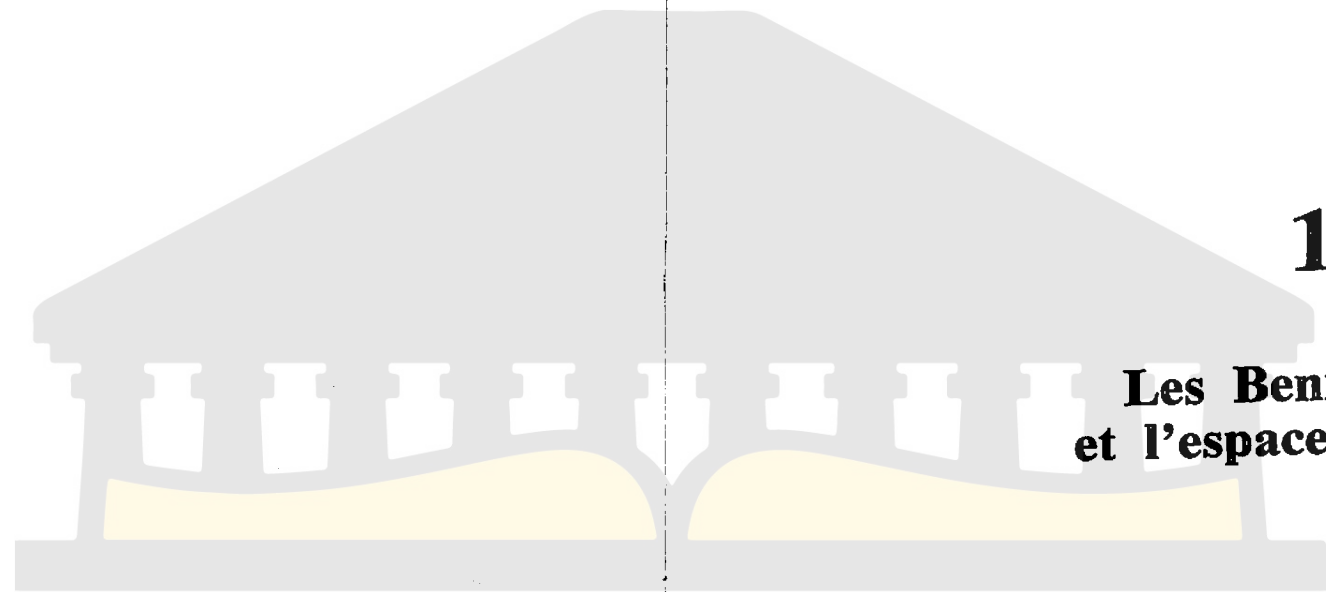
Il va sans dire que cette explication de notre démarche méthodologique ne saurait être complète sans un mot concernant les recherches bibliographiques. Les ouvrages et/ou articles concernant l'Aurès en général, ne forment pas — comparativement à d'autres régions de l'Algérie — un ensemble bibliographique très important. On note en outre l'ancienneté des travaux publiés sur l'Aurès. Toutefois, nous n'ignorons pas que des recherches sont actuellement en cours dans certaines régions de l'Aurès.

Enfin, la recherche théorique que nous avons menée pour cette enquête doit beaucoup à la lecture de l'œuvre de Jacques Berque, à deux des ouvrages de Pierre Bourdieu³⁶, et aux *Portes de l'Année* de Jacques Servier³⁷.

35. Ces PV. contiennent des informations toujours intéressantes à consulter mais de qualité inégale (fonction des conditions globales de leur production). Ils contiennent une multitude de renseignements d'ordre historique, ethnologique, démographique et sociologique. Le PV. en vue de l'application du Sénatus Consulte a été établi pour les Beni Souik en 1894. Signalons également que — pour éclaircir certains points d'histoire — nous avons également consulté les PV. des tribus des Ouled Daoud, des Beni Frah et de l'Oued Abdi, sans négliger la remarquable synthèse des préambules historiques aux PV. eux-mêmes, que donne Lartigue dans sa « Monographie des Aurès » (*op. cit.*).

36. *Sociologie de l'Algérie*, *op. cit.* et *Esquisse d'une théorie de la pratique*, *op. cit.*

37. Paris, R. Laffont, 1962.



1
**Les Beni Souik
et l'espace aurasien**

°°∇∩Σ⊙ °◻°∩Σ∪
WWW.ASADLIS-AMAZIGH.COM

Chapitre premier

Présentation des caractéristiques générales de l'organisation de l'espace en pays aurasien

Il est évident que le village qui a été choisi comme terrain d'étude des schémas traditionnels d'occupation spatiale, ne constitue qu'un élément bien défini d'ensembles plus vastes.

Avant d'aborder l'étude spécifique de la dechra des Beni Souik, il nous a donc paru nécessaire de présenter l'environnement géographique, social, économique et culturel dans lequel elle s'inscrit et dont elle tire ses caractéristiques essentielles. Ceci dans la double intention, d'une part, de ne pas dissocier un élément de son contexte, et, d'autre part, d'analyser les relations de cet élément à son environnement.

Cette synthèse des caractéristiques de l'occupation spatiale au niveau macro-sociologique a été effectuée pour l'essentiel sur la base de nos recherches bibliographiques mais également sur celle d'observations répétées, lors de nos investigations préalables à la détermination de notre terrain d'étude.

A. LE MASSIF AURASIEN

Situé entre les hautes plaines de l'Est Algérien et les confins sahariens, le pays aurasien peut se définir comme un vaste massif montagneux, extrêmement cloisonné, coupé de longues vallées profondes et grossièrement parallèles, orientées NE-SO, qui constituent autant d'ensembles socio-économiques aux caractéristiques propres.

« Les plus serrés comme les fronces d'une étoffe, dessinent de longues arêtes rectilignes, de crêtes étroites, séparées par de profondes vallées parallèles, n'ayant entre elles que des communications difficiles : l'oued el Kan.

tara, l'oued Abdi, l'oued el Abiod et l'oued el Arab »¹. La vallée de l'oued Tilatou (ou el Kantara) marque la limite occidentale du massif, elle constitue une zone de contact entre l'Aurès stricto sensu et les monts du Bélezma.

Quant à la vallée de l'oued el Arab, à l'Est, elle est généralement admise comme séparant les montagnes de l'Aurès de celles des Néménchas, et comme appartenant davantage à l'ensemble némouchi qu'à l'ensemble aurasien. Dans notre travail sur l'Aurès, nous n'avons donc pas inclus cette vallée. Notons que les analogies et les relations sont nombreuses entre l'Aurès et les Néménchas qui appartiennent également à l'aire culturelle chaouya.

LES DIFFÉRENTES VALLÉES DE L'AURÈS

Le cœur du pays chaoui est constitué par les deux vallées principales de l'oued Abdi et de l'oued el Abiod auxquelles viennent s'adjoindre de hautes vallées secondaires, telles celles de l'oued Bouzina et de l'oued Tarhit sur l'oued Abdi, et, sur l'oued el Abiod celle de l'oued Mestaoua. Ces vallées — tant secondaires que principales — présentent entre elles bien des analogies sur le plan de l'organisation sociale et spatiale, en général. Toutefois, elles se distinguent les unes des autres par un certain nombre de particularismes, appréhendables directement au niveau des formes d'habitat.

Ainsi, les populations de la vallée méridionale de l'oued el Abiod se caractérisent par un mode de vie semi-nomade impliquant un habitat d'hiver accroché aux falaises rocheuses et regroupé autour du grenier forteresse, *gel'a*.

La *gel'a*, surplombant la dechra dont elle surveille les abords et qu'elle protège, renferme toutes les richesses du groupe, produits de son activité agro-pastorale. L'espace habité, autant que l'espace agricole, est dominé par le sentier collectif, à l'intérieur duquel (ou à proximité) est enterré l'ancêtre du groupe. « Cimetières et demeures sont dominés par le grenier et le lieu saint... Le grenier construit sur une butte d'accès facile, domine... les maisons, les aires à battre, les champs irrigués, les jardins »².

Dans la vallée secondaire de l'oued Mestaoua, affluent de l'oued el Abiod, certaines dechras (telle celle de Tadjmint), toujours dominées par le magasin collectif, se caractérisent par un habitat semi-troglodyte où hivernent les populations semi-nomades. Les habitations s'incrument dans les falaises verticales, surplombant les jardins de la vallée et dominées, à l'étage supérieur de la paroi rocheuse, par le grenier collectif aménagé sur une longue galerie horizontale.

Différentes sont les dechras de l'oued el Abdi et des vallées confluentes. Les populations y sont sédentarisées depuis des siècles³ et vivent sur un rythme annuel bien différent de celui qui scande la vie des vallées orientales, car elles sont moins tributaires des activités pastorales. Aussi, bien que leurs villages continuent à occuper des sites rocheux d'accès difficile et surplombant les terres riches de la vallée, ils ne sont plus dominés par la *gel'a*.

ORGANISATION GÉNÉRALE DE L'ESPACE AURASIEN

Comme le note Lartigue, ces vallées sont séparées par de hautes crêtes et n'ont entre elles que des communications difficiles. Aussi, d'une vallée à l'autre, les tribus ont-elles tendance à n'entretenir que des rapports politiques (positifs ou négatifs, mais qui peuvent être inexistantes des années durant), — alors qu'à l'intérieur d'une même vallée, la relation est d'abord économique et sociale avant d'être politique.

Chacune des deux vallées principales est traditionnellement dominée par une grande tribu : les Ouled Abdi ou Abdawi dans l'oued Abdi, et les Ouled Daoud ou Touaba dans l'oued el Abiod. Depuis des siècles ces deux tribus entretiennent des rapports conflictuels⁴ dont le paysage aurasien garde la marque : ainsi les magasins collectifs des Touaba — qui étaient autant de postes fortifiés perchés sur les crêtes — « formaient une ligne défensive protégeant les cultures irriguées contre les incursions des Abdawi »⁵.

Mais le plus important est le fait que l'ancestral conflit qui oppose les deux tribus des deux vallées parallèles domine traditionnellement toute la vie aurasienne. D'après Bourdieu⁶, chacune de ces deux tribus constitue le « centre respectif » des deux grandes lignes opposées, ou *šaff*, autour desquelles se regroupent, en un vaste échiquier, toutes les autres tribus des Aurès. Selon ce schéma de type dichotomique et qui englobe, soulignons-le, la totalité de l'espace aurasien, chaque *šaff* tiendrait une vallée et les habitants de deux vallées confluentes seraient de moitiés opposées. On serait tenté d'interpréter cette bipartition de l'espace aurasien — organisant tous les groupes et sous-groupes sociaux en un vaste chassé-croisé à deux couleurs — comme une réponse d'ordre politique apportée aux contraintes géographiques qui, quant à elles, imposent le « fractionnement » analysé précédemment au niveau de l'organisation tribale. Tout se passe comme si cette réponse politique intégrait l'extrême cloisonnement du pays, sur lequel elle se fonde, pour proposer son dépassement dans le sens de ce que nous avons appelé — après Berque — : « l'assimilation ».

3. Gaudry (M.), *La femme de l'Aurès*, Paris, Geuthner, 1929, pp. 18 et 57.

4. Masqueray (E.), *Note concernant les Aoulâd-Daoud du mont Aurès*. Alger, Jourdan, 1879, p. 23.

5. Faublée-Urbain (M.), *op. cit.*, p. 144.

6. Bourdieu (P.), *Sociologie de l'Algérie*, *op. cit.*, p. 33.

1. Lartigue (Lt.-Cl. de), *Monographie de l'Aurès*, 1904.

2. Faublée-Urbain (M.), « Magasins collectifs de l'oued el Abiod » in : *Journal de la Société des Africanistes*, pp. 141-142.

Ce dépassement, les vallées aurasienne vivaient par ailleurs sur le monde cyclique, chaque été, saison de l'abondance et des réjouissances, moissons et récoltes ayant rempli greniers et maisons. C'est l'été, pourrait-on dire, que les sociétés aurasienne réalisaient traditionnellement leur synthèse sociale, économique, politique et culturelle, au-delà du cloisonnement autarcique et des luttes de ligues. C'est l'été, en effet, que se déroulait le cycle des grands marchés qui, coïncidant avec celui des grands pèlerinages, donnait lieu aux échanges économiques les plus importants destinés à constituer les réserves annuelles.

Ce double cycle économique et culturel concernait la totalité de l'espace aurasien. Traversant tout le massif du Sud au Nord et de l'Est à l'Ouest, cette « chaîne » de grands rassemblements drainait toutes les populations de toutes les vallées. Le moment culminant du cycle se situait au Djebel Bouss, montagne élevée, haut lieu sacré, dominant la vallée de Bouzina. Tous les pèlerins de l'Aurès s'y retrouvaient, venant parfois de très loin. Le moment culminant du cycle économique coïncidait d'ailleurs avec celui du cycle religieux : c'était en effet, à l'issue du marché principal (à Tisseqifine, dans la vallée centrale) que les pèlerins escaladaient les pentes du Djebel Bouss pour toute une nuit de prières, de chants et de jeux rituels. C'était en outre sur le grand marché de Tisseqifine que les prix étaient fixés pour toute l'année à venir et que les mariages se décidaient⁷.

Ainsi, comme le remarque si justement F. Colonna : « on peut dire qu'il s'agissait, à l'évidence, d'un principe et d'une pratique d'échange et de circulation de biens, d'hommes et de sainteté »⁸. Mais ce qui, de son analyse, nous importe le plus, c'est que ce cycle puisse apparaître : « comme un discours commémoratif qui parle du passé évoquant des figures, sans doute des trajectoires historiques, peut-être des événements précis. » Ceci nous permet de dire que ce cycle constituait pour les sociétés aurasienne, en même temps qu'une récupération de leur espace social et économique, une récupération de leur temps historique, de leur passé⁹.

Ce grand cycle économique, religieux et socio-culturel qui animait chaque été toutes les populations de toutes les vallées aurasienne d'un vaste mouvement d'ensemble pourrait bien participer de cette vision totalisante de l'univers dont nous parlions plus haut : l'économique, le sacré et l'historique — l'espace et le temps — s'organisent et sont compris dans la même synthèse. Ce pour quoi le phénomène décrit pourrait bien contenir également une intention unificatrice visant à dépasser le morcellement autarcique des fractions ainsi que les antagonismes de *šaff*. Il n'est pas impossible que cette intention ait trouvé son symbole dans les déto-

7. Dermenghem (E.), *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, 1954, pp. 197-203.

— Concernant le cycle des pèlerinages et des grands marchés d'été, cf. également : Gaudry (M.), *La femme chaouiia de l'Aurès*, op. cit., pp. 232-233 ; et Robert (C.M.), *Le long des oueds de l'Aurès*, Alger, Bâconnier, 1938, pp. 227-230.

8. Colonna (F.), *Saints furieux et saints studieux*, op. cit., p. 652.

9. Notons à ce propos que le Djebel Bouss fut le lieu de refuge des Ouled Azziz, ancienne population de l'oued Abdi.

nations qui, deux jours avant le pèlerinage du Djebel Bouss, annonçaient « que le jour de la paix et de la réconciliation arrive »¹⁰. Peut-être alors, pourrions-nous rejoindre Berque, dans son analyse des grands mouvements dialectiques qui animent l'histoire et l'espace maghrébins, et considérer comme représentative de cette analyse l'organisation traditionnelle des sociétés aurasienne et de leurs espaces tout à la fois cloisonnés et intégrés dans de « plus vastes combinaisons ». Et si, d'une part, il paraît être de la destinée du Maghreb que « le particularisme y aille toujours s'avivant », s'il faut bien aussi constater que « le terroir s'use tandis que la segmentation du groupe s'accompagne de perte de substance » — il faut d'autre part convenir que « l'espace cloisonné (de ces sociétés) propage les idées, les mouvements, les mots avec une agilité souveraine. Des réseaux économiques et spirituels continuent en elles les vieilles solidarités »¹¹.

B. ORGANISATION DE L'ESPACE DANS LA VALLÉE

ORGANISATION DE L'ESPACE A L'INTÉRIEUR DE LA VALLÉE

En pays aurasien, la vallée constitue, en quelque sorte, la colonne vertébrale de toute la vie économique et sociale. Car dans cette région, située aux marches du désert, l'eau est génératrice de vie, qui coule dans l'oued au fond de chaque vallée¹². Hormis les berges irriguées par les crues et les séguias, le paysage n'est, en effet, que rocaille désertique ou maquis¹³. D'où l'importance — dans un tel environnement — que revêt la vallée, en tant que vaste ensemble social et économique, lieu privilégié de divers types d'échanges qui suivent le rythme de la vie agraire et pastorale.

Chaque vallée présente — sur des distances relativement réduites (de l'ordre de la centaine de kilomètres) — des étages climatiques variés déterminant des zones naturelles aux potentialités agricoles extrêmement diversifiées¹⁴. Schématiquement, il est possible de distinguer pour chacune des vallées principales trois grandes zones naturelles, correspondant à trois modes d'organisation de l'espace agricole :

— le versant septentrional du massif et les bassins supérieurs constituent des régions de céréaliculture extensive, de pâturages de printemps et d'été et également mais secondairement d'arboriculture fruitière (noyers

10. Dermenghem (E.), *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, op. cit., p. 203.

11. Berque (J.), *Maghreb, Histoire et Sociétés*, op. cit., p. 33.

12. Signalons que les oueds coulent, dans l'Aurès, du Nord vers le Sud et vont se perdre dans les sables du désert.

13. Lorsque l'automne est pluvieux, les paysans de l'Aurès n'hésitent pas toutefois à labourer les terres en sec des versants montagneux, dénommées *bur*, laissées sinon à l'abandon durant les longues années de sécheresse consécutives.

14. Bourdieu (P.), *Sociologie de l'Algérie*, p. 26 et Robert (C.M.), *Le long des oueds de l'Aurès*, op. cit.

essentiellement). Dans ces zones, qui bénéficient des pluies du Nord et du Nord-Ouest et qui sont fréquemment enneigées l'hiver, les activités agricoles ne sont pas totalement dépendantes du cours d'eau. L'espace agricole n'est donc pas confiné au fond de la vallée et s'étale, en parcelles de superficie moyenne, le long des pentes relativement douces des versants. Remarquons que ces conditions bioclimatiques ne concernent qu'une petite région de l'Aurès.

— La zone centrale, immédiatement au sud de la précédente, est déjà plus importante. Là, le climat étant plus sec, les vergers (abricotiers pour l'essentiel) et les céréales — évidemment liées à la culture des légumes secs — se concentrent nécessairement sur les berges de l'oued, en petites parcelles irriguées.

— Enfin, le versant méridional du massif, au climat très sec, constitue essentiellement une zone de culture du palmier-dattier permettant simultanément l'arboriculture fruitière et la céréaliculture en irrigué.

À ces trois modes d'organisation de l'espace agricole, correspondent deux formes d'habitat : la mechta ou habitat semi-dispersé, et la dechra ou habitat groupé.

— La *mechta* constitue le mode d'habitat du versant septentrional. De même que les terres de culture s'éloignent du lit de l'oued, de même l'habitat se disperse en petits groupements sur les piémonts.

— La *dechra* représente la forme d'habitat la plus fréquente dans l'Aurès et se retrouve dans toutes les vallées principales et secondaires du massif avec cependant les différences que nous avons déjà notées entre les différentes vallées. Rappelons ces différences en empruntant à M. Gaudry¹⁵ la description des trois types de dechra :

a) Dans l'oued el Abiod (bassin central où prédomine une forme de semi-nomadisme) : « les maisons, agriffées à la pente, face à la vallée, s'épaulent, s'accolent, s'escaladent et forment une succession de gradins, la terrasse de l'un servant de seuil à l'autre, jusqu'au sommet que couronne le grenier commun, la *gelâa* ».

b) Dans le canyon de l'oued el Abiod (bassin méridional) : « ... les dechra sont incrustées au flanc du roc vertical comme les antres de fauves ou déposées tout au sommet, à l'extrême bord des falaises comme des repaires d'oiseaux de proie ».

c) Dans l'oued Abdi : « Chez les populations de l'oued Abdi qui, pour la plupart sédentaires, ne bâtissent ordinairement pas de *gelâa*, les villages sont cependant construits de la même manière... perchés sur des hauteurs au-dessus des étroits vergers qui suivent les bords de l'oued. » « Mais — dans tous les cas — la même disposition générale du village se retrouve : partout le rempart du vide et l'avantage de l'élévation. »

15. Gaudry (M.), *La femme chaouiïa de l'Aurès*, op. cit., p. 18. Cf. également : Ferry (R.), *Hygiène des populations dans la vallée de l'oued el Abiod*, Constantine, 1952, p. 41.

LA VALLÉE, COMME LIEU PRIVILÉGIÉ D'ÉCHANGES ET DE CONFLITS

Des échanges économiques, autant que de main-d'œuvre, s'opèrent traditionnellement entre les zones de céréaliculture et de pâturages du Nord et celles d'arboriculture et de phoeniculture du centre et du sud. Ces déplacements de population, liés à l'agriculture, se doublent de mouvements de transhumance. Vers la fin de l'automne se dessine, à l'intérieur de chaque vallée, un mouvement de direction Nord-Sud ayant pour triple but : la récolte des dattes, l'hivernage des troupeaux dans des régions plus clémentes et l'échange des produits agricoles.

Au début de l'été, c'est exactement le mouvement inverse qui se dessine avec également un triple but : échange économique, moissons et transhumance des troupeaux vers des pâturages plus riches¹⁶ au moment où les parcours des bassins inférieurs sont épuisés faute de pluies.

Il faut souligner que le pastoralisme, ovin et surtout caprin, constitue une ressource primordiale dans les vallées orientales où l'espace agricole est singulièrement restreint. Quoi qu'il en soit, la transhumance s'opère toujours à l'intérieur d'une même vallée, mais elle se décompose en deux mouvements de nature différente et différemment situés dans le cycle annuel : d'une part comme nous venons de le dire, de l'aval vers l'amont, et inversement — en automne et au printemps — et d'autre part du fond de la vallée vers la crête selon un rythme quasi hebdomadaire sinon quotidien, lorsque les troupeaux sont arrivés dans leur zone de pâturage.

Bien que de manière plus restrictive, la vallée constitue également le lieu d'échanges matrimoniaux d'un certain type qui simultanément et subtilement contredisent et renforcent le jeu endogamique. Il est possible en effet, d'observer des relations matrimoniales privilégiées entre lignages de deux villages différents, surtout lorsqu'il s'agit de lignages appartenant à des fractions maraboutiques. Il s'agit là, à un premier niveau, d'unions exogames, mais qui, se reproduisant de génération en génération, à l'intérieur des mêmes lignages, constituent, à un second niveau, des unions également endogames.

Par ailleurs, alors même que la vallée constitue le lieu d'échanges privilégiés, elle est, également et corrolairement, un lieu de conflits sociopolitiques se manifestant selon le schéma dualiste que nous avons vu dominer les relations entre vallées : les groupes sociaux (tribus, fractions, villages) s'égrènent, en effet, le long de l'oued et se répartissent en deux ligues d'alliances opposées et alternées. Selon ce schéma, chaque tribu, et à l'intérieur de la tribu, chaque village, s'opposerait à ses deux voisins, mais se retrouverait allié à la tribu ou au village voisin de son opposant. « Bien loin de ne jamais s'unir, toutes ces tribus se seraient entre-détruites si la guerre elle-même ne les avait *équilibrées* par un système de compensation... Quand une tribu prenait les armes contre une de ses

16. Gaudry (M.), *La femme chaouiïa de l'Aurès*, op. cit., pp. 57-58. Ces mouvements de transhumance internes à chaque vallée ne doivent pas être confondus avec la grande transhumance des nomades de la steppe (achaba).

voisines, elle dégarnissait un de ses flancs et se trouvait en conséquence attaquée à son tour par la tribu qui la bordait du côté opposé. Ses deux ennemies étaient alliées sans avoir besoin de s'entendre ; mais d'autre part elle-même étaient menacées en vertu de la même loi »¹⁷.

LA VALLÉE, COMME EXEMPLE D'INTERPRÉTATION SOCIO-CULTURELLE DES DIFFÉRENTES CONTRAINTES GÉOGRAPHIQUES

Ces échanges et ces oppositions, d'origine éminemment sociale, utilisent, pour se manifester, l'ensemble des données géographiques. Or, dans ce massif montagneux au relief particulièrement tourmenté, le donné géographique représente une multiplicité de contraintes qu'il est impérieux pour l'ensemble des collectivités de réinterpréter au niveau social.

Nous avons déjà dit comment l'extrême cloisonnement du massif est vécu, socialement sur le mode de l'infini fractionnement tribal, politiquement sur le mode de l'opposition dualiste comme première tentative assimilatrice, et comment il finit par trouver son dépassement total, chaque été, lors du grand cycle économique, social, culturel et religieux. De ce grand mouvement de synthèse sociale, nous avons pu penser qu'il tirait sa réalité de la vision totalisante de l'univers dont nous avons déjà parlé.

Par ailleurs, nous avons vu comment l'étagement climatique, induisant une succession extrêmement rapide de zones naturelles aux potentialités agricoles variées, constitue nécessairement la vallée comme un vaste ensemble géographique, lieu privilégié d'échanges économiques et sociaux, mais également de conflits.

Il semble, en effet, assez clair qu'autant la vallée se constitue en un ensemble économique sur la base d'échanges multiples, autant, traditionnellement, elle n'a d'autre réalité politique que celle qui lui vient de l'organisation dualiste.

Interprétation de la pente de l'oued : la nécessaire maîtrise de l'eau

A l'intérieur de la vallée, est interprétée, socialement et politiquement, la double contrainte géographique constituée, d'une part, par la pente de l'oued, et, d'autre part, et encore, par le cloisonnement. Qu'il s'agisse du massif ou de la vallée, le cloisonnement est toujours vécu, au plan social, en termes de fractionnement tribal et, au plan politique, en termes d'opposition dualiste. Mais la première contrainte géographique (la pente de l'oued) inciterait à préciser ce schéma socio-politique de sorte que la tribu d'amont¹⁸ s'opposerait à celle d'aval. Dans le même sens, deux tribus de vallées confluentes s'opposeraient entre elles. Nos informations confirment, au moins partiellement ce schéma. Ainsi les Beni Souik sont traditionnellement en conflit avec les Beni Frah. Or les territoires

17. Masqueray (E.), *La formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, op. cit., p. 167.

18. Nous avons déjà vu qu'outre la tribu, ce schéma peut concerner les fractions et les villages.

de ces deux tribus s'organisent sur les deux vallées confluentes de l'oued Abdi¹⁹ et de l'oued Tarhit. Les Beni Souik sont également en conflit avec la tribu d'amont : les Nouasser d'Amentane. Les rapports des Beni Souik avec les Ouled Menâa — tribu située en amont de celle des Nouasser — n'ont pu être déterminés avec certitude. Mais si l'on suit la logique du schéma énoncé, ils devraient être positifs. Ce qui semble confirmé par le conflit ancestral opposant les Beni Souik aux Ouled Abdi, tribu située en amont des Ouled Menâa. Or, on a vu, par ailleurs, que les Ouled Abdi de la vallée centrale et les Ouled Daoud de l'oued el Abiod constituent, traditionnellement, les centres respectifs des deux ligues opposées auxquelles se rattachent toutes les collectivités de l'Aurès. Ce qui signifie concrètement que tout groupe entretenant des relations négatives avec les Ouled Abdi, établira nécessairement des rapports positifs avec les Ouled Daoud. Et effectivement, nos informations confirment l'alliance traditionnelle des Beni Souik et des Ouled Daoud. Ces deux tribus séparées par l'énorme masse montagneuse du Bouqachqach prolongée par le Djebel Azreg, sont toutes deux alliées contre les Ouled Abdi. Disons plutôt que dans l'antagonisme essentiel opposant les Ouled Daoud aux Ouled Abdi et divisant à travers eux tout l'espace aurasien, les Beni Souik appartiennent à la ligue des Ouled Daoud²⁰.

En résumé donc, sur la base des travaux antérieurs et sur celle de nos propres informations, il nous semble établi que *l'organisation des ligues dualistes* :

- englobe et concerne tout l'espace aurasien ;
- constitue une réponse d'ordre socio-culturel, s'exprimant au plan politique, aux contraintes géographiques particulières du massif aurasien — dans ce sens qu'il propose simultanément l'interprétation et le dépassement de l'extrême morcellement du pays ;
- prend toute sa réalité et fonctionne avec une vigueur toute particulière à l'intérieur d'une même vallée et des vallées confluentes ;
- fonctionne à l'intérieur du système composé d'une vallée et des vallées confluentes de la manière suivante :
 - a) toute tribu est de *šaff* opposé à la tribu d'amont et à celle d'aval qui, par conséquent, se trouvent être toutes deux de même *šaff* ;

19. Lorsqu'il traverse le territoire des Beni Souik, l'oued Abdi est appelé l'oued el Kebir. Il n'est pas impossible que cette rupture toponymique recoupe la rupture politique existant traditionnellement entre les Beni Souik et les Ouled Abdi.

20. E. Masqueray (in : *Documents recueillis dans l'Aurès*, juillet 1875, *revue Africaine*, n° 122, mars 1877 ; puis in *La formation des cités*, op. cit., p. 167) donne une répartition partielle des différentes tribus dans les deux *šaff*. Selon ce schéma les Ouled Abdi et les Ouled Menâa seraient alliés. De même les Beni Souik (confondus ici comme ailleurs avec les Ouled Ziâne) seraient alliés à « la moitié des Beni Frah » et aux Ouled Fedhala.

Nous n'accordons pas toute notre adhésion à ce schéma. D'après nos informations, en effet, les Beni Souik et les Beni Frah seraient de *šaff* opposé de même que les Beni Frah et les Ouled Fedhala : ce qui est « logique » si l'on s'en tient aux principes de répartition exposés plus haut.

b) deux vallées confluentes sont de *šaff* opposé ;

c) à l'intérieur de chaque tribu, cette répartition bipartite se répète sur le même modèle : tout village est de *šaff* opposé au village d'amont et à celui d'aval qui, par conséquent, se trouvent être tous deux de même *šaff* ;

— joue essentiellement dans le sens de l'équilibre car tout groupe, quel qu'il soit, est flanqué de deux groupes opposants, mais, immédiatement au-delà de ceux-ci, est allié à deux autres groupes, eux-mêmes compris dans le même système d'alliances et d'oppositions alternées ;

— est régi par l'opposition ancestrale des deux grandes tribus des Ouled Abdi et des Ouled Daoud, qui dominent la vie politique de chacune des deux vallées principales de l'Aurès. C'est sur la base de cet antagonisme essentiel que le système des ligues dualistes sort des limites de la vallée pour s'étendre à la totalité de l'espace aurasién.

Dès lors, chaque tribu a des opposants et des alliés non seulement à l'intérieur de sa vallée mais également dans l'autre vallée de l'autre côté de la montagne.

Ainsi tout groupe constitue un maillon d'une *chaîne d'alliances* qui se propage de proche en proche à travers tout le massif, en englobant la moitié des tribus, et à laquelle correspond, en rigoureuse alternance, une *chaîne d'oppositions* regroupant l'autre moitié des tribus.

Mais, si le mode de fonctionnement global de ce système dualiste est donc schématiquement établi²¹, il n'en reste pas moins qu'on en cerne mal l'origine et la finalité profondes.

Certes, nous l'avons dit, il s'agit, par ce système, de maintenir un équilibre, un « ordre » politique et aussi une manière de relations intertribales que la géographie rend peu aisées. Mais cette explication semble insuffisante à rendre compte de la totalité du phénomène. Des questions restent encore sans réponse. Pourquoi en particulier ce besoin tellement impérieux « d'équilibre par le jeu des tensions compensées »²² ? Ou, en prenant le problème à l'envers, quelle est la cause majeure des conflits dans l'Aurès traditionnel, cause si fondamentalement grave qu'elle ait nécessité la mise au point de cette stratégie globale ? Et encore, pourquoi la prédominance des deux tribus Ouled Abdi et Ouled Daoud, dans cette organisation dualiste ?

Or, à la lumière des cinq points que nous venons d'énoncer comme caractéristiques de la stratégie dualiste, on peut avancer une hypothèse

21. Il resterait à éclaircir les différents niveaux de mode de fonctionnement de cette organisation dualiste. Il faudrait déterminer en particulier quelles structures sont concernées par quels événements et pourquoi. C'est-à-dire qu'il faudrait répondre aux questions suivantes :

— Quand, pourquoi et comment les *šaff* d'un même village s'opposent entre eux et quel est alors le jeu des alliances ?

— Quand, pourquoi et comment deux villages de *šaff* opposé à l'intérieur d'une même tribu entrent en conflit et selon quel jeu d'alliances ?

— Quand et pourquoi deux tribus de *šaff* opposé entrent en conflit ?

22. Bourdieu (P.) citant Tillion (G.) in : *Sociologie de l'Algérie*, op. cit., p. 33.

qui permettrait de répondre au problème de la finalité profonde de ce système, ainsi qu'aux deux questions précises ci-dessus énoncées.

Au terme de cette hypothèse, le système dualiste s'organiserait autour d'un souci et d'un problème majeurs : *celui de la maîtrise de l'eau*. Nous l'avons dit et répété, dans cette région au climat semi-aride, la maîtrise de l'eau est au moins aussi importante que la possession de la terre.

Les *qanun* locaux²³ concernent, d'ailleurs, davantage les droits et les « tours » d'irrigation que le partage des terres — étant bien évident qu'une terre privée d'eau est morte et sans valeur agricole. Et c'est un fait que la plupart des conflits internes au massif ont pour origine soit l'honneur lié aux femmes, soit les droits d'irrigation. Au plan territorial et politique, c'est la maîtrise de l'eau qui est à l'origine de la majorité des conflits.

Dans ce contexte, il devient nécessaire d'interpréter, aux plans social et politique, la *pente de l'oued* en tant qu'élément déterminant cette maîtrise de l'eau. Car il est clair que la position d'amont est éminemment plus favorable que celle d'aval, — ce qui revient à dire que tout groupe installé en amont d'un autre se situe, par rapport à ce dernier, en position de force, puisqu'il lui est toujours possible de couper l'eau à son voisin d'aval.

Autrement dit, deux groupes riverains le long d'une vallée sont toujours, l'un par rapport à l'autre, dans une situation conflictuelle latente que le moindre incident peut réactualiser. C'est cette réalité particulièrement contraignante qu'il est essentiel pour les sociétés aurasiennes de dominer et d'ordonner en créant, par le système des alliances et oppositions alternées, un équilibre interne.

Au terme de cette hypothèse, c'est dans le même sens qu'il faut comprendre que deux tribus de vallées confluentes sont de *šaff* opposé, car elles sont, l'une par rapport à l'autre — et relativement au problème de la maîtrise de l'eau — dans une situation conflictuelle latente.

Cette hypothèse permettrait, en outre, d'expliquer la prédominance respective des Ouled Abdi et des Ouled Daoud sur chacune des deux vallées et sur chacune des ligues opposées.

Sans vouloir anticiper sur les éclaircissements historiques qu'il nous faudra apporter plus loin, il est nécessaire, d'ores et déjà, d'analyser les événements politiques qui amenèrent ces deux tribus sur leur territoire actuel, il y a de cela environ trois à quatre siècles.

23. Les *qanun* constituent une sorte de législation coutumière qui, dans l'Aurès, comme en Kabylie, se transmettent par voie orale, alors qu'au Mزاب, ils sont consignés par écrit : « Le service qu'ils (les gens de l'Aurès et de la Kabylie) obtiennent de la mémoire, exercée constamment et sans aide, est même surprenant. Les souvenirs des anciens y tiennent lieu de « Recueils de Conventions », mais ils sont plus fidèles que tous les cahiers du Mezâb. Or les arrêtés qui sont portés sur ce registre naturel n'y sont pas déposés sur une même ligne, bien qu'ils soient tous de même valeur en tant que décisions prises par les djemaat. Les uns sont, en effet, d'un usage beaucoup plus fréquent que les autres. Sur le fond du tableau qu'ils composent, en quelque sorte, se détachent vigoureusement d'abord les peines édictées contre les délits et les crimes, puis les prohibitions concernant les sources... » Masqueray (E.), *La formation des cités...*, op. cit., p. 72.

Les Ouled Abdi et les Ouled Daoud formaient alors une seule et même tribu agrégeant, selon E. Masqueray, des éléments divers composés d'autochtones et de descendants de colons romains, installés sur les pentes du Djebel Azreg²⁴. Il est possible de supposer qu'ils formaient un groupe « marginal », peut-être de formation récente, sans territoire déterminé, ou sans territoire économiquement viable (l'histoire précise qu'ils étaient installés sur les pentes du Djebel Azreg et non au fond de la vallée fertile). Toujours est-il que, pour des raisons que l'histoire — à notre connaissance — ne donne pas, ils se mirent en marche, remontant vers le Nord jusqu'à la pente du Bou Izel où « trouvant devant eux les vallées de l'oued el Abiod et de l'oued Abdi supérieur, tout à fait parallèles et suffisamment rapprochées, résolurent de les envahir en même temps. Une moitié tourna à gauche et ce furent les Ouled Abdi ; le reste, Ouled Daoud ou Touaba, tourna à droite »²⁵.

La tribu des Ouled Abdi d'un côté et celle des Ouled Daoud de l'autre, après avoir refoulé et combattu les populations autochtones (dont nous reparlerons plus loin), prirent chacune définitivement possession de chacune des deux vallées.

C'est alors que les Ouled Daoud, ne se trouvant séparés des sources de l'oued Abdi que par la seule passe de Bali, tentèrent de la franchir afin de dominer la vallée de cet oued, de loin la plus fertile. Ils se heurtèrent aux Ouled Abdi, « leurs frères » (comme dit Masqueray), qui les rejetèrent.

Ainsi naissait le conflit qui, des siècles durant, devait opposer les deux tribus et dont l'enjeu était la domination de la vallée centrale.

De ces événements historiques, plusieurs faits méritent d'être soulignés :

— la remontée d'un groupe social vers les vallées supérieures en vue de leur maîtrise ;

— la division ultérieure d'un même groupe en deux moitiés antagonistes qui entrent dans un conflit séculaire dont l'enjeu est la domination de la vallée la plus fertile ;

— l'installation de chacune des deux tribus antagonistes tout en amont de chaque vallée. De cette manière chacun des deux groupes conquérants et opposés se garantissait, à l'intérieur de sa vallée, une totale maîtrise de l'eau et, par conséquent, une position particulièrement forte.

Il n'est pas étonnant dans ces conditions que les deux tribus des Ouled Abdi et des Ouled Daoud aient constitué, non pas tant « le centre respectif » des ligues antagonistes, comme l'écrit Bourdieu²⁶, mais plus exactement, « la tête » de chacun des deux *šaff*, dans la mesure où elles occupaient l'une et l'autre « la tête » de chaque vallée, et où, par conséquent, elles s'assuraient absolument cette primordiale maîtrise de l'eau qui

constitue, selon nous, le souci majeur autour duquel s'organise dans l'Aurès le système dualiste des *šaff*.

Interprétation de la pente du versant

Toute approche, même superficielle de l'Aurès, oblige à appréhender une autre caractéristique physique, quasi omniprésente, particulièrement contraignante, parfois spectaculaire : il s'agit de la pente très raide des versants. A cela s'ajoute l'aridité du climat qui — hormis dans les régions les plus septentrionales — ne permet de cultiver que les terres irriguées. On comprend alors que la vigilance sociale s'exerce de telle sorte que jamais l'espace habité n'empiète sur l'espace agricole, garant de la survie du groupe et qui, confiné au fond de la vallée, se réduit aux terres alluviales et irriguées. Il en résulte une première nécessité — économique — pour le village : grimper à l'assaut du versant abrupt qui, dans certaines vallées, prend l'allure de falaise.

La position privilégiée sur la crête constituait une seconde nécessité, sociale et politique, dans ce climat de luttes constantes qui opposaient, jadis, tribus et villages des deux ligues antagonistes.

La dechra haut perchée était, dès lors, conçue comme poste de défense autant que de vigie et sa position constituait une forme de l'interprétation sociale des contraintes géographiques.

Mais, à l'intérieur même du site, la vigilance sociale continue à s'exercer par l'interprétation de la pente sur laquelle dévale le village. Les maisons, en effet, ne s'implantent pas au hasard, mais selon un code que nous allons tenter de décrypter dans l'analyse spatio-temporelle du village des Beni Souik et qui traduit, pour le moins, les structures sociales aurasien-nes dans leur confrontation avec l'ensemble des données géographiques.

24. Masqueray (E.), note concernant les Aoulad-Daoud du Mont Aurès, op. cit., p. 15.

25. Masqueray (E.), La formation des cités..., op. cit., p.165.

26. In : Sociologie de l'Algérie, op. cit., p. 33.

Chapitre 2

Situation et fonction des Beni Souik dans la vallée de l'oued Abdi

A. LE VILLAGE DES BENI SOUIK COMME LIEU DE CONTACT ENTRE DEUX POPULATIONS DIFFÉRENTES

Le village des Beni Souik occupe, dans la vallée centrale de l'oued Abdi, une position spécifique. Il s'agit, en effet, de la première dechra chaouya lorsque, suivant le cours de l'oued Abdi, on remonte des stepes désertiques pour aborder le massif aurasien¹. Sur la base de cette constatation, nous avons émis l'hypothèse que la spécificité de la situation du village — et de l'ancienne tribu — des Beni Souik², devait induire celle de leur fonction à l'égard de l'ensemble des autres groupes chaouya s'égrénant, en amont, tout au long de la vallée de l'oued Abdi. C'est cette fonction que nous allons, tout d'abord, tenter de préciser.

Par rapport à la vallée centrale, en particulier — et, dans une moindre mesure, par rapport au massif de l'Aurès — la tribu des Beni Souik occupe la position, difficile et très lourde de signification politique, de poste avancé vers le sud des sociétés chaouya.

1. Lorsqu'on pénètre le massif aurasien en venant du Sud, on traverse d'abord le village de Branis, puis l'ensemble des mechtas de Djemmorah qui sont occupées, actuellement et essentiellement, par des populations arabes sédentarisées, après avoir constitué les lieux d'hivernage de ces mêmes populations, au temps de leur nomadisation.

2. Les Beni Souik ont perdu leur territoire tribal. Nous en reparlerons plus loin, mais pour simplifier l'exposé, nous écrirons désormais : « la tribu des Beni Souik » au lieu de « l'ancienne tribu des Beni Souik ».

Des quatre tribus limitrophes de celle des Beni Souik, en effet, l'une est arabe et nomade. Il s'agit des Ouled Ziane, puissante tribu se réclamant d'origine hilalienne³. Leur vaste territoire englobe les bassins inférieurs des oueds Abdi et Tilatou et une superficie importante des monts du Hodna (région de Barika et M'Doukal).

Les trois autres collectivités limitrophes de celle des Beni Souik sont, elles, chaouya et sédentaires. Il s'agit des :

— Beni Frah — sur la vallée de l'oued Tarhit, vallée secondaire de l'oued Abdi — dont les Beni Souik sont séparés par les monts du Fedj. Les deux tribus entretiennent — avons-nous vu — des rapports conflictuels dans le cadre de l'appartenance mutuelle aux deux ligues antagonistes.

— Nouasser, en amont sur l'oued Abdi. La limite entre les deux tribus est constituée par un cours d'eau, chaâbat Tagat, très encaissé entre deux montagnes abruptes, portant chacune un toponyme identique : Klemmbô⁴. Les Nouasser appartiennent également au *šaff* opposé à celui des Beni Souik.

— Ouled Daoud, ou Touaba, puissante tribu de la vallée parallèle de l'oued el Abiod, avec laquelle les Beni Souik sont alliés.

Il est donc important de souligner que la tribu des Beni Souik — ainsi que son village — constitue le lieu de rencontre du monde de la steppe, nomade et arabe, et du monde de la montagne, sédentaire et chaoui. Cette situation de contact fut vécue avec intensité et ambiguïté. D'une part elle exposait le village des Beni Souik — et à travers lui tous les groupes chaouya situés en amont sur l'oued — à des populations différentes, de par leur langue et leur mode de vie, et donc censées véhiculer tous les dangers issus de la steppe, monde mal connu. Mais, d'autre part et dans le même temps, cette position, aux marches du désert, donnait aux Beni Souik les avantages économiques du contact avec les tribus extérieures et nomades, susceptibles de leur procurer des biens et produits inexistant dans les montagnes aurasienne.

Pour ces deux raisons, on peut comprendre que nécessité fut faite aux Beni Souik d'élaborer une double stratégie pour, d'une part, se protéger

3. D'après Ibn Khaldoun, in *Histoire des Berbères*, trad. De Slane, Paris, Libr. Orientaliste, 1978, t. III, p. 326 et sq., les Ouled Ziane seraient des « Zénètes de la deuxième race » originaires de Tlemcen. Nombreux sont les exemples, au Maghreb, de Berbères arabisés et qui se réclament de l'origine arabe la plus noble, c'est-à-dire hilalienne ou chérifienne. Peut-être est-ce également le cas des Ouled Ziane de la région des Beni Souik et du Hodna qui refusent, cependant, une quelconque origine berbère.

4. Sur chacune de ces deux hautes montagnes se faisant face, se trouve une *helua* qui fut, jadis, l'objet de pèlerinages agraires de la part des deux tribus. Compte tenu des rapports d'opposition traditionnels entretenus par les deux collectivités, il n'est pas impossible de penser que ces deux hauts-lieux sacrés ont valeur de protection (cf. Servier (J.), « Les Portes de l'Année », Paris, R. Laffont, 1962, pp. 32 à 35). On remarque, par ailleurs, le toponyme particulier de ce haut-lieu dont l'origine n'est visiblement ni berbère, ni arabe. Par rapprochement avec d'autres toponymes analogues au Maghreb (tel Salammo, en Tunisie, par exemple), on pense à une origine punique.

du monde de la steppe et en protéger toute la vallée en amont — c'est-à-dire, pour endiguer et canaliser les tentatives de remontée des Ouled Ziane vers le massif — et pour, d'autre part, pactiser avec lui afin de pratiquer l'échange économique.

B. ÉLABORATION D'UNE STRATÉGIE DE PROTECTION

Leur rôle de protection, les Beni Souik ne pensèrent guère l'assurer « militairement », ou par la force. Si, jadis, ils furent, certes, plus puissants et plus nombreux qu'ils ne le sont de nos jours⁵, les Beni Souik — même aidés par leurs alliés de *šaff* — ne pouvaient se mesurer aux Ouled Ziane. Tout se passe, en réalité, comme si cette collectivité, vivant sur un mode traditionnel, avait jugé plus efficace une stratégie élaborée en termes et au plan du « sacré ». Dans ce sens, son territoire — seuil du pays aurasien — se devait d'opposer aux populations de la steppe, une importante concentration de sacré et la force d'interdits liés au sacré. Ce qui revient à dire qu'aux Ouled Ziane, vécus de par leur différence comme vecteurs de désorganisation et de désordre, on oppose le sacré en tant que principe actif de l'ordre du monde.

Autant la lecture de l'organisation spatiale des Beni Souik révèle clairement cette stratégie de protection, autant il nous fallut recourir à un décodage minutieux de la tradition orale pour dégager les informations implicites qui y sont contenues.

Leur stratégie de protection, les Beni Souik l'ont conçue de trois manières à la fois différentes et concomitantes.

PAR LA SACRALISATION DES ESPACES DE CONTACT

L'aval du village, perçu comme le territoire le plus exposé et donc le plus vulnérable, fut doté d'une très forte charge de sacré⁶. Cette sacralisation prophylactique de l'espace fut obtenue par l'implantation de plusieurs cimetières et surtout par celle de très nombreux sanctuaires.

« Beni Souik, pays aux 44 sanctuaires », telle est la formule quasi rituelle de définition et de présentation du village par ses habitants.

Il est bien évident que le nombre 44 est mythique. Il est non moins certain qu'il sous-tend l'idée affirmée d'une très nombreuse population d'ancêtres habitant cimetières et sanctuaires⁷. On sait que le nombre 40

5. Ainsi que l'attestent les traditions orales que nous analyserons plus loin. Il convient toutefois — pensons-nous — de relativiser cette notion de « puissance ». Au plan « militaire », la seule « défense » élaborée fut (outre quelques éléments de fortification) l'implantation d'une tour de guet à l'entrée du village.

6. Cf. à ce propos : G. Tillon in : *Le harem et les cousins*, op. cit., p. 139 : la collectivité tourne toujours vers l'extérieur toutes ses défenses, parmi lesquelles et non la moins importante : « une sacralisation de l'espace qui la protège et dont l'inviolabilité se confond avec l'honneur : la *horma* ».

7. Nous avons pu cependant recenser 31 sanctuaires — qui furent ou sont encore l'objet

(et ses dérivés) est très souvent symbolique du caractère sacré — de la *horma* — d'un lieu⁸. Enfin, c'est un fait quasi général, dans le Maghreb traditionnel, que les cimetières et particulièrement les sanctuaires sont censés assurer aux vivants (de la tribu et du village) la protection des morts et des ancêtres qu'ils abritent. Ils constituent autant d'espaces au caractère sacré et inviolable, et donc, autant de remparts invisibles autour du groupe qu'ils ont pour mission de protéger. « Il existe de nombreux sanctuaires..., tombeaux de saints sans descendants même supposés, c'est-à-dire, en fait sanctuaires anciens... gardant leur caractère traditionnel de bornes inviolables »⁹.

La moitié, environ, des sanctuaires des Beni Souik se situe en aval du village, dans le grand cimetière qui prolonge la dechra dans cette direction : les morts et les ancêtres sont tournés vers la steppe — suspecte de dangers multiples — tout en avant du village qu'ils ont pour mission de protéger. Inversement, on n'observe aucun sanctuaire en amont du village. Un certain nombre d'entre eux se rencontre, cependant, soit à l'intérieur de la dechra, soit en face de l'autre côté de l'oued, soit, surtout, en haut du village qu'ils dominent : « Souvent aussi, la tombe de l'ancêtre domine le village de ses descendants et en « surveillance » les limites empêchant toute incursion de l'ennemi qui recule saisi de panique, disent les traditions, en franchissant les limites sacrées »¹⁰.

Nous reviendrons sur le rôle des sanctuaires et cimetières dans les schémas d'occupation spatio-temporelle du village des Beni Souik. En réalité, tout se passe comme si leur situation dans l'espace n'était en aucun cas fortuite, mais au contraire l'affirmation d'une solution de réplique, face à une certaine situation sociale et politique. Cette position d'aval de l'espace sacré se présente, en quelque sorte, comme l'expression d'une conception originale du monde, en tant que synthèse permanente des relations des vivants au sacré par l'intermédiaire des morts. Il reste entendu, par ailleurs, que cette synthèse englobe les rapports économiques, sociaux et politiques entretenus entre eux, d'une part, par les multiples sociétés d'un même ensemble (les tribus chaouya) et, d'autre part, par des ensembles différents (chaouya sédentaires et arabes nomades).

De même, n'est pas indifférente la formule de présentation : « Beni Souik, pays aux 44 sanctuaires », lithanie prophylactique, formule de dissuasion, s'il en est, affirmant, d'abord et avant tout, le caractère inviolable du territoire.

d'un culte — dans et autour du village des Beni Souik. Ce chiffre est sans aucun doute important si on le relationne aux quelques 80 « maisons » qui composent aujourd'hui sa population.

8. Cf. à ce propos : E. Dermenghem : *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, op. cit., pp. 46-47.

9. Servier (J.) : op. cit., p. 37.

10. Servier (J.) : op. cit., p. 36.

PAR L'INTÉGRATION DE FRACTIONS MARABOUTIQUES

Le second élément, — à la fois différent et analogue —, de la stratégie des Beni Souik, fut le recours au maraboutisme¹¹.

C'est un fait quasi général, au Maghreb, que les populations maraboutiques — de par la relation particulière qu'elles entretiennent avec le sacré — jouissent d'un statut privilégié de « protégé »¹². Nul, en effet, ne peut les agresser, même en temps de guerre, sans encourir la vengeance divine. En revanche, « les *mrabtin* (marabouts) ne peuvent porter les armes » disent les Beni Souik. Les traditions des Beni Souik explicitent clairement le statut privilégié de protégé dont jouissent les *mrabtin*, ainsi que la fonction de protecteur qui en découle.

Elles rapportent également que, dès ses origines les plus lointaines, la dechra intégra une fraction d'origine maraboutique, les Ouled Si Aïssa, qu'on dénomma, et qu'on dénomme toujours, plus explicitement : les Ouled Mrabtin. Notons que cette appellation privilégiée, de façon significative et symbolique, le statut au détriment de la filiation. Nous étudierons, dans les pages suivantes, le rôle fondamental qui échet à cette première fraction maraboutique dans la stratégie des Beni Souik face aux tribus hilaliennes. On verra également plus loin que d'autres fractions maraboutiques vinrent, au cours des siècles, s'installer au village et s'intégrèrent dans sa population. Mais, au niveau de l'étude du rôle des Beni Souik, induit par la spécificité de leur situation spatiale, il est d'ores et déjà essentiel de constater puis d'analyser deux faits :

L'importance numérique et sociale des fractions d'origine maraboutique

Sur les dix fractions principales qui ont fait l'histoire des Beni Souik et sur les huit qui composent actuellement la population du village, qua-

11. Dans son article déjà cité, F. Colonna montre la généralisation de la stratégie spatiale que nous analysons chez les Beni Souik, bien que la finalité n'en ait pas été clairement dégagée par l'auteur. Timermacine, en effet, pour les Aurès, Khanga et Ciar pour les Nememchas, constituent des haut-lieux maraboutiques et sont effectivement bien situés « au sud de vallées ouvertes, ... point de contact entre le massif et le Sahara ». Pour la vallée de l'oued Abdi, c'est également le cas et la position des Beni Souik, mais non pas celle des Menaâ — comme le pense l'auteur — qui occupe, dans cette vallée une position quasi centrale. Cette erreur ne rend absolument pas caduque son analyse du site maraboutique à laquelle nous adhérons totalement, et que notre étude des Beni Souik — bien que menée indépendamment et sur la base d'une problématique différente — confirme. Nous nous appuyons sur le texte de F. Colonna pour tenter de prolonger notre propre analyse de la fonction des Beni Souik et essayer de comprendre pourquoi et comment le rôle initialement échu aux Beni Souik a été récupéré par les Ben Abbès de Menaâ.

12. Cf. Dermenghem (E.) : *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, op. cit., p. 34 : « mrabeth... signifie, originairement, à la fois homme pieux — vivant dans un couvent fortifié, ribath, qui a donné naissance aux patronymes Rabat, Almoravides — ou « religieux », « attaché ». Les populations maraboutiques sont, par ailleurs, l'objet de bien d'autres privilèges dont nous ne parlerons pas ici, car leur énumération surchargerait inutilement l'analyse.

tre sont d'origine maraboutique. Il s'agit là d'une proportion très importante et assez inhabituelle qui se renforce considérablement si l'on observe que — hormis les deux populations initiales (Ouled Zemlal et Ouled Aïcha) — tous les autres groupes chaouya qui se sont par la suite installés aux Beni Souik, sont d'origine maraboutique¹³.

Dans le même sens, nous observons — et préciserons ultérieurement — que ce sont les fractions maraboutiques qui, aux Beni Souik, jouissent du plus fort prestige social.

Mais, s'il est clair que les fractions maraboutiques des Beni Souik jouissent, par rapport aux fractions laïques, d'une meilleure position sociale, on constate que leur prestige — actuellement du moins — ne dépasse guère les limites de la tribu. Dans tous les cas, il ne saurait être comparé à celui des Ben Abbès de Menaâ ou des marabouts de Khanga. En a-t-il été différemment jadis ? Il nous est difficile de nous prononcer. Les traditions orales affirment, certes, l'importance sociale, politique et économique des Beni Souik dans le passé et les archives du Sénatus Consulte confirment que l'ancien territoire tribal englobait, au sud, la palmeraie de Djemmorah. Mais peut-on se fonder sur ce qui n'est peut-être qu'une valorisation d'autant plus exagérée du passé que le présent de cette société paysanne est, quant à lui, l'objet d'une évidente dévalorisation de la part de la nouvelle culture urbaine ?

À la lumière des informations recueillies par l'enquête orale et confirmées par les documents du Sénatus Consulte, il semble cependant prouvé que les Beni Souik — à l'époque du retour des tribus hilaliennes aux abords du massif aurasien — tentèrent d'opposer à ces dernières la force du prestige social et religieux de leur fraction maraboutique. À la même époque, et toujours par la médiation des Ouled Mrabtin, ils essayèrent aussi d'intégrer, dans leur stratégie, la production d'un rapport privilégié au savoir : ainsi créèrent-ils une zaouya à l'extrême limite méridionale de leur ancien territoire tribal.

La situation dans l'espace des fractions maraboutiques

Nous tenterons, dans le chapitre suivant, de dégager les schémas d'occupation spatio-temporelle mis en œuvre par les Beni Souik, dans leur installation sur le site de leur village. Mais, d'ores et déjà, (et sans pour autant anticiper sur l'analyse ultérieure) nous remarquons que la première fraction maraboutique — les Ouled Mrabtin — aux temps lointains et quasi mythiques des « origines », s'installe sur la position la plus basse du site, en contrebas des deux autres fractions initiales, accrochées, quant à elles, sur les hauteurs abruptes et difficiles d'accès.

Autant dire que s'inscrivent, sur le site, le statut d'immunité et le rôle de protecteur qui caractérisent les populations maraboutiques : dans le village, la position basse, donc la plus accessible, donc la plus vulnérable, est « logiquement » occupée par les Ouled Mrabtin. Parce que, d'une

13. Nous excluons les lignages dit « rattachés » (cf. plus loin) qui ne se sont constitués ni en quartiers ni en fractions.

part, cette position ne présente pas pour eux — les « protégés » — les mêmes dangers, et parce que, d'autre part, leur présence, en contrebas de la dechra, constitue, pour les Beni Souik, la meilleure garantie de sauvegarde.

PAR LA CRÉATION DE LA ZAOUYA DE SIDI YAHIA BEN ABDALLAH DES OULED MRABTINE A DJEMMORAH

À l'époque où s'affirme le danger hilalien — c'est-à-dire l'installation des nomades Ouled Ziane aux abords du massif — l'un des lignages Ouled Mrabtine va implanter sa zaouya entourée de ses maisons, loin du village, en aval et au sud du territoire tribal, telle un poste avancé face aux populations bédouines.

Quitte à anticiper sur le chapitre suivant qui traite plus particulièrement de l'impact de l'histoire vécue des Beni Souik sur les logiques d'occupation spatiale, — il nous semble essentiel, à ce niveau de l'analyse, de préciser les événements historiques qui amenèrent les Beni Souik à renforcer leur stratégie de protection.

Les Ouled Ziane atteignirent la bordure occidentale et méridionale de l'Aurès dans la seconde moitié du XVI^e siècle. Leur ancêtre lointain aurait d'abord traversé tout le Maghreb, à l'époque de l'invasion hilalienne. Puis au début du XV^e siècle, faisant le chemin inverse et se dirigeant vers l'est, sous la conduite de leur chef Sidi Ziane, ils seraient venus s'installer dans le Hodna. Les Ouled Ziane ne se composaient, alors, que de deux fractions : les Ouled Omrane — qui seraient les « vrais » Ouled Ziane — et les El Houamed Fezara, toutes deux réunies sous le nom générique de Ouled Arif. À la mort de leur chef, les Ouled Ziane reprirent leur route vers le sud-est et, en arrivant à Sellet, près de Djemmorah, se réorganisèrent en se divisant en 4 grandes fractions (les Ouled Arif, les Ouled Saïd, les Ouled Sebgag et les Zerara).

À cette époque-là, les Ouled Abdi venaient de chasser de la vallée centrale les anciennes populations chaouya — les Ouled Azziz — dont nous retrouverons la trace chez les Beni Souik.

Lorsque les Ouled Mrabtine s'installent aux Beni Souik, les Ouled Ziane sont aux portes du massif, campant, au sud, dans la plaine de Dar Laarous (à l'ouvert de l'oued Abdi) et, à l'ouest, sur les parcours du Dhaya. Les anciens affirment explicitement la corrélation entre l'installation des Ouled Mrabtine sur le territoire des Beni Souik et la présence des tribus bédouines à l'orée du massif.

Cette population maraboutique arrive aux Beni Souik conduite par deux hommes qu'on dit de la même famille :

— Sidi Belgacem ben Si Aïssa dont le sanctuaire est situé au village des Beni Souik et dont la descendance est constituée par l'ensemble des lignages Ouled Si Aïssa dits Ouled Mrabtine,

— Sidi Yahia ben Si Abdallah qui n'eut, selon la légende, aucune descendance mâle, mais qui était auréolé d'un très grand prestige social et

religieux : c'était, dit-on, un *mrabet* au grand renom. En réalité, tout porte à penser que les Ouled Mrabtine — et les Beni Souik par leur intermédiaire — se sont assimilés ce personnage d'influence pour les besoins de leur stratégie.

Sidi Yahia — disent les anciens — est originaire de la Seguia el Hamra : autant dire qu'il se présente avec des lettres de noblesse. Très rapidement, il jouit auprès des tribus de la région d'une grande renommée. Ses avis sont écoutés et recherchés. Or, c'est lui, Sidi Yahia ben Abdallah, homme de grand prestige, *mrabet* parmi les Ouled Mrabtine, — tout récemment arrivés au village des Beni Souik — qui, avec un segment du lignage, s'en va loin vers le sud, vers l'aval, s'installer à l'extrême limite du territoire tribal, face aux nomades Ouled Ziane. Il s'établit — avec ceux des Ouled Si Aïssa qui l'accompagnent — sur un ancien site des Ouled Azziz, l'actuel Djemmorah. Avec ses compagnons, il s'installe en bordure de l'oued Abdi — position basse — où il fonde la zaouya qui porte son nom et qui jouit, de son vivant, d'une très grande renommée. Depuis lors, l'endroit fut dénommé : *hendaq zaouya*.

Il est clair — et la tradition orale est explicite — que l'intégration, dans la tribu, d'un lignage maraboutique, puis l'envoi d'un segment de ce lignage aux limites méridionales du territoire tribal et, enfin, la fondation d'une zaouya constituent des éléments essentiels de la stratégie des Beni Souik face à la présence de plus en plus pressante des tribus bédouines aux portes de l'Aurès. En réponse aux dangers de la steppe, les Beni Souik envoient, au point le plus vulnérable de leur territoire, le personnage le plus influent et le plus prestigieux, accompagné d'un segment des Ouled Mrabtine, population jouissant du statut d'immunité et assurant la fonction de protection. En outre, par la création d'une zaouya, ils établissent à leur profit un rapport privilégié au savoir.

En résumé, tout se passe comme si la collectivité doublait ses défenses, comme si, devant la montée du danger, et craignant que les précautions prises au village ne fussent pas suffisantes, elle installait un poste d'avant-garde, à l'extrême limite méridionale de son territoire.

Ainsi, aux populations bédouines de la steppe — dont l'altérité est reçue par les populations de l'Aurès comme génératrice de dangers — les Beni Souik opposent la force du sacré, la *ħorma* des cimetières et des fractions maraboutiques qui se confond avec leur honneur : « ... une bonne part des réalités sociologiques de l'Afrique du Nord paraît procéder d'une alternance entre bédouins et marabouts, une alternance qui pourrait, à beaucoup de titres, rejoindre celle du profane et du sacré¹⁴ ».

Et peut-être n'est-il pas trop hasardeux d'entendre, dans cette stratégie de protection des sédentaires face aux nomades, les lointains échos d'une situation socio-politique magistralement analysée par Jacques Berque. « L'expansion maraboutique (XII^e-XV^e siècles) constitua, dans un

14. Berque (J.) : *L'intérieur du Maghreb*, op. cit., pp. 54-55.

Maghreb bouleversé et transformé par les Hilaliens, une procédure de réintégration locale et de récupération sociale »¹⁵.

Face aux périls de la steppe, les chaouya, par l'intermédiaire des Beni Souik, tentent de se constituer en un ensemble uni, sinon homogène, et de retrouver l'antique et cyclique aspiration unificatrice. Ils proposent, sur le plan du sacré, une réponse destinée à préserver l'ordonnement de leur univers et, dans cette intention, élaborent une stratégie de protection à deux composantes : sacralisation de l'espace de contact et dotation de structures du sacré.

Quoi qu'il en soit, la double présence — sur la limite entre les populations aurasiennes et bédouines — d'un espace fortement sacralisé et de protecteurs préservés de tous les antagonismes, permet aux chaouya d'amoindrir l'espérance d'avoir évité l'affrontement avec les gens de la steppe et désarmé le conflit. Ce fait une fois semblé « acquis »¹⁶, les relations entre les deux populations sont, dès lors, supposées possibles et sans danger, d'autant qu'elles apparaissent aussi comme nécessaires. Il est évident que ce fut encore aux Beni Souik d'assumer — aux trois niveaux différents du sacré, de l'économique et du social — ce rôle de relation et de médiation qui se traduit par, et s'appuie sur, les schémas d'occupation de l'espace.

C. ÉLABORATION D'UNE STRATÉGIE DE RELATION

Les chaouya, par l'intermédiaire des Beni Souik, auraient pu se retrancher dans une attitude uniquement négative et défensive et s'en tenir, donc, à leur stratégie de protection. Il n'en fut rien car, très tôt, se fit vraisemblablement sentir la nécessité de l'échange économique avec ces « autres » sociétés, si mouvantes qu'il leur était possible de se procurer en abondance les produits de la steppe, des oasis et des hautes plaines céréalières.

La finalité économique de la stratégie de relation semble évidente. Mais, il n'en demeure pas moins que l'essentiel de cette stratégie repose — au plan idéologique, dirions-nous — sur la manipulation des divers éléments du sacré.

AU PLAN DU SACRÉ

Le maraboutisme comme médiation

Le statut de « protégé » dont jouissent les *mrabtin* les désigne évidemment et tout particulièrement pour tous les rôles de médiation.

15. Berque (J.) : *L'intérieur du Maghreb*, op. cit., p. 542, cf. aussi : *Maghreb, Histoire et Sociétés*.

16. Nous allons voir, ci-dessous, que ce fait n'était pas « acquis » et que les Beni Souik n'ont pas « su » ou n'ont pas « pu » maintenir un équilibre sans doute précaire.

E. Dermenghem¹⁷ insistait déjà sur la fonction d'arbitrage généralement assumée, dans tout le Maghreb, par les lignages maraboutiques. Aussi, sont-ils très souvent désignés comme intermédiaires, juges parfois, lors des conflits entre les tribus.

Aux Beni Souik, les traditions manifestent explicitement cette fonction de médiation qui découle du statut privilégié des *mrabtin* : médiation multiple entre le monde de la montagne et celui de la steppe, entre les styles de vie sédentaire et nomade, entre les économies agricole et pastorale. En fait, il s'agit essentiellement de la médiation entre l'identité et l'altérité, peut-être aussi entre le social et le naturel, qui prolonge la médiation initiale au sacré.

C'est, donc, parce qu'elles sont des intermédiaires privilégiés que les fractions maraboutiques des Beni Souik eurent à assumer l'essentiel des relations avec les Ouled Ziane et à s'en porter garants, assurant les deux populations de leur médiation sinon de leur arbitrage, intervenant systématiquement dans les moindres conflits.

Dans ce contexte, les fractions maraboutiques, dans leur ensemble, eurent à assumer l'essentiel de la relation économique telle que nous l'analysons plus loin. Ce pour quoi, le lieu de l'échange économique fut placé dans le quartier des Ouled Mrabtin, sous leur protection.

Relation établie sur les espaces sacralisés

Le caractère sacré du territoire en aval du village se renforça — du point de vue des nomades — par l'intégration de nombreux sanctuaires leur appartenant et également par la réservation d'un certain nombre de cimetières Ouled Ziane sur le territoire des Beni Souik¹⁸.

Tout se passe comme si toutes précautions étaient prises — de tous les points de vue — pour assurer d'abord le caractère doublement sacré et inviolable du seuil du pays aurasienn. Mais, il paraît nécessaire, également, que la mise en relation des deux populations soit réalisée au plan du sacré, en la plaçant sous la protection de leurs morts respectifs réunis dans le même espace de contact. Il s'agit, en clair, de sacraliser un contrat d'alliance.

AU PLAN DE L'ÉCHANGE ÉCONOMIQUE

Nous l'avons déjà dit, l'intention, la finalité de cette stratégie de relation est économique.

L'un des effets les plus importants de cette mise en relation des deux populations fut « l'ouverture » du massif aurasienn à la transhumance des nomades, ou, achaba. L'itinéraire qu'empruntaient logiquement les nomades Ouled Ziane (ou du moins certaines de leurs fractions), — lors de

17. *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, op. cit., pp. 165-170.

Cf. également Lizot (J.) : *Metidja, un village de l'Ouarsenis*, op. cit., p. 116.

18. Seul dans la vallée de l'oued Abdi, le village des Beni Souik abrite les ancêtres et les morts des Ouled Ziane.

leur transhumance de printemps vers les hautes plaines et le Tell —, suivait la vallée de l'oued Abdi et, par conséquent, traversait le cœur du pays aurasien. Or, tout se passe comme si la présence, au seuil de cette route, des cimetières et des sanctuaires des deux populations, qui constituent autant d'espaces sacrés et inviolables, protégeait le pays d'amont traversé par l'achaba. Simultanément la sacralisation de l'espace de contact « autorisait » cette route dans le sens où elle la rendait « licite », selon la dialectique bien connue H R M/H L L¹⁹. Or, l'ouverture « licite » du pays aurasien aux nomades représentait, pour les populations chaouya, les premières possibilités de l'échange économique.

Mais, en outre, la tradition orale atteste l'existence, aux Beni Souik, d'un marché situé à l'entrée du village, vers l'aval. Ce souk — qui a subsisté jusqu'en 1955, date de la construction de la route qui le supprima — n'était pas hebdomadaire, contrairement à ce que nous connaissons ailleurs en Algérie. Il constituait, simplement, le lieu privilégié d'échanges se faisant sous forme de troc, « tête contre tête », comme disaient et disent encore les chaouya²⁰. En fait, ce marché se tenait lors de la récolte des produits agricoles, ou lors du passage des nomades. Les échanges s'y pratiquaient, donc, selon un rythme saisonnier. On y venait de très loin, aussi bien de Djemmorah, Branis et plus loin encore en aval vers la steppe, que de Beni Frah, Amentane et plus loin encore en amont sur l'oued Abdi. Le marché des Beni Souik constituait, donc, le lieu privilégié d'échanges entre les produits de la steppe et ceux des montagnes aurasienne, et aussi, entre les populations de ces deux régions.

Observons alors que toutes les précautions ont été prises quant au lieu de ces échanges :

— le marché — *nader sug*²¹ — est situé dans le quartier des Ouled Mrabtime, en quelque sorte sous la protection et sous leur arbitrage éventuel ;

— *nader sug* est situé en aval du village, position symbolique de contact montagne/steppe, mais qui signifie aussi que les populations nomades venues dans un but économique n'ont pas à traverser le village situé en amont du souk ;

— *nader sug* est situé exactement en contrebas du grand cimetière et entouré de sanctuaires, c'est-à-dire qu'il est placé sous la surveillance des morts et des ancêtres.

Certes, en traversant le massif aurasien, chaque année lors de leur remontée de l'achaba, les nomades continuaient à pratiquer le troc, de ci de là, le long de leur route. Mais l'essentiel des échanges économiques, pour la vallée de l'oued Abdi, se faisait sur le *nader sug* des Beni Souik,

19. Exemples : *haram* : illicite, *horma* : caractère sacré inviolable, *hellal* : licite.

20. Le troc persiste, sous une forme évidemment perturbée et restreinte, dans de nombreuses régions de l'Aurès.

21. *nader sug* : « l'aire à battre du marché ». L'échange économique se pratiquait sur deux aires à battre qui appartenaient, initialement, aux Ouled Mrabtime.

au seuil du pays aurasien, juste en contrebas des cimetières et sous leur protection.

Mais, alors que les relations entre les chaouya d'amont et les bédouins de la steppe se limitèrent, pour l'essentiel, à des rapports d'échanges économiques, il en alla différemment pour les Beni Souik qui, assez tôt, entretenirent, avec les nomades Ouled Ziane, des rapports économiques, plus complexes et particularisés, évidemment doublés de rapports sociaux.

AU PLAN DES RAPPORTS ÉCONOMIQUES ET SOCIAUX

Des rapports sociaux de production s'établirent entre les Beni Souik et les bédouins Ouled Ziane et s'instaurèrent plus particulièrement, semble-t-il, de fraction souiki à fraction ziani. Ces rapports n'étaient nullement des rapports égalitaires mais, au contraire, des rapports de domination, incluant outre le khamessat, — métayage au cinquième —, la garde, dans la dechra des Beni Souik, des produits agricoles et pastoraux appartenant à certaines fractions des Ouled Ziane. Ces produits, constituant les réserves des nomades, étaient laissés en dépôt au village, sous la garde des Beni Souik, dans des « maisons-greniers », durant les longs mois d'absence des Ouled Ziane.

Nous verrons dans les chapitres suivants l'impact de ce phénomène sur l'organisation de l'espace villageois, et nous tenterons de cerner plus précisément la nature des rapports économiques et sociaux qui s'établirent entre les Beni Souik et les Ouled Ziane. Nous analyserons, ensuite, la réalité de ces « maisons-greniers », leur fonctionnement, l'organisation de leurs espaces intérieurs et nous tenterons d'établir une corrélation entre ces « maisons-greniers », d'une part, et certaines des habitations des Beni Souik, d'autre part, à l'intérieur de leur propre dynamique.

Tout en évitant, donc, d'anticiper sur ces analyses ultérieures, il est toutefois important de souligner ici que la dechra des Beni Souik est le seul village de l'oued Abdi où soit attestée, par les chaouya comme par les bédouins, l'existence d'un tel phénomène.

Ainsi donc, les Beni Souik assurent pleinement leur rôle de relation avec les gens de la steppe et font de leur village le lieu même de cette relation, avec toute l'ambivalence que suppose et que contient ce contact.

Toutes nos informations confirment, par ailleurs, que les Ouled Mrabtime — première population maraboutique des Beni Souik — eurent à assumer l'essentiel de cette relation : leur quartier devint à la longue une sorte de grand grenier à la disposition des Ouled Ziane.

Par la suite, d'autres fractions des Beni Souik suivirent l'exemple des Ouled Mrabtime. Puis, certaines des « maisons-greniers », propriété initiale des Beni Souik, furent rachetées par les Ouled Ziane, dans le même but d'engrangement des réserves. Plus ou moins tard, selon les fractions nomades, ces « maisons-greniers » furent ensuite transformées par les Ouled Ziane pour leur servir d'habitation, d'abord temporaire, puis définitive.

Ainsi, le fait de l'emmagasinage aux Beni Souik des réserves des Ouled Ziane constitua le point de départ de leur sédentarisation au village, séden-

tarisation qui, pour certains de ces groupes bédouins, est déjà relativement ancienne.

Cette installation se doubla, évidemment de rapports sociaux qui, certes, n'exclurent pas, pendant longtemps, la relation conflictuelle, mais qui, avec le temps, se détendirent puis se densifièrent, évoluant lentement et tout récemment jusqu'à l'échange matrimonial.

D. ÉCHEC OU CHANGEMENT DE STRATÉGIE ?

Dans les pages qui précèdent, autant qu'une réalité, c'est d'abord une volonté qui est constatée et analysée.

Toute une stratégie complexe — et nous avons pu observer que le terme est nullement exagéré — a été mise en place, au seuil du pays aurasien, dans une double intention de protection contre les gens de la steppe en même temps que de relation avec ces mêmes populations.

Il reste maintenant à se poser la question : de cette stratégie, quels ont été les effets ?

On pourrait penser, en première analyse, que les Beni Souik ont échoué dans leur première fonction, consistant à faire écran à la montée des Ouled Ziane.

Et il nous faut bien constater que, dans cette affaire, ils ont du moins perdu leur assise territoriale. « Des Beni Souik, il ne reste aujourd'hui que le nom », déplorent les anciens. Nous serions tentés de répondre qu'il y a de cela environ deux siècles, des Beni Souik, il ne restait pas même le nom. Le Procès Verbal concernant les Beni Souik et établi en vue de l'application du Sénatus Consulte, s'intitule, en fait, P.V. de la tribu des Ouled Ziane et non pas des Beni Souik. Le rapport de délimitation de cette tribu est d'ailleurs fort explicite : « les possessions des Beni Souik s'étendaient jusqu'au Kheneg et comprenaient tout l'emplacement actuel de l'oasis de Djemmorah... l'existence de la petite tribu des Beni Souik est, depuis plus de deux siècles, intimement liée à celle des Ouled Ziane qui ne tardèrent d'ailleurs pas à l'absorber ».

Toute la littérature coloniale — reprenant le plus souvent les données des P.V. ou se basant sur les informations qu'ils transmettent — ignore les Beni Souik en tant que groupe tribal. En un sens, cette attitude est justifiée, car dès les débuts de la colonisation, dès même l'époque turque, à une date qu'il est toutefois bien difficile de préciser, les Beni Souik avaient perdu leur territoire tribal au profit des Ouled Ziane.

Constat d'échec, donc ?

Plutôt que de nous prononcer, de cet éventuel « échec », tentons, autant qu'il nous est possible, d'analyser les mécanismes et les causes.

Si l'on tente une comparaison entre les Beni Souik et d'autres groupes chaouya qui — dans la même situation spatiale — ont à eux à assumer une fonction identique et ont « réussi » à conserver leur assise terri-

toriale, il apparaît que la « réussite » de ces derniers est à mettre en relation avec deux facteurs principaux :

- la « complicité du pouvoir central »²² ;
- la possession et la transmission du savoir.

On s'aperçoit alors que, de ces deux composantes, la première est absente de la stratégie des Beni Souik et la seconde n'a représenté qu'une tentative avortée.

À ce niveau de l'analyse et pour nous aider dans la compréhension de ces mécanismes, nous allons reprendre, là où nous l'avons laissée, l'histoire de l'installation des Ouled Mrabtine, à Djemmorah, et de la zaouya de Sidi Yahia ben Abdallah.

Les Ouled Mrabtine, en effet, en dépit de leur statut d'immunité, ne réussirent pas à faire reculer les Ouled Ziane. Sidi Yahia, non plus, malgré sa renommée et celle de sa saouya²³ ne parvint pas à désamorcer leur convoitise face aux riches terres et palmeraies de la vallée des Beni Souik. Incluant initialement la vaste oasis de Djemmorah, les terres des Beni Souik; situées à l'ouvert de la plus fertile des vallées aurasiennes, constituaient, en fait, les terres les plus riches qui fussent offertes à la convoitise des nomades Ouled Ziane. D'où l'acharnement particulier de ces derniers à se les accaparer.

Toujours est-il que la tribu bédouine massacra les Ouled Mrabtine. Seuls furent épargnés — à la supplique de Sidi Yahia — ceux qui avaient pu se réfugier dans la zaouya, sous sa *horma* (protection). Les Ouled Ziane s'emparèrent alors des terres des Ouled Mrabtine²⁴. Puis, pour combattre l'influence spirituelle de Sidi Yahia dans la région, ils se placèrent sous celle d'un *mrabet* de M'Doukkal, Sidi Mohammed el Hadj.

C'est alors que se déroule le second drame de cette histoire : le serviteur de Sidi Yahia assassine celui de Sidi Mohammed el Hadj et en paiement de la dette de sang, Sidi Yahia et les Ouled Si Aïssa doivent encore céder des terres leur appartenant.

Toujours à la même époque, les Turcs se présentèrent à leur tour aux portes de l'Aurès. Sidi Mohammed el Hadj leur fit allégeance, alors que Sidi Yahia et les Ouled Si Aïssa leur firent opposition.

La légende raconte, en effet, qu'un jour, un certain Ahmed Turki, à la tête d'une armée turque, se présenta à l'entrée des terres de Djemmorah et demanda à Sidi Yahia de le ravitailler en grains. Celui-ci ordonna à ses serviteurs de remplir tous les sacs de la terre rouge argileuse qui abonde dans les environs de Djemmorah. Lorsque les soldats furieux ouvrirent les sacs pour en jeter le contenu, ils constatèrent avec stupeur que la terre s'était métamorphosée en blé. À l'annonce de ce miracle, Ahmed

22. L'analyse de la première partie de ce sous-chapitre doit beaucoup à la lecture de l'article de F. Colonna déjà cité.

23. Cf. Lartigue : *Monographie de l'Aurès*, op. cit., p. 322. Cette zaouya très réputée « était fréquentée par plus de 500 élèves ».

24. Il est impressionnant de constater combien cette tragédie, vieille de plus de quatre siècles, reste douloureusement présente dans les mémoires des Ouled Si Aïssa comme des Ouled Ziane.

Turki — impressionné et effrayé par la puissance du *mrabet* — renonça à ses intentions belliqueuses et rebroussa chemin. Au terme de cette légende, Sidi Yahia ben Abdallah, combattant simultanément sur deux fronts semblait réussir avec les Turcs, là où il avait échoué avec les Ouled Ziane.

Quoi qu'il en soit, alors que les Ouled Si Aïssa et leur chef spirituel refusaient l'allégeance au pouvoir central turc — les Ouled Ziane, par l'intermédiaire de leur chef spirituel, Sidi Mohammed el Hadj, s'assuraient sa complicité. La fraction maraboutique des Ouled Sidi Mohammed el Hadj (dont les Ouled Ziane recherchèrent systématiquement l'alliance) établit ensuite à son profit, — avec l'administration centrale —, une relation de même nature que celle que nouaient, dans le même temps, les marabouts de Khanga Sidi Nadji dans les Némenchas, par exemple. Les documents d'archive le confirment. Installés depuis à Djemmorah, « les Ouled Sidi Mohammed el Hadj devinrent les chefs investis par les Turcs »²⁵. De nombreux privilèges leur furent, dès lors, accordés par le pouvoir central, dont, en 1748, le commandement de la tribu des Shari et de celle des Ouled Ziane et Beni Souik réunis.

Dans le même mouvement, les Ouled Ziane, par l'intermédiaire de leurs puissants alliés, les Ouled Sidi Mohammed el Hadj, obtiennent également du pouvoir turc, de nombreux privilèges :

- d'abord, le territoire tribal des Beni Souik ;
- ensuite un certain nombre de droits fonciers tels que : des concessions de palmiers et de terres irriguées sur les terres des Beni Souik, un droit de pâchage, un droit d'irrigation donnant aux Ouled Ziane un « tour d'eau » équivalent à celui des Beni Souik ;
- enfin, un droit de perception de l'impôt Achour.

Tous ces privilèges émanaient de Salah Bey (1771), Hossine Bey (1807) et Nâman Bey (1812). Les Turcs voulaient ainsi s'allier la remuante tribu des Ouled Ziane, si bien située à l'orée du massif. La domination du pouvoir central dans l'Aurès n'était, en effet, que nominale et ne se faisait sentir que lors du passage de la colonne se rendant annuellement à Biskra pour percevoir l'impôt des tribus du sud.

Tous ces privilèges furent, par ailleurs, presque intégralement reconduits par la colonisation française.

Quant à l'influence spirituelle de la zaouya de Sidi Yahia ben Abdallah, elle périclita au fil des siècles, alors qu'inversement se renforçaient celle de M'Doukkal (Sidi Mohammed el Haj) et aussi celle de Menaâ dont nous reparlerons.

Les documents du début de la colonisation situent cette décadence plusieurs siècles en arrière alors qu'ils insistent sur le rayonnement spirituel et intellectuel des deux autres centres religieux. Plus personne à Djemmorah, ni même parmi les Ouled Si Aïssa, ne paraît se souvenir de l'affiliation confrérique de la zaouya, alors que les mêmes individus ont préservé dans leur mémoire des faits bien plus anciens. Dans l'état actuel

25. P.V. du Sénatus Consulte de la tribu des Ouled Ziane.

de nos connaissances, tout porte donc à croire — qu'à l'époque de l'implantation des différentes confréries dans l'Aurès, soit à partir du milieu du XVIII^e siècle²⁶ — l'aire d'influence de la zaouya de Sidi Yahia était tellement restreinte qu'il n'y a pas eu d'affiliation confrérique.

Quoi qu'il en soit, nous verrons, dans le chapitre suivant, qu'il y a deux siècles, environ, les fractions maraboutiques des Beni Souik se font supplanter, à l'intérieur même de leur dechra, par un lignage maraboutique arabe, originaire de l'oued Righ (les Ouled Si el Hachani), qui récupère à son profit l'essentiel de la relation initiale au sacré. Certes, il ne s'agit pas encore de l'installation des Ouled Ziane au village des Beni Souik. Mais peut-on considérer comme un fait du hasard que la sédentarisation au village du premier lignage des Ouled Ziane suive de très près celle des *mrabtîn* arabes Ouled Si el Hachani ?

À ce point de l'analyse, une autre interrogation surgit. Ne pourrait-on voir une relation de cause à effet entre l'incapacité des Beni Souik à préserver leur assise territoriale (donc à empêcher la montée des Ouled Ziane) et l'émergence aux plans du savoir et du pouvoir du lignage maraboutique des Ben Abbès de Menaâ ?

Car, il faut bien le constater, la situation spatiale de Menaâ au centre de l'oued Abdi, ne désignait nullement le lignage des Ben Abbès pour jouer le rôle qui était dévolu aux Beni Souik et qui fut, dans les Némenchas, celui des *mrabtîn* de Khanga. Les villages des Beni Souik et de Khanga sont, quant à eux, effectivement situés « au sud de vallées ouvertes... point de contact entre le massif et le Sahara »²⁷. Ce n'est là, en aucun cas, la situation de la zaouya des Ben Abbès. Sa position, au contraire (en amont de Menaâ) semble bien prouver que la stratégie initiale concernait moins les populations nomades Ouled Ziane — très loin en aval — que les populations de l'oued Bouzina et de l'oued Nara, de *šaff* opposés à celui de Menaâ²⁸.

Tout semble donc se passer comme si le lignage des Ben Abbès avait récupéré à son profit l'essentiel des fonctions initialement dévolues aux lignages maraboutiques des Beni Souik, — et comme si cette récupération était à relationner avec la double tactique de la zaouya de Menaâ, de transmission du savoir et de complicité du pouvoir central, deux facteurs absents de l'action des Beni Souik.

Par ailleurs, ces faits montrent la nécessité de bien cerner les divers éléments de la stratégie spatiale maraboutique, au regard, précisément, de la finalité de cette stratégie.

La position maraboutique est, comme on l'a dit, une position de protection, de défense. Encore faut-il pousser plus loin l'investigation et se demander ce que l'on veut protéger et pourquoi.

Il est clair que vers le sud et l'aval, les chaouya se sentaient menacés par la présence des nomades à l'orée du massif, — d'où la nécessité pour

26. Colonna (F.) : *L'islam en milieu paysan : le cas de l'Aurès, 1936-1938*, op. cit., p. 281.

27. Colonna (F.) : *Saints furieux, saints studieux...*, op. cit., p. 648.

28. Cf. Masqueray (E.), *La formation des cités...*, op. cit., p. 171 : « Ils (les ben Abbès) avaient empêché plus d'une guerre entre Menaâ et Nara ».

eux, d'organiser, dans cette direction, ce que nous appellerons « les défenses maraboutiques ».

Mais cela ne signifie pas systématiquement, selon nous, que la position maraboutique soit toujours et nécessairement méridionale²⁹. Dans un contexte politique différent, il est tout à fait possible de concevoir que la zone stratégiquement « faible » puisse se situer au nord, ou même au centre, de la vallée et que ce soit, donc, au nord ou au centre qu'apparaisse la nécessité d'organiser les défenses maraboutiques.

Ce fut le cas, par exemple, de l'installation des Halha (fraction maraboutique des Ouled Daoud) au nord de la vallée de l'oued el Abiod, dans le but de protéger cette vallée du retour des Oudjana refoulés par les Ouled Daoud³⁰.

Tout porte à croire que ce fut également le cas des Ben Abbès de Menaâ, dont la position centrale correspondait à une stratégie de protection et d'arbitrage concernant les populations de Bouzina et de Nara.

Peut-on pour autant conclure à un échec de la double stratégie de protection et de relation mise en œuvre par les Beni Souik ?

Nous ne le pensons pas, si, toutefois, nous acceptons de considérer cette situation complexe de façon prospective et dynamique.

Certes, les Beni Souik ont perdu, dans l'affaire, leur assise territoriale et certaines de leurs terres de culture. Mais si l'on veut bien reconnaître que dans tous les cas, le territoire tribal n'a plus aujourd'hui aucune réalité, que la tribu ne constitue plus qu'un cadre d'appartenance, la portée et la signification de ce qui a pu constituer, pendant une époque, un échec, sont considérablement diminuées.

Au contraire, si l'on ne perd pas de vue que la stratégie des Beni Souik avait comme ultime finalité la mise en relation des deux populations — au plan économique, pour le moins — on peut lui reconnaître le bénéfice d'une réussite à long terme.

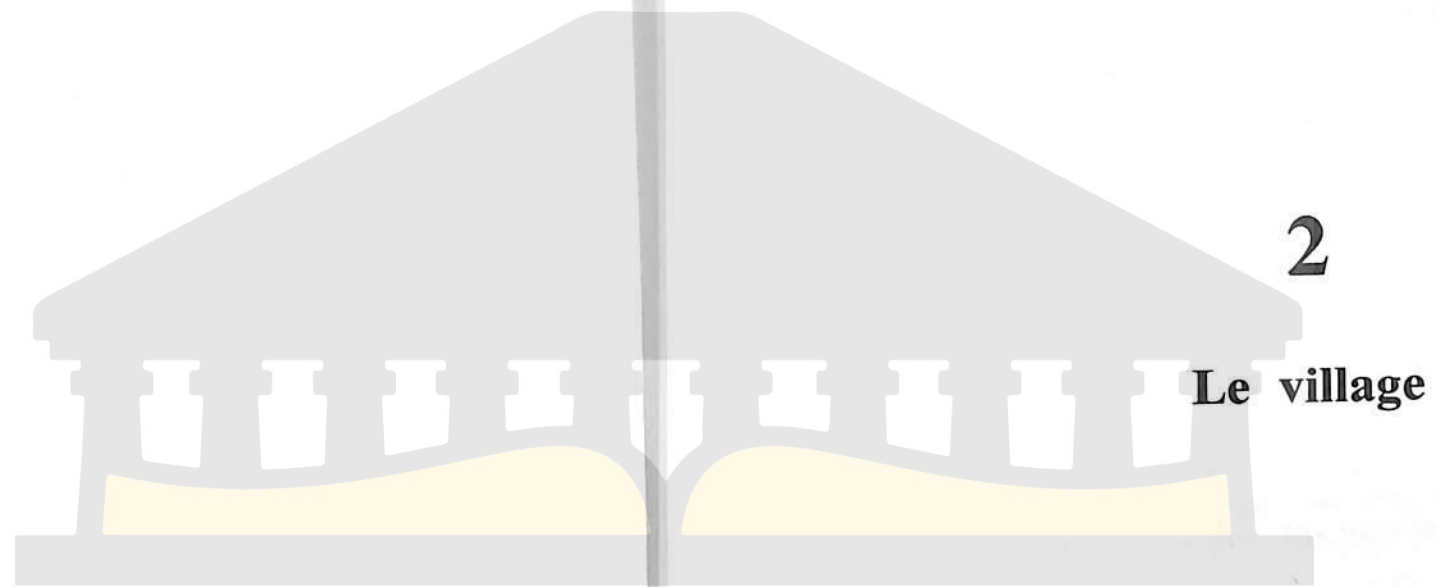
Aujourd'hui, au contact entre le massif aurasiatique et la steppe, le village des Beni Souik est l'image de la cohabitation des populations chaouya et des populations bédouines sédentarisées. Nous le verrons, cette cohabitation n'est certes pas exempte de conflits. Mais — au-delà de difficultés qui vont s'amenuisant avec le temps — elle représente le résultat tangible d'une volonté de relation avec ce monde de la steppe, initialement suspect parce que mal connu dans sa différence. Or, les Beni Souik ont — au bout du compte — accepté les bédouins dans leur village, et les nomades, en se sédentarisant, ont fini par se conformer à certaines habitudes de vie des chaouya. Les uns ont appris l'arabe, les autres le berbère.

29. La position basse est, par contre, beaucoup plus systématique.

30. Masqueray (E.) : *Note concernant les Ouled Daoud*, *op. cit.*, p. 25.

Il n'est peut-être donc pas excessif de dire que cette cohabitation constitue, en quelque sorte, l'amorce d'un lent processus de dépassement de l'opposition fondamentale identité/altérité.

Nous retrouverons cette dynamique sociale à travers l'analyse des schémas d'occupation spatio-temporelle mis en œuvre par les Beni Souik, tout au long de leur histoire.



⊙ ⊙ ∇ ∩ Σ ⊙ ⊙ ⊙ ⊙ ∩ ⊙ ∩ Σ ∩
WWW.ASADLIS-AMAZIGH.COM

Chapitre premier

Analyse des schémas d'occupation spatio-temporelle aux Beni Souik

Nous venons d'analyser la double fonction du village des Beni Souik induite par sa situation limite dans la vallée de l'oued Abdi et de dégager certains éléments de son organisation spatiale relatifs à son rôle dans cette vallée.

Nous allons, maintenant et plus précisément, étudier l'occupation de l'espace aux Beni Souik, à travers l'histoire de ce groupe, afin de faire apparaître l'ensemble des logiques possibles d'occupation préférentielle et évolutive.

A. CHRONOLOGIE DES OCCUPATION SUCCESSIVES **TRANSMISE PAR LA TRADITION ORALE**

Il y a très longtemps, à une époque qui semble vécue par la collectivité simultanément sur le mode mythique et sur le mode historique les *premières constructions s'édifiaient tout en haut et légèrement en amont* du site actuel de la dechra des Beni Souik, au *sommet de la pente abrupte*.

Cet ancien village, désigné sous le terme générique de *şur* (remparts, murs fortifiés), était initialement composé pour l'essentiel et selon la tradition orale :

— d'un *grenier collectif* (arabe : *gel'a*, chaouya : *qel't*) occupant le point le plus élevé du site. Il constituait également, de par sa position, un poste de vigie ;

— d'un *sanctuaire* situé à proximité immédiate du grenier, celui de Sidi Abdelqader, dont on ignore tout (y compris sa descendance), si ce n'est une légende explicative de l'abandon ultérieur de ce site élevé¹ ;

— d'une *aire à battre* également située à proximité immédiate du grenier et dénommée *nader l'ars* (l'aire à battre de la fête) ;

— d'habitations vraisemblablement massives, assises sur la partie la plus rocheuse du site et évoquant l'idée de fortifications, — ce que confirme d'une part l'appellation donnée à cet ensemble construit : *sur*, (remparts, murs fortifiés), et d'autre part le fait, rapporté par la tradition, que l'accès s'y faisait par deux seules portes, l'une à l'Est, l'autre à l'Ouest.

Ces habitations étaient situées légèrement en contrebas de l'ensemble composé du grenier, du sanctuaire et de l'aire à battre ;

— *de sanctuaires sommaires*. Il s'agit soit de simples tombeaux présumés d'ancêtres fondateurs — parmi lesquels on remarque plus particulièrement celui de Daoud ben Attiya, ancêtre, dit-on des premiers habitants du site — soit de très anciens lieux de culte, telle la grotte dite *bu iqdi-fin*. Ces sanctuaires sont situés un peu plus bas que le premier espace construit — *sur* — mais en haut du *cimetière* qui descendait vers l'aval du site.

La présence attestée du grenier nous indique qu'à l'époque de la plus lointaine occupation du site — dont puisse se souvenir la mémoire collective — les habitants de cette région étaient vraisemblablement semi-nomades². Or, on se souvient que les habitants de l'oued Abdi — contrairement aux populations de la vallée parallèle de l'oued el Abiod — sédentarisés depuis plusieurs siècles ont abandonné l'usage des greniers collectifs, dont on ne trouve, à notre connaissance, aucun vestige. Chez les Beni Souik, non plus, aucun témoin matériel ne subsiste de l'ancien grenier : seuls un toponyme et le souvenir perpétué par la tradition orale attestent l'ancienneté de son existence en même temps que celle de populations au mode de vie différent de celui des habitants actuels³. Si l'on

1. On raconte qu'à l'époque lointaine du *sur* et de la *gel'a*, existait une source à proximité du sanctuaire de Sidi Abdelqader. Cette source alimentait en eau tout le village fortifié. Un jour, un vieillard, qui n'était autre que Sidi Abdelqader en personne, demanda aux femmes, occupées à faire leur lessive à la source, de lui laver son burnous. Elles refusèrent. Alors le saint, en colère, frappa la source de sa canne et la tarit du même coup (on dit que la trace de ce geste est encore visible sur la pierre). Voilà pourquoi, explique la légende, la population, privée d'eau, fut obligée d'abandonner la partie supérieure du site et de construire un peu plus bas afin de se rapprocher de l'oued.

On reconnaît par ailleurs, dans cette légende, un certain nombre d'éléments symboliques fréquents dans l'hagiographie méghrébine : en particulier la relation sanctuaire/eau/pierre/arbre, ce dernier étant — ici comme ailleurs — symbolisé par la canne du saint personnage. Cf. à ce sujet : Servier (J.) : *Les Portes de l'Année*, op. cit., pp. 30-37.

2. L'existence du grenier collectif est presque toujours liée à un mode de vie proche du nomadisme. Cf. à ce sujet : Faublée-Urbain (M.) : *Magasins collectifs de l'oued el Abiod*, op. cit., p. 141, et Gaudry (M.) : *La femme chaouïa de l'Aurès*, op. cit., p. 18.

3. Les anciens, parmi les Beni Souik, se plaisent à insister sur l'ancienneté de leur village : « Beni Souik est antérieure à Biskra de 45 années, antérieure à Bouzina de 45 années », dit-on, selon une formule quasi rituelle où le nombre 45, dérivé du 40 symbolique, est à interpréter dans le sens de la pluralité.

accepte de transposer ce que d'autres chercheurs⁴ ont pu observer du fonctionnement de la *gel'a* chez les Ouled Daoud de l'oued el Abiod, en relation avec leur semi-nomadisme, — on peut en déduire que les premiers habitants du site des Beni Souik nomadisaient une partie de l'année et engrangeaient leurs réserves dans le grenier vigilement gardé, durant les longs mois de leur absence, par des *harez* (gardiens). Dans ces conditions, on comprend que le grenier représentait, comme a pu l'écrire P. Bourdieu « la pièce maîtresse de l'économie du groupe »⁵. Mais il constituait aussi le centre de la vie sociale : « là, ont lieu tous les rites familiaux, mariages, circoncisions... »⁶. Ce pour quoi : « le grenier collectif, symbole tangible de la puissance du groupe, de sa richesse et de sa cohésion, se trouvait investi d'une signification et d'une fonction à la fois sociales et religieuses, économiques et sentimentales »⁷.

Dès lors, toutes les précautions doivent être prises — et elles le sont — pour assurer la sécurité du magasin renfermant toutes les richesses du village :

— sa *position* d'abord, la plus haute qui soit, au sommet d'une crête, parfois quasi inaccessible. C'est un fait que, — aux Beni Souik comme ailleurs dans l'Aurès —, toutes les *gel'a* occupent, par rapport à la vallée, une position élevée d'accès difficile ;

— la *proximité immédiate d'un sanctuaire* qui vient — au plan du sacré — doubler la protection assurée par les gardiens : ainsi, près de l'antique *gel'a* des Beni Souik, le sanctuaire de Sidi Abdelqader ;

— le *double rempart* que lui font, immédiatement en *contrebas*, d'abord les habitations fortifiées puis, légèrement en *dessous* et vers l'*aval*, les cimetières et les tombeaux d'ancêtres conçus comme les plus sûrs garants de la sécurité du groupe.

De cette première occupation du site par les populations ancestrales des Beni Souik, il ne reste que d'insignifiants vestiges : rien d'autre qu'une aire à battre, un rocher sacré, à proximité immédiate du lieu-dit *gel'a*, tout au sommet de la crête, et, un peu plus bas sur le site, les sanctuaires des plus lointains ancêtres. Et pourtant, malgré ces infimes repères, la mémoire collective n'a rien perdu du passé du groupe qui ne soit nécessaire à son intelligence. Le souvenir de ce premier schéma d'occupation spatiale — perpétué par la tradition orale — est, en effet, suffisamment précis pour nous permettre de constater qu'il correspond à celui que des travaux antérieurs (1951) ont pu dégager dans la vallée de l'oued el Abiod : « un aïeul est enterré dans le magasin collectif, ou bien à proximité. Cimetières et demeures sont dominés par le grenier et le lieu saint »⁸.

Qui étaient donc ces premiers habitants ? On les appelle les *arb argub*, c'est-à-dire, littéralement : « les gens du haut-lieu ». Comme *gel'a*, *argub*

4. Masqueray (E.), Gaudry (M.), Faublée-Urbain (M.) et Bourdieu (P.), pour l'essentiel.

5. Bourdieu (P.) : *Sociologie de l'Algérie*, op. cit., p. 32.

6. Faublée-Urbain (M.) : *Magasins collectifs de l'oued el Abiod*, op. cit., p. 141.

7. Bourdieu (P.) : *Sociologie de l'Algérie*, op. cit., p. 33.

8. Faublée-Urbain (M.) : *Les magasins collectifs de l'oued el Abiod*, op. cit., p. 141.

constitue l'un des toponymes du site actuel. Il désigne toute la partie abrupte, rocheuse et élevée — juste en dessous du lieu-dit *gel'a* — qui occupe le sommet du site. Certains parmi les anciens du village dénomment également les premiers habitants : Ouled Zemlal, ou, *Zmarla*⁹. D'aucuns ajoutent qu'ils seraient les descendants des « Djouhal », géants mythiques¹⁰, constructeurs hypothétiques des grands tombeaux circulaires de la protohistoire qui parsèment l'Aurès, — comme d'ailleurs le massif du Hoggar ou le plateau du Tassili-n-Ajjer. Mais là, l'histoire se dissout dans la légende, dont les détours nous éloigneraient de nos préoccupations immédiates.

Toujours est-il qu'à partir du site initial précédemment décrit, le village des Ouled Zemlal s'étendit. À l'époque de sa plus grande expansion, sa population, dit-on, comptait 200 fusils¹¹. Des constructions s'élevèrent, en partie sur l'emplacement des premiers cimetières. Vers l'aval, la dechra atteignit le surplomb de la chaâba encaissée dont le nom perpétue le souvenir des premiers ancêtres : châabet Zmerla¹². Vers le bas, elle atteignit le niveau des plus hautes habitations du site actuel. Ce village comptait, par ailleurs, au moins un lieu de prière dont la tradition orale ait retenu l'existence et l'emplacement et qu'elle désigne sous l'appellation de *djama' el argub* (le sanctuaire du haut).

Plus tard, la seconde installation sur le site fut le fait quasi simultané de deux groupes : les Ouled Aïcha et les Ouled Mrabtine (dont nous avons déjà longuement parlé). Les Ouled Aïcha occupèrent l'espace laissé libre exactement en contrebas du lieu-dit *argub* (site d'extension des Ouled Zemlal), c'est-à-dire en contrebas et légèrement en aval du *sur* initial. Il n'est d'ailleurs pas impossible que l'installation des Ouled Aïcha fût contemporaine de l'expansion des Ouled Zemlal. Quant aux Ouled Si Aïssa, dits Ouled Mrabtine, ils occupèrent, on l'a vu, la partie la plus basse du site, juste en dessous des Ouled Aïcha.

Alors que l'espace jadis occupé par les Ouled Zemlal était appelé *argub*, celui des Ouled Aïcha fut dénommé *el hâra* et celui des Ouled Mrabtine, *el qsar*.

Les trois populations prirent soin de ménager entre leurs espaces respectifs d'habitation, les cimetières des ancêtres, lieux sacrés et inviolables, et, également, les aires à battre. Et tout se passe comme s'il s'agissait là, en quelque sorte, d'espaces *transition*, destinés à assurer, d'une part et d'abord, la meilleure cohabitation possible entre les différentes populations, et d'autre part et ensuite, la future extension des quartiers.

9. Une confusion subsiste toutefois les concernant. Les Ouled Zemlal sont-ils les *arb argub* ou bien les Ouled Aïcha dont nous allons bientôt parler ? Nous penchons pour la première hypothèse et confondrons dans le texte Ouled Zemlal et *arb argub*.

10. Le terme « Djouhal » est aussi synonyme de « sauvage, ingorant ». Cf. Gaudry (M.) : *La femme chaouïa de l'Aurès*, op. cit., p. 15.

11. Soit 200 hommes adultes en état de porter les armes : on exclut donc de ce chiffre les adolescents et les vieillards ainsi que toute personne du sexe féminin. Ceci devrait nous amener à une estimation d'un millier de personnes au total.

12. Chaâba : ruisseau, le plus souvent à sec, et, généralement encaissé.

Ainsi, de même que nous avons vu les *arb argub* s'entourer, en *contrebas* et en *aval* du *sur*, des cimetières et des sanctuaires d'ancêtres, de même voyons-nous les Ouled Aïcha aménager leurs cimetières et leurs aires à battre en aval et en contrebas de leurs habitations (entre leur quartier et celui des Ouled Mrabtine).

Ainsi, la placette centrale du village actuel — dite *el djuam'* (les sanctuaires) — constituait le début du grand cimetière des Ouled Aïcha. Sur cette placette en terre battue, on distingue à peine quatre petits tertres sous lesquels sont ensevelis quatre ancêtres fondateurs sur l'identité desquels la tradition orale a conservé peu d'éléments¹³.

Qui sont et d'où viennent les Ouled Aïcha ? La tradition est muette. On sait que leur ancêtre est Sidi Ahmed ben Iyoub. Son sanctuaire se situe dans le cimetière d'aval, à côté de celui de Daoud ben Attiya, ancêtre des premiers occupants, les Ouled Zemlal. E. Masqueray¹⁴ dit des Ouled Aïcha qu'ils constituent l'une des populations initiales des Ouled Daoud, habitants actuels de la vallée de l'oued el Abiod. Il les désigne également comme les constructeurs et propriétaires de l'un des grands greniers collectifs de l'Aurès : Belihoud¹⁵. Dans un autre texte, le même auteur¹⁶ les suppose descendants directs de Bourk, personnage mythique dont se réclament également les Ouled Daoud, les Ouled Abdi, les gens de Menaâ et ceux de Nara.

La tradition orale des Beni Souik rapporte aussi que les Ouled Zemlal et les Ouled Aïcha — populations guerrières — entretenaient des rapports qui ne furent pas toujours faciles, ce qui nécessita l'arbitrage des Ouled Mrabtine.

À l'époque de leur plus grande expansion, les Ouled Aïcha, dit-on, comptaient une population d'un millier d'individus. Leur espace bâti s'était étendu vers le bas et l'aval du site, sur l'emplacement de leurs cimetières. Ils ne furent bientôt plus séparés des Ouled Mrabtine, leurs voisins du bas, que par quelques aires à battre, quelques sanctuaires, la modeste placette en terre battue, *el djuam'* — vestige de leur grand cimetière — et le chemin muletier qui faisait communiquer entre eux les différents villages de l'oued Abdi.

La tradition orale rapporte également qu'aux temps de leur puissance, les Ouled Aïcha aménagèrent une longue ruelle entièrement couverte — *tasqift el kahla*, le passage noir — qui, partant de l'extrémité orientale

13. Ces quatre tertres seraient ceux de Sidi M'Barek el Amri (lié aux Ouled Mrabtine), Sidi Ahmed ben Abbas, dit El Makhfi, ancêtre des Ababsa et Sidi Ali ben Saïd, dont on ne sait rien d'autre que sa prédiction de l'arrivée de Sidi Ahmed el Hachani. On ignore tout du quatrième personnage.

14. « Note concernant les Ouled Daoud du mont Aurès », Alger, Jourdan, 1879, pp. 16 et 25.

15. On note les résonances hébraïques de ces noms : ben Iyoub, Belihoud. Nombreux sont les auteurs à avoir signalé de tels faits. Certains ont pu penser que quelques-unes des tribus de l'Aurès avaient compté des juifs parmi leurs ancêtres. Cf. Gaudry (M.) : *La femme chaouïa de l'Aurès*, op. cit., p. 3 et sq.

16. « Documents historiques recueillis dans l'Aurès ». Juillet 1876 in *Revue Africaine*, n° 122, mars 1877.

du site (là où il était coupé par le chemin muletier) escaladait la colline pour ceinturer le quartier des Ouled Aïcha, sur sa limite avec celui des Ouled Zemlal, et redescendre enfin — à l'ouest — vers *chaabet Zmarla*. Ce long passage, noir comme un tunnel, s'ouvrait à ses deux extrémités par deux portes : celle de l'Est et celle de l'Ouest. On raconte que toute bête égarée dans *tasqift el kahla* devenait automatiquement propriété des Ouled Aïcha et que, de même, quiconque s'y engageait n'avait d'autre issue que de poursuivre ou de faire demi-tour. Aucune ruelle, en effet, n'y aboutissait et seules y ouvraient les demeures des Ouled Aïcha.

Quelles sont les parts respectives de la légende et de la réalité dans ce récit ? Il est certes difficile de le préciser. Il n'est toutefois pas impossible de penser qu'à l'époque de leur plus grande expansion sur le site, l'espace habité des Ouled Zemlal empiétant — selon la tradition orale — sur les cimetières, vint à juxter, vers le bas, celui des Ouled Aïcha dont il ne fut peut-être plus séparé que par une ruelle couverte qui prit alors l'allure et la signification d'enceinte et devint, dans la légende, « le passage noir ». Cette interprétation est d'autant plus plausible que, jusqu'aux environs de 1920, le quartier du bas — *el qsar* — qui fut celui des Ouled Mrabtine, était entouré, dans sa partie inférieure, d'une ruelle entièrement couverte sur laquelle (comme pour *tasqift el kahla*), aucun autre passage ne donnait et où seules ouvraient les maisons des habitants. Cette ruelle qui était désignée sous le nom de *tasqift el qsar* (et qui, comme *tasqift el kahla*, s'ouvrait à ses deux extrémités par deux portes de l'Est et de l'Ouest) avait effectivement valeur d'enceinte privative, certes, mais également, défensive, à la limite de l'espace habité et de l'espace agricole¹⁷. Peut-être est-ce, d'ailleurs, à cette situation — ressentie comme plus vulnérable — qu'il faut attribuer la dénomination de ce quartier — *qsar* — terme contenant l'idée de fortification.

Par opposition, *el hara* (site des Ouled Aïcha), signifie tout simplement « le quartier » et désigne l'espace central, bien protégé de tout danger extérieur par les deux ensembles fortifiés du haut (*sur*) et du bas (*qsar*).

Nous avons déjà longuement analysé les raisons de l'installation des Ouled Mrabtine en contrebas du site : le rapport particulier qu'ils entretiennent avec le sacré leur assure un statut d'immunité mais les oblige, — en contrepartie — envers l'ensemble plus large auquel ils appartiennent (village, tribu), à un rôle de protection en même temps que d'arbitrage. La tradition orale est d'ailleurs fort explicite : lorsque, dit-on, les Ouled Zemlal et les Ouled Aïcha — prenant part aux querelles de *šaff* — s'en allaient guerroyer, les Ouled Mrabtine restaient, dans leur quartier du bas, garder la dechra. Leur simple présence au village constituait

17. Le *qsar* occupe effectivement une position très basse, juste à la limite des jardins. Nous aurons ultérieurement l'occasion de parler d'autres ruelles couvertes aux Beni Souik, toutes dénommées *tasqift*, mais n'ayant pas la même valeur d'enceinte. La couverture de *tasqift el qsar* s'effondra (vraisemblablement à la suite de pluies importantes) il y a environ une soixantaine d'années, et ne fut pas refaite. Seul subsiste aujourd'hui le passage dénommé *asqaq el qsar*, rue du *qsar*.

la meilleure garantie¹⁸. Leur statut d'immunité leur impose le site le plus vulnérable et, corrolairement, cette position facilite l'exercice de leur fonction de protection envers les quartiers du haut.

Alors que les trois espaces dont il vient d'être question, le *sur* avec sa *gel'a*, *el hara* et *el qsar* composent toujours (à des niveaux différents) le site actuel de la dechra des Beni Souik, — il existait naguère un village qui a totalement disparu.

Exactement en face du village des Beni Souik, de l'autre côté de l'oued, — raconte la tradition — existait, il y a de cela plusieurs siècles, une très ancienne dechra appelée *el ba'ul*.

Les habitants d'*el ba'ul* étaient, dit-on, farouchement opposés à ceux du village d'en face. Au mieux, dans les périodes de paix, les relations entre les deux dechras étaient-elles neutres. En fait, les deux villages appartenaient aux deux ligues opposées (*šaff*). Les Beni Souik faisaient partie de la ligue de l'Est et *el ba'ul* de celle de l'Ouest. Jusque là les deux versions retenues par la tradition orale se recourent parfaitement. Elles divergent, par contre, quant aux populations qui composaient le village d'*el ba'ul*.

La première version — y compris dans sa vraisemblable inexactitude — est d'un grand intérêt pour l'analyse des schémas d'occupation de l'espace tels que peuvent les produire les Beni Souik.

Au terme de cette première version, *el ba'ul* serait la réplique, plus ou moins exacte, du village des Beni Souik de l'autre côté de l'oued. Le bas du site d'*el ba'ul* serait, en effet, occupé par des Ouled Mrabtine, pour les mêmes raisons de sécurité et de protection déjà analysées. Au-dessus du quartier maraboutique, on retrouverait celui des Ouled Aïcha, et la partie supérieure du site d'*el ba'ul* aurait peut-être été, également, occupée par des Ouled Zemlal.

Quoi qu'il en soit, ce qu'il convient de noter à partir de cette version, c'est d'abord la position des Ouled Mrabtine ; ils occupent d'une part les zones basses des deux sites et d'autre part et simultanément exactement le centre de l'ensemble formé par les deux villages. Cette position médiane permettait, dit-on, d'éviter les conflits entre les deux *šaff* opposés. C'est là, effectivement, la position la plus logique d'éventuels médiateurs.

L'analyse de cette version présente un second intérêt relativement à la compréhension des *šaff*. La répartition des populations entre les deux villages opposés est, en effet, représentative et symbolique des structures dualistes qui se manifestent — de façon plus ou moins latente ou virtuelle selon la conjoncture — dans les sociétés aurasiennes. Ce récit légendaire nous montre — à l'intérieur d'un même territoire tribal — deux villages opposés, représentant chacun l'une des deux ligues, dont l'opposition est marquée sur le terrain par une parfaite symétrie de part et d'autre de l'oued. Il s'agit là d'un cas concret de division d'une tribu par les *šaff*.

18. C'est aussi « parce qu'ils ne pouvaient pas porter les armes » que les Ouled Mrabtine ne portaient pas guerroyer et restaient au village.

Or, les deux villages présentent, au terme de cette version, la même morphologie et la même composition sociale : de part et d'autre des Ouled Aïcha, de part et d'autre des Ouled Zemlal. Chacun de ces groupes occupe, dans chacun des deux villages, la position assignée soit par leur ancienneté (Ouled Zemlal) soit par leur statut (Ouled Mrabtine). Au terme de cette version, les ligues pourraient donc diviser et opposer les fractions¹⁹, — fait qui semble en contradiction avec le rôle de cohésion assumé par la fraction.

Mais, si la tradition orale met à notre disposition une légende explicative fort intéressante sur le plan de la symbolique et de la logique de l'occupation spatiale, — elle nous donne également une seconde version, qui pourrait bien, quant à elle, davantage se rapprocher de la réalité historique.

Au terme de cette seconde version, le village opposé à celui des Beni Souik aurait été occupé, il y a plusieurs siècles, par une population d'origine fort ancienne : les *Ouled Azziz*.

La tradition orale rapporte que les Ouled Azziz se seraient installés sur le site à l'époque de la conquête du Maghreb par Sidi Oqba, soit au VII^e siècle, et auraient disparu du site d'*el ba'ul* décimés par une épidémie ou par une famine.

Consultons les historiens de la région.

Lartigue²⁰, qui a amplement traité de ce sujet sur la base des informations consignées dans les P.V. du Sénatus Consulte, affirme que les Ouled Abdi — alors que les Ouled Daoud s'emparaient de la vallée de l'oued el Abiod aux dépens des Oudjana — envahirent la vallée occupée par les Ouled Azziz à laquelle ils donnèrent leur nom : oued Abdi.

Toujours selon Lartigue et les P.V. du Sénatus Consulte, les Ouled Azziz auraient constitué une ancienne tribu berbère d'origine juive et auraient occupé toute la vallée de l'oued Abdi (des gorges des Beni Souik au Teniet Gabel Ressay) et la vallée confluente de l'oued Larbaâ²¹. Refoulés par les Ouled Abdi, ils se réfugièrent dans la vallée de l'oued el Ahmar (Bouzina), déjà occupée par les Ouled Bennou et les Ouled Nouacer, et se seraient alors installés au Djebel Bouss.

Quant à Masqueray²², il écrit : « À la même époque reculée, des Haoura, des Aou-Adça, des Aoulâd Azziz expulsés aujourd'hui de l'Aourâs, occupaient l'ouâd Abdi ». « Les Ouled Azziz auraient dominé le pays depuis la région saharienne jusqu'à la ligne de Lambèze et de Thamgad et n'auraient cédé qu'à la pression des Arabes Ouled Ziane »²³. Toujours

19. Nous verrons qu'à l'intérieur de la tribu comme du village, chacune des populations citées s'est constituée en fraction.

20. Lartigue (Lt Cl de) : *Monographie de l'Aurès*, op. cit., p. 328.

21. Région de Bouzina.

22. Masqueray (E.) : « Notes concernant les Aoulâd de l'Aouras », op. cit., p. 15. L'auteur situe cette « époque reculée » à trois siècles environ de la fin du XIX^e siècle, soit à la fin du XVI^e siècle.

23. Masqueray (E.) : « Documents historiques recueillis dans l'Aurès », op. cit., p. 104. Certains historiens ont, en effet, été amenés à penser que les Ouled Ziane ne furent pas étrangers au refoulement des Ouled Azziz. Du moins auraient-ils achevé l'œuvre des Ouled Abdi.

selon Masqueray, ce serait plutôt les Ouled Ahmeur ben Ali, fraction des Ouled Azziz, et non tous les Ouled Azziz qui auraient été expulsés par les Ouled Abdi²⁴.

Quant à Fallot — cité par M. Gaudry²⁵ — il situe l'événement du refoulement de ces tribus par les Ouled Abdi aux alentours des XIV-XV^e siècles. Selon les informations contenues dans les P.V. du Sénatus Consulte, ce serait vers 1532-1537 — donc au début du XVI^e siècle — que les Ouled Abdi s'emparèrent de la vallée, après en avoir chassé les Ouled Azziz.

Si, comme le suggère la tradition orale des Beni Souik, les Ouled Azziz se sont réellement installés sur le site d'*el ba'ul* aux environs du VII^e siècle, nous laisserons aux historiens le soin de dater leur disparition entre la fin du XV^e siècle et le milieu du XVI^e siècle.

En confrontant la tradition orale avec les données historiques, il sera permis d'admettre que les deux villages opposés aient pu mener une existence contemporaine pendant une époque dont la durée n'est certes pas facile à préciser. On peut également supposer que l'arrivée des trois premières populations des Beni Souik (Ouled Zemlal et surtout Ouled Aïcha et Ouled Mrabtine) ne fut pas étrangère à la disparition d'*el ba'ul*. De cette antique dechra, il ne reste plus aujourd'hui qu'un toponyme, les quelques ruines d'un sanctuaire dit « *djama' el ba'ul* »²⁶ et de nombreux vestiges attestant l'existence d'un site habité relativement important et ancien²⁷.

La tradition orale se souvient, par ailleurs, de la richesse particulière des terres. À cette époque lointaine, Beni Souik était, dit-on, « *bled zitun* » (pays des olives) et son territoire était couvert d'oliviers. Il existait, précise-t-on, deux pressoirs à huile²⁸ : l'un appartenant au *šaff* de l'Est (Beni Souik), l'autre à celui de l'Ouest (*el ba'ul*)²⁹.

Les Beni Souik exploitaient également, raconte la légende, de grandes étendues de blé. Mais, dès que les céréales arrivaient à maturité, les oiseaux et les nomades, dit-on, se chargeaient de la récolte... Les Beni Souik pri-

24. Masqueray (E.) : « Documents historiques recueillis dans l'Aurès », op. cit., p. 104.

25. Gaudry (M.) : *La femme chaouïa de l'Aurès*, op. cit., p. 3.

26. Ce sanctuaire est situé en contrebas de l'ancien village, et exactement en face du sanctuaire de Sidi Belgacem ben Si Aïssa, ancêtre des Ouled Mrabtine des Beni Souik.

27. Il s'agit de nombreuses assises de murs faites de grosses pierres, dont il n'est pas évident qu'elles aient été taillées. Le sol est également jonché de tessons de poteries de toutes sortes : minces, épaisses, fines, grossières, non décorées, décorées de motifs géométriques, incrustées, vernissées, etc.

28. Il ne subsiste plus aujourd'hui — dans l'oued Abdi et les vallées confluentes — qu'un seul pressoir à huile, celui des Beni Frah, déjà mentionné par les P.V. du Sénatus Consulte comme étant très ancien. Aujourd'hui encore, la principale ressource des Beni Frah demeure l'olivier.

29. Il existe actuellement aux Beni Souik un lieu appelé *m'assra* (pressoir) sur lequel n'a jamais été retrouvé aucun vestige. Encore un toponyme...

rent alors l'habitude de moissonner leur blé encore vert, d'où leur appellation : Beni Souik³⁰.

Quoi qu'il en soit, de ces populations lointaines (Ouled Zemlad, Ouled Aïcha et Ouled Mrabte), il ne subsiste plus que cinq familles (descendant des première et troisième populations) et trois femmes dont les ancêtres furent les Ouled Aïcha. Le substrat original a donc en quelque sorte disparu.

Arrivèrent, plus tard, aux Beni Souik, deux nouveaux groupes : les *Ouled Chagour* et les *Ouled Sidi Abdelmoumen*. Les premiers semblent avoir précédé de peu les seconds.

Les *Ouled Chagour* s'installèrent en aval du quartier des Ouled Aïcha³¹ (tel qu'il devait se présenter à cette époque), soit immédiatement en contrebas du lieu-dit *argub*. De l'espace qu'ils laissèrent libre d'habitations, dans la partie basse de leur quartier, ils firent leur propre cimetière où ils édifièrent le sanctuaire de leur ancêtre (Sidi Ali Zhana, dit Dada Zhani) : simple et naïve coupole de terre sèche.

En aval de leur quartier, les Ouled Chagour aménagèrent leur aire à battre ; plus loin encore, toujours vers l'aval, s'étendait le grand cimetière des Beni Souik³². À l'époque de leur plus grande expansion, les Ouled Chagour empiétèrent sur ce grand cimetière où ils construisirent des boutiques et des « cafés », c'est-à-dire des édifices publics.

Les Ouled Chagour se disent « chaouya d'origine maraboutique », venus de la région de Sidi Oqba³³. Au début de la colonisation, et vraisemblablement dans la période précédente, ils constituèrent l'une des fractions les plus puissantes des Beni Souik. À l'époque coloniale, ils comptèrent parmi eux de nombreux membres et présidents de *djem'a* du douar des Beni Souik ainsi que deux caïds³⁴ dont le bureau se trouvait sur

30. En chaouya, le blé vert est désigné par le mot *suiš*, altéré en souik, dans le patronyme Beni Souik.

31. Il semble que la population des Ouled Aïcha était déjà alors en régression démographique. Leur quartier ne devait donc pas avoir l'importance décrite plus haut, lorsqu'il occupait la quasi totalité du site du village.

32. On ignore si, à l'époque de l'arrivée des Ouled Chagour, les Ouled Zemlal occupaient encore la totalité du lieu-dit *argub*, ou seulement une partie de ce dernier. Autrement dit, les Ouled Chagour ont-ils eu la possibilité de s'installer sur les hauteurs rocheuses du site, laissées vides par les premières populations en phase de régression démographique ? Si oui, cela indiquerait un premier changement dans le schéma initial. Nous penchons pour cette hypothèse (cf. la légende explicative de Sidi Abdelqader, p. 60 note 1).

33. Une autre version, peu vraisemblable, les fait venir de la région d'Arris. Leur véritable nom est Ouled Si Ali Zhana. À l'origine la fraction était composée de plusieurs lignages dont celui des Ouled Chagour qui, seul, subsiste.

34. À l'époque de la colonisation, les Beni Souik — on le sait — avaient déjà perdu leur territoire tribal au profit des Ouled Ziane. À cette époque-là, la tribu des Ouled Ziane se composait donc de quatre douars : Beni Souik, Djemmorah, Branis et Gueddila. Chacun de ces douars avait sa propre *djema'* (composée de 8 membres) qui déléguait des représentants à la *djema'* de tribu composée de 12 membres.

Les anciens racontent, en outre, qu'autrefois certains puissants caïds des Beni Souik frappèrent monnaie. On aurait retrouvé d'anciennes pièces de monnaie portant une date (?) et la mention « *sekka suikiya* » (banque souiki). Cette « banque » aurait existé dans le quartier des Ouled Chagour.

l'extension de leur propre quartier. Ils étaient également membres de la *djem'a* de la tribu des Ouled Ziane, à laquelle ils représentaient toutes les populations du village des Beni Souik.

Il n'est pas impossible de penser qu'ils n'ont peut-être pas été loin de jouer — dans la vallée de l'Oued Abdi — le rôle qui fut récupéré par les Ben Abbès de Menaâ. Ils n'ont toutefois pas réussi — face aux Ouled Ziane — à préserver l'assise territoriale des Beni Souik. De cette puissante fraction, il ne reste plus aujourd'hui que deux familles et quelques vieilles femmes. Mais — à la différence des trois premières populations — la régression des Ouled Chagour constitue un fait relativement récent et trouve ses causes principales dans l'émigration et dans l'exode rural.

À leur arrivée aux Beni Souik, les *Ouled Sidi Abdelmoumen* s'installèrent en contrebas du quartier des Ouled Chagour et très légèrement vers l'aval. Ils en étaient séparés (autrefois comme aujourd'hui), par le cimetière de Sidi Ali Zhana (ancêtre des Ouled Chagour) et par leur propre cimetière, aménagé en haut et légèrement en aval de leur quartier, sur l'emplacement d'une aire à battre rachetée à l'une des dernières familles des Ouled Zemlal. En amont, les Ouled Sidi Abdelmoumen étaient séparés du quartier des Ouled Aïcha par ce qui restait du cimetière de ces derniers, à savoir la petite placette aux quatre saints, dite « *el djuam'* ». À la partie basse de leur quartier — là où il rejoignait le chemin muletier — était accolé un sanctuaire : celui de Sidi Bouzid où étaient censés s'arrêter les voyageurs ou les étrangers de passage³⁵.

Ce sanctuaire et le chemin muletier séparaient, vers l'aval, le quartier des Ouled Sidi Abdelmoumen du *qsar*. Cette séparation était accentuée par tout l'espace de *nader sug* et du *sbil*³⁶ situé, plus en aval encore, dans le quartier des Ouled Mrabte. Enfin, le sanctuaire de Sidi Abdelmoumen était accolé au quartier de ses descendants, en haut et en aval. Au pied du sanctuaire, toujours vers l'aval, fut aménagée une aire à battre collective, propriété de l'ensemble de la fraction des Ouled Sidi Abdelmoumen. Là se déroule toujours le pèlerinage à l'ancêtre auquel partitout le village et qui se tient le 16 mars du calendrier agraire. Au-delà, vers l'aval, s'étendait le grand cimetière avec ses nombreux sanctuaires (le cimetière subsiste, les sanctuaires sont presque tous en ruines).

Les Ouled Sidi Abdelmoumen — comme les Ouled Mrabte et les Ouled Chagour — sont, on l'a dit, d'origine maraboutique.

Selon la légende, Sidi Abdelmoumen serait venu de Tunis et serait le fils du célèbre *wali* (saint) de Tunis, Sidi Mahrez. Les origines berbères, et plus encore, chaouya, de ce groupe seraient dès lors peu évidentes. À moins que l'on admette que le groupe tout entier — à un moment de son histoire et pour des raisons obscures — se soit mis sous la protection

35. La construction de la route en 1955, pendant la guerre, a entraîné la destruction de ce sanctuaire.

36. Sorte d'auberge pour les paysans et les nomades venus pratiquer l'échange économique.

d'un *mrabet* réputé (bien que d'origine différente) : ce fut le cas, on s'en souvient, des Ouled Mrabtine et de Sidi Yahia ben Abdallah.

Quoi qu'il en soit, les Ouled Sidi Abdelmoumen se réclament d'une appartenance chaouya et sont reconnus comme tels.

Sidi Mahrez, donc, aurait eu trois fils qui, tous trois, auraient immigré dans l'Aurès :

- Sidi Abdelouassaâ à Nara,
- Sidi Abdelmoumen aux Beni Souik,
- Sidi Ben Zekri à la zaouya Ben Abbès à Menaâ.

Les Ouled Sidi Abdelmoumen forment actuellement une population importante (13 « familles ») et jouissent d'un statut social et économique privilégié. Le sanctuaire de leur ancêtre est devenu la mosquée du village en même temps que le lieu de réunion de l'ancienne assemblée des notables (*djem'a*) qui regroupait les représentants de chaque fraction du village. Leurs possessions dans la palmeraie sont importantes. Ils jouissent surtout d'un grand prestige social mais qui ne dépasse guère les limites du village.

Le village des Beni Souik se composait alors de cinq quartiers bien distincts : ceux des Ouled Zemlal, des Ouled Aïcha, des Ouled Chagour et des Ouled Abdelmoumen. Ces cinq quartiers étaient séparés les uns des autres par des *espaces-transition* non construits, mais hautement socialisés, composés de cimetières avec leurs sanctuaires et aussi d'aires à battre.

À en croire la tradition orale, il semble que, après l'installation des Ouled Sidi Abdelmoumen sur le site, les Ouled Zemlal disparurent des Beni Souik à la suite de luttes violentes avec les Ouled Ziane. À cette époque là, rapporte la légende, les nomades Ouled Ziane engrangeaient leurs provisions chez les Beni Souik qui en avaient donc déjà la garde. Chaque habitant réservait dans sa maison une ou plusieurs pièces aux Ouled Ziane, car l'usage des maisons greniers ne semblait pas encore répandu. Seuls les Ouled Zemlal refusaient farouchement cette situation, d'autant que les Ouled Ziane avaient pris, dit-on, pour habitude — à chacun de leurs arrêts au village — de forcer l'hospitalité des Beni Souik qui se trouvaient alors dans l'obligation de les nourrir. Au nom de tous les Beni Souik, les guerriers Ouled Zemlal en prirent ombrage et décidèrent d'empêcher et de punir de telles pratiques. Aussi, lorsque les Ouled Ziane revinrent, une nouvelle fois, pour emmagasiner leurs réserves et abuser de l'hospitalité des Beni Souik, les Ouled Zemlal coururent à leur poursuite par les ruelles du village pour les égorger. Certains, parmi les Ziani réussirent à se réfugier dans la mosquée de Sidi Abdelmoumen pour se mettre sous sa protection. Mais les Ouled Zemlal, furieux, et ne reculant pas devant le sacrilège, les firent sortir un à un et les égorgèrent sur l'aire à battre au seuil du sanctuaire. La violation de sa *horma* par les Ouled Zemlal — poursuit la légende — déclencha la colère du saint qui jeta sa malédiction sur les premiers occupants des Beni Souik : dès lors, dit-on, ceux-ci disparurent rapidement. Et ce fut à cause de leur sacrilège, com-

mente la légende, que de leur nombreuse et puissante population, il ne reste plus aujourd'hui que deux familles.

Ce n'est là, évidemment, qu'une légende, dont on peut cependant retenir plusieurs éléments intéressants :

a) La situation de dépendance des Beni Souik par rapport aux Ouled Ziane. Cette dépendance va jusqu'à l'obligation d'hospitalité. Vraisemblablement, c'est à cette époque-là que les Ouled Ziane étendirent leur hégémonie sur la région en poursuivant les actions entreprises à Djemmorah contre les Ouled Mrabtine.

b) Le refus de cette situation par les Ouled Zemlal, qui est également refus de pactiser avec les populations de la steppe. Ce refus peut s'expliquer par l'ancienneté des guerriers Ouled Zemlal sur le site : ils s'en considèrent en quelque sorte les maîtres, puisqu'ils en sont les premiers occupants. Ils conservent des habitudes farouches d'opposition systématique aux nomades. Inversement, les autres fractions des Beni Souik auraient accepté certains types d'échanges (ou de services) avec les Ouled Ziane.

c) Les luttes qui ont, de toute évidence, opposé aux Ouled Ziane les Beni Souik et plus particulièrement les Ouled Zemlal. Ces luttes ont abouti à la disparition des premiers habitants du site.

d) Le souci, plus ou moins explicite, des autres fractions de ne plus accorder leur assentiment total à ces luttes et de se démarquer de ceux qui furent les plus acharnés et, finalement, les plus faibles.

e) L'importance de la *horma* d'un sanctuaire.

À une époque qu'il est difficile de préciser — mais vraisemblablement à la suite de l'installation des Ouled Chagour et des Ouled Sidi Abdelmoumen — arrivèrent d'autres populations chaouya originaires de l'oued Fedhala³⁷ : les *Ouled Souleyman* dits encore *Ababsa*³⁸. Ils s'intégrèrent aux Beni Souik selon un processus différent de celui que nous avons observé et analysé jusque-là.

Les différents groupes chaouya, mais d'horizons divers, venus s'installer aux Beni Souik, se sont toujours constitués, sur le plan social, en fraction et, sur le plan spatial, en quartier. Ainsi en fut-il de la fraction des Ouled Zemlal, puis de celles des Ouled Aïcha, des Ouled Mrabtine, des Ouled Chagour et enfin des Ouled Sidi Abdelmoumen. Ces différentes fractions composaient alors la tribu des Beni Souik dont on constate, par là, l'extrême dynamisme du contenu démographique et social.

À leur arrivée aux Beni Souik, les *Ababsa*, quant à eux, ne se constituèrent pas en fraction, mais s'intégrèrent à l'une des anciennes fractions de la tribu, les Ouled Aïcha (qui se situaient déjà en phase de régression démographique). Ils s'y intégrèrent au point de vénérer l'ancêtre des Ouled Aïcha, Sidi Ahmed ben Iyoub, et de se considérer comme l'un de leurs lignages. Ce cas, qui n'est pas unique aux Beni Souik — comme nous aurons l'occasion de le voir — illustre le fait que la tribu, comme la fraction, peut agréger des éléments d'horizons divers : ainsi voyons-nous le

37. Région d'Ain Touta.

38. Du nom de l'ancêtre du lignage qui a fait souche aux Beni Souik.

cas concret de lignages d'origines différentes composer une même fraction. L'assimilation opère également au niveau de l'habitat puisque les Ababsa devenus, selon le principe de filiation, lignage des Ouled Aïcha, s'installèrent dans le quartier même de ces derniers³⁹ et enterrèrent leur ancêtre réel dans le cimetière de leur fraction de rattachement.

D'autres cas analogues se répétèrent aux Beni Souik, reproduisant un schéma identique.

Ainsi, les *Gouadjla*, chaouya originaires de la région de M'chounèche (dans le sud de la vallée de l'oued el Abiod) — furent, de la même manière, rattachés aux Ouled Aïcha.

Ainsi, également, les *Ouled Bachir* — dont l'origine lointaine remonterait, dit-on, aux Achèche et qui seraient, par leur mère, alliés aux Ouled Mrabtine — ont été si totalement assimilés aux Ouled Sidi Abdelmoumen qu'il est difficile à l'observateur de les en différencier. Ils habitent, en effet, dans le même quartier que les autres lignages de cette fraction et vénèrent le même ancêtre : Sidi Abdelmoumen, qui prend, dès lors, valeur de symbole.

Sur la base de ces cas concrets, il nous est ainsi possible d'observer combien jouent, à l'intérieur de la fraction, les forces de cohésion et d'assimilation — et ce — sur la base de la convergence des deux principes de filiation et de territorialité. Autant il est relativement facile de distinguer à l'intérieur de la tribu (ou du village) les différentes fractions qui la composent, — autant il est malaisé de discerner, à l'intérieur de la fraction et du quartier, les lignages d'origine étrangère qui lui ont été « assimilés ».

Jusqu'alors, ce sont des populations *chaouya* (ou considérées comme telles) que nous avons vu arriver, s'installer et s'intégrer à la tribu des Beni Souik et à ses fractions.

Or, à une époque qu'il est une fois de plus difficile de dater mais qui, — sur la base des généalogies recueillies par nous — pourrait bien remonter à environ deux siècles d'ici, vont s'installer aux Beni Souik, non plus des populations *chaouya*, mais des *populations arabes*.

Ce furent d'abord un *mrabet* et sa femme, originaires de l'Oued Righ, qui arrivèrent aux Beni Souik. Or cette venue, dit-on, avait été prédite par un homme sage parmi les Beni Souik, Sidi Ali ben Saïd⁴⁰, qui avait conjuré tous les habitants de prendre soin du *mrabet* lorsqu'il se présenterait au village. Au lieu de quoi, le saint homme de l'oued Righ — Sidi Ahmed el Hachani — fut violemment rejeté par la population et dut, laissant sa femme dans la dechra, se réfugier sur le site de l'ancien village « *el ba'ul* », dans une grotte que l'on vénère depuis. Bientôt, une terrible épidémie s'abattit sur les Beni Souik et les décima. Les hommes, les femmes, les enfants mouraient, raconte la légende, et on ne savait que faire.

39. Bien plus tard, un segment de ce lignage ira habiter en bas du village, dans le qsar des Ouled Mrabtine. Leur ancêtre, Sidi Ahmed ben Abbès, dit « *el mahfi* » est enterré dans la placette dite « *el djuam'* », résidu de l'ancien grand cimetière des Ouled Aïcha.

40. Un petit tertre, sur la placette *el djuam'* marque sa sépulture.

C'est alors que le sage parmi les Beni Souik — Sidi Ali ben Saïd, mort depuis longtemps — apparut en rêve à sa fille, lui rappelant sa prédiction et ses recommandations. Les Beni Souik, poursuit la légende, se souvinrent, un peu tardivement, de Sidi Ahmed el Hachani qui, rejeté, vivait en ermite dans la grotte d'*el ba'ul*. Ils comprirent que l'épidémie qui les anéantissait n'était autre que la vengeance du saint homme outragé. Reconnaissant en lui un grand marabout, ils dépêchèrent une délégation pour le supplier de lever sa malédiction et de venir parmi eux. Celui-ci accepta sous condition, — exigeant d'une part que toute la population vint à lui et lui fasse cortège jusqu'au village, et que, d'autre part, il lui fut construit une demeure sur le lieu-dit *argub*. Ce qui fut fait. La maison, dit-on, fut construite par toute la population rassemblée, en une seule journée, sur un emplacement situé en aval de l'espace alors habité et au niveau des plus hautes maisons, soit à mi-hauteur sur la pente du versant⁴¹. Le site fut choisi par les anciens du village, en accord avec les désirs du marabout. On prit soin de laisser entre sa maison et le village en amont un large espace de cimetières.

L'analyse de cette légende met en évidence deux aspects importants : d'abord et immédiatement le rejet de l'intrus, l'étranger arabe, puis, dans un second temps, son intégration, sa « récupération » au sein de la collectivité par l'attribution (ou la reconnaissance) d'une fonction déterminée au plan du sacré : les Beni Souik intègrent le marabout arabe à l'intérieur des « structures du sacré » dont ils se sont dotés. Il n'est pas impossible de penser qu'en conduisant le marabout au village, après l'en avoir rejeté, les Beni Souik n'aient eu la double intention (implicite, certes) de lui attribuer un rôle de sauvegarde autant que d'intermédiaire et de remédier par là à une éventuelle défaillance de leurs propres fractions maraboutiques.

Médiateur, Sidi Ahmed el Hachani l'était doublement à l'égard des Beni Souik dans leur conflit avec les nomades arabes Ouled Ziane : d'abord de par son statut et ses fonctions maraboutiques et ensuite de par son origine arabe elle-même⁴². À cette époque-là, en effet, la puissance des Ouled Ziane était devenue une réalité avec laquelle il valait mieux composer. Dès lors, il n'est pas impossible d'interpréter cette « récupération » du marabout de l'oued Righ, comme la première réelle tentative en vue d'une « stratégie de relation » avec le monde de la steppe, venant doubler l'initiale « stratégie de protection ».

Cette installation illustre donc certainement le changement de stratégie dont nous avons parlé plus haut.

41. Il faut se souvenir qu'à cette époque, les Ouled Zemlal avaient déjà disparu, laissant inoccupé leur site, lieu-dit *argub*.

42. À noter, cependant, que Sidi Ahmed el Hachani est originaire de l'oued Righ, région lointaine par rapport au village des Beni Souik. Il est donc possible que son origine arabe n'ait pas été perçue tout à fait de la même manière que celle des voisins Ouled Ziane, d'autant que le *mrabet* n'était pas nomade.

Trois observations confirment l'importance prise par les Ouled Si el Hachani au plan du sacré et dans la double stratégie des Beni Souik :

a) Le lieu assigné à Sidi el Hachani pour son installation, soit l'aval, en position haute, un peu à l'écart de l'espace du village, mais endroit privilégié pour la surveillance et donc pour la protection du village. La tradition orale est explicite quant aux motifs du choix du site.

b) L'emplacement où fut érigé à sa mort, le sanctuaire de Sidi Ahmed el Hachani : l'entrée du village, en bordure du chemin qui traverse la dechra, et à proximité du poste de vigie chargé de la surveillance de l'entrée de la dechra ainsi que du chemin qui longe les jardins⁴³.

Ce sanctuaire vient doubler, au plan du sacré, le rôle par ailleurs tenu par le poste de vigie. Mais aussi, il est excellemment situé pour favoriser des relations paisibles avec tout étranger traversant le village, et, surtout, avec les Ouled Ziane venus commercer sur l'aire voisine (*nader-sug*) ou entreposer leurs provisions au village.

c) Le fait que les Ouled Si el Hachani finirent par jouer un rôle de plus en plus important au plan du sacré. Leur petite fraction constitua bientôt un pôle de la vie socio-religieuse du village. Au sanctuaire de leur ancêtre (le mieux entretenu après la mosquée de Sidi Abdelmoumen et l'un des plus « visités ») se déroulaient deux pèlerinages importants : celui du mois de *mayo* (mai du calendrier agraire) et surtout celui d'automne qui, partant du sanctuaire, culminait à la *helua Klemmbô* et revenait à Sidi el Hachani où était précieusement conservée la bannière déployée à cette occasion. Les Ouled Si el Hachani avaient la responsabilité totale de l'organisation de ce pèlerinage. Dans le même sens, on constate que le rituel de la circoncision est mis sous la protection de Sidi el Hachani : la terre (où sera enseveli le prépuce du circoncis) est prise dans la cour de son sanctuaire où les femmes de la famille du jeune garçon se rendent, ce jour-là, solennellement. Enfin, en bordure des maisons de leur quartier initial, se trouvent deux aires à battre, appelées *nader er-rbi'* (les aires du printemps) et sur lesquelles se déroulaient les festivités qui marquaient, durant sept jours consécutifs, l'avènement du printemps.

Les Ouled Si el Hachani continuèrent à bâtir leurs maisons sur l'emplacement initial qui avait été affecté à leur ancêtre par les Beni Souik. Durant la guerre, leur quartier fut détruit. Certains d'entre eux reconstruisirent leurs demeures sur l'ancien site. D'autres, au contraire — par souci de se rapprocher du chemin devenu route — descendirent vers le bas et l'aval de la pente, se regroupant du même coup autour du sanctuaire de l'ancêtre, de part et d'autre de la route.

C'est, semble-t-il, peu de temps après l'installation de Sidi el Hachani, que commença à se dessiner le processus de l'installation au village des Ouled Ziane — processus contre lequel les Beni Souik ont d'abord lutté

43. Ce poste de vigie était dénommé « el bordj ». Chacune à son tour, les fractions y déléguaient des guerriers pour y assurer la garde.

avec acharnement, puis qu'ils ont peut-être fini par accepter — phénomène complexe, s'il en est, très dense de signification sociale et économique pour la compréhension duquel il nous faut brièvement rappeler certains faits d'histoire.

On se souvient qu'à l'époque hilalienne, les Ouled Ziane, nomades arabes, auraient traversé tout le Maghreb d'Est en Ouest, puis — au XV^e siècle — auraient rebroussé chemin pour s'installer dans le Hodna.

En arrivant près de Djemmorah, ils se subdivisèrent en quatre grandes fractions : Ouled Arif, Ouled Saïd, Ouled Sebgag et Zerara. Dès lors, leurs incursions dans le massif aurasien occupèrent l'essentiel de l'histoire des tribus des vallées intérieures.

Nous avons vu que pour désamorcer leurs convoitises et pactiser avec eux en vue d'un échange économique qui ne pouvait qu'être profitable aux deux partenaires, les Beni Souik avaient fini par concéder aux Ouled Ziane — aux plans du sacré et de l'économique — deux privilèges principaux :

a) Le droit de sépulture dans les cimetières du village ; la tradition orale (des Beni Souik comme des Ouled Ziane) confirme le fait que, de tous les points de leur immense territoire, les Ouled Ziane venaient enterrer leurs morts dans des cimetières que leur avaient réservés les Beni Souik⁴⁴.

b) Le droit, pour certaines fractions Ouled Ziane, d'entreposer leurs réserves dans le village des Beni Souik⁴⁵.

Il s'agit là d'un phénomène complexe qui fut directement à l'origine de la sédentarisation des Ouled Ziane aux Beni Souik. Il nous faut donc l'analyser en détail.

Après avoir pillé Djemmorah et massacré les Ouled Si Aïssa, les Ouled Ziane firent de l'oasis leur propriété, imposant aux survivants un partage des terres et de l'eau attribuant les 3/4 de la palmeraie aux Ouled Ziane et laissant le 1/4 seulement aux Ouled Si Aïssa. Mais, rapidement, ce partage donna lieu à des luttes sanglantes entre les différentes fractions Ouled Ziane. Le conflit entre les deux *šaff* opposés — *Ouled Ziane Gebbala* (englobant les Ouled Saïd, les Zerara et les Ouled Sebgaga) et les *Ouled Ziane Dhara* (représentés par les seuls Ouled Arif) — fut violemment réactualisé. C'est à Gastana, près de Djemmorah qu'eut lieu en 1650, selon les P.V. du Sénatus Consulte, le règlement final. Les Ouled Arif furent vaincus et n'eurent droit qu'au 1/4 des terres Ouled Ziane dans l'oasis de Djemmorah, les 3/4 revenant aux Ouled Ziane Gebbala (de l'est). Les *Ouled Ziane Dhara* (de l'ouest) se subdivisèrent alors en deux branches.

44. Il semble que les premiers cimetières concédés aux Ouled Ziane par les Beni Souik aient été situés de l'autre côté de l'oued, en aval du village : cimetière des Ouled Chenchouna, dit *djama' Païd*.

45. « Les Beni Souik servaient de magasiniers aux nomades Ouled Ziane » (P.V. du Sénatus Consulte).

L'une d'entre elles garda le patronyme initial d'*Ouled Arif* et la seconde, dite *Ouled Mrabet* compta les fractions suivantes :

- Ouled Mrabet.
- Ouled Chenchouna.
- Ouled Troudi.

Seule cette seconde branche des Ouled Ziane Dhara, les Ouled Mrabet, composée des trois fractions citées ci-dessus, fut concernée par le phénomène que nous allons tenter d'analyser.

En fait, tout se passe comme si, après le partage de l'oasis de Djemmorah (précédemment possession des Beni Souik), la seconde branche des Ouled Arif, les Ouled Mrabet, s'estimant lésée, jugea préférable de pénétrer plus loin dans la vallée et de se diriger vers l'oasis des Beni Souik.

Des relations économiques précises et complexes se créèrent alors entre les Beni Souik et les Ouled Mrabet. Ces relations ne s'établirent pas n'importe comment, mais de fraction à fraction, — ce qui tendrait à confirmer le rôle essentiel de cette structure dans l'organisation socio-économique traditionnelle.

Initialement, chacune des trois fractions des Ouled Mrabet loua les services d'une fraction des Beni Souik qui mit à sa disposition une ou plusieurs pièces à l'intérieur des maisons du village, pour que les nomades y emmagasinent leurs réserves. Plus tard, le phénomène s'amplifiant, ce furent de véritables « maisons-greniers » qui furent construites et louées aux Ouled Ziane. Elles étaient gardées par un *harez* (gardien) et sa famille⁴⁶.

Tout au début du processus, le gardien était de même appartenance que la « maison-grenier » mise à disposition d'une fraction Ouled Ziane par une fraction des Beni Souik. Le paiement s'effectuait en nature, le gardien prélevant une part de chaque produit engrangé (essentiellement céréales, dattes, légumes secs, laine et beurre rance).

On a vu que les Ouled Zemlal — premiers occupants du site — refusèrent toujours toute relation avec les Ouled Ziane, attitude qui, semble-t-il, fut à l'origine de leur disparition.

Il en fut différemment des autres fractions des Beni Souik. C'est ainsi que très tôt, avant même peut-être l'arrivée des Ouled Chagour et des Ouled Sidi Abdelmoumen, les Ouled Mrabtine louèrent des pièces, puis des maisons-greniers et des gardiens aux Ouled Troudi, alors que les Ouled Aïcha faisaient de même avec les Ouled Mrabet et les Ouled Chenchouna.

Quoi qu'il en soit, c'est à l'époque de l'installation des Ouled Chagour puis des Ouled Sidi Abdelmoumen — contemporaine, on l'a vu, de la disparition des Ouled Zemlal et de la régression des Ouled Aïcha —

46. Dans le qsar, nous avons pu relever le plan d'une de ces anciennes « maisons-greniers », aujourd'hui partiellement en ruines. Grâce à l'aide de l'actuel propriétaire, fils du dernier gardien, nous avons pu procéder à une reconstitution quasi complète de l'occupation des différents espaces de cette bâtisse.

que les relations économiques entre les Beni Souik et les Ouled Ziane Dhara se généralisèrent et s'établirent de la manière suivante :

- les Ouled Aïcha conservèrent leurs relations avec les Ouled Mrabet et avec un seul des lignages des Ouled Chenchouna : les Ouled Hdid ;
- les Ouled Chagour établirent leurs relations avec l'autre lignage des Ouled Chenchouna : les Ouled M'hammed ;
- les Ouled Mrabtine du qsar conservèrent et intensifièrent leurs relations avec les Ouled Troudi ;
- quant aux Ouled Sidi Abdelmoumen, ils restèrent, vraisemblablement et pour la plupart de leurs lignages, en marge du phénomène.

Il est bien évident que tout un processus était ainsi mis en branle qui n'allait cesser de s'intensifier et de se généraliser d'autant qu'il se doublait de faits d'ordre politique qu'il nous faut brièvement rappeler.

Après la prise de Djemmorah qui marquait l'échec de la stratégie initiale des Beni Souik, nous avons vu que les Ouled Ziane s'étaient placés sous l'autorité religieuse du marabout de M'Doukkak, Sidi Mohammed el Haj. Ses descendants devinrent « les chefs investis par les Turcs » qui leur attribuèrent — on le sait — de nombreux privilèges. Mais les Ouled Ziane également — de par leur allégeance aux Ouled Sidi Mohammed el Haj — obtinrent du pouvoir central de nombreux droits et avantages dont les principaux furent, rappelons-le :

- le territoire des Beni Souik,
- des terres irriguées, un droit à l'irrigation et un droit de pâchage dans la palmeraie des Beni Souik.

Dans ces conditions de nombreuses familles des Beni Souik — celles-là mêmes qui, dans leurs maisons, gardaient les réserves des Ouled Ziane — seraient devenues leurs *khammès*⁴⁷. Dans le même sens, la tradition orale rapporte que les Ouled Ziane s'étaient déjà emparés des terres des Ouled Zemlal lorsque ceux-ci disparurent après avoir massacré les nomades réfugiés dans le sanctuaire de Sidi Abdelmoumen⁴⁸. Parallèlement à leur installation sur les terres des Beni Souik, les Ouled Ziane renforçaient leur position dans le village par une double action :

- d'une part, ils remplacèrent les gardiens Beni Souik par des gens de leur tribu, ou mieux, de leur fraction,
- d'autre part, ils achetèrent progressivement les maisons-greniers qui leur étaient précédemment louées par les Beni Souik.

Dès lors, les Beni Souik se trouvaient, à leur égard, dans une situation de plus en plus dépendante qui ne laissait d'autre solution que l'acceptation.

47. Métayers au cinquième.

48. Certains parmi les anciens des Beni-Souik disent que les Ouled Zemlal durent laisser leurs terres aux Ouled Ziane en paiement de la dette de sang (*diya*) et furent obligés de s'exiler par la suite. C'est là, certainement, une version proche de la réalité.

Chaque automne ramenait dans la palmeraie les campements des nomades Ouled Ziane. Ils arrivaient vers la fin de l'été, venant du Tell où ils avaient laissé leurs troupeaux pour quelques semaines encore à la garde de leurs bergers. Dans la palmeraie, sur leurs terres, avec leurs khammès, ils s'activaient à la récolte puis au séchage des dattes qu'ils emmagasinaient enfin dans les maisons-greniers du village des Beni Souik. Tout cela leur prenait bien deux à trois mois au terme desquels ils s'en allaient hiverner sur leurs parcours, en steppe, où ils étaient rejoints par leurs troupeaux et leurs bergers.

Dans les années pluvieuses qui permettaient des labours en sec, ils restaient en steppe jusqu'aux environs du mois d'avril, époque à laquelle se terminaient les moissons. C'était alors le moment de la transhumance, l'*ašaba*, et, tandis que les campements et les troupeaux montaient directement vers les terres céréalières des Hautes Plaines, des délégués de chaque fraction conduisaient vers le village des Beni Souik, les caravanes transportant les réserves destinées à être emmagasinées. Durant l'*ašaba*, les moutons s'engraissaient et les hommes se louaient comme saisonniers. Et, à la fin de l'été, tous les campements redescendaient vers les Beni Souik pour la récolte des dattes. Ainsi, les Ouled Ziane séjournèrent-ils de plus en plus fréquemment sur le territoire des Beni Souik, plaque tournante de leurs activités économiques. Certains, parmi les nomades, finirent par prendre l'habitude de résider dans les maisons-greniers à chacun de leurs séjours. De là à les utiliser comme maisons d'habitation et donc à se sédentariser, il n'y avait qu'un pas qui fut d'abord franchi par les Ouled M'Hammed de la fraction des Ouled Chenchouna.

Comparativement aux autres groupes Ouled Ziane, aujourd'hui installés dans le village des Beni Souik, les Ouled M'hammed sont, en effet, de sédentarisation ancienne. C'est d'ailleurs, certainement, les membres de ce lignage que les enquêteurs du Sénatus Consulte recensèrent dans leurs statistiques en 1894⁴⁹. Jusqu'à la guerre de libération — époque où leurs maisons furent détruites — leur quartier était situé exactement à la même hauteur et en aval de celui des Ouled Chagour, avec lesquels, on s'en souvient ils entretenaient des relations économiques privilégiées. On se souvient également qu'à l'époque coloniale, les Ouled Chagour étaient en pleine expansion : on a vu leur rôle dans les *djem'a* de tribu et de douar. Le « bureau » du caïd⁵⁰ ainsi qu'une boutique et un « café » étaient situés à l'extérieur de leur quartier d'habitation, vers l'aval et précisément en bordure de ce qui devint le quartier des Ouled M'hammed. Tout porte donc à penser⁵¹ que les maisons-greniers mises à la disposition des Ouled M'hammed par les Ouled Chagour devaient se situer sur l'emplacement de ce qui devint le quartier des Ouled M'hammed. Ce qui revient à dire

49. Les statistiques du P.V. du Sénatus Consulté dénombrent 182 Beni Souik et 84 Ouled Ziane dans le village des Beni Souik.

50. Les Ouled Chagour comptèrent deux caïds.

51. Il n'est pas toujours aisé d'obtenir des précisions sur les rapports économiques qu'entretenaient Beni Souik et Ouled Ziane, compte tenu de la tension sociale qui persiste entre les deux groupes.

que les Ouled M'hammed s'installèrent sur une extension du quartier des Ouled Chagour.

Quelque temps après les Ouled M'hammed, ce fut au tour des Ouled Mrabet de se sédentariser dans le quartier des Ouled Aïcha où ils emmagasinaient précédemment leurs réserves.

Puis vinrent les Ouled Hdid (second lignage des Ouled Chenchouna) qui s'installèrent au voisinage des Ouled Mrabet dans l'ancien quartier des Ouled Aïcha (selon le processus habituel, c'est-à-dire là où se trouvaient leurs maisons d'entrepôt).

Vers 1930 environ, les Ouled Hdid furent suivis par une autre fraction des Ouled Ziane : les Ouled Troudi, qui s'installèrent dans le *qsar* des Ouled Mrabtine, avec lesquels ils entretenaient depuis des générations des rapports économiques privilégiés, et auxquels ils avaient racheté un certain nombre de maisons-greniers.

Le processus de sédentarisation des Ouled Ziane aux Beni Souik n'est pas encore aujourd'hui, arrivé à son terme. Dans l'ancien *qsar* des Ouled Mrabtine, — devenu de fait le quartier des Ouled Troudi — on peut encore voir, de ci de là, quelques « pièces de réserve » à entrée indépendante et encore utilisées comme telles par ceux des Ouled Ziane qui nomadisent toujours. Vestiges des anciennes maisons-greniers, peut-être deviendront-elles, un jour, maisons d'habitations, — à moins que, d'ici là, d'autres modèles ne les supplantent.

Toujours est-il qu'aujourd'hui, aux Beni Souik, sur environ 75 « familles »⁵² dénombrées :

- 31 seulement sont d'origine chaouya, soit moins de la moitié.
- 5 familles composent la petite fraction des Ouled Si el Hachani.
- 39 sont Ouled Ziane, parmi lesquelles : 24 composent la fraction des Ouled Chenchouna (15 Ouled M'hammed, 9 Ouled Hdid) ; 10 composent celle des Ouled Troudi ; 5 celle des Ouled Mrabet.

Remarquons, en outre, que les Ouled Si el Hachani et les Ouled M'hammed, d'installation ancienne, entretiennent avec les Beni Souik des relations souvent positives, renforcées par des alliances matrimoniales. Nombre d'entre eux, aussi, comprennent et parlent le berbère. Leur situation aux Beni Souik est, en quelque sorte, significative de la réussite de la stratégie de relation élaborée par les Beni Souik en réponse aux contraintes d'ordre économique et politique.

Le quartier initial des Ouled M'hammed — de même, on s'en souvient que celui des Ouled Si el Hachani — a été détruit pendant la guerre. On a vu également que certaines familles parmi les Ouled Si el Hachani avaient reconstruit leurs maisons sur l'ancien site, alors que d'autres, se rapprochant de la route, descendaient vers le bas et l'aval du village. Les Ouled M'hammed, quant à eux, et dans leur grande majorité, descendi-

52. Il s'agit de familles élargies, même si certaines d'entre elles, en voie d'extinction, représentent une faible population.

rent habiter le *qsar*. Rares sont ceux qui reconstruisirent dans le haut du village⁵³.

Actuellement le *qsar* des Ouled Mrabtine est devenu le quartier de fait de la majorité des familles Ouled Ziane sédentarisées aux Beni Souik. Ainsi, les Ouled Mrabtine qui eurent à assurer — on s'en souvient — la stratégie de protection, assumèrent ensuite, tout particulièrement, la stratégie de relation.

En nous appuyant pour l'essentiel sur la tradition orale, mais aussi sur les remarquables archives du Sénatus Consulte, nous avons tenté de retracer la chronologie des occupations spatiales des différentes populations qui ont composé la collectivité des Beni Souik. Nous avons, en outre, systématiquement cherché à dégager la relation entre l'installation de chaque population :

- son statut social,
- sa position par rapport aux groupes précédemment installés,
- la situation historique globale.

Sur cette base, nous allons maintenant tenter de dégager la synthèse des schémas traditionnels d'occupation préférentielle et évolutive qui organisent l'espace habité.

B. LOGIQUES D'OCCUPATION SPATIO-TEMPORELLE AUX BENI SOUIK

PRINCIPES INITIAUX D'OCCUPATION SPATIALE⁵⁴

La lecture de l'espace aurasien en général révèle qu'un souci majeur, découlant d'une crainte profonde et ancestrale⁵⁵, dominait les populations chaouya : celui de *protéger* leurs familles, leurs maisons et peut-être, en première instance, leurs *réserves*, destinées à assurer la survie du groupe.

53. Nous n'avons pas parlé, dans cette rétrospective historique de l'installation aux Beni Souik d'une famille originaire des Beni Frah. Cela ne constituait, en effet, pour nos recherches, qu'un détail qui ne contribuait pas à l'explication. Il y aurait toutefois à s'interroger sur les raisons de cette installation comme d'ailleurs sur celles d'autres installations antérieures. Dans quelle mesure certaines d'entre elles n'auraient pas eu pour origine la condamnation à l'exil prononcée à l'encontre des meurtriers ?

54. La nécessité de dégager — à partir de la rétrospective historique précédente — la synthèse des principes d'occupation spatiale des Beni Souik, nous conduit à des « redites » regrettables certes, mais que nous n'avons pas trouvé le moyen d'éviter.

55. Les chaouya disent de leur région qu'elle était, jadis, « pays de la peur », ou encore, « pays de la guerre », — faisant référence aux luttes de *šaff* et aux multiples incursions des nomades.

Ce *souci dominant de protection*⁵⁶ va chercher sa solution sur quatre plans différents :

- dans la *topographie* des lieux qui dicte le choix du site initial.
- dans la *morphologie* défensive, fermée et regroupée de la *dechra*,
- dans la *référence au sacré*, en tant que principe actif et explicatif de l'ordre des choses,
- dans l'établissement d'un *code implicite concernant l'installation des nouvelles populations*.

Choix du site initial : interprétation de la topographie des lieux et de l'environnement général

C'est un fait courant d'observation — maintes fois signalé par les chercheurs — que les villages aurasien se perchent en des endroits quasi inaccessibles⁵⁷. Au bord des falaises, accrochés sur des plissements invraisemblables dont ils épousent les formes déchiquetées, ils s'édifient précisément là où les contraintes topographiques sembleraient empêcher toute implantation humaine. Or, c'est justement cette « impossibilité », cette suprême difficulté, ces sites « illogiques » qui sont recherchés en réponse au souci dominant de protection.

Le site initial des Beni Souik est parfaitement conforme à ces principes : tout au sommet d'une crête abrupte d'accès difficile, dominait le grenier collectif renfermant les richesses du groupe. Ce qui signifie que la maximum de précautions concerne l'implantation de cette « pièce-maîtresse de l'économie » de la collectivité, puisque la position la plus haute et la plus inaccessible lui est réservée. Immédiatement en dessous de la *gel'a* : les maisons⁵⁸.

« La maison est presque toujours accrochée aux flancs ou au faite d'une hauteur isolée ou difficile à aborder... Les maisons aggriffées à la pente, face à la vallée, s'épaulent, s'escaladent... jusqu'au sommet que couronne le grenier commun »⁵⁹. En outre, dans cet environnement général de parois abruptes et rocailleuses, de climat aride ou semi-aride où les terres agricoles se concentrent nécessairement au fond de chaque vallée, — la position de crête du village présente l'avantage économique de dégager au maximum l'espace agricole en le séparant nettement de l'espace habité.

56. La proximité de l'eau constitue évidemment un autre élément important dans le choix du site. Toutefois, tout au long des vallées de l'Aurès, les sources sont nombreuses, et, ce qui apparaît comme plus important que la proximité de l'eau, c'est la maîtrise de l'eau.

57. Maarouf (N.) — dans son introduction à *Lecture de l'espace oasien*, Paris, Sindbad, 1980 — constate le même phénomène à propos des anciens ksour sahariens : « Là, on découvre... des ruines plusieurs fois séculaires sinon millénaires, d'habitations dont l'implantation en zone surélevée défie toute logique d'implantation traditionnelle contemporaine », p. 12. Même phénomène pour les sites mozabites.

58. Le terme chaouya désignant le village, *taqlihf* est dérivé de *gelahf*, grenier collectif. (Cf. Masqueray (E.) : *La formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, op. cit.).

59. Gaudry (M.) : *La femme chaouïa de l'Aurès*, p. 18.

Morphologie défensive, fermée et regroupée du village

« Pressées autour de lui (le grenier), les maisons lui font un rempart »⁵⁹. À cet égard, très significatif est le terme générique qui désignait ces anciennes dechras : *sur*, mot contenant l'idée de *fortification*. De même le *qsar*, en bas du village des Beni Souik, présente, au niveau terminologique comme au niveau morphologique, un contenu défensif identique.

Le *sur* comme le *qsar* et comme également le quartier central (*el h̄ara*) des Beni Souik, n'ouvrait sur l'extérieur que par deux seules portes. D'une façon générale, le village initial puis, ultérieurement, chaque quartier nouvellement implanté, se repliaient systématiquement sur eux-mêmes : pour des raisons de sécurité d'abord, mais également d'intimité que nous analyserons plus loin.

En outre, le regroupement des maisons serrées, accolées les unes contre les autres, donnait au village un aspect massif correspondant à sa fonction défensive première.

Enfin, des postes de vigie surveillaient les abords de la dechra.

La *gel'a*, au sommet de la crête, faisait fonction de tour de guet fortifiée. Aux Beni Souik, il en existait une seconde, en contrebas et vers l'aval, chargée de surveiller l'entrée de la dechra en même temps que les jardins au fond de la vallée.

En fait, cette morphologie défensive, fermée et regroupée du village constitue — au plan de la réalisation sociale — le prolongement, l'exagération, dirions-nous, de ce que la géographie propose. Ce pourquoi, d'ailleurs — comme l'ont remarqué de nombreux observateurs — les villages aurasiens se distinguent souvent si mal de la paroi rocheuse dont ils sont construits, où ils s'accrochent et au creux de laquelle ils paraissent vouloir se dissimuler.

Référence aux principes du sacré

Tout au long de l'étude diachronique sur l'installation aux Beni Souik des différentes populations, la référence aux principes du sacré a constitué un élément particulièrement déterminant de la double stratégie mise en œuvre par les Beni Souik.

Nous avons vu simultanément comment les schémas d'occupation spatiale traduisent cette stratégie sur le site du village. Ce qui revient à dire que les principes du sacré agissent directement sur l'ordonnement de l'espace et ce, à deux niveaux différents :

- par la mise en place d'espaces sacralisés,
- par l'installation, sur le site, de populations maraboutiques à statut privilégié.

Ces deux éléments de la logique d'occupation spatiale constituent, à leur tour, deux éléments de réponse à la double contrainte imposée par la pente du versant (haut/bas) d'une part, par la pente de l'oued (amont/aval), d'autre part.

Mise en place d'espaces sacralisés : cimetières et sanctuaires. Nous avons vu que cimetières et sanctuaires, conçus comme autant d'espaces sacrés

et inviolables, constituent des éléments fondamentaux de la stratégie de protection. Ce pour quoi, alors que l'édifice économique (grenier) d'abord et les espaces d'habitation ensuite sont perchés en des lieux quasi inaccessibles, les cimetières et les sanctuaires occupent les positions les plus faciles d'accès, les plus vulnérables : *en contrebas et/ou en aval*. Mettant en œuvre la force d'interdits liés au sacré, ils sont compris comme ayant pour le moins la même efficacité que des remparts ou des constructions fortifiées. Pour atteindre le village et son grenier, tout agresseur devra traverser les espaces sacrés des cimetières et, donc, en violant leur *horma*, encourir la colère divine.

Toutefois, alors que les cimetières sont toujours situés en contrebas des sites d'habitation, les sanctuaires peuvent parfois occuper des positions de crête et jouer, alors, au plan du sacré un rôle identique à celui des tours de guet, au plan « militaire ».

Installation des populations maraboutiques. De par le rapport particulier qu'elles entretiennent avec le sacré, les populations maraboutiques jouissent — comme on l'a vu précédemment — d'un statut privilégié d'immunité et sont donc considérées comme les seules à pouvoir occuper des positions spatiales ressenties, aux Beni Souik, comme particulièrement « vulnérables », c'est-à-dire, *le bas* de la pente du versant, et (à l'ouvert des vallées méridionales) *l'aval* sur la pente de l'oued.

Cette situation spatiale les désigne, en outre, plus précisément pour remplir d'abord la fonction de protection — induite par leur statut d'immunité — et ensuite la fonction de médiation qui leur est également assignée. Médiation que traduit clairement l'organisation spatiale du village à l'intérieur de laquelle les quartiers maraboutiques occupent les positions limites ou plus exactement *les positions intermédiaires entre le village et l'extérieur*. Cette médiation entre deux espaces à connotation différente pourrait, par ailleurs, se réduire — comme nous l'avons vu — à la médiation essentielle identité/altérité ou encore social/nature.

Toutefois, il nous semble utile de préciser à nouveau que la caractéristique première de la position maraboutique est d'assumer la « vulnérabilité ». Ce pourquoi, il s'agit toujours d'une position « basse » sur la pente du versant. Mais ce pour quoi, également, il ne s'agit pas toujours d'une position d'aval sur la pente de l'oued. La « vulnérabilité » du site maraboutique est relative à un contexte socio-politique donné. S'il est clair que, pour les populations de l'Aurès méridional, le danger immédiat vient du sud, il peut en aller différemment pour certaines populations du centre ou du nord du massif qui vivent des situations conflictuelles particulièrement aiguës soit avec des tribus de *šaff* opposé (c'est le cas de Menaâ) soit avec d'anciennes populations chassées de leur territoire d'origine (c'est le cas des Ouled Daoud qui ont rejeté les Oudjana).

Quoi qu'il en soit, la traduction dans l'espace des principes du sacré en tant qu'éléments actifs de l'ordre des choses — qu'il s'agisse des cimetières, des populations maraboutiques et de la majorité des sanctuaires — s'effectue sur un mode quasi immuable. Elle s'opère par la récupéra-

tion des espaces dont la « vulnérabilité » est la résultante des contraintes de l'environnement et d'une situation historique donnée.

Principes d'installation de nouvelles populations sur le site initial

L'étude diachronique du village des Beni Souik a mis en évidence la très grande mobilité démographique et historique dont cette collectivité fut l'objet⁶⁰. Des populations ont disparu, totalement ou partiellement. Certains groupes, d'horizons divers, se sont installés, plus ou moins intégrés. Ces mouvements d'origine variée ont évidemment eu un impact direct sur l'organisation du site, aux différents moments de son histoire. Au plan de l'expansion démographique, on peut affirmer que le village des Beni Souik n'a jamais plus connu l'importance qui fut la sienne au temps des trois fractions initiales (Ouled Zemlal, Ouled Aïcha, Ouled Mrabtine). La dechra occupait alors tout le site de haut en bas et d'amont en aval. Sa population pouvait être estimée à environ 1 800 à 2 300 personnes. C'était, sans aucun doute, un village important.

Mais la question essentielle est de savoir selon quels principes d'occupation spatiale les nouvelles populations se sont installées sur le site du village.

L'appropriation d'un espace d'habitation par une population nouvelle ne constitue pas un fait général. Si l'on veut bien considérer la base d'origine que représente le *sur* (village fortifié des Ouled Zemlal), on constate que, sur les 12 groupes (7 d'origine chaouya et 5 d'origine arabe) à s'être successivement installés aux Beni Souik, cinq d'entre eux seulement se sont appropriés, de toute évidence, un espace d'habitation. Il s'agit : des Ouled Aïcha, des Ouled Mrabtine, des Ouled Chagour, des Ouled Sidi Abdelmoumen et des Ouled Si el Hachani. Sur ces cinq groupes, on constate que quatre d'entre eux sont chaouya ou assimilés, mais également que quatre d'entre eux sont d'origine maraboutique.

Quelle est donc la « variable » déterminant l'appropriation d'un espace d'habitation aux Beni Souik : l'origine « ethnique » ou l'origine maraboutique ? Pour répondre à cette interrogation, il nous faut d'abord observer que, parmi les groupes s'étant installés aux Beni Souik sans s'approprier d'espace d'habitation, 3 sont d'origine chaouya : il s'agit de trois lignages qui ont été « assimilés » à deux fractions existantes. Il nous faut ensuite considérer que (toujours dans la catégorie des groupes installés sans appropriation d'espace) ne figure aucun lignage maraboutique. Il ne serait donc pas impossible de penser que — aux Beni Souik — l'appartenance maraboutique, de préférence à l'appartenance ethnique, ait constitué un critère déterminant dans l'appropriation d'un espace d'habitation.

Nous pouvons donc reconnaître l'existence, aux Beni Souik, d'un principe d'occupation spatiale qui apparaît ultérieurement à l'installation des premières populations (Ouled Zemlal et Ouled Aïcha) et corrélativement,

60. Contrairement à l'idée erronée, mais trop répandue, de « l'immobilité » des populations traditionnelles.

d'une part, à une situation historique donnée et, d'autre part, à la position spécifique des Beni Souik dans la vallée, — c'est-à-dire, corrélativement à l'installation des nomades aux abords du massif aurasien et à l'émergence, dans l'Aurès, du phénomène maraboutique. Aux termes de ce principe, les groupes d'appartenance maraboutique auraient eu, entre autres privilèges, celui de s'approprier un espace d'habitation.

Principes d'implantation des nouveaux quartiers aux Beni Souik. Lorsque les Ouled Zemlal édifièrent leur grenier et leur village au sommet de la crête dont les toponymes perpétuent le souvenir (*gel'a, argub, sur*), ils avaient pris toutes les précautions pour que, d'une part, personne ne puisse s'installer plus haut qu'eux sur le versant, et, d'autre part et surtout, pour qu'il soit interdit et impossible à quiconque de s'installer en amont sur l'oued. Les Ouled Aïcha et les Ouled Mrabtine sis en contrebas du *sur* agirent de même.

Ce pour quoi l'emplacement du village des Beni Souik est situé vers l'amont à l'aplomb de la chaâba « *abernus* » qui le limite dans cette direction.

La position d'amont est, en effet, perçue comme une position forte, au même titre (et peut-être davantage) que celle de crête. Inversement, on le sait, la position d'aval est une position faible et vulnérable. Il en est ainsi aux Beni Souik pour une double raison que nous rappelons brièvement :

— En premier lieu, parce que comme dans toute région aride, la maîtrise de l'eau est déterminante. Dès lors, les premiers arrivés occupent l'amont d'un territoire en même temps qu'ils s'installent sur le sommet du site. Ainsi, les Ouled Zemlal implantés sur l'emplacement le plus élevé et le plus en amont du site, sont situés en amont sur la séguia distributrice de l'eau d'irrigation. De même au M'Zab : « l'assemblée des notables avait prononcé l'interdiction de s'installer dans l'oued en amont de Ghardaïa pour ne pas porter préjudice à l'irrigation des palmeraies des villes existantes⁶¹ ».

— En second lieu — et comme il a été dit précédemment — parce que, en aval, s'étale le monde de la steppe, mal connu et donc suspect de tous les dangers. L'aval c'est, pour les Beni Souik, la direction d'où surgissent de multiples périls auxquels leur situation leur commande de faire face.

Ce double principe étant posé, il sera impératif pour les nouveaux arrivants de s'y confirmer strictement. Ce qui signifie que chaque nouveau quartier s'implante :

— soit en contrebas du (ou des) précédent(s) quartier(s), pour autant que subsiste la « protection » du quartier des Ouled Mrabtine occupant la position la plus basse sur le versant,

— soit en aval du (ou des) précédent(s) quartier(s).

61. Donnadiou et Didillon : *Habiter le désert*, op. cit., p. 66.

Si, maintenant, on met en face l'une de l'autre la série chronologique des différentes populations et la série chronologique de leurs installations sur le site, on obtient, à partir du *sur* initial :

a) Les *Ouled Aïcha* s'installent en *contrebas* et légèrement en *aval* du *sur*.

b) Les *Ouled Mrabtine* s'installent en *contrebas* des précédents.

c) Les *Ouled Chagour* s'installent en *aval* des *Ouled Aïcha* et en *contrebas* du site d'extension des *Ouled Zemlal*.

d) Les *Ouled Sidi Abdelmoumen* s'installent en *contrebas* des précédents et légèrement en *aval*.

e) Les *Ouled Si el Hachani* s'installent en *aval* des quartiers des *Ouled Chagour* et des *Ouled Sidi Abdelmoumen*, mais à la même hauteur que les plus hautes maisons des premiers.

On constate alors que le respect de ce double principe d'occupation — (en bas et/ou en aval du groupe précédemment installé) s'ajoutant à la « norme » selon laquelle les groupes d'appartenance maraboutique, aux *Beni Souik*, auraient le privilège de s'approprier un espace d'habitation — vient singulièrement renforcer la stratégie de protection mise en œuvre par les *Beni Souik*. Disons plutôt que chacun de ces principes participe d'une même logique d'occupation spatiale, elle-même fonction de la mise en place d'une stratégie de protection.

Remarquons à nouveau que le respect de ce double principe d'appropriation de l'espace interprète encore au niveau social les contraintes géographiques particulièrement sévères en ces régions, imposées par la pente de l'oued, d'une part, et par celle du versant, d'autre part.

L'ensemble de ces données produit un double glissement du site du village, vers le bas du versant, certes et évidemment, surtout vers l'aval.

Réservation d'espaces-transition entre les nouveaux quartiers. Nous avons déjà dit que les *cimetières*, toujours situés vers le *bas* et l'*aval* du village constituent autant d'espaces à caractère sacré et inviolable. Mais ils remplissent également — avec les *aires à battre* — une autre fonction, celle « d'espaces-transition ».

Lorsqu'une nouvelle population s'installait au village, elle ne construisait pas ses habitations au voisinage direct des quartiers du haut ou d'amont. Bien au contraire, il subsistait entre les anciens et le nouveau quartiers, un espace non bâti, mais hautement socialisé, composé des *aires à battre* et de quelques parcelles des *cimetières* des groupes anciens. En fait, chaque nouvelle population s'installait en partie sur les *cimetières* des fractions initiales⁶², puis, à son tour, enterrait ses morts et aménageait ses *aires à battre*⁶³ en aval de ses terrains d'habitation.

62. Ce qui impliquait — à l'instant de la prise de possession du terrain de la future maison par son propriétaire — le déroulement d'un rituel destiné à se concilier les « maîtres du lieu », c'est-à-dire les morts ensevelis à cet endroit.

63. L'aire à battre a évidemment une fonction agraire. Elle a également une fonction sociale et aussi rituelle. Comme le *cimetière*, l'aire à battre est un espace hautement socialisé.

La mémoire collective a conservé particulièrement vivants — quoi qu'implicites, parce qu'évidents — ces principes premiers d'occupation de l'espace. L'explicitation claire et précise est obtenue par le recensement et le positionnement exact de chacun des anciens *cimetières* et des anciennes *aires à battre*. Ces espaces jouent un rôle de transition sur deux plans différents :

- au plan de la cohésion sociale,
- au plan de l'extension des quartiers.

a) *Au plan de la cohésion sociale.* Les *cimetières* qui composaient l'essentiel de ces espaces transition, en tant qu'espaces sacrés et inviolables, jouaient, en quelque sorte leur rôle de protection des quartiers anciens à l'égard des nouveaux. Ils contribuaient ainsi à assurer un climat de paix indispensable à l'émergence à long terme d'une certaine cohésion sociale.

b) *Au plan de l'extension des quartiers.* Lorsque, de par son accroissement, la population d'un quartier éprouvait le besoin de récupérer de nouveaux sites, les espaces-transition se couvraient de constructions pour finir par disparaître. Ne subsistent plus aujourd'hui que quelques-uns d'entre eux qui rendent explicite la nécessaire transition qui dut être aménagée entre les installations successives des différentes populations.

Ainsi, entre l'ancien quartier des *Ouled Aïcha* et le *qsar* demeurent de grandes et belles *aires à battre* dont nous dirons plus loin la fonction sociale.

Entre l'ancien quartier des *Ouled Aïcha* et celui des *Ouled Sidi Abdelmoumen* subsiste une parcelle du *cimetière* des premiers, dite « *el djuam'* ». Nous pourrions multiplier les exemples.

Mode d'installation des populations ne pouvant s'approprier un espace d'habitation. Dans cette catégorie, le village des *Beni Souik* est représentatif de deux cas :

— celui des *lignages d'origine chaouya* qui ont fait l'objet d'un « rattachement » à l'une des fractions précédemment installées. Ces lignages sont, on l'a vu, totalement assimilés à leur fraction de rattachement et viennent habiter le quartier de celle-ci ;

— celui des *fractions Ouled Ziane*, d'origine nomade et arabe, qui avaient pour habitude d'entreposer leurs réserves dans les pièces des maisons des *Beni Souik* puis dans des maisons greniers.

Initialement, celles-ci étaient louées — on s'en souvient — par certaines fractions des *Beni Souik* à certaines fractions des *Ouled Ziane*. Le processus complexe qui s'amorçait là, aboutit à la *sédentarisation* partielle de ces *fractions nomades dans les quartiers des populations* qui leur avaient loué des maisons greniers, c'est-à-dire avec lesquelles existait un rapport économique.

Dans ce dernier cas, compte tenu, d'une part de la disparition des *Ouled Aïcha* et de la régression des *Ouled Mrabtine* et, d'autre part de l'importance numérique des *fractions des Ouled Ziane*, ces dernières ont, en fait, procédé, à la longue, à une récupération partielle des quartiers d'origine des *Ouled Mrabtine* et des *Ouled Aïcha*. Les *Ouled Hdid* et les

Ouled Mrabet, par exemple, ont fini par constituer deux quartiers particulièrement homogènes à l'intérieur de l'ensemble initial des Ouled Aïcha.

Ainsi, en fonction de situations historiques et économiques données, en fonction également de la position spécifique des Beni Souik dans la vallée de l'oued Abdi, en fonction enfin du niveau technologique atteint par les populations aurasiennes traditionnelles en matière de construction, — ont été interprétées, dans l'ordre du social et du culturel, les contraintes d'ordre géographique imposées, d'une part, par la pente très raide sinon abrupte des versants sur lesquels s'accrochent les villages et, d'autre part, par la pente de l'oued qui détermine la maîtrise de l'eau.

ÉVOLUTION DES SCHÉMAS D'OCCUPATION SPATIALE

Ces schémas d'occupation spatiale, s'ils répondent à des données géographiques peu susceptibles de changements, répondent également à des situations historiques, sociales et économiques qui, elles, sont loin d'être figées. À l'évolution de ces situations va donc correspondre une évolution des logiques d'occupation spatiale.

Descente générale du site

Le premier principe d'occupation spatiale a imposé la position de crête, la plus haute, la plus inaccessible et la plus défendue possible. Le second principe a fixé l'intégration des populations maraboutiques et leur situation spatiale. Le troisième principe a dicté, d'une part, le choix des populations « autorisées » à s'approprier un espace d'habitation et, d'autre part, les conditions de cette appropriation, interdisant l'installation d'une nouvelle population au-dessus et/ou en amont d'une ancienne fraction.

Il n'en reste pas moins que, lorsque la 4^e population (les Ouled Chagour) s'implante, tout laisse penser qu'ils ont eu la possibilité de s'établir, sur le versant, beaucoup plus en hauteur qu'ils ne l'ont fait. À l'époque de leur arrivée, en effet, on peut supposer que les Ouled Zemlal étaient déjà en phase de régression. Le site d'habitation des premières populations (*argub*) devait donc être partiellement vide, et les Ouled Chagour auraient pu s'y installer. Ils ne l'ont pas fait et ils ont préféré un emplacement de mi-pente, manifestant par là une première désaffection pour les sites élevés, conjointement avec une intention de se rapprocher des sources et des jardins. C'est bien là d'ailleurs le contenu implicite de la légende de Sidi Abdelqader (cf. p. 64 note 1).

Le même phénomène se reproduisit avec l'arrivée des Ouled Si el Hachani pour laquelle cependant la volonté des Beni Souik de leur accorder une position haute était manifeste. En dépit de cette volonté, le quartier des Ouled Si el Hachani est également situé à mi-pente.

Enfin, la descente le long de la pente du versant, en même temps d'ailleurs que le long de la pente de l'oued, vers l'aval s'accroît à la fin de la guerre de libération, lorsque l'un des segments des Ouled Si el Hachani décide de reconstruire ses maisons détruites vers le bas et vers

l'aval du village, en face du sanctuaire de leur ancêtre, « afin, disent-ils de se rapprocher de la route ».

Abandon de la morphologie défensive Ouverture des quartiers

Nous avons vu que le *sur* initial, puis, le *qsar* présentaient un aspect fortifié, que l'ancien quartier des Ouled Aïcha était ceinturé — sur sa limite avec le quartier des Ouled Zemlal — d'un long passage couvert auquel était dévolue une évidente fonction défensive. Peu à peu, ce souci majeur de protection semble, sinon disparaître, du moins s'atténuer. En même temps que s'amorce la descente du site habité sur la pente du versant, les nouveaux quartiers perdent leur aspect fortifié.

L'ouverture des quartiers sur l'extérieur constitue un phénomène beaucoup plus récent que l'on peut situer approximativement au milieu du siècle.

Le *sur*, comme *el hara*, comme *el qsar*, n'ouvrait sur l'extérieur que par deux seules portes, et les passages de circulation intérieure étaient entièrement couverts. Il en fut de même pour tous les autres quartiers qui composèrent le village des Beni Souik. Tous les passages intérieurs s'ouvraient par une porte large et massive que l'on fermait la nuit et en temps de guerre. Certaines de ces portes subsistent encore. Aucune maison n'ouvrait sur l'extérieur.

Aujourd'hui, la couverture de plusieurs de ces passages intérieurs s'est effondrée et n'a pas été remplacée. Les portes qui les fermaient, lorsqu'elles subsistent, restent ouvertes en permanence. Nombreuses, également sont les maisons qui, aujourd'hui, se tournent vers l'extérieur.

Mais là, nous anticipons déjà sur l'organisation du village et de ses quartiers, — objet du chapitre suivant.

Chapitre 2

Étude de la morphologie actuelle du village des Beni Souik

Le village des Beni Souik est sis sur un versant abrupt dont il dévale la pente jusqu'à rejoindre les cultures de la vallée. La position de crête est aujourd'hui abandonnée — on le sait — alors qu'elle constitua le site initial de la dechra.

Le versant est orienté au Nord et c'est sa pente qui donne la physiologie du village. Dans la partie haute et abrupte, chaque quartier dévale la pente, grossièrement perpendiculaire aux courbes de niveau. Depuis la route qui sépare le Haut du Bas du village, des voies de pénétration, escarpées, rocailleuses, escaladent la pente du versant en délimitant des ensembles de plusieurs quartiers.

En contrebas de la route, la pente est plus douce, et le *qsar* s'étale, s'étire le long des courbes de niveau, surplombant légèrement les premiers jardins de la palmeraie.

Pour l'écoulement des eaux, sont aménagés, sous les maisons, des passages sans lesquels les voies de pénétration seraient les jours de pluie, transformées en véritables torrents.

Vaguement perpendiculaires à ces voies, donc parallèles aux courbes de niveau, circulent des ruelles qui, pour autant, ne constituent pas des voies de circonvolution. Contrairement à la Kabylie et au M'Zab, les rues du village des Beni Souik ne se présentent pas, en effet, en réseau concentrique. À l'intérieur des quartiers montants du Haut de la dechra, les maisons à terrasses s'épaulent, s'escaladent l'une l'autre à l'assaut du versant, — donnant au village l'aspect d'un gigantesque escalier.

Le village des Beni Souik se caractérise par un tissu organique particulièrement dense, aux circulations étroites et irrégulières délimitant des quartiers ou groupes de quartiers.

A. UNE MORPHOLOGIE FRAGMENTÉE : LA DIVISION EN QUARTIERS

À l'intérieur de l'ensemble social que constitue le village des Beni Souik, chaque quartier représente un élément dont les relations avec les autres éléments sont complexes et fonction d'un certain nombre de variables qui sont, en première analyse :

- les conditions historiques de l'installation de la population de chaque quartier,
- son appartenance socio-culturelle,
- la distribution spatiale des différents quartiers les uns par rapport aux autres.

En réalité, nous venons de voir que la distribution spatiale des différents quartiers est elle-même produite par un code très précis, dicté par l'interaction des contraintes de l'environnement avec les conditions socio-historiques de l'installation des différents groupes. Dès lors, on serait en droit de penser que les deux autres facteurs, que nous avons donnés comme déterminant la nature et l'intensité des relations entre quartiers, sont implicitement contenus dans le troisième (distribution spatiale). Cela n'est que partiellement exact. Car la proximité dans l'espace de différents quartiers contient sa propre dynamique, produisant un type de relations différent de celui qu'induisent les conditions socio-historiques et l'appartenance socio-culturelle.

ANALYSE DES RELATIONS SOCIALES INTERQUARTIERS AUX BENI SOUIK

Le village des Beni Souik ne constitue pas un ensemble homogène. On observe entre certains quartiers alliés et « proches » des relations positives, mais, à l'opposé, entre d'autres quartiers, on constate des cassures, des ruptures de communication, des « distances ». Entre ces deux modes extrêmes de rapports observables, s'étale évidemment toute une gamme nuancée de relations plus ou moins réservées et plus ou moins confiantes.

Cette « distance » sociale séparant deux groupes d'habitations, ou au contraire, les liens plus étroits qui « rapprochent » les populations de deux quartiers, sont matérialisés sur le sol du village par le maintien, dans un cas, la *réduction*, dans l'autre cas, des *espaces transition* initiaux dont nous avons déjà parlé. Ces espaces sont donc d'abord comme la projection au sol des clivages sociaux intérieurs au village.

De la même manière, les différents types de « circulations publiques » sont comme la projection au sol des différents modes de relations sociales à l'intérieur du village. Les deux notions se recouvrent en partie mais pas totalement.

Venant étayer cette dernière hypothèse, on observe d'ailleurs que les chaouya et les Ouled Ziane habitant le *qsar* entretiennent effectivement des relations de voisinage qui, si elles restent empreintes d'une réserve évidente, n'en constituent pas moins l'amorce de la solution à l'ancien antagonisme.

Relations sociales « réservées » de part et d'autre des voies de pénétration verticales

À la cassure horizontale divisant le village en un espace supérieur et un espace inférieur, se superposent, dans l'ensemble du Haut, plusieurs divisions verticales qui ne revêtent pas la même signification de rupture de communication.

La principale de ces divisions sépare l'ancien quartier des Ouled Aïcha¹ de ceux des Ouled Chagour et des Ouled Sidi Abdelmoumen. Elle est désignée sous l'appellation de *azqaq 'ajmi*, rue du veau, et constitue la voie principale de pénétration à l'intérieur du village.

De part et d'autre de cette voie, s'observent des relations de réserve : la communication s'y fait mal, sans pour autant être coupée, comme elle l'est entre le Haut et le Bas. Cette ruelle de pénétration, montante et escarpée, représente le reliquat d'espaces transition plus importants et constitués essentiellement par les cimetières et les aires à battre des Ouled Aïcha. Ces espaces avaient séparé initialement l'ancien des nouveaux quartiers.

Une seconde voie de pénétration verticale séparait, jusqu'à la guerre d'indépendance, l'ensemble formé par les deux quartiers d'amont des Ouled Chagour et des Ouled Sidi Abdelmoumen, et celui d'aval des Ouled Si el Hachani et des Ouled M'hammed (fraction des Ouled Ziane). Les habitations de ces derniers ayant été détruites pendant la guerre, il est difficile aujourd'hui d'analyser la valeur sociale dont était chargée cette ruelle. Toutefois, l'un des segments des Ouled Si el Hachani ayant reconstruit ses habitations à l'emplacement d'origine, il nous est possible d'observer actuellement le maintien d'un espace transition relativement important, — et, parallèlement, d'une « distance » sociale plus grande —, entre ce quartier d'aval et l'ensemble d'amont. On est en droit de supposer qu'une situation analogue devait prévaloir avant la destruction des habitations des Ouled M'hammed dont on a vu précédemment que leur quartier s'était sans doute implanté sur une extension de celui des Ouled Chagour, comprenant des constructions publiques et les maisons greniers qui leur étaient destinées.

Il n'est donc pas surprenant, dans ces conditions, que l'espace transition aménagé entre les deux ensembles ait été voulu relativement important de sorte à maintenir la distance sociale initialement dictée par les con-

1. On se souvient que de l'ancien quartier des Ouled Aïcha, les familles d'origine ont, aujourd'hui, toutes disparu pour laisser place, d'abord, aux lignages chaouya qui leur avaient été « rattachés » et, ensuite, aux populations Ouled Ziane avec lesquelles les Ouled Aïcha avaient entretenu des rapports économiques privilégiés.

ditions historiques de l'installation et par l'appartenance socio-culturelle de chacun de ces deux quartiers².

Relations sociales positives de part et d'autre des ruelles de communication

Alors, donc, que ces deux voies de pénétration verticales constituent les témoins d'espaces transition jadis plus importants et aujourd'hui réduits à la mesure de la « distance » sociale subsistant entre les groupes qu'elles séparent, — on observe aux Beni Souik des ruelles de *communication* dotées d'une signification différente. Nous les analyserons dans l'ensemble du Haut où la lecture en est beaucoup plus explicite.

On rencontre ce type de ruelle :

— à l'intérieur de l'ancien ensemble d'habitat des Ouled Aïcha, entre le quartier actuel des Ababsa et des Gouadjle (lignages « rattachés » aux Ouled Aïcha) et celui des Ouled Hdid et des Ouled Mrabet (Ouled Ziane) qui engrangeaient chez les Ouled Aïcha ;

— entre les deux quartiers des deux fractions maraboutiques des Ouled Chagour et des Ouled Sidi Abdelmoumen.

Alors que les *voies de pénétration verticales et montantes*, séparent un espace d'habitation d'amont d'un espace d'habitation d'aval, ces ruelles étroites, transversales se fauillent entre deux quartiers implantés l'un au-dessus de l'autre sur la pente du versant.

Nous avons pu observer que dans les deux cas, les ruelles de circulation transversales ne produisent pas des relations de réserves, mais inversement des relations de confiance.

Cette observation suscite une double remarque :

— l'analogie des situations socio-historiques respectives des Ouled Chagour et des Ouled Sidi Abdelmoumen, toutes deux fractions maraboutiques des Beni Souik, est, certes, susceptible de produire « logiquement » des relations de bon voisinage,

— mais inversement, les conditions socio-historiques ne sont pas « logiquement » favorables à la création de tels rapports entre les Ouled Hdid et les Ouled Mrabet des Ouled Ziane, d'une part, et les chaouya Ababsa et Gouadjla, d'autre part.

Or, entre ces deux ensembles, se sont établies des relations positives. Certes, Ababsa et Gouadjla d'une part, Ouled Hdid et Ouled Mrabet, d'autre part, ont comme point commun leur lien historique avec les anciennes populations Ouled Aïcha³. Il n'en demeure pas moins que, dans ces cas précis, il semble bien que ce soit essentiellement la dynamique spatiale qui produise la relation sociale positive entre les deux ensembles.

2. Nous analyserons, dans ce document, la situation sociale et spatiale telle qu'elle se présentait au moment du déclenchement de la guerre d'indépendance, en n'anticipant que par « flashes » sur les changements intervenus depuis, et en précisant, chaque fois que possible, l'époque de ces transformations.

3. Ce lien existait soit au plan du « rattachement social » (Ababsa, Gouadjla), soit au plan économique (Ouled Hdid, Ouled Mrabet).

Ces relations positives supposent :

- la fréquentation des mêmes espaces publics et semi-publics,
- les visites de voisinage, particulièrement entre femmes,
- la participation aux différentes visites rituelles qui concernent le sanctuaire de l'un ou l'autre des quartiers unis par des relations sociales positives,
- les alliances matrimoniales. Bien que toute alliance contractée en dehors de la fraction soit ressentie comme une déviation par rapport à la norme, les mariages sont de plus en plus fréquemment tolérés entre deux fractions voisines et liées par un ensemble de relations sociales.

Il peut paraître surprenant que, pour un village comptant à peine quelque 80 « maisons », il puisse exister autant de divisions, de subdivisions, de quartiers plus ou moins fermés les uns aux autres. Effectivement et globalement, la dechra des Beni Souik se compose de deux grands ensembles (Haut et Bas, c'est-à-dire, *el hara* et *qsar*), dont le premier se divise à son tour en trois sous-ensembles comportant chacun (ou ayant comporté) deux quartiers. Les relations entre ces ensembles, sous-ensembles, quartiers sont positives, réservées ou négatives et s'explicitent à travers l'organisation spatiale du village.

Nous avons vu ainsi se dessiner toute une *typologie hiérarchisée de circulations publiques*, allant de la *voie rupture* à la *ruelle de communication* en passant par la *voie de pénétration* pour aboutir au passage privatif intérieur au quartier que nous analyserons un peu plus loin.

FRÉQUENTATION DES DIFFÉRENTES VOIES DE CIRCULATION

Cette typologie des différentes voies de circulation à l'intérieur du village, représentative des différents modes de rapports sociaux, recouvre évidemment une typologie des divers modes de « fréquentation » possible, du « public » au « privé ».

La route, voie publique

La route goudronnée — qui remplace l'ancien chemin muletier — relie les Beni Souik aux autres villages de la vallée de l'oued Abdi, et, en conséquence, constitue la voie la plus publique de cette dechra.

Des étrangers au village sont censés, en effet, pouvoir y circuler, peut-être même s'y arrêter quelques instants. À cet effet, avait été jadis construit — le long du chemin, en bas du quartier des Ouled Sidi Abdelmoumen — le sanctuaire de Sidi Bouzid où le voyageur de passage pouvait faire halte en toute sécurité, pour lui-même et pour les villageois.

Un peu plus loin vers l'aval, toujours en bordure du chemin, mais tout à l'entrée du village, le sanctuaire de Sidi Boubchir avait la même fonction. Il jouxtait, en outre, l'aire du marché et l'auberge (*sbil*) attenante, espaces les plus publics du village, fréquentés par toutes sortes de populations étrangères aux Beni Souik, et rejetés pour cette raison, avions-

nous vu, le plus loin possible vers l'aval du site : Sidi Boubchir assurait, en quelque sorte, par sa présence le bon ordre des tractations économiques.

Aujourd'hui, le sanctuaire de Sidi Bouzid a été rasé et la route goudronnée est passée sur son emplacement. *nader sug* n'existe plus, de même que l'auberge et que Sidi Boubchir, et le chemin muletier est devenu la route départementale n° 54 où circulent les véhicules.

Il n'en reste pas moins, qu'étant la voie la plus publique du village, la fréquentation des abords de cette route est le *fait exclusif des hommes*.

Inversement, les femmes (surtout les jeunes) n'y circulent pas. Tout au plus la traversent-elles, pour descendre à la palmeraie ou aux sources. Encore prendront-elles la précaution de le faire un peu en amont ou en aval du village, pour éviter de traverser cette voie publique, là où elle passe au centre du village.

Les abords de la route sont donc le *domaine des hommes*. De part et d'autre (vers le haut et le bas), quelques boutiques la longent où les hommes, jeunes et vieux aiment à se retrouver pour discuter de longs moments. Évidemment, les hommes des quartiers du Haut fréquentent de préférence les boutiques-café situées sur la bordure haute de la route, et inversement pour les habitants du *qsar*.

Évidemment aussi, les hommes d'*el hara* se rencontrent de préférence sur la placette *el djuam'*, surplombant légèrement la route, alors que ceux du *qsar* se retrouvent fréquemment sur le large seuil d'une boutique, à l'entrée de leur quartier, en bordure de la route. Mais tous aiment parfois à se rassembler, par les matinées ensoleillées d'hiver, le long de la route, pour quelques lentes palabres, avant de se disperser dans la palmeraie où les attendent les travaux agricoles. Souvent aussi, quelques vieillards se retrouvent, pour quelque partie de dames, sur les ruines du sanctuaire de Sidi Boubchir.

Les abords de la route sont donc réservés aux hommes car, d'une part la route est le lieu le plus public du village, et, d'autre part, le domaine de l'homme est le domaine public. Aussi, les fontaines « publiques » qui ont été aménagées sur la route, à l'entrée et à la sortie de la dechra, sont-elles peu fréquentées par les femmes, bien que la corvée d'eau soit traditionnellement une activité féminine. Les habitantes des Beni Souik dépêchent leurs enfants aux fontaines « publiques », à moins qu'elles ne préfèrent — lorsque l'envie d'une causette les prend — se rendre aux anciennes sources, plus bas et plus loin, dans l'oued.

Les voies de pénétration, voies semi-publiques

Les voies de pénétration, verticales, partent directement de la route publique vers les Hauts du village. Elles sont empruntées *uniquement par les habitants du village*. En outre, chaque voie de ce type n'est fréquentée que par les *habitants des quartiers riverains*, à l'exclusion des autres. C'est en ce sens que l'on peut dire que les voies de pénétration sont semi-publiques. Par ailleurs, les voies de pénétration constituent des voies « distributives », en ce sens qu'elles permettent l'accès à différents quartiers. Tout cela fait qu'elles sont d'abord et avant tout des *voies de passage*.

À la différence de la route publique, en effet, *on n'y observe pas de rassemblement*, ni d'hommes, ni de femmes :

— pas de réunion d'hommes, car passent sur ces chemins des femmes de quartiers différents que le code de l'honneur demande aux hommes d'éviter,

— pas de rassemblement de femmes, car les voies de pénétration restent des lieux de grand passage où elles ne sauraient rester à bavarder sans déshonneur.

Sur ces voies, hommes et femmes peuvent se croiser, mais sans s'attarder.

Les ruelles de communication, — voies semi-privatisées

Les ruelles de circulation partent d'une des voies de pénétration et desservent seulement deux quartiers qui sont le plus souvent deux quartiers « alliés » entretenant des relations positives de voisinage. Dès lors, non seulement la circulation y est moins intense que sur les voies précédemment décrites, mais en outre, les femmes des deux quartiers « proches » peuvent être vues par les hommes de ces quartiers sans contrevenir au code de l'honneur. Aussi, chacune de ces ruelles possède-t-elle un petit espace dégagé où les femmes des deux quartiers voisins aiment à venir bavarder et se réchauffer au soleil, tout en filant la laine. Inversement, les hommes passent mais ne s'arrêtent pas.

Ainsi, ces ruelles sont aux rencontres féminines ce que la route est aux rassemblements masculins, avec toutefois cette différence : ne peuvent se réunir aux abords de ces ruelles que les habitantes des quartiers « proches », — car, au terme du code de l'honneur, celles-ci *peuvent être vues* par les hommes des deux quartiers passant sur le chemin.

Sur la route, inversement, il n'y a pas d'interdit au rassemblement général des hommes du village, puisqu'en fait les femmes n'y circulent pas. Cette différence recoupe évidemment l'opposition espace public/espace privé, — étant bien connu que les lieux publics constituent le domaine masculin, et les lieux privés, le domaine féminin.

B. ORGANISATION INTERNE DES QUARTIERS

Selon le schéma traditionnel, chaque quartier abrite les familles appartenant à une même fraction et se réclamant d'un même ancêtre commun, que celui-ci soit réel ou fictif. Cet ancêtre est habituellement enterré dans le cimetière de la fraction, situé en contrebas et/ou en aval du quartier d'habitation.

C'est le cas, aux Beni Souik, du sanctuaire de Dada Zhani des Ouled Chagour, de celui de Sidi Belgacem ben Si Aïssa des Ouled Mrabtine, de Daoud ben Attiya des Ouled Zemlal, de Sidi Ahmed ben Iyoub des Ouled Aïcha, de Sidi el Hachani des Ouled Si el Hachani, et enfin, de Sidi Abdelmoumen des Ouled Sidi Abdelmoumen.

Traditionnellement, le sanctuaire de l'ancêtre de la fraction/quartier constituait, en quelque sorte, le centre de la vie sociale. Les cortèges qui amenaient les jeunes mariées au domicile conjugal s'y arrêtaient pour quelque pratique rituelle et surtout pour présenter la jeune épouse à l'ancêtre fondateur. Il en était de même lorsqu'il s'agissait d'une circoncision ou d'un décès. Par ailleurs, les réunions de la *djem'a* de fraction se déroulaient souvent à l'intérieur, ou sur le seuil, du sanctuaire. Toutes les décisions importantes concernant le quartier se prenaient dans l'enceinte du sanctuaire, — comme sous la protection et la garantie de l'ancêtre fondateur, en l'honneur duquel, les anciens consommaient, alors, un repas d'alliance.

Actuellement, les membres d'une même fraction habitant un même quartier se contentent de visiter périodiquement, et à l'occasion de chaque fête ou événement important, le sanctuaire de l'ancêtre dont ils se réclament et prennent alors en son honneur un repas d'alliance préparé collectivement par les femmes : les liens du groupe sont ainsi régulièrement réaffirmés au plan du sacré.

Actuellement, aussi, aux Beni Souik comme ailleurs, la logique traditionnelle de l'organisation du quartier est bousculée.

Toutefois, un certain nombre de quartiers sont encore représentatifs de cette cohésion sociale et spatiale qui les caractérisait jadis. Ainsi en est-il, principalement de ceux des Ouled Sidi Abdelmoumen, des Ouled Chagour, des Ouled Hdid et des Ouled Mrabet (toutes deux fractions des Ouled Ziane), ainsi que du *qsar*.

Le fondement social du quartier est donc la *fraction*, qui on le sait, constitue le pivot des sociétés aurasiennes, c'est-à-dire la structure sociale à l'intérieur de laquelle les forces de cohésion sont les plus agissantes. À chaque génération, les liens de ce groupe homogène que constitue la fraction sont resserrés par les *alliances matrimoniales*. Nous avons déjà dit, en effet, que celles-ci s'effectuent traditionnellement de façon préférentielle :

- à l'intérieur de la fraction,
- mais plutôt à l'intérieur du lignage,
- et plutôt également, dans la lignée paternelle.

Ces liens de parenté étroits qui unissent les membres d'une même fraction induisent des liens non moins forts au plan de l'honneur : les membres d'une même fraction, en effet, ont en commun un même honneur dont ils peuvent s'enorgueillir, certes, mais qu'il leur faut sans cesse préserver sinon défendre.

L'ensemble de ces liens qui se tissent et se renforcent de génération en génération crée entre les membres d'une même fraction des *rapports étroits d'intimité*.

Cette traditionnelle cohésion sociale se traduit dans l'organisation spatiale du quartier par :

- a) l'agencement intérieur des maisons les unes par rapport aux autres,
- b) le mode des circulations intérieures,
- c) la relation spatiale du quartier au village.

du sacré et de l'économique — et c'est par leur intermédiaire, leur fréquentation, leur rôle *dans la vie sociale du village et non plus seulement du quartier* que s'établit la relation de celui-ci à celui-là.

FRÉQUENTATION DES ESPACES TRANSITION

Ces espaces transition sont, nous l'avons dit, de deux sortes :

- les *cimetières*, abritant un ou plusieurs sanctuaires,
- les *aires à battre*.

La fréquentation des cimetières ne constituent pas, aux Beni Souik, un fait très courant. Mais, dans tous les cas, il s'agit essentiellement d'une fréquentation féminine... Les sanctuaires situés dans les cimetières sont, quant à eux, l'objet d'une fréquentation plus assidue et également féminine. Le sanctuaire de l'ancêtre fondateur d'une fraction/quartier est, en effet, l'objet de visites régulières de la part des femmes de la fraction. Mais, il est également l'objet de *ziara*⁴ de la part des femmes du (ou des) quartier(s) allié(s). Au cours de ces visites, un repas est préparé et consommé en commun par la collectivité féminine qui vit, à ces occasions, des moments socialement très intenses.

Ainsi se tissent ou s'affermissent les relations sociales entre les différents quartiers.

Or, lorsque l'une des fractions/quartiers renforce sa position sociale, le sanctuaire de l'ancêtre — avons-nous vu — devient le *lieu de culte de l'ensemble du village* (cas de Sidi Abdelmoumen et de Sidi el Hachani). Le sanctuaire et le cimetière qui l'entoure *sont alors fréquentés par l'ensemble des populations du village* :

— *périodiquement*, lors de *ziara* féminines mais collectives et lors des pèlerinages saisonniers rassemblant tout le village ;

— *régulièrement ou quotidiennement* à l'occasion des réunions de *djem'a* de village, des prières quotidiennes (le sanctuaire est alors devenu mosquée) de l'enseignement coranique.

Le sanctuaire de Sidi Abdelmoumen est représentatif de ces trois cas.

En outre, c'était au sanctuaire de Sidi Abdelmoumen que se déroulait jadis une partie du rituel du 7^e jour après le mariage. Ce jour-là, en effet, le cortège de la jeune épouse et de ses compagnes, après s'être rendu à la source pour y remplir sept outres en peau de chèvre, retournait les déverser au sanctuaire de Sidi Abdelmoumen dans une grande dalle de pierre creusée en forme de cuvette.

Les sept outres représentaient, dit-on, la nombreuse progéniture attendue au nouveau foyer et pour laquelle on venait s'assurer la protection du *mrabet*.

Mais, davantage que les cimetières et leurs sanctuaires, ce sont les *aires à battre* qui — de par leur rôle socio-économique et la fréquentation dont

elles sont l'objet — établissent plus particulièrement la relation spatiale et sociale du quartier au village.

L'aire à battre constitue très fréquemment un lieu de rencontre des femmes qui aiment à y bavarder par petits groupes, un peu comme elles le font aux abords des ruelles de communication : femmes d'un même quartier, évidemment, mais très souvent aussi de deux quartiers voisins.

Entourées des enfants qui courent sur l'aire à battre, elles se réchauffent au doux soleil des matinées d'hiver tout en filant ou en cardant la laine et commentant les derniers potins alentour.

Mais les aires à battre jouent très fréquemment aussi un rôle important dans la vie sociale et rituelle du village. Elles sont alors l'objet d'une fréquentation intense. Aux Beni Souik, c'est (ou ce fut) le cas de huit d'entre elles :

— Tout en haut du lieu dit *gel'a*, à proximité de l'ancien grenier collectif et du sanctuaire de Sidi Abdelqader, existait une aire à battre, dénommée *nader l-ars* — l'aire de la fête — où les jeunes femmes du village revenant de la corvée de bois déposaient leurs lourdes charges pour danser et chanter avant de redescendre toutes ensemble vers la *dehra*.

Il n'est pas impossible de penser qu'à l'époque lointaine du *sur*, cette aire fut le lieu de « réjouissances » importantes liées au cycle agricole. La récolte y était battue, avant d'être enfermée dans le grenier, les diverses réserves alimentaires devaient y être provisoirement déposées, avant d'être rentrées dans la *gel'a*, autant d'événements importants à fêter.

Mais si l'on se souvient également qu'au grenier collectif « ont lieu tous les rites familiaux, mariages, circoncisions... »⁵, on est en droit de supposer que sur l'aire toute proche devaient se dérouler les chants et les danses accompagnant ces rites. D'où peut-être, aux Beni Souik, son nom d'« aire de la fête ».

— Dans le quartier des Ouled Si el Hachani se trouvent, par ailleurs, deux belles aires à battre dénommées « les aires du printemps », car jadis, tout le village rassemblé y fêtait, durant sept jours, l'avènement du printemps.

— Autrefois, lorsque les Beni Souik pratiquaient le rituel de mascarades à l'occasion de l'Achoura, les « masques » se préparaient sur l'aire à battre des Ouled Chagour, puis se rendaient de quartier en quartier et de maison en maison, dansant et chantant. Et ainsi durant trois nuits. Mais généralement, les chants et les danses de la première nuit se déroulaient sur l'aire du printemps.

— Dans le quartier des Ouled Sidi Abdelmoumen, attenante au sanctuaire d'un côté et au cimetière de l'autre, s'étend l'aire à battre collective de la fraction et dénommée pour cette raison « l'aire des Ouled Sidi Abdelmoumen ». Chaque année, vers le milieu du mois de mars s'y déroulaient les chants et les danses du pèlerinage à Sidi Abdelmoumen, auxquels participait tout le village.

4. Visites rituelles.

5. Fauble-Urbain, *op. cit.*, p. 141.

— En bas de l'ancien quartier des Ouled Aïcha, surplombant la route et face au *qsar*, se remarquent deux très grandes et très belles aires à battre, toutes deux étayées par un mur de soutènement semi-circulaire en pierres. Ces deux aires sont dénommées *nader l-'alia*, les aires hautes, peut-être à cause de ces murs qui les surélèvent.

Il n'y a encore pas très longtemps, les cortèges nuptiaux s'y arrêtaient pour chanter et danser — comme l'exigeait la coutume — après avoir promené la mariée par tout le village.

— Enfin, dans le *qsar*, sur les deux aires « *nader sug* », les aires du marché, se déroulaient, lors de la célébration des fêtes du printemps, le jeu dit de la *kora* (balle).

Durant sept jours, avant le coucher du soleil, tous les hommes du village se rassemblaient en deux ligues opposées : l'une dite *dehlaniya*, l'autre, *berraniya*, autrement dit : la ligue « intérieure » et la ligue « extérieure ». La première regroupait, dit-on, les lignages (ou fractions) suivants :

Ouled Zemlal (ou leurs quelques descendants) ;
Ouled Aïcha (ou leurs quelques descendants) ;
Ouled Mrabtine ;
Ouled Chagour ;
Ouled Sidi Abdelmoumen.

La deuxième ligue regroupait les lignages suivants :

Gouadjla ;
Ababsa ;
Ouled Si el Bachir ;
Ouled Si el Hachani ;
Ouled Ziane.

On remarque que la ligue dite « intérieure » regroupe, en fait les populations chaouya qui ont pu se constituer en fraction et s'approprier un espace d'habitation, soit les cinq premières populations installées aux Beni Souik, — alors que la ligue « extérieure » regroupe :

— les lignages chaouya « rattachés »,
— les fractions qui ne sont pas d'origine chaouya, c'est-à-dire, les cinq dernières populations installées aux Beni Souik.

Par ailleurs, il faut souligner que tous les sacrifices collectifs rituels qui consacraient les différentes fêtes des cycles agraire et religieux se déroulaient sur *nader sug*. La signification du choix de cette aire à battre est explicite si l'on veut bien considérer :

— que ces sacrifices avaient pour double intention symbolique de resserrer les liens de la communauté et de sceller le contrat d'alliance avec les ancêtres et les « Invisibles » sollicités à cette occasion pour leur fécondité,

— que *nader sug* est située à l'entrée et entre les deux « moitiés » du village, sous la double protection des cimetières et sanctuaires et du premier quartier maraboutique,

— que *nader sug* est placée sous le signe de l'échange.

Il est donc évident qu'aucun autre espace que celui-là ne pouvait mieux convenir au geste essentiel et communautaire du sacrifice collectif.

D'après tout ce qui précède, il est aisé de noter deux faits fondamentaux :

a) les aires à battre se trouvent être généralement le lieu de réjouissances rituelles et collectives⁶, c'est-à-dire d'événements sociaux susceptibles de concrétiser et de réaffirmer l'existence de la communauté villageoise ;

b) dans chaque quartier existe (ou existait) une ou deux aires à battre où se déroulait l'une de ces réjouissances rituelles concernant tout le village.

Ce qui signifie que, périodiquement et à son tour, chaque quartier participait au maintien de la cohésion villageoise. Ainsi — par le rassemblement de tous les Beni Souik sur les espaces transition, aménagés entre chaque quartier et le reste de la *dechra* — s'affirmait la relation spatiale et sociale du quartier au village, de la fraction à l'ensemble des Beni Souik.

*
* *

Le choix du site villageois exprime d'abord une conception du monde et de la nature en même temps que la relation que l'homme entretient avec son environnement : relation d'équilibre et non de domination, attitude de respect qui, d'une part, engendrent des villages harmonieusement intégrés au paysage et à la beauté duquel ils participent, et, d'autre part, permettent de composer avec cet environnement — selon ses possibilités et ses contraintes — de telle sorte que jamais le village n'empiète sur les terres agricoles.

Le choix de la situation du village s'élabore également en référence à l'interprétation — en termes de structures sociales, économiques et politiques — que les gens de l'Aurès proposent de leur propre espace et en référence aux relations historiques et économiques qu'ils entretiennent avec les nomades de la steppe, gens d'un autre espace, d'un autre mode de vie, d'une autre économie et d'une autre culture.

Ces rapports historiques entre l'Aurès et la steppe ont déterminé la double fonction de protection et de relation des Beni Souik et ont rendu forcé le choix — habituel dans l'Aurès — de la position de défense et de vigie du site. Ils ont, en outre, contribué à définir l'organisation compacte et fermée du village et la stratégie spatiale qui ordonne groupes sociaux, quartiers, espaces économiques et sacrés.

Cette organisation du village renvoie, par ailleurs et simultanément, au mode d'être social, économique et culturel de l'ensemble, à ses structures, à son histoire, au type de relation que chaque groupe entretient

6. Signalons par ailleurs que les moutons de l'Aïd el Kebir sont fréquemment sacrifiés sur les différentes aires à battre du village.

avec chaque autre groupe, au statut de chaque groupe et à sa définition spatiale.

Elle exprime également le modèle idéal d'environnement social de l'ensemble villageois en tant que cadre de vie et d'activité.

L'organisation spatiale du village s'élabore enfin en référence au type de structure familiale et au mode de relation prévalant entre l'homme et la femme. Cette relation définit la place sociale et économique de l'homme et de la femme, ainsi que leurs espaces mutuels de fréquentation.

L'organisation hiérarchisée et strictement codifiée du village exprime la synthèse de ces différentes exigences : hiérarchisation des quartiers-fractions en fonction de leur histoire et de leur statut, hiérarchisation des espaces de circulation du public au privé en fonction des relations hommes/femmes, codification des espaces habités, économiques et sacrés.

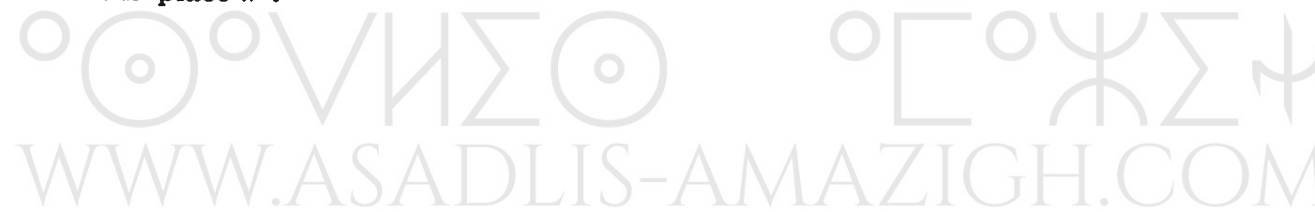
On comprend, dès lors, que si le choix du site du village et son organisation spatiale s'élaborent en référence à l'ensemble de son environnement physique, social, économique, culturel et historique, la forme architecturale de la maison et l'organisation des espaces domestiques renvoient également à cet environnement et à la structure compacte du village — conçu comme cadre de vie et d'activité — dont la maison fait partie intégrante.

« ... la maison ne peut être considérée en dehors de l'agglomération et... elle doit être considérée comme une partie du système social et spatial tout entier qui englobe la maison, le mode de vie, l'agglomération et même le paysage.

L'homme habite un ensemble dont la maison n'est qu'un des éléments et la manière dont il utilise l'ensemble modifie la forme de la maison... La maison a peu de sens en dehors de sa situation et de son contexte. Comme le mode de vie s'étend toujours plus ou moins au-delà de la maison, la forme de la maison en est affectée dans la mesure où on y vit et par l'éventail des activités qui y trouvent place »⁷.

3

La maison



7. Rapoport (A.) : *Pour une anthropologie de la maison*. Paris, Dunod, 1972, p. 96.

Dans les chapitres précédents, nous avons vu que l'implantation et l'organisation de l'espace bâti des Beni Souik se sont traditionnellement opérés selon un code très précis traduisant les structures sociales aurasienne dans leur confrontation avec l'ensemble des données géographiques et historiques. Autrement dit l'habitat des Beni Souik est révélateur non seulement des rapports établis entre la collectivité villageoise et son environnement mais encore de l'histoire de cette collectivité, de son organisation économique et sociale et enfin de sa personnalité culturelle.

Nous allons voir maintenant que ce qui est vrai du village l'est également de la maison et de son architecture.

Dans cette troisième partie, notre intention est de tenter de dégager la relation de la maison :

- à son environnement géographique,
- aux structures et à l'économie familiales,
- à l'histoire et à la culture aurasienne en général et des Beni Souik en particulier.

L'étude de cette triple relation sera menée par le biais de la description et de l'analyse :

— des différents espaces domestiques, de leurs caractéristiques architecturales et constructives, de leur agencement ainsi que de l'occupation et de la fonction de ces espaces au plan des pratiques sociales et économiques qui s'y déroulent,

— des pratiques rituelles qui ont pour cadre l'espace domestique et qui nous permettront de dégager l'ensemble des représentations sociales et symboliques dont la maison est l'objet.

Chapitre premier

Espace domestique et pratiques sociales

A. LA MAISON DANS LE VILLAGE

IMPLANTATION DE LA MAISON SUR LE SITE

Les maisons traditionnelles des Beni Souik sont comprises dans un ensemble bâti — le village — dont nous savons qu'il est édifié sur une pente aux déclivités importantes (de l'ordre de 50 à 80 ‰).

Il en résulte, avons-nous vu, que la dechra se présente sous la forme d'un immense escalier dévalant le versant et dont les marches sont figurées par les terrasses des différentes maisons accolées les unes aux autres. L'ensemble donne un tissu extrêmement dense et organique où les ruelles étroites et irrégulières occupent, relativement aux habitations, très peu de surface au sol.

Implantée perpendiculairement aux courbes de niveau, la maison traditionnelle des Beni Souik épouse le plus souvent les moindres irrégularités du terrain. Son emprise au sol (y compris les éventuels espaces découverts), formant un quadrilatère irrégulier, est généralement assez importante : de l'ordre de 120 à 250 m² et, en moyenne, d'environ 150 m².

ASPECT EXTÉRIEUR DE LA MAISON

Dans ce tissu dense et organique, la maison ne se laisse pas facilement appréhender ni isoler de l'ensemble dans lequel elle se fond totalement.

Alors que les quartiers composant le village se distinguent facilement les uns des autres, il n'en est pas de même des maisons relativement au quartier.

L'organisation de l'espace villageois reflète, avons-nous vu, les structures sociales aurasiennes. De même que la fraction constitue le pivot de cette société et la structure où les forces de cohésion déterminent l'union solidaire et étroite de toutes les familles, de même, les différentes maisons sont agglomérées de sorte à former la véritable unité spatiale du village : le quartier.

Une fois dégagée de l'agglomérat des bâtisses qui l'entoure, la maison traditionnelle des Beni Souik présente, quant à son aspect extérieur, un certain nombre de traits dominants, à savoir :

— *Son importante élévation.* L'habitation des Beni Souik s'étage généralement sur deux à trois niveaux, ou trois à cinq demi-niveaux¹. Sa hauteur totale varie entre six et douze mètres. Nous verrons d'ailleurs que cet élancement des maisons des Beni Souik répond à certains impératifs d'ordre économique et constitue une solution d'adaptation à l'environnement.

— *Son architecture en escalier.* Les différents niveaux et demi-niveaux des maisons ne se superposent pas exactement, comme le feraient les étages d'un immeuble. Il en résulte que la maison des Beni Souik se présente sous la forme d'un assemblage très libre de petits parallélépipèdes irréguliers accolés les uns aux autres et de hauteur variable.

— *Ses toitures en terrasses.* Les terrasses constituent une autre des caractéristiques essentielles, non seulement des Beni Souik, mais de toutes les vallées aurasiennes.

Le modèle idéal de la maison, aux Beni Souik — tel que l'expriment spontanément les anciens — comporte trois terrasses s'étageant sur trois niveaux ou demi-niveaux différents, à la manière de trois marches d'escalier. Dans la réalité, la maison compte au moins deux terrasses et parfois quatre. Les maisons des Beni Souik développent ainsi une très grande surface de terrasses découvertes comprise approximativement entre 60 et 180 m².

— *Cours rares et protégés.* Corrélativement les cours — qui constituent une autre catégorie d'espaces découverts — n'occupent qu'une faible surface dans la maison traditionnelle des Beni Souik (0 à 20 m²). Elles en sont, d'ailleurs, très fréquemment absentes et, lorsqu'elles existent, elles sont protégées par de hauts murs d'enceinte ou par des corps de bâtiments.

— *Absence de fenêtres, mais des ouvertures hautes et petites.* Les murs hauts, faits de briques de terre ne comprennent traditionnellement qu'une faible surface d'ouvertures, ce qui donne à l'ensemble de la construction un aspect fermé et massif, semblable à celui du village dans lequel elle s'intègre. Les ouvertures existantes sont petites, alignées par séries de cinq à dix, en haut des façades qu'elles animent de leurs formes variées (rectangles, triangles, rosaces).

Cette description de la maison traditionnelle des Beni Souik — comme d'ailleurs la description et l'analyse qui vont suivre, concernant ses espa-

1. Très rares, en effet, sont aux Beni Souik, les maisons qui ne comptent pas au moins deux niveaux. Celles qui font exception sont de construction récente.

ces intérieurs, leur occupation et les pratiques sociales qui s'y déroulent — n'est pas étroitement spécifique aux Beni Souik. À quelques détails près, on retrouve, en effet, ce type de maison et d'organisation domestique dans la plupart des vallées méridionales de l'Aurès. Dans les bassins septentrionaux, l'essentiel des grands principes architecturaux qui organisent la maison des Beni Souik reste globalement valable, bien qu'avec des différences importantes.

B. DÉFINITION ET OCCUPATION SOCIALE DES DIFFÉRENTS ESPACES DOMESTIQUES²

ORGANISATION GÉNÉRALE DE LA MAISON « TADDART »

Selon les anciens des Beni Souik, les volumes intérieurs de ce que l'on pourrait appeler la maison-modèle traditionnelle s'organisent idéalement sur trois niveaux :

a) Le premier niveau est généralement occupé par la bergerie (*zerdab*) et les pièces basses où sont remisés : le fourrage, le bois et les instruments aratoires.

b) Le second niveau comprend :

— *la pièce centrale — tgorfat n-ilmas* — « pièce du foyer », où s'organise, autour de l'âtre, la vie familiale. Il s'agit de la pièce la plus spacieuse et la plus haute de tout l'édifice ;

— *une ou plusieurs pièces de réserve basses — tgorfat le hzin* — destinées à l'emmagasinement des produits agricoles non périssables. Ces pièces sont, de préférence, situées aux demi-niveaux inférieur et supérieur par rapport à la pièce centrale.

c) le dernier niveau est occupé par la ou les pièces de réserve hautes — *tgorfat le hzin* — plus généralement désignées (pour les distinguer des précédentes) : *la'li*, terme insistant sur leur élévation. Ces pièces servent au séchage et à l'entrepôt des denrées périssables.

Par ailleurs, dans ce schéma idéal, l'accès de la maison est double et comporte :

— une entrée pour les bêtes,

— une entrée pour les hommes, ouvrant sur une *sqiffa*³, et située plus haut que la précédente sur la pente d'assise de la maison.

Certes, il ne s'agit là que d'un simple schéma. Mais il constitue un modèle d'habitat exprimant un principe d'organisation hiérarchisée des volumes domestiques. On observe d'ailleurs que la réalité architecturale des maisons traditionnelles des Beni Souik, malgré sa diversité, s'écarte très peu de l'esprit du modèle.

2. Cf. les relevés de maisons contenus dans l'annexe graphique.

3. Cf. la définition de la *sqiffa*, dans la suite de ce chapitre.

À travers ce schéma, il est d'ores et déjà possible d'appréhender la fonction polyvalente de la *taddar̄* : fonction familiale, certes, mais aussi économique. Ainsi doit-on considérer la maison traditionnelle des Beni Souik comme une unité sociale et économique de l'espace, puisqu'elle abrite outre le groupe familial, son cheptel et les produits de son activité agricole.

DÉFINITION DES ESPACES DOMESTIQUES EN RELATION AVEC LES PRATIQUES SOCIALES ET ÉCONOMIQUES

Les seuils — 'atbat

Selon le schéma explicité plus haut, la *taddar̄* des Beni Souik ouvre sur l'extérieur par deux portes, celle des hommes et celle des bêtes. C'est là, en effet, le cas le plus fréquent.

L'ouverture de l'habitation se distingue notamment de celle de la bergerie par sa position supérieure sur la pente d'assise de la maison, par sa moindre largeur et surtout par les aménagements parfois fort complexes dont elle est l'objet.

Le seuil ouvrant sur la bergerie et ses annexes est situé de plein pied sur la ruelle, marqué simplement par deux gros branchages, l'un au ras du sol, l'autre formant linteau à une hauteur d'environ 1,80 mètre. Une large porte en bois de palmier (1,80 à 2 mètres) masque l'ouverture.

Inversement, l'entrée des habitants est l'objet de soins architecturaux particuliers. Tout d'abord, son seuil est marqué par une surélévation plus ou moins importante d'une ou plusieurs marches. Dans certains cas, un véritable petit escalier de pierres permettra l'accès au seuil. On note alors que cet escalier n'est jamais situé dans l'axe de l'entrée, mais perpendiculairement à celui-ci et le long de la façade extérieure.

Cette disposition, parfois renforcée par un muret, dissimule partiellement le seuil aux regards indiscrets et évite l'entrée directe dans la maison.

Dans d'autres cas, le seuil, toujours surélevé, pénètre par un retrait en façade à l'intérieur de la bâtisse, délimitant ainsi un espace relativement important en forme de courette, bien protégée des regards et utilisée pour cette raison comme lieu de réunion par les femmes de la maison, les parentes et voisins.

Il existe toutefois aux Beni Souik un certain nombre d'habitations traditionnelles où hommes et bêtes pénètrent par la même porte — la différenciation des circulations s'effectuant immédiatement après le seuil à l'intérieur de la maison. Dans ces cas-là, l'entrée se situe généralement en contrebas de la ruelle, dans une sorte de défoncement qui peut être protégé par un muret en arc de cercle délimitant un espace plus ou moins important mais déjà privatisé.

Toutefois, quoi qu'il en soit de la solution architecturale adoptée, il s'agit toujours d'aménager une nette transition entre l'espace public et l'espace domestique et de donner au seuil un caractère de limite intangible marquant l'inviolabilité de la maison.

Le sqiffa — tasqift

De formes variées et de dimensions plus ou moins importantes (de 4 à 10 m²), la *sqiffa*, présente dans la grande majorité des maisons, constitue le premier espace intérieur, immédiatement après le seuil.

Généralement longue et étroite, la *tasqift* épouse le plus souvent la pente du terrain aménagée par un certain nombre de paliers desservant un espace déterminé. Même dans les maisons où la *sqiffa* se réduit à un simple espace de transition entre l'extérieur et la pièce centrale, elle reste distributive — l'accès aux niveaux supérieurs se faisant par son intermédiaire.

Dans les maisons à entrée mixte, la fonction de distribution de la *tasqift* est renforcée par la nécessité d'une différenciation immédiate des circulations hommes-bêtes qui s'opère dès la pénétration dans la *sqiffa*.

Lorsque la maison comprend une « chambre d'hôtes », celle-ci est desservie par la *sqiffa* avant tous les autres espaces domestiques, de sorte à être complètement indépendante de la demeure et à ne pas gêner l'intimité familiale.

Plus loin vers l'intérieur, s'ouvrent, sur la *tasqift*, d'abord des pièces de réserve basses (*tgorfat le hzin*), puis la pièce centrale dont le seuil est souvent matérialisé par une surélévation.

L'accès aux pièces de réserve hautes, *la'li*, s'opère le plus souvent à partir de la *sqiffa*, soit que celle-ci, prenant la forme d'un long couloir en pente, en permette l'accès au moyen de quelques marches, soit, au contraire, que son implantation horizontale nécessite l'édification d'un escalier.

Enfin, l'accès aux terrasses — du moins à certaines d'entre elles — se fait assez fréquemment à partir de la *sqiffa* par l'intermédiaire d'escaliers ou, plus généralement, de troncs de palmiers à encoches.

Il est évident, d'après ce qui précède, que les fonctions de la *sqiffa* sont simultanément de *transition* et de *distribution*.

La *sqiffa* est d'abord *transition*, et en cela, répond parfaitement à la logique d'occupation spatiale que nous avons vu se dégager tout au long de l'étude du village, où des espaces transition sont sans cesse aménagés entre les différents quartiers et entre les différentes ruelles et sont d'autant plus marqués que l'on s'approche des circulations privatisées intérieures au quartier.

À ce propos, nous avons alors souligné l'homonie qui réunit sous un même vocable les deux espaces situés de part et d'autre du seuil, constituant l'un le lieu le moins privé de l'espace domestique (la *sqiffa*), l'autre le lieu le plus privé des espaces publics (le passage intérieur).

L'analyse des différentes activités qui se déroulent à l'intérieur de la *sqiffa* donne davantage de réalité à l'aspect en quelque sorte « public » de ce premier espace intérieur.

Il n'est pas rare, en effet, que soient intégrés à la *tasqift* un certain nombre d'objets domestiques essentiels tels que le moulin à bras et le mortier (parfois taillé dans le rocher servant d'assise à la maison), destinés non seulement aux femmes de la maison, mais aussi aux voisins qui n'en possèdent pas. Leur utilisation par les femmes du quartier est précisément

facilitée par leur proximité de l'entrée et leur intégration dans un espace de transition.

C'est pour cette même raison, et, également, dit-on, parce que la *tas-gift* est « l'endroit le plus frais de la maison » que les femmes du quartier (qui, rappelons-le, outre des voisines, sont également des parentes ou alliées) aiment à s'y réunir durant les chaudes après-midi d'été.

C'est là, aussi, que les habitants de la maison préfèrent profiter de la sieste durant la canicule.

L'été, toujours, c'est dans la *sqiffa* qu'est suspendue l'outre, *aydiġ*, au-dessus d'une sorte de cuvette maçonnée, destinée à recueillir l'eau qui s'en écoule.

Toujours de par sa caractéristique de fraîcheur, la *sqiffa* comprend, dans certaines maisons, un second foyer, *tarfiġ*, situé dans un angle et délimité par une surélévation du sol en arc de cercle d'environ 1,50 m de rayon. Il est utilisé durant la saison chaude.

Cette cuisine d'été est préférée également pour la préparation des repas des grandes fêtes familiales et des repas communiels qui, lors des grands pèlerinages annuels, réunissent les habitants d'un ou plusieurs quartiers dans certaines demeures maraboutiques.

Ajoutons que les travaux de tannage des peaux, pour la fabrication des outres, ainsi que l'essentiel des travaux de poterie et de même que la préparation de l'enduit rouge destiné au revêtement intérieur des murs de la maison, s'effectuent de préférence dans la *sqiffa*. Ces dernières activités pourraient bien être liées au symbolisme général de fraîcheur et d'humidité attaché à cette pièce.

La cour — *afraq*, ou, *afraq*

Rappelons tout d'abord que l'existence de cour intérieure constitue un fait relativement rare aux Beni Souik et généralement corrélatif à l'absence de *sqiffa*. De forme rectangulaire, sa surface, beaucoup plus importante que celle de la *sqiffa*, varie entre 15 et 30 m² environ.

Il n'est pas étonnant, dès lors, que la cour, toujours « protégée » par de hauts murs, remplisse les mêmes fonctions de distribution et de transition que la *sqiffa*.

Elle permet, en effet, l'accès aux différents espaces de la maison (pièce centrale, pièces de réserve, basses et hautes) et éventuellement aux terrasses.

Simultanément, elle constitue une transition entre le seuil de la maison et les espaces d'habitation.

Mais la cour, lorsqu'elle existe, remplit d'autres fonctions. Si, en effet, on entend par cour ce que les Beni Souik désignent par *afraq* ou *afraq* et qui, en réalité, concerne l'ensemble des surfaces découvertes de la maison (à l'exclusion, évidemment, des terrasses), on distingue plusieurs espaces aux fonctions différenciées :

— *l'espace-cour* proprement dit où se déroulent de nombreuses activités féminines identiques à celles qui ont pour cadre la *sqiffa*. Cet espace est souvent matérialisé par un auvent apportant ombre et fraîcheur ;

— *l'espace-bergerie*, généralement délimité par un mur et situé à l'écart du précédent ;

— *l'espace-entrepôt*, également matérialisé par un muret. Y sont remisés le fourrage pour les bêtes, le bois pour l'hiver, les instruments aratoires et, dans un angle, le fumier⁴ ;

— enfin, on observe parfois de *grandes niches carrées*, *buiba*, creusées dans l'épaisseur du mur et destinées aux volailles.

Notons que lorsque la cour comprend la totalité de ces espaces différenciés, leur organisation ainsi que celle des circulations se font de telle manière que les bêtes soient éloignées au maximum des lieux affectés aux usages domestiques.

Bien que fréquente dans certaines régions de l'Aurès, la cour est rare aux Beni Souik. Elle se rencontre essentiellement dans certaines maisons des Ouled Ziane, du *qsar*, et dans celles des quartiers nouvellement reconstruits. Elle est pratiquement absente des anciennes maisons des Beni Souik d'origine chaouya.

Compte tenu de cette observation et du fait que la cour remplit, sur une superficie beaucoup plus importante, les mêmes fonctions que la *sqiffa*, on peut supposer que la maison s'agrandissant est amenée à transformer ses cours ouvertes en pièces d'habitation, — à la manière du quartier qui, se développant, récupère au fil du temps des espaces-transition découverts.

Espaces couverts réservés aux animaux, *zardab* et *tazeqa*

Le *zardab*, espace couvert réservé aux animaux (chèvres essentiellement, moutons plus rarement et ânes) faisant à la fois fonction de bergerie et d'écurie, est couramment appelé « *kuri* » par les Beni Souik⁵. Dans certaines maisons, cependant, bergerie et écurie sont nettement séparées.

La bergerie peut posséder sa propre entrée, et dans ce cas, n'avoir aucune relation avec le reste de la demeure. Sinon, elle ouvre sur la *sqiffa* ou, plus rarement, sur la cour immédiatement après le seuil de l'habitation.

À côté du *zardab* et communiquant le plus souvent avec lui, *tazeqa* est une pièce sombre servant à entreposer le fourrage, à entasser le bois pour l'hiver et à remiser les instruments aratoires. *zardab* et *tazeqa* sont des pièces sombres — où la lumière n'entre généralement que par la porte — et dont les dimensions sont de l'ordre de 5 à 20 m² pour la bergerie et de 3 à 5 m² pour l'entrepôt.

Ces pièces sont le plus souvent hautes (de 2 à 3 mètres de hauteur sous plafond) étayées par de nombreux piliers grands et larges, car ils ont alors à supporter l'ensemble du poids de la maison étagée sur plusieurs niveaux.

4. Notons que cet espace, lorsqu'il existe, est utilisé comme lieu d'aisance par les habitants de la maison. La maison traditionnelle des Beni Souik ne comporte pas de lieu d'aisance spécifiquement aménagé.

5. Il s'agit vraisemblablement d'une déformation du mot « écurie ». La bergerie est également souvent utilisée comme lieu d'aisance.

Bergerie et entrepôt sont toujours situés au rez-de-chaussée. Dans le cas très général d'une maison à plusieurs niveaux, la disposition de ces pièces présente l'avantage de dégager la partie habitable de la maison des eaux de ruissellement et de l'humidité du sol et contribue, en hiver à assurer à la demeure un confort thermique non négligeable (isolation du froid et chauffage animal).

Le sol de ces pièces n'est généralement pas traité : irrégulier, souvent pentu et d'aspect rocailleux, les pierres du terrain d'assise y sont apparentes.

Dans l'opposition nature/société, il s'agit évidemment de la partie « naturelle » de la maison et, quoi qu'il en soit, de sa partie la moins sociale, par opposition d'une part aux pièces d'habitation et d'autre part aux pièces de réserve.

La pièce centrale, *tǧorfat n-ilmās*

tǧorfat n-ilmās — littéralement « pièce du foyer » — constitue, de par sa position spatiale (niveau intermédiaire), de par l'importance de l'espace occupé (c'est toujours la plus grande pièce de l'habitation) et de par ses fonctions sociales (lieu de la vie et des activités familiales), la *pièce centrale* de la maison.

Selon le modèle idéal de l'habitation des Beni Souik *tǧorfat n-ilmās* est située au second niveau de la maison, au-dessus des pièces affectées aux animaux : écuries et entrepôts. À l'étage au-dessus de la pièce foyer, se trouvent les pièces de réserve hautes, *la'li*. Sur le même plan que la pièce centrale — mais plus souvent aux demi-niveaux inférieur et supérieur — se situent les pièces de réserve basses dont au moins une d'entre elles y donne directement.

Ainsi, dans le schéma idéal, *tǧorfat n-ilmās* constitue le centre architectural de la maison traditionnelle des Beni Souik. De même, lorsque l'on examine les solutions originales que présente la réalité des maisons, on constate que *tǧorfat n-ilmās* occupe toujours une position centrale.

Globalement, les différents cas possibles se laissent regrouper en deux catégories :

— la maison s'étage sur trois niveaux : la pièce foyer est toujours située au niveau intermédiaire entre les espaces affectés aux animaux et ceux affectés aux produits agricoles périssables ;

— la maison ne s'étage que sur deux niveaux, la pièce foyer est située au niveau inférieur, sous les pièces de réserve hautes, et c'est alors dans son propre plan qu'elle occupe une position centrale entre d'une part la *sqiffa* ou la cour et éventuellement la chambre des hôtes, et d'autre part, les pièces de réserve basses qu'elle distribue le plus souvent.

tǧorfat n-ilmās constitue, par ailleurs, la pièce la plus spatieuse de l'habitation. De 20 m², environ, pour les plus petites, sa superficie est plus fréquemment de l'ordre de 30 à 35 m² pouvant même dépasser 50 m². Il s'agit, en outre, d'une pièce élevée dont la hauteur sous plafond, de l'ordre de 3 m, peut parfois être supérieure à 4 m. L'ensemble donne

une réelle impression de très grand volume. Les dimensions importantes de cette pièce nécessitent le soutien de la charpente par plusieurs piliers (généralement deux ou trois). L'existence de ces piliers, hauts et droits, accentue l'impression de hauteur et de volume imposant. Signalons que ces pièces foyer, remarquablement vastes, constituent la caractéristique architecturale essentielle des maisons traditionnelles des Beni Souik.

tǧorfat n-ilmās est faiblement éclairée par quelques petites ouvertures percées en haut des murs et, également, par un ou deux « trous de lumières » — *tnozraġ* — aménagés dans la charpente et sa couverture. Ces ouvertures, projetant depuis le haut un éclairage diffus, contribuent à l'esthétique générale de cette pièce.

Enfin, de par les activités qui s'y déroulent, *tǧorfat n-ilmās* constitue le centre de la ville familiale. La fonction de cette pièce est avant tout d'ordre social, et son espace *s'organise*, se modèle en fonction des différentes activités, auxquelles il sert de support, et grâce au matériau de construction (la terre) qui rend possible ce très libre modelage.

Ainsi, à l'intérieur de la grande pièce centrale, nous trouvons :

- un espace foyer,
- un espace tissage,
- un espace dépôt,
- un espace eau,
- un espace sommeil,
- un ou plusieurs espaces de réunion.

L'espace foyer. Le foyer, *ilmās*, occupe de préférence l'un des deux angles opposés à la porte. Il est intégré dans un espace déterminé (*ilmās*), matérialisé par une surélévation du sol qui est plus ou moins marquée (de l'ordre de 20 à 80 cm). Cette surélévation, délimitant l'espace tout en le modelant, suit généralement un arc de cercle (de 2 m de rayon environ) intérieur à l'angle de la pièce et dont le centre est précisément le foyer.

Dans certains cas, lorsque la surélévation est importante (environ 60 à 80 cm), l'espace foyer s'agrandit et, de forme rectangulaire, peut alors occuper tout un côté de la pièce sur une largeur d'environ 1,50 m. Il prend alors la forme d'une véritable et importante « banquette » maçonnée, *tadukkant*, à laquelle on accède par une marche.

Quoi qu'il en soit, en bordure de cet espace surélevé est aménagée une sorte de meuble maçonné d'environ 1 m de long sur 40 cm de large et 80 de hauteur, s'appuyant sur sa plus petite dimension contre le mur. Ce « meuble », dénommé *tadbrejġ* est ouvert côté foyer et comporte une étagère intérieure pour le rangement des épices et de quelques ustensiles de cuisine. Les produits alimentaires destinés à une consommation prochaine (semoule, couscous, huile...), précédemment remisés dans les pièces de réserve, sont généralement déposés sur la *tadbrejġ*.

Le foyer proprement dit, *ilmās*, est intégré dans cet espace surélevé, dans l'angle des murs. Il est matérialisé par une simple cuvette, creusée dans le sol surélevé et entourée de trois briques de terre cuite appelées

ini, ou, *iniġ* (pl. *iniġen*). Aux Beni Souik comme ailleurs dans l'Aurès⁶, l'une de ces briques est toujours orientée vers l'Est.

Les *iniġen* sont confectionnées par les femmes de la maison dans une terre de couleur bleu-gris appelée *selsal azreg*⁷ destinés uniquement à cet usage.

Au contact du feu du foyer ces briques poursuivent leur cuisson et se vitrifient. Elles acquièrent ainsi une grande résistance et prennent l'aspect de pierres avec lesquelles elles ont d'ailleurs été fréquemment confondues⁸.

Dans l'angle de l'espace foyer, à une hauteur d'environ 1,50 m, sont aménagées des étagères qui servent de support aux *tajin* et aux *fan* de terre cuite confectionnés par les femmes de la maison pour cuire la galette. Ces étagères sont soit constituées de simples planches de bois (*daraġ*) fichées dans les deux murs formant angle, soit maçonnées et soutenues par des branchages (*utref*).

Sur les deux murs formant l'angle du foyer sont aménagées, à des hauteurs variables, plusieurs niches (*taduir*) de dimensions diverses dans lesquelles sont rangés produits et objets culinaires. Sur ces murs sont également plantés, à des hauteurs variant entre 1 et 2 m, de nombreux piquets en bois servant à accrocher ou à suspendre divers récipients traditionnels (calebasses, poteries, couffins en alfa, cuillères en bois, outres...) ou récents (poêles, marmites, casseroles, cuillères et louches émaillées ou en aluminium). Parfois, sur deux crochets, *a'qed*, rapprochés et situés à la même hauteur, est placée une petite étagère en bois.

Par ailleurs, les décrochements dans l'épaisseur des murs, de même que la différence de largeur entre le soubassement de galets et le mur en terre qui le surmonte sont fréquemment utilisés pour l'aménagement de niches et d'étagères.

Ainsi, en l'absence de tout meuble, les murs formant l'angle du foyer sont-ils recouverts d'objets divers librement disposés ce qui donne un aspect très animé à l'espace foyer.

Traditionnellement, l'évacuation de la fumée se fait, de façon rudimentaire, par une simple ouverture aménagée dans le plafond, juste au-dessus du foyer, et protégée par une vieille marmite en terre sans fond, *taqdirt n-loz*, posée à l'envers sur la terrasse. Autant dire que, dans ces conditions, la pièce est vite enfumée. Dans certaines maisons, une cheminée en terre, *šmini*, d'introduction relativement récente, vient quelque peu améliorer l'évacuation de la fumée. Dans ce cas, le rebord de la cheminée remplace l'étagère sus décrite.

6. Cf. Gaudry (M.), *op. cit.*, p. 25. « Précisons que ces conceptions et ces gestes liés au sang sacrificiel ne sont nullement particuliers à l'Aurès. Ils appartiennent, en fait, à l'ensemble du champ culturel méditerranéen, se retrouvant dans la Bible, dans la Grèce et la Rome antiques aussi bien que dans l'Égypte pharaonique ».

7. Il s'agit vraisemblablement d'une marne calcaire contenant un important pourcentage de sables siliceux. Dans l'industrie, en effet, une cuisson même modérée (3 à 400°) d'un mélange de ces matériaux permet d'obtenir des briques silico-calcaires.

8. Les auteurs parlent toujours de « pierres » du foyer sans mentionner qu'il puisse s'agir de briques de terre cuite.

Signalons que, dans quelques habitations des Beni Souik, la pièce centrale comporte un second espace foyer situé dans l'angle diamétralement opposé au premier. Ce second foyer est utilisé par la bru de la maîtresse de maison ou encore par la femme du frère et constitue le premier signe de l'éclatement de la grande famille ou du moins d'un conflit latent à l'intérieur de celle-ci.

L'espace foyer constitue bien, comme l'écrit Mathéa Gaudry « le centre de la vie domestique »⁹. Les femmes y passent la majeure partie de leur temps, — lorsqu'elles ne sont pas dans la palmeraie occupées aux travaux agricoles. C'est là, bien évidemment qu'elles préparent la cuisine, assises à même le sol. C'est là également qu'elles prennent leurs repas et donnent à manger à leurs enfants. Lorsqu'ils sont à la maison, les hommes, également, préfèrent y déjeuner, bien qu'il leur arrive souvent de se faire apporter leurs repas ailleurs, dans la pièce centrale ou dans d'autres parties de l'habitation (terrasses, pièces de réserves hautes ou chambre d'hôte).

Soulignons à ce propos que — dans ces sociétés à économie précaire, toujours soumises à l'éventualité d'une famine — l'acte de nourriture est essentiel car il est acte de vie. De la même manière, verrons-nous la place importante — au niveau spatial comme au niveau symbolique — occupée par les pièces affectées à l'entrepôt des réserves alimentaires.

Dans ces conditions, l'espace foyer — qui est le lieu où est préparée la nourriture, mais, également, celui où, de préférence à tout autre, est consommée la nourriture — constitue l'espace-vie de la maison.

C'est aussi, bien sûr, l'espace feu :

- feu pour la cuisson des aliments,
- feu de la chaleur et du rassemblement familial.

Parce qu'il est le lieu de la nourriture et du feu, de la nourriture cuite par le feu — c'est-à-dire de la nourriture socialisée par le feu — et aussi le lieu du feu qui réchauffe, rassemble autour de lui la famille et renforce ses liens, l'espace foyer constitue le point nodal de la maison.

Ceci n'est d'ailleurs pas propre aux Beni Souik. Nous savons que, dans nombre de sociétés, un culte particulier est rendu au foyer qui est censé être habité par les ancêtres de la famille. Aux Beni Souik, l'espace foyer est aussi l'objet de nombreuses pratiques rituelles que nous analyserons plus loin.

Dans tous les cas, la délimitation entre l'espace foyer et le reste de la pièce n'est marquée par rien d'autre qu'une surélévation plus ou moins importante du sol. Ainsi, en milieu traditionnel, la différenciation des fonctions et des espaces ne détermine pas toujours un cloisonnement des volumes.

Inversement, aujourd'hui, l'une des tendances de l'habitat est d'évoluer vers un cloisonnement de plus en plus systématique des différents volu-

9. *Op. cit.*, p. 25.

mes aboutissant à une réduction de la pièce centrale fragmentée en plusieurs petites pièces.

L'espace tissage. L'espace affecté au tissage est matérialisé par une banquette maçonnée (*tadukkant n-tazetta*, « banquette du métier à tisser ») d'environ 2 m de long sur 0,50 m de large et surélevée par rapport au sol d'une vingtaine de centimètres.

Toujours aménagée le long d'un des murs de la pièce centrale, cette banquette est également toujours placée face à la principale source de lumière constituée le plus souvent par la porte, plus rarement par les petites ouvertures.

L'espace tissage est donc situé le long du mur le plus éclairé de la pièce centrale car « il faut le jour en face de lui », disent les aurasienne.

La (ou les) tisseuse(s) s'assoie(n)t sur cette banquette située juste en arrière du métier. Les outils de travail ainsi que la laine sont rangés dans des niches (*taduirf*) aménagées à une hauteur d'un mètre environ dans l'épaisseur du mur où s'adosse l'ouvrière.

Le métier à tisser non utilisé est démonté et ses éléments sont rangés dans un coin de la pièce centrale ou dans une des pièces de réserve ; seuls ses montants demeurent à poste dans l'espace tissage.

Il faut souligner que le tissage constitue l'une des principales activités de la femme aurasienne, surtout une activité extrêmement valorisante et très importante quant aux symboles mis en œuvre. Le tissage est, au plan féminin, le prolongement des activités pastorales et l'équivalent symbolique des activités agraires masculines. Dans une économie d'autosubsistance, le tissage est en relation directe avec la possession d'un cheptel, car le métier ne peut être monté dans la demeure que lorsque le troupeau a « produit » la laine nécessaire. En quelque sorte, il est lié à la prospérité de la maison et devient dès lors symbole de prospérité. Aussi est-il l'objet d'attentions particulières et de nombreuses pratiques rituelles que nous analyserons plus loin.

L'espace dépôt. Le coin le plus sombre, le plus éloigné du foyer est utilisé comme espace dépôt où sont remisés le bois de chauffage et les provisions destinées à une consommation proche. Parfois même quelques mesures de foin sont également entassées dans cet espace sombre.

Rien, dans l'architecture de la pièce centrale ne matérialise cet espace dépôt. Au contraire, tout semble organisé pour le masquer au regard : le manque d'éclairage d'abord, l'aspect plus sombre des murs d'angle ensuite, vite salis par les produits entreposés, alors qu'ailleurs, dans la pièce, ils gardent longtemps l'éclat vif et lumineux que leur procure l'enduit d'argile ocre.

L'espace eau. Durant la saison chaude, l'outre emplie d'eau est généralement suspendue dans la *sqiffa*, pièce la plus fraîche de la maison. Durant l'hiver, au contraire, l'outre, *aydiif*, est suspendue à l'intérieur de la pièce centrale qui, de par la présence du foyer, est la pièce la plus chaude de la maison.

L'outre est généralement suspendue à un pilier éloigné du foyer ou à une poutre par l'intermédiaire d'un crochet en bois, *a'qed*. Elle peut être également suspendue contre un mur face à l'espace foyer. Dans les deux cas, une sorte de cuvette est maçonnée dans le sol pour recueillir l'eau qui s'égoutte de l'outre.

L'espace sommeil. L'espace sommeil est rarement matérialisé. Le plus souvent, les membres de la famille dorment sur les literies mobiles (ensemble de nattes et de couvertures) que l'on remise, au réveil, dans l'une des pièces de réserve et que chacun dispose, le soir, selon ses convenances et selon l'espace disponible.

La pièce centrale n'est pas le seul espace domestique à être utilisé pour le sommeil. Nous verrons que tous les espaces peuvent l'être, selon les divers moments du rythme annuel. Toutefois, traditionnellement, la pièce centrale constitue le lieu privilégié du sommeil, bien que ce soient seulement les enfants, les fils non mariés et le couple des aïeux qui y dorment systématiquement, — les jeunes couples préférant s'isoler, chaque fois que possible, dans l'une des pièces de réserve hautes.

Bien qu'il n'existe pas dans la pièce centrale d'espace sommeil réellement matérialisé, certains lieux sont préférés à d'autres pour cet usage, tel l'endroit situé le long du mur faisant face au foyer, — bien que par les nuits froides, les habitants cherchent plutôt à se rapprocher du foyer. Par ailleurs, dans la pièce centrale, est parfois aménagé un lit, *sudaif*, qui compose alors, avec la *tadbrejif* de l'espace foyer, tout le mobilier de la maison. Lorsqu'il existe, ce lit traditionnel occupe un des angles de la pièce et s'appuie le long du mur opposé au foyer. Il est constitué d'une claie de branchages posée sur des traverses en bois. Deux des côtés du lit s'appuient directement sur les murs, les pieds étant faits de gros branchages. Des nattes en alfa et des couvertures tissées composent la literie¹⁰.

Ce lit unique est généralement réservé à l'aïeul ou à sa veuve.

Il est intéressant de noter la manière dont l'architecture des maisons des Beni Souik (et de l'Aurès en général) satisfait les besoins de sommeil et de repos, et par là, la place socio-culturelle qu'occupent ces derniers dans l'échelle des besoins humains. Tout se passe comme si — dans le cadre de l'économie d'autosubsistance qui caractérise l'organisation traditionnelle aurasienne — cette place était secondaire en regard du besoin de nourriture et donc de la nécessité de survie. L'espace domestique s'organise, en effet, autour de ce besoin essentiel à la satisfaction duquel de nombreuses pièces sont affectées¹¹. Inversement, dans la maison tradi-

10. Signalons que ce lit traditionnel que nous n'avons pu observer que dans de rares maisons est de plus en plus fréquemment remplacé par un lit métallique d'introduction récente.

11. Ce qui ne signifie pas, toutefois, que la maison traditionnelle de l'Aurès en général et des Beni Souik en particulier se définit en fonction de ce seul besoin. Voir à ce propos le dernier chapitre.

tionnelle, aucune pièce n'est spécifiquement et uniquement affectée au repos.

Les espaces de réunion. La pièce foyer constitue, avons-nous dit, le centre architectural de la maison, dans la mesure où elle en est le centre familial.

Il n'est pas surprenant dès lors que cette grande pièce soit le lieu privilégié où s'organisent les grandes réunions qui scellent la vie de la famille et celle du quartier : mariage, naissance, circoncision, décès, en particulier, sont célébrés à l'intérieur de la pièce centrale.

Il est bien évident que dans de telles circonstances, lorsqu'une foule importante est amenée à se rassembler, toute la pièce est utilisée. Toutefois, on peut distinguer dans cette assemblée d'une part les organisateurs, en quelque sorte les acteurs, et d'autre part, les spectateurs.

Alors que les invités occupent essentiellement tout l'espace central, laissé libre, les organisateurs s'installent généralement le long d'un des murs de la pièce, et toujours le même mur, qu'il s'agisse d'un mariage, d'une naissance ou d'une autre fête.

Ainsi, tout se passe comme si l'un des côtés de la pièce était désigné comme le lieu privilégié du déroulement des moments importants de la vie familiale, l'espace central étant, lui, affecté à la participation du quartier ou du village.

Avant de clore ce paragraphe relatif à la définition de *tǧorfat n-ilmas* et à l'organisation des espaces qui la composent, il est important de souligner que cette pièce remplit très fréquemment une fonction distributive. Elle peut permettre, en effet, l'accès :

- à une (ou plusieurs) pièce(s) de réserve basse(s) ;
- et/ou à l'une des terrasses.

On accède à la pièce centrale par la *sqiffa*.

Ainsi, de par ses fonctions multiples, de par l'organisation de ses espaces, la pièce foyer apparaît comme essentiellement polyvalente. Toutefois, cette polyvalence est globalement ordonnée par l'affectation d'un espace non cloisonné à chaque activité. La traduction de ce principe organisationnel dans l'architecture propre à l'Aurès procure à cette pièce un aspect « modelé », obtenu par les surélévations plus ou moins accentuées, aux formes arrondies, qui matérialisent les différents espaces.

Remarquons, par ailleurs, que ce qui est vrai au plan horizontal l'est également au plan vertical, où subsiste le même aspect modelé : les niches creusées dans le mur, les étagères aménagées dans les surépaisseurs ou les décrochements des murs constituent les répliques, au plan vertical, des banquettes, marches et autres reliefs au plan horizontal.

Les pièces de réserve, *tǧorfat le hzin*

Nous avons vu, dans les deux premières parties de ce travail que, dans la société aurásienne traditionnelle, les provisions familiales étaient autre-

fois engrangées dans les greniers collectifs, *gel'a*, propriété de la fraction ou du village.

Le grenier collectif, on l'a dit, constituait, dès lors, « la clé de voûte de l'économie traditionnelle », — « la mise en réserves des denrées consommables et des produits agricoles permettant au groupe de subsister jusqu'à la saison prochaine »¹², et ceci même lorsque les conditions climatiques ou politiques étaient défavorables.

L'ensilage collectif des réserves a disparu depuis longtemps dans la vallée de l'oued Abdi, en relation, semble-t-il, avons-nous vu, avec la disparition du nomadisme.

Par contre, la nécessité essentielle de l'emmagasinage des réserves a subsisté, prise en charge non plus par la fraction mais par la famille élargie habitant une même maison. Dès lors, l'une des fonctions les plus importantes de l'habitation concerne la préservation des réserves alimentaires du groupe, c'est-à-dire sa survie.

C'est dans ce contexte social, économique et historique que l'architecture traditionnelle aurásienne affecte à la mise en dépôt des denrées alimentaires un nombre plus ou moins important de pièces réparties en deux catégories spatiales :

- les pièces de réserve basses, généralement dites *tǧorfat le hzin* (littéralement : « pièces de réserves ») ;
- les pièces de réserve hautes, désignées sous le terme de *la'li*.

Il est bien évident que, dans une maison, le nombre de pièces de réserve, basses et hautes, dépend de la situation économique de la famille, c'est-à-dire, en fait, du volume de denrées alimentaires qu'elle est capable de produire, car, comme l'écrit Mathéa Gaudry, en milieu traditionnel, « le bien être familial se traduit toujours par de plus abondantes réserves »¹³.

Les pièces de réserve basses, *tǧorfat le hzin*

On l'a dit, les *tǧorfat le hzin* sont généralement situées au demi-niveau inférieur par rapport à la pièce centrale, mais aussi, quoique plus rarement, au demi-niveau supérieur. L'accès à ces pièces se fait habituellement depuis la *sqiffa* ou la cour, ou encore, depuis la pièce centrale elle-même. Une maison peut fréquemment compter plusieurs pièces basses, dont l'une est desservie par la *sqiffa* et l'autre par la pièce foyer.

Les pièces basses occupent généralement un volume réduit : leur surface est faible (de l'ordre de 6 m² environ) ainsi que leur hauteur (2 m). Du fait des petites portées qu'ont à franchir les différents éléments de la poutraison, il n'y a pas nécessité de piliers porteurs et, effectivement, rares sont les pièces basses qui en comptent.

L'entrée se fait le plus souvent par une porte basse (environ 1,50 m de hauteur) qui oblige l'habitant à se courber pour pénétrer dans l'une

12. Boutefnouchet (M.), *op. cit.*, p. 196.

13. *Op. cit.*, p. 30.

des *tgorfat le hzin*. Cette porte basse constitue d'ailleurs la seule ouverture de ces pièces, la seule aération, la seule source de lumière. Outre qu'elles sont basses et petites, ces pièces sont donc également très sombres.

Ce sont ces diverses caractéristiques qui les destinent à l'emmagasinement exclusif des denrées non périssables. Il s'agit pour l'essentiel :

- des céréales (blé, orge et aussi semoule) stockées jadis dans de grandes jarres en alfa ou dans des sacs tissés et aujourd'hui dans des sacs de jute,

- des légumes secs (fèves surtout) stockés dans de grands couffins en alfa,

- du miel et de l'huile conservés dans des jarres de terre cuite,

- du beurre rance, de la viande séchée conservés dans des poteries ou des Calebasses,

- des outres emplies de dattes écrasées (*gars*),

- de la laine provenant de la tonte du cheptel ou de l'échange économique, remise dans des couffins,

- diverses et nombreuses herbes ainsi que des produits médicinaux utilisés à des fins culinaires, prophylactiques ou curatives. Tout cela est conservé dans de petites outres, de petits sacs en alfa ou des Calebasses,

- les effets personnels des différents membres de la famille, rangés dans les anciens coffres en bois, les récentes malles métalliques ou valises,

- enfin, tout ce dont on peut avoir besoin un jour ou l'autre mais qui ne trouve pas son utilisation immédiate, telles les diverses poteries — œuvre des femmes de la maison — et dont toute demeure aurasienne est riche.

Les jarres en alfa ou en poterie, les malles, les valises et les coffres sont disposés le long des murs ou au beau milieu de la pièce dans un apparent désordre à l'intérieur duquel la maîtresse de maison semble très à l'aise.

Les outres, Calebasses, couffins, petits et grands, sont suspendus aux murs et aux poutres maîtresses par l'intermédiaire de patères en bois, *a'qed*. Les diverses poteries sont disposées sur des étagères en bois ou suspendues aux murs.

Seule l'aïeule détient la clef de ces pièces.

Dans le cadre d'une économie d'autosubsistance, la fonction de ces pièces, nous l'avons dit, est d'une importance capitale pour la survie du groupe familial. Il est essentiel, en effet, qu'elles soient toujours bien remplies, épargnant ainsi aux habitants de la maison, la hantise d'une famine toujours possible. Dès lors, il est de la logique même de la pensée traditionnelle que les *tgorfat le-hzin* soient l'objet d'un très grand respect, proche du sacré, et d'attentions très particulières destinées à assurer leur « empiissage », c'est-à-dire l'accumulation des réserves alimentaires.

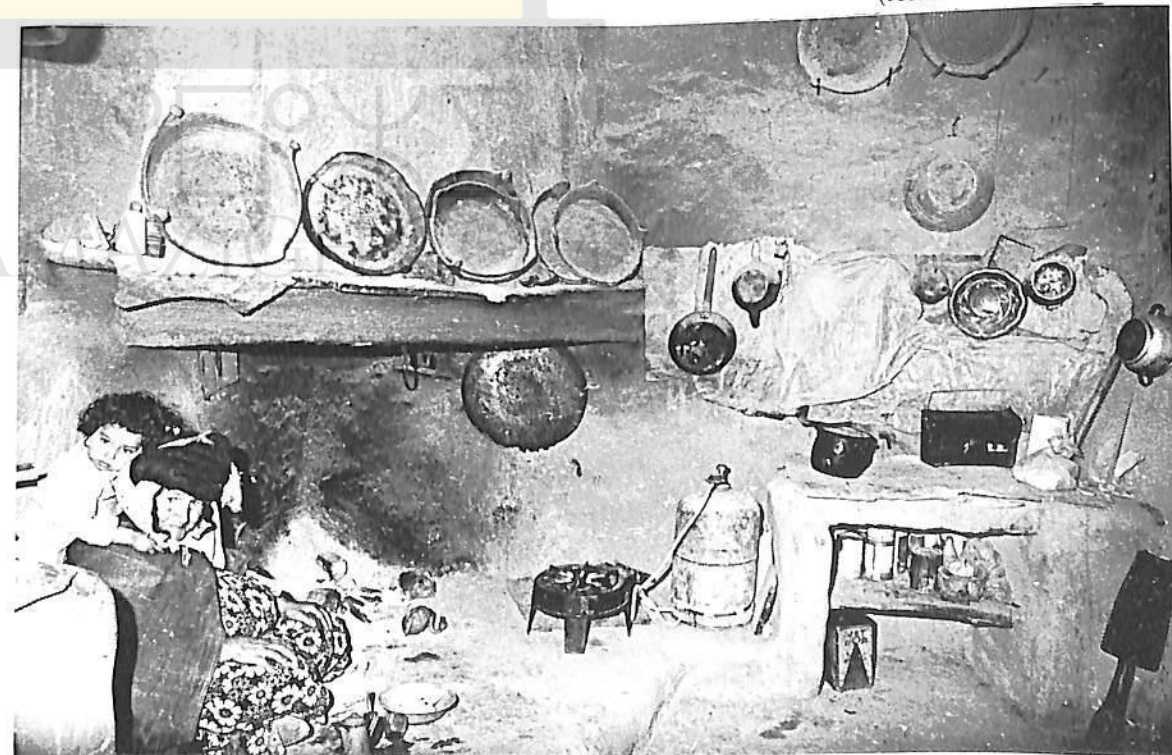
Les pièces de réserve hautes, *la'li*

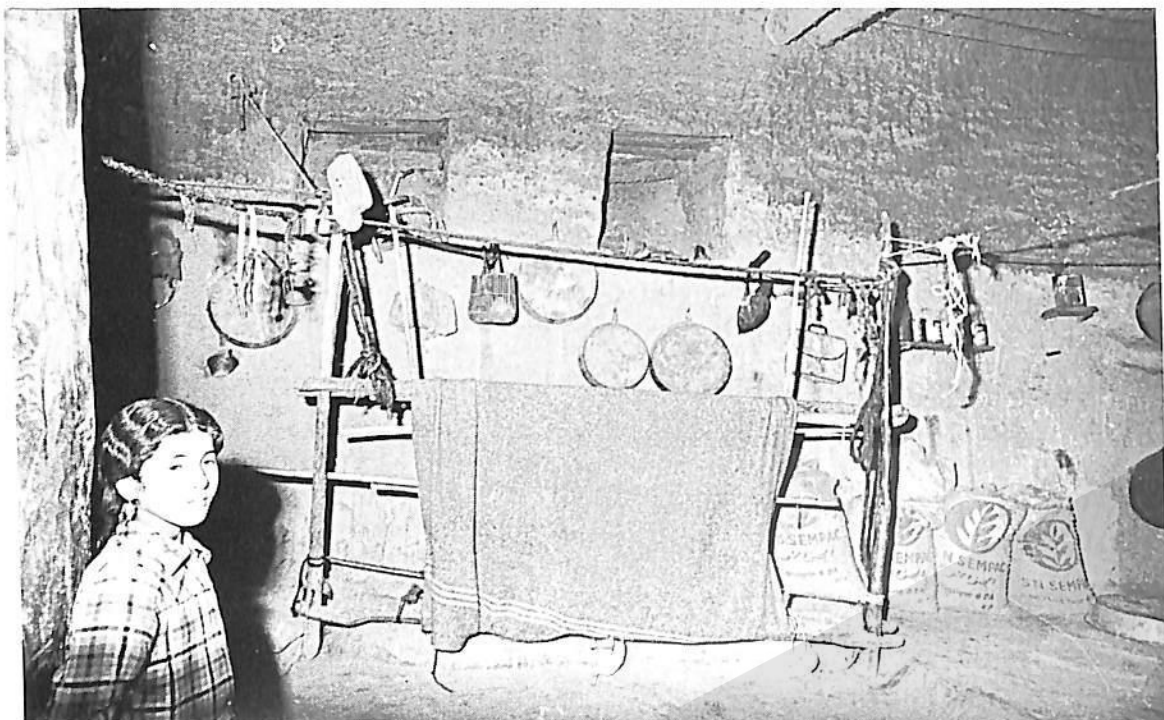
À l'inverse des précédentes, les pièces de réserve hautes, *la'li*, occupent — comme l'indique la terminologie — les volumes les plus élevés de la maison.



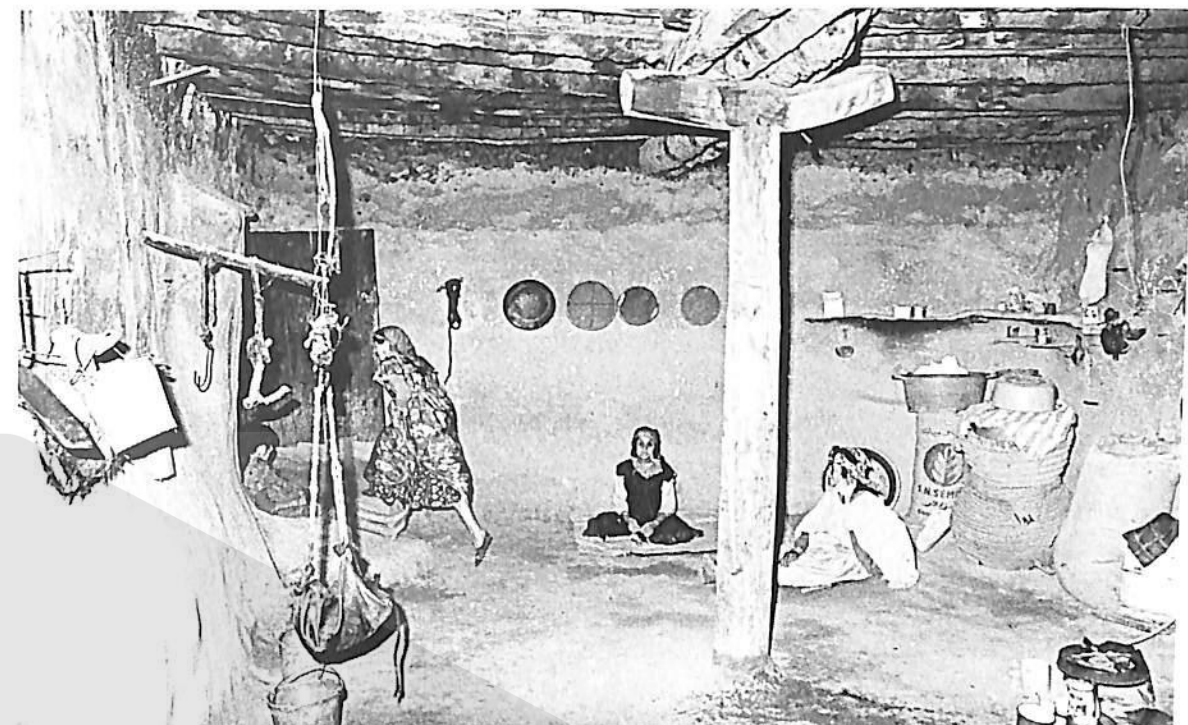
Beni Souik. Maison à plusieurs niveaux avec petits trous d'aération pour les pièces de réserve hautes. Sous la maison s'ouvrent deux passages, un pour la circulation des hommes et des animaux, et un autre, plus petit, pour l'écoulement des eaux.

Beni Souik. Espace-foyer, avec ses différents ustensiles de cuisine, dont un mortier en bois (renversé) et une Tabouna (réchaud circulaire à gaz).





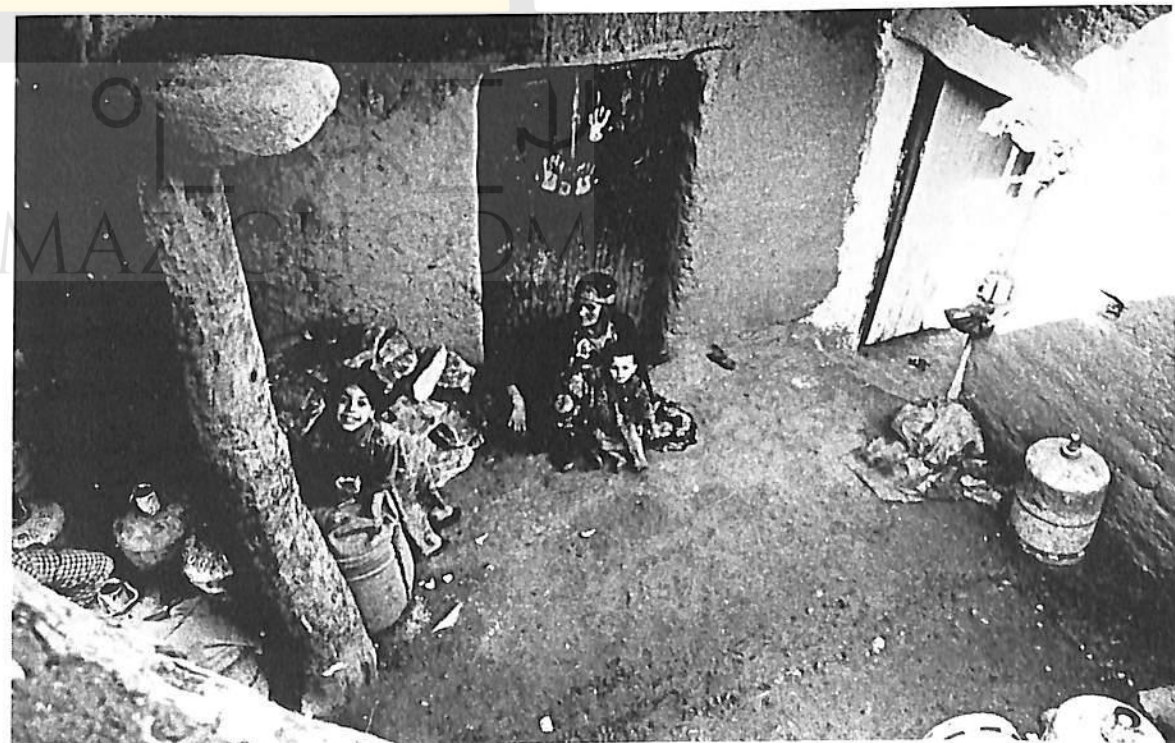
Beni Souik. Intérieur d'une pièce centrale avec son métier à tisser. Celui-ci est couvert, selon la coutume qui interdit tous travaux domestiques (tissage, poterie...) durant les sept jours qui suivent une naissance.



Beni Souik. Intérieur d'une pièce centrale.



Beni Souik. Seuil et *sqiffa* vus depuis l'intérieur de la pièce centrale située légèrement en contrebas.



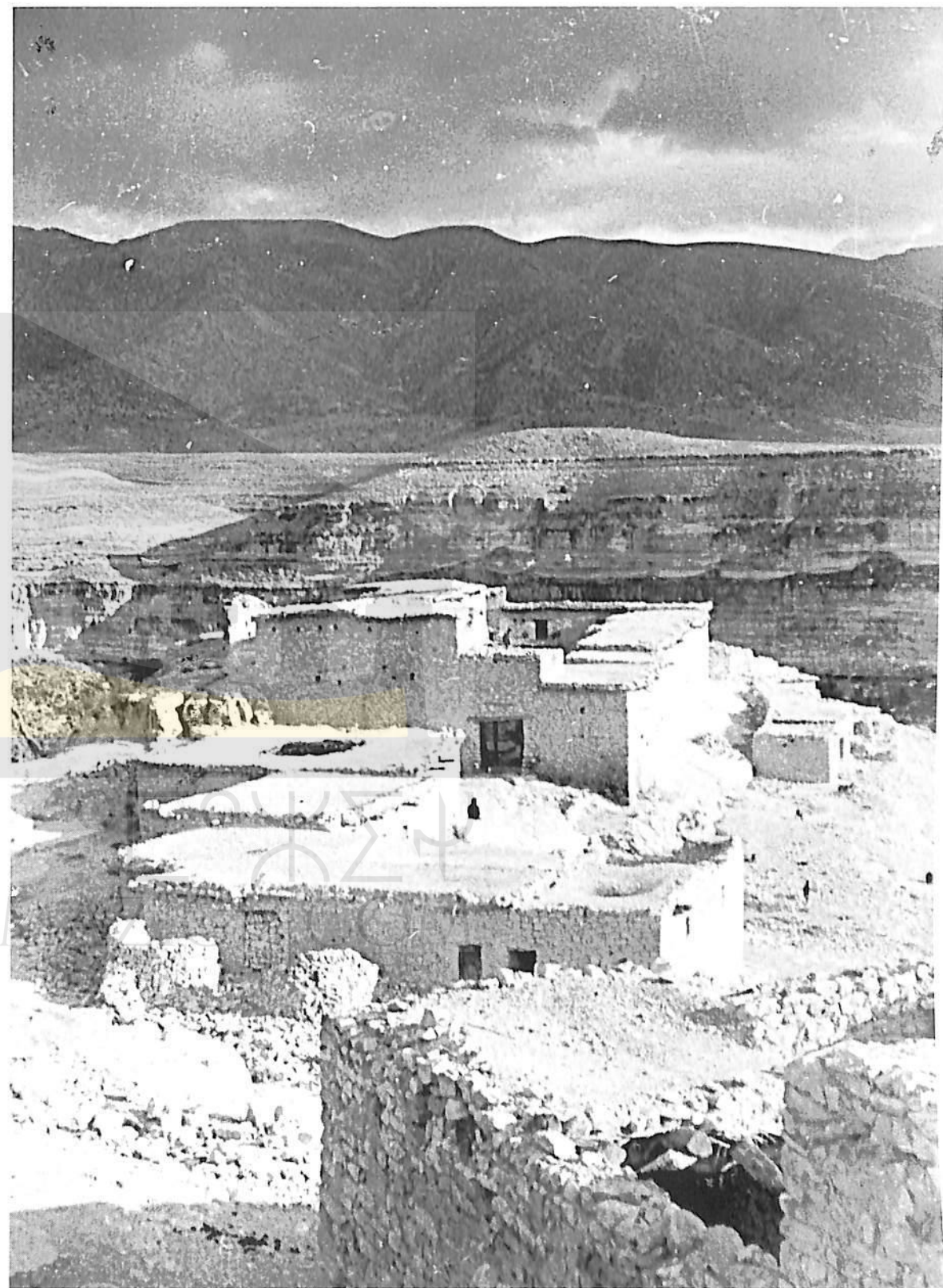
Beni Souik. Cour intérieure dont la partie gauche est ouverte par un alignement



Femme des Beni Souik, tissant le dos appuyé au mur.



Beni Souik. Intérieur d'une pièce-foyer.

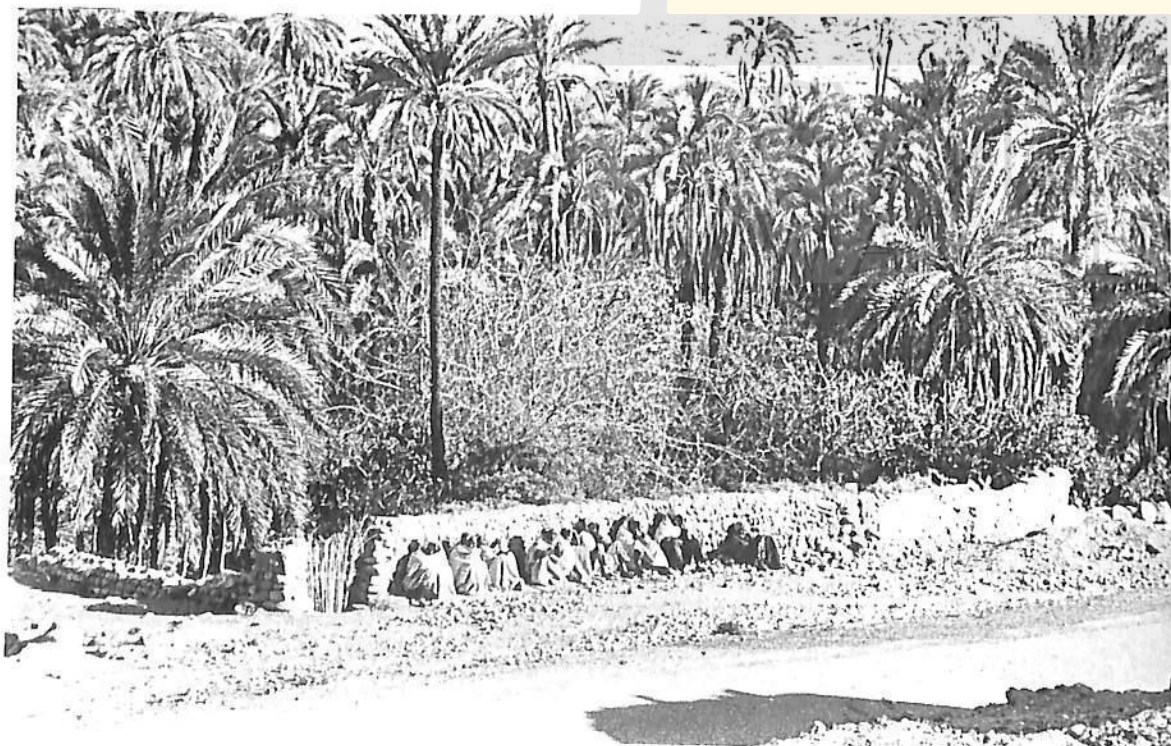


Rhoufi, vallée de l'oued el Abiod. Ancien grenier collectif.



Beni Souik. Intérieur d'une pièce centrale dont le mur de droite est décoré à la chaux.

Le pressoir à huile de Beni Frah date de l'époque romaine.



Si Laayachi bel Laayachi fut la mémoire des Beni Souik. Il demeure sa référence.



Beni Souik. Nana Qota Bent Dhina. Avec une verve et un talent narratif stupéfiants, un cœur et une générosité immenses.

Elles se caractérisent par une plus grande hauteur sous plafond (de l'ordre de 2,50 m : il s'agit donc de pièces « hautes » dans les deux sens du terme) et par une superficie généralement plus importante que celle des pièces basses (environ 10 m²), ce qui nécessite, pour certaines d'entre elles, l'introduction d'un pilier porteur. Enfin, il s'agit des pièces les plus aérées et les plus lumineuses de la maison.

L'aération des *la'li* est obtenue par le percement en haut des murs d'une rangée de nombreuses petites ouvertures (5 à 10 environ) de formes diverses (rectangles, triangles, rosaces).

Ces différentes dispositions assurent outre une aération permanente, un ensoleillement maximum, éléments indispensables au séchage et à la bonne conservation des denrées périssables qui constituent une part importante de la production agricole de la palmeraie. Il s'agit, pour l'essentiel, de tomates, oignons, piments, abricots, figues, grenades et évidemment dattes dont les régimes (pour les meilleures qualités) sont suspendus à des cordes tendues entre les murs et le pilier ou accrochés à des piquets plantés dans les murs.

Le séchage préalable des légumes et des fruits est, presque toujours, indispensable à leur conservation. Ce séchage s'opère de préférence sur les terrasses ou, si les conditions climatiques ne le permettent pas, dans les pièces hautes.

Cette catégorie de pièces réservées au tri, séchage et stockage des produits agricoles périssables, est spécifique aux vallées méridionales de l'Aurès où prédomine la culture du palmier-dattier. Dans la vallée méridionale de l'oued el Abiod, les maisons comptent toutes une pièce similaire dont l'ensoleillement maximum est assuré par la suppression du mur orienté au Sud. La désignation de ces pièces « *tassemašt* » (de *semš* : soleil) indique clairement leur fonction : « La maison comporte... un étage de deux ou trois pièces dont l'une n'a que trois murs, celui exposé au sud ayant été supprimé. La pièce où le soleil entre largement est appelée *tassamašt*. C'est là que l'on suspend les régimes de dattes »¹⁴.

L'accès aux pièces hautes se fait :

- soit depuis la *sqiffa*, par l'intermédiaire d'un escalier ou d'un tronc de palmier à encoches,
- soit depuis la terrasse inférieure ou intermédiaire.

Par rapport à la pièce centrale, les *la'li* se situent au demi-niveau ou, plus souvent, au niveau supérieur.

En général, les maisons traditionnelles possèdent un plus grand nombre de pièces hautes que basses. Car leur fonction principale de tri et de séchage nécessite des surfaces d'étalage à la fois importantes et diversifiées.

Mais, traditionnellement, *la'li* est aussi utilisé comme « pièce sommeil », de façon temporaire et saisonnière, c'est-à-dire, chaque fois que les opérations de tri et de séchage libèrent un ou plusieurs espaces.

Nous verrons plus loin que cette fonction secondaire tend aujourd'hui à se substituer à la fonction économique initiale des pièces hautes. Il n'est

14. Ferry (R.), *op. cit.*

pas rare de trouver dans l'une ou l'autre des *la'li* un lit qui, toutefois, est fréquemment récupéré comme surface d'étalage des denrées agricoles.

Dans le même contexte, on observe, dans certaines maisons, la transformation d'un *la'li* en pièce foyer secondaire à l'usage d'une bru ou d'une belle-sœur. Elle est alors dotée d'un espace foyer globalement identique à celui de la pièce centrale.

Les pièces réserve indépendantes, « mahzen ». Spécifique aux maisons du village des Beni Souik, et presque totalement disparue aujourd'hui, la pièce *mahzen* est une pièce de réserve que les nomades Ouled Ziane louaient pour l'engrangement de leurs provisions et qui ouvre généralement sur l'extérieur par une petite porte basse.

Bien que tourné vers l'extérieur, le *mahzen* constituait un élément de l'ensemble représenté par l'habitation : au plan architectural, il faisait partie de la maison et, au plan juridique, il appartenait aux propriétaires de la maison qui, généralement, en étaient les habitants.

Dans le quartier du bas, *el qsar*, subsistent quelques-uns de ces *mahzen* qui, selon leur position spatiale dans l'habitation, présentent les mêmes caractéristiques architecturales que les pièces de réserve basses ou hautes précédemment décrites. Insistons toutefois sur le fait que le *mahzen* est toujours indépendant du reste de la maison. Lorsqu'il est situé en hauteur, on y accède directement, depuis la ruelle, par une échelle ou un tronc de palmier à encoches.

La chambre d'hôtes, *tgorfat ed diaf*

Comme son nom l'indique, la chambre d'hôtes est destinée à recevoir les amis ou parents d'autres villages.

Généralement située un peu en retrait par rapport aux autres pièces, elle ouvre presque toujours directement sur la *sqiffa* — quelquefois sur l'extérieur ou sur la cour — afin de permettre aux hôtes d'aller et venir hors des circulations propres à la maison, sans gêner l'intimité familiale.

Cette pièce est moyennement grande (environ 15 m²), ce qui nécessite parfois l'introduction d'un pilier porteur. L'éclairage et l'aération se font le plus souvent par les petites ouvertures en haut des murs que nous avons déjà signalées ailleurs.

La *tgorfat ed diaf* ne se rencontre pas dans toutes les maisons. Sa présence dans une habitation constitue le signe d'un statut socio-économique privilégié.

Les terrasses, *stah*

Construites sur la pente du versant qu'elles dévalent, les maisons des Beni Souik étalent des terrasses en escalier, caractéristique essentielle de tous les villages aurasiens.

Elles sont à la fois toitures, espaces de circulation, espaces de fréquentation et espaces de traitement des produits agricoles.

Les maisons traditionnelles des Beni Souik comptent parfois deux, plutôt trois, terrasses échelonnées sur des niveaux ou des demi-niveaux différents et ayant chacune une fonction spécifique.

Comme il a été dit précédemment, la surface développée des terrasses d'une maison varie évidemment avec l'importance de l'habitation. Elle est de l'ordre de 60 à 180 m².

Selon l'aménagement intérieur de la maison, l'accès aux terrasses se fait depuis la *sqiffa*, la cour, ou même la pièce centrale, à l'aide d'escaliers aux marches inégales, le plus souvent prolongés par un tronc de palmier à encoches. Le passage d'une terrasse à l'autre s'effectue également au moyen de troncs de palmiers ou d'échelles.

Compte tenu de l'extrême densité du village, les terrasses des différentes maisons se trouvent accolées les unes aux autres dans un vis-à-vis très intime. Ce qui implique, au plan social, un certain nombre de précautions — dont nous reparlerons — quant à la fréquentation de ces espaces découverts.

La terrasse inférieure. La terrasse inférieure est notoirement la plus fréquentée des trois. Lorsque le temps le permet, elle est affectée au séchage des fruits et légumes, de préférence aux pièces hautes. Elle est également utilisée pour le second séchage des poteries façonnées par les femmes ainsi que pour celui du linge disposé sur les murets.

Elle a ensuite une fonction de distribution et de circulation. Parfois partiellement entourée des pièces hautes auxquelles elle donne accès, la terrasse inférieure prend alors l'aspect d'une cour intérieure, distributive et protégée. Elle permet, en outre, le passage d'une maison à l'autre (la terrasse inférieure de l'une étant à peu près au niveau de la terrasse supérieure de l'autre).

Elle est donc utilisée par les femmes comme espace de circulation.

Également lieu de réunion féminine, la terrasse inférieure remplit une fonction sociale importante. Durant les après-midi ensoleillées d'automne, d'hiver et de printemps, les femmes de la maison aiment à s'y réunir avec quelques voisines et parentes tout en vaquant aux diverses opérations de séchage pour les unes, aux travaux de cardage ou de filage de la laine pour les autres.

Enfin, durant les chaudes soirées d'été, la terrasse inférieure devient le centre de la vie familiale. Toute la famille réunie aime à y veiller jusque tard dans la nuit, afin de profiter de la fraîcheur nocturne. Après la veillée, les hommes et les enfants y resteront dormir. Cette occupation estivale des terrasses se pratique dès le début des moissons¹⁵ et se termine avec la saison des labours. La décision d'occuper les terrasses se prend collectivement, au niveau de chaque quartier-fraction.

En tant qu'espaces domestiques — et à cause des vis-à-vis que la densité du site leur impose — les terrasses ne sont généralement pas fréquentées par les hommes qui n'y accèdent, en fait, qu'en été et une fois la nuit tombée. Il en est de même des enfants auxquels on interdit habituellement d'y monter afin, dit-on, qu'ils ne risquent pas de souiller de leurs jeux les fruits étalés ni d'abîmer les poteries mises à sécher.

15. Cf. Gaudry (M.), *op. cit.*, pp. 30-31.

La terrasse intermédiaire. Située au demi-niveau supérieur par rapport à la première, la terrasse intermédiaire est exclusivement réservée au séchage des produits agricoles qui est aussi — nous venons de le voir — l'une des fonctions de la terrasse inférieure.

Cette seconde terrasse est peu fréquentée par les femmes qui n'y montent que pour procéder à l'étalage et à l'enlèvement des fruits et légumes.

La terrasse supérieure. La terrasse supérieure est située au niveau ou au demi-niveau supérieur de la précédente. Elle constitue donc l'espace le plus élevé de la maison et, par conséquent, l'espace le plus exposé aux regards. Elle est donc, pour cette raison, interdite aux femmes, à l'exception des plus âgées. La terrasse supérieure est, en fait, exclusivement réservée à l'apiculture, activité très répandue dans l'Aurès où elle prend des formes légèrement différentes d'une région à l'autre. Aux Beni Souik, l'apiculture se pratique dans le cadre strictement domestique, les ruches étant disposées sur la terrasse supérieure. Dans ces conditions, chaque famille possède ses propres ruches, généralement au nombre de quatre à huit.

Il s'agit de ruches traditionnelles communes à tout l'Aurès, composées de tonnelets en alfa d'environ 80 cm de long sur 35 de diamètre, fermés à une extrémité par un disque mobile, également en alfa. L'autre extrémité des tonnelets est complètement obturée. Seule une petite ouverture centrale permet le passage des abeilles. Le disque est retiré lors de la récolte du miel et de l'agrandissement de la ruche obtenu en ajoutant d'autres tonnelets appelés très justement « ajouts », *aziad*. L'intérieur des tonnelets et le disque sont entièrement enduits d'argile ocre.

Les différentes ruches d'alfa et d'argile sont placées côte à côte sur des rangées de pierre et recouvertes de plusieurs nattes d'alfa qui les protègent des intempéries. On remarque d'ailleurs que la combinaison argile-alfa permet une isolation thermique très efficace.

La situation des ruches sur la terrasse supérieure est évidemment dictée par le souci d'éloigner les abeilles des terrasses fréquentées par les habitants de la maison.

La description de la maison traditionnelle des Beni Souik, de ses différents espaces et des pratiques sociales dont elle est l'objet, serait incomplète si l'on ne tentait d'analyser la fonction sociale et économique de l'ancienne maison-grenier, parallèlement à l'organisation de ses espaces.

Cette analyse est d'autant plus nécessaire qu'il n'est pas interdit de penser que les habitations des Beni Souik, ou, du moins des Ouled Ziane, sont issues des antiques maisons-greniers.

L'ANCIENNE MAISON-GRENIER DES BENI SOUIK, « *taddarī le hzin* »

On se souvient que les populations nomades Ouled Ziane entretenaient très tôt des relations économiques avec les Beni Souik, notamment, en louant, dans les maisons de ces derniers, des pièces (*malzen*) pour l'entrepôt des réserves alimentaires. Ce phénomène d'échange économique ayant pris de l'ampleur, les Ouled Ziane louèrent d'abord, achetèrent

ensuite, non plus des pièces mais des maisons entières destinées, exclusivement, au stockage de leurs réserves.

Ces maisons-greniers ont aujourd'hui totalement disparu, à l'exception d'une seule d'entre elles, partiellement en ruines, mais dont il nous a été possible de reconstituer tous les espaces et leur destination. Elles étaient essentiellement situées dans le quartier du bas, le *qsar*, qui constituait, en quelque sorte, le grenier collectif des nomades Ouled Ziane. Seule la partie amont du quartier continua d'être habitée par la fraction maraboutique souiki des Ouled Mrabtine.

Dans ce quartier grenier, chaque lignage de la fraction Ouled Troudi des Ouled Ziane possédait une ou plusieurs maisons à l'intérieur de laquelle (ou desquelles) chaque famille du lignage avait la jouissance d'une ou plusieurs pièces. Le nombre des pièces affectées à une famille et la destination de ces pièces (pièces de réserve basses ou hautes) dépendait évidemment de la situation économique du groupe familial, donc du volume de sa production agro-pastorale.

L'organisation de la maison-grenier observée ne diffère pas, dans son principe, de celle des maisons d'habitation. Simplement, le nombre de pièces est plus élevé dans la *taddarī le hzin* que dans la *taddarī*. Les pièces de réserve basses sont toutes situées au rez-de-chaussée et elles sont au nombre de sept (dans la maison observée), nombre particulièrement élevé. Elles sont toutes desservies directement par la *sqiffa*, très grande (environ 45 m²) et complexe, débouchant sur une cour intérieure.

Les pièces hautes sont également nombreuses : quatre. Toutefois, leur nombre est inférieur à celui des pièces basses.

Cette organisation de l'espace est corrélative au type d'activité des nomades Ouled Ziane dont la production essentiellement pastorale suppose des réserves relativement importantes en laine, beurre, viande séchée, stockées dans les pièces basses.

Quant à leur production agricole, elle est essentiellement orientée vers la céréaliculture et la culture des légumes secs qui, d'une part, constituent la base de leur alimentation et, d'autre part, ne nécessitent que des interventions temporaires concordant parfaitement avec leurs activités pastorales. Or, il a été dit que céréales et légumes secs — denrées non périssables — sont conservés dans les pièces basses. Seule, donc, leur production dattière est triée et entreposée dans les pièces hautes. On comprend dès lors aisément la nécessité — dans ces maisons greniers — d'un plus grand nombre de pièces basses que hautes.

Une seule pièce de cette *taddarī le hzin* est destinée au cheptel, ce qui s'explique par le fait que les nomades répugnent à enfermer leurs bêtes et préfèrent les parquer, la nuit, dans des enclos découverts proches des pâturages et des campements. En réalité, cette bergerie (*zerdab*) est essentiellement destinée au cheptel du gardien de la maison-grenier.

Ce gardien appartenait au même lignage que les propriétaires Ouled Ziane de la *taddarī le hzin*. Il était payé en nature, au prorata des quantités stockées pour chaque produit et selon un barème bien précis.

Le gardien et sa famille occupaient la pièce centrale de l'étage supérieur, la plus grande de la maison. C'est là que se trouvait son foyer conformément d'ailleurs au schéma idéal de la maison traditionnelle.

Les nomades de passage, venus entreposer des réserves ou en retirer, logeaient dans une chambre d'hôtes dont on remarque qu'elle donne directement dans la *sqiffa*, juste après le seuil, et qu'elle est située au demi-niveau intermédiaire entre le rez-de-chaussée et le premier étage. Les nomades utilisaient vraisemblablement une pièce foyer secondaire pour préparer leurs aliments mais aussi pour discuter de leurs tractations. Cette pièce, en effet, avec ses deux ouvertures, l'une donnant sur la *sqiffa*, l'autre sur la cour arrière où étaient parqués les ânes, constituait un lieu de passage peu propice à remplir le rôle traditionnel d'une pièce-foyer familiale.

Au fur et à mesure de leur sédentarisation, les Ouled Ziane ont partiellement détourné ces maisons-greniers de leur fonction économique pour en faire également leur demeure. Cela ne s'est pas fait, à n'en pas douter, sans quelques modifications de l'organisation des espaces et des volumes.

C'est d'ailleurs ce qui apparaît clairement lorsque l'on compare cette ancienne *taddart le hzin* des Ouled Ziane avec les habitations traditionnelles du village que nous avons étudiées précédemment.

Chapitre 2

Espaces domestiques et pratiques rituelles

En milieu traditionnel, les rites expriment la relation privilégiée et intime de l'homme et de sa société, au temps et à l'espace, par la médiation du sacré.

Les rites animent les paysages intérieurs et extérieurs en réaffirmant le caractère diversement sacré de l'espace.

Ils scandent le temps humain et le temps annuel, confondu le plus souvent en milieu rural avec le temps agraire.

Ils jalonnent les itinéraires cycliques et séculaires ainsi que les terroirs paysans de repères denses de sacré et de symboles.

Par leur caractère répétitif, les rites affirment la pérennité du groupe et de son territoire, ainsi que sa relation permanente et sacrée aux ancêtres. Ils réactualisent la mémoire collective et réitèrent l'explication originelle du monde dont l'espace social est la réplique totale.

Le rite est l'expression tangible de la synthèse universelle qui est produite par l'interprétation traditionnelle du monde et qui tire sa cohérence de la référence à la sacralité. Il réalise tout particulièrement la synthèse des trois éléments temps-espace-sacré pour en faire les trois aspects d'une même réalité. « Le temps n'acquiert un commencement de consistance que lorsque des rites et des formes diverses du sacré l'arrachent à son imperceptible anonymat... L'espace n'acquiert de valeur et ne suscite de l'intérêt que dans la mesure où il entretient des rapports intimes définis avec les divers paliers du sacré¹ ».

Les rites manifestent qu'au terme de la vision traditionnelle du monde espace et temps sont saturés de sacré. Et cette relation diversement privi-

1. Boughali (M.) : *La représentation de l'espace chez le Marocain illettré*. Paris, ed. Anthropos, 1974, p. 273.

légée de l'un et l'autre au sacré dotent espace et temps d'une très forte charge affective.

A. DÉLIMITATION, OCCUPATION ET RAPPELS RITUELS DE L'ESPACE DOMESTIQUE

RITES D'APPROPRIATION ET D'OCCUPATION DE L'ESPACE DOMESTIQUE

Dans la pensée populaire maghrébine, en général, et aurasienne, en particulier, le caractère sacré de l'espace s'exprime dans la croyance en l'occupation initiale de tout lieu par des esprits invisibles qui demeurent les génies gardiens de l'endroit : « ... tout point de la terre est habité par des jnouns qui en sont les premiers occupants »². Dès lors, toute prise de possession du sol nécessite un certain nombre de précautions préalables destinées à demander aux génies gardiens du lieu l'autorisation de s'y installer : « ... ces habitants fantomatiques... peuvent devenir offensifs si on s'avise de s'installer dans leur « fief » sans que la permission leur soit demandée au préalable. Toute construction sur un terrain disponible doit être subordonnée à une sorte d'accord de ces êtres qui l'occupent sans être vus »³.

En fait, l'acte de construction d'une maison — constituant en première instance un acte d'appropriation de l'espace et en seconde instance un acte de transformation de l'espace — est considéré comme particulièrement dangereux parce qu'il porte atteinte à l'intégrité de la nature.

L'acte de construction est d'abord désacralisation de l'espace. Aussi, les rites accompagnant l'édification de la maison ont-ils essentiellement pour finalité de disperser les forces sacrées. Mais, dans un second temps, une fois la maison édifée, une fois l'espace transformé, il s'agira de rappeler — par le biais des pratiques rituelles — les génies gardiens du lieu pour qu'ils assurent la protection de la maison : « chaque endroit a un génie gardien, son propriétaire invisible. Il faut donc respecter le sol, ce qui y pousse, comme les pierres qui y reposent. (Aussi, lors de toute) prise de possession du sol, l'homme doit obtenir la protection des génies gardiens et des morts »³. Ce qui revient à affirmer le caractère différemment sacré du nouvel espace, créé et occupé par l'homme et par la société dans une relation symbiotique avec leur environnement.

Rites d'appropriation de l'espace

Préalablement à tout acte technique de construction, il faut donc disperser les forces sacrées du lieu, en s'excusant de l'intrusion auprès des

2. Boughali (M.) : *La représentation de l'espace chez le Marocain illettré*, op. cit., p. 273.

3. Servier (J.), op. cit., p. 103.

génies gardiens de l'endroit que les Beni Souik nomment *salhin* ou *tahrin*, c'est-à-dire, littéralement, les « justes » ou les « purs ».

Avant toute chose, sur l'emplacement choisi de la future maison, les femmes brûlent de l'encens dans un kanoun de terre. Elles ont, d'abord, préparé de la *tamina*⁴, comme pour une naissance, car c'est bien d'une naissance dont il s'agit : celle d'un nouvel espace, de l'espace domestique intérieur que l'ensemble des membres de toute la fraction va édifier sur l'espace social extérieur ou sur l'espace naturel extérieur.

De cette *tamina*, les femmes aspergent les quatre directions de l'espace à bâtir, le délimitant ainsi rituellement tout en prononçant une formule d'excuse très explicite : « voici votre part, ô *salhin*, ô *tahrin*, pardonnez-nous ».

Une fois affirmée rituellement l'appropriation de l'espace, c'est-à-dire, le changement des propriétaires des lieux, les hommes de la fraction commencent ensemble l'édification de la maison selon le principe de l'entraide, *tuiza*, dont nous reparlerons.

L'acte de construction n'engage pas seulement une famille. Il engage concrètement tous les membres du groupe social auquel elle appartient, et, bien plus encore, il engage rituellement les ancêtres⁵ et les esprits invisibles, premiers occupants du lieu ; c'est-à-dire qu'il participe de toute une vision particulièrement active du monde et de l'espace.

Faute de prendre ces précautions rituelles, la famille — pense-t-on — s'expose à un conflit ouvert avec les génies gardiens qui ne lui laisseront pas occuper la maison, usant de représailles multiples qui obligeront les humains à abandonner leur habitation.

Tout au long de la construction, parallèlement aux opérations techniques, se répètent les gestes rituels destinés à affirmer toujours davantage la délimitation du nouvel espace.

Certes, les moments forts de la construction sont différemment appréciés d'une région à l'autre du Maghreb. La tradition aussi s'effrite sous l'usure du temps. Mais certains actes émergent, échappant à la banalité anonyme de la technique et dotés d'une très forte charge affective et symbolique.

Ainsi en est-il de la construction du seuil.

Aux Beni Souik, comme ailleurs en Aurès, on dit que, lors de la pose des linteaux et des montants du seuil, « le sang doit couler » et doit les maculer⁶. Au Beni Souik, la famille sacrifie, ce jour-là, un mouton ou une chèvre et offre un repas de viande à tous les membres de la fraction qui aident à la construction. On dit, à cette occasion, que « faire couler le sang, c'est faire partir le mal ». Il s'agit là d'un acte de dispersion des forces sacrées par lequel celui qui construit confirme à son profit l'appropriation de l'espace. Le moment choisi pour cette confirmation rituelle est celui de l'édification du seuil, parce que, concrètement et symbolique-

4. *Tamina* : semoule de blé grillée, mélangée à du beurre et du miel.

5. N'oublions pas que les maisons s'édifient très souvent sur les anciens cimetières de la fraction.

6. Cf. également Gaudry (M.), op. cit., p. 228.

ment, le seuil constitue la démarcation entre deux territoires : le territoire public extérieur et le territoire domestique intérieur. Le seuil ferme la maison, il marque son inviolabilité, c'est-à-dire sa *ħorma* : d'où son importance, d'où la nécessité d'assurer l'appropriation de l'espace domestique par le sacrifice d'un animal dont le sang maculera le seuil en tant que limite intangible de cet espace.

Une fois la construction achevée, les Beni Souik, comme tous les chaouya, placent sur la terrasse supérieure une marmite en terre, noire et usagée, qu'ils retournent afin, disent-ils, « d'éloigner le mauvais œil ». La couleur noire — nous le constaterons — intervient dans de nombreux rites car on la croit symboliquement capable de polariser les forces bénéfiques. « C'est, disent les paysans, la couleur du ciel gonflé d'orages »⁷, c'est-à-dire du ciel porteur de pluie donc de fertilité. La marmite retournée manifeste le désir d'attirer l'abondance (l'abondance alimentaire symbolisée par l'ustensile usagé) sur la maison juste achevée : ce pour quoi la marmite est retournée afin, dit-on, que l'abondance ne soit pas dispersée à tous les vents et demeure dans la maison.

Les Beni Souik placent également sur la terrasse supérieure une pierre blanche, bien en vue sur un angle de la maison, et sur laquelle la maîtresse de maison dessine cinq traits représentant la main protectrice et dont chaque doigt est figuré par une double ligne noire et blanche. De par sa position, cette pierre est destinée à attirer sur elle et à neutraliser les regards jaloux et maléfiques, porteurs du mauvais œil.

Rites de conciliation

Lorsque la construction est achevée — c'est-à-dire, lorsque l'appropriation de l'espace a été assurée aux plans technique et rituel — la famille concernée sacrifie un mouton ou une chèvre et offre un repas à tous les membres de la fraction, raffermissant par là même les liens du groupe. Du sang sacrificiel, on macule à nouveau les linteaux du seuil, scellant le contrat d'alliance avec les génies invisibles, premiers occupants du lieu, et confirmant la délimitation du nouvel espace intérieur.

Il est préférable, dit-on aux Beni Souik, de ne pas laisser s'écouler plus de sept jours entre l'achèvement de la construction et l'occupation de la maison, car les génies pourraient bien reprendre possession des lieux et donc empêcher les habitants de s'y installer.

Aussi, le premier geste de la famille pénétrant dans sa maison est-il rituel. Car, après avoir préalablement éloigné les esprits invisibles du lieu, il faut ensuite rappeler ces génies gardiens pour qu'ils acceptent de devenir les esprits tutélaires de la demeure.

Alors que les rites de construction étaient essentiellement des rites de dispersion et d'appropriation, ceux qui accompagnent l'installation de la famille dans la maison sont des rites de conciliation.

Ce sont les femmes de la maison qui ont la charge de ces pratiques rituelles. En procession, elles doivent visiter tous les espaces domestiques,

7. Servier (J.), *op. cit.*, p. 368.

y compris les moindres recoins, en appelant sur la demeure la protection des génies gardiens. L'une d'entre elles porte le kanoùn de terre sur lequel une autre femme jette régulièrement des pincées d'encens et de benjoin. Une troisième porte un pot de terre rempli d'eau, tandis qu'une quatrième tient un plat contenant de la *ħamina* et des crêpes épaisses (*talilit*). Enfin, la dernière femme est chargée d'un bol de henné. La procession féminine se présente tout d'abord au seuil de la maison qui est encensé et aspergé d'eau. Le linteau et les montants sont marqués au henné du signe de la main protectrice destinée à écarter les influences maléfiques, à les conjurer avant qu'elles ne franchissent le seuil. La procession parcourt ensuite la totalité de l'espace domestique, de la bergerie à la dernière terrasse où sont disposées les ruches. Elle insiste et s'arrête à certains endroits qui constituent les points forts de cet espace, là où la tradition affirme que les génies gardiens aiment à se réfugier : le foyer, le pilier central, le métier à tisser, le moulin de pierre.

L'eau dont les femmes aspergent l'espace constitue un symbole multiple de purification, de fécondité et de prospérité. Car la maison abrite la famille — dont on souhaite, ce jour-là, qu'elle soit nombreuse et prospère — mais aussi ses réserves alimentaires dont on désire qu'elles soient abondantes. La maison enferme également l'honneur du groupe — sa *ħorma* — dont il faut qu'il ne soit jamais souillé.

Pour que tous ces vœux se réalisent, nécessaire est la protection des génies gardiens que les femmes appellent tout au long de leur procession dans l'espace domestique.

La *ħamina* (semoule grillée) est, on le sait, le plat de la naissance, de même d'ailleurs que les *talilit*, crêpes de blé. *ħamina* et *talilit* sont dispersées par les femmes aux quatre coins de l'espace domestique en offrande aux esprits invisibles, mais aussi pour manifester que la construction et l'occupation d'une maison sont assimilables à une naissance. Dans la pensée des gens des Beni Souik, l'installation dans une maison nouvellement construite correspond bien, pour le moins, à la création d'un nouvel espace, voire d'une nouvelle unité sociale.

RITES DE RAPPEL

La construction de la maison a bouleversé, en quelque sorte, l'ordre naturel et sacré de l'univers. Les rites qui l'ont entourée et suivie étaient bien destinés d'abord à éviter les conséquences fâcheuses de ce désordre nécessaire, ensuite à promouvoir un nouvel ordre aux plans du social et du sacré.

Ce nouvel ordre dont dépendent la prospérité et la position sociale de la famille, il s'agit de le maintenir et de le perpétuer. Rien n'est jamais acquis, nul n'est jamais quitte. Les génies tutélaires de la demeure se vengeraient sur ses habitants s'ils étaient délaissés.

Personne n'oublie jamais que les premiers occupants du lieu furent le *salħin*. Personne n'oublie que la maison est construite sur le cimetière des lointains ancêtres de la fraction. « La maison... est un lien entre

l'homme, ses ancêtres et la terre et (ses) principaux habitants... sont les êtres invisibles, supranaturels et surnaturels »⁸.

Chacun sait que les génies et les ancêtres contribuent fondamentalement à la prospérité familiale et que, en conséquence, il est nécessaire de les faire participer à la vie familiale, de renouer périodiquement avec eux le contrat d'alliance initial.

Aussi, à l'occasion de chaque moment important des cycles agraire, religieux et humain, l'essentiel des rites s'adresse aux esprits tutélaires de la maison, premiers occupants du lieu, dont les habitants sollicitent, périodiquement, protection et prospérité.

De même, tout au long de la vie quotidienne, les femmes de la maison s'adressent fréquemment à eux, maintenant ainsi une forte ambiance de sacré et réaffirmant chaque jour la dette des humains envers les esprits tutélaires.

Ceux-ci, nous l'avons dit, ont leurs endroits favoris : ce sont, traditionnellement, le foyer, le moulin à grain, le pilier (ou l'un des piliers) de la pièce centrale, le métier à tisser et la pierre du seuil. En outre, dans chaque demeure, les génies invisibles aiment à résider en un lieu particulier que les femmes ont à cœur de découvrir au plus vite. Le plus souvent, il s'agit de recoins ou de pièces sombres et basses, telles que la bergerie, les pièces entrepôt ou encore les pièces de réserve basses.

C'est toutefois le foyer de la pièce centrale qui constitue le lieu de résidence privilégié des génies gardiens. En tant que centre de la vie familiale et donc de la maison, le foyer en est le point fort, l'espace vital, doté d'une très forte charge affective.

C'est là, en effet, que sont cuits les aliments, c'est là que se déroule l'acte de nourriture qui est acte de vie. C'est autour du foyer que se rassemble la famille. « Il ne serait guère exagéré de penser, écrit Mohammed Boughali, que c'est autour du kanoûn que se rencontrent la force et la vie qui seront dispensées, après transformation culinaire qui équivaut à une métamorphose, aux membres de la famille »⁹. Pierre Bourdieu a pu affirmer dans le même sens : « le foyer est le nombril de la maison »¹⁰. C'est dire qu'il est très lourdement chargé de représentations symboliques que nous étudierons dans le chapitre suivant¹¹.

On comprend, dès lors, qu'il soit l'objet d'une attention permanente et de précautions rituelles quotidiennes de la part des femmes de la maison.

Ainsi, lorsqu'elles ont préparé un repas particulièrement copieux et savoureux — à l'occasion d'une fête ou simplement parce que l'abondance règne dans la demeure — les femmes déposent sur les pierres du foyer

une offrande de nourriture puis en aspergent les quatre directions de la pièce centrale. Elles procèdent de même lorsqu'elles se parfument ou lorsqu'elles rougissent leurs mains de henné.

Les pierres du foyer, disent les Beni Souik, ne doivent pas être changées de place, sous peine de provoquer le désordre et la discorde dans la famille. C'est dire combien est forte l'identification foyer-famille. L'une des trois pierres est toujours orientée vers l'est, direction de la lumière, de Dieu et du Bien¹². On la dénomme *inig n-gebla* (pierre de l'est) et elle est censée attirer la bénédiction de Dieu sur la demeure. Lorsqu'un enfant tombe malade, sa mère prélève avec son doigt un peu de suie sur la pierre de l'est et le marque au cou d'un large trait noir, dans l'espoir d'obtenir sa guérison des génies tutélaires présents dans le foyer.

Le pilier, également, est l'objet de soins rituels, bien que moins fréquents que ceux qui s'adressent au foyer. Dans les vastes pièces centrales des Beni Souik, soutenues par plusieurs poteaux, c'est généralement au pilier proche du foyer que s'adressent les pratiques rituelles.

Ainsi, dans de nombreuses familles, chaque semaine — le jeudi et le vendredi de préférence — la maîtresse de maison honore les génies tutélaires en encensant le foyer, le pilier qui lui est proche et les quatre angles de la pièce centrale, puis en leur déposant de modestes offrandes de nourriture.

Comme le foyer, le pilier est également chargé de représentations symboliques. Les Beni Souik disent qu'il figure la femme, alors que la poutre principale et le chapiteau symbolisent le maître de maison¹². Le chapiteau est d'ailleurs désigné sous le terme de *tâsaât*, chéchia, nom d'une coiffure masculine.

Dans le même esprit, chaque fois qu'une femme de la famille ou une voisine moud du grain au moulin de pierre, elle prend la précaution de laisser un peu de mouture entre les pierres, souhaitant par là que le moulin ne demeure jamais longtemps inactif. « Cela évite que la famine s'abatte sur la maison »¹³.

Parce que le moulin symbolise l'abondance dans la maison, il est interdit de le faire sortir, même devant la porte, car ce geste équivaldrait à chasser l'abondance dans la maison. « Cela porterait malheur, écrit Mathéa Gaudry et attirerait la grêle sur la récolte »¹³, c'est-à-dire détruirait la récolte et donc, entraînerait la famine.

Quant au seuil, il est aussi l'objet d'attentions particulières : les femmes de la maison, également les voisines et les parentes, ne manquent jamais, à chacun de leurs passages, de renforcer sa baraka en prononçant quelque formule propitiatoire ou en laissant tomber quelques miettes de nourriture.

Lors de chaque sacrifice, on n'omettra guère d'asperger les linteaux du sang de l'animal immolé, car le seuil « représenté comme une fron-

12. Les Kabyles également disent que le pilier est comme la maîtresse de la maison, alors que la poutre est comme le maître de maison. Cf. Bourdieu P., *La maison kabyle ou le monde renversé*, op. cit., pp. 49-50 et Servier J., op. cit., pp. 185-230.

13. Gaudry (M.), op. cit., p. 153.

8. Rapoport (A.) : *Pour une anthropologie de la maison*, Paris, Dunod, 1977, p. 57.
9. In *Représentation de l'espace chez le Marocain illettré*, op. cit., p. 122.
10. In *La maison kabyle ou le monde renversé*, op. cit.
11. Soulignons que ce fait n'est pas particulier au Maghreb. Les Grecs et les Romains adressaient également un culte au foyer, en tant que lieu de résidence des « mânes » des ancêtres, des « dieux lares » que les paysans des Beni Souik désignent par le terme de *salhin* et ceux de Kabylie par celui de *i'asasen*. L'aire du culte du foyer déborde même largement les rives de la Méditerranée, et il n'existe pratiquement pas d'endroit au monde où il n'ait été signalé.

tière qui signale simultanément deux types d'espace... n'acquiert toute l'importance qui lui est attribuée que parce qu'il sert de tampon entre deux types de sacré auxquels sont associés deux espaces »¹⁴. Le seuil est de préférence orienté vers l'Est, car, disent les chaouya, ce qui vient de l'Ouest porte malheur.

Mais, davantage encore qu'au seuil, et immédiatement après le foyer, c'est au métier à tisser que s'adresse l'essentiel des sollicitations rituelles féminines. « Le métier est un hôte nouveau, on lui souhaite la bienvenue par un festin d'arrivée auquel il prend part. Si l'ouvrage entrepris est une couverture, un tapis... l'homme égorge une chèvre ou un mouton : il y a véritablement sacrifice au métier »¹⁵. Car le métier possède une âme, *ruh*, disent les femmes des Beni Souik. Elle réside dans la tige de palme, *nira*, qui sert à séparer les fils de chaîne pour y faire passer la trame.

Aux Beni Souik, les montants du métier, *gayma*, taillés bien droits dans du bois dur de genévrier, représentent les jeunes filles de la maison. Lorsqu'une fille naît, le cordon ombilical est placé sous l'un des montants, dans l'espoir que la jeune fille qu'il symbolise soit aussi « droite » que lui. Quant aux fils de chaîne, ils représentent les enfants mâles de la maison.

Le métier à tisser est généralement situé face à la porte de la pièce centrale, elle-même traditionnellement orientée vers l'Est. « Le métier doit faire face à la lumière », disent les femmes des Beni Souik. Autant que d'un impératif technique, il s'agit là du respect d'un ordre sacré domestique et intérieur qui se situe avec l'ordre sacré naturel et extérieur dans un rapport d'opposition complémentaire.

Dans la pensée des femmes de l'Aurès, le tissage est assimilable aux labours. Alors que l'homme, sillon après sillon, achève, disent-elles, son œuvre dans les champs, — la femme à la maison, fil après fil, termine son ouvrage. Tout travail sur le métier doit être terminé pour le début de janvier, au seuil de l'année qui marque aussi la date limite des labours.

Le tissage est le travail féminin et d'intérieur par excellence, ainsi que l'objet de multiples précautions rituelles.

Ainsi, le métier doit être monté un lundi ou un jeudi qui sont considérés comme des jours favorables — et comme pour les labours — jamais après la pleine lune : car labour et tissage doivent être accompagnés des signes bénéfiques et symboliques de la croissance et de la multiplication.

Le jour du montage du métier, les femmes de la maison préparent un repas qu'elles partagent avec des voisines en l'honneur du métier auquel elles réservent une part appelée « la part de *nira* »¹⁶. Puis, dans chaque trou de fixation du fil de chaîne sur l'ensouple inférieure, elles déposent une offrande de *tamina* et de couscous afin que les génies tutélaires satisfaits acceptent de protéger l'ouvrage. Sur l'ensouple supérieure, elles dis-

posent un ou deux petits piments rouges, une touffe de cheveux et leur fuseau, afin, disent-elles, « d'écarter le mauvais œil », les forces maléfiques¹⁷.

Lorsque l'ouvrage est terminé, l'acte consistant à sectionner les fils pour retirer le tissage du métier est assimilé au geste du moissonneur coupant de sa faucille les gerbes de blé. L'un et l'autre gestes symbolisent, par ailleurs, la mort : lors du retrait de l'ouvrage, comme lors des moissons, le même chant funèbre est entonné¹⁸. Ce jour-là, avant de remiser le métier dans un coin de la pièce centrale ou dans une pièce de réserve, — les femmes de la maison partagent un repas avec quelques voisines en prenant soin d'en offrir aux esprits tutélaires du métier.

Dans leur simplicité, ces gestes rituels sont riches de sens et de symboles : ils signifient que les habitants de la maison se sentent toujours les obligés des premiers occupants du lieu et des ancêtres, — c'est-à-dire qu'ils témoignent du caractère éminemment sacré de l'espace domestique.

La sacralité est donnée à la maison par les invisibles et les morts mais les vivants ont la responsabilité de l'entretenir. D'où la nécessité de ces humbles gestes rituels qui sont comme des rappels, adressés régulièrement aux forces occultes, dans le désir de maintenir l'intégrité sacrée du territoire domestique. Ils jalonnent l'espace intérieur de repères particulièrement denses et établissent entre l'être humain et sa maison une relation profondément intime et affective.

Nous l'avons dit, la maison constitue, par ailleurs, un espace fondamentalement différent de l'espace public villageois ou de l'espace naturel agricole et, donc, représente un ordre différent du sacré. Toutefois, ces trois sortes d'espaces sont liés entre eux par de multiples relations d'opposition, de complémentarité et d'analogie, de telle sorte que, des uns aux autres, les interférences sont nombreuses.

Nous venons d'entrevoir qu'entre tissage et labour, tissage et moissons s'établissent un rapport d'opposition en même temps que de similitude, alors que, par ailleurs, moissons, tissage et mort sont ensemble dans une relation d'analogie.

On comprend, dès lors, que l'espace domestique soit sollicité à l'occasion de chaque événement important concernant l'espace et le temps agraire et religieux ainsi que le temps humain.

Aux termes de la pensée traditionnelle, il s'agira, chaque fois, de maintenir — au-delà de l'intégrité de la maison — la cohésion des différents ordres qui organisent l'univers et dont la maison constitue un élément particulièrement actif.

Par cette analyse des pratiques rituelles, il nous semble particulièrement important d'essayer de comprendre que chacun de ces gestes — infimes repères d'un vaste système symbolique — transcende la réalité immédiate et fragmentée pour atteindre l'ordre universel et créer, ainsi, une

17. Cf. également Gaudry (M.), *op. cit.*, p. 190.

18. Cf. à ce propos Boughali (M.), *op. cit.*, p. 124 et Servier (J.), *op. cit.*, pp. 255-256.

14. Boughali (M.), *op. cit.*, p. 137.

15. Gaudry (M.), *op. cit.*, pp. 188-189.

16. *Nira* : tige de palme qui, par un mouvement ascendant et descendant, sert à séparer les fils de chaîne pour y faire passer la trame.

relation multiple et symbiotique entre les divers niveaux de cette réalité dont la maison est, à la fois, l'un des centres et le symbole total : « microcosme organisé selon les mêmes oppositions et les mêmes homologues qui ordonnent tout l'univers, la maison entretient une relation d'homologie avec le reste de l'univers »¹⁹.

B. ESPACE DOMESTIQUE TEMPS AGRAIRE ET CYCLE RELIGIEUX

DE L'ESPACE DOMESTIQUE AU TEMPS AGRAIRE : LE RITE

Les labours

Partout, les labours ouvrent le cycle agraire.

Aux Beni Souik, l'inauguration des labours était assurée, autrefois, par l'homme le plus respectable du lignage des Laâyachi de la fraction maraboutique des Ouled Sidi Abdelmoumen.

Partout, dans l'Aurès — à l'époque où les rites étaient scrupuleusement respectés parce qu'ils étaient les points actifs d'interférence des différents niveaux du sacré — le premier laboureur se rendait sur son champ, accompagné de son épouse et y sacrifiait un animal, scellant, par ce geste, le contrat d'alliance par lequel les vivants sollicitaient les morts et les invisibles. Après quoi, l'homme et sa femme procédaient au rite d'inauguration qui serait répété, dès le lendemain, par tous les paysans assistés de leurs épouses.

Le soir du premier jour, la viande du sacrifice était servie au cours d'un grand repas collectif qui était offert par le premier laboureur à tous ceux du village.

Alors, seulement, chaque paysan pouvait commencer à labourer son champ.

À cette occasion, chaque maîtresse de maison des Beni Souik préparait, sur les trois pierres du foyer, un plat de fèves et de semoule de céréale dénommé *bisar*. Puis, s'habillant de sa plus belle gandoura, tout en évitant de se maquiller et en défaisant sa chevelure, elle sortait avec son époux, emportant la nourriture qu'elle venait de préparer ainsi qu'une grenade, une pastèque et une lampe à huile²⁰.

Suivant la charrue, l'homme et la femme se dirigeaient alors ensemble vers leur champ dans la palmeraie. Là, la maîtresse de maison enduisait le soc de la charrue et les pieds des bêtes d'un peu de cette semoule. Puis, après en avoir versé une poignée dans le sac à semence, elle en jetait à droite et à gauche, devant et derrière le laboureur qui plantait sur le

soc de sa charrue la grenade et la pastèque dont il éparpillait les graines sur le sol. Ensuite l'épouse allumait la lampe à huile tout près du soc planté en terre. Alors l'homme traçait les deux premiers sillons dans lesquels sa femme déposait un peu de la nourriture apportée dont elle gardait toutefois une part pour les passants que le hasard conduirait vers le champ, ce jour-là.

La symbolique de ce modeste rituel est claire. Le plat préparé par les femmes à la maison sur les trois pierres du foyer est d'abord censé attirer, sur l'acte vital des labours, la bénédiction des gardiens tutélaires du foyer. Mais aussi, il constitue le premier signe de la relation que les paysans établissent — au plan de l'efficacité magique et de leur philosophie du monde — entre l'espace domestique et l'espace agraire entre le labour de l'homme et le rôle complémentaire de fécondité réelle ou magique de la femme. « Lorsque les femmes interviennent dans les rites proprement agraires, c'est... l'homologie entre la fécondité agraire et la fécondité humaine, forme par excellence de toute fécondité qui fonde leurs actions rituelles et leur confère leur efficacité magique »²¹.

Comme, par ailleurs, le labour constitue — au même titre que la construction d'une maison — un acte d'appropriation de l'espace, il est nécessaire que la femme du paysan procède à une offrande rituelle aux génies invisibles, premiers occupants du lieu, dont elle sollicite simultanément l'accord et la protection, c'est-à-dire la fécondité qu'elle-même représente.

Les aliments eux-mêmes, qui sont préparés par la maîtresse de maison et qui vont être déposés en terre, sont denses de signification. La grenade est, par excellence, le symbole méditerranéen de la fécondité²², alors que la présence du melon ou de la pastèque constitue un gage de pluie abondante²³. Les fèves et les céréales, sous forme de semoule, représentent le produit attendu des labours. Mais aussi, dans toute la méditerranée, la fève symbolise les âmes des morts²⁴ revenant régulièrement sur terre et avec lesquels est renouvelé, ce jour-là, le contrat d'alliance.

Dans ce but, un sacrifice est offert aux âmes des morts et aux gardiens du lieu et la femme dépose, dans les premiers sillons, un peu de la nourriture apportée. Car, après la grande friche de l'été, les âmes des morts sont appelées par les vivants pour apporter leur fécondité à la terre dénudée et aux unions humaines nouvellement contractées.

Le jour de l'inauguration des labours, les passants ou les mendiants, amenés là par le hasard et à qui on s'empresse d'offrir la même nourriture que celle qui a été déposée dans le premier sillon, sont considérés comme les représentants des invisibles, des morts et des ancêtres, les messagers de Dieu. Ils sont le signe tangible du retour des morts sur la terre.

Les rites qui entourent les labours comme ceux qui accompagnent le tissage et le mariage ont pour but d'attirer « la fécondité des morts, mais

21. Bourdieu (P.) : *La maison kabyle ou le monde renversé*, op. cit., p. 53.

22. Cf. Servier (J.), op. cit., p. 119.

23. Gaudry (M.), op. cit., p. 143.

24. Cf. Servier (J.), op. cit., p. 143.

19. Bourdieu (P.) : *La maison kabyle ou le monde renversé*, op. cit., p. 51.

20. Selon les régions, la femme emporte seulement une grenade, ou une grenade et une pastèque, ou encore une grenade et un melon, mais toujours un ou plusieurs fruits à écorce et à graines. Cf. Gaudry (M.), op. cit., pp. 265-266.

des morts apaisés, devenus gardiens du foyer²⁵. Au même moment, avons-nous vu précédemment, les femmes ourdissent puis montent le métier, car le tissage est le doublet féminin des labours.

Partout, aux Beni Souik, comme ailleurs au Maghreb, les mêmes interdits rituels entourent l'une et l'autre opération, avec, dans les deux cas la même signification. Il est interdit de faire sortir de la maison du feu ou de la braise, car la vie (représentée par le feu) s'en allant de la maison quitterait également les champs et le métier, — espace agraire et espace domestique se situant l'un par rapport à l'autre dans une double relation d'opposition et d'homologie.

De même, la femme ne doit pas nouer ses cheveux en allant accompagner son mari le jour de l'inauguration des labours, non plus que devant le métier à tisser, car les épis dans les champs comme les fils du tissage dans la maison seraient noués.

« Le peigne du métier à tisser est le doublet femelle du soc de l'araire... le soc et le peigne symbolisent à eux seuls l'union de l'homme et de la femme »²⁶. C'est aussi parce que l'acte des labours et celui du tissage sont œuvres de création qu'ils sont tous deux assimilés au mariage dont ils constituent — comme nous le verrons plus loin — l'un des symboles.

Janbar, iennar, bu ini :

pratiques rituelles entourant le solstice d'hiver

Les labours, dictent les traditions maghrébines, doivent impérativement être terminés avant les premiers jours d'*iennar*²⁷ qui correspondent au solstice d'hiver. Dans toute la Méditerranée, la période entourant le solstice d'hiver est traditionnellement considérée et profondément ressentie comme le moment le plus critique de l'année, marquant la séparation entre deux cycles solaires, entre l'année qui se termine et celle qui s'avance.

Aussi, cette période qui va du début de *janbar* aux premiers jours d'*iennar* (début décembre et début janvier du calendrier Julien), est-elle entourée de rites nombreux et lourdement chargés de sens et de symboles. Même de nos jours où le système symbolique s'effrite dans la dévalorisation et l'oubli des pratiques séculaires, les paysans continuent à célébrer respectueusement les fêtes d'*iennar*.

Aux Beni Souik, comme dans tout le pays aurasien, la période du changement de cycle s'entoure de rites précis qui n'ont encore rien perdu de leur force.

Janbar. Les derniers jours²⁸ de l'année solaire sont considérés comme particulièrement néfastes et dangereux pour les humains, les bêtes et les cultures — c'est-à-dire, en réalité, pour l'univers tout entier — aussi le

25. Cf. Servier (J.), *op. cit.*, p. 150.

26. Servier (J.), *op. cit.*, p. 134.

27. *iennar* est le mois de janvier du calendrier Julien qui sert de calendrier agraire à tous les paysans du Maghreb. Entre celui-ci et le calendrier Grégorien, il y a une différence de treize jours.

28. La période concernée varie, d'une région à l'autre, de huit à trente jours.

rite dit de *janbar*, célébré, par les chaouya, le premier jour de ce mois, est-il destiné à annoncer cette période maléfique et à en atténuer le caractère dangereux.

Les Beni Souik disent que, durant deux nuits du mois de *janbar*, dernier mois de l'année, il se forme dans l'eau un « anneau de sang » qui la rend mortelle pour tout être humain ou animal. Cette croyance exprime clairement l'angoisse de mort qui accompagne la fin de l'année solaire. Aussi, dès l'aube du premier jour de *janbar*, chaque maîtresse de maison recueille 7 braises du foyer et va retirer 7 dattes de ses provisions. Puis, dans toutes les outres et tous les récipients contenant de l'eau, elle jette une braise et une datte en prononçant la formule : « *janbar* au ciel et Mohammed dans l'eau ».

Plus tard, dans la matinée du même jour, tous les chefs de famille du village se réunissent sur *nader sug* — l'aire à battre du marché — et procèdent à un sacrifice collectif puis au partage de la viande.

L'analyse des différents gestes de cette pratique va nous permettre de mieux en saisir la signification symbolique et la destination.

— Le rite débute dès l'aube, dès l'ouverture de la période dangereuse.

— Le chiffre 7 (7 braises, 7 dattes) est considéré comme particulièrement bénéfique.

— Des braises sont jetées dans l'eau qui est, ce jour-là, le lieu du mal. Il s'agit, par ce geste, d'opposer à un principe, l'eau, son contraire, le feu, afin de neutraliser le maléfice qu'elle contient.

— Les braises, par ailleurs, viennent du foyer. Elles sont censées véhiculer la protection bénéfique des génies tutélaires de l'âtre.

— Les dattes (fruits très sucrés), disent les Beni Souik, sont destinées à « adoucir l'eau » c'est-à-dire le danger.

— La formule prononcée est un message au terme duquel la maîtresse de maison souhaite, d'une part, éloigner le danger contenu dans le dernier mois du cycle, et, d'autre part, obtenir la protection du prophète.

— Enfin, le sacrifice collectif et le partage de la viande entre toutes les familles du village manifestent la volonté — à l'aube de cette période dangereuse — de resserrer les liens sociaux, de s'unir et d'affirmer l'ordre social afin de parer au désordre universel dont l'éventualité est contenue dans ces jours critiques.

Le rite du premier jour de *janbar* constitue, donc, très clairement, un rite prophylactique destiné à conjurer les forces maléfiques, à adoucir le caractère néfaste de ces jours de jonction, en même temps qu'à réaffirmer la cohésion sociale du village face au danger.

L'espace domestique est le premier concerné par cette pratique, mais l'espace villageois n'en est pas exclu. Car, au terme de cette philosophie traditionnelle du monde, la maison ne peut jamais être seule en cause, dans la mesure où elle constitue simultanément un élément actif et le symbole du Tout avec lequel elle entretient des relations multiples et dynamiques. Dès lors, écarter le mal de la maison, réaffirmer l'unité du village, c'est détourner le mal du monde, c'est parer au désordre universel.

Iennar, bu ini. Le mois de *janbar* est suivi de celui de *iennar* qui est le premier mois de l'année solaire et du calendrier solaire, donc de l'année agraire.

L'arrivée des derniers jours de *janbar* et des premiers d'*iennar* font ressurgir, avec une intensité accrue, les craintes des maléfices contenus dans cette période charnière.

Aussi, aujourd'hui encore, les fêtes d'*iennar*, dont le rituel est complexe, sont-elles célébrées dans une très forte atmosphère de sacré et revêtent-elles un aspect de ferveur particulièrement dense.

Généralement appelées *ennair* ou *iennar* dans presque tout le Maghreb, y compris aux Beni Souik, elles sont fréquemment désignées dans l'Aurès par le terme de « *bu ini* », littéralement (fête) « de la pierre du foyer » (*ini* désignant en chaouya chacune des trois pierres du foyer et celles-là seulement).

Aux Beni Souik, comme dans tout le pays aurasien, la légende dit qu'on célèbre, ce jour-là, la mort de Feraoun tombé dans la mer, dans un grand tourbillon qui tourne encore²⁹. Le chef des Halha, grande fraction maraboutique des Ouled Daoud, aurait rapporté à Masqueray que la célébration de *bu ini* commémorait « le passage de la Mer Rouge³⁰. Les Beni Souik affirment, quant à eux, que Feraoun créait, au centre de la mer, un immense tourbillon, tel que les bateaux, pour passer, devaient lui consentir des offrandes et des sacrifices. Alors, poursuit la légende, les musulmans enveloppèrent des fèves dans des flocons de laine et lui offrirent ce plat singulier. Feraoun en fut rassasié et s'endormit, ce qui permit aux musulmans de le tuer.

Dans l'état actuel de nos connaissances, il serait risqué, à partir de ces seuls éléments de légende, d'émettre davantage que des hypothèses.

Toutefois, outre des réminiscences bibliques bien difficiles à préciser, concernant Pharaon et le passage de la Mer Rouge, cette légende contient un élément important et constant : la référence à un immense tourbillon tournant au centre de la mer et qui, en cette période de changement de cycle pourrait constituer comme un lointain écho du tourbillon cosmique de nombreux mythes cosmogoniques de fondation du monde et de reprise du temps cyclique³¹. Tout se passe comme si les paysans maghrébins, et aurasien, en particulier, renouaient — en ces jours de solstice d'hiver où le soleil est plus lointain, les journées plus courtes et froides et les réserves épuisées — avec l' ancestrale angoisse du chaos cosmique et du temps immobilisé.

La veille des festivités, soit le dernier jour de l'année solaire, est dit « *mesleg* », « jour de crainte et de recueillement funeste à toute entreprise », écrit Mathéa Gaudry³². Toute activité doit être arrêtée, ce jour-

29. Cf. également Gaudry (M.), *op. cit.*, p. 257.

30. Masqueray (E.) : *La formation des cités...*, *op. cit.*, p. 164.

31. Cf. Eliade (M.) : *Aspects du Mythe*, Paris, Gallimard, 1963, pp. 54-86 et *Le mythe de l'Éternel Retour*, *op. cit.*, pp. 65-111.

32. *Op. cit.*, p. 257.

là, dans les champs et à la maison : les labours doivent être terminés, de même que tout travail agricole précédemment entrepris. En particulier, les paysans ne doivent, sous aucun prétexte, utiliser d'outil aratoire en fer, faute de quoi, dit-on, les terrasses des jardins s'érôderaient pierre par pierre et s'effondreraient. Les terres ne doivent même pas être irriguées, car, ce jour-là et les suivants, l'eau est dite salée et impropre à l'irrigation. À la maison également, toute activité doit s'interrompre, en particulier celle du tissage. « On ne doit pas accueillir la nouvelle année avec le métier à tisser », dit-on aux Beni Souik. Les femmes qui ont encore un ouvrage sur le métier doivent l'achever à tout prix, quitte à y travailler toute la nuit précédente. Puis, le métier est démonté et remis dans la pièce de réserve.

Toutes les activités, intérieures et extérieures, féminines et masculines, s'arrêtent totalement en ce « jour funeste de *mesleg* » — dernier de l'année — et pour une période variant, selon les régions et les familles, entre trois et sept jours. Tout se passe comme si, ce jour-là, les hommes vivaient dans l'angoisse du temps interrompu et symbolisaient cette éventualité mythique par l'arrêt de toute activité, par l'immobilisation de la vie sociale et familiale.

Le soir de *mezleg*, veille d'*iennar*, les femmes de chaque maison préparent le repas traditionnel de cette fête : l'*irašmen*, ou *šeršam*, bouillie de céréales (blé, maïs) et fèves, exigeant un très long temps de cuisson. Dès le coucher du soleil, la grande marmite familiale est mise sur le feu du foyer et les femmes de la maison assureront, toute la nuit durant, la cuisson du plat traditionnel en se relayant jusqu'à l'aube auprès de l'âtre.

Au crépuscule du même jour, dans chaque famille, la maîtresse de maison sort, des pièces de réserve, les meilleurs exemplaires de 7 fruits : grenades, figues, noix, dattes, amandes, pastèques et abricots, tous produits cultivés dans l'Aurès et qui seront consommés le lendemain, jour d'*iennar*.

L'intention symbolique est claire — au-delà du plaisir très réel que procure un repas copieux agrémenté de fruits nombreux et savoureux — il s'agit de susciter une réalité d'abondance pour l'année future. La marmite bout durant toute la nuit de changement de cycle, comme on souhaite qu'elle bout tout au long de l'année. Le repas préparé est composé de tous les fruits et légumes produits dans la palmeraie ou échangés avec les populations voisines et considérés comme des symboles des différents principes de fécondité.

Dès que la maîtresse de maison a retiré des pièces de réserve les fruits destinés au repas de fête du lendemain et les produits qui seront consommés dans les jours prochains, ces pièces sont fermées durant une période variant entre trois à sept jours, afin, dit-on, d'y conserver la baraka.

Ainsi, durant toute cette période charnière, la vie familiale va se concentrer dans la pièce centrale, autour du foyer dont on célèbre la fête et le renouveau.

Le lendemain matin, premier jour d'*iennar*, dès le lever du soleil, l'homme et sa femme sortent de leur maison emportant un peu de la bouillie de céréales et de fèves, *irašmen*, qui a cuit, toute la nuit durant sur

le foyer familial resté allumé pour la circonstance. Ils vont dans leur jardin en jeter sur les arbres, « afin, disent-ils, qu'ils fructifient et que la récolte soit abondante »³³.

Chez les Beni Bou Sliman de l'oued el Abiod, l'*irašmen* passe pour avoir la vertu de féconder la végétation et de la rendre aussi puissante que Pharaon dont, ce jour-là, on célèbre la mort dans un grand tourbillon qui tourne encore.

Puis, tôt dans la matinée, les femmes se rendent, par petits groupes, sur les berges de l'oued el Kebir des Beni Souik et en ramènent quatre galets dont trois remplaceront — durant les premiers jours d'*iennar* — les trois pierres du foyer, le quatrième servant de pilon. En gage de prospérité et de purification, elles choisissent dans le lit de l'oued des galets qui ont été abondamment lavés par les eaux de crue. Sur le chemin du retour, elles coupent des palmes — *ijridin* — et cueillent une herbe appelée *jinjid*. De la source, elles ramènent une guerba emplie d'eau.

Les galets pris dans l'oued sont d'abord déposés en attente dans la *sqiffa* ou dans la cour et ne seront introduits dans le centre vital de la maison — *tgorfat n-ilmas* — qu'accompagnés de viande fraîche. Dans la matinée, en effet, alors que les femmes sont toutes à l'oued, les hommes se rendent sur *nader sug* où ils procèdent à un sacrifice collectif puis au partage de la viande. Au seuil d'un nouveau cycle, il s'agit, par ce sacrifice, de symboliquement réaffirmer la cohésion sociale du village, de renouveler le pacte d'alliance avec les ancêtres et les invisibles et enfin de bien augurer l'année qui s'ouvre en consommant de la viande fraîche. Ce pour quoi les galets du foyer du nouveau cycle ne sont introduits dans l'espace vital de la maison qu'accompagnés de ce symbole de prospérité.

Avec les palmes ramenées de l'oued, les femmes de chaque maison procèdent au nettoyage de l'espace foyer : elles enlèvent la suie accumulée au-dessus de l'âtre durant toute l'année écoulée, refont l'enduit d'argile ocre des murs et jettent la cendre du foyer à l'extérieur de la maison dans un espace réservé³⁴. Avec l'eau ramenée de la source, elles aspergent l'âtre puis la pièce centrale dans les quatre directions cardinales à l'intention des *salhin*, esprits tutélaires qui l'habitent.

C'est alors que la maîtresse de maison remplace les *inigen* (pierres) du foyer par les galets ramenés de l'oued. Avec l'herbe verte qu'elle a précédemment cueillie, elle les a décorés d'un motif en croix, évidemment de couleur verte, « afin, dit-elle, que l'année soit également verte ». Puis elle dépose sur chacun d'eux un morceau de graisse retiré la veille des pièces de réserve, « afin, dit-elle, que l'année qui vient soit une année d'abondance ».

Ensuite, la maîtresse de maison encense le foyer et l'asperge de poignées d'*irašmen* à destination des *salhin*. Elle en jette aussi dans la pièce

33. Gaudry (M.), *op. cit.*, p. 257.

34. Cet espace est désigné sous l'appellation de *thufrañ n-ig ed*. Certaines maisons en possèdent un, aménagé à l'extérieur contre l'un des murs. Par ailleurs, le long des ruelles, sont disposées, de loin en loin, des cuvettes en pierres destinées au dépôt des cendres.

centrale, dans les quatre directions cardinales, va en déposer sur le seuil des pièces de réserve, hermétiquement fermées, et en disperse sur les bêtes dans la bergerie, « afin, dit-elle, qu'elles se reproduisent et que le troupeau croisse ».

Alors, seulement, les habitants de la maison pourront manger la bouillie de céréales et de fèves, *irašmen*, après, donc, qu'en aient été nourris les arbres dans les champs, les génies gardiens du foyer, les réserves de la maison et le cheptel dans la bergerie, c'est-à-dire, tout ce dont dépendent l'abondance et la prospérité domestiques.

La maîtresse de maison a, aussi, préparé des beignets, *todfišt*, qui sont consommés au milieu du jour, en même temps que l'*irašmen*, la viande du sacrifice et les 7 fruits retirés, la veille, des pièces de réserve. Elle partage le premier beignet en plusieurs morceaux qu'elle jette aux quatre angles de la pièce centrale à l'intention des esprits gardiens³⁵. Si un animal domestique vit dans la maison, on lui donne également — comme aux *salhin* dont il est en quelque sorte le représentant — un morceau de ce premier beignet.

Le soir, la famille réunie autour du foyer renouvelé consommera la *tšahšuha*³⁶ préparée le matin par les femmes de la maison.

L'analyse du contenu symbolique de ces différents gestes explicite clairement leur intention.

a) Tout d'abord, il s'agit de réaffirmer la correspondance symbolique liant l'espace cosmique et l'espace domestique.

En ce premier jour du cycle solaire, c'est-à-dire, du temps recommencé, tout se passe comme s'il fallait insuffler une vie nouvelle au lieu nodal de la maison, le foyer, comme s'il était nécessaire de le recréer, en ce jour de répétition de la création initiale, comme s'il était indispensable de se réapproprier l'espace domestique simultanément au temps cosmique.

D'ailleurs, les rites qui se déroulent ce jour-là constituent bien la répétition des rites d'appropriation et d'occupation de l'espace :

— enlèvement de l'ancien foyer et de ses cendres, nettoyage de l'espace foyer, ce qui correspond à une purification magique, à une destruction symbolique de l'âtre du cycle écoulé³⁷ ;

— réaménagement d'un nouveau foyer dont on remarque qu'il est simplement composé de trois galets d'oued et non pas des briques de terre cuite habituelles. Il n'est pas impossible de voir dans ce geste une intention implicite de renouer avec l'aube de l'humanité, vierge de toute technique, c'est-à-dire, avec le temps de l'origine.

— offrandes aux esprits tutélaires — premiers occupants de l'espace domestique — analogues à celles qui sont faites lors de l'installation dans

35. Cf. également Gaudry (M.), *op. cit.*, p. 256.

36. Crêpes ou galettes émietées dans de la sauce fortement pimentée.

37. Aux Beni Snouss, cette destruction n'est pas seulement symbolique, elle est tout à fait réelle : « Au moyen d'une pioche, les femmes démolissent l'ancien foyer » Destaing (E.), « L'Ennayer chez les populations des Beni Snouss » in : *Revue Africaine*, Alger, 1905, n° 256, p. 57.

la maison, en tant que répétition du contrat d'alliance passé lors de la construction avec les génies gardiens du lieu.

b) Par ailleurs, la réfection du foyer s'accompagne de gestes propitiatoires et s'entoure de symboles bénéfiques, destinés à bien augurer le cycle nouveau, et qui sont :

— l'herbe verte représentant la prospérité des champs, donc l'abondance dans la maison ;

— le dessin en croix qui symbolise l'espace terrestre total qui est recréé en ce jour³⁸ ;

— la graisse déposée sur les galets, représentant la prospérité du cheptel.

c) Enfin, chaque famille consomme, ce jour-là, un peu de tous les produits de son activité agricole et pastorale, comme si cette consommation pouvait magiquement susciter la prospérité et l'abondance dans les champs et la bergerie, donc dans la maison.

En fait, tout se passe comme si ce premier jour du nouveau cycle représentait symboliquement l'ensemble du cycle à venir, c'est-à-dire, constituait, en quelque sorte, un microcosme temporel, de la même manière que la maison constitue un microcosme spatial. Par conséquent, ce premier jour d'*iennar* contient tous les prémices de l'année qui s'ouvre ; il est saturé de signes qui sont autant de présages et qui engagent magiquement le nouveau cycle, l'espace cosmique et l'espace domestique. Dès lors, les humains s'ingénient à multiplier, en ce jour, les auspices favorables, c'est-à-dire, à forcer magiquement la prospérité future.

Succédant aux festivités du premier jour d'*iennar*, s'écoule une période de trois à sept jours, durant laquelle toute la vie se concentre, comme au ralenti — toutes les pièces de réserves étant fermées — autour de l'âtre de la nouvelle année, veillé par l'ensemble de la famille. Toutes les activités — masculines et surtout féminines — sont interdites. Le métier à tisser est remisé, dès la veille d'*iennar*, et le tissage, de même que tous les travaux de poterie sont interdits durant toute cette période pendant laquelle, aussi, les femmes s'abstiennent rigoureusement de balayer la pièce centrale et de jeter les cendres du nouveau foyer : « ce serait, disent-elles, en expulser la bénédiction que tous les gestes précédents y ont fait entrer ».

Puis, une fois écoulés ces premiers jours de l'année nouvelle, les galets de l'oued formant le foyer sont sortis de la maison et les anciennes briques (*inigen*) reprennent leur place en triangle autour de l'âtre, l'une d'entre elles marquant la direction de l'est.

Les rites du commencement du nouveau cycle sont alors totalement accomplis. Ils le sont sous la responsabilité des femmes et, essentiellement, à l'intérieur de l'espace domestique. Car d'une part la maison est conçue comme un microcosme et d'autre part — au terme de la pensée traditionnelle maghrébine — seule la femme, liée par essence à la fécondité

38. Cf. Moreau (J.-B.) : *Les grands symboles méditerranéens dans la poterie algérienne*, Alger, SNED, 1977, pp. 73-94.

et à la vie, est symboliquement capable d'assurer, à la fois, le recommencement du temps et le renouveau de l'espace domestique, c'est-à-dire, de l'espace total et d'apporter simultanément la fécondité dans la maison et dans les champs : « vouée (la femme) au monde du dedans, elle agit aussi sur le dehors en assurant la plénitude au dedans »³⁹.

Les rites de printemps

Interdits rituels. Durant les semaines qui suivent la fête d'*iennar*, le produit du travail des hommes dans les champs est enfoui dans les entrailles de la terre. La terre est en gestation, comme d'ailleurs les jeunes épousées des noces d'automne. Aussi, les mois qui séparent le début du cycle solaire de la célébration du printemps sont-ils marqués par des interdits liés à la terre et qui concernent l'espace domestique et les activités féminines.

Interdit de mariage. Il est bien connu que la femme est avec la terre dans un rapport d'analogie : l'une enfante la vie humaine, l'autre produit la nourriture nécessaire à cette vie. L'une et l'autre, dans l'œuvre de création, passent par la médiation de l'homme. Il n'est dès lors guère surprenant que — chez les Beni Souik comme chez presque tous les paysans maghrébins — la saison traditionnelle des mariages soit celle des labours, afin que la fécondation des femmes soit simultanée à celle de la terre. Dans le même souci d'harmoniser les activités humaines liées à la terre. Dans le même souci d'harmoniser les activités humaines liées à la fécondité et le rythme agraire, les mariages sont traditionnellement interdits au printemps où la terre ensemencée porte ses fruits : car, se marier au printemps porterait magiquement atteinte à la terre, grosse des labours d'automne.

Interdit de tissage. Le tissage, on le sait, est le doublet féminin des labours, ce qui signifie qu'il symbolise l'acte de fécondation. Il est donc avec le mariage dans une relation d'analogie. Or, de même qu'on ne peut féconder une terre ensemencée, de même que la chasteté est de rigueur durant la grossesse, de même tisser pendant cette période printanière de gestation serait contrevenir à l'harmonie universelle.

Interdit de poterie. « Les poteries façonnées avant que les arbres ne bourgeonnent et que le blé ne sorte de terre, disent les femmes des Beni Souik, se briseront rapidement » car la terre ensemencée ne peut servir au modelage.

Ces divers interdits liés à la fécondité de la terre et de la femme constituent autant de précautions symboliques et expriment l'inquiétude des paysans, soucieux du fruit de leurs unions et veillant sur leurs récoltes qui sont encore, à cette saison, si peu assurées.

La fête du printemps, tafesnihu, lilt er rbi'a. Aux Beni Souik, comme dans l'Aurès en général, la célébration du printemps est traditionnellement

39. Bourdieu (P.) : *La maison Kabyle ou le monde renversé*, op. cit., p. 56.

fêlée, sept jours durant, vers le milieu du mois de *furar*, soit à la mi-février du calendrier Julien, donc au début mars du calendrier Grégorien.

Aux Beni Souik, dès le lever du soleil, les enfants et les femmes, par petits groupes et en habits de fête, se rendent aux sources dans la palmeraie pour remplir leurs outres, dont l'eau ne sera consommée que le lendemain. Sur le chemin du retour, les femmes cueillent, sur les berges de l'oued, des branches de laurier-rose, *talili* dont elles ornent l'ouverture de leur guerba.

Plus au nord, dans la vallée de l'oued Abdi, la fête du printemps est « si bien le symbole de la revivification de la terre, écrit Mathéa Gaudry, que toutes les femmes doivent, ce jour-là, pour aller à la source, mettre quelques jeunes tiges de blé ou quelques herbes dans le goulot de leur aïdith (outre). Ainsi, disent-elles, "l'année sera verte" »⁴⁰.

En ce premier jour de printemps, il s'agit clairement de répéter, en quelque sorte, les gestes propitiatoires accomplis au début du nouveau cycle solaire, c'est-à-dire de susciter, encore une fois, les augures favorables accumulés lors d'*iennar*. L'eau, ramenée rituellement ce jour-là et dont les femmes en habits de fête aspergent le seuil et l'espace domestique, symbolise la fécondité que l'on attend de la terre et des femmes. Ce pour quoi elle n'est pas consommée immédiatement : par son séjour prolongé dans la pièce foyer, elle est magiquement censée communiquer à la maison les vertus de fécondité et de prospérité dont elle est chargée.

Du laurier-rose qui orne les outres, les paysans aasiens pensent qu'il possède un triple pouvoir fécondant, purificateur et prophylactique. Il est symboliquement lié à l'eau, fleurissant sur les berges des oueds et affectionnant les lieux humides et frais.

Ses feuilles prises en fumigation constituent, disent les femmes des Beni Souik, un excellent remède contre la fièvre, maladie de la chaleur et de la sécheresse dont l'antidote est le laurier-rose, plante de l'humide et du frais.

Ce matin-là, également, les femmes se rendent aux lieux d'extraction de l'argile pour en faire provision. Car, dit-on, l'argile recueillie en ce premier jour de printemps est réputée donner des poteries résistantes et faciles à modeler et cuire. Toutefois, les femmes enceintes, ou en période de menstrues, ne peuvent participer à cette quête de l'argile de même que celles qui sont en deuil, car « la femme participe à la polarité magique de la terre... ; enceinte, elle ne peut pas plus faire de poterie que la terre ensemencée ne peut servir au modelage ; en période menstruelle, elle risque de rendre la terre impure ; et en deuil, elle est comme la terre de la tombe que l'on ne peut pétrir »⁴¹.

Du premier jour du printemps et jusqu'au dernier des moissons, les femmes dans les maisons façonneront les poteries à l'ombre humide des *sqiffa*, dans cet espace transitoire entre l'espace intérieur auquel elles sont destinées et l'espace extérieur d'où elles viennent. Les femmes les y lais-

40. Gaudry (M.), *op. cit.*, p. 259.

41. Servier (J.), *op. cit.*, p. 167.

seront sécher quelque temps avant de les déposer sur la terrasse inférieure à l'ombre d'un mur où elles continueront de se durcir, à l'image de la terre toujours davantage exposée au soleil au fur et à mesure que l'été approche. Enfin, les poteries ne seront soumises à la cuisson que lorsque les moissons seront rentrées, laissant les champs en friche, brûlés au feu du soleil. Cuire les poteries avant les moissons équivaldrait à brûler magiquement la terre qu'elles figurent.

En ce premier jour de printemps, après avoir puisé l'eau, cueilli le laurier-rose et extrait l'argile pour les poteries, de retour à la maison, les femmes préparent, comme pour une naissance, le plat de circonstance, *talalit*⁴². Car c'est bien une naissance que l'on fête, celle de la végétation sortie de terre.

Avant que la famille réunie autour du foyer ne consume ces crêpes, la maîtresse de maison prendra la précaution de saluer les esprits tutélaires et de renouer avec eux le contrat d'alliance, en leur offrant les prémices du repas familial.

Autrefois, après le déjeuner et sept jours durant, tous les habitants des Beni Souik, hommes et femmes se réunissaient sur les deux aires à battre dites *nader er-rbi'a*⁴³, situées en haut du village, dans le quartier des Ouled Si el Hachani. Pour la circonstance et pour donner davantage d'éclat à cette fête, les Beni Souik faisaient venir des *'azriyat*⁴⁴ des villages des Ouled Abdi. On dansait et chantait jusqu'à la prière de l'après-midi ; alors, tout le monde descendait vers *nader -sug* où chaque soir avait lieu le jeu de la *kura* (ou *takkurt*) dont il a déjà été question⁴⁵ et auquel tout homme du village était tenu de participer. Son caractère obligatoire, à une date fixe de l'année solaire, écrit Mathéa Gaudry, permet de considérer ce jeu non seulement comme un sport, mais aussi comme une survivance d'une cérémonie agraire⁴⁶. À Menaâ, où l'auteur a observé le rite vers 1920, les deux camps qui s'affrontent se dénomment camp de l'est et camp de l'ouest, alors qu'aux Beni Souik, le camp des étrangers, *berraniya* (littéralement « la ligue extérieure ») composé des lignages « rattachés », s'oppose au camp du village, *dehlaniya* (littéralement « la ligue intérieure ») composé de lignages considérés comme autochtones.

Nous avons analysé plus haut la signification strictement sociale de cette division du village en deux camps opposant les autochtones aux étrangers. Il nous semble nécessaire toutefois d'insister sur la signification symbolique de ce rituel important bien qu'il nous renvoie davantage à l'espace villageois qu'à l'espace domestique.

42. Sorte de crêpes épaisses à base de semoule et arrosées de beurre rance et de miel.

43. Aires à battre du printemps.

44. La femme répudiée ou la veuve devient *'azriya*, jusqu'à un nouveau mariage. L'*'azriya*, c'est-à-dire la femme qui n'a pas de mari, se comporte en courtisane. Entourée de considération, elle exerce une grande influence grâce à un ascendant de caractère religieux : ainsi les fêtes et même certains travaux ne sauraient se concevoir sans ses chants et ses danses, in *Sociologie de l'Algérie* de P. Bourdieu, *op. cit.*, p. 30. Cf. également Gaudry (M.), *op. cit.*, pp. 121 à 126.

45. Jeu de balle, cf. 2^e partie, chap. II.

46. Gaudry (M.), *op. cit.*, p. 261.

Il n'est, en effet, pas impossible de voir dans ce jeu rituel — qui se présente comme un écho à la bipartition de l'espace en *šaff* opposés et complémentaires — une forme d'agôn, opposant les deux moitiés du monde : est et ouest, comme à Menaâ, intérieur et extérieur comme aux Beni Souik ; « en réalité, représentation de deux principes : l'un sec et mâle, l'autre humide et femelle, dont l'union forme le Monde »⁴⁷. En l'occurrence, le symbolisme est renforcé par le choix du lieu : l'aire à battre de *nader sug*, situé à l'entrée du village, entre les deux quartiers du Haut et du Bas, sous la protection des sanctuaires et des cimetières et dans le quartier de la première fraction maraboutique.

Ces jeux rituels — qui tirent leur essence du principe dualiste organisant la société et l'espace aux différents niveaux de réalité — ont également pour intention symbolique, d'une part de disperser les forces sacrées accumulées durant ces sept premières journées de printemps et, d'autre part d'apporter une signification oraculaire à leur issue. Car, en ces jours de jonction entre la saison humide et la saison sèche où les hommes voient poindre sur la terre et les arbres le fruit de leur travail et de la bénédiction des invisibles, les jeux agonistiques visent, de façon plus ou moins explicite, l'obtention d'un présage quant à la récolte qui s'annonce dans les champs et aux naissances attendues dans les maisons.

Les quelques mois qui séparent la célébration de l'avènement du printemps du début des moissons sont traditionnellement ponctués d'un certain nombre de rites agraires destinés à accompagner magiquement la montée des céréales dans les champs et la fructification des arbres.

Aujourd'hui, néanmoins, ces pratiques intermédiaires ont plus ou moins disparu, victimes en quelque sorte de l'usure des symboles qui les sous-tendent et de la dislocation progressive de la synthèse universelle traditionnelle.

Aux Beni Souik, le premier jour du mois de mai, dit *mayu*, est marqué de quelques humbles gestes rituels, signes dilués dans la banalité du présent, de lointaines réminiscences.

Ce jour-là, les femmes vont sur les terres incultes cueillir du *ħarmel*⁴⁸ et se rendent ensuite dans leurs jardins en déposer sur les figuiers pour qu'ils fructifient et demeurent à l'abri des forces maléfiques. De retour à la maison, elles en fixent une branche sur le linteau supérieur du seuil de la maison, puis, au-dessus de la porte de chaque pièce : bergerie, pièce centrale, pièces de réserve, afin, disent-elles, d'écarter de la demeure les mauvais génies porteurs de forces malfaisantes. Il s'agit donc de rites de préservation ou du moins de leur survivance, si l'on se réfère aux des-

47. Servier (J.), *op. cit.*, p. 64.

48. Il s'agit du Paganum Harmala. E. Doutté, in *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, 1909, p. 81, le signalait déjà comme jouissant d'une très grande réputation dans toute l'Afrique septentrionale où il est très employé en lotions et fumigations. Aux Beni Souik, comme dans d'autres régions, il est utilisé, en particulier, pour soigner les maux d'yeux.

criptions que donne Mathéa Gaudry de ce qu'elle a observé à Menaâ au début du siècle⁴⁹.

Jean Servier⁵⁰ écrit qu'au Maghreb en général, le mois de mai (qui précède de peu la naissance des épis) est considéré comme le mois du retour effectif sur la terre des âmes des morts symbolisées par les céréales qu'elles font croître et sollicitées par les rites d'appel. Cette venue des âmes des morts est vécue dans l'ambiguïté. D'une part elle est considérée comme source de toute vie : au terme de la pensée maghrébine, « la fécondité vient des morts ou plus exactement du monde incertain où se termine la vie d'où elle semble renaître »⁵⁰. Mais, d'autre part, la présence de la mort est ressentie comme un danger dont il faut se prémunir. D'où la signification réelle et profonde des rites de préservation que les femmes accomplissent dans les champs et dans les maisons.

Les rites de la moisson

La moisson, c'est en quelque sorte la mort du champ, ainsi que le chantent les moissonneurs. Aussi est-elle associée à l'agonie et à la mort.

Les rites qui l'entourent sont donc pour l'essentiel des rites funéraires et des interdits de deuil qui ont, comme toujours, pour cadre l'espace domestique.

Moissonner, c'est désacraliser, c'est disperser les âmes des morts, c'est-à-dire, les forces sacrées dont les champs et les jardins sont saturés. Ce pour quoi la moisson est entourée de « rites particuliers destinés à désacraliser les céréales dans les champs et à les faire entrer dans la nourriture des hommes »⁵¹.

Aux Beni Souik, comme ailleurs, cette désacralisation est obtenue, en premier lieu, par l'observation d'un certain nombre d'interdits relatifs, comme toujours au tissage, au feu, aux relations sexuelles et aussi à la cuisson des poteries. Ainsi les vivants aident-ils les âmes des morts à quitter librement la terre, qu'elles ont fécondée, par la Porte de l'Été.

Aux Beni Souik, dès que les moissons sont achevées, les familles prennent rituellement possession des terrasses après un accord passé entre toutes les maisons de chaque quartier. Cette occupation des terrasses constitue donc un acte collectif. Or nous verrons que les terrasses et les champs sont entre eux dans un rapport simultané d'analogie et d'opposition, c'est-à-dire, de complémentarité.

Au moment où les champs retournent à la friche, les terrasses se couvrent de leurs produits que les femmes vont trier, sécher et conserver. Parallèlement, lorsque les hommes ont rempli leur tâche dans la palmeraie, ils viennent occuper les terrasses, rituellement préparées par les femmes qui ont encensé les quatre directions cardinales et salué les génies gardiens maîtres du lieu. Dès ce moment-là, les hommes y passeront les nuits

49. *Op. cit.*, p. 258.

50. *Op. cit.*, p. 168.

51. Servier (J.), *op. cit.*, p. 213.

et chaque famille s'y réunira pour le repas du soir et les longues veillées estivales.

L'aire à battre également — qui va recevoir les céréales des champs comme les terrasses reçoivent les fruits des jardins — est rituellement préparée pour l'opération du battage par un sacrifice auprès du piquet central. Par bien des aspects, d'ailleurs, l'aire à battre constitue le dernier espace de dispersion des forces sacrées qui ont magiquement assuré la fécondité des champs et par conséquent l'abondance des réserves alimentaires. Aussi est-elle associée à certains rites agraires et à certains rites de passage.

Le sacrifice qui a lieu auprès du piquet central de l'aire a pour but de remercier les morts et les ancêtres de leur fécondité en même temps que de les congédier.

Jadis, l'achèvement des battages donnait lieu à une fête appelée *inikri-n-iger*⁵². Les femmes se rendaient sur les aires, y renversaient une sacochette contenant des céréales et remettaient le tout dans leur musette qu'elles remisaient chez elles dans la pièce de réserve « ayant, de la sorte, simulé l'enlèvement de la dernière gerbe battue qui est comme la première moissonnée, chargée plus abondamment que les autres de baraka »⁵².

Devant le seuil de la maison, au moment où les grains sont rentrés pour être engrangés dans les pièces de réserve basses, le maître de maison procède à un second sacrifice. « Le blé ne doit pas pénétrer dans la maison sans viande fraîche » dit-on aux Beni Souik. C'est là le dernier geste du contrat passé entre les vivants et les morts et respectueusement accompli par chacune des deux parties, désormais libérées de leurs obligations réciproques, jusqu'à l'automne prochain, où les âmes des morts sollicitées par les paysans lors des labours, reviendront féconder la terre en passant par la « Porte de l'Automne ».

« Labour et moisson sont les deux périodes cardinales de l'année agraire des paysans, les deux moments d'une morphologie sociale double, comme est double la pensée des hommes »⁵³.

Il apparaît clairement, au terme de cette analyse relative au temps et à l'espace agraires que l'un et l'autre ne sont pas conçus comme des réalités séparées de l'espace domestique. De même que n'est pas considéré comme indépendant de la femme, le travail de l'homme dans les champs. Le rôle traditionnel de la femme est de fécondité et, en tant que tel, est strictement complémentaire de celui de l'homme. Ce pour quoi la femme est l'actrice principale de tous les rituels, y compris et surtout des rituels agraires qui mettent en œuvre la fécondité de la terre, sans laquelle aucune vie n'est possible.

Les rites concernant l'espace agraire se préparent dans la maison, pour le moins, et le plus souvent même, ont pour cadre l'espace domestique. Comme si, au terme de la pensée traditionnelle, l'espace intérieur pouvait magiquement conférer à l'espace extérieur ses vertus protectrices et

fécondantes dues à la présence féminine ainsi qu'à celle des esprits tutélaires et des âmes des ancêtres, — sans pour autant oublier qu'abondance et prospérité sont en retour octroyées à l'espace intérieur domestique par l'espace extérieur des champs. Ainsi, sont assurées la réciprocité et la complémentarité actives et dynamiques des deux principes qui organisent l'univers et, par récurrence, l'ensemble du système symbolique, à savoir : principe mâle et principe femelle, l'extérieur et l'intérieur, le sec et l'humide.

ESPACE DOMESTIQUE ET CYCLE RELIGIEUX

Dans chacune des régions où il s'est imposé, l'islam a subi un processus analogue à toutes les grandes religions et a dû composer avec des pratiques et des croyances antérieures à sa venue. De ces pratiques millénaires, intégrées, récupérées et réinterprétées par elle, la religion, partout, tire une vitalité nouvelle, une force dynamique mais spécifique et un impact aptes à susciter l'adhésion de fidèles qui, sans rompre totalement avec leur mode d'être ancestral, deviennent membres d'une communauté universelle qui transcende les limites de leur horizon.

« ... la religion... est essentiellement une fleur rudérale. Elle ne pousse et ne se transforme que sur des décombres et sur des vestiges culturels dont elle tire la sève qu'elle réutilise par la suite selon ses propres normes »⁵⁴.

Sur les quatre fêtes de l'année musulmane — l'Achoura, l'Aïd el Kebir, l'Aïd Sghir et le Mouloud — deux revêtent, pour les Beni Souik comme pour tous les aurasians une importance particulière et sont célébrées avec une ferveur plus marquée. Il s'agit de l'Achoura et de l'Aïd el Kebir.

L'Achoura

L'Achoura inaugure l'année musulmane et lunaire, c'est-à-dire, le cycle religieux. Pour l'islam, cette fête commémore l'anniversaire de la bataille de Kerbala et la mort de Sidna el Hossein, fils de Sidna Ali et petit-fils du Prophète.

Mais, en tant que première fête de l'année lunaire musulmane, l'Achoura a récupéré de nombreux rites populaires qui marquaient l'inauguration de l'année solaire et agraire. Aussi, par bien des aspects, les pratiques par lesquelles on célèbre l'Achoura ne diffèrent guère — dans leur intention symbolique comme dans leur gestuelle — de celles qui fêtent les grands moments du cycle agraire.

Aux Beni Souik, au matin de l'Achoura, les femmes et les enfants se rendent dans une chaâba voisine (de préférence chaâbet Zmarla, du nom des premières populations des Beni Souik), afin de s'y baigner ou, du moins, de procéder à quelques ablutions. Car, dit-on, l'eau de l'Achoura est sacrée et purificatrice, réputée venir, ce jour-là, de Bir Zemzem⁵⁵.

52. Relatée par M. Gaudry, *op. cit.*, p. 265.

53. Servier (J.), *op. cit.*, p. 265.

54. Boughali (M.), *op. cit.*, p. 72.

55. Puits sacré de La Mecque.

Puis les femmes emplissent d'eau leur outre, ramassent dans le lit de l'oued sept petits cailloux et cueillent des rameaux de laurier-rose, *talilit*.

De retour à la maison, chacune offre au seuil une libation d'eau sacrée de l'Achoura, et fixe au linteau une branche de laurier-rose à côté de celle de l'année précédente et après avoir ôté la branche qu'elle y avait accroché deux ans auparavant et qui sera utilisée en fumigations, contre la fièvre. Puis, pénétrant plus avant dans l'espace domestique, elle asperge toutes les pièces et plus particulièrement celles abritant les réserves, l'âtre et le cheptel. Au-dessus de chaque seuil, elle accroche un rameau de *talilit* à côté de celui de l'année précédente. Ainsi le linteau de chaque porte est-il décoré de deux branches de laurier.

Puis, la maîtresse de maison va déposer les sept cailloux ramenés de l'oued dans les différentes jarres en poterie contenant le beurre, le miel et l'huile, dans celles en alfa enfermant les céréales et les légumes secs ainsi que dans les couffins emplis de fruits et de dattes.

Dans la matinée de l'Achoura, alors que les femmes se rendent à l'oued pour y accomplir les rites fixés par la tradition, les hommes se réunissent sur *nader sug* pour procéder au sacrifice collectif et au partage de la viande entre toutes les familles du village.

Après quoi, tous les hommes des Beni Souik se rassemblent dans la mosquée de Sidi Abdelmoumen pour la prière du milieu du jour.

L'avènement de l'année lunaire et religieuse est célébré, par ailleurs, par un repas copieux autour duquel toute la famille se réunit. Il est composé de crêpes épaisses trempées dans du beurre et du miel (*talalit*), et de céréales cuites à la vapeur et arrosées d'une sauce dans laquelle on a fait cuire la viande fraîche du sacrifice collectif ainsi que les côtes et la mâchoire du mouton de l'Aïd el Kebir précédent.

Bien que le rituel de l'Achoura ne soit pas aussi complexe que ceux d'*iennar* et du printemps, l'analyse des différents gestes que nous venons de décrire montre que l'intention symbolique qu'ils contiennent est analogue, par bien des aspects, à celle qui sous-tend les rites d'*iennar* (premier jour de l'année solaire) et du printemps (fête du renouveau).

Ainsi, pour toutes ces fêtes, les femmes se rendent-elles à l'oued pour en ramener trois éléments : de l'eau, des pierres ou de la terre et des plantes. Ces gestes sont tous chargés de la même signification de fécondité (l'idée de fécondité étant réinterprétée en termes de purification dans le rituel religieux de l'Achoura), de maintien de l'ordre universel, de continuité de la vie domestique et de protection contre les forces néfastes. Ils affirment aussi la correspondance symbolique entre l'espace domestique et l'espace agraire, donc entre la prospérité de la maison et celle des champs.

Quant au sacrifice collectif sur l'aire à battre *nader sug*, il revêt, pour l'Achoura, comme pour toutes les fêtes du cycle agraire, la même signification de réaffirmation de la cohésion sociale et de renouvellement du contrat d'alliance avec les morts et les invisibles à qui les vivants demandent l'abondance et la prospérité.

De même, la consommation, pour l'Achoura (qui inaugure le cycle religieux) de la viande séchée de l'Aïd el Kebir (dernière fête de l'année lunaire musulmane) exprime la volonté de pérennité, celle de « conserver la famille d'un cycle à l'autre ou d'une fête à l'autre tout au long de l'année »⁵⁶.

Mais jadis, la caractéristique principale de la fête de l'Achoura, aux Beni Souik, résidait dans les mascarades organisées, chaque soir, depuis la vigile de l'Achoura et durant une période variant entre trois et sept jours.

Les masques se préparaient sur l'aire à battre des Ouled Chagour qui constituait le point de départ de la troupe composée de deux musiciens jouant de la *gayta* (sorte de trompette) et du *bendir* (grand tambourin) et de trois masques. Dès la tombée de la nuit, masques et musiciens, accompagnés de chanteurs, déambulaient dans le village, d'un quartier à l'autre dansant et chantant des chansons souvent obscènes. Ils s'arrêtaient devant chaque maison où ils recueillaient des offrandes de beignets, de dattes, de céréales et de légumes secs dont ils mangeaient gloutonnement une partie, gardant le reste pour le partager avec les pauvres.

Les mascarades de l'Achoura constituent un véritable drame sacré dont le théâtre est le village tout entier, et les acteurs les grands personnages masqués représentant les morts et les ancêtres que les hommes sollicitent sur terre à l'aube d'un cycle nouveau pour leur assurer la fécondité et l'abondance dans les maisons et dans les champs. Ce pour quoi les masques se montrent gloutons et obscènes. Dès lors, leur apparition sur terre, en cette nuit incertaine de passage d'un cycle à l'autre, prend valeur de répétition de la création et de la naissance du monde.

Cette période transitoire saturée de sacré, animée par la présence des ancêtres et dont on dit souvent qu'elle est la « fête des morts », est, par ailleurs, marquée de nombreux interdits funéraires : interdits sexuels, interdits de tissage, de poterie, de travaux domestiques, de maquillage, de mouture du grain, — tous interdits qui marquent également les fêtes d'*iennar* ou de printemps et, plus généralement, chaque événement rappelant la bénédiction des morts sur les vivants.

L'Achoura est demeurée longtemps, aux Beni Souik comme ailleurs, une fête agraire du renouveau assuré par les ancêtres, fête analogue dans son message à celle d'*iennar* et du printemps. Certains éléments du rituel de l'Achoura ont pu être réinterprétés par la logique symbolique religieuse. D'autres ont disparu, tels les Grands Masques. Mais il n'en est pas moins vrai que les gestes auxquels les paysans restent profondément attachés sont ceux par lesquels les femmes établissent la relation entre la fécondité de la terre et la prospérité de la maison.

Le Mouloud et l'Aïd Sghir

Le Mouloud et l'Aïd Sghir ne constituent, ni aux Beni Souik, ni dans l'Aurès en général, des fêtes très importantes. Mathéa Gaudry les men-

⁵⁶. Servier (J.), *op. cit.*, p. 349.

tionne à peine. L'un et l'autre événements sont toutefois marqués par un repas plus copieux qu'à l'ordinaire, éventuellement agrémenté de viande, sans pour autant qu'il y ait sacrifice collectif.

Pour le Mouloud, la communauté des Beni Souik au complet va prier à la mosquée de Sidi Abdelmoumen.

Pour l'Aïd Sghir, inversement, la prière avait lieu, jadis, à *Djama' l-ayd*, dans le cimetière d'une fraction des Ouled Ziane, de l'autre côté de l'oued, à proximité de l'ancien site du village *el ba'ul*.

Les femmes de toutes les maisons n'omettent jamais, à chacune de ces occasions, de saluer les génies tutélaires en leur offrant les prémices du repas familial.

Pour le Mouloud, elles allument des cierges multicolores dans le sanctuaire de leur quartier puis dans toute la maison, en prenant soin de commencer par illuminer l'âtre où résident les maîtres du lieu. Il n'est pas interdit de penser que les cierges ont remplacé les antiques lampes à huile en terre cuite.

Les enfants lancent des pétards dans les rues et sur les places et déambulent à travers tout le village, tenant des bougies allumées. Le Mouloud qui célèbre la naissance du Prophète est, en effet, généralement considéré comme la fête des femmes et des enfants, fête de la naissance à laquelle appelaient, trois mois auparavant, les rites de l'Achoura.

L'Aïd el Kebir, ou, 'ayd tamoqqrant

L'Aïd el Kebir clôt le cycle des fêtes religieuses musulmanes. Au terme de l'islam, l'acte essentiel de cette fête est l'immolation d'un bélier en commémoration du sacrifice accompli par le prophète Sidna Ibrahim, — Abraham.

Les éléments spécifiquement religieux apparaissent plus nombreux dans le rituel de l'Aïd el Kebir que dans celui de l'Achoura. Toutefois, nous allons voir qu'ils assimilent et recouvrent une intention implicite de resserrement des liens familiaux ainsi que de protection de la maison et de son contenu.

Cette journée de fête est inaugurée par une prière collective, en début de matinée, à la mosquée de Sidi Abdelmoumen⁵⁷, à laquelle tous les habitants du village participent. Ainsi l'Aïd el Kebir est-elle d'abord placée sous le signe de Dieu.

La prière terminée, c'est l'imam qui, le premier, immole son mouton, donnant ainsi le signal du sacrifice familial. Car, aux Beni Souik, comme ailleurs dans l'Aurès et le Maghreb, c'est bien le sacrifice du mouton fami-

57. Comme celle de l'Aïd Sghir, la prière de l'Aïd el Kebir avait lieu, jadis, à *djama' l-ayd*, mosquée des Ouled Ziane, située de l'autre côté de l'oued. On remarque que des 4 fêtes qui rythment l'année religieuse, deux étaient célébrées dans la mosquée des Souiki (Mouloud et Achoura) et les deux autres dans celle des Ouled Ziane (Aïd Sghir et Aïd el Kebir). Ainsi, le partage du temps religieux était la réplique du partage de l'espace en deux *šaff* opposés (Souiki : *šaff* de l'Est ou du Haut et Ouled Ziane, *šaff* de l'Ouest ou du Bas).

lial qui distingue l'Aïd el Kebir des autres fêtes où se pratiquait, jadis, un sacrifice collectif.

Avant d'être immolé, le bélier de l'Aïd est l'objet de nombreuses attentions de la part des femmes et des enfants qui aiment à le conduire au pâturage. Il est préférable, par ailleurs, de l'acheter, ou de l'isoler du troupeau, deux ou trois mois avant la fête, afin qu'il vive dans la maison qu'il est censé imprégner de sa baraka.

La veille du sacrifice, la maîtresse de maison prépare du henné et en teint la tête et les pattes du bélier, en manière de consécration.

Au matin de la fête, dès que l'imam a procédé au sacrifice de son mouton, chaque chef de famille immole rituellement le sien, après avoir orienté l'animal vers l'est et prononcé la formule islamique. La mise à mort a lieu de préférence à l'extérieur de la maison, mais à proximité de celle-ci, sur un espace découvert. Le chef de famille prend soin d'asperger la porte du sang du mouton consacré. Ce geste a pour intention de renforcer le cercle sacré qui délimite et protège la maison en même temps que de rappeler le contrat d'alliance initial passé avec les esprits tutélaires, maîtres du lieu, lors de l'édification de la demeure.

Le sang du mouton sacrificiel est, dit-on, chargé de grandes propriétés. Aux Beni Souik, comme chez les Touaba de l'Aurès, la maîtresse de maison le conserve précieusement pour l'utiliser en fumigation les jours de grêle et de grand vent. Les Beni Frah le répandent sur le premier carré de terre labourée⁵⁸ dans l'espoir d'une abondante récolte.

Dès que l'animal a été vidé de son sang et dépecé, on le laisse suspendu quelques instants au piquet central de l'aire à battre ou au linteau du seuil dans le double but de communiquer sa baraka à l'aire ou au seuil et d'éviter l'intrusion trop brutale, dans la maison, d'une forte charge de sacré.

Après avoir été introduit dans la maison, l'animal sacrificiel reste suspendu dans la pièce centrale jusqu'au lendemain. Les Souiki, en effet, ne commencent à le découper et à consommer la viande qu'à partir du deuxième jour de la fête, alors que les Ouled Ziane le font dès le premier jour car, « voir la viande sans en manger, disent-ils, est chose impossible ».

Chez les Souiki, donc, le repas principal du premier jour de l'Aïd est semblable à presque tous les repas de fête et composé essentiellement de *talalit* (crêpes épaisses). Au repas du soir, la famille réunie consommera les abats, cuits et non grillés. Lorsqu'ils sont grillés, ce qui est rare, les abats le sont dans un *tajin* et jamais directement sur les braises.

Le deuxième jour, au repas du matin, sera mangée la tête, et, à celui du soir l'une ou les deux épaules cuites avec du couscous ou des crêpes fines.

Enfin, le troisième jour, la famille, si elle est nombreuse, consommera le reste de la viande à l'exclusion toutefois des morceaux de mouton sacrificiel destinés aux échanges familiaux et de quelques côtes mises à sécher

58. Cf. Gaudry (M.), *op. cit.*, p. 269.

et qui seront mangées pour l'Achoura. Dans certaines familles on fait également sécher jusqu'à l'Achoura la selle ou la mâchoire du bélier. La voilette aussi est conservée ainsi que les quelques morceaux qui n'ont été ni consommés ni échangés : ils constitueront une réserve de viande pour les prochaines réjouissances familiales.

Le sacrifice de l'Aïd donne lieu à d'importants échanges familiaux. Chaque chef de famille envoie à ses frères, aux parents de sa femme et de ses brus, un morceau cuit de chaque partie du bélier et reçoit, de chacun d'eux, en échange, l'exacte contrepartie, c'est-à-dire un morceau cuit de chaque partie du mouton que chacun a sacrifié. Dans le cas où la famille a célébré récemment le mariage d'un fils, on envoie une cuisse crue aux parents de la nouvelle épouse. En retour, ceux-ci seront tenus d'offrir à la famille de leur gendre un gigot également cru, quitte, s'ils sont très pauvres et n'ont pu sacrifier, à retourner celui-là même qu'ils ont reçu.

La laine de la victime du sacrifice est généralement récupérée pour le tissage du premier burnous d'un jeune fils. Peut-être l'intention symbolique n'est-elle pas très éloignée de celle qui, en Kabylie, pousse le chef de famille à envelopper, un instant, son dernier né de la peau sanglante du mouton, comme pour affirmer son entrée dans la famille.

Quant à la peau, elle est traitée le jour même par les femmes pour servir d'outre à provision ou de tapis au moulin à grain. Les femmes prendront soin, également, d'y prélever quelques petits morceaux destinés à la confection de quelques amulettes. « La peau de la victime de l'Aïd est le symbole de l'alliance contractée par la famille entière avec l'Invisible ; elle est toujours mise en relation avec des idées de protection et de fécondité »⁵⁹.

Certains éléments du mouton sacrificiel sont, par ailleurs, précieusement conservés comme talismans, parfois comme remèdes. Ainsi en est-il :

- du sang, utilisé en fumigations pour calmer les bourrasques destructrices des jardins ;
- des cornes, symbole même de la force sacrée du bélier et de la prospérité qu'il est censé apporter à la demeure. Ces cornes sont déposées sur l'étagère principale, au-dessus de l'âtre dans la pièce foyer et gardées jusqu'à la prochaine Grande Fête où elles seront remplacées ;
- de la queue et de la vessie⁶⁰ qui sont suspendues dans la pièce centrale à l'encontre du mauvais œil ;
- de l'omoplate droite qui est déposée, jusqu'à la Grande Fête suivante, dans la principale pièce de réserve pour y attirer la prospérité et l'abondance.

Enfin, certains organes de la victime de l'Aïd el Kebir constituent les supports privilégiés d'augures et présages pour l'année qui va prochaine-

59. Servier (J.), *op. cit.*, p. 349.

60. Dans certaines régions de l'Aurès, c'est la vésicule biliaire qui, avec la queue, est conservée dans la pièce centrale (cf. M. Gaudry, *op. cit.*, p. 270). En Kabylie, la vésicule biliaire est utilisée pour guérir les maux d'yeux.

ment s'ouvrir : « ... le mouton acheté pour l'Aïd est instruit par Dieu du jour de la mort de son maître, mais, muet, il ne peut le révéler. Aussi, après sa mort, les hommes cherchent les signes de ce message de l'Invisible »⁶¹.

Ainsi, aux Beni Souik, trouver pleine la vessie du mouton constitue un augure favorable : les outres et les jarres à provisions seront pareillement pleines tout au long de l'année. Avant d'enfermer l'omoplate droite dans la pièce de réserve, les matrones s'efforcent d'en déchiffrer le message. « On y lit, disent les femmes des Beni Souik, tout l'avenir de l'année qui va s'ouvrir : les naissances, la mort, la richesse, la famine, l'honneur ».

L'ensemble de ces pratiques rituelles est sous-tendu par la volonté implicite de resserrer les liens familiaux d'une fête à l'autre, durant toute une année — dans la maison et au-dehors — et d'assurer tout au long de cette année, la prospérité et l'abondance familiales.

La victime de l'Aïd s'affirme comme le symbole de la pérennité de la famille. Ce pour quoi une partie de la viande est-elle conservée pour être consommée lors de l'Achoura, première fête du cycle à venir. Ce pour quoi, également, certains organes de l'animal sacrificiel sont-ils précieusement gardés, comme autant de talismans protecteurs, jusqu'à la prochaine Grande fête, ou encore considérés comme porteurs de précieux messages pour la famille, sa prospérité et son honneur.

Le sacrifice de l'Aïd c'est aussi, au-delà de l'espace domestique, le resserrement des liens de parenté, par des dons, des contre-dons et des visites données et rendues. Tout un cycle de prestations alimentaires s'établit, au terme duquel chaque famille parente et alliée reçoit et donne un ensemble de morceaux de viande coupés dans chaque partie de l'animal et le symbolisant totalement. Cette circulation des offrandes de viande est d'ailleurs l'un des aspects les plus importants du sacrifice de la Grande Fête. « Ainsi, la protection de la victime du sacrifice s'est étendue au loin par-delà le linteau et les montants oints de son sang »⁶².

L'analyse des moments forts du temps agraire et du temps religieux montre que, de l'un à l'autre, il n'y a parfois qu'une différence d'expression. L'intention symbolique qui anime les rituels agraires est le plus souvent analogue à celle qui sous-tend les rituels religieux et concerne la pérennité du groupe familial :

- dans son existence biologique (naissance-mort) ;
- dans son existence économique (abondance, prospérité dans la maison, liées à la fécondité de la terre) ;
- dans son existence sociale (relations matrimoniales, honneur) ;
- dans son territoire, l'espace domestique.

Comme il a déjà été dit, ces rites — agraires ou religieux — se déroulent, pour l'essentiel, dans l'espace domestique ; car s'il est exact que la maison se situe avec l'espace agraire dans un rapport d'opposition et de

61. Servier (J.), *op. cit.*, p. 346.

62. Servier (J.), *op. cit.*, p. 352.

complémentarité, il n'est pas moins vrai qu'elle en constitue à la fois l'aboutissement et le fondement. Entre le champ et la maison s'établit un rapport réciproque de cause à effet, implicitement contenu dans ces différents rituels.

C. ESPACE DOMESTIQUE ET TEMPS HUMAIN

L'étude qui précède, des rituels agraires et religieux dans leur rapport avec l'espace domestique, a amplement montré que le rite, en tant qu'expression d'une symbolique universelle ordonnatrice et explicative du monde, établit une relation particulièrement dense et significative entre les différentes catégories temporelles. Plus globalement, il est apparu clairement que la fonction de tout rituel étant de synthèse, le rite exprime de multiples correspondances entre, d'une part, les catégories temporelles et spatiales et, d'autre part, les différentes catégories spatiales elles-mêmes. Parmi celles-ci, l'espace domestique se constitue non seulement en catégorie spécifique, mais aussi en véritable « image du monde », microcosme organisé de l'ensemble des catégories spatiales.

Le temps humain — dont la mesure n'est rien d'autre que la vie humaine — est rythmé, comme les cycles agraire et religieux, de moments forts qui marquent d'importantes transitions entre les différentes époques de l'existence de l'homme. Ces ponctuations sont animées par des rites, que l'on nomme plus explicitement « rites de passage », analogues par bien des aspects à ceux qui scandent le temps agraire.

Cette similitude entre les rites agraires et les rites de passage est significative de la pensée symbolique qui organise et explique l'univers à partir de chaînes complexes d'oppositions complémentaires et de correspondances analogiques se recoupant entre elles.

Tout comme ceux qui rythment les temps agraire et religieux, les rites de passage, qui ponctuent la vie de l'homme, prennent comme support tangible l'espace dans lequel ils s'inscrivent. « C'est sur l'espace dans ce qu'il a de plus matériel et terrestre que s'inscrivent les rites de passage »⁶³.

Rites agraires et rites de passage se construisent sur la relation espace intérieur/espace extérieur. Mais alors que les premiers établissent un rapport particulier entre l'espace domestique et l'espace agricole, les rites de passage privilégient la relation de l'espace domestique à l'espace villageois, — étant entendu que l'essentiel du rite de passage se déroule à l'intérieur de la maison.

En outre, alors que le rite agraire aménage la transition délicate entre deux cycles ou deux périodes du cycle, les moments forts de l'existence humaine marquent l'accès de l'individu à différents modes d'être social

et aussi à différents types de sacré, chacun d'entre eux étant matérialisé par des espaces différents.

LES RITES DE LA NAISSANCE

Le rituel de la naissance est complexe. Il s'agit d'une véritable orchestration s'ordonnant chronologiquement en trois moments importants auxquels correspondent trois espaces spécifiques, symbolisant trois ordres différents du social et du sacré.

La naissance à la vie et au foyer

De préférence et en général, la naissance a lieu dans la pièce centrale ; plus précisément, la femme accouche à proximité immédiate de l'espace foyer, au pied du pilier qui le délimite et qui se trouve être, le plus souvent le pilier de l'est intérieur⁶⁴. De cette manière, l'accouchement se déroule dans un endroit bien chauffé ou qui peut l'être aisément, situé, disent les femmes, à l'écart des allées et venues.

Ainsi, la naissance a lieu à proximité immédiate de l'espace foyer, comme sous sa protection : acte de vie, la naissance se déroule au centre même de la vie domestique.

Au pied du pilier, la femme qui assiste l'accouchée (belle-mère ou matrone du village) aménage un trou qu'elle tapisse de terre meuble rapportée de l'extérieur et qu'elle recouvre de vieux chiffons. Cette terre constitue, en quelque sorte, un rappel de l'espace extérieur qui est conçu comme un espace hagiologique habité par les morts et les ancêtres dont on sollicite la présence et la protection. Le trou aménagé par la matrone est appelé *thufrañ n-terua*, — le trou des enfants. Il est destiné à recevoir l'enfant à l'instant de sa naissance. Empli de terre, il symbolise le ventre maternel. La matrone prépare également une brique de terre qu'elle recouvre d'un tissu et qui servira de siège à l'accouchée.

Traditionnellement, la femme sur le point d'enfanter, après avoir lâché ses cheveux, fixe une corde au pilier du foyer (ou sur la poutre qu'il supporte). S'accroupissant au pied du pilier, et au-dessus du « trou des enfants », elle se cramponne à cette corde pour provoquer l'expulsion du nouveau-né.

La corde de l'accouchement est de préférence celle que la parturiente utilise pour porter sur son dos les guerbas pleines d'eau. Mais on se sert parfois de la longue ceinture de laine de la matrone ou encore de celle d'une femme réputée pour la rapidité de ses accouchements. Nous constaterons que la ceinture est présente dans presque tous les rites de passage et que la tradition la dote d'un symbolisme de vie.

Dès que le cordon ombilical est coupé (au moyen d'un couteau qui sera déposé à la tête du nouveau-né) et le placenta expulsé, la mère et

63. Boughali (M.), *op. cit.*, p. 13.

64. Nous empruntons ces expressions à P. Bourdieu in : *La maison kabyle ou le monde renversé et Le sens pratique*, *op. cit.*

l'enfant sont couchés côte à côte, au pied du mur qui fait face au foyer et qui est le mur de l'ouest intérieur.

Les instants et les gestes qui suivent la naissance sont alors marqués par des rites d'expulsion des forces néfastes, c'est-à-dire, par des rites de protection du nouveau-né et de sa mère, l'un mal accroché à la vie à laquelle il vient d'accéder, l'autre mise en danger par l'acte de procréation.

L'eau qui a servi aux ablutions de la mère ainsi que la terre sont jetées au-delà de l'espace domestique après avoir été additionnées de sel et d'orge : le sel étant destiné à éloigner de la mère et de l'enfant les mauvais esprits, l'orge constituant une offrande aux Invisibles présents dans la terre ramenée de l'extérieur. Dans la même intention, immédiatement après la naissance, la matrone brûle du marc de café dans le « trou des enfants ». Par la suite et pendant sept jours, la mère y jettera quelques miettes de toute nourriture absorbée afin de se concilier les maîtres du lieu.

La matrone a pour charge d'enterrer placenta et cordon ombilical. Le placenta, dénommé *taumatin*, les sœurs, est sommairement traité avec un mélange de sel et d'orge, puis déposé au pied d'un palmier (s'il s'agit d'un garçon) d'un laurier-rose (s'il s'agit d'une fille). Le cordon ombilical est enterré au pied d'un des montants du métier si c'est celui d'une fille, afin, dit-on, qu'elle soit aussi droite que le métier. S'il s'agit d'un garçon, le cordon ombilical est parfois enterré dans la mosquée du village, afin, dit-on, que l'enfant soit plus tard un homme instruit. Plus fréquemment, il est déposé, dans un trou, au pied d'un palmier qui portera le nom de l'enfant et lui appartiendra, ou dans une amulette fixée au cou d'une chèvre qui sera également, avec son croît, sa propriété. Ainsi s'établit, dès la naissance, l'identification de la femme au métier à tisser et, par là au travail et à l'espace domestiques, et de l'homme au palmier, arbre noble par excellence, ou au cheptel, et, par là, au travail extérieur, dans les champs ou aux pâturages.

La mère et son enfant effectuent, durant les sept premiers jours qui suivent la naissance une retraite très stricte dans la pièce foyer, couchés, on l'a dit, le long du mur face à l'âtre, c'est-à-dire, le long du mur de l'ouest intérieur. Sur ce mur, à la tête de l'accouchée, la belle-mère trace pour la protéger cinq marques noires de *gedran* (goudron végétal) ou de suie prise sur l'une des trois pierres du foyer, de préférence celle de l'est. On dépose aussi sous le coussin de l'accouchée un coran et une faucille, outil de dispersion des forces sacrées. De même, près du nouveau-né, on place une amulette contenant un verset coranique ainsi que le couteau qui a servi à couper l'ombilic.

En outre, toujours dans la crainte des mauvais génies, durant les sept jours de leur retraite, l'enfant et sa mère ne resteront jamais seuls. La vie se concentre étroitement dans l'espace foyer, autour de l'âtre, de la mère et de l'enfant, comme pour les protéger des dangers qui les guettent. Aucune activité autre que celle de veiller le nouveau-né et l'accouchée n'est tolérée : pour toutes les femmes de la maison, les travaux de tissage, filage, poterie sont interdits durant cette retraite de sept jours. Le feu ne doit pas sortir de la demeure et les échanges alimentaires sont

interdits. « Si l'horizon de la mère s'arrête aux seules limites de la chambre où elle a accouché, l'espace domestique se replie sur lui-même à son tour et s'interdit tout don ou échange de produits alimentaires avec les voisins »⁶⁵.

Sept jours durant, le nouveau-né et sa mère ne quittent donc pas l'aire immédiate du foyer, qui est le centre vital de la maison, comme pour y puiser les ressources de vie dont l'un et l'autre ont grand besoin.

C'est d'ailleurs durant cette première retraite dans cet espace restreint que s'effectuait jadis, dans l'Aurès, la présentation de l'enfant au foyer⁶⁶. La mère éteignait le feu du kanoûn, posait le bébé tout nu sur l'âtre et disait : « ô gardiens de la maison, soyez ses compagnons dans la vie ». Les femmes alors se taisaient pour permettre aux génies du foyer de faire connaissance avec l'enfant.

La finalité symbolique de cette première retraite de sept jours est d'assurer la vie qui vient d'éclorre sous la protection des gardiens du foyer, centre vital de la maison. Durant les sept premiers jours de sa vie, l'enfant n'a aucune existence sociale ni même familiale. Il est considéré comme un être anonyme, végétatif, dans lequel l'âme subtile, *ruh* qui est la caractéristique de l'humain, est encore mal fixée.

Cette retraite d'une semaine se termine par la seconde partie du rituel par lequel l'enfant émerge de l'anonymat végétatif pour accéder simultanément au statut familial et à l'espace domestique.

Naissance à la famille et accès à l'espace domestique

Les rites du septième jour consistent à élargir l'horizon spatial et social de l'enfant, en même temps qu'à introduire une première distance entre sa mère et lui.

Aux Beni Souik, au matin du septième jour, alors que parents et voisins ne sont pas encore arrivés, se déroule la répétition du rite de présentation de l'enfant aux génies gardiens. Mais alors que la première présentation se célébrait dans un cadre spatial restreint, strictement limité au foyer, la seconde s'effectue dans l'espace complet de la pièce centrale.

Le nouveau-né est présenté par l'aïeule aux *salhin* et à l'espace domestique. On note que c'est la mère de son père et non plus sa propre mère qui assume le nouveau rite. Ce changement introduit la première distance du nouveau-né à sa mère et la première prise en charge de l'enfant par la famille.

Tenant le bébé dans ses bras, l'aïeule parcourt la totalité de l'espace de la pièce centrale en s'arrêtant plus particulièrement aux quatre angles de la salle qui marquent symboliquement les quatre directions cardinales. Elle est suivie par une femme de la maison, qui encense la pièce, et par la mère qui fait jaillir de ses seins des jets de lait dont elle éclabousse les murs des angles. Il s'agit là d'un rite d'intégration de l'enfant au cœur

65. Boughali (M.), *op. cit.*, p. 14.

66. Gaudry (M.), *op. cit.*, p. 64.

de l'espace domestique par l'offrande du lait maternel faite aux limites de cet espace.

Après quoi, le nouveau-né est déposé, pour la première fois, dans son berceau, *doḥ*. Ainsi, se marque concrètement la première réelle distance de l'enfant à sa mère.

Le berceau, de forme circulaire, est préparé par la matrone du quartier avec des branches de laurier-rose ou de grenadier — symboles de fécondité — et suspendu à l'une des poutres de la pièce centrale, près du foyer. Dès qu'il est installé, les femmes brûlent de l'encens et la matrone jette de l'eau sous le berceau « pour que, dit-elle, l'enfant courre », c'est-à-dire, « pour qu'il vive et grandisse », — l'eau étant, par excellence un symbole de vie. Le bébé est alors couché sur plusieurs épaisseurs de tissus. Sous sa tête, on dépose le couteau qui a servi à couper l'ombilic et un petit sac contenant du sel, des cendres de branches de laurier-rose, ainsi que des grains de coriandre, autant de symboles de fécondité destinés à se concilier les esprits tutélaires et à éloigner, de cette jeune vie, les forces malfaisantes.

Le septième jour, l'enfant est dénommé par son père qui, traditionnellement, choisit son prénom parmi ceux des parents décédés. Dès lors, le nouveau-né accède à l'existence familiale et trouve sa place au sein du clan familial.

S'il s'agit d'un garçon — dont on attend qu'il soit l'un des soutiens du groupe et qu'il assure sa pérennité — le septième jour de sa naissance est marqué de grandes festivités. Le chef de famille sacrifie une tête de son troupeau afin de sceller solennellement par un contrat d'alliance entre parents et voisins, d'une part, entre les vivants et les ancêtres, d'autre part, l'entrée d'un nouveau membre dans la famille et dans la maison. Puis, parents et voisins affluent vers la demeure. S'il s'agit d'une fille, les visites seront moins nombreuses ne s'accompagnant que de menus présents. Pour la naissance d'un garçon, chaque maîtresse de maison offre à l'enfant et à sa mère l'*aqduḥ*, grand plat empli de blé et garni de dattes, noix, grenades, henné, oignons et piments rouges. Plus qu'un cadeau alimentaire, certes très apprécié, l'*aqduḥ* est avant tout un présent symbolique, gage de prospérité pour l'enfant et sa famille dans laquelle il entre solennellement le septième jour après sa naissance. Comme l'écrit Mathéa Gaudry, ce présent a non seulement le pouvoir d'apporter à l'enfant, sa mère et sa famille « la force sacrée dont le blé est chargé, mais il lui offre encore la baraka des œufs, les bons présages qu'enferment noix, dattes et fleurs de grenadiers et la force préservatrice émanant des oignons et piments rouges »⁶⁷.

La venue d'une fille est bien moins fêtée, car le système social lui imposera, dès sa plus jeune adolescence, de sortir de sa famille, peut-être même du clan, pour aller contribuer à la prospérité d'une autre maison.

Quoi qu'il en soit, d'une fille ou d'un garçon, au septième jour après la naissance, l'espace de fréquentation du nouveau-né et de sa mère s'élargit considérablement. Jusque-là astreints à la société exclusive des femmes de

la maison et confinés dans l'espace foyer, ils sont, ce jour-là, présentés à tous les membres de la famille et de la fraction et accèdent d'abord à l'espace de la pièce centrale puis, durant les jours qui suivent, à l'espace domestique total. Pour l'enfant, cette présentation au clan familial et l'accès à l'espace domestique correspondent à la reconnaissance de son premier statut social.

Naissance à la collectivité sociale et accès à l'espace villageois

Au terme d'une retraite totale de quarante jours, l'enfant accède, avec et par sa mère, à un autre niveau de réalité. Une nouvelle fois, son horizon, limité jusqu'alors au périmètre domestique, s'élargit. À cette ouverture de l'espace de fréquentation correspond l'accès à un autre niveau du social et du sacré.

Tous les interdits sont levés, concernant les activités domestiques et en particulier la sortie du feu et les échanges alimentaires. Cette levée des interdits est le signe de la fin du repli familial.

Mais, le geste essentiel qui caractérise ce jour est la première sortie de l'enfant et de sa mère hors de l'enceinte domestique et vers l'espace villageois.

Tôt le matin du quarantième jour, accompagnée des femmes de la maison et de quelques parentes, la mère se rend solennellement à la source ou à la fontaine pour y remplir son outre « afin, dit-on aux Beni Souik, que l'enfant puisse rapidement tenir sur ses jambes ».

Cette sortie à la source constitue un rappel du rite de mariage⁶⁸ dont les vœux qui l'accompagnaient ont été exaucés par une naissance. Comme nous le verrons, l'outre emplie d'eau représente la progéniture future.

Puis, toujours accompagnée de ses parentes, alliées et voisines du quartier, la mère conduit rituellement son enfant au sanctuaire du quartier puis au village. Ainsi, la première sortie de l'enfant hors de l'espace domestique est-elle pour l'espace hagiologique du village et sa première visite est-elle une *ziara*, une visite rituelle, aux saints patrons de la collectivité villageoise auxquels il est solennellement présenté.

Pour l'enfant, cette présentation aux saints patrons et l'accès à l'espace villageois correspondent à son intégration sociale dans la collectivité villageoise.

« Le quarantième jour, on... fait accéder l'enfant à un espace plus large et plus anonyme : la ville ou le village. Mais ce terrain ne sombre pas dans l'anonymat intégral puisqu'il est considéré comme un espace essentiellement hagiologique, protégé par les saints patrons de la ville ou du village. L'horizon prend ainsi des proportions plus étendues avec l'acquisition du droit d'accès au périmètre municipal »⁶⁹.

Ainsi, le rituel de la naissance s'orchestre selon un schéma temporel tripartite, auquel correspond l'accès à trois niveaux différents du social et du sacré matérialisés par trois espaces de plus en plus vastes.

67. *Op. cit.*, p. 101.

68. *Cf.* plus loin, p. 257.

69. Boughali (M.), *op. cit.*, pp. 11-12.

À des degrés divers, de façon plus ou moins marquée, les autres rites de passage vont tendre à reproduire la structure fondamentale du rituel de la naissance car, marquant l'accès à de nouveaux modes d'être social, à de nouveaux types de sacré, ils sont toujours symboliquement conçus comme une « nouvelle naissance ».

CIRCONCISION ET PUBERTÉ

Dans les sociétés traditionnelles en général, le passage de l'enfance à la puberté — elle-même période de transition entre l'enfance et l'âge adulte — donne lieu à des rituels plus ou moins complexes. Ce passage suppose, en effet, pour le jeune garçon ou la jeune fille, outre un statut socio-familial différent, la fréquentation d'espaces nouveaux et souvent, selon les sociétés, la pratique de nouvelles activités, l'accès à de nouvelles connaissances ainsi qu'à la religion.

Au Maghreb en général, et dans l'Aurès en particulier, les rites du passage à la puberté ont subi, davantage que les autres, l'érosion du temps. Autant dire qu'il nous faut travailler sur de pauvres vestiges, — seule la circoncision du garçon donnant lieu à un rituel organisé.

La circoncision, qui a généralement lieu dans la petite enfance⁷⁰, constitue, en quelque sorte, l'anticipation du rite de passage de puberté, dans la mesure où elle a pour double finalité :

- d'affermir le jeune garçon dans sa sexualité ;
- de le faire accéder à la communauté musulmane, c'est-à-dire, au statut religieux.

En quelque sorte, il s'agit pour l'enfant d'une double naissance à sa future existence d'homme et à sa vie religieuse. Il est dès lors logique que le rituel de la circoncision s'orchestre sur le modèle de celui de la naissance qu'il rappelle par bien des aspects. Mais il est évident, par ailleurs, que cette nouvelle naissance suppose une rupture avec le statut antérieur de l'enfance indissolublement liée au monde maternel. Aussi, la cérémonie de la circoncision contient-elle outre des rappels de la naissance, des rites manifestes de rupture.

Circoncision dans la pièce foyer Rupture avec le monde maternel

Au matin de la circoncision, les femmes de la maison, vêtues de leurs plus beaux atours, et les hommes, armés de leurs fusils, se rendent en cortège au sanctuaire de Sidi el Hachani. La procession s'arrête à proximité immédiate du sanctuaire, dans un endroit connu de chacun où les hommes, tous ensemble, déchargent leurs armes tournées vers la terre, afin, dit-on, d'en éloigner les mauvais génies. De cette terre qui a reçu la décharge des fusils, les femmes prélèvent quelques pelletées dont elles remplissent une *ges'a* en poterie qui, recouverte d'un châle blanc, sera

70. Entre 2 et 6 ans.

portée par l'aïeule jusqu'à la maison. Puis, avant que le cortège ne se retire, la mère du futur circoncis dépose sa broche en argent (*tabzimt*) à l'endroit précis du prélèvement.

C'est dans le plat de terre que sera enfoui le prépuce du jeune garçon, geste de rappel de la naissance, dans un trou rempli de terre. Mais alors que l'enfant est venu au monde dans un environnement exclusivement féminin, sa nouvelle naissance à sa future virilité et à sa vie religieuse nécessite la présence des hommes de sa famille, porteurs du fusil, symbole mâle par excellence. L'arme est déchargée dans la terre — qui est l'un des principaux symboles féminins — où sera enfoui le prépuce du jeune garçon représentant, quant à lui, l'enfance asexuée, liée à la mère, que l'on enterre définitivement. La violence du coup de fusil constitue le premier geste de rupture par lequel le jeune garçon quitte le monde féminin pour entrer dans celui des hommes. La broche ronde en argent déposée par la mère à l'endroit où est prélevée la terre et où sera enfoui le prépuce constitue d'abord un symbole féminin. Mais pour la mère, cette broche représente également sa descendance mâle, le garçon qu'elle a enfanté. En Kabylie, lorsqu'une femme vient d'accoucher d'un garçon, elle arbore sur son front ou sur sa poitrine sa broche ronde en argent.

Dès le retour du cortège à la maison, a lieu la cérémonie même de la circoncision dans la pièce centrale que les femmes ont aménagée pour la circonstance.

Le berceau de l'enfant est retiré de la pièce de réserve, où il était remis, et suspendu, près du pilier de la naissance, au bout d'une chaîne prolongée d'une corde. Sur la corde sont fixés deux piments rouges, deux oignons, deux mèches de laine où ont été tracés deux traits noirs, ainsi que les deux chevillères, le grand collier et une fibule, tous bijoux en argent appartenant à la mère de l'enfant. Sous le berceau est attachée une ceinture de laine neuve que les femmes agiteront durant l'opération pour que les différents objets fixés sur la corde s'entrechoquent bruyamment, « couvrent, disent-elles, les cris de l'enfant ».

Il est évident que le berceau suspendu tout près du pilier de la naissance ainsi que la ceinture qui y est attachée rappellent précisément le rituel de la naissance. Quant aux objets accrochés à la corde du berceau, ils sont tous destinés en première instance à éloigner le mauvais œil et les influences néfastes. Mais aussi, ils se répartissent en deux catégories, les uns constituant des symboles féminins : laine et bijoux en argent, les autres des symboles masculins : piments et oignons.

Cette « nouvelle » naissance du jeune garçon a donc lieu dans la pièce centrale, à proximité immédiate du lieu de sa venue au monde. Les femmes ont, au préalable, tendu un rideau d'un mur à l'autre de la pièce pour la diviser en deux espaces. D'un côté du rideau, le foyer, le pilier de la naissance, le berceau et le jeune garçon : c'est là qu'aura lieu l'opération, contre le mur face au foyer. De l'autre côté du rideau, l'espace anonyme de la pièce où les femmes attendent la fin de l'opération en brûlant des herbes aromatiques.

L'enfant est amené au lieu de la circoncision par sa mère qui le porte sur son dos. Mais, durant l'opération, c'est son père qui l'assiste, tandis que sa mère disparaît de l'autre côté du rideau pour rejoindre le groupe des autres femmes. Là, après avoir défait l'une de ses nattes, elle trempe et agite son pied droit dans un récipient plein d'eau, tandis que parentes et voisins dansent, chantent et poussent leurs longs cris de joie.

L'opération terminée, l'enfant est conduit par son père dans une pièce de réserve haute où il effectuera une retraite d'une semaine. Puis, avant que les invités n'affluent, son aïeule paternelle le hisse sur son dos pour lui faire visiter toutes les pièces de la maison. Elle est suivie de la mère du jeune garçon et de toutes les femmes de la maison qui, sur leur passage, jettent du sel et de l'orge, — le sel étant destiné à éloigner les mauvais génies, alors que l'orge constitue une offrande aux *salhin*.

Il s'agit là, explicitement, de la présentation du jeune circoncis à l'espace domestique, présentation analogue à celle qui se déroule à l'occasion d'une naissance.

Alors affluent les visiteurs. Chaque maîtresse de maison est chargée d'offrir au jeune circoncis l'*aqduh*, grande *ges'a* de poterie, qu'elle porte sur sa tête et qui contient du blé, des dattes, des noix, des piments etc. : offrande analogue, en tous points, à celle de la naissance.

La lecture du contenu symbolique des différents gestes du principal moment du rituel est globalement assez aisée.

Le lieu de l'opération, tout d'abord, est aménagé de manière à constituer un rappel immédiat de celui de la naissance. Le jeune garçon y est amené par sa mère — qui disparaît aussitôt de la scène — et il est assisté par son père qui le conduira, par la suite, dans l'espace de retraite. La signification de ces différents itinéraires est explicite : ils traduisent l'accès de l'enfant au monde masculin et sa rupture avec le monde maternel. Rupture douloureuse, opérée dans la violence et qui prend, en quelque sorte, l'aspect d'une mort puisque le prépuce, — symbolisant l'enfance asexuée —, est ensuite enterré.

Puis, comme pour une naissance, et parce qu'il s'agit bien d'une nouvelle naissance à sa vie d'homme et de musulman, l'enfant « nouveau » est présenté par son aïeule paternelle, maîtresse de la maison, à l'espace domestique et à ses génis gardiens.

Comme pour une naissance également, les visiteuses viennent déposer l'offrande de l'*aqduh*, chargée des mêmes symboles. Enfin, et toujours dans la même intention de rappel, la mère défait l'une de ses tresses.

Retraite dans la pièce haute, la'li **Accès au monde masculin**

Mais si la cérémonie elle-même est célébrée dans la pièce centrale et plus particulièrement dans l'espace entourant le foyer, si l'opération a lieu contre le mur de « l'ouest intérieur » qui fut celui de la naissance et sera, comme nous le verrons, celui du mariage et de la mort, — par contre,

la retraite du jeune circoncis se déroule de préférence dans la pièce de réserve haute.

On remarque que, du fait de la retraite dans la'li, on introduit une distance appréciable entre le centre vital de la maison — domaine privilégié de la femme — et le jeune circoncis. Cette distance spatiale symbolise très justement la rupture que vient de subir le jeune garçon entre le monde maternel d'où il émerge et le monde masculin auquel il accède.

Ainsi, l'enfant qui était, jusqu'à ce jour, indissolublement lié à sa mère et dont l'horizon se limitait pratiquement à la pièce centrale, voit s'élargir son espace de fréquentation, par cette retraite de sept jours dans la pièce de réserve haute où il lui était jusqu'alors interdit de pénétrer.

Sortie dans l'espace villageois **Accès à la communauté islamique**

Le septième jour prend fin la retraite du jeune circoncis dans la pièce de réserve haute. Sa première sortie dans l'espace villageois est destinée à la mosquée de Sidi Abdelmoumen. Cet itinéraire traduit explicitement le passage de l'enfant de l'anonymat religieux au premier palier de son individualité islamique⁷¹.

Pour célébrer cet événement, un repas est servi aux parents et voisins dans l'enceinte de la mosquée.

Le rituel de la circoncision, orchestré sur le même schéma tripartite temporel et spatial que celui de la naissance, marque donc pour le jeune circoncis la première distance avec l'enfance maternelle et constitue une anticipation de la puberté.

Aucun rituel ne célèbre ce passage important que constitue la puberté située entre l'enfance et l'âge adulte. Toutefois, il est clair que, pour le garçon, son espace de fréquentation, sa liberté d'action s'élargissent au fur et à mesure qu'il progresse dans l'adolescence. Pour les filles, l'itinéraire serait, par contre, inverse. Rien d'équivalent, pour elles, à la circoncision, alors que l'apparition des premières règles s'accompagne d'une restriction de l'espace de fréquentation⁷².

LE RITUEL NUPTIAL

Entre l'adolescence et le mariage s'intercale une période mal définie — qui est en réalité une période d'attente — au terme de laquelle l'homme et la femme accèdent au statut personnel, familial et social le plus complet par la création d'un foyer. Cette institution est marquée, encore de

71. Cf. Boughali (M.), *op. cit.*, p. 17.

72. Notons toutefois que l'espace de la femme chaouya traditionnelle ne se limite jamais totalement à l'espace domestique. De nombreuses activités l'appellent, en effet, à l'extérieur, aux pâturages et dans les jardins où elle passe, chaque jour, de nombreuses heures. Toutefois, la femme chaouya (à l'exception de l'*azriya* dont nous avons déjà parlé) ne fréquente pas les lieux publics et la maison constitue son espace privilégié auquel elle est symboliquement identifiée.

nos jours, de rituels complexes dans lesquels le passage du célibat à la vie conjugale se traduit par des manifestations spatialisées.

De l'espace extérieur à la pièce centrale : l'entrée dans le nouvel espace domestique

Comme celui de la circoncision, le rituel du mariage est construit sur celui de la naissance, chronologiquement et spatialement. Mais, alors que, pour la naissance et pour la circoncision, la relation initiale avec l'espace extérieur est établie symboliquement — et dès les premiers instants — par l'introduction de terre dans la pièce centrale, lors du mariage, le cortège nuptial emprunte traditionnellement un itinéraire rituel assez complexe, le conduisant de l'espace extérieur à l'espace domestique.

Ce qui caractérise les cérémonies du mariage et les différencie de celles de la naissance et de la circoncision, c'est le fait de l'introduction à l'intérieur de la famille — donc à l'intérieur de l'espace domestique — d'une personne qui lui est extérieure.

La veille de l'entrée de la mariée au domicile conjugal, des allées et venues ont lieu entre l'espace extérieur et l'espace domestique, c'est-à-dire entre le domicile de la fiancée et celui du marié. Ces allées et venues s'accompagnent d'échanges de biens et préfigurent l'itinéraire nuptial.

Le lendemain, jour des noces, les parents du fiancé, ses amis et une femme de sa famille se rendent en cortège chez la mariée qu'ils ramènent au domicile conjugal montée sur une mule superbement harnachée.

Jadis, dans certaines régions de l'Aurès, au moment où la fiancée franchissait le seuil de sa maison, on étendait au-dessus d'elle le burnous de son père pour, disait-on, la protéger des regards. À cet instant, une femme sur la terrasse de la maison paternelle jetait vers elle une poignée de dattes en gage d'union heureuse. Une parente du jeune homme conduisait la mule de la mariée en la tenant avec sa ceinture nouée autour de l'encolure afin, disait-on, que la jeune femme fût, de même, attachée par le lien conjugal⁷³.

Le cortège nuptial entre aux Beni Souik par l'aval et se rend directement vers les Hauts du village, sur l'aire à battre du printemps, à proximité des habitations des Ouled el Hachani qui surplombent l'ensemble des maisons. Là, la procession s'arrête afin, dit-on, que tout le village puisse voir et admirer la mariée. Puis le cortège se dirige vers le Bas du village et s'arrête sur la « haute aire », où se déroulent chants et danses pendant que l'épousée jette des dattes autour d'elle vers les spectateurs. Alors, seulement, la procession nuptiale peut se rendre au domicile conjugal. Arrivée devant le seuil, la mariée est obligatoirement portée par un proche parent paternel du mari (frère, cousin, oncle paternels) car elle ne doit en aucun cas franchir à pied le seuil de sa nouvelle maison. Jadis, dans certaines régions de l'Aurès, elle était au préalable enveloppée dans le burnous du père de son fiancé.

73. Gaudry (M.), *op. cit.*, p. 79.

Dès que la mariée a franchi le seuil et pénétré dans la *sqiffa* — premier espace domestique — elle est aussitôt aspergée d'eau par la mère de son fiancé. Puis, toujours portée par un parent paternel du mari, elle est conduite directement dans la pièce centrale où, avant d'être déposée, elle doit briser un œuf sur le pilier proche de l'âtre (qui est le pilier de « l'est intérieur » et celui de la naissance) et offrir à son « porteur » une poignée de *tamina* (semoule grillée) dont elle lui emplit la bouche. Alors seulement, celui-ci la dépose sur les tapis et coussins contre le mur de l'ouest intérieur, — qui est également celui de la naissance et de la circoncision. De cette manière, la jeune épousée est assise face au métier à tisser qui occupe le mur de l'est intérieur exactement face à la porte.

Dès qu'elle est installée, une femme de la maison vient poser sur ses genoux un tout jeune garçon en gage de naissances futures. Une lampe à huile est placée à côté de la jeune épousée.

Puis la mère du fiancé teint au henné les mains de la mariée — dont les cheveux sont dénoués — tandis que parentes et voisines, vêtues de leurs plus beaux vêtements, parées de leurs lourds bijoux en argent et à longues chaînes, chantent et dansent en poussant leurs longs cris de joie.

L'analyse du contenu symbolique des différents itinéraires précédant l'entrée de la mariée et la conduisant dans son nouvel espace domestique, ainsi que des gestes qui entourent ces itinéraires, explicite clairement les intentions magiques qui animent les différentes pratiques rituelles.

Tout se passe comme si les allées et venues qui se tissent entre l'espace domestique conjugal et l'espace extérieur (représenté par le domicile de la fiancée) avaient pour finalité de préparer et de faciliter l'entrée de la jeune épousée dans son nouvel espace domestique. Car cette première entrée, — supposant la mise en contact de deux espaces différents, consécutive un événement d'importance au plan du social, certes, mais également au plan du sacré. Il faut considérer que l'entrée de la mariée n'est pas un événement neutre, mais au contraire, chargé de dangers potentiels. « Toute première entrée dans la maison est une menace pour la plénitude du monde intérieur »⁷⁴.

Ce pour quoi, l'entrée de la mariée dans son nouvel espace domestique, que s'entoure-t-elle de multiples précautions et rites prophylactiques. Ainsi, le cortège nuptial ne se rend-il pas directement au domicile conjugal. Il pénètre dans l'espace villageois par l'entrée de l'aval et du bas qui place la nouvelle arrivante et le village qui l'accueille sous la protection des cimetières, des sanctuaires et des fractions maraboutiques. Puis la procession se détourne vers les Hauts du village et s'arrête dans le quartier des Ouled Si el Hachani. Or, nous avons vu précédemment que cette fraction maraboutique a récupéré à son profit l'essentiel de la fonction de relation au sacré et à l'Extérieur. L'arrêt du cortège nuptial dans ce quartier est sous-tendu par la volonté symbolique de placer l'entrée de la mariée dans son nouvel espace domestique sous la protection des Ouled Si el Hachani, afin qu'ils en neutralisent les éventuels effets néfastes. Certes, cet arrêt exprime

74. Bourdieu (P.) : *La maison kabyle ou le monde renversé*, *op. cit.*

également l'intention de présenter la mariée à l'ensemble du village. Mais il semble que le souci de protéger l'espace intérieur d'un pouvoir extérieur, représenté mais aussi détenu par la mariée, soit primordial. Les haltes aménagées sur les aires à battre revêtent, pensons-nous, la même signification. Certes, dira-t-on, l'aire à battre, dans un village à la morphologie compacte, constitue le lieu idéal des réjouissances collectives. Mais il ne faut pas perdre de vue que la pensée traditionnelle dote événements et espaces d'une forte charge symbolique, tout en n'excluant pas le point de vue « rationnel » qu'elle intègre à sa propre logique. Ainsi faut-il se souvenir que — au terme du système symbolique traditionnel — l'aire à battre constitue, à l'issue du cycle agraire, le lieu par excellence de dispersion des forces sacrées. Dans le rituel du mariage, tout se passe comme si l'aire à battre constituait le premier lieu de neutralisation des forces détenues par la mariée (et contenues dans l'espace extérieur d'où elle vient).

Dans cet ordre d'idées, le passage du seuil de la maison constitue un moment particulièrement délicat. Aussi la mariée ne doit-elle, en aucun cas, franchir le seuil à pied. « Le seuil... est volontiers chargé d'un pouvoir bénéfique que toute intrusion peut amoindrir ou faire disparaître... Comme le seuil, la future épouse est dotée de pouvoir. C'est pour cela qu'il faut éviter la rencontre brutale et non préparée de leurs pouvoirs respectifs... La femme, encore chargée de pouvoir bénéfique et fécondateur, doit, en un sens, le sauter pour éviter une rencontre dangereuse. Elle doit « déposer » son pouvoir, non sur le seuil mais dans (le) centre (de la maison)... Et ce, sous peine de compromettre l'équilibre vital de la maison »⁷⁵.

Ainsi, partout au Maghreb, la mariée est portée, pour franchir le seuil, par un proche parent du mari, afin de marquer l'équivalence entre son arrivée dans l'espace domestique et son introduction dans la famille de son mari.

De même, jadis, dans certaines régions de l'Aurès, la mariée franchissait le seuil du domicile conjugal sous la protection du burnous de son beau-père, alors qu'elle avait passé le seuil de sa propre maison sous le burnous de son père. Cette gestuelle exprime clairement le passage de la fiancée d'une famille à l'autre.

Est également significative la position de la mariée par rapport au métier à tisser sous la protection duquel elle est placée, avons-nous vu, dès sa naissance et auquel, en un sens, est identifié son honneur. Que, le jour de son mariage, la jeune épousée soit installée face au métier (comme aux Beni Souik) ou devant le métier (comme en Kabylie), l'intention est identique dans les deux cas. « Si l'on sait que le cordon ombilical de la petite fille est enterré derrière le métier à tisser et que pour protéger la virginité d'une jeune fille on la fait passer au travers de la chaîne... on voit la fonction de protection magique qui est impartie au métier à tisser. Et de fait, du point de vue de ses parents masculins, toute la vie de la fille se résume en quelque sorte dans les positions successives qu'elle

75. Boughali (M.), *op. cit.*, pp. 19-20.

occupe symboliquement par rapport au métier à tisser, signe de protection virile : avant le mariage, elle est située derrière le métier à tisser, dans son ombre, sous sa protection, comme elle est placée sous la protection de son père et de ses frères ; le jour du mariage, elle est assise devant le métier à tisser... et par la suite, elle s'assoiera pour tisser le dos au mur de la lumière, derrière le métier »⁷⁶.

À notre avis, la position de la jeune épousée devant, ou, surtout, face au métier est également sous-tendue par l'intention symbolique d'aménager une transition — exprimée en termes d'espace — entre la place occupée par la jeune femme dans la famille de son père et celle qui sera la sienne dans la famille de son mari. La jeune mariée ne pourra prendre sa place derrière le métier de sa nouvelle maison que lorsque son admission dans la famille de son époux aura été effective et totale, au terme de l'ensemble du rituel du mariage s'étalant sur plus d'une semaine.

L'entrée de la mariée dans l'espace domestique s'accompagne, par ailleurs, d'un certain nombre de rites propitiatoires. Ainsi en est-il de l'aspersion d'eau par la belle-mère, dès que la fiancée a franchi le seuil : geste dont la signification est de purification autant que d'appel à la fécondité.

De même, l'entrée de la mariée dans l'espace central domestique est marquée de gestes destinés à neutraliser les forces étrangères que représente la jeune femme et à susciter la fécondité et la prospérité dans le nouveau foyer.

Le bris d'œuf sur le pilier de l'est — c'est-à-dire le pilier du foyer qui est aussi celui de la naissance — constitue simultanément un appel à la fécondité et le don par la mariée, au centre de l'espace domestique, de son pouvoir fécondant. Et ce, d'autant que, dans la pensée traditionnelle maghrébine, le pilier représente le principe féminin.

Quant au geste par lequel, la jeune femme remplit de *ṭamina*⁷⁷ la bouche de son porteur (proche parent de son mari), il exprime le souhait que son arrivée soit source de prospérité et de fécondité, souhait implicitement répété par une proche parente du mari déposant un tout jeune garçon sur les genoux de la jeune fille.

Consommation du mariage et retraite dans la pièce réserve haute Prise de contact avec l'espace domestique

Ce n'est qu'au deuxième soir de la fête qu'a lieu, aux Beni Souik, la consommation du mariage, dans *la'li*, pièce de réserve haute aménagée pour la circonstance. La jeune femme y est conduite par les proches parentes de son fiancé.

À l'aube, le mari sort de la chambre nuptiale et tire un coup de fusil⁷⁸, signe de la consommation du mariage. Les femmes entrent alors

76. Bourdieu (P.), *op. cit.*, *La maison kabyle ou le monde renversé*, pp. 47-48.

77. Rappelons que la *ṭamina* est un mets particulièrement riche, composé pour l'essentiel de semoule de blé, de beurre et de miel. C'est le plat de toutes les grandes réjouissances familiales.

78. Nous avons déjà parlé du symbolisme de virilité qui s'attache à cet objet. L'expo-

dans *la'li* et en ressortent avec la chemise tachée de la mariée — preuve de sa virginité — qu'elles accrochent dans la pièce centrale, au pilier faisant face à la porte, afin que chacun puisse la voir.

Durant les sept jours qui suivent la nuit nuptiale, la nouvelle mariée séjournera essentiellement dans *la'li*. Toutefois, au cours de cette retraite d'une semaine, elle prendra contact progressivement avec les différents espaces domestiques.

Nous avons vu, précédemment que la pièce de réserve haute constitue également le lieu de retraite du jeune circoncis. Les Beni Souik l'appellent volontiers « *bit es-serr* », pièce de l'intimité, car c'est là, également que les époux se retrouvent et s'isolent la nuit, lorsque la pièce n'est pas encombrée par les produits agricoles. Comme dans le rituel de la circoncision, mais *a contrario*, la retraite dans la pièce haute et sous-tendue par la volonté de maintenir une distance entre le lieu provisoire de séjour de la nouvelle mariée et le centre vital de la maison. En quelque sorte, il s'agit d'appriivoiser l'un à l'autre l'espace domestique intérieur et la femme qui, venant de l'extérieur doit intégrer cet espace. Ce pour quoi, la nouvelle mariée séjourne principalement dans *la'li*, prenant progressivement contact avec la maison dans sa globalité. Surtout, il sera essentiel pour elle de se faire connaître et adopter des maîtres du lieu, gardiens tutélaires de la maison et de son foyer, les *salhin*.

Sortie dans l'espace villageois

Après l'admission progressive de la jeune épousée dans l'espace domestique, se déroule la « prise d'*aydit* », ou « prise de l'outre » cérémonie du septième jour au cours de laquelle la jeune mariée effectue sa première sortie hors de l'espace domestique pour se rendre à la source.

Elle est accompagnée de ses parentes et amies ainsi que de sa belle-mère qui ouvre la procession, offrant à tous les passants rencontrés une poignée de *tamina*. « Le partage de nourriture est un contrat d'alliance. Le voyageur, le passant rencontré au hasard des chemins est un aspect de l'Invisible... Donner est un geste de prospérité qui attire sur celui qui donne la prospérité, c'est-à-dire, la faculté de donner plus encore »⁷⁹.

Arrivé à la source, le cortège s'arrête et, tandis que ses compagnes chantent et poussent de longs youyous, la jeune mariée remplit sept outres, la sienne et celles de ses amies. Par ce geste, expliquent les femmes des Beni Souik, la jeune épousée exprime le souhait de voir sa maison se remplir d'enfants, l'outre pleine symbolisant l'enfant à venir.

Sur le chemin du retour, le cortège faisait jadis un détour par le sanctuaire-mosquée de Sidi Abdelmoumen où la jeune mariée déversait l'eau des sept outres dans une auge creusée dans la pierre et destinée aux ablutions.

sition de la chemise tachée de sang ne semble pas avoir toujours constitué une pratique aurasiennne.

79. Servier (J.), *op. cit.*, p. 116.

L'intention symbolique de ce geste est multiple. Il s'agit d'abord de la présentation de la mariée à la communauté villageoise signifiée par son saint patron, et ce, à l'issue de sa première sortie dans l'espace villageois, perçu, ainsi que dans les autres rites de passage, comme un espace essentiellement hagiologique. De même, en effet, au terme de leur retraite, l'accouchée et son nouveau-né ainsi que le circoncis destinent leur première sortie au sanctuaire de Sidi Abdelmoumen : geste de présentation autant que de reconnaissance réciproque, mais aussi appel à la protection et à la fécondité de l'ancêtre sur la jeune épousée et sa future progéniture symbolisée par les sept outres.

Au terme de ce rituel complexe, la mariée, en même temps qu'elle participe et prend possession d'un nouvel espace domestique auquel elle s'identifie progressivement dans son propre corps, accède à son réel statut familial et social qui sera pleinement confirmé par l'enfantement que les rites nuptiaux cherchent à susciter.

Autant dire que ce rite de passage constitue pour la femme une véritable seconde naissance à son rôle d'épouse, créatrice et gardienne du foyer, ainsi que de future mère.

L'espace domestique, également, est densifié par la création d'un nouveau foyer.

Quant à l'homme, le mariage, qui le sort du célibat, le fait accéder au statut familial et social de chef de famille, ce qui correspond également pour lui, quoique à un moindre degré, à un nouvel état semblable à une naissance.

LE RITUEL FUNÉRAIRE

De tous les rituels qui rythment l'existence humaine et qui célèbrent le passage d'un état ou d'un statut à un autre, le plus simple est celui qui accompagne la mort. Toutefois, le rituel funéraire emprunte quelques éléments aux cérémonies de la naissance et du mariage, car la mort sanctionne, elle aussi, un passage, celui du monde des vivants au monde des morts qui n'est nullement séparé de celui des hommes. Au contraire, tout événement déterminant du cycle agraire, religieux et humain, nécessite, on l'a vu, la participation et la protection des ancêtres. Ce qui signifie, parallèlement, que, plus que tout autre événement, la mort marque le passage entre deux ordres différents du sacré.

Ce pour quoi — et mis à part l'aspect émotionnel qu'elle revêt en général — la mort est entourée essentiellement de pratiques prophylactiques et de rites de rupture simples s'exprimant sous la forme d'interdits et s'organisant selon une structure tripartite tout à fait analogue à celle qui prévaut dans les autres rites de passage.

L'espace mortuaire, dans la pièce centrale, est celui là même qui est réservé à la naissance, à la circoncision et au mariage : le défunt, le visage tourné vers l'est est, en effet, placé le long du mur de l'ouest intérieur, face au foyer. C'est là qu'il est généralement lavé et que parents et voi-

sins viennent le visiter. Une bougie est placée à sa tête afin que son âme subtile, *ruh*, ne le quitte pas brutalement.

Puis, il est descendu dans la *sqiffa* — espace de transition entre l'intérieur et l'extérieur — où il demeure quelques instants avant d'être sorti sur l'espace villageois où il va rejoindre ses ancêtres dans le cimetière de la fraction.

Si les parents estiment que la mort a été causée par un mauvais génie, le cortège funèbre se rend en grand silence au cimetière et en revient de même après avoir effectué un grand détour afin de tromper le génie maléfaisant et de le dissuader de revenir frapper la même famille.

Durant les sept jours qui suivent un décès, comme pendant les sept jours qui succèdent à une naissance, le métier à tisser est remis ou recouvert d'une grande pièce d'étoffe. Il est également interdit aux femmes de piler et de façonner les poteries car ce dernier geste équivaldrait à modeler la terre fraîchement creusée de la tombe. Enfin — comme pour une naissance ou une circoncision, c'est-à-dire, chaque fois que le monde des vivants rencontre celui des morts ou fait appel à lui — il est interdit de faire sortir du feu et de la nourriture de la maison du défunt.

Quant à la structure spatiale du rituel funéraire, elle est identique à celle des précédents rituels analysés.

Le premier acte se déroule dans la pièce foyer et c'est toujours le mur de l'ouest intérieur qui constitue le lieu privilégié de la cérémonie quelle qu'elle soit.

Le second acte se joue généralement dans un espace transition qu'il s'agisse de *la'li* pour le mariage et la circoncision ou de la *sqiffa* pour les funérailles.

Enfin, le dénouement s'opère dans l'espace extérieur où émerge le défunt qui est ainsi confirmé dans l'accession à son nouveau statut social, celui d'ancêtre, protecteur invisible de la communauté des vivants.

RITES AGRAIRES ET RITES DE PASSAGE

L'étude des rites agraires a montré que l'espace domestique et l'espace agricole sont liés entre eux par une série d'oppositions et d'analogies. Il est en fait « logique » que — dans le cadre de la pensée symbolique traditionnelle — le temps humain et le temps agraire s'organisent selon un même modèle et qu'en particulier des correspondances s'établissent entre les moments forts de l'un et l'autre temps.

Analogie naissance - printemps

L'analogie naissance - printemps fait partie intégrante de la pensée humaine et habite en particulier le tréfonds de l'inconscient paysan. Le renouveau de la nature, des arbres, des fleurs dans les champs reverdis, de la vie animale aussi, suscite avec force la comparaison avec la venue sur terre d'un nouvel être humain. Et les poètes de toutes les cultures n'ont pas manqué de chanter ensemble printemps et naissance, sources identiques d'une même inspiration.

C'est que, si le printemps est vécu comme une période de transition magiquement dangereuse entre la saison humide sombre et froide de l'hiver et la saison sèche, lumineuse et chaude de l'été, la naissance assure bien une transition identique entre la gestation dans le ventre maternel, humide et sombre et l'irruption dans la vie.

Plus concrètement, il faut noter que le printemps est la saison privilégiée des naissances, celles qui succèdent aux mariages précédant traditionnellement les labours.

Ce pour quoi, les enfants participent activement aux rites de printemps, accompagnant leur mère dans la cueillette des rameaux de laurier-rose dont seront ornées toutes les portes des maisons.

Analogie mariage - labour

Par les symboles qu'ils mettent en œuvre, labour et mariage sont proches l'un de l'autre. Bien plus, ils revêtent, l'un dans le cycle agraire, l'autre dans le temps humain, la même signification et se situent l'un relativement à l'autre dans un rapport de correspondance étroite : l'union des hommes doit traditionnellement précéder et accompagner les labours, de telle sorte que le rituel du mariage prépare et facilite symboliquement les labours et qu'en retour, ceux-ci contribuent à la fécondité des unions humaines.

Dans l'Aurès, écrit G. Tillon, « ... la coutume voulait que toutes les grandes... noces aient lieu dans le courant de septembre, entre la courte saison des foires et des pèlerinages et les labours d'octobre... Le moment était doublement favorable car il correspondait à la brève euphorie qui suit la récolte et les échanges et il précédait de peu cette union de l'eau et de la terre qui, au début de l'automne, donne le signal des semailles et des labours »⁸⁰.

Car, mariages et labours mettent en œuvre l'éternelle fécondité, principe essentiel de toute vie et de toute prospérité. Il faut bien considérer que, de même que les labours inaugurent le cycle des céréales dans les champs, de même le mariage inaugure le cycle humain.

L'acte même des labours et celui de la consommation du mariage sont chargés d'une même signification symbolique. « Dans l'union sexuelle, le mâle accomplit un acte de possession analogue à celui du laboureur qui prend possession d'un champ »⁸¹.

En termes de représentation spatiale, l'aboutissement du rituel du mariage constitue un acte de possession de l'espace domestique, alors que, parallèlement mais à l'opposé, le labour est un acte de possession de l'espace agraire.

Dès lors que les symboles mis en œuvre par les labours sont identiques à ceux du mariage, il n'est pas surprenant que les gestes qui animent les deux rituels soient analogues par bien des aspects.

80. Tillon (G.) : *Le harem et les cousins*, op. cit., p. 152.

81. Servier (J.), op. cit., p. 23.

Ainsi, la femme du paysan, au matin de l'inauguration des labours dénoue ses cheveux, comme le fait la jeune épousée, le jour de ses noces. L'une et l'autre jettent autour d'elles des poignées de nourriture, alors que, à l'issue des labours comme à l'issue du rituel nuptial, les passants — messagers de l'Invisible — reçoivent leur part de *tamina*. La lampe à huile brûle près de la mariée aussi bien que dans le premier sillon. Enfin, des interdits semblables marquent l'inauguration du cycle agraire comme celle d'un nouveau foyer : ainsi, dans les deux cas, le feu ne doit pas sortir de la maison, car ce serait en expulser la vie.

L'analogie labour-mariage se renforce d'une autre double identité : labour-tissage d'une part et mariage-tissage d'autre part. La similitude qui s'établit au plan symbolique entre labour et tissage englobe, en effet, le rituel nuptial. « Par son symbolisme de mise en œuvre de la fécondité, le labour se trouve lié, dans la pensée des paysans du Nord de l'Afrique et de la Méditerranée entière, au mariage et au tissage »⁸². Aussi, pour inaugurer les labours, comme pour célébrer un mariage ou ourdir un métier à tisser, le moment choisi est la lune croissante et de préférence un lundi ou un jeudi. Lors de l'installation du métier, comme pour les noces et l'inauguration des labours, la maîtresse de maison dépose en offrande un peu de *tamina* après avoir dénoué ses cheveux.

Si le tissage est le doublet féminin du labour en même temps que le travail domestique intérieur par opposition au travail agricole extérieur, il est aussi l'équivalent de l'union sexuelle de l'homme et de la femme que symbolisent les fils qui s'entrecroisent. Le tissage est œuvre de création, comme le mariage et comme le labour. Aussi certains éléments du métier représentent-ils les enfants mâles du couple et d'autres les filles de la maison, — alors que le soc de la charrue et le peigne du métier symbolisent à eux seuls l'union de l'homme et de la femme.

Analogie mort - moissons

La logique même du système des représentations symboliques induit d'une part l'analogie entre le terme du cycle agraire et celui du temps humain, de même qu'elle établit d'autre part l'équivalence entre les moissons et l'enlèvement du tissage du métier, donc entre ce dernier et les funérailles.

Couper les fils de chaîne du métier c'est, disent les femmes, couper les blés dans les champs, c'est donner la mort. Dans les trois cas, le même chant funéraire est entonné par les femmes. Car les trois rituels ont pour fonction essentielle de disperser les forces sacrées qui ont assuré la vie de l'homme, la vie du champ et celle du métier.

Au terme de cette analyse sur les pratiques rituelles qui marquent les différents cycles — c'est-à-dire, les différents niveaux de réalité — et sur la relation de ces pratiques à l'espace domestique qui leur sert de support, il apparaît que chaque ensemble de rites renvoie — par le biais des

82. Servier (J.), *op. cit.*, p. 93.

correspondances symboliques — à un autre ensemble de rites. Processus par lequel chaque rituel acquiert une densité significative et explicative particulièrement forte.

Les rites constituent un code, — dont les symboles mis en œuvre sont des signes qui, à la manière d'un langage sont connus de tous, relativement simples et en nombre limité. Par ce code, les hommes font communiquer entre eux non seulement les différents niveaux du temps et les différents niveaux de l'espace, mais aussi le Temps et l'Espace dans leur globalité. C'est-à-dire que par ce code, les hommes font communiquer entre eux les différents niveaux de réalité, rétablissent la synthèse universelle et se la rendent accessible.

Chapitre 3

Mode de construction des habitations traditionnelles aux Beni Souik

De la même manière qu'il existe une relation étroite entre l'architecture d'une maison et l'organisation sociale du groupe producteur de cette architecture, de même, aucune architecture ne saurait être indépendante de l'acquis et des limites technologiques caractéristiques de chaque société. Ceci est vrai, en particulier, pour l'architecture traditionnelle qui est partiellement conditionnée (mais non totalement déterminée) par les matériaux mis en œuvre et le degré de technicité atteint dans la construction. On observe alors que la simplicité des uns et de l'autre aboutit fréquemment à des solutions architecturales originales, remarquablement adaptées à l'environnement et à l'organisation sociale du groupe, c'est-à-dire, à des solutions harmonieuses dont l'esthétique n'est pas absente bien qu'elle ne soit jamais recherchée pour elle-même.

L'architecture des Beni Souik est liée à l'adoption de trois éléments de structure :

— *l'abricotier*, utilisé comme poteau, qui, par ses qualités de résistance au flambage, permet la conception et l'édification de pièces très grandes et hautes, originalité principale des maisons des Beni Souik ;

— *la terre*. La pierre entre très peu dans la construction de ces maisons¹ qui sont donc des habitations de terre : d'où l'aspect « modéré » des différents espaces intérieurs ;

— *l'absence d'enduit hydrofuge* qui est la cause principale des problèmes et des déficiences des constructions aux Beni Souik.

1. Ceci est vrai aux Beni Souik et dans d'autres villages des vallées méridionales. Ailleurs, dans l'Aurès, la pierre est d'un usage courant.

Toutefois, la construction des maisons traditionnelles aux Beni Souik met en œuvre d'autres matériaux qui tous contribuent, à des niveaux différents, à l'architecture spécifique de ces habitations.

MATÉRIAUX MIS EN ŒUVRE

L'inventaire des matériaux mis en œuvre pour la construction des maisons traditionnelles des Beni Souik² est simple et se compose exclusivement de matériaux locaux, trouvés sur place, dans un rayon n'excédant pas deux à trois kilomètres. Il s'agit de :

— *Galets ronds*, provenant de l'oued el Kebir qui coule en contrebas du village. Aux Beni Souik, la pierre ne se trouve pas aisément. Elle est donc le plus souvent remplacée par des galets d'oued d'un diamètre approximatif de 10 à 30 cm.

— *Terre*, mélangée à des graviers (ces derniers provenant également de l'oued) et à de la paille pour composer des briques de toub séchées au soleil. Les emprunts de terre s'effectuent généralement aux abords immédiats de l'emplacement choisi pour l'édification de la maison.

La paille et l'argile contenues dans cette terre représentent les seuls liants du squelette constitué par le sable et les graviers.

Ces dispositions compensent les défauts de la granulométrie irrégulière qu'implique l'hétérogénéité des emprunts.

Les petites dimensions des briques (10 × 10 × 20 cm environ) ainsi que la cure (séchage) dont ils sont l'objet, atténuent considérablement les effets du retrait.

Destinés à ne travailler qu'en compression, ces briques de terre ne résistent — grâce à la paille qu'elles contiennent — qu'à de très faibles efforts de traction.

— *Argile sableuse, loz*, essentiellement utilisée (mélangée à de la paille d'avoine) comme revêtement des terrasses auxquelles ce matériau apporte une relative étanchéité et donne la forme de pente. Il constitue, également, la chape du sol, mais malheureusement s'érode d'une année sur l'autre. Il s'agit là, en fait, d'un revêtement de médiocre qualité qui est la cause des principales défauts des constructions des Beni Souik.

— *Argile rouge, loz azzugağ, ou, bu slama*, utilisée comme enduit intérieur.

Les emprunts de ces deux types d'argile s'effectuent toujours aux abords immédiats du village, mais en des lieux bien précis et connus de tous.

— *Palmiers*. Tous les éléments du palmier entrent dans la construction des maisons : troncs, tiges de palmes et palmes. Rappelons que le palmier représente avec l'abricotier l'essentiel des moyens de production des Beni Souik et abonde dans leurs jardins.

2. Cet inventaire, de même que l'essentiel de ce chapitre sur les procédés traditionnels de construction, resterait valable, à quelques détails près, pour l'habitation des vallées méridionales de l'Aurès en général.

— *Abricotiers* : troncs et branches écorcés. Par ses qualités propres, l'abricotier, qui fournit les poteaux, permet l'édification de pièces grandes et hautes et constitue un élément essentiel et caractéristique de l'habitat traditionnel des Beni Souik. Ailleurs, dans l'Aurès — en particulier dans les bassins septentrionaux — ce sont les troncs de genévrier, 'ar'ar, qui sont utilisés comme piliers : petits et de faible diamètre, ils ne permettent pas la construction de pièces spacieuses ni hautes.

— *Genévriers* : seules les petites branches des genévriers sont parfois employées dans la construction traditionnelle aux Beni Souik. Ces arbres ne poussent pas, en effet, à proximité immédiate du village et sont donc très peu utilisés.

La caractéristique première des matériaux mis en œuvre traditionnellement est, avons-nous déjà vu, la proximité de leur provenance. Par ailleurs, en milieu traditionnel en général, et dans l'Aurès en particulier, les matériaux de construction sont le plus souvent bruts, peu ou pas manufacturés, et c'est là leur seconde caractéristique.

Aux Beni Souik, seuls la terre — transformée en toub par séchage et adjonction de graviers et de paille — et les troncs d'abricotiers et de palmiers, écorcés et parfois taillés et refendus pour les premiers, simplement débités pour les seconds, subissent ce qu'on pourrait appeler une « transformation ». Quoi qu'il en soit, il s'agit d'une transformation très simple que tout un chacun est capable d'effectuer et qui ne nécessite donc pas le recours à un spécialiste.

Aux Beni Souik toutefois, exerçait, il y a une dizaine d'années un artisan qui œuvrait à partir de troncs de palmiers qu'il débitait en planches ensuite assemblées pour former les portes des maisons. Il terminait en décorant les portes de motifs géométriques sculptés dans le bois.

Dans d'autres régions de l'Aurès, là où la pierre abonde et entre donc dans la construction de la maison, la taille des pierres est parfois l'œuvre de spécialistes.

On observe que, bien que la colonisation romaine ait pénétré, semble-t-il, assez profondément le massif aurasien³ et ait marqué son organisation et sa production agricoles (oliveraies, séguia d'Arris etc.), les populations chaouya n'ont fait pratiquement aucun emprunt technologique, en matière de construction, au monde latin.

MODE DE MISE EN ŒUVRE

Principes généraux de la mise en œuvre

La mise en œuvre de ces matériaux est simple, en accord avec une technicité également simple, ce qui signifie que très peu d'éléments entrent dans la construction de ces maisons traditionnelles qui se caractérise, par conséquent, par un nombre limité de liaisons.

3. Cf. *Monographie de l'Aurès*, Lt Cl de Lartigue. Les traces des camps romains sont encore pratiquement visibles à Menaâ.

Chacun de ces éléments ou composants (poutres, poteaux etc) et chacune de ces liaisons (poutre sur mur, terre sur galets, chaînages, etc.) sont bien connus de leurs utilisateurs quant aux conditions dans lesquelles elles peuvent être utilisées et quant aux contraintes qu'elles impliquent. Ces données simples, une fois maîtrisées par les constructeurs permettent — de par leur simplicité même — une très grande liberté de construction, c'est-à-dire, un type d'organisation spatiale et de forme architecturale conformes au modèle traditionnel, vécu par tous les membres du groupe comme étant l'expression de leurs structures et pratiques sociales et économiques, de leurs choix socio-culturels ainsi que de leur conception du monde.

Les petites dimensions des briques de terre permettent leur adaptation à toutes les formes de soubassement ainsi qu'aux décrochements et aux saillies de même qu'à l'encadrement des ouvertures en relation avec des linteaux de branchages.

Ces diverses données permettent la construction d'espaces très variés et librement agencés, adaptés aux conditions très contraignantes du relief qui caractérisent le site choisi.

Les limites mêmes de la technicité mise en œuvre rendent possible une très grande adaptabilité de la maison, comme elles permettent l'adaptabilité du village à la topographie particulière de l'Aurès. L'extrême raideur générale de la pente des versants, les déclivités brutales du terrain ne constituent nullement des obstacles insurmontables. Le mode de construction traditionnel s'en accommode fort bien et s'y adapte avec aisance, — car les faibles moyens mis en œuvre sont toujours utilisés de façon optimale.

Ainsi n'est-il pas rare d'observer des constructions s'appuyant sur une paroi rocheuse qui constitue par là même l'un des murs de la maison⁴. De même voyons-nous des maisons s'édifier sur des terrains aux déclivités impressionnantes. Précisons que la pente générale du versant sur lequel est construit le village des Beni Souik est de l'ordre de 20 à 30 % et atteint même 80 à 100 % dans certaines zones.

Par ailleurs, l'acte de construire n'est jamais devenu normatif : la simplicité de l'appareillage de briques de faibles dimensions, le peu de diversité des matériaux, des éléments et des liaisons utilisés, et aussi la conscience intime et l'adhésion totale de chaque membre du groupe au modèle traditionnel, rendent la mise en œuvre possible par tout un chacun sans recours à un spécialiste et permettent un agencement très libre des espaces auquel ne s'autoriserait pas un spécialiste.

Tout au plus, la construction de la maison nécessite-elle un certain savoir-faire que la tradition est tout à fait apte à transmettre de génération en génération. Les différents gestes techniques sont d'autant plus facilement acquis par chaque membre du groupe que chacun participe, au cours de sa vie, à la construction de plusieurs maisons, selon le principe d'entraide (*tuiza*).

4. N'oublions pas qu'il existe dans l'Aurès — en particulier dans les vallées secondaires orientales — de nombreuses traces d'habitat semi-troglydite dont parfois plusieurs « murs » et la toiture sont constitués par des parois rocheuses.

De la possibilité technique de la réalisabilité de la maison par tout membre du groupe, conjointement au principe de la cohésion sociale de la fraction, découle, en effet, le principe de l'entraide réciproque jouant quasi systématiquement entre les différentes familles d'une même fraction et fournissant à chacune et à tour de rôle la main-d'œuvre nécessaire à la construction de sa maison.

Description du mode de mise en œuvre

— *Les fondations (lsas)*. Ce terme ne doit pas abuser, car il ne recouvre pas la même réalité que dans l'habitat moderne. En fait, il n'y a pas de réalisation de fondations particulières. La maison se fonde par l'intermédiaire de ses murs, directement sur un sol choisi pour sa stabilité et sa résistance, à savoir : rocher ou sol très compact.

— *Le soubassement (lsas)*. Le mur de soubassement s'élève sur une hauteur de 70 à 150 cm. Il est généralement constitué, aux Beni Souik par des galets d'oued liés avec de la terre, parfois par des pierres grossièrement taillées, assemblées selon un appareillage dit « de type écossais ». Le soubassement épouse la forme du rocher. Aux angles de la construction, la hauteur du soubassement est plus importante que dans ses autres parties afin de renforcer la structure générale de la maison.

— *Les chaînages (a'qed)* : à la liaison du soubassement avec le mur de terre est disposé un chaînage destiné également à renforcer la structure. Il constitue une « couture » des parties fragiles du mur. Essentiellement horizontal, il est constitué de branchages d'abricotiers ou/et de genévriers d'une longueur de 50 à 150 cm environ. D'autres chaînages de même nature sont disposés dans certaines zones du mur. Ainsi, au sommet de chaque mur court un dernier chaînage de branchages destiné à répartir la charge de la charpente s'y appuyant.

— *Les murs (hid)* sont constitués de briques de toub hourdés à la terre. Leur hauteur varie de 3 m environ (pour les maisons à un seul niveau) à 9 m pour celles comportant plusieurs niveaux. Ils sont très épais (environ un mètre à la base) et davantage à la base qu'au faite, pour des raisons évidentes de résistance. Cette solution technique présente toutefois l'avantage d'une bonne isolation thermique. La différence d'épaisseur entre la base et le faite donne au mur un fruit assez important. En partie intérieure du mur, les décrochements dans l'épaisseur, de même que la différence d'épaisseur entre le soubassement de galets et le mur en terre qui le surmonte sont fréquemment utilisés pour l'aménagement de niches et d'étagères.

— *Les ouvertures traditionnelles (tbabī)* sont étroites et petites, généralement situées sur la partie haute des murs et alignés par série minimales de trois à quatre. Il s'agit, on le sait, de simples trous de lumière et d'aération. Elles peuvent prendre différentes formes — rectangles, triangles, rosaces — obtenues par un appareillage particulier des briques de terre. Chaque série d'ouvertures est surmontée d'un chaînage, faisant également fonction de linteau et destiné à renforcer le mur, affaibli par ces

trous d'aération. En hiver, ces ouvertures sont totalement ou partiellement bouchées avec des pierres, de la terre ou des chiffons.

— *Les ouvertures plus récentes (taqī)* sont plus larges, situées plus bas sur le mur et ne se présentent pas en série. Elles correspondent en fait à des fenêtres (comme l'indique le terme qui les désigne) et sont effectivement fermées par des sortes de volets en bois plein. Elles sont surmontées d'un linteau en bois d'abricotier, de genévrier ou de palmier.

— *Les portes d'accès à la maison* (une ou deux généralement) sont assez larges et constituées de planches débitées dans un tronc de palmier et assemblées entre elles au moyen de clous et de traverses.

L'ouverture est surmontée d'un linteau en bois. Le seuil est également marqué d'un gros branchage sur lequel vient buter la porte.

Seuil et linteau sont désignés par un seul terme : 'atbaī. La feuillure est aménagée par un décrochement dans l'épaisseur du mur.

— *Les franchissements horizontaux* sont constitués de troncs (entiers ou refendus) de palmiers. Ce sont les *poutres principales, iqandesen*, ou, *aħmul*. Selon les dimensions à franchir, elles portent : soit sur des murs (par l'intermédiaire d'un branchage formant chaînage de répartition), soit sur des poteaux (*tagidiī*) par l'intermédiaire d'un chapiteau (*tšasāst*) taillé dans un tronc d'abricotier, plus rarement de genévrier.

Le chapiteau, où se rejoignent en s'entrecroisant les poutres principales, est destiné à transmettre au poteau la charge de plusieurs poutres. Les poteaux, qui supportent donc de très fortes charges, sont généralement constitués aux Beni Souik de troncs d'abricotiers, rarement de troncs de genévriers, très exceptionnellement de troncs de palmiers qui n'offrent pas les mêmes garanties de résistance à la compression et au flambage. Nous avons dit que ces poteaux en bois d'abricotier constituent la caractéristique essentielle des maisons traditionnelles des Beni Souik, en offrant la possibilité de dégager des pièces grandes et hautes. Sous le poteau est généralement placé une ou plusieurs pierres destinées à répartir les charges sur le sol en évitant l'effet de poinçonnement. Dans certains cas, lorsque le poteau est trop court, plusieurs pierres superposées permettent d'atteindre la hauteur générale de la pièce : il s'agit là, évidemment, d'un système très archaïque mais néanmoins très libre.

— *Les solives, ihašban* reposent sur les poutres principales et sur les murs. Elles sont constituées de gros branchages ou de petits troncs de palmiers.

— *Le lattis* est composé d'un lit de tiges de palmes (*ijridin*) ou/et de broussailles (*amšalaf*) disposé transversalement aux solives qu'il revêt de façon continue. Il est destiné à recevoir et retenir la terre du plancher supérieur.

— *Le revêtement de terrasse (šal n-sdah)*. Les planchers, les sols sont revêtus d'une grande épaisseur de terre tassée (50 à 70 cm environ). Les terrasses sont, en outre, enduites d'un mortier d'argile et de paille d'avoine hâchée roulée en boule que les femmes tassent soigneusement à l'aide de tiges de palmes. Cet enduit, bien que de qualité médiocre — car ne con-

tenant pas de liants hydrauliques — est destiné à faciliter l'écoulement des eaux et à assurer l'étanchéité.

— *Un alignement de gros galets (sdatat n-sqaf)* borde les terrasses et se câle sur le chaînage supérieur. Son rôle est de maintenir les bords de la terrasse et d'empêcher la terre et le revêtement de s'éroder et de tomber.

— Sur le sol des terrasses est aménagé *une façon de pente* pour l'écoulement des eaux, se terminant par une gargouille (*amizab*) taillée dans un tronc de palmier évidé. Elle est destinée à rejeter l'eau de pluie très à l'extérieur des terrasses et donc à éviter l'érosion des murs.

— Dans la terrasse et la charpente sont aménagés des *trous d'aération et de lumière (tnozraf)*. Celui qui est situé au-dessus de l'âtre est plus petit et — surmonté d'une poterie renversée, sans fond, scellée dans le revêtement de la terrasse — fait fonction de cheminée rudimentaire.

— *Les circulations verticales* permettant de passer à l'intérieur de la maison d'un niveau à l'autre sont généralement réalisées par des escaliers de pierres ou de terre. Elles peuvent également s'effectuer au moyen d'un tronc de palmier entaillé d'encoches et faisant ainsi fonction d'échelle (*sel-lum n-tazdašt*). Le passage d'une terrasse inférieure à une terrasse supérieure s'effectue, le plus souvent, au moyen d'un tronc de palmier, parfois d'une échelle.

— *Les murs intérieurs de la maison sont enduits* — sur une hauteur d'environ 2 m — d'un revêtement d'argile rouge⁵ (*loz azzugag*, ou, *bu slama*). C'est là le travail des femmes. Cet enduit est parfois utilisé en renformis autour des ouvertures importantes.

ENTRETIEN DES MAISONS TRADITIONNELLES

Le corrolaire de la simplicité des matériaux mis en œuvre à l'état brut (les enduits notamment) et de celle des techniques de construction réside dans la nécessité d'un entretien constant, exigeant beaucoup de temps et de main-d'œuvre.

Ainsi, aux Beni Souik :

— *Les enduits intérieurs* doivent être refaits en principe chaque année vers la fin de l'été, par les femmes.

— *Les chemins d'écoulement des eaux* sur les terrasses doivent être réaménagés constamment, généralement après chaque pluie importante.

— *Les terrasses étaient refaites* traditionnellement tous les trois ou quatre ans, à la fin du printemps (donc des pluies). Cette réfection consistait dans le remplacement partiel de la terre de couverture ainsi que du lattis de tiges de palmes. À cette occasion, on vérifiait l'état des solives, des poutres principales et parfois même des piliers. Lorsqu'il était constaté

5. Dans l'Aurès en général, les murs intérieurs sont revêtus d'un enduit à base d'argile dont la couleur varie, évidemment, avec la nature de l'argile locale. La particularité des paysages extérieurs et « intérieurs » des Beni Souik est précisément cette couleur rouge-ocre : la maison est en harmonie avec son environnement.

que certains des éléments de la charpente avaient été attaqués par la pourriture ou les parasites, on les remplaçait.

Il s'agissait là, évidemment, d'un gros travail nécessitant beaucoup de main-d'œuvre — c'est-à-dire, dans le cadre de la société traditionnelle — le recours à l'*entraide*.

Les hommes de la fraction choisissaient, dans la palmeraie, et débiétaient les troncs de palmiers (qui, entiers, constituent les poutres principales et, refendus, composent les solives), les troncs d'abricotiers (dont les plus grands et les plus gros servent de poteaux et les plus petits de solives) et les tiges de palmes (qui forment le lattis). Ils transportaient tous ces matériaux à dos d'âne ou de mulet, puis à proximité immédiate de la maison, procédaient à l'extraction de la terre devant servir de couverture. Ils la tassaient grossièrement puis laissaient aux femmes de la fraction le soin de terminer le travail. Celles-ci allaient extraire l'argile nécessaire au revêtement et confectionnaient l'enduit en mélangeant à l'argile de la paille d'avoine hâchée et tassée en boule. Elles revêtaient bien uniformément la terrasse de cet enduit, en ayant soin d'aménager un ou plusieurs écoulements pour les eaux de pluie. Puis, elles tassaient longuement la couverture de la terrasse au moyen de tiges de palmes.

À tour de rôle, les terrasses de chaque maison de la fraction étaient ainsi refaites par le même collectif d'hommes et de femmes. Le maître de maison avait pour obligation de nourrir cette équipe composée de ses parents et alliés. Mais il n'y avait pas de circulation d'argent, ni même de biens, pour une quelconque rétribution, — le principe de l'*entraide* étant la *réciprocité*.

La nécessité d'un entretien constant de l'habitat traditionnel constitue aux Beni Souik — comme dans d'autres régions de l'Aurès et de l'Algérie — un principe fondamental du maintien de cet habitat. Certes, il s'agit là d'un truisme, mais qui vaut, selon nous, la peine d'être souligné. Or :

a) L'entretien constant de cet habitat n'est possible que lorsque sont réunies certaines conditions socio-économiques à savoir :

— Un type d'activité économique concédant la disponibilité nécessaire à cet entretien, c'est-à-dire, supposant, à l'intérieur du cycle de production, la possibilité de dégager, périodiquement, une séquence de temps pour l'exécution de tels travaux. Il faut, en outre, que cette activité soit telle que les hommes de la fraction, œuvrant dans le cadre de la *tuiza* soient libres aux mêmes époques du cycle de production. Ces conditions étaient réunies lorsque les hommes tiraient leurs ressources de la palmeraie où les travaux agricoles les libéraient tous ensemble aux mêmes époques.

Inversement aujourd'hui, on concevrait mal que les hommes, travaillant sur des chantiers dispersés et éloignés, puissent être disponibles — individuellement ni surtout collectivement — en dehors de leurs heures de travail et de déplacement, pour de tels travaux d'entretien.

— Un mode d'organisation sociale supposant la cohésion du groupe de base et par là même la possibilité du recours à l'*entraide* réciproque. La fraction constituait, autrefois, la structure servant de fondement au phénomène d'*entraide* qui, aujourd'hui, ne se développe plus que dans

le cadre plus restreint de la famille élargie où elle perd en consistance et en efficacité.

— Une valorisation de ce mode d'habitat par les habitants eux-mêmes. Car il est bien évident que l'on ne désire « entretenir », et par là « perpétuer », que ce à quoi l'on est profondément attaché. Au contraire, si cet habitat traditionnel est frappé de dévalorisation, s'il lui est préféré un autre modèle et si on vit dans l'attente de pouvoir bientôt construire une autre et différente maison, on ne sera pas « disponible » — au plan psychologique — pour les travaux constants que nécessite l'entretien de la maison traditionnelle tombée en désuétude.

b) *La négligence de l'entretien* général de la maison — en particulier des terrasses qui constituent le point faible de ces constructions — entraîne évidemment la dégradation rapide de ces habitations :

— Les rigoles d'écoulement des eaux n'étant plus refaites, l'eau stagne sur les terrasses, s'infiltré, provoquant à l'intérieur des maisons des gouttières désagréables, détériorant toute la pourtrason qui, affaiblie, ne pourra bientôt plus remplir son rôle structurel : apparaissent, d'ores et déjà, les risques d'effondrement de la toiture.

En outre, l'eau de pluie, ne s'écoulant plus par les gargouilles prévues à cet effet, suinte le long des murs qu'elle érode, fissure et affaiblit.

— À cette première négligence s'ajoute l'absence de réfection générale des terrasses et de la charpente. Les poutres et solives, d'autant plus rapidement pourries par les infiltrations, ne sont plus remplacées : les risques d'effondrement augmentent.

— C'est alors que, pour remédier aux infiltrations et aux gouttières désagréables, les habitants, au lieu de procéder à une réfection générale, se contentent d'augmenter l'épaisseur de terre et d'argile sur les terrasses, alourdissant de façon excessive une toiture déjà très lourde structurellement. Les vieilles poutres, précédemment endommagées et affaiblies, ne pourront plus supporter l'énorme poids dont elles sont surchargées : l'effondrement de la terrasse est proche.

À ce niveau de dégradation, la maison traditionnelle tombe d'autant plus en désuétude qu'elle ne peut plus remplir correctement sa fonction — victime qu'elle est des perturbations du système socio-économique dont elle représente la synthèse.

Dans le cadre de cette dévalorisation croissante, l'entretien que nécessiterait son maintien est toujours davantage négligé, ce qui précipite sa ruine et accentue d'autant le processus de rejet.

Il nous semble souhaitable de conclure ce chapitre en rappelant que l'acte de construction ne se résume pas à une suite d'opérations techniques et en remarquant que les procédés de construction ne déterminent pas exclusivement l'organisation des espaces ni même leur forme architecturale.

Il faut, en effet, se souvenir que l'acte de bâtir est aussi un acte rituel, — dans la mesure où la maison établit un lien direct entre l'homme et la nature que la construction, d'une certaine manière, désacralise ; simul-

tanément, elle établit un lien entre l'homme et ses ancêtres, entre l'homme et les principes invisibles qui peuplent la nature. Ce pour quoi, dans l'Aurès comme dans de nombreuses sociétés traditionnelles, les principaux et les premiers habitants de nombreuses maisons sont les génies invisibles, maîtres du lieu, qu'il est nécessaire aux habitants de se concilier, afin d'en faire des esprits tutélaires, au moyen de rituels plus ou moins complexes, tout au long de la construction et surtout lors de la première occupation de la maison.

Il est nécessaire de ne pas perdre de vue que la maison constitue une synthèse, plus ou moins réussie certes, des différentes composantes physiques, sociales, économiques et culturelles caractéristiques du groupe social qui la produit.

L'habitation, en effet, répond au préalable à des impératifs sociaux, économiques et culturels auxquels les moyens techniques disponibles proposent des solutions qui ne sont parfois que de simples compromis révélateurs des valeurs prédominantes.

Chapitre 4

La maison traditionnelle des Beni Souik dans son environnement et dans son contexte social, économique et culturel

Au commencement de ce travail, nous disions que les faits d'habitat — qu'il s'agisse du village ou de la maison — doivent être considérés comme étant la complexe synthèse et la résultante des composantes physiques, sociales, économiques et culturelles.

Concernant la maison, les éléments de cette synthèse sont apparus plus ou moins explicitement au long des chapitres précédents. Mais nous pensons qu'il ne serait pas inutile de reprendre l'ensemble de ces informations et réflexions, à seule fin de montrer la pertinente réalité de cette synthèse dont dépendent essentiellement l'organisation des espaces domestiques et, donc, la forme architecturale.

Ce chapitre a aussi pour intention de démasquer les théories simplificatrices de la forme comme relevant d'un déterminisme unique.

RELATION DE LA MAISON À SON ENVIRONNEMENT

Tout au long des premiers chapitres de ce travail, nous avons constaté que la relation du village à son environnement — dans le massif aurasién en général et aux Beni Souik en particulier — constitue une réalité particulièrement forte et directement appréhendable.

Tous les chercheurs ayant travaillé sur l'Aurès ont insisté sur cette impression immédiate : les villages aurasiéens se confondent avec la montagne dont ils sont issus et dont ils épousent parfaitement les formes.

Il est bien évident que ce qui est vrai du village l'est aussi des maisons qui le composent.

La relation de la maison des Beni Souik à son environnement est simultanément très intense et très dense, s'exprimant aux différents niveaux de la réalité physique.

Relation maison/site

La maison traditionnelle est généralement implantée perpendiculairement aux courbes de niveau épousant les moindres déclivités et irrégularités du terrain. Le plus souvent, d'ailleurs, l'habitation s'appuie sur ces irrégularités qu'elle intègre harmonieusement dans la construction et dont elle fait un point fort.

Cette relation étroite de la maison au site et, plus particulièrement, au terrain d'assise se réalise de différentes manières. Il est très fréquent d'observer :

- l'édification des habitations sur des déclivités impressionnantes et sans aucun terrassement préalable pour les aplanir ;
- le soubassement épousant et s'appuyant sur le rocher sur lequel se fonde la construction ;
- l'un des murs constitué par une paroi rocheuse (peut-être héritage d'antiques habitudes troglodytes ?)
- l'une des banquettes intérieures aménagée sur une saillie rocheuse du terrain.

La simplicité même des moyens techniques mis en œuvre rend possible ces solutions — à la fois originales et harmonieuses — d'adaptation aux conditions topographiques les plus contraignantes. Celles-ci ne constituent jamais des obstacles insurmontables. Non seulement le mode de construction traditionnel s'en accommode et s'y adapte avec aisance, mais encore, il crée, à partir de la confrontation des contraintes topographiques et technologiques, une architecture d'espaces très variés et librement agencés, en fonction de leur destination socio-économique.

Ceci dit, il ne suffit pas, à notre avis, de constater que la maison s'intègre parfaitement au site choisi et d'analyser la manière de cette adaptation. Car, « bien que la nature physique du site affecte effectivement la forme du bâtiment comme dans le cas d'un site très en pente, c'est le choix initial du site qui introduit cette variable »¹.

Au début de ce travail, nous avons vu que le choix du site du village est déterminé par des variables d'ordre social, économique, historique et culturel. Ce qui nous amène, en fin de compte, à affirmer que ce sont ces facteurs socio-économiques et socio-culturels qui, plus ou moins directement, déterminent la forme de la maison dans son adaptation aux contraintes topographiques.

En fait, ce choix du site — pour lequel les facteurs socio-économiques et culturels sont d'abord déterminants — et la forme architecturale de l'habitation qu'il affecte partiellement ensuite, expriment d'une façon particulièrement explicite et intense, d'une part, cette conception tradition-

1. Rapoport (A.) : *Pour une anthropologie de la maison*, op. cit., pp. 102-104.

nelle de l'environnement dont nous parlions au début, et d'autre part et conséquemment, la relation de la société à son environnement. Effectivement la ville, le village, la maison constituent toujours l'une des résultantes de la relation de l'homme à son environnement quelle que soit la nature de cette relation. Dans les sociétés industrielles, cette relation est de type strictement utilitaire : l'homme modifie, complète, conquiert puis, d'une certaine manière « recrée » la nature pour finalement la détruire. Dans les sociétés traditionnelles, la relation est d'équilibre, d'harmonie et non pas de conquête, ce qui ne signifie pas toutefois qu'elle n'est pas aussi, mais différemment, utilitaire.

Les constructions traditionnelles en général — et celles de l'Aurès constituent un exemple particulièrement représentatif de cette thèse — expriment une attitude de respect envers l'environnement : respect par le choix du site, également par celui des matériaux et enfin par celui des formes. Or « non seulement ces formes satisfont les exigences symboliques et utilitaires, mais souvent, même, elles font si bien partie du site qu'on ne peut imaginer celui-ci sans la maison, le village ou la ville »².

La solution d'harmonie consiste en la symbiose totale de tous ces éléments se déterminant mutuellement et s'organisant les uns les autres de telle sorte que la démarche qui consiste à isoler et hiérarchiser les différentes composantes de la synthèse est non seulement difficile mais revêt un aspect quelque peu dérisoire. Elle n'en demeure pas moins une nécessité, car la science n'a pas trouvé d'autre moyen que l'analyse, c'est-à-dire, la dissection, avant de parvenir à la synthèse.

La relation harmonieuse de la maison à l'environnement ne s'exprime pas seulement par la remarquable adaptation de celle-ci aux contraintes physiques du site choisi.

Si les constructions traditionnelles en général, et de l'Aurès en particulier, semblent si parfaitement se confondre avec le paysage qu'elles embellissent le plus souvent, c'est aussi parce que les matériaux dont elles sont bâties sont ceux-là mêmes qui composent ce paysage.

« C'est comme ça que je comprends le mot "esthétique". L'harmonie complète entre la chose, la forme et la place où se trouve cette forme. Et non seulement géographiquement mais cosmiquement »³.

Relation procédé de construction/environnement

Le mode de construction des maisons traditionnelles suppose, avons-nous vu, la mise en œuvre de matériaux locaux, trouvés sur place, qui contribuent à la forme architecturale.

Ainsi, l'emploi généralisé de la terre donne à la maison des Beni Souik son aspect modelé et, simultanément, permet des solutions architecturales très libres et harmonieuses adaptées aussi bien aux pratiques sociales, qu'aux conditions topographiques difficiles et qu'aux rigueurs du climat dont nous parlons plus loin. Outre le modelage des espaces, la terre est

censée apporter un confort supplémentaire : aucun angle vif qui puisse blesser, son contact n'a rien de dur ni d'agressif. « La terre n'est que douceur » disent les paysans des Beni Souik.

De même, l'utilisation de l'abricotier — cultivé en abondance dans la palmeraie — comme poteau porteur, permet de par ses qualités, la conception et l'édification de pièces grandes et hautes, particulièrement bien adaptées à leur fonction socio-économique autant qu'au climat chaud et sec.

Ces pièces vastes posent toutefois un certain nombre de problèmes de structure, d'autant qu'elles sont toujours couvertes de terrasses ou de planchers particulièrement lourds, chargés d'une très épaisse couche de terre dans le but d'assurer le maximum de confort thermique.

Il est bien connu que la terre, offrant une très faible résistance à la compression et une résistance nulle à la traction, ne permet pas — à l'inverse de la pierre ou du béton — d'édifier des murs à grande efficacité structurale, « portant » bien. Cet inconvénient est accentué, dans le cas des maisons des Beni Souik, par les importants franchissements horizontaux, liés aux grandes dimensions des pièces centrales, et qui ne sont techniquement possibles que par l'introduction de piliers porteurs résistant bien au flambage. Le palmier, que l'on trouve en abondance dans ces régions, ne possédant pas cette qualité, est seulement utilisé comme poutre. Le genévrier de Phénicie ('ar'ar) est à la fois moins disponible et moins qualifié, car pas assez large et long. Par contre, l'abricotier répond parfaitement à toutes ces exigences et rend possible l'édification de pièces vastes particulièrement bien adaptées à leur fonction sociale et aux contraintes climatiques.

Mais cette relation intime de la maison à son environnement ne présente pas seulement les aspects positifs d'harmonie architecturale et d'adéquation dont il vient d'être question. Le mode de construction traditionnel supposant toujours et exclusivement la mise en œuvre de matériaux locaux, il est logique que l'habitation subisse aussi les manques dont souffre l'environnement.

Ainsi, à la différence des habitants du Souf et du Mzab qui trouvent sur place les moyens de réaliser des enduits simples mais efficaces, les Beni Souik (comme de nombreuses autres collectivités villageoises de l'Aurès) n'ont pas cette possibilité. L'absence d'enduit hydrofuge, seul capable d'assurer une étanchéité satisfaisante, et d'éviter l'effritement des murs par érosion, constitue la principale défaillance et donc le problème essentiel de ces constructions traditionnelles aurasienne.

Il apparaît évident que ce type de construction impose la nécessité particulièrement aiguë d'un entretien constant supposant — rappelons-le — la disponibilité d'une main-d'œuvre importante. Il est bien clair qu'il s'agit là d'une contrainte telle qu'elle rend impossible la reproduction intégrale de ce mode de construction, dans des sociétés fonctionnant sur un autre type d'organisation sociale. Mais en milieu traditionnel aurasien, ces lourds travaux d'entretien ne constituaient nullement une impossibilité à la mise en œuvre de choix structurels définis pour d'autres raisons. Peut-être

2. Rapoport (A.), *op. cit.*, p. 106.

3. Ravereau (A.) : *Le Mzab, une leçon d'architecture*, Paris, Sindbad, 1981, p. 11.

même, au contraire, par le recours nécessaire à l'entraide familiale, la société renforçait-elle et réaffirmait-elle ses liens.

Bien qu'il soit tentant de penser — et qu'il ait été trop souvent rapidement affirmé, en vertu d'un déterminisme quelque peu simpliste — que les matériaux conditionnent totalement l'organisation spatiale et la forme architecturale de la maison, il apparaît beaucoup plus exact de considérer qu'ils offrent simultanément un éventail de possibilités et d'impossibilités parmi lesquelles les choix s'élaborent en fonction de l'ensemble des variables physiques, sociales, économiques et culturelles.

Relation maison/climat

Dans ce climat montagnard de zone aride aux étés chauds et secs et aux hivers froids, la maison se doit d'assurer une protection thermique suffisante, obtenue aux deux niveaux différents du mode de construction et de la forme architecturale.

La terre — qui constitue le principal matériau mis en œuvre dans les maisons traditionnelles des Beni Souik — est, on le sait, un très bon isolant thermique, de par la conjugaison de deux qualités, à savoir : une inertie thermique moyenne et un grand indice de vide. La terre contribue pour une part essentielle à l'édification de maisons fraîches en été et relativement peu froides en hiver, pour autant, cependant, qu'elle soit mise en œuvre sur de grandes épaisseurs.

D'où la nécessité d'édifier des murs épais, ce qui — compte tenu de la très grande disponibilité du matériau et de la simplicité de sa mise en œuvre — ne représente de difficulté ni économique ni technique.

Au point de vue structural, par ailleurs, ces murs très épais qui vont en s'amincissant vers le sommet permettent de mieux répondre aux contraintes techniques, c'est-à-dire, aux faibles qualités de résistance de la terre, nécessitant des murs de coupe trapézoïdale pour éviter au maximum les efforts de traction. Il n'en demeure pas moins que ces murs de terre n'ont qu'une faible efficacité structurale⁴.

Le contrôle thermique est parfois même obtenu au prix de solutions antistructurales.

Ainsi en est-il des lourdes terrasses chargées d'importantes épaisseurs de terre. Il est clair que ce qui a été jugé important, dans ce choix, c'est — outre la satisfaction d'impératifs socio-économiques — le contrôle thermique aux dépens de l'édification d'une maison légère, sans graves problèmes structurels.

4. À la différence des murs de pierre des bassins septentrionaux qui, de par leur grande résistance à la compression et à la traction présentent une réelle efficacité structurale. Ces murs de pierre peuvent réellement « porter » les lourdes terrasses de terre dont nous allons parler. Toutefois, au plan de l'isolation thermique, la pierre, ayant un indice de vide nul et malgré une grande inertie thermique, est un isolant inférieur à la terre. Aussi, les maisons sont-elles enduites intérieurement d'une épaisse couche de terre, ce qui apporte un confort supplémentaire et permet le modelage des espaces intérieurs.

Car cette grande masse de terre qui entoure et couvre la maison constitue une réponse particulièrement adéquate aux contraintes climatiques imposées, dans un climat chaud et sec, par les journées ensoleillées et chaudes et les nuits froides. De par ses qualités d'isolant thermique, la terre — à condition, une fois encore, qu'elle soit mise en œuvre sur de grandes épaisseurs — ralentit la pénétration de la chaleur durant le jour et par contre, la redistribue durant la nuit.

Finalement, seule la solution technique choisie — en fonction des matériaux disponibles limitant l'éventail des « possibles » et rendant certains choix « impossibles » — permet d'apporter une réponse satisfaisante aux contraintes climatiques énoncées, et ce, avec une réelle économie de moyens. Ainsi, le toit en terrasse — qui répond à bien d'autres besoins sociaux et économiques — contribue, beaucoup mieux qu'un toit en pente, et malgré son irrationalité structurale, au contrôle thermique souhaité⁵.

Cette qualité du matériau et de sa mise en œuvre est renforcée — au regard de l'isolation thermique — par l'organisation des espaces et la forme architecturale des habitations.

L'organisation générale de la maison sur trois niveaux — réservant le premier niveau aux animaux, le second à la famille et le troisième aux produits agricoles périssables — contribue à assurer à la maison un confort thermique assez satisfaisant. Les espaces familiaux, situés au centre, sont protégés des écarts de température par les niveaux inférieur et supérieur qui jouent le rôle de tampon. La bergerie, située en contrebas, constitue, l'hiver, une source de chaleur appréciable et appréciée de la famille qui vit juste au-dessus, dans la pièce centrale chauffée, par ailleurs, par le foyer.

Inversement, durant la saison chaude, la *sqiffa* constitue la pièce la plus fraîche et, pour cette raison, la plus fréquentée pendant la journée. La cuisine se fait alors, de préférence, dans cet espace. Par contre, les espaces extérieurs — cours, lorsqu'elles existent, mais surtout terrasses — sont utilisés comme lieu de sommeil, en été, pour profiter au maximum de la fraîcheur des nuits.

L'architecture de la pièce centrale, haute et vaste, répond également à ces contraintes climatiques.

Quant aux petites ouvertures alignées en haut des murs, elles assurent l'été une aération suffisante, en permettant à l'air chaud de s'échapper sans pour autant laisser pénétrer la chaleur, car elles réduisent le rayonnement au sol. En hiver, ces ouvertures sont fermées au moyen de pierres et de chiffons, afin d'éviter la déperdition de chaleur et l'entrée d'air

5. Signalons que dans les bassins septentrionaux de l'Aurès, la terrasse joue la même fonction, au regard des contraintes climatiques bien différentes de celles qui prévalent dans les bassins méridionaux. Dans le nord des vallées, en effet, les hivers sont rigoureux, et les terrasses sont souvent recouvertes d'épaisses couches de neige ; ce qui renforce leur rôle de protection thermique, mais aussi et simultanément leur irrationalité structurale. Rappelons, toutefois que dans ces maisons de pierres aux murs porteurs, les portées sont beaucoup moins grandes : les terrasses sont donc moins importantes et mieux portées qu'aux Beni Souik.

froid. Nous verrons plus loin que ces petites ouvertures répondent, par ailleurs, à des impératifs socio-culturels.

En outre, la structure géométrique particulièrement compacte des maisons des Beni Souik contribue à neutraliser les effets des importantes variations de température en permettant de retarder l'entrée de la chaleur le plus longtemps possible, afin qu'elle atteigne tard l'intérieur, précisément lorsqu'on en a besoin. L'organisation serrée du quartier et aussi du village, le mode d'intégration des maisons dans les espaces bâtis qui les contiennent, contribuent également à leur confort thermique.

Ainsi, au même titre que le village, la maison traditionnelle des Beni Souik constitue une réponse à l'environnement et plus exactement une réponse adaptée aux contraintes de l'environnement.

Est-ce dire, pour autant, que la forme architecturale, l'organisation des espaces domestiques sont déterminées, en première instance, par ces contraintes ? Nous ne le pensons pas. Il s'agit ici de considérer la nuance entre le concept d'adaptation et de réponse à l'environnement et celui de détermination par l'environnement. Le premier suppose la prise en considération active des données extérieures en vue de les intégrer dans une synthèse harmonieuse, sans oublier par ailleurs que cette démarche nécessite — pour le village, comme pour la maison — l'interprétation, évidemment socio-culturelle, de cet environnement. Le second concept affirme — de façon arbitraire et simplificatrice — la prédominance des données physiques sur les autres aspects de la réalité, supposant, par là même, que la maison traditionnelle est le produit passif des contraintes géographiques et que, par conséquent, à chaque type d'environnement, devrait correspondre, un type d'habitat donné. Ce qui n'est pas le cas.

Dès lors, tout porte à penser que les contraintes propres à l'environnement suscitent une réponse qui s'élabore en fonction d'un ensemble de paramètres socio-économiques et socio-culturels, renvoyant à l'organisation sociale et économique, à l'histoire de la société et également à sa culture, à sa conception du monde dont la maison traditionnelle se veut être l'image.

RELATION DE LA MAISON À L'ÉCONOMIQUE AU SOCIAL ET AU CULTUREL

À l'intérieur du village, le choix de l'emplacement de la maison se détermine en fonction de critères sociaux qui définissent l'appartenance de la famille à une fraction et donc celle de la maison au quartier. C'est dire que, en tant que partie de l'ensemble plus large qui la comprend (le village), la maison, son organisation spatiale et sa forme architecturale, renvoient nécessairement à la totalité des paramètres qui déterminent non seulement le choix du site, mais encore la morphologie du village. En outre, et compte tenu de l'existence d'une relation immédiate maison-famille, l'organisation et la conception de l'habitation renvoient directement aux structures familiales, — étant bien entendu, par ailleurs, que l'interaction

évidente existant entre famille et société lie également d'une relation de réciprocité village et maison.

C'est dire que, quoi qu'il en soit des contraintes liées à l'environnement (topographie, climat, etc.) et à la technologie, la maison se conçoit et s'organise en fonction de choix sociaux, économiques et culturels. « Une maison est un fait humain, et même au milieu des contraintes physiques les plus sévères et avec des techniques limitées, l'homme a construit selon des modes si divers qu'on ne peut les attribuer qu'au choix »⁶. Ce choix s'élabore en fonction de réalités économiques et de valeurs socio-culturelles qui apparaissent donc comme « fondamentales » relativement aux facteurs « modifiants » que constituent les contraintes physiques et technologiques.

Il est évident que le concept de maison répond partout et toujours à un certain nombre de besoins fondamentaux s'articulant autour des notions d'abri et de famille. Mais ce qui est plus important ce n'est pas tant l'existence en soi des besoins que le type de réponse donnée en termes socio-culturels à ces besoins.

Ainsi a-t-on pu dire que la maison, en général (et celle de l'Aurès ne représente qu'un cas particulier) répond en première instance au besoin d'abri. En admettant que cela soit fondé, ce qui est important et déterminant pour la forme bâtie, c'est non seulement la définition que le groupe donne à l'abri et donc à la maison, mais aussi la différence éventuelle qu'il établit entre ces deux concepts et la manière spécifique dont il obtient et organise cet abri ainsi que la destination de celui-ci. Dès lors, on constate que l'affirmation qui veut que la maison satisfasse le besoin d'abri, est fondamentalement insuffisante. Car pour répondre aux questions posées plus haut, il est nécessaire de saisir tout d'abord la double relation de la maison à la structure et à l'économie familiales, ce qui amène à s'interroger sur la place de la femme dans la famille et dans la société et sur l'interprétation culturelle et sociale qui est proposée de concepts tels que l'intimité et la territorialité : autant d'éléments qui agissent sur l'organisation de la forme bâtie. En outre, pour cerner ce problème de définition, d'organisation et de destination de la maison, il faut également se référer à l'image culturelle de l'ordre de l'univers qui se trouve être en corrélation étroite avec l'ordre des idées et l'ordre de la société : ce qui revient à tenter d'appréhender le tissu infini des représentations symboliques qui relie la maison à son environnement par un réseau de correspondances analogiques, faisant de l'habitation une image du monde.

Relation de la maison traditionnelle des Beni Souik à l'économie et aux structures familiales

La maison, *taddarī*, a pour fonction d'abriter tous les membres de la grande famille patriarcale, *el'ayla*, ainsi que son cheptel et également les produits de ses activités agricoles et pastorales représentant toute la richesse du groupe. C'est dire qu'aux Beni Souik — comme ailleurs en milieu traditionnel paysan — la maison a non seulement une fonction

6. Rapoport (A.), *op. cit.*, p. 85.

sociale mais également une fonction économique. Ce qui nous permet de remarquer que les habitations rurales montrent avec une netteté particulière les liens existant entre la forme bâtie et le mode de vie, dans son sens le plus large, en référence à ses composantes sociales, économiques et culturelles.

À la tête de la famille patriarcale aurasienne domine l'aïeul, l'ancêtre de la lignée paternelle : « il est le chef honoré, consulté, obéi. Le respect qui l'entoure se manifeste dans les plus petits événements de l'existence, comme dans les cas les plus graves (mariage, divorce, affaires d'intérêt, conseil, etc.) car il est de règle que l'intérêt particulier s'efface devant celui de la famille »⁷.

L'*'ayla* constitue bien effectivement une communauté sociale autant qu'économique unissant les membres de plusieurs générations (généralement trois). Il est bien connu que dans la famille patriarcale vivent ensemble le couple des aïeux, ses filles non mariées, les fils célibataires et mariés avec leurs enfants. Ce type de structure traditionnelle suppose la cohabitation, dans la même demeure, de plusieurs « foyers » conjugaux, fortement solidaires et unis par les liens du sang que la stratégie matrimoniale renforce de génération en génération.

Mais cette communauté sociale que constitue la grande famille patriarcale forme aussi une communauté d'activités et d'intérêts. Les membres de l'*'ayla* travaillent en même temps les mêmes champs et le produit de leurs travaux demeure toujours le produit et le bien de la famille, c'est-à-dire de tous ses membres sans distinction. La répartition du produit agricole ne pose aucun problème dans la mesure où elle n'a pas réellement lieu d'être. Généralement, et tant que le système traditionnel fonctionne selon sa propre logique, un seul foyer regroupe autour de lui tous les membres de l'*'ayla*. La nourriture de tous est préparée en commun, à même le sol, par les femmes de la famille, assises autour du feu sur la banquette surélevée qui délimite l'espace-foyer. Toutes les femmes de la famille sont placées sous la haute surveillance de l'aïeule, gardienne des réserves sur lesquelles elle prélève, chaque jour, une part calculée avec parcimonie et prévoyance.

À cette grande famille très étroitement unie correspond au plan architectural, la grande pièce centrale, ou pièce-foyer, lieu de vie de réunion, de prise de nourriture et souvent même de repos. L'architecture de cette salle, haute et vaste, aux espaces subtilement différenciés, est remarquablement adaptée à ses nombreuses fonctions sociales et à l'accueil de la communauté familiale traditionnelle, nombreuse et indivise.

Nous avons vu précédemment que cette grande salle commune est la seule pièce de la maison⁸ à être exclusivement réservée à un usage familial. Toutes les autres — bergerie, entrepôt, pièces de réserve hautes et basses — sont d'abord, et de façon prioritaire, utilisées à des fins écono-

7. Gaudry (M.), *op. cit.*, p. 55.

8. Avec la *sqiffa* qui remplit la fonction essentielle de transition entre les espaces domestiques et les espaces publics.

miques. Cette disposition renvoie certes aux caractéristiques économiques de cette société mais aussi à son interprétation spécifique de l'intimité dont il sera question plus loin.

L'architecture des espaces de la maison des Beni Souik est intimement liée à la conception d'une vie familiale communautaire et groupée dont la base économique est assurée par les réserves représentant le travail de tous les membres de la famille œuvrant ensemble dans la palmeraie. La maison est donc le reflet parfait autant que le résultat de cette organisation socio-économique où la grande famille patriarcale vit dans la grande salle commune entourée de sa richesse en cheptel, céréales, fruits.

Unité sociale en même temps qu'économique, la maison organise ses différents espaces de réserve en conformité étroite avec leurs fonctions de conservation et d'entrepôt.

C'est ainsi que les pièces de réserve basses sont exclusivement destinées à l'emmagasinement des légumes secs et des céréales. Or, il est bien connu que l'entrepôt de ces produits nécessite certaines précautions pour éviter les phénomènes de fermentation, provoqués par une température moyenne trop élevée et par un trop grand ensoleillement. L'architecture de ces pièces, presque toujours aveugles, donc très sombres et froides, répond parfaitement à ces exigences.

Inversement les produits périssables, fruits de l'arboriculture et du maraîchage, nécessitent, en premier lieu, d'être traités par séchage en vue de leur conservation. Or les opérations de séchage exigent de grandes surfaces d'étalage, ensoleillées et aérées, précisément fournies par les différentes terrasses et par les pièces de réserve hautes, spacieuses et largement éclairées et aérées par les nombreuses petites ouvertures qui percent le sommet des murs.

Aujourd'hui, les pièces hautes sont de plus en plus fréquemment utilisées comme pièces de sommeil ou comme pièces-foyer secondaires. Parallèlement, l'antique grande salle commune se rétrécit et se cloisonne. Il s'agit là de phénomènes récents qui renvoient, d'une part, à une évolution de la fonction de la maison et de son « modèle », et d'autre part, aux transformations de la famille et de son économie.

Il est bien évident qu'à partir du moment où l'activité agricole n'est plus la seule source de revenu de la famille, où celle-ci est sortie de l'auto-subsistance et ne dépend plus pour vivre de ses propres réserves alimentaires, la fonction de la maison se modifie. Dès lors, certains espaces, traditionnellement réservés aux activités agricoles, sont récupérés à des fins spécifiquement domestiques. C'est le cas en particulier des « pièces hautes » — à la fois plus aérées et plus ensoleillées, donc plus confortables (d'après la valeur actuelle du concept « confort ») — qui se transforment de plus en plus fréquemment en « chambres à coucher » des fils nouvellement mariés.

Par ailleurs, lorsque le groupe familial n'est plus uni au plan économique par les mêmes activités, rassemblant tous les hommes de la maison sur les mêmes champs et les amenant à partager les mêmes récoltes, c'est-à-dire lorsque les différents ménages, vivant sous le même toit, en

arrivent à avoir des activités économiques différentes, leur apportant des ressources séparées, ou encore lorsque des modèles étrangers à la culture chaouya (valorisant le couple et l'individu) viennent peu à peu s'imposer à la société aurasienne, — l'organisation familiale se modifie.

La grande famille patriarcale perd de son homogénéité et de sa raison d'être et le ménage conjugal s'impose de plus en plus comme cellule de base, avec tout ce que ces transformations entraînent comme conflits au sein de l'antique 'ayla.

Dès lors, l'architecture traditionnelle de la grande salle commune n'est plus adaptée aux formes naissantes de la nouvelle organisation familiale. À la fragmentation et à l'éclatement de la famille répondent d'une part le rétrécissement et le cloisonnement de la pièce centrale et d'autre part la naissance de « foyers secondaires » qui essaient là où c'est possible, à savoir : dans la pièce centrale et dans les pièces hautes.

Enfin, rappelons que seul l'ancestral principe de l'entraide (*tuiza*) fondé sur des structures sociales de type communautaire (fraction et famille élargie) permettait d'assurer les importants travaux d'entretien que réclame périodiquement le mode de construction traditionnel. Lorsque la fraction ne joue plus son rôle de cohésion, lorsque la famille se fragmente et éclate, lorsque les activités et les intérêts économiques de ses membres divergent, la maison traditionnelle ne peut plus être entretenue correctement. Elle se détériore alors que, concurremment, des modèles nouveaux s'introduisent et déterminent d'autant plus rapidement et facilement son rejet qu'elle ne peut plus remplir ses fonctions initiales.

Relation de la maison à la fonction sociale de la femme et à l'interprétation culturelle de l'intimité et de la territorialité

Bien que, traditionnellement, les femmes chaouya participent largement aux activités pastorales et agricoles et que leur rôle dans la vie sociale et culturelle du village soit déterminant en même temps que bien délimité et défini (visites aux sanctuaires, organisation des pèlerinages, de la stratégie matrimoniale, etc.) il n'en demeure pas moins que dans l'Aurès — comme dans les pays du Maghreb en général — la maison constitue le domaine privilégié de la femme⁹.

La femme — que ce soit en tant qu'épouse, fille ou sœur — est le réceptacle de la *ħorma* familiale (c'est-à-dire de l'honneur familial, intangible et sacré¹⁰) que l'homme doit à tout prix protéger et défendre en engageant son propre honneur, le *nif*. « Si la hurma s'identifie... essen-

9. Bien que cela sorte du cadre de ce travail, signalons que la position traditionnelle de la femme aurasienne diffère quelque peu de celle de la femme maghrébine en général, dans la mesure où la chaouya parvient à affirmer sa personnalité, son autorité, voire une certaine forme d'indépendance, au fur et à mesure de ses nombreux mariages entre lesquels s'intercalent des périodes de très grande liberté. Toutefois, cela ne modifie en rien le principe symbolique de l'identité de la femme à la maison.

10. Le mot *ħorma* contient le sens d'« interdit » (*ħaram*).

tiellement au féminin, le *nif* est la vertu virile par excellence »¹¹. Le *nif* est le garant de la *ħorma* qui, en tant qu'honneur de la famille par l'intermédiaire des femmes, est contenue à l'intérieur des murs aveugles et fermés de la maison.

Ainsi se fait l'assimilation entre famille/femmes/maison/*ħorma*. Le lieu de la *ħorma* étant donc la maison et l'objet de la *ħorma*, la femme, il s'établit une analogie puissante entre femme et maison. « Comment se définit le sacré (hurma - haram) que l'honneur doit défendre et protéger ? À cette question, la sagesse kabyle¹² répond : « ... la maison, la femme et les fusils ». Ce qui est haram, ... c'est essentiellement... le dedans et plus précisément l'univers féminin, le monde du secret, l'espace clos de la maison, par opposition au dehors, au monde ouvert de la place publique réservé aux hommes... Le fusil est l'incarnation symbolique du *nif* du groupe agnatique... Ainsi, à la passivité de la hurma de nature féminine, s'oppose la susceptibilité active du *nif* »¹³.

De la première proposition qui fait de la femme la raison de l'honneur familial complétée par la seconde proposition établissant une analogie profonde entre la femme et la maison, comme lieu géométrique de cet honneur, et aussi par la troisième proposition qui identifie la femme au monde intérieur, c'est-à-dire au domaine de l'intimité et de la privatisation maximales, il découle nécessairement d'une part une vision essentiellement intimiste de la maison — conçue comme un espace fermé et protégé — d'autre part un sentiment particulièrement aigu de l'inviolabilité de son territoire.

Cette conception culturelle du domaine domestique renvoie à l'interprétation globale de son environnement que l'aurasien propose en termes antagonistes et complémentaires. Ainsi à la maison, domaine de la femme, monde intérieur, privé, intime et fermé, lieu du *ħorma*, s'oppose l'extérieur, domaine de l'homme, monde public et ouvert, identifié au *nif*. Le lieu de rencontre de ces deux univers est le seuil de la maison. « L'homme est la lampe du dehors, la femme est la lampe de dedans »¹⁴.

Il est bien évident que cette vision de la maison détermine fondamentalement sa forme architecturale et l'organisation de ses espaces. Ainsi les petites ouvertures qui ornent les murs hauts et quasiment aveugles ne permettent ni d'être vu depuis l'extérieur, ni de voir depuis l'intérieur. Les terrasses, également, qui constituent le lieu le plus « extérieur », parce que découvert, de la maison, protègent leur intimité par l'interdiction qui est faite aux hommes d'y monter durant la journée. Les pièces, généralement sombres, de la demeure expriment son caractère caché et secret. La pièce des hôtes est placée près de l'entrée pour préserver l'intimité familiale.

11. Bourdieu (P.) : *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., p. 35.

12. Malgré les différences importantes dans la forme du bâti, l'organisation des espaces domestiques et des nuances non négligeables dans le système social, le code de l'honneur et les représentations sociales qui s'y rattachent restent fondamentalement identiques en Kabylie et dans l'Aurès.

13. Bourdieu (P.) : *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., pp. 34-35.

14. Servier (J.), op. cit.

La présence de la *sqiffa*, enfin, espace transition entre l'extérieur public et masculin et l'intérieur, privé et féminin, affirme le caractère essentiellement intime, privé et inviolable de l'habitation.

Par conséquent, l'inviolabilité de la maison assure celle de la femme. La maison est, pour la femme, essentiellement son espace-protection. Pour l'homme, qui n'y fait que de courts séjours — à des moments bien déterminés de la journée — elle constitue son espace-intimité qu'il a évidemment pour rôle de protéger.

Mais, autant la maison assure l'intimité du groupe familial, par rapport aux ensembles plus grands (fraction, village) qui l'englobent, et affirme avec force l'inviolabilité du territoire familial, autant elle n'octroie à l'individu, membre de l'*'ayla*, aucun espace qui lui soit propre et donc qu'une piètre intimité. En fait, tout se passe comme si l'individu n'avait d'existence que familiale et que, par conséquent, le besoin d'intimité concernait beaucoup moins la personne que la famille. Il n'est pas hasardeux d'affirmer qu'au regard de la conception particulièrement communautaire de la famille aurasiennne traditionnelle, le besoin d'intimité de l'individu, voire du couple, soit finalement secondaire et étranger au modèle traditionnel.

L'architecture des espaces domestiques répond à ce besoin aigu d'intimité familiale, en même temps qu'à cette conception spécifique des rapports individu/famille. Nous avons déjà dit que, dans ces grandes maisons, une seule salle (la pièce centrale) est spécifiquement et en permanence réservée aux activités familiales, toutes les autres pièces étant utilisées à des fins économiques.

On ne s'étonnera pas, dès lors, de constater qu'aucun membre ou couple de l'*'ayla* ne dispose d'espace spécifique. Seul(e) l'aïeul(e) a le privilège de posséder un lit (*sudaï*) qui lui est traditionnellement réservé et qui est situé dans la pièce commune. Les autres membres de la famille dorment sur des litières mobiles dans la pièce-foyer ou bien s'isolent dans les pièces de réserve hautes, lorsque celles-ci sont partiellement libérées des produits agricoles qui les encombrant habituellement.

C'est l'interaction complexe des différents facteurs d'ordre physique, technique, social, économique et culturel qui crée la forme bâtie. La maison est effectivement la résultante du tout social. En tant que telle, elle est, en milieu traditionnel, chargée de représentations culturelles et symboliques qui en font « une image du monde », un « microcosme » et qui la situent, avec le reste de l'univers, dans un étroit rapport de cause à effet. D'où la nécessité en même temps que la possibilité, par les pratiques rituelles qui se déroulent dans l'espace domestique, d'agir magiquement sur l'espace extérieur.

Conclusion

Du village au quartier et du quartier à la maison, le cheminement analytique nous a conduit à la connaissance de l'ensemble des logiques qui organisent l'espace habité aux Beni Souik.

Il nous est apparu, tout au long des multiples séjours et entretiens avec les gens des Beni Souik, que les hommes qui ont conçu et construit cet « habitat traditionnel » ont investi, au plus profond de leur village et de leurs maisons, tout leur passé, toute leur culture, toute leur vision du monde. Ils y ont introduit leur attachement pour leurs montagnes arides et dures, pour leurs clans et leurs familles. Ne disposant que de biens faibles moyens techniques, ils ont dû composer avec les contraintes que leur imposaient la géographie tourmentée des sites, la rudesse du climat et une économie précaire d'agriculture et d'élevage qui n'éloignait jamais la hantise de la famine. Et à cause de cette peur si vieille et si réelle, ils ont construit des maisons qui sont d'abord des greniers pour y garder précieusement les réserves familiales.

Modestement, le petit village des Beni Souik ne prétend rien conquérir, rien imposer à la nature ingrate qui l'entoure. Il tente simplement d'apporter une réponse aux contraintes de l'environnement. Et cette réponse — parce qu'elle est riche de toute une histoire, de toute une culture et aussi de toute une affection enracinée dans cette terre — est donnée dans l'harmonie. C'est ainsi que maisons et village reçurent la beauté par surcroît, sans jamais la chercher.

Il nous est apparu, également, que le village des Beni Souik et ses habitants ressemblaient, pour l'essentiel, à bien d'autres villages du pays aurasienn ; qu'en outre, ce que les gens des Beni Souik nous avaient dit de leur histoire, de leur *dechra* et d'eux-mêmes, bien d'autres paysans chaouya auraient pu le dire, sans retrancher rien qui soit fondamentalement différent. Il fut même évident, parfois, que certains gestes, pratiques et conceptions des Beni Souik étaient — par-delà les montagnes de l'Aurès — comme un écho lointain à ce qui se fait ou se faisait aussi ailleurs, en Algérie ou au Maghreb.

Tout au long des chapitres qui composent ce travail, nous avons essayé d'analyser, disséquer, comparer les faits sociaux, économiques et culturels ; nous avons tenté d'établir des corrélations, des catégorisations, dans un but d'approche scientifique. Nous avons construit et vérifié des hypothèses, utilisé et défini des concepts, bref, tenté de faire œuvre scientifique avec les instruments de la science.

Mais, tout en souhaitant que le travail, ici réalisé, satisfasse certaines exigences de la science et contribue réellement à la *connaissance scientifique* de cette région, il nous est apparu, en rédigeant ces dernières lignes, que nous serons, en définitive, passé à côté de la *compréhension sensible*. Du moins serait-il plus exact de dire que nous n'avons pas su, ou pas pu, transmettre, par la médiation du seul document scientifique, la compréhension intime du village, des maisons et des gens des Beni Souik. Certes, les « logiques » d'occupation de l'espace ont été étudiées du mieux qu'il nous a été possible. Mais pourquoi faut-il que ce soit aux dépens de la vie, des tendresses et des rudesses humaines, des regards intérieurs ? Au nom de quelles exigences scientifiques a-t-il fallu, dans cette étude sociologique, étouffer, dans les ruelles du village, les rires et les chahuts enfantins ? Pourquoi les maisons n'y transpirent-elles plus ces odeurs fortes de feu de bois, de goudron végétal, de bétail et de terre ?

Certes, tout semble avoir été dit, depuis plus d'une décennie sur le « regard réducteur » de l'anthropologue, sur le dilemme de l'objectivation conçue avec l'extériorité comme la condition scientifique de l'anthropologie, et sur les implications de cette attitude au plan idéologique. Mais il faut bien concevoir que l'anthropologie ne peut être seule des Sciences Sociales à se trouver prise au piège de son projet scientifique. Car c'est le projet scientifique lui-même qui est peut-être en cause, sinon dans ses méthodes qualitatives d'investigation, du moins dans ses modalités d'analyse.

Il n'est nullement dans notre intention de renier des acquis scientifiques chèrement acquis. Il s'agit plutôt de souhaiter restituer — à propos des Sciences Sociales dites aussi Sciences Humaines — par-delà l'analyse, un peu de cette chaleur humaine, un peu de la vie des hommes à ces études si froides, si lointaines et parfois si hautaines qui, lorsqu'elles sont achevées, laissent toujours traîner derrière elles le sentiment d'avoir trahi quelque chose de plus sensible.

Aussi voudrions-nous tenter, maintenant, non seulement de connaître et de comprendre mais aussi de transmettre cette compréhension intime, dans le respect du sensible et du furtif, des odeurs et des bruits, des lumières et des pénombres, sans lesquels il n'est pas de vie. Et ceci sans pour autant renier la science.

Rien, absolument rien ne nous permet de présumer que, dans notre prochain travail¹, nous atteindrons nos objectifs. Du moins tenterons-

1. « Les Filles de Klemmbô, ou, les mémoires des Beni Souik », actuellement en cours de rédaction.

nous l'entreprise, en ayant présente à l'esprit cette phrase de Jean Giono que Jean Malaurie plaçait en exergue de son magnifique ouvrage *Les derniers rois de Thulé* :

« On ne peut connaître un pays par la simple science géographique... On ne peut, je crois, rien connaître par la simple science ; c'est un instrument trop exact et trop dur. Le monde a mille tendresses dans lesquelles il faut se plier pour les comprendre avant de savoir ce que représente leur somme...

Seul le marin connaît l'archipel. »

Note sur le système de transcription utilisé

- 1° Nous avons écrit en transcription phonétique tous les mots arabes et chaouya à l'exclusion :
 - des toponymes les plus connus : les différentes administrations leur ont octroyé une « orthographe » latine à laquelle nous nous conformons. Exemple : Menaâ, Arris, etc. Dans ce cas, nous utilisons la majuscule pour la lettre initiale.
 - des termes géographiques ou sociologiques les plus usuels pour lesquels existe également une orthographe conventionnelle. Exemple : oued, djebel, ouled, chaoui (pl. chaouya), dechra, seguia, souk...
- 2° Le système de transcription utilisé est fondé sur le principe de ne donner qu'un seul signe par phonème.
- 3° Les mots écrits en transcription phonétique sont soulignés.

Voyelles

a, e, i, o, u (se prononçant toujours *ou*) ;
Les voyelles longues sont surmontées d'un trait : \bar{a} .

Consonnes

b, d, f, g, k, m, n, s, t, z : même prononciation qu'en français.
ḏ, ṭ, ṣ, ḏ : emphatiques. Correspondent, en arabe, respectivement
aux : $\bar{ط}$ - $\bar{ط}$ - $\bar{ص}$
ḏ, ḏ, approximativement le son du *th* anglais, le $\bar{ث}$ arabe.
ṣ : chuintante, le *ch* français, le $\bar{ص}$ arabe.
q : occlusive, vélaire, sourde, le $\bar{ق}$ arabe.
ḥ : fricative, vélaire, sourde, approximativement la *jota* espagnole, le arabe. $\bar{ح}$
r : toujours roulé, le $\bar{ر}$ arabe.

ğ : fortement grasseyé, le ع arabe.

h : aspiré dur, le ه arabe.

' : occlusive, le ح arabe.

Les mots écrits en transcription phonétique ne comportent pas de majuscule initiale, y compris les noms propres ou patronymes ou ceux commençant une phrase.

Bibliographie

- R. BASAGANA & SAYAD : *Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie*, Mémoire du C.R.A.P.E., n° XXIII. Alger, S.N.E.D., 1984.
- J. BERQUE : *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, P.U.F., 1955 ; *Maghreb, histoire et sociétés*, Alger, S.N.E.D., Duculot, 1974 ; *De l'Euphrate à l'Atlas*, Paris, Sindbad, 1978 ; *L'intérieur du Maghreb*, Paris, Gallimard, 1978.
- M. BOUGHALI : *La représentation de l'espace chez le marocain illettré, mythes et tradition orale*, Paris, Ed. Anthropos, 1974.
- P. BOURDIEU : *Sociologie de l'Algérie*, Paris, P.U.F./Q.S.J., 1958/1970 ; *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédé de : *Trois études d'ethnologie kabyle*. Genève-Paris, Libr. Droz, 1972 ; *Le sens pratique*, Paris, Ed. de Minuit, 1980.
- G.H. BOUSQUET : *Promenades sociologiques*, in *Revue Africaine*, Alger, 1952.
- M. BOUTEFNOUCHET : *La famille algérienne* in *Sciences Sociales - Panorama*, n° 1, Alger, sept. 1979 ; *La famille algérienne, évolution et caractéristiques récentes*, Alger, S.N.E.D., 1980.
- R. CAILLOIS : *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard/N.R.F., 1950/1963.
- R. CARETTE : *Recherches sur l'origine et les migrations des principales tribus de l'Afrique septentrionale et particulièrement de l'Algérie*, in *Exploration scientifique de l'Algérie*, Alger, 1843.
- D. CHAMPAULT : « Les pèlerins de l'eau » (film) in *Actes du 1^{er} congrès d'Études des Cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, 13-16 avril 1972 - Malte. Alger, S.N.E.D., 1973.
- C. CHAULET : « Les fonctions de la famille patriarcale dans le secteur traditionnel et leurs modifications possibles dans le cadre de la R.A. » in *Revue Alg. sc. Jur., Econ. et Pol.*, vol. IX n° 3, Alger, sept. 1974.
- F. COLONNA : « L'Islah en milieu paysan : le cas de l'Aurès, 1936-1938 » in *Rev. Alg. Sc. Jur., Econ. et Pol.*, vol. XIV n° 2, Alger, juin 1977 ; « Saints furieux et saints studieux ou, comment, dans l'Aurès la religion vint aux tribus », in *Annales ESC*, Paris, sept. 1980.
- R. CRESWELL & M. GODELIER : *Outils d'enquête et d'analyse anthropologiques*, Paris, Maspéro, 1976.
- E. DERMENGHEM : *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, ed. l'Espèce Humaine, 1954 ; *Le pays d'Abel. Le Sahara des Ouled Naïl, des Larbaâ et des Amour*, Paris, Gallimard NRF, 1960.

- J. DESPOIS & R. RAYNAL : *Géographie de l'Afrique du Nord-Ouest*, Paris, Payot, 1967.
- E. DESTAING : « l'Ennayer chez les populations des Beni Souss », in *Revue Africaine*, n° 256. Alger, 1905.
- E. DOUTTE : *Magie et Religion en Afrique du Nord*, Alger, 1905.
- M. ELIADE : *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, NRF, 1963 ; *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard NRF, 1965 ; *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard NRF, 1969.
- E.T.A.U. : *Le Mzab*, Alger, 1979, document ronéoté ; *Recueil de textes sur l'habitat rural*, Alger, 1979, document ronéoté ; *Le Souf*, Alger, 1979, document ronéoté ; *La Kabylie*, Alger, 1979, document ronéoté.
- M. FAUBLÉE-URBAIN : « Magasins collectifs de l'oued el Abiod » in *Journal de la Société des Africanistes*, t. XXI, fasc. 2, Paris, 1951.
- R. FERRY : *Hygiène des populations de l'oued el Abiod*, Constantine, 1952.
- M. GAUDRY : *La femme chaouïa de l'Aurès*, Paris, Libr. Orient. Geuthner, 1929.
- M. GODELIER : *Horizons et trajets marxistes en Anthropologie*, Paris, Maspéro, 1977.
- IBN KHALDOUN : *Histoire des Berbères*, trad. De Slane, Paris, Libr. Orient. 1978.
- D. JEMMA-GOUZON : « A Marrakech : célébration de deux moments du cycle religieux, l'Achoura et le Mouloud », in *Libyca*, t. XXIV, Alger, 1972.
- E. LAOUST : *Mots et choses berbères*, Paris, A. Challamel, 1920.
- Lt Cl de LARTIGUE : *Monographie de l'Aurès*, Constantine, 1904.
- J. LIZOT : « Metidja, un village algérien de l'Ouarsenis », in *Mémoires du C.R.A.P.E.*, n° XXII, Alger, S.N.E.D., 1975.
- N. MAROUF : *Lecture de l'espace oasien*, Paris, Sindbad, 1980.
- E. MASQUERAY : *Notes concernant les Aoulad Daoud du mont Aouras*, Alger, Jourdan, 1879.
- E. MASQUERAY : « Documents historiques recueillis dans l'Aurès, juillet 1876 » in *Revue Africaine*, n° 122, Alger, 1877 ; *La formation des cités chez les populations sédentaires d'Algérie (kabyles du Djurdjura, chaouïa de l'Aouras, Beni Mzab)*, Aix-en-Provence, EDISUD, 1983.
- R. MONTAGNE : *Villages et Kasbas berbères - Tableau de la vie sociale des berbères sédentaires dans le Sud du Maroc*, Paris, Libr. F. Alcan, 1930 ; *La vie sociale et la vie politique des berbères. Leçons professées à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris*. Paris, Ed. du Com. de l'A.O.F., 1931.
- J.-B. MOREAU : *Les grands symboles méditerranéens dans la poterie algérienne*. Alger, SNED, 1976.
- V. PAQUES : *L'arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du nord-ouest africain*. Paris, Institut d'Ethnologie/CNRS, 1964.
- A. RAPOPORT : *Pour une anthropologie de la maison*, Paris, Dunod, 1977.
- A. RAVEREAU : *Le Mzab, une leçon d'architecture*, Paris, Sindbad, 1981.
- R. RICHE : *La maison de l'Aurès*, in *Cahiers des Arts et Techniques d'Afrique du Nord*, n° 5, Alger, 1959.
- C.M. ROBERT : *Le long des oueds de l'Aurès*, Alger, Bacônnier, 1938.
- P. ROGNON : *La basse vallée de l'oued Abdi (Aurès)*.
- J. SERVIER : *Les Portes de l'Année - L'Algérie dans la tradition méditerranéenne*, Paris, R. Laffont, 1962.
- G. TILLION : « Les sociétés berbères dans l'Aurès méridional » in *Africa*, Paris, 1938 ; « Les deux versants de la parenté berbère », in *Actes du 1^{er} Congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*. Malte, 13-16 avril 1972, Alger, SNED, 1973 ; *Le harem et les cousins*, Paris, Ed. du Seuil, 1966.

Sources documentaires

Nous avons consulté, aux archives du cadastre de Constantine, les Procès Verbaux du Sénatus Consulte du 22 avril 1863, en exécution de la loi du 28 avril 1887 pour les tribus des :

- Ouled Ziane : P.V. n° 245.
- Arrêté portant ouverture des opérations en date du 12 avril 1893 - clôture le 26 avril 1893.
- Ouled Abdi : P.V. n° 174 (Préambule historique).
- Beni Ferah : P.V. n° 100 (Préambule historique).
- Ouled Daoud : P.V. n° 205 (Préambule historique).

MORPHOLOGIE DU VILLAGE ACTUEL DES BENI SOUIK

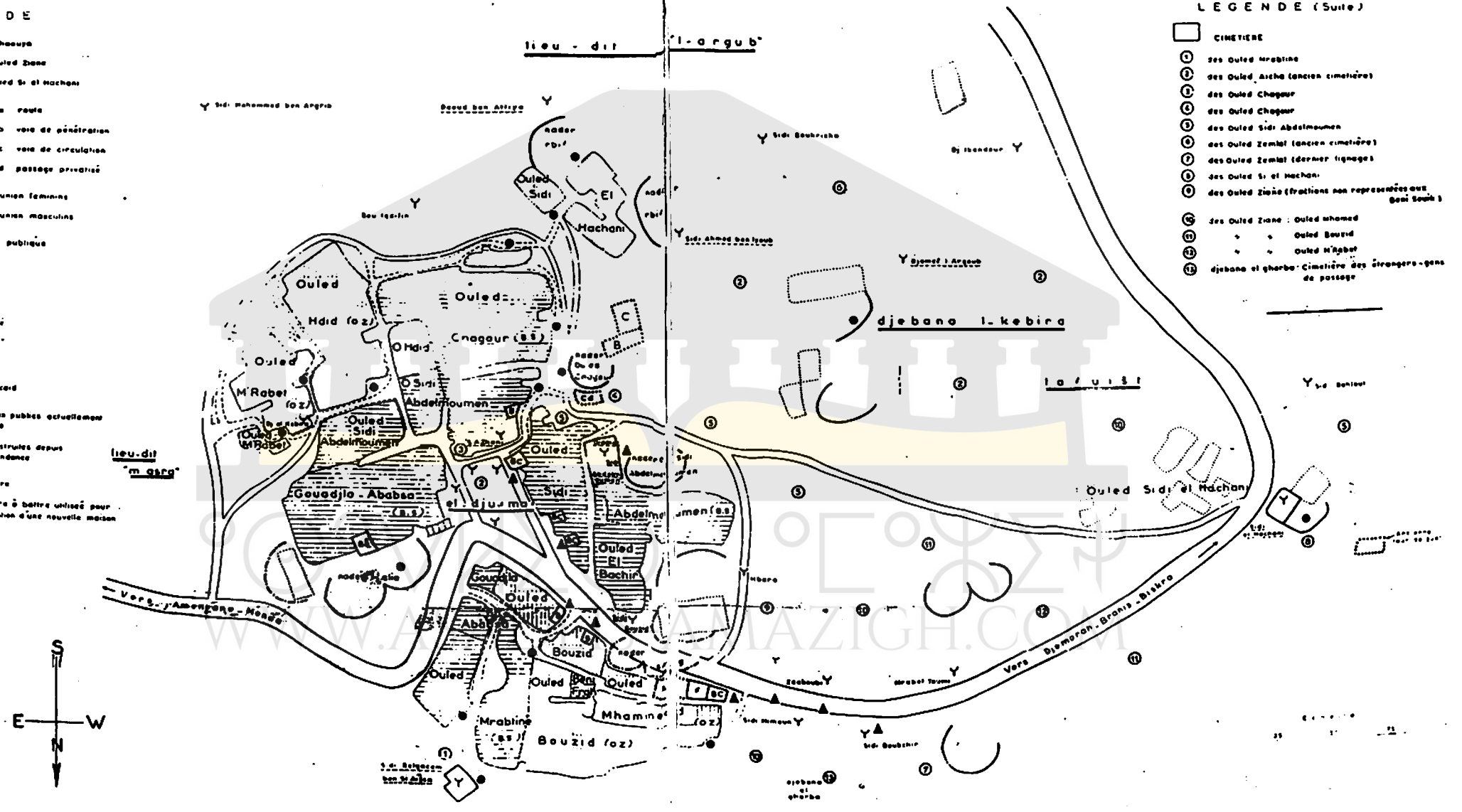
PL4

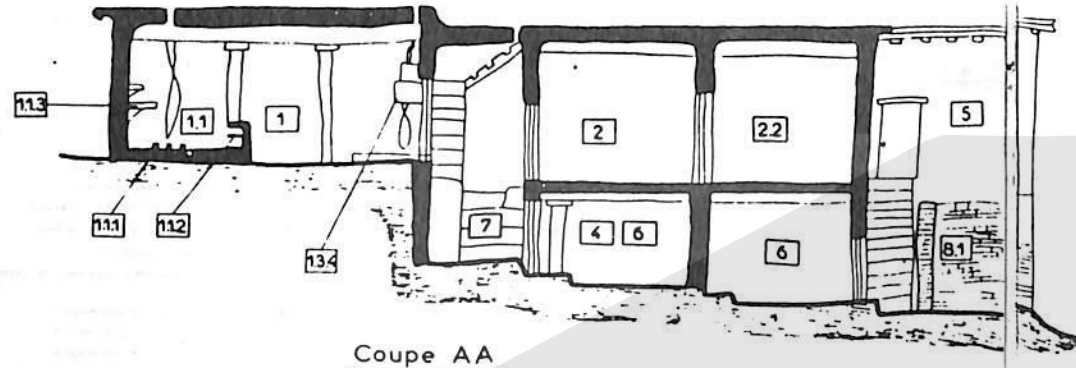
LEGENDE

- ☐ Quartiers choupa
- ☐ Quartiers Ouled Ziane
- ☐ Quartiers Ouled Si el Machani
- Circulation a route
- Circulation b voie de pénétration
- Circulation c voie de circulation
- Circulation d passage privé
- Lieu de réunion féminine
- ▲ Lieu de réunion masculine
- ☐ Construction publique
- B. Bazar
- B. Boulangerie
- C. Café
- SC Secteur café
- A. Fonderie "sou"
- F. Forgeron
- Cd Bureau de cad
- ⋯ Anciens lieux publics actuellement en ruines
- ⋯ Maisons construites depuis l'indépendance
- Aire à battre
- Ancienne aire à battre utilisée pour l'érection d'une nouvelle maison
- Y Sanctuaire

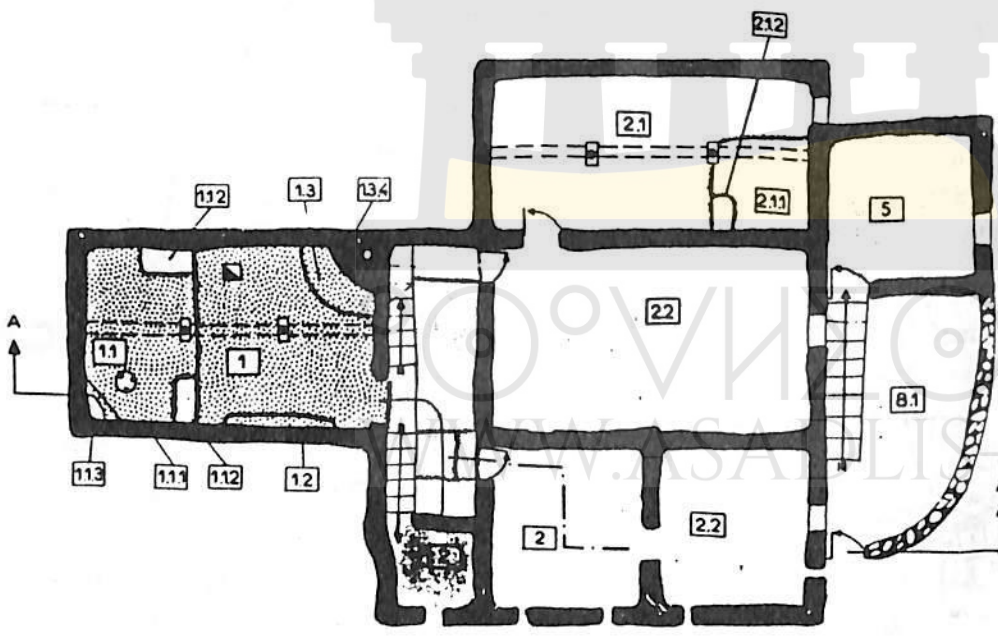
LEGENDE (Suite)

- ☐ Cimetière
- ① des Ouled Mrabline
- ② des Ouled Aicha (ancien cimetière)
- ③ des Ouled Chagour
- ④ des Ouled Chagour
- ⑤ des Ouled Sidi Abdelmoumen
- ⑥ des Ouled Zemlat (ancien cimetière)
- ⑦ des Ouled Zemlat (dernier lignage)
- ⑧ des Ouled Si el Machani
- ⑨ des Ouled Ziane (fractions non représentées aux Beni Souik)
- ⑩ des Ouled Ziane : Ouled Mohamed
- ⑪ " " Ouled Bouzid
- ⑫ " " Ouled Mrabba
- ⑬ djebana el qharba : Cimetière des étrangers - gens de passage





Coupe AA

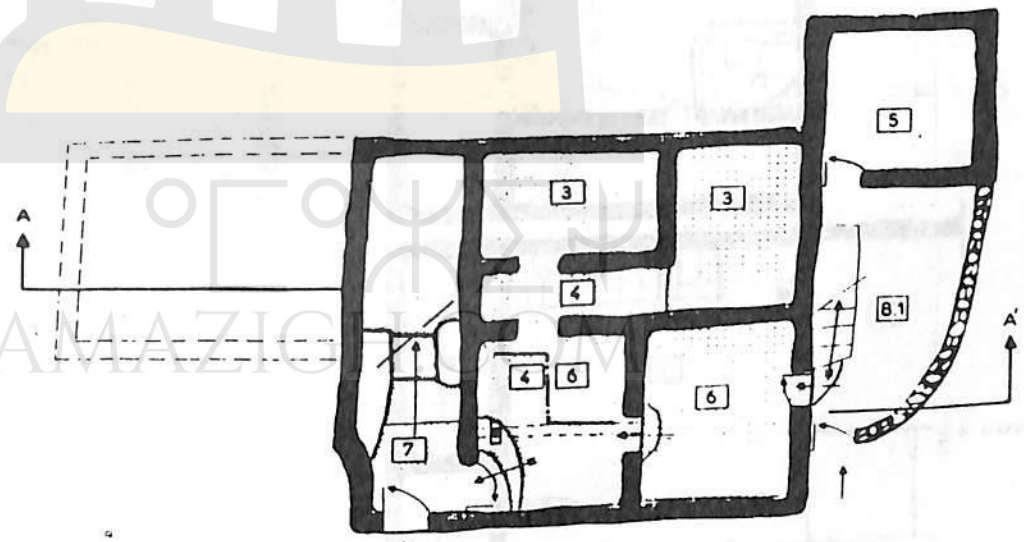
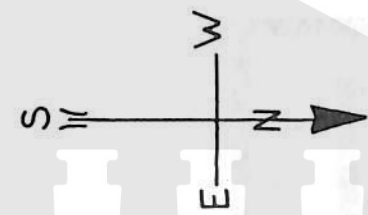
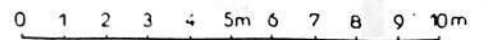


1er Etage

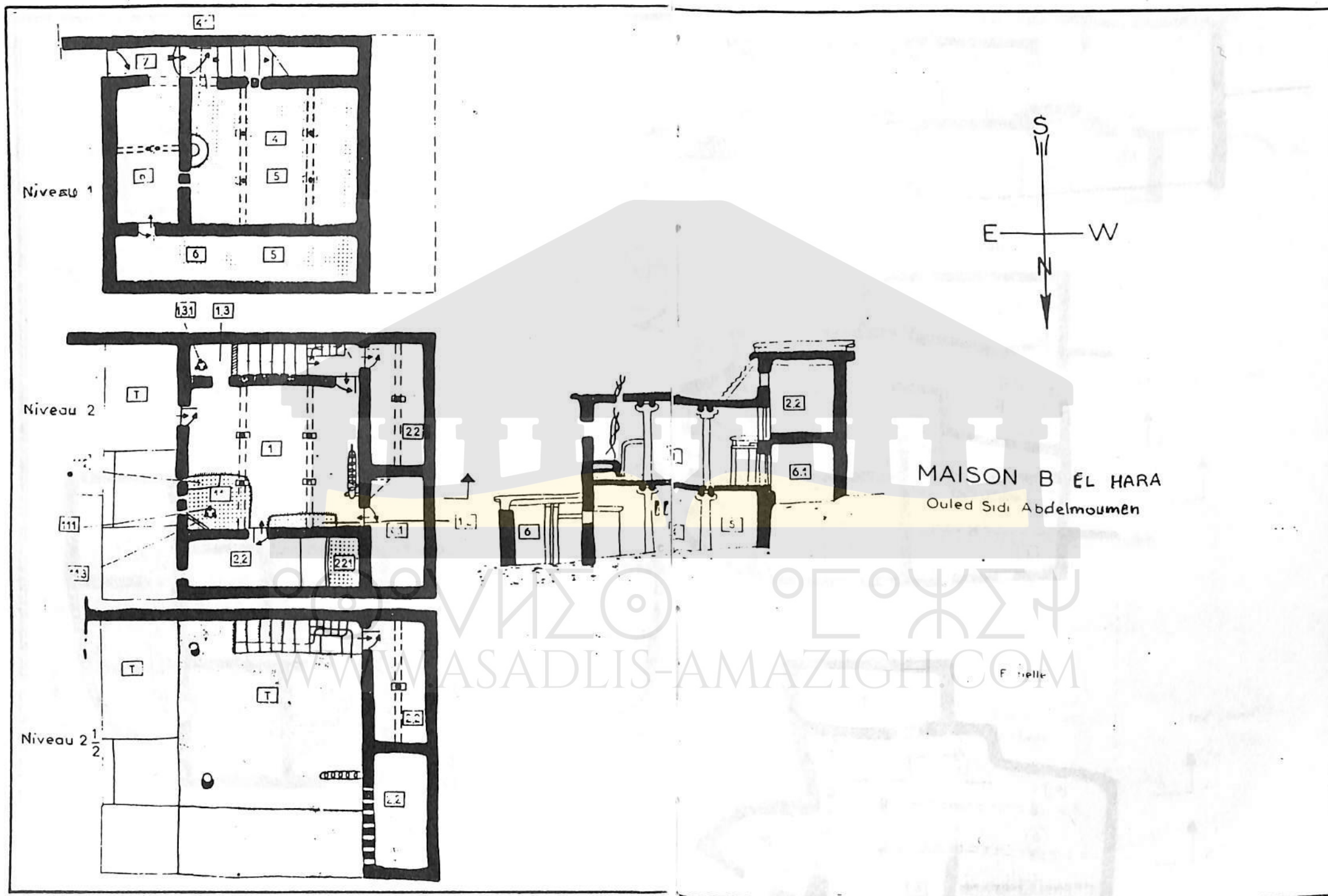
MAISON A

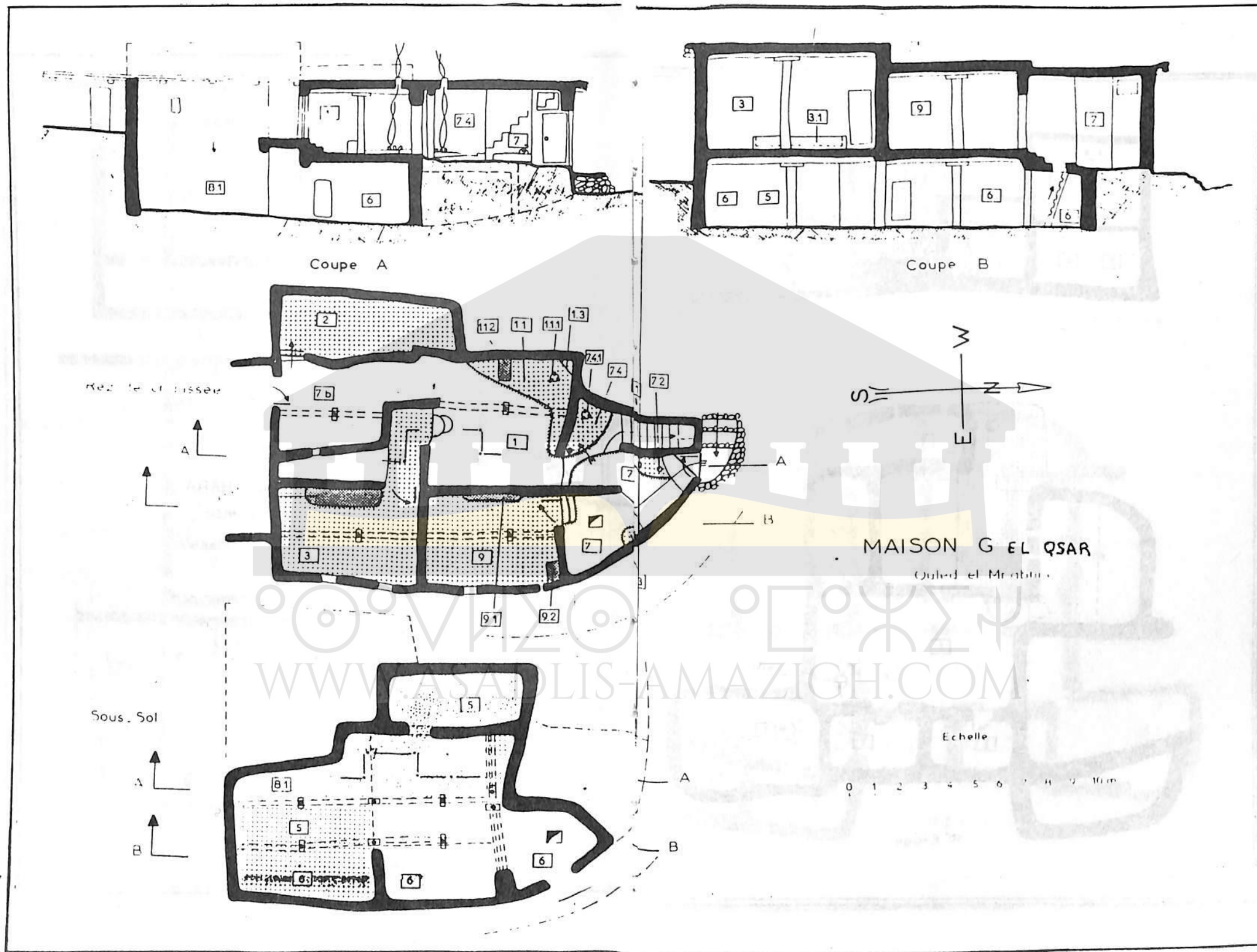
El Hara Ouled Sidi Abdelmoumen

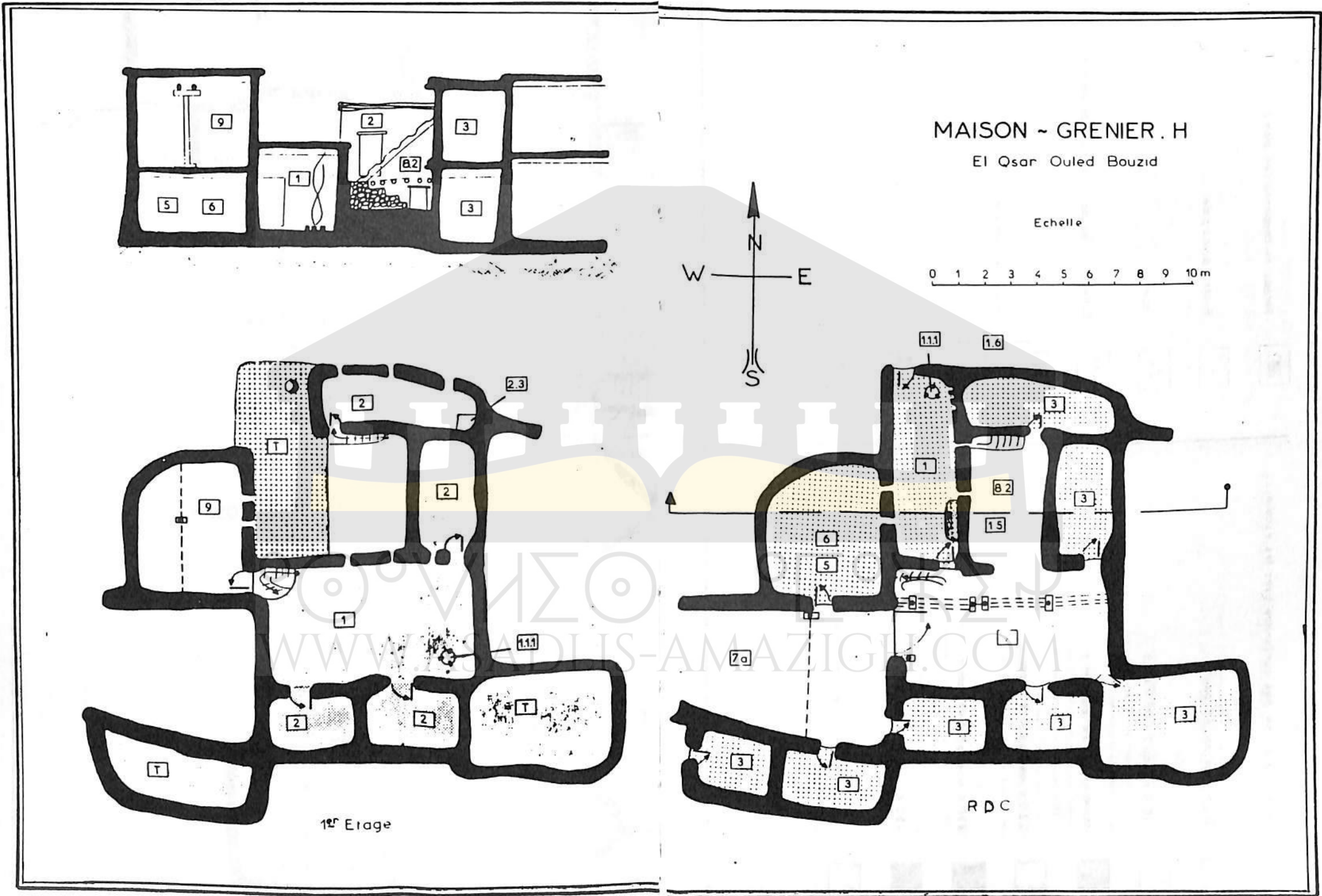
Echelle



















R.D.C





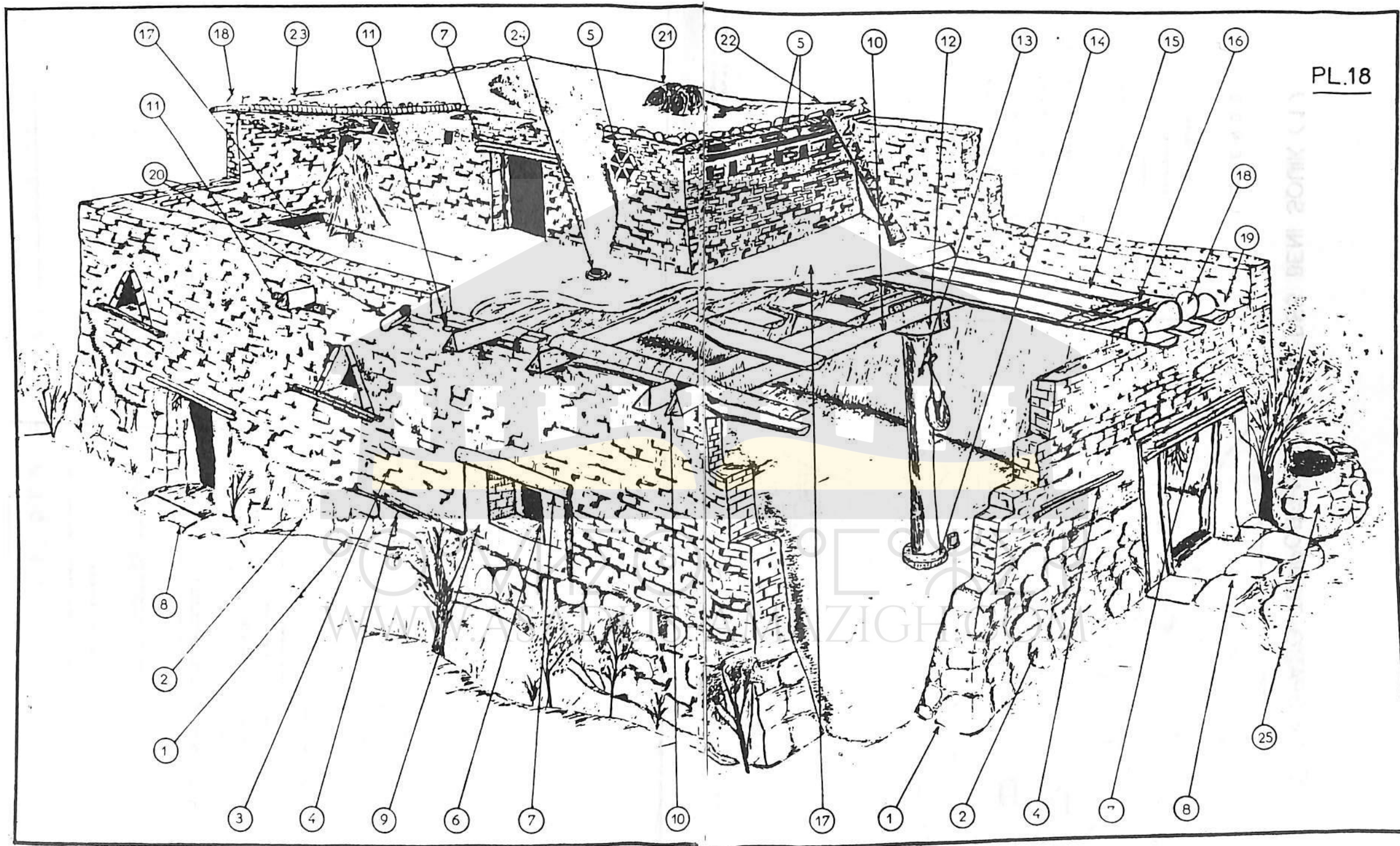


LEGENDE DES PLANCHES 9 A 16

	Niveau 0 (à ne pas confondre avec les escaliers)		Poteau et chapiteau (en plan)
	0 < niveau 1 < 40 cm =		Poutre principale
	40 < niveau 2 < 110 cm =		Foyer
	111 < niveau 3 < 220 cm =		Echelle taillée dans un tronc de palmier
	220 < niveau 4 < 350 cm =		Trous de lumière
	350 < niveau 5 < 450 cm =		Grande ouverture, fenêtre
	450 < niveau 6 < 550 cm =		Petite ouverture supérieure
	Les surfaces pochées marquent les niveaux intermédiaires.		Porte

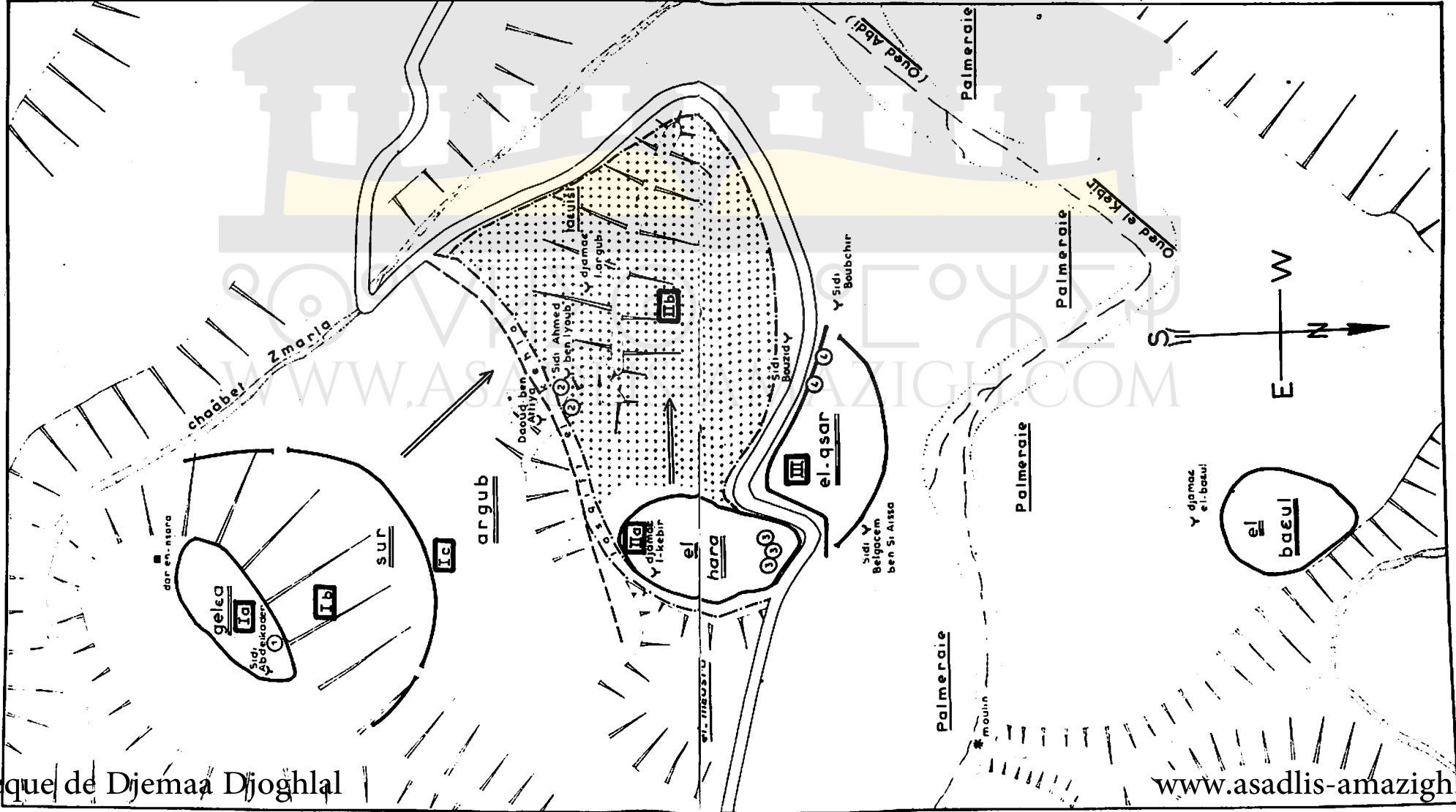
CODE DES RELEVÉS DE MAISONS (PLANCHES 9 à 16)

1. Iğorfaɣ n'ilmas : pièce du foyer, ou, pièce centrale
 1.1. ilmas : espace foyer principal toujours surélevé par rapport au sol
 1.1.1. ilmas : foyer, constitué traditionnellement d'un trou entouré de trois pierres, ^{intig}
 1.1.2. tadbrej n'ilmas : sorte de meuble maçonné dans la terre, ouvert sur l'une des grandes faces
 1.1.3. daraf : étagère en bois dans l'angle de l'âtre
 1.1.3.1. daraf : étagère maçonnée seulement dotée par des branchages
 1.1.3.2. daraf : cheminée, faite en terre ou dessus de l'âtre, élément d'introduction certainement récente.
 1.2. adukkan n'izella : banquettes du métier à tisser.
 1.3. tarfifj : espace foyer secondaire ou temporaire (sit)
 1.3.1. foyer secondaire au temporaire
 1.3.2. tadbrej (meuble maçonné) du foyer secondaire
 1.3.3. étagère dans l'angle de l'âtre secondaire
 1.3.4. cheminée sur foyer secondaire.
 1.5. tadukkant : banquettes, tout espace surélevé, autre que celui du foyer et autre que la banquettes du métier à tisser.
 1.6. tadurj : niche aménagée dans l'épaisseur du mur.
 1.7. maxzen : silo à grains.
2. Iğorfaɣ n'xzir, dia, lalil : pièce de réserve haute, destinée, en première fonction, à entreposer les fruits et tous produits agricoles périssables
 2.1. pièce de réserve haute faisant également et simultanément fonction de pièce foyer secondaire
 2.1.1. espace foyer secondaire.
 2.1.2. tadbrej (meuble maçonné) du foyer secondaire.
 2.2. pièce de réserve haute pouvant également et simultanément faire fonction de pièce sommaire
 2.2.1. sudat, ... traditionnelle
3. Iğorfaɣ n'xzir : pièce de réserve basse destinée à entreposer les céréales et les produits agricoles non périssables.
 3.1. tadukkant : banquettes.
4. tozaqa : pièce entrepôt (bois, outils aratoires)
 4.1. espace meulage
5. tozaqa : pièce entrepôt (fourrage)
6. zardab : pièce réservée aux animaux (chèvres, ânes pour l'essentiel)
 6.1. espace réservé aux lapins
7. tasqif, sqiffa
 7.1. espace meulage
 7.2. espace pilage
 7.3. espace ou petite cuvette maçonnée pour recevoir l'eau d'écoulement de l'âtre, grad
 7.4. tarfifj : espace foyer secondaire ou étuve!
 7.4.1. foyer
 7.6. passage intérieur au quartier
 7.6. passage entre deux maisons
9. afraq, ou, afraq : espace découvert en général
 9.1. kuri : espace réservé aux animaux (ânes, chèvres pour l'essentiel)
 9.2. afraq, ou, afraq : tour de passage
 9.3. afraq, ou, afraq : cour d'activités
 9.4. thulart n'igad : encadrement de dépôt des cenoues de l'âtre, ... à l'âtre.
 9.5. buja : grande niche utilisée comme niche pour les po. et
9. Iğorfaɣ n'diaf : pièce d'hôte
 9.1. adukkan n'izella : banquettes du métier à tisser
 9.2. tadbrej (meuble maçonné)
10. chambre à coucher (dans maison de conception récente)



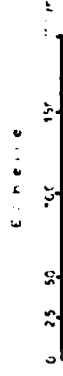
PL.18

OCCUPATION SPATIO-TEMPORELLE DU SITE DES BENI SOUIK (1)



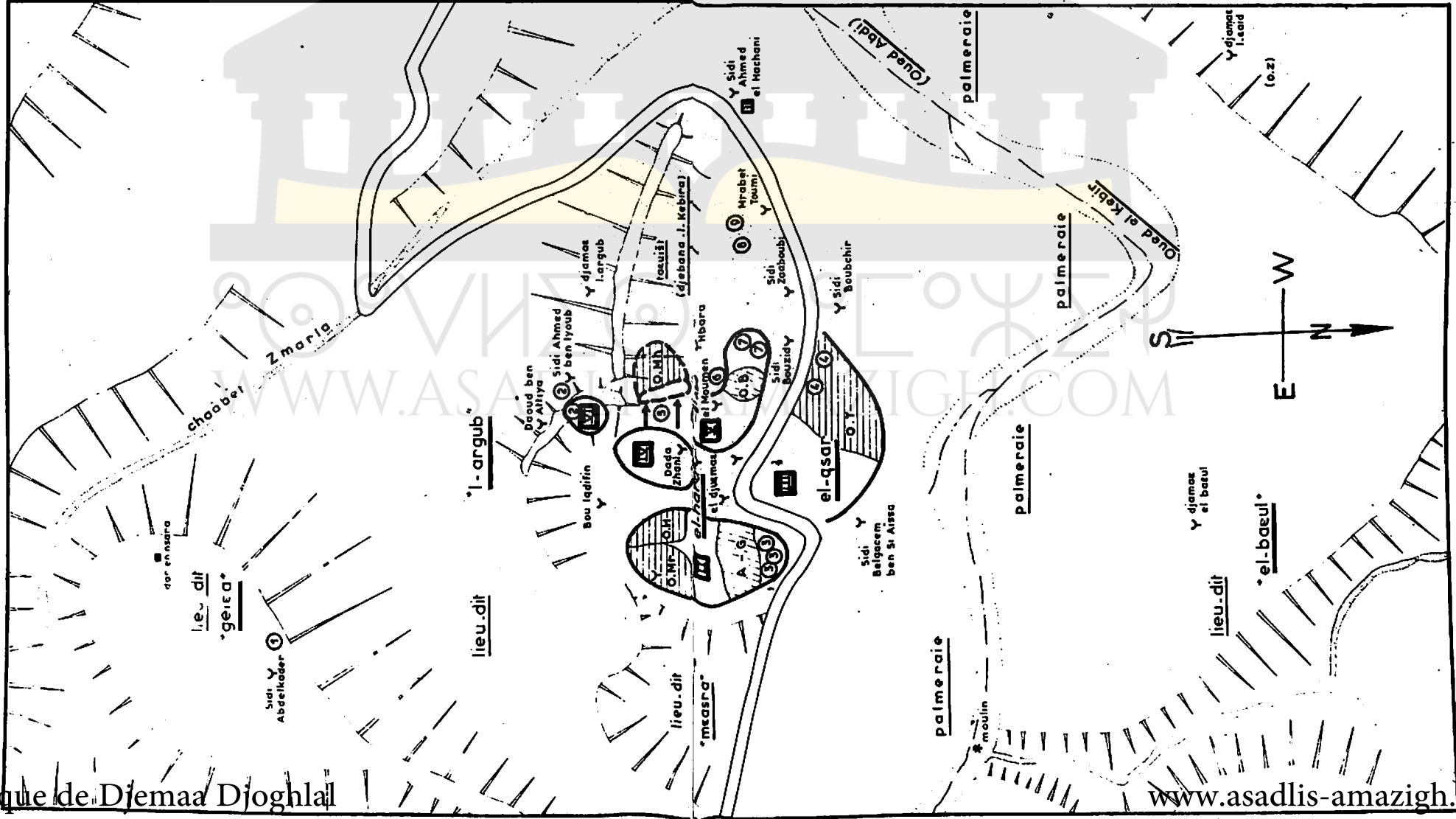
LEGENDE

- Châaba-Oued
- Escarpement
- Chemin
- Sanctuaire-mosquée
- ouled Zemlal, 1^{er} site - geiza
- ouled Zemlal, 1^{er} site - sur
- ouled Zemlal, site d'extension. argub
- ouled Aïcha, 1^{er} site
- ouled Aïcha, site d'extension
- ouled Mrabine, el qsar
- Aire à battre : nader l-qsar
- Aires à battres : nader rbiç
- Aires à battres : nader galia
- Aires à battres : nader sug
- Cimetière des : -Ouled Zemlal
-Ouled Mrabine
-Ouled Azziz
- Cimetière des Ouled Aïcha
- Extension d'un quartier



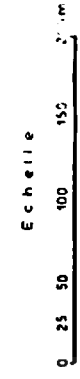
- C U R E R - Avr. I 1968

OCCUPATION SPATIO-TEMPORELLE DU SITE DES BENI SOUIK (2)



LEGENDE

- Châabo-oued
- Escarpement
- Chemin
- Sanctuaire .mosquée
- Site des Ouled Aicha
- Site des Ouled Mrabine
- Site des Ouled Chagour
- Site des Ouled Sidi Abdelmoumen
- Site des Ouled Si El Hachani
- Quartier des groupes chaouya "rattachés":
A : Ababso O.B : Ouled El Bachir
G : Gouadjja
- Quartier des groupes arabes "rattachés":
O.T : Ouled Troudi
O.Mh : " Mhammed
O.H. : " Hâdid
O.M. : " M'Rabet
Ouled Ziâne
- Cimetière
- Extension d'un quartier
- Aires à battre : cf. planche n° 2
- Aire à battre des Ouled Chagour
- Aire à battre collective des Ouled Sidi Abdelmoumen
- Aires à battires des Ouled El Bachir
- Aire à battre des Ouled Sidi Abdelmoumen
- Aire à battre des Ouled Chagour
- Tour de guet



- C.U.R.E.R. - Avril 1981.

- 1 - **lga** (gargouille) Les maisons se fondent directement sur du rocher ou sur du sol, s'abaissent.
- 2 - **subassement**: en grosses pierres ou galets à l'ouest posés à sec ou éventuellement sur de la terre argileuse.
- 3 - **bid**: murs en élévation sont constitués de parpaing de terre hourdés à la terre.
- 4 - **gessad**: chaînage. Certaines zones de murs sont chaînées par des branchages (généralement d'abricoliers ou de genévriers, (gessad)).
- 5 - **thabaf**: petites ouvertures pratiquées généralement dans la partie supérieure des murs. Le sol de simples trous de lumière et d'aération peuvent prendre différentes formes obtenues par un appareillage particulier des parpaings de terre (triangles, triangles, rosaces).
- 6 - **lgaaf**: fenêtre, ouverture plus importante que les précédentes, situées plus bas sur le mur sont d'introduction relativement récente.
- 7 - **galbat**: linteau surmontant les ouvertures rectangulaires. Est généralement constitué de branchages ou quelquefois de section de troncs de palmier.
- 8 - **galbat**: le même terme désigne le **lgaaf** ou plus exactement, l'élément structurel du seuil constitué par un gros branchage.
- 9 - **lag** ou **bu siama**: enduit d'argile rouge, utilisé parfois en renforts autour des ouvertures importantes, et toujours en revêtement de la face intérieure des murs sur une hauteur de deux mètres environ.
- 10 - **iqandasa**, **ahmul**: poutres principales les franchissements horizontaux sont constitués de troncs lenticés ou refendus de palmiers qui portent selon les dimensions à franchir - soit sur des murs par l'intermédiaire d'un branchage formant chaînage ou réparation (11) - soit sur des poteaux par l'intermédiaire d'un chaînage.
- 12 - **lgaaf**: chapiteau surmontant le **lgaaf** - poteau (13) qui supporte de très fortes charges. Aux Beni Souik, les poteaux sont généralement constitués de troncs d'abricoliers, irès.
- 13 - rarement de troncs de palmiers. Le chapiteau est destiné à transmettre au poteau la charge de plusieurs poutres.
- 14 - **lgaaf n' lgaaf**: pierre du poteau, pièce sous le poteau et destinée à en répartir la charge sur le sol.
- 15 - **ikallban**: solives. Reposent sur les poutres principales et sur les murs. Sont constituées de gros branchages, de petits troncs ou de planches de palmiers refendues.
- 16 - **ijridin**: lags de palmiers déposés transversalement aux solives qu'elles revêtent totalement. Sont destinées à recevoir la terre du plancher supérieur.
- 17 - **sol n' sabb**: revêtement de terrasse. Les planchers, les sols et les terrasses sont revêtus de terre, enduits d'argile destinée à empêcher l'étalement et à faciliter l'écoulement des eaux.
- 18 - **sdaraf n' sgar**: alignement de grosses pierres bordant les terrasses maintient les bords des terrasses et se situe sur les chaînages. Les terrasses peuvent être également bordées par des murs ou des murets.
- 19 - chaînage principal sur la partie supérieure des murs.
- 20 - **amizab**: gargouille. Façon de pente et écoulement des eaux des terrasses.
- 21 - **azad n' tazad**: ruches traditionnelles, constitués de cylindres d'alfa dont les faces intérieure et extérieure sont enduites d'argile. L'ensemble est recouvert de nattes.
- 22 - **sellum n' tazadaf**: troncs de palmier à encoches faisant fonction d'échelle.
- 23 - guent protégeant une sortie d'escalier intérieur.
- 24 - **lgaaf**: trou d'aération. Lorsqu'il est situé au-dessus de l'air, est surmonté d'une poterie sans fond (**lgaaf n' lgaaf**) scellée dans la terre de la terrasse.
- 25 - **thufarf n' n'igad**: encinte de dépôt des cendres du foyer.

Table des matières

AVANT-PROPOS	7
INTRODUCTION. — Considérations d'ordre théorique et méthodologique	9
<i>Cadre théorique et conceptuel</i>	9
Occupation de l'espace et habitat (9). Éléments d'approche des sociétés aurasiennes traditionnelles (10)	20
<i>Choix du terrain d'étude</i>	22
<i>Méthodologie</i>	27
PREMIÈRE PARTIE. — Les Beni Souik et l'espace aurasienn	27
CHAPITRE PREMIER. — <i>Présentation des caractéristiques générales de l'organisation de l'espace en pays aurasiens</i>	29
<i>Le Massif aurasienn</i>	29
Les différentes vallées de l'Aurès (30). Organisation générale de l'espace aurasienn (31)	33
<i>Organisation de l'espace dans la vallée</i>	33
Organisation de l'espace à l'intérieur de la vallée (33). La vallée, comme interprétation socio-culturelle des différentes contraintes géographiques (36)	33
CHAPITRE 2. — <i>Situation et fonction des Beni Souik dans la vallée de l'oued Abdi</i>	42
<i>Le village des Beni Souik comme lieu de contact entre deux populations différentes</i>	42
<i>Élaboration d'une stratégie de protection</i>	44
Par la sacralisation des espaces de contact (44). Par l'intégration des fractions maraboutiques (46). Par la création de la Zaouya de Sidi Yahia. Ben Abdallah des Ouled Mrabtine a Djemmozah (48)	50
<i>Élaboration d'une stratégie de relation</i>	50
Au plan du sacré (50). Au plan de l'échange économique (51). Au plan des rapports économiques et sociaux (53)	54
<i>Échec ou changement de stratégie ?</i>	54
DEUXIÈME PARTIE. — Le village	63
CHAPITRE PREMIER. — <i>Analyse des schémas d'occupation spatio-temporelle aux Beni Souik</i>	63
<i>Chronologie des occupations successives transmise par la tradition orale</i>	63
<i>Logiques d'occupation spatio-temporelle aux Beni Souik</i>	84
Principes initiaux d'occupation spatiale (84). Évolution des schémas d'occupation spatiale (92)	84

CHAPITRE 2. — <i>Étude de la morphologie actuelle du village des Beni Souik</i>	94
<i>Une morphologie fragmentée : la division en quartiers</i>	95
Analyse des relations sociales interquartiers aux Beni Souik (95). Fréquentation des différentes voies de circulation (100).	
<i>Organisation interne des quartiers</i>	102
L'agencement intérieur des maisons les unes par rapport aux autres (104). Le mode des circulations intérieures (104). La relation spatiale du quartier au village (105). Fréquentation des espaces transition (106).	
TROISIÈME PARTIE. — <i>La maison</i>	111
CHAPITRE PREMIER : <i>Espace domestique et pratiques sociales</i>	113
<i>La maison dans le village</i>	113
Implantation de la maison sur le site (113). Aspect extérieur de la maison (113).	
<i>Définition et occupation sociale des différents espaces domestiques</i>	115
Organisation générale de la maison « Taddart » (115). Définition des espaces domestiques en relation avec les pratiques sociales et économiques (116). L'ancienne maison-grenier des Beni Souik, « taddart le hzin » (132).	
CHAPITRE 2. — <i>Espaces domestiques et pratiques rituelles</i>	135
<i>Délimitation, occupation et rappels rituels de l'espace domestique</i>	136
Rites d'appropriation et d'occupation de l'espace domestique (136). Rites de rappel (139).	
<i>Espace domestique, temps agraire et cycle religieux</i>	144
De l'espace domestique au temps agraire : le rite (144). Espace domestique et cycle religieux (159).	
<i>Espace domestique et temps humains</i>	166
Les rites de la naissance (167). Circoncision et puberté (172). Le rituel nuptial (175). Le rituel funéraire (181). Rites agraires et rites de passage (182).	
CHAPITRE 3. — <i>Mode de construction des habitations traditionnelles aux Beni Souik</i>	186
Matériaux mis en œuvre (187). Mode de mise en œuvre (188). Entretien des maisons traditionnelles (192).	
CHAPITRE 4. — <i>La maison traditionnelle des Beni Souik dans son environnement et dans son contexte social économique et culturel</i>	196
Relation de la maison à son environnement (196). Relation de la maison à l'économique, au social et au culturel (202).	
CONCLUSION	209



Achévé d'imprimer par Corlet, Imprimeur, S.A.
 14110 Condé-sur-Noireau (France)
 N° d'imprimeur : 13870 - Dépôt légal : octobre 1989 - Imprimé en C.E.E.
 Composition, mise en pages :
 Vire-Graphic
 Z.I., rue de l'Artisanat, 14500 Vire

VILLAGES DE L'AURÈS

« Ce travail se veut une patiente interrogation de l'histoire et de la culture de l'Aurès. Essentiel questionnement de la mémoire qui s'accroche aux signes les plus tangibles, les villages, les maisons, comme étant les archives de pierre et de terre d'un présent qui n'est déjà plus actuel mais dont il est grand temps de décoder le message. »

Dans un style sobre, cet ouvrage, qui témoigne d'un travail minutieux d'investigation sur le terrain, saisit en profondeur, les rapports du groupe à ses différents espaces : celui de la vallée, celui du village, du quartier, de la maison. Comment les montagnes arides de l'Aurès organisent-elles et interprètent-elles leur morcellement et leur cloisonnement ? Les maisons, les villages agrippés au flanc des versants, comment se sont-ils structurés au cours des siècles. Selon quelles logiques ? Quels rapports entretiennent-ils avec leur environnement austère ? avec le temps, avec les diverses formes du social et du sacré ? L'auteur tente de répondre à ces questions avec rigueur.

Son étude fouillée et approfondie du village des Beni Souik donne à cet ouvrage sur l'Aurès un caractère de vivante humanité. D'autant que ce village, situé au sud de la vallée centrale du massif, fut l'un des principaux lieux de contact entre les populations chaouya et sédentaires de l'Aurès et les populations arabes et nomades de la steppe. L'analyse des différents termes de ce « contact » constitue l'un des multiples intérêts de ce livre, conçu autour d'une quête passionnée et méthodique des traditions orales aurasiennes.

Née en 1943 à Constantine (Algérie), docteur en ethnologie de l'université de Montpellier, Danièle Jemma-Gouzon retourne en 1970 en Algérie et y demeure jusqu'en 1986. Chercheur au CRAPE d'Alger, puis enseignant-chercheur à l'université et au CURER de Constantine, elle réalise différentes recherches notamment sur l'ancienne société touarègue, la transhumance des nomades de la steppe, l'habitat rural dans l'est algérien et enfin, durant huit années, sur l'Aurès. Elle est l'auteur de « L'Algérie à la croisée des temps » récemment publié aux Éditions Errance.

Histoire et Perspectives Méditerranéennes

L'Harmattan

couverture / Harpudi