Naissance : Kabylie et autres régions d'Algérie

Dahbia Abrous

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/2669>
DOI : 10.4000/encyclopedieberbere.2669
ISSN : 2262-7197

Éditeur

Peeters Publishers

Édition imprimée

Date de publication : 4 octobre 2012
Pagination : 5217-5227
ISBN : 978-90-429-2640-0
ISSN : 1015-7344

Référence électronique

Dahbia Abrous, « Naissance : Kabylie et autres régions d'Algérie », *Encyclopédie berbère* [En ligne], 33 | 2012, document N07, mis en ligne le 22 novembre 2020, consulté le 17 février 2022. URL : <http://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/2669> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/encyclopedieberbere.2669>

Ce document a été généré automatiquement le 17 février 2022.

© Tous droits réservés

Naissance : Kabylie et autres régions d'Algérie

Dahbia Abrous

- 1 La naissance, au même titre que la circoncision, le mariage* et la mort, représente pour les Berbères, comme pour tous les peuples, un moment crucial ; elle était donc entourée de nombreux rites et pratiques. Ceux-ci présentent de grandes similitudes à travers les différentes régions et peuvent être regroupés en trois catégories :
- Rites de préservation,
 - Rites propitiatoires,
 - Rites d'agrégation.

Préserver la vie de la mère et de l'enfant : un impératif majeur

- 2 Les différentes étapes de la vie prénatale (conception, gestation) sont considérées comme l'œuvre de forces surnaturelles parmi lesquelles sont présents Dieu et les anges mais aussi des « forces obscures et redoutables » (Laoust-Chantréaux 1990, p. 139). Ce caractère mystérieux de la grossesse (*tadist* en kabyle), source de fragilité, impose une protection vigilante de la femme enceinte. Si les travaux, même les plus pénibles, ne lui sont pas épargnés, elle est en revanche bien nourrie car on craint surtout les « envies » (*tinitin* en Kabylie et à Ouargla) non satisfaites dont l'enfant risquerait de porter la marque. A Ouargla, ce ne sont pas seulement la famille et le voisinage qui sont sensibles à la nécessité de bien nourrir la femme enceinte, c'est toute la communauté :
- « ...ses amies, ses parentes, les femmes de son clan lui apportent du foie et de la galette grasse, à tour de rôle, chaque jour. Il y a des femmes dont le clan est grand et les amies nombreuses qui reçoivent ainsi leur galette quotidienne jusqu'au jour de la naissance » (Delheure 1988, p. 259).
- 3 Ce souci de protection s'accroît, imposant à la femme de nombreux interdits, surtout au terme de la grossesse :

« Il lui est alors interdit d'entrer dans un cimetière, de faire une visite mortuaire, de sortir après le coucher du soleil et surtout dans l'obscurité ; elle serait alors exposée aux coups de *xettaf l-larays* ou « Ravisseurs des mariées » » (Laoust-Chantréaux 1990, p. 142).

- 4 De même, on redoute que la femme enceinte entre en contact avec d'autres personnes qui, comme elle, sont en état de vulnérabilité : elle ne peut « rendre visite à une accouchée, une nouvelle mariée, un enfant circoncis, sans craindre l'*aneġlul*, maladie magique très redoutée se traduisant par une langueur et un dépérissement qui conduisent bientôt à la mort » (Laoust-Chantréaux 1990, p. 143). On craint, dans ce cas précis, la mort de la femme enceinte ou celle de l'enfant qui imposerait à l'accouchée la douloureuse épreuve de l'enfant mort-né, dénommée en kabyle : *asgen asemmaḍ* (littéralement : « lit (de l'accouchée) froid », le froid étant associé à la mort : *asgen*, cf. Daller 1982, p. 262, 263).
- 5 C'est au moment de la naissance (*talalit* en kabyle, *tlalit* à Ouargla) que tout un déploiement de rites constitue pour la mère et pour le nouveau-né un véritable bouclier de protection. Les deux dangers majeurs contre lesquels il faut préserver la mère et le nouveau-né sont le mauvais oeil* (*tiṭ*, en kabyle) et l'action des esprits maléfiques. Dans ce moment d'extrême vulnérabilité, trois facteurs concourent à assurer cette protection :
 - Les soins donnés à la mère et surtout à l'enfant ;
 - Une période de retraite qui peut varier de 7 à 40 jours ;
 - Le rôle fondamental de la sage-femme (*lqibla* en kabyle).
- 6 Sur ce point précis de la protection, la documentation indique, à quelques nuances près, de profondes convergences entre les différentes régions berbères. Ces tout premiers moments de la naissance sont placés sous la haute protection de la sage-femme secondée quelque fois par de proches parentes de l'accouchée.
- 7 Après la délivrance et après avoir coupé le cordon ombilical, les premiers soins, qui durent 30 à 40 jours, s'adressent en particulier au nouveau-né. Ces soins consistent surtout en onctions, dénommées en kabyle *anfalen n tlalit* (« les onctions de la naissance », Dallet 1982, p. 550 et Laoust-Chantréaux 1990, p. 146 ; Gaudry 1998, p. 73 ; Goichon 1927, p. 27 et 29), lustrations (Laoust-Chantréaux 1990, p. 153 ; Delheure 1988, p. 261 ; Foucauld 1984, p. 86 ; Goichon 1927, p. 30, 31) et fumigations (Delheure 1988, p. 265 ; Laoust-Chantréaux 1990, p. 145). Les produits utilisés pour ces premiers soins sont ceux de la pharmacopée traditionnelle : huile*, beurre, miel, œufs*, sel, cumin, dattes, henné, fenugrec, antimoine, etc. Le beurre, le miel, les dattes donnés comme premier aliment au nouveau-né ont une valeur propitiatoire.
- 8 A tous ces produits, il faut ajouter le lait* maternel ; toutes les sources insistent sur l'importance de l'allaitement : « ne pas avoir de lait est un véritable malheur » (Laoust-Chantréaux 1990, p. 157). Il y a, bien sûr, la qualité nutritive du lait maternel mais pas seulement : le lait de la mère projeté sur le visage est utilisé dans les premiers soins, surtout pour protéger le nouveau-né (Foucauld 1984, p. 86 ; Gaudry 1998, p. 75 ; Goichon 1927, p. 29 et 30). Il faut souligner aussi la valeur affective attribuée au lait maternel : en Kabylie, par exemple, le sein maternel, comme le foie (*tasa*), est le siège de l'affection qui unit les très proches parents ; des femmes issues de la même matrilignée prêtent serment au nom du sein de l'aïeule commune. Dans cette même région, la seule invocation du sein maternel suffit pour contrer la malédiction.

- 9 Outre ces premiers soins et la vertu protectrice qui leur est attribuée, la sage-femme peut avoir recours à des produits d'origine animale ; tortue (Laoust-Chantréaux 1990, p. 145), poils de chèvre, piquant de porc-épic (*ibid.*, p. 154), patte de porc-épic (Gaudry 1998, p. 108), peau de lézard (Delheure 1988, p. 277), cœur ou cervelle de chacal (Laoust-Chantréaux 1990, p. 147 ; Gaudry 1998, p. 74). Aucun de ces produits d'origine animale n'est consommé : ils sont portés en nouets ou servent aux fumigations ; seuls la cervelle ou le cœur du chacal séchés et pilés sont absorbés en quantité infime par le nouveau-né « afin que l'enfant soit toujours avisé » (Laoust-Chantréaux 1990, p. 147) ou « afin d'éclairer son esprit sur les choses occultes... » (Gaudry 1998, p. 74). On sait que le chacal est très présent dans l'imaginaire berbère, il est notamment associé à la ruse (*tiherci* en kabyle) (cf. Genevois 1968 (I), p. 40).
- 10 Dans le même but de protection, et bien qu'il ne s'agisse pas d'un soin, il faut souligner la très grande attention accordée à tout ce qui « accompagne » l'enfant au moment de la naissance, en particulier le placenta et le cordon ombilical. Le placenta (*timeddukul*, en kabyle : Dallet 1982, p. 137, littéralement « les compagnes » ou « sœurs de l'enfant » à Ouargla : Delheure 1988, p. 261) est enterré par la sage-femme « en quelque endroit caché, connu d'elle seule » (Laoust-Chantréaux 1990, p. 145). A Ouargla, le cordon ombilical est « enfoui à l'endroit où a eu lieu l'enfantement », les femmes y « répandent des cendres et du sel » (Delheure 1988, p. 261). Font partie aussi de cet arsenal prophylactique des pratiques et des rites destinés à protéger la mère et le nouveau-né des deux dangers perçus comme majeurs : le mauvais œil et les forces occultes maléfiques surtout les djinns (*leġnun* en kabyle). Ceux-ci sont particulièrement redoutés car, conçus comme un monde parallèle à celui des humains ; on leur attribue la capacité de ravir le nouveau-né et de lui substituer un des leurs qui dépérit et ne tarde pas à mourir. Pour contrer ces dangers, un premier moyen, répandu à travers tout le Maghreb du fait de l'islamisation ancienne, est l'amulette écrite par un taleb ou un marabout. On connaît la valeur magique de l'écriture (*tira* en kabyle, le terme désignant précisément l'amulette en touareg). Le second moyen consiste pour la quasi-totalité des régions à utiliser du sel et des objets en fer tranchants : couteau, poignard, faucille, soc de la charrue... déposés à proximité du nouveau-né (Laoust-Chantréaux 1990, p. 149 ; Delheure 1988, p. 267 ; Gaudry 1998, p. 74 et 110 ; Goichon 1927, p. 29). Au Mzab où l'influence de l'Islam est particulièrement forte, A.-M. Goichon décrit une cérémonie religieuse destinée à protéger l'enfant lorsqu'il atteint un an ou deux. Les tolbas sont invités à cette cérémonie ; peut également y assister la « grande laveuse des morts » » (Goichon 1927, p. 41).
- 11 Ce bouclier prophylactique est enfin renforcé par une période de retraite qui dure de 7 à 40 jours. Cette retraite est observée dans tous les moments de passage perçus comme situations d'extrême vulnérabilité : naissance, circoncision, mariage. Pour la naissance, cette retraite concerne aussi bien la mère que le nouveau-né ; celui-ci (surtout s'il s'agit d'un garçon) est complètement soustrait aux regards par crainte du mauvais œil. A Ouargla, c'est dans un pavillon (*taemmart*) construit par les femmes dans un angle de la maison, que la mère et le nouveau-né se retirent durant les sept premiers jours (Delheure 1988, p. 261 et 267). Pour la mère, cette retraite s'impose d'une part en raison des dangers qu'elle encourt (« la tombe d'une accouchée est ouverte durant 40 jours », dit-on en Kabylie), d'autre part parce qu'elle est considérée comme étant en état d'impureté. La fin de cette période s'accompagne toujours d'un bain purificateur (Laoust-Chantréaux 1990, p. 153 ; Goichon 1927, p. 30 et 31).

- 12 Dans les Aurès, comme à Ouargla ou en Kabylie, la « sortie » de cette période de retraite se fait en deux temps : le 7^e et le 30^e ou 40^e jour. Le 7^e jour, à Ouargla, l'accouchée sort du pavillon dans lequel elle s'était retirée, « n'y retournant que pour le sommeil de la nuit » (Delheure 1988, p. 267). Si elle a accouché chez ses parents, c'est aussi le 7^e jour qu'elle regagne le domicile conjugal ; si elle a accouché dans la famille de son mari, elle rend visite à sa propre famille le 40^e jour. Dans les deux cas, comme pour le mariage, elle est accompagnée d'un cortège de femmes et « tient un roseau à la main » (Delheure 1988, p. 269). En Kabylie, le 30^e jour représente pour la femme, après qu'elle se soit purifiée, la reprise de la vie sociale mais c'est le 7^e jour qui marque les relevailles ; on y note une cérémonie de la ceinture d'où son nom, *ass n waggus*, « jour de la ceinture » (la ceinture symbolise la maternité), semblable à celle du mariage (Laoust-Chantréaux 1990, p. 152). En outre, lorsque le nouveau-né est un garçon, la sage-femme préside, dans la plus grande discrétion, à un rituel complexe (Laoust-Chantréaux 1990, p. 150 à 152) de protection au cours duquel la mère, aidée de la sage-femme, simule un accouchement qui représente pour l'enfant une « re-naissance » à l'abri de tout danger.
- 13 On notera, dans ces tout premiers moments de la vie, le rôle fondamental de la sage-femme, à l'exception du Mzab où la femme accouche seule (Goichon 1927, p. 26). En Kabylie, la sage-femme est considérée comme la grand-mère de l'enfant ; aux Aït-Hichem, elle « préside de plus à toutes les cérémonies de l'enfance, de l'adolescence et du mariage et c'est encore elle qui accomplit la toilette funéraire des femmes » (Laoust-Chantréaux 1990, p. 149). Ces fonctions tissent un lien durable entre la sage-femme et les familles. Celle-ci n'est pas rémunérée mais elle reçoit des dons en échange des soins qu'elle prodigue (Laoust-Chantréaux 1990, p.149 ; Gaudry 1998, p. 105). La sage-femme était entourée d'une grande considération, elle pouvait jouer un rôle de médiation dans les conflits familiaux et, fait unique dans la documentation consultée, à Ouargla « c'est l'accoucheuse qui procède ordinairement à la circoncision dans les premiers jours après la naissance » (Delheure 1988, p. 275), fonction habituellement assurée par les hommes. Cette fonction dévolue à la sage-femme à Ouargla, le rôle fondamental de la sage-femme (qui peut être aussi laveuse des morts) en Kabylie, la présence de « la grande laveuse des morts » lors de la cérémonie de protection de l'enfant au Mzab (cf. *supra*) sont peut-être des traces ténues de fonctions liées au sacré que les femmes berbères auraient exercées dans les moments cruciaux de la naissance et de la mort.

Réjouissances, abondance et compétitions d'honneur*

- 14 Si les premiers soins auxquels préside la sage-femme dans l'intimité de l'espace domestique sont à visée prophylactique, les réjouissances, ouvertes sur l'espace plus large de la parentèle et du village, ont un caractère propitiatoire. Ces réjouissances, lorsque le nouveau-né est un garçon, comportent des « Appels à la joie » semblables à ceux du mariage (cf. témoignage de T. Amrouche, notice N08, et Laoust-Chantréaux 1990, p. 147-148). C'est surtout dans les repas offerts à cette occasion et dans les cadeaux reçus que cet aspect propitiatoire est perceptible : repas à base de céréales concassées (*iwzan* à Ouargla et en Kabylie), de légumes secs bouillis et gonflés appelant l'abondance comme à certains moments de l'année agricole (Delheure 1988, p. 263 et Laoust-Chantréaux 1990, p. 152). Les cadeaux reçus, quant à eux, comportent invariablement des œufs – symbole de fécondité –, qui sont consommés en grande quantité par l'accouchée et ils sont présents dans tous les rituels de la naissance, de la

circconcision et du mariage. Outre les œufs, on notera l'abondance de blé, d'orge, de légumes et de fruits secs, etc. offerts à l'occasion de la naissance. Un exemple significatif de ce « cadeau symbolique des fêtes de la naissance » est cité par M. Gaudry pour l'Aurès (Gaudry 1998, p. 107) : il s'agit de *aqdih*, ce cadeau est offert dans un grand plat *tarbut* (p. 107) ; son contenu (céréales, légumes et fruits secs, œufs, fleurs de grenadier) et sa disposition rappellent les rites propitiatoires du mariage. Comme pour le mariage, ce cadeau est porté ostensiblement par les femmes et il est accueilli de manière tout aussi ostentatoire par le père, « d'un coup de fusil » (*ibid.*). Le faste de ces réjouissances ainsi que les démonstrations guerrières qui les accompagnent – à la naissance d'un garçon, les hommes de la famille font toujours parler la poudre – relèvent, comme pour le mariage, de la compétition d'honneur. A l'occasion de la naissance, le cadeau offert par la famille de la mère (surtout s'il s'agit de l'aîné et d'un garçon) revêt un éclat qui défie toutes les règles de la rationalité économique (Bourdieu 2000, p. 42) ; les parents de l'accouchée, souligne T. Amrouche, « n'auraient-ils qu'une pioche, comme dit un proverbe kabyle, ils la vendraient pour faire face à cette obligation car pour eux c'est une question de *mnif**, c'est-à-dire d'honneur ».

