ISSN: 2437-041X
E-ISSN:2588-2325
مجلة أنثروبولوجيا
مجلد: 12 عدد: 01 السنة 2026

Héritage rituel de naissances à l'épreuve des transformations contemporaines : Cas du village Bouaklan, l'*Arch* de M'Chedallah

Ritual Heritage of Births Under the Strain of Contemporary Transformations: The case of Bouaklan Village, *Arch* M'chedallah.

Meddour Khaled*, Université de Batna 1, Laboratoire de l'imagination orale entre la civilisation de l'oralité d'un côté, et les civilisations de l'écriture et de l'image de l'autre (Algérie), Khaled.meddour@univ-batna.dz

Kherdouci Hassina, Université de Tizi-Ouzou, (Algérie), ckabbylia@yahoo.com

Reçu le:05/04/2026 Accepté le: 24/05/ 2026 Publié le:30/06/ 2026

Résumé:

Dans une perspective socio-anthropologique, nous avons essayé dans ce travail de décrire les pratiques rituelles relatives à la naissance aussi bien dans un contexte traditionnel que dans un contexte actuel. Le choix du terrain s'est porté sur une région peu connue dans les travaux existants. Située sur le versant sud de Djurdjura, plus précisément dans le village de « *Bouaklane* » à M'Chedallah dans la wilaya de Bouira. Pour se faire, nous avons mobilisé un dispositif d'enquête qualitatif afin de comprendre et de décrire ces pratiques rituelles. L'objectif étant non seulement la description, mais aussi d'interroger la manière dont elles persistent actuellement dans un nouveau contexte marqué par une urbanisation de ce territoire « rural », et dont la population s'identifie toujours à une communauté « villageoise ». Bien que cette communauté demeure à priori villageoise, elle est *de facto* traversée par des mutations modifiant des aspects de sa culture.

Mots clés: Naissance, M'Chedallah, Rituel, Rite, Urbanisation

* Auteur Expéditeur https://orcid.org/0009-0000-0116-9287

2éme Auteur https://orcid.org/0009-0002-5780-5988

Abstract:

From a socio-anthropological perspective, this study seeks to describe birth-related ritual practices in both traditional and contemporary contexts. The fieldwork was conducted in a little-studied region: the village of *Bouaklane,* located on the southern slopes of Djurdjura in the *M'Chedallah Arch in the Bouira Province*. To this end, a qualitative research design was employed in order to understand and describe these rituals. Beyond mere description, the objective is to examine their persistence amid urbanization in this ostensibly rural territory, where the population continues to identify with a "village" community. Despite its prima facie village character, this community is in fact undergoing transformations that alter aspects of its culture.

Keywords: Birth, M'Chedallah, Ritual, Rite, Urbanization.

1. Introