Femmes et littérature orale chez les Berbères : l'exemple kabyle

Tassadit Yacine
EHESS, Paris

Introduction

Parmi les problèmes importés (et imposés) par les colonisations européennes dans les pays du Tiers-Monde se trouve celui des minorités, que celui-ci soit vu sous l'angle politique ou sous l'angle culturel, les deux étant du reste souvent mêlés ou en tout cas inférant l'un sur l'autre. Les minorités berbères, jusque très récemment toujours occultées, sont un exemple particulièrement perceptible du phénomène.

L'effet de la colonisation a été dans ce cas doublement négatif : d'abord parce qu'en faisant sporadiquement du fait berbère un instrument d'action politique (le fameux diviser pour régner des Romains) les pouvoirs coloniaux l'ont en quelque sorte compromis, ensuite parce que les pouvoirs nationaux issus de la décolonisation ont adopté la conception jacobine de l'unité nationale telle qu'elle a été élaborée en Europe depuis le XIXe siècle (ainsi la république française «une et indivisible» aux termes mêmes de la constitution). D'où le résultat paradoxal d'États nationaux d'Afrique et d'Asie traitant leurs minorités comme les autorités pour l'ensemble du peuple colonisé.

Les populations berbérophones ayant le statut de minorités (au sens de minorées, réduits à l'état de minorités dominées par les Etats) sont dans ce cas. Il faut entendre par là minorités culturelles et non démographiques (au Maroc par exemple les Berbères forment la majorité du peuple marocain mais leur langage et leur culture sont minorées parce que n'ayant pas d'existence officielle). On trouve des groupes berbérophones plus ou moins amples dans au moins huit pays d'Afrique : le Maroc, l'Algérie, la Tunisie, la Libye, l'Égypte, le Mali, le Niger, la Mauritanie, à quoi il faudrait ajouter quelques îlots plus restreints au Tchad et au Nigeria et le pays extrême des Iles Canaries d'où le berbère a disparu à époque historique (XVe siècle).

Les populations berbères se sont jadis étendues sur un très vaste espace : entre l'oasis de Siouah (ancienne ville de Jupiter Ammon en Égypte) point extrême de la berbérophonie vers l'est et la côte atlantique vers l'ouest, entre les rives de la Méditerranée et le nord du Nigeria, les distances sont considérables. Mais dans ce vaste espace les berbérophones ne forment plus que des îlots plus ou moins denses souvent (sauf au Maroc où il forme une grande majorité) coupés les uns des autres.

Siwa en Égypte, le djebel Nefousa et quelques oasis comme Ghadamès, Ghat, Sonka, Aoudjila et le port de Zouara en Libye, quelques villages seulement du sud tunisien (Matmata, Tamezret…) et de l'Ile de Djerba, les Touaregs répartis entre l'Algérie, la Libye, le Niger et le Mali, des restes en Mauritanie, en Algérie les Kabylies[1], le mont du Chénoua, l'Atlas Blidéen, l'Aurès, le Mzab, le Gourara, au Maroc surtout les trois grands ensembles chleuh, beraber et rifain.

Le nom lui-même est probablement dérivé du latin «Barbari» par l'intermédiaire de l'arabe. Les Berbères eux-mêmes s'appellent Imazighen (sing. Amazigh)[2]. Des genres de vie divers, allant du grand nomadisme chamelier des Touaregs à la cité de type médiéval des Mozabites, à travers une série de types intermédiaires : les transhumants du Moyen Atlas marocain ou de l'Aurès en Algérie, les villages de paysans sédentaires de Kabylie ou du Grand Atlas, les oasis sahariennes. Mais une unité certaine de civilisation au sens large. La langue berbère remarquablement unie par ses structures dans l'ensemble du domaine (ce qui change

---

[1]. La Grande et Petite Kabylie.

[2]. Les Grecs et les Romains appelaient *Barbaroi* (barbares) les étrangers et les sauvages. Pour cette raison les Imazighen ont aussi reçu ce nom. Les Arabes en arrivant en Afrique du Nord l'ont repris, arguant cependant du fait qu'un de leurs ancêtres s'appelait *Bar*, qui redoublé donnait *Barbar*. Cette explication mithique n'enlève pas le caractère méprisant que les Arabes, comme les Grecs et les Romains, donnaient à cette appellation. Pour finir, le mot *berbère* devient courant avec la venue des Français, probablement comme déguisement du nom barbare. Les Imazighen ont donc raison de refuser cette appellation.

c'est le lexique) forme avec l'égyptien pharaonique, les parlers kouchitiques et l'ensemble sémitique, la grande famille des langues appelées quelquefois afro-asiatiques.

L'espace nord-africain (au sens étroit Maroc, Algérie, Tunisie, Libye) n'a pratiquement jamais cessé d'être colonisé. Depuis le premier millénaire avant l'ère chrétienne (Utique, le premier comptoir phénicien sur les côtes berbères, date du XIIe siècle) sept dominations étrangères s'y sont succédé : Carthage, Rome, les Vandales, les Byzantins, les Arabes[3], les Turcs, enfin les Français. A aucun moment, même quand il y eut des états berbères (royaumes numides de l'antiquité, empires musulmans du Moyen-âge, république rifaine d'Abdelkrim), le berbère n'a servi de langue officielle ou de civilisation[4]. Les écrivains berbères de l'antiquité : Tertullien, Saint Cyprien, Saint Augustin, Fronton, Lactance, Apulée ont écrit en latin ; à l'époque actuelle Jean Amrouche, Taos Amrouche, Mouloud Feraoun, Mouloud Mammeri, Malek Ouary, Nabile Farès, Tahar Djaout écrivent en français. Peut-être l'extension de la scolarisation, tout entière donnée en arabe et pour les matières techniques ou spécialisées en français va-t-elle dans l'avenir susciter des écrivains en langue arabe.

A l'heure actuelle le berbère n'est reconnu - comme langue officielle ou nationale - dans aucun des pays de l'espace nord-africain. Il n'est enseigné nulle part. Au sud du Sahara le touareg est considéré comme langue nationale à côté d'autres langues noires du Niger et du Mali.

Cependant depuis les indépendances des états africains (c'est-à-dire grosso modo depuis 1960) un mouvement de revendication de l'identité berbère, d'abord impulsé par de intellectuels, s'est répandu de plus en plus et a produit une prise de conscience qui tend à se généraliser. Trois journées de manifestation populaires en Avril 1981 principalement en Kabylie puis diverses actions depuis, ont imposé la reconnaissance d'une revendication de l'identité berbère, même si celle-ci est soit occultée (Libye, Maroc) soit violemment réprimée (Mali, Algérie).

La revendication est essentiellement culturelle. Elle vise à faire reconnaître par les états la langue et la culture berbères comme composantes essentielles de la réalité nationale. Elles n'ont jusqu'à présent nulle part abouti ; mais, en marge des structures officielles, les berbérophones eux-mêmes soit dans leurs pays, soit en Europe dans les pays d'émigration (la majorité des ouvriers nord-africains en France est originaire de régions berbérophones) travaillent au développement de leur culture sous diverses formes : la chanson, les revues, un théâtre encore au stade du perfectionnement mais déjà prometteur. Le Maroc et l'Algérie ont hérité des autorités des chaînes radiophoniques en berbère, qu'il leur est difficile de supprimer et qui par ailleurs ont une grande audience populaire. Enfin, un mouvement de publications s'est développé ces dernières années : plusieurs romans ont déjà paru, des grammaires dont une entièrement en berbère, divers recueils de poèmes traditionnels ou modernes, un début de théâtre qui s'annonce prometteur avec Mohand Ouyahia, la grande figure du théâtre kabyle.

Les conditions politique d'un développement culturel opératoire sont évidentes ; elles ne sont pas propre aux pays à composantes berbérophones plus ou moins importantes : les arguments avancés par les partisans d'un développement culturel quasi autonome et ceux qui pensent que la libération de la culture est indissolublement liée aux problèmes des libérations politiques sont ceux qui ont déjà utilisés en d'autres régions où se sont posés des problèmes identiques de coexistence de cultures et de langues minoritaires à côté des cultures et des langues à la fois majoritaires et officielles. Sans doute aussi faut-il nuancer les données du problème en fonction de la situation (et souvent du régime) particulier de chacun des états concernés.

---

[3]. A l'époque de la conquête de l'Afrique du Nord par les musulmans, les Arabes installèrent en 670 un camp militaire permanent à Kaïrouan (Tunisie). Après la prise de la ville de Carthage, en 695, et la défaite de l'armée autochtone en 702, ils s'emparèrent de toute l'Afrique du Nord : c'était le début de l'arabisation de l'espace nord-africain.

[4]. Massinissa, le bâtisseur du premier grand empire numide, adopta comme langue officielle la punique, et à l'époque arabo-musulmane, l'arabe s'imposa, si bien que le historien Ibn-Khaldoun a pu écrire à ce propos : «On ne peut signaler avec précision les guerres et les victoires des Zenata, vu le peu de soin qu'il ont mis à en conserver les détails. La cause de cette négligence fut le grand progrès que fit l'emploi de la langue et de l'écriture arabes à la suite du triomphe de l'arabo-islamisme : ceux-ci finirent en effet par prévaloir à la cour des princes indigènes et, pour cette raison, la langue berbère ne sortit point de sa rudesse primitive» (*Histoire des Berbères*, Paris, Geuthner, 1925).

Les limites, nécessairement restreintes, de cette présentation de la littérature berbère imposaient un choix. Plutôt qu'un échantillonnage le plus ample et le plus détaillé possible (celui par exemple qui aurait fait figurer tous les genres et toutes les régions) j'ai préféré concentrer l'exposé sur la région qui, pour des raisons historiques (elle a été la première colonisée et se trouve à moins de cent kilomètres d'Alger), a été la plus étudiée : la Kabylie.
L'univers des femmes est lui aussi le reflet de cette diversité géographique et ethnoculturelle. Je m'appuierai essentiellement sur l'exemple kabyle parce que d'abord et avant tout c'est l'exemple que je maîtrise le mieux et ensuite pour une raison qui pourrait le mieux entrer dans le cadre de ce cycle de conférences : la Méditerranée berbère. Loin de moi l'idée d'exclure les autres groupes berbérophones mais je crois que parmi les sédentaires et citadins du Nord, les Kabyles se rapprochent plus facilement que leurs frères touaregs de l'image que le lecteur se fait de la culture méditerranéenne. Après un survol des grands groupes berbérophones, je partirai des travaux réalisés sur la culture kabyle pour donner une idée des rapports qui lient les femmes à leur culture. Le lecteur pourra considérer qu'entre les deux extrêmes il y a ce qu'on appelle les moyens. Mon expérience livresque et de terrain peut me pousser à affirmer que cette région peut constituer non pas un modèle mais plutôt un exemple de culture qui a beaucoup évolué en même temps qu'elle a essayé de sauvegarder certaines pratiques qui relève d'un passé ancien. Il est vrai que c'est variable en fonction du poids de l'histoire (les différentes conquêtes depuis l'antiquité jusqu'à la dernière en 1830), de la religiosité de certains groupes (les religieux / «laïcs»), de l'accès à l'école française. Tout ceci se rajoute au fonds culturel pré-religieux que nous sommes loin de connaître et nous avançons par déduction en fonction de quelques fragments culturels que l'on peut retrouver ici ou là.

On peut schématiquement dire qu'il y a deux types de comportement qui sont, eux, le reflet de cultures endogènes différentes. Le premier, est selon les endroits - même s'il faut introduire des nuances -, libéral (imserreh, de serreh, libérer, relâcher, permettre, autoriser) Le second est plutôt rigoriste (uzmik, serrer, plisser, etc.)

Dans l'un, on peut retrouver les montagnards qui, loin des centres urbains et d'une certaine pratique religieuse (judaîté, chrétienté et plus tard islamité), ont conservé des traditions de type païens marqués par des rites agraires. Parmi lesquels nous retrouvons, en Algérie, les Kabyles (au centre), les Chaouias (à l'est), les Chénouis (dans l'Algérois), les béni Snouss (à la frontière algéro-marocaine) les Rifains (au Maroc, dans l'ancien Rif espagnol), les Imazighen (dans le haut Atlas et Moyen Atlas).

Dans cette catégorie ajoutons les transhumants des hauts plateaux ou des grands espaces désertiques : les nomades. Ces derniers étaient considérés comme des primitifs par les sédentaires qu'ils soient paysans ou citadins. Ces derniers sont en effet loin de l'orthodoxie islamique. les Touaregs constituent ici les libéraux des libéraux. Les femmes jusqu'à ces dernières années avaient une position très élevée dans la société (Hélène Claudot Hawad, Les Touaregs, portraits en fragments, Aix, En Provence, 1990.) Il est vrai que les ethnologues décrivent plus facilement la condition des femmes de l'aristocratie que celle des groupes dits populaires.
Les groupes berbères dits rigoristes sont représentés par les Mozabites en Algérie et l'ensemble des groupes qui se revendiquent de l'ibadisme (c'est-à-dire d'un «rite» musulman différent si l'on se réfère à ce qui les oppose aux malékites et aux hanafites etc…) comme les Berbères de Libye (à Ghadamès et dans le djebel Nefoussa), ou dans l'ile de Djerba, en Tunisie. Le Souss marocain réputé pour son observance de l'orthodoxie religieuse et de son grand nombre de fuqaha (clercs) se distingue des autres marocains bérberophones ou arabophones par leur adhésion à l'islam.

Les citadins sont également connus sous le nom de hadri (de hadara : civilisation, urbanisation) ou de baldi (de blad : le pays) par opposition à Aâroubi (encore fortement usité à l'ouest et au Maroc) qui signifie campagnard, bedwi (de badiya : campagne), ou de chaoui (habitant de l'Aurès) dans l'est. Ces différentes dénominations peuvent rappeler mutatis mutandis le *limes* romain qui a constitué une réelle ligne de démarcation entre les régions sous dénomination romaine et les autres.

Les conditions sociales de l'émission et de la circulation du verbe

Diversité du climat, diversité des influences culturelles et diversité des comportements.

Ce sont les femmes qui vont servir à mettre en évidence ces différences à travers la poésie orale, elle-même obéîssant à des codes très rigoureux.

Dans les sociétés de tradition orale en particulier, le poids de la parole est fonction du statut du locuteur. Elle a des canaux traditionnels d'émission et de transmission. Hautement marquée par le contexte politique (au sens large), elle peut accroître les différents capitaux (culturel, social, symbolique) détenus par l'agent ou au contraire le vouer au châtiment, à la malédiction, à la ruine. Savoir parler (avoir le sens de la répartie), c'est avoir de son côté les hommes (se faire des alliés), mais c'est aussi posséder le monde (*bab n yiles medden akw ines*, dit le proverbe). L'initié à la parole est l'ami de tous : sous-entendu, il manipule tout le monde.

Nous avons montré dans l'*Izli ou l'amour chant en kabyle* [5]que les conditions d'émission et, de transmission de la poésie étaient régies par des règles sociales, elles-mêmes liées aux structures mentales des agents.

Ces règles étaient en définitive inscrites dans le système mythico-rituel méditerranéen organisant l'univers en fonction de la position sociale de l'individu (vieux / jeune, initié / non initié, homme / femme, mais aussi en fonction de sa position dans l'espace, dehors / dedans, place publique (*tajmaât, agora*) /maison, *souq* / champ, etc). Les limites qu'imposait l'espace géographique n'étaient rien d'autre que celles qu'imposait la société, espace géographique et espace social jadis intimement imbriqués.

Cette perception du monde demeure encore présente dans les gestes de la vie quotidienne et elle est au principe de schèmes générateurs des conduites.

Le code ancien distinguait deux genres poétiques :

— la poésie du cœur (*ul*, *lqelb*) et la poésie des «tripes» (*lkarch*)[6]. Autrefois en Kabylie, on distinguait la poésie des valeurs (*tiqsidin*) de la poésie de la honte (*lâar, lâib)*, les *izlan* (chants dits aussi leqwal, dit, et par dérision *leqwad*), la première appartient à la catégorie des nobles, des hommes pieux ; la seconde aux bergers, aux femmes. La distinction est liée non seulement à l'éthique mais aussi aux positions sociales et spatiales. Le premier genre concerne en effet l'orthodoxie, les valeurs morales, spirituelles, religieuses ; le second l'hétérodoxie, les sentiments. On peut constater que cette division épouse la logique de l'espace, telle qu'on peut la voir dans la production des *izlan*, le cœur (*lqelb*, *ul*) renvoie au haut, à l'extérieur, par opposition à *lkarch*, qui, lui, renvoie au bas, à l'intérieur et au refoulé (au sexe). *Taâbbut* en kabyle signifie le ventre, *taabbut tamezzyant*, le petit ventre est un euphémisme pour désigner le sexe, l'utérus, l'allusion aux catégories sexuelles (qui sont aussi des catégories sociales) va de soi. L'espace géographique (assemblée, *souq*, champ ou fontaine, cour, maison, etc.) est le fidèle reflet de l'espace social.

Difficile pour des femmes cantonnées dans cette opposition duelle de concevoir de la poésie. Lorsqu'il leur arrive de la concevoir, elles ne la revendiquent, pour ainsi dire, jamais. Car l'expression singulière de la poétesse se confond avec l'expression collective.

Pourtant la Kabylie a connu ses femmes-poètes comme Yemma Khelidja Tukrift. Dans chaque village, il arrive que les villageois signalent l'existence d'une ou de plusieurs poétesses

---

[5]. Paris, Maison des sciences de l'homme, 1988 et Mouloud Mammeri, *Poèmes kabyles anciens*, Paris, La découverte, 1980.

[6]. Cette opposition était encore établie en Oranie (l'ouest algérien) jusqu'aux années 70.

qui se distinguent du lot collectif ; cependant, leur renommée ne dépasse guère le cadre du village (au sens de *taddart* kabyle) ou de la tribu. Signalons que ces femmes sont versées en général dans une thématique en adéquation avec les valeurs reconnues du groupe, religion, morale, épopée. Elles quittent la sphère stricte de la «féminité» (au sens de tâches dévolues) pour celle plus large de la religiosité. C'est déjà reconnaître un lien implicite avec le piège de la communauté, car pour sortir du cadre étroit de la féminité et acquérir la parole (la parole masculine), elles consentent à intégrer dans leur vision du monde les schèmes de perception, d'appréciation et d'action des dominants dont elles sont les porte-parole mandatées, d'autant plus efficaces qu'elles sont dominées.

La mémoire collective célèbre ces femmes-hommes, ces religieuses, ces saintes qui se consacrent à œuvrer pour la collectivité. Il en est parmi elles qui vont de marabout en marabout : elles rendent visite (*ziara*) au chef religieux (le chef d'une confrérie religieuse ou son *moqqadem*) en récitant des nuits durant les *dikr* (sizains spécifiques d'une confrérie déterminée). Ce sont elles qui se chargent de nourrir les visiteurs (*ziyar*), pèlerins, ceux qui se rendent au sanctuaire, les uns pour la pratique religieuse et /ou extatique, les autres recherchant les bienfaits de la *baraka*. Tout cela au niveau extérieur de la tribu. A l'intérieur, ces poétesses sont souvent sages-femmes (*qabla* de *qabel* : faire face, affronter, accueillir). Elles soignent le nouveau-né et la mère. Elles sont aussi chargées de laver le linge de la femme accouchée. Laver le linge de l'accouchée, c'est rechercher des gratifications et s'assurer son entrée au paradis. Ce sont encore elles qui s'occupent de la toilette des morts. Pendant ces différents rites, les femmes récitent des poèmes.

La perception personnelle de la vie se confond totalement avec la vision collective. La femme reconnue sage (qui peut être aussi sage-femmme)est dans ce cas l'équivalent du marabout. Elle constitue une clé pour un individu ou pour un segment plus large. Garante du bon déroulement des rites (qui sont des rites de passage), c'est à sa porte qu'on vient frapper d'abord, car elle détient les clés des problèmes affectifs, intimes, aussi bien des femmes que des hommes. L'impuissance masculine par exemple est d'abord son affaire avant d'être celle du marabout ou du médecin.

la prise de la parole implique symboliquement une prise de pouvoir : c'est rendre publique une situation de dominée. Mais n'est-ce pas là une logique spécifique des systèmes sociaux ? Le mode de fonctionnement de ces derniers exige une cohérence apparente qui consiste à ce que les femmes, entrent totalement ou partiellement dans le jeu — et au besoin se laissent prendre à ce dernier — en masquant par leur silence, leur soumission, leur complicité les rapports de force émanant de ceux qui les exercent. Ce qui revient à nier et partant à annuler les inégalités. Car les hommes en tant que dominants ne peuvent apprécier leur pouvoir que s'il paraît naturel, que s'il est librement consenti. Lorsque les femmes par leur inconduite amènent les amène à exercer un rapport de forces brut (révélant ainsi leur tyrannie), ces derniers les désapprouvent puisqu'en se démasquant ils sont amenés malgré eux à casser le jeu.

L'expression féminine sortie de l'orbite traditionnelle pose problème. Car l'expression collective (les *izlan*) — même virulente — est canalisée par l'idéologie légitime. Le rite (la fête) lui enlève de sa dimension personnelle. La société considère qu'elle permet à la libido de s'exprimer collectivement, le temps d'une fête. Cela ne va pas sans rappeler certains rites d'inversion symbolique de l'ordre que constituent les carnavals. En cette période circonscrite dans l'espace et dans le temps, il est permis d'insulter, de railler le représentant de l'ordre, le roi, par exemple.

L'expression à travers certains canaux (la voyance, la poésie, la transe de type chamanique) permet aux femmes de sortir du groupe tout en se laissant récupérer par lui. Emprunter ces canaux d'expression constitue en somme une *catharsis* nécessaire dans laquelle des vies socialement condamnées sont mises à profit par la collectivité. Tels sont les principes structurant les schèmes de vision de l'opinion publique.