- 15 Enfin et dernier point de similitude avec la cérémonie de mariage, le nouveau-né, comme la mariée (*tislit*), ne prend pleinement place dans la famille et dans l'ensemble de la société qu'à l'issue de tout un processus d'intégration, d'où l'importance des rites d'agrégation et des pratiques visant à inscrire le nouveau-né dans la société.

Rites d'agrégation et marquages culturels

- 16 Comme pour la mariée, ces rites d'agrégation font intervenir toutes les parties de la maison dotées d'une forte charge symbolique : tuiles ou pierres du foyer (Laoust-Chantreaux 1990, p. 149), foyer, métier à tisser (p. 146), porte, linteau (p. 153), seuil (p. 152 et Delheure 1988, p. 269). En Kabylie, c'est la mère qui, le jour de la ceinture *ass n waggus* (cf *supra*), intègre son fils dans le monde des hommes : aussitôt franchi le seuil, elle simule un combat avec le premier homme qu'elle rencontre « pour que son fils soit courageux » (Laoust-Chantreaux 1990, p. 152). Dans l'Aurès, la mère présente le nouveau-né aux Gardiens de la maison, vers minuit dans l'obscurité et dans le plus grand silence : devant le feu de l'âtre (*lkanun*) éteint, elle prononce cette invocation très explicite : « Ô Gardiens de la maison, soyez ses compagnons dans la vie » (Gaudry 1998, p. 75).
- 17 Au-delà de l'espace domestique et une fois achevée la dangereuse période de retraite, lors de « la première grande sortie de la mère » l'enfant est présenté « aux saints protecteurs » (Laoust-Chantreaux 1990, p. 153) ; à Ouargla, il est emmené « en visite aux cimetières » et aux « gardiens, saints protecteurs du vieux marché » (Delheure 1988, p. 269). Si l'entrée au cimetière est interdite à la femme enceinte en raison de son extrême vulnérabilité, il n'est pas étonnant, une fois surmontés tous les dangers, que l'enfant rende visite aux cimetières considérés comme des lieux sacrés, véritables liens entre les vivants et les morts (*i.e.* les Ancêtres). Dans les cimetières peuvent se tenir aussi les assemblées lorsqu'elles doivent délibérer ou régler une question importante. Outre ces rites destinés à solliciter pour l'enfant la protection des puissances tutélaires (*ieessasen*, « les Gardiens »), l'intégration du nouveau-né passe par des pratiques de marquage culturel de son corps. Celles-ci commencent dès les premiers soins : il y a d'abord les pratiques à visée esthétique destinées à la petite fille : « la *qibla* la farde »

(Laoust-Chantréaux 1990, p. 147), alors que le sulfure d'antimoine (*taẓult*) appliqué partout aussi bien à la fille qu'au garçon, est considéré comme un collyre ; il en est de même pour le henné auquel sont attribuées des vertus prophylactiques. Dans le Mزاب, des exercices sont destinés à allonger le cou de la petite fille (Goichon 1927, p. 34).

- 18 En Kabylie, une attention particulière est accordée au maintien : après la « renaissance » de l'enfant (cf *supra*), la *qibla* « tenant un fuseau contre lui – pour qu'il se tienne toujours très droit – l'élève à bout de bras et le fait sauter » (Laoust-Chantréaux 1990, p. 152). La langue garde trace de cette analogie : d'une fillette qui se tient très droite, on dit, en kabyle : *tbedd am teẓdit* (*tiẓdit* : féminin et diminutif de *izdi*, « fuseau »). Il faut signaler dans la quasi-totalité des documents consultés (Laoust-Chantréaux 1990, p. 146 ; Foucauld 1984, p. 86 ; Gaudry 1998, p. 73) l'attention accordée au nez : lors des tout premiers soins, (après avoir fait « remonter le palais » dans l'Aurès), la sage-femme tire les narines du nouveau-né « pour provoquer un éternuement » précise M. Gaudry, « pour que grandisse en lui le sentiment de l'honneur, le *nnif* », explique G. Laoust-Chantréaux ; le terme *tinzar* signifie en kabyle aussi bien les « narines » que le « sens de l'honneur ». Dans le Mزاب, avec « un parfum liquide d'un brun très foncé, on fait un pois à la pointe du nez de l'enfant, un petit dessin pointillé au milieu du front, et on marque les sourcils » (Goichon 1927, p. 30). Il s'agit ici d'une coloration très proche de celle que pratiquent encore les jeunes filles touarègues dans l'Aïr : « la figure géométrique produite s'organise autour de cinq points d'ancrage situés sur le milieu du front, la pointe du nez, les deux pommettes et le centre de l'arête nasale » (Claudot-Hawad 2010, p. 4). Ce motif esquissé en pointillé sur le visage du nouveau-né dans le Mزاب relève de l'art géométrique commun à l'ensemble du monde berbère. H. Claudot-Hawad, citant S. Walentowitz, signale une figure plus élaborée (deux triangles réunis par la pointe), considérée comme un « motif graphique essentiel qui est tracé sur le front du nouveau-né lors de son entrée en société par la cérémonie de nomination » (Claudot-Hawad 2010, p. 8). Delheure signale enfin pour Ouargla une pratique de « tannage de la chair » *idbay n uysum*, le corps de l'enfant est enduit d'un mélange d'« écorce de pin, de croûte sèche de courge », d'eau et d'huile et ce, « afin que sa peau soit rude et non douce, et que lui-même soit rude au travail » (Delheure 1988, p. 268, 269). Ces pratiques de peintures corporelles, assimilées au tannage du cuir, sont décrites par H. Claudot-Hawad pour les Touaregs de l'Aïr : « dans l'imaginaire touareg, cette opération équivaut au fait de civiliser ou humaniser » (Claudot-Hawad 2010, p. 3-4). Outre les colorations, il existe d'autres marquages qui impriment sur le corps du nouveau-né des signes d'appartenance culturelle indélébiles : les tatouages (*ticraq* en kabyle, *tisraq* à Ouargla. Delheure 1988, p. 264), qui sont pratiqués par la sage-femme, le 3^e jour par incisions « sur le front entre les sourcils [...] sur les tempes afin d'enlever le mauvais oeil » ; le 5^e jour par le feu au moyen d'une pointe rougie au feu (« une fourchette » précise le texte) sur les avant-bras de l'enfant [...] sur les flancs [...] dans le dos et sur le ventre. Tout cela afin que le petit devienne gros et que sa peau soit rude » (Delheure 1988, p. 265, 267). Dans l'Aurès, un nouveau-né considéré comme pouvant être porteur de malheur (s'il « naît avec les yeux glauques » ou si ses « cheveux poussent en épis ») est tatoué « d'une petite croix ou d'un losange entre les deux yeux » (Gaudry 1998, p. 74, 75). On notera que ces marquages culturels sont imprimés surtout sur la partie supérieure du visage : *udem* « visage, face » en berbère est associé aux notions de « considération, respect » (Dallet 1982, p. 142), de même que le front, *anyir* (Dallet 1982, p. 589), *tawenza / tagenza*, est « considéré comme l'endroit où est inscrit le destin » (Dallet 1982, p. 868).