Sur un plan strictement individuel, la poésie et l'écriture posent des problèmes paradoxaux (au sens où elles contredisent la vsion dominante). Il est extrêmement difficile (même s'il y a des exemples qui confirment la règle) pour une jeune fille d'envisager d'écrire ou de vaticiner. En revanche, c'est plus courant chez les femmes mariées. C'est une façon de fuir — pour beaucoup — leur situation de femme sans «avenir» tout en conservant leur statut de femme mariée. Se situant à l'intérieur d'un statut social, d'une classe d'âge, elles tentent néanmoins d'échapper à cette condition. Lorsqu'elles sont reconnues pour leur pratique, elles ont accès au monde extérieur, ce que n'ont pas les femmes protégées par «l'honneur» masculin. Ce sont les nouveaux rapports introduits par cette position de la femme qui méritent d'être étudiés avec rigueur.

Ce type d'expression permet aux femmes de sortir de la sphère de la domesticité, de distendre les liens — considérés comme indéfectibles — avec le mari. Elles échappent au contrôle social, elles se singularisent (elles étaient «nous», elles deviennent «je»), elles affichent une personnalité différente, indépendante du mari qu'elles cessent de représenter. Mieux : il se produit une inversion des hiérarchies et du sens. Le conjoint devient le mari d'une telle, de la voyante, de la poétesse, de la chanteuse. Son identité de mâle, de représentant de son groupe, est entièrement mise en cause.

C'est ainsi que l'on peut décrire les relations entre les femmes et la poésie jusqu'aux années soixante. On ne peut pas dire que de ce point de vue la société se soit totalement transformée, à partir de cette date, mais on peut cependant remarquer l'émergence timide des femmes dans le domaine de la chanson[7].

Les chanteuses kabyles — comme les hommes — ont dû rompre totalement avec le groupe pour exister par elles-mêmes. D'ailleurs on remarquera qu'elles ne gardent en public que leur prénom (souvent d'emprunt)[8]. Elles n'ont pas de nom, ni d'appartenance (Chérifa, Hanifa, Ourida, Djamila, Anissa, El Djida, Karima, etc.), donc pas d'insertion explicite à une généalogie. Le chant individuel est souvent l'expression d'une révolte contre la société. Les grandes figures féminines qui ont marqué la société ont souvent connu un destin tragique : elles ont dû fuir leur village, leur famille et souvent un mari imposé.

Dans le domaine de la chanson, comme dans bien d'autres, les femmes ont presque toujours des rôles secondaires. Les premières femmes qu'on entendit chanter ne furent que des «interprètes». Elles chantèrent leur vie et celle de leurs pareilles. Les premiers textes relèvent du domaine public. Convenons que pendant les années 50 la différence entre le particulier et le collectif[9] était difficile à établir. C'est depuis la seconde guerre mondiale que les femmes kabyles ont chanté en public, c'est-à-dire depuis la création à Alger d'une chaîne de radio, en 1948.

Nous n'avons pas entrepris d'enquête systématique sur les conditions particulières qui ont amené chacune à quitter son cadre familial, mais tout laisse à supposer qu'elles ont dû payer le prix fort — socialement — pour opérer cette rupture. Dans un autre registre, d'autres femmes commencent à écrire. Nous retrouvons quelques-unes dans des revues des années quarante. Les plus remarquables parmi les rurales sont bien sûr Fadhma Aït Mansour[10] et sa fille, Marguerite Taos Amrouche[11]. La naissance du roman féminin pourrait éclairer notre problématique, car si dans le premier cas (les femmes traditionnelles illettrées) quittent symboliquement la

---

7. D'après l'*Anthologie de la musique arabe (1906-1960)* de Ahmed et Mohamed Elhabib Hachlef, Paris, Publisud, 1993.

8. Il y a bien entendu des exceptions, comme Bahia Farah, mais c'est surtout en dehors de Kabylie (comme Mériem Abed) qu'on peut constater ce phénomène.

9. Signalons que la grande cantatrice Taos Amrouche internationalement connue n'entre pas dans cette typologie. Elle exprime certes une douleur sociale, existentielle (être ou ne pas être) mais le moteur principal de son action est fondalement intellectuel et politique. Marguerite Taos est d'abord connue comme première romancière algérienne, puis comme chercheur chantant des textes recueillis dans et par la famille.

10. *Histoire de ma vie*, Paris, Maspero, 1967.

11. *L'amant imaginaire*, Paris, Morel, 1975, Denise Brahimi, *Taos Amrouche romancière*, Päris Losdfeld, 1995.

communauté, dans le deuxième cas (les romancières), elles quittent réellement la communauté islamique. Des conditions sociales et historiques précises (Fadhma Aït Mansour, enfant illégitime et qui n'avait pas d'existence propre a été baptisée le jour de son mariage, car elle devait se marier avec un chrétien) ont déterminé la «conversion» de Fadhma. Détour nécessaire pour écrire sur soi ?

Si les hommes sont censés transmettre par leurs écrits la douleur de la cité, les guerres, les femmes sont chargées de transmettre la vie, leur vie. Chaque vie exemplaire de femme algérienne est perçue comme une épopée pour les plus jeunes. Cette longue digression permet de s'interroger sur la spécificité de la culture des femmes. Rappeler les conditions d'émission de la parole, n'est-ce pas chercher le lien unissant ces femmes à leur culture originelle, à leur condition sexuellement déterminée[12] ?

L'espace et la division de l'espace reflètent les rapports hommes / femmes confortant bien entendu la domination masculine.

• La maison et la cour intérieure

C'est peut-être l'espace et l'inscription dans l'espace qui peut nous donner une idée la fonction réelle (de régulation) et l'importance de la parole féminine. Car la poésie féminine a une fonction de régulation qu'il est diificile de passer sous silence. L'espace est presque régi en fonction des statuts sociaux et des sexes. Les femmes occupent les parties intérieures à l'abri des regards, les hommes les lieux ouverts et publics. Il ne faut pas cependant croire à une étanchéité réelle entre les deux mondes. La bipartition intérieur / extérieur se reproduit à l'infini.

Garçon avanbat de te connaître
J'étais impatiente
Tu croyais que je te fuyais

Une chose était de connaître le plaisir
Et l'autre était claire
Pour toi j'ai accepté la blessure

Mais vrai ton plaisir avarié
Au torrent s'en est allé
Interdit pour toi le chemin du bonheur (Yacine, *L'Izli ou l'amour chanté en kabyle*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1988).

Dans l'univers intérieur et féminin on retrouve des parties plus ouvertes et plus exposées. La cour intérieure est un lieu fermé par rapport à la rue en même temps ouvert pour le monde plus cloisonné de la maisonnée. Il en est ainsi de l'intérieur de la maison : il y a des endroits plus exposés à la lumière et donc forcément plus éclairés que d'autres qui sont dans l'ombre.

- la cour intérieure (dite *afrag*) : les fêtes se déroulant en automne : le lieu de prédilection étant ici la cour (extérieur de l'intérieur par rapport à la maison cf : la division de l'espace dans la maison kabyle ancienne (Pierre Bourdieu , *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Genève Droz, 1972) mais c'est aussi l'intérieur de l'extérieur par rapport à la place publique (espace spécifiquement masculin) ou aux champs appelés symboliquement *lexla* qui signifie, le vide.

---

[12]. F. Héritier , Masculin / féminin, Paris Odile jacob, 1996.

La mixité dans l'*afrag* est permise lors des fêtes : un ordre dans le désordre : deux demi-cercles (dits ici *ssef*) divisent l'espace : d'un côté les hommes de l'autre , les femmes[13]. qui peuvent chanter voire danser à tour de rôle. Les groupes ne doivent pas se distribuer de n'importe quelle façon. Lorsque c'est une grande fête qui compte beaucoup d'invités et des invités étrangers à la famille, au groupe (par exemple une fête animée par des musiciens, la musique professionnelle attire beaucoup de monde) on partage dans ce cas la cour en deux. Comment ?
A l'aide d'un fil séparateur sur lequel on étend une couverture[14]. Ce qui montre bien que la séparation est plus symbolique que réelle. Que signifie tout cela dans la pratique? Les textes gardent ici toute leur substance, leur sens, leur force. Ils sont dits publiquement. On connait et on reconnaît les voix des femmes. Soit. Il y a cependant quelque chose qui échappe à l'esprit rationnel ou à un observateur étranger. Revenons au statut de la parole et au statut des agents sociaux. En Kabylie et pas seulement là : la parole avait une fonction très importante, elle avait le pouvoir de donner la vie ou de l'ôter. Pour qu'elle soit efficiente, la parole doit être dite en face, dans un face-à-face, elle doit être publique. La parole par excellence, c'est celle de l'homme d'honneur (aêrdi), de celui qui rompt et ne plie pas. Ce qui suppose un engagement total de soi, des siens etc. Que signifie donc cette parole dite derrière une couverture, derrière un mur, une porte, une parole en fait sans visage ? Cette parole d'exception, de défoulement s'entend certes mais ne s'écoute pas. C'est une parole qui sort des tripes (du ventre) et qui se dirige derrière l'oreille, derrière le dos. En revanche, la parole masculine va droit au cœur et elle est devant, elle engage car elle est efficiente.

• Le jardin

La cour intérieure rappelle sans ambiguité le rapport qui existe entre les champs et le jardin. Le jardin potager est à la fois extérieur mais c'est un espace domestiqué, définitivement apprivoisé, féminisé en quelque sorte puisque les femmes le cultivent aussi et plus que celà il y a une formidable analogie entre la femme et le jardin tel qu'on le trouve chanté dans la poésie masculine du XIXe siècle.

J'avais en plaine jardin
Perdu de roses
De pêches et de grenades

Je l'enfermai avec soin
Derrière le voile d'une clôture
Sur que mon aimée était noble faucon

Un sel plant ensauvagé
Ne m'a rien produit
Elle a pris à ma place un homme vil

---

[13]. Au Maroc les hommes et les femmes organisent de véritables ballets connus sous le nom de Ahwac ou ahidous. Selon les régions, les contacts hommes / femmes sont plus ou moins libres. Les femmes du Souss même dans la fête sont séparées des hommes par un rideau blanc, ce qui n'est pas absolument pas le cas dans le Moyen Atlas. Pour plus de précision Cf. Tassadit Yacine, «La féminité ou la représentation de la peur dans l'imaginaire social kabyle», *Cahiers de littérature orale*, n° 34, pp. 19-43, , «L'anthropologie de la peur : rapports hommes / femmes» en Algérie, in *Actes du colloque, Amours, phnatasmes et sociétés*, Paris, L'Harmattan, 1992; voir également Monique Gadant *Femmes et nationalisme en Algérie*, Paris, L'Harmatan, 1995., Geneviève Fraisse, *Muses de la raison*, Paris, Gallimard, 1989.
[14].C'est un peu les séparations que l'on trouve aussi à l'intérieur de la tente.