Intégration sociale

- 19 Le déploiement de rites et de pratiques analysés ci-dessus a pour objectif de protéger le nouveau-né et de l'accorder à l'Univers. Dans le même temps, ces premiers jours de la naissance inscrivent l'enfant dans la société, cette inscription passe par l'imposition du nom* et par les statuts sociaux distincts assignés aux genres.
- 20 L'imposition du nom a lieu en général le 7^e jour, c'est-à-dire une fois franchie la période d'extrême vulnérabilité pour la mère et pour l'enfant. Ce moment, qui donne lieu à des réjouissances familiales, peut correspondre à celui de la première coupe de cheveux pour les garçons (Foucauld 1984, p. 86 ; Goichon 1927, p. 31). Chez les Berbères du Nord (en Kabylie, par exemple) les prénoms aussi bien féminins que masculins comportent un nombre important d'emprunts à l'arabe issus de la tradition islamique : Mohamed avec ses différentes réalisations : *Muḥend*, *Mḥend*... *Aḥli*, *Faṭīma*, etc... ; dans la même logique, l'enfant peut porter le nom de son mois de naissance dans l'année musulmane : Chaâbane (*Šaʿban*), Mouloud (*Lmulud*), Ramdane (*Remḍan*)...
- 21 Enfin, – ce point est mentionné dans toutes les sources consultées – l'enfant porte le prénom d'un de ses ascendants décédés choisi dans la lignée paternelle ou maternelle. Pour les garçons cependant, surtout s'il s'agit de l'aîné, la lignée paternelle est nettement privilégiée ; c'est ainsi que l'attribution du prénom du grand-père ou d'un oncle mort sans laisser de descendance peut faire l'objet d'âpres négociations au sein d'une fratrie. En Kabylie, par exemple, la transmission de ces prénoms qui font partie du « capital symbolique » de la famille obéit à des règles de stricte patrilinéarité¹ semblables à celles de la transmission de la terre (cf. Bourdieu 2000, p. 100 et suivantes). Cette pratique encore vivante en Kabylie enracine l'enfant dans une lignée dont elle tente d'assurer la continuité, malgré un éclatement réel (rupture ancienne de l'indivision, émigration depuis plusieurs générations...). Il faut signaler enfin toujours pour la Kabylie, l'usage très présent depuis une trentaine d'années de prénoms référant à l'histoire des Berbères : *Massinissa*, *Takfarinas*, *Dihya*, *Kahina*, *Koceila*, etc. Le choix de ces prénoms, perçus comme emblématiques, est une des formes d'expression de la revendication identitaire qui traverse cette région depuis près d'un siècle.
- 22 La naissance est aussi un moment fondateur dans lequel s'inscrit la distinction des statuts sociaux assignés aux genres ; cette distinction qui instaure la suprématie masculine est très nettement perceptible dans l'accueil fait au nouveau-né. La documentation consultée est unanime : pour toutes les régions, à l'exception du Mزاب pour lequel ce point n'est pas explicité par les sources, seule la naissance d'un garçon est considérée comme un événement heureux et elle seule donne lieu à des réjouissances importantes (Laoust-Chantréaux 1990, p. 147, 148, 152 ; Delheure 1988, p. 261 ; Foucauld 1984, p. 85-86 ; Gaudry 1998, p. 71-72 ; Hanoteau et Letourneux 2003, t. 2, p. 150-151). Pour le Mزاب, la sobriété des réjouissances lors de la naissance est sans doute dictée tant par la rigueur de l'islam ibadite que par l'égalitarisme hérité du vieux fonds berbère. Pour toutes les autres régions, y compris l'Aħaggar dont l'organisation sociale est pourtant matricentrée, seule la naissance d'un garçon donne lieu à de grandes réjouissances : elle est d'abord saluée par les « youyou » des femmes (*tiyṛatin*, *asliw*) qui, en Kabylie, peuvent être suivis d'un « Appel à la joie » ; à cette occasion, la jeune mère arbore sur le front une broche ronde (*abzim*, *adwir*), « véritable décoration qui signifie à tous la nouvelle dignité qui l'intronise au royaume des mères » (Lacoste-

Dujardin 2005, p. 235). Les hommes de la parentèle, font parler la poudre. Le faste de la réjouissance est couronné par « un festin homérique » auquel sont conviés « la famille, les amis, le village entier dans beaucoup de tribus » (Hanoteau-Letourneux 2003, t. 2, p. 151). Pour la Kabylie, ce repas, de même qu'une redevance payée par le père au village, prescrits par le *qanun**, sont obligatoires. La naissance de la fille, quant à elle, est accueillie dans la plus grande discrétion ou par des formules de consolation (Laoust-Chantréaux 1990, p. 148 ; Delheure 1988, p. 263) ; elle est en règle générale, perçue comme un malheur qui s'abat sur la maison : « à la naissance d'une fille, les sept chevrons de la maison pleurent », *ttrunt sebea tassariwin n wexxam* (Dallet 1982, p. 791) ou bien *hezznent tassariwin* « les chevrons (attristés) prennent le deuil ». Dans la même logique, la fille n'est-elle pas assimilée au « mur de l'obscurité » (Bourdieu 2000, p. 63 et 194). Cette différence d'accueil est le corollaire de la patrilinearité pour les Berbères du Nord : le garçon est non seulement appelé à assurer la continuité de la lignée mais il « promet au village un citoyen de plus dans la paix, un combattant de plus dans la guerre » (Hanoteaux et Letourneux 2003, t. 2, p. 150). Pour la Kabylie, cette différence s'inscrit dans l'étape de la conception : « l'enfant est créé par les anges sur l'ordre de Dieu » mais, « pour un garçon, ils se mettent au travail avec plus grand empressement » (Laoust-Chantréaux 1990, p. 139) ; elle est donc légitimée et elle est traduite sur le plan juridique : le repas et la redevance prescrits par les *qanun* pour le garçon constituent un droit d'accès au statut de citoyen.

- 23 L'accouchement est, aujourd'hui presque partout médicalisé, rendant caducs la fonction de la sage-femme ainsi que son statut et entraînant une nette régression de tout le rituel qui entourait la naissance. Il ne semble cependant pas que le changement soit radical : la différence d'accueil entre le garçon et la fille persiste bien qu'elle soit atténuée (les réjouissances ayant, aujourd'hui, perdu de leur faste). Les femmes âgées continuent à prodiguer les premiers soins (onction à l'huile d'olive, usage du sel, des œufs, etc.) dans lesquels cette dimension rituelle n'a pas totalement disparu. Seules des enquêtes fines et précises peuvent permettre de mesurer l'ampleur des changements qui affectent ce moment fondamental qu'est la naissance.
- 24 → Voir aussi « Nomination » (N68) ; « Croyances » (EB XIV, 1994).

BIBLIOGRAPHIE

- BOURDIEU P., 2000 – *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Editions du Seuil.
- CLAUDOT-HAWAD H., 2010 – « Harmoniser l'Homme au cosmos, maquillages rituels chez les Touaregs (Aïr, Sahara Central) », in *Colloque international et interdisciplinaire sur les plantes alimentaires, médicinales et cosmétiques*, Dakar.
- DALLET J.-M., 1982 – *Dictionnaire kabyle-français*. Parler des Aït Manguellat, Paris, SELAF (Peeters).
- DELHEURE J., 1988 – *Vivre et mourir à Ouargla. Tameddurt t-tmettant wargren*, Paris, SELAF (Peeters).

FOUCAULD Ch. de & CALASSANTI-MOTYLINSKI A. de, 1984 – *Textes touaregs en prose*, édition critique avec traduction par S. Chaker, H. Claudot, M. Gast, Aix-en-Provence, Edisud.

GAUDRY M., 1998 [1929] – *La femme chaouia de l'Aurès, étude de sociologie berbère*, Batna, Editions Chihab-Awal.

GENEVOIS H., 1968 – *Superstition. Recours des femmes kabyles I et II*, FDB, n° 97 et 100, Fort National.

GENEVOIS H., 1968 – *Ay-isem eezizen a yemma... la Mère*, FDB, n° 106. Fort National.

GOICHON A.-M., 1927 – *La vie féminine au Mzab*, Paris, Geuthner.

HANOTEAU A & LETOURNEUX A., 2003 – *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris, Bouchène, t. II) (Réédition de l'édition de 1893).

LACOSTE-DUJARDIN C., 2005 – *Dictionnaire de la culture berbère en Kabylie*, Paris, La Découverte.

LAOUST-CHANTRÉAUX G., 1990 – *Kabylie côté femmes. La vie féminine à Aït-Hichem, 1937-1939*, Aix-en-Provence, Edisud.

NOTES

1. Néanmoins, si cette règle semble dominante, des enquêtes fines pourraient amener à la nuancer sensiblement : on connaît des exemples où le nom, même d'un garçon, est choisi dans la matrilignée (en cas de décès récent d'un grand-père maternel, par exemple). *NDLR*

INDEX

Mots-clés : Ethnologie, Kabylie, Rite