J'avais jardin princier
De jasmin et de roses mêlés
Et de tous genres de fleurs

Je l'avais ceint de muraille close
L'irriguai de l'eau du barrage
la porte était de planches et de clous

Un seul jour c'était un dimanche
Je m'absentai
L'épervier y est venu chehrcher pâture (Mammeri, *les Isefra*, Paris, maspero, 1972)

• La fontaine

Toujours dans cette distance étudiée (même si ce n'est jamais dit) dans laquelle est gardée la femme, l'autre lieu (à la fois mythique et réel) dans lequel à la fois la femme est maintenue mais en même temps associée, c'est la fontaine. Qu'est-ce que la fontaine dans les cultures ancienne ? C'est le lieu de la vie par excellence parce qu'on vient y chercher l'eau (Pierre Bourdieu, *La domination masculine,* in Actes de la recherche en sciences sociales, pp.1-31). C'est peut-être pour cette raison que les Kabyles on en fait un lieu mythique d'abord car c'est là que le premier couple se rencontre et fait l'amour pour la première fois.
D'ailleurs la fontaine est située en dehors de la maison, du village ; elle est donc éloignée de l'intimité mais elle est suffisamment proche pour que l'ordre dominant puisse savoir ce qui s'y déroule. Ce qui permet aux hommes d'assurer le rôle de gardiens de la cité. en contrôleant es femmes.

Les poèmes permettent de comprendre ce qui a été dit. Les femmes relatent la vie, l'inégalité des chances dûes à leur sexe (Cf. Tassadit Yacine, *Piège ou le combat d'une femme algérienne*, Paris, Awal / Publisud, 1995)Les conditions générales et particulières mais ce qui surprendre c'est que la poésie féminine dépasse largement la vie privée et publique des femmes. Car elles sont déléguées comme on le peut le voir dans certaines poèmes pour parler des hommes, en leur faveur mais aussi en les dénonçant , en les masquant. Dans un cas, comme dans un autre on voit bien qu'elles ont fait leur l'idéologie masculine.
Car rappeler à l'homme son devoir et ses responsabilités d'homme, n'est-ce pas une façon de reconnaître la division sexuelle du travail et la division du travail sexuel. Car contrairement à l'idéologie dominante (devenue universelle) qui favorise le mâle, la culture berbère dans son expression kabyle atteste des rapports certes mythiques où la femme était reconnue dans sa fonction d'initiatrice au sens large mais surtout sexuel. Les textes mythiques disent que le monde (la vie, la terre) a été enfanté par une femme. Cette femme avait le pouvoir sur tout. Ce n'est qu'après avoir commis une faute irréparable que la femme (la mère du monde) a perdu sa place pour devenir une vulgaire femme rusée (settoute).
Quant à la domination sexuelle la société a recours a un mythe d'origine qui dit retrace le passage du dehors/dedans. C'est donc ainsi que les hommes sont devenus les maîtres. Ce sont les hommes qui chassent les femmes contrairement à ce temps mythique où les femmes chassaient les hommes. Les hommes chassent la femelle : la femelle est femelle mais elle est aussi nourriture (la perdrix par exemple).
Ce mythe nous permet de comprendre les relations qui existent entre la femme et l'homme mais aussi la relation entre la femme et la nature.
La bipartition de l'espace obéït à une division des rôles. Conformément à la tradition, les femmes ont essayé de respecter cette vision du monde. Il est cependant des événements historiques qui sont déterminants pour les individus et pour les groupes.
Il en est ainsi des femmes qui vont contribuer à changer leur statut (dans la pratique) pendant la guerre d'indépendance. Celles qui chantaient auparavant l'amour vont désormais chanter avec beaucoup plus d'éloquence la résistance.

Les hommes ayant déserté la cité, les femmes sont , du coup, devenues les relais du combat masculin. Elles ont pris naturellement les places assignées aux hommes tout en continuant à assurer leurs propres fonctions.
Elles étaient pour certaines agents de liaison, pour d'autres infirmières, pour d'autres encore cuisinières quand elles ne prenaient pas le fusil. je ne signerai ici que la fonction importante qu'elles ont eu à assurer et à assumer en pleine guerre d'Algérie pour aider à la prise de cosncience des jeunes et de certaines femmes qui, elles, n'étaient pas (ou peu) en contact avec les maquisards.
Tazrqaqt deviendra une des plus grandes poétesses après chanté la mort des premiers chouhadas du village. Ahcène et ses compagnons exécutés feront l'objet d'un long texte chanté par les femmes. A la suite de ce texte elle est jetée en prison, torturée et depuis, elle ne cesse de composer des textes.
Avec d'autres elle est devenue l'animatrice d'un groupe de femmes qui chantent l'indépendance et ses héros. Mais plus que les textes de propagande politique, les femmes dénoncent la conduite des lâches (les harkis par exemple), décrivent le quotidien des jeunes veuves et des orphelins.
Ah ! l'orphelin pauvre de lui
Qui guette le retour de son père

Ou bien :

O mère comment décrire
La douleur du jeune soldat
Ravi par la balle

L'accent est souvent mis sur la douleur des parents :

La mère du jeune maquisard
Qui cherche son fils
Où son corps ? Où son nom ?

Il en est qui décrivent les conditions atmosphériques véritable obstacle pour le combat :
Ce jour là la neige, le verglas
De concert empêchaient la marche

Quand elles ne constituaient pas un moment d'angoisse et de souffrance pour les intéressées. Au froid de la nature s'ajoute le froid, l'amertume de la guerre et de la mort.

AH ! me disait un jour tazaqaqt tu ne sais pas ce que c'est dormir toute seule en hiver pendant la guerre. Pendant la guerre le froid redouble de férocité. « Il n'y a personne pour te réchauffer, il n'y a personne pour te dire que tu existes. Tu es seule , vraiment seule, comme si tu tombais du ciel» Etrange sentiment d'abandon. La guerre est vécue par elle et par d'autres comme un véritable accident cosmique. La guerre nous a tout pris, ajoute -elle, les hommes, les arbres, les fruits et… même les chacals. Depuis je n'ai plus envie de faire l'amour. Tout est mort.... tout s'en est allé avec lui»
La vie, le plaisir, le désir, la jouissance ont été ravis. Elles n'ont pas fait leur deuil. Beaucoup d'entre elles resteront veuves, de jeunes veuves, d'autres tenteront de se remarier mais rares sont celles qui trouveront le bonheur. Y-aurait-il, du reste, un bonheur possible sur le cadavre de l'aimé. Le premier «te hante parce qu'il est jeune, parce qu'il est beau mais surtout parce que pour nous, ils étaient courageux. Ils ont sacrifié leur vie (dahan) tandis que tous ceux que tu voie (mis pour les hommes) ressemblent à de véritables crapauds, ils sautent pour happer la nourriture. Rien ne les intéresse que leur ventre (mis pour le ventre mais aussi pour le sexe).
Cette note pessimiste montre bien que contrairement à ce qu'on a voulu bien avancer jusque là la participation des femmes est loin d'être une participation extérieure non réfléchie. Celles qui ont servi l'Algérie indépendante ont également beaucoup réfléchi au sens de la vie et du devenir des femmes. Si elles ne revendiquent pas clairement l'égalité elles revendiquent la justice, ce qui doit leur revenir (et revenir à leur enfants) pour leur participation à cette guerre.

Conclusion

Cet exposé a permis de montrer que la poésie chantée par les femmes obéïssait à des règles socialement et historiquement constituées. Les discours sont donc hiérarchisés. Les femmes en tant que corps dominé ne peuvent produire qu'un discours dominé, lorsque je dis dominé je me réfère , bien entendu, à la perception de ce discours (à sa classification) dans l'échelle des valeurs sociales.

Le chant est ici l'expression de la plainte, de la mélancolie ou de la joie.

Si l'on se fonde sur la division de l'espace qui assigne aux hommes l'extérieur (la place publique) et aux femmes l'intérieur (la maison) ou la cour (extérieur de l'intérieur), elles ne peuvent donc que chanter des textes ayant pour thèmes cet intérieur-intérieur(leur propre intimité, leurs amours, leurs haines, ou le désir inscrit dans le corps, le côté intime de leur corps ou alors l'intimité de l'autre qui est en quelque sorte son propre «intérieur», projeté dans le corps de l'autre (qui est extérieur et étranger à soi) : la dimension masculine réprésenté par le membre viril étant par définition ce qui leur est étranger mais néanmoins. proche de leur personne. Ce membre viril qu'elles décrivent qui est en fait la partie la plus étrangère, la plus extérieure mais en même temps la plus proche et la plus intime d'où l'expression de pénétrer, entrer. N'oublions pas que le vagin est dit ddwaxxel : les intérieurs. Ce qui nest pas sans analogie avec des pratiques universellement connues : ce sont presque toujours les hommes qui se déplacent pour rencontrer les femmes. Ils viennent du dehors (de l'extérieur) pour pénétrer dans les maisons des femmes. Le mouvement qu'effectuent les hommes illustrent aussi le mouvement du membre viril. Les Kabyles traduisent bien des situations par des métaphores, la meule vient illustrer ici le travail sexuel : la partie supérieure représente le mâle, elle est au-dessus certes mais elle est mobile, la partie inférieure est féminie et fixée.

C'est grâce à cette surchage de sens, d'émotions que l'on peut arriver à reconstituer les structures de l'imaginaire d'un peuple qui n'est pas seulement algérien mais nord-africain et méditerranéen. Ces éléments recueillis, analysés permettent de comprendre les problèmes d'aujourd'hui dans la plupart des cas refoulés ici qui sont néanmoins librement exprimés dans d'autres sociétés comme la société touarègue qui compte parmi les ouvertes et les respectueuses des femmes.

Si j'insiste là-dessus, c'est uniquement pour montrer que ce n'est pas un rapport artificiel que j'essaie d'établir entre le jardin et la femme ; cette métaphore est vraiment présente dans la pensée des hommes.

Champs :
- comme la cour et le jardin, le poème s'exprime dans ce cas dans un espace sans limite. L'expression est sans borne mais elle est aussi privée puisqu'elle se perd dans la nature. C'est l'expression des amoureux seuls face à la nature sauvage ou à celle des bergers.

La perdrix apprivoisée = sauvage= domestiquée, jardin = espace libre= domestiqué.
Jardin lieu fixe, fontaine = lieu fixe. La femme est toujours cette donneuse d'eau.
Situation impossible des femmes en Kabylie entre l'être et le non-être, entre l'extérieur et l'intérieur, entre le singulier et le collectif. Elles n'ont de vie et de survie possible que dans la fusion dans la groupe, dans la généalogie patricale (et comme le rappelle un chant rituel de mariage à la jeune fille :
La maison de ton père oublie-la
Cette de ton mari fait la prospérer (donne-lui la vie).
Nous trouvons bien sûr des contre-exemples, des cas exemplaires qui contredisent totalement la norme. L'étude de ces cas permet de constater que ces femmes (celles qui arrivent à se distinguer par leur comportements) paient cher leur autonomie. Si nous prenons le cas des veuves par exemple, outre les difficultés économiques, elles doivent affronter la société qui manifeste une attitude de rejet à leur égard. Les enfants de la veuve la plus respectée sont difficiles à marier car prendre une fille de veuve ou donner une femme à un fils de veuve. Ceci pour dire que les enfants de veuves n'ont pas la même position sociale que les autres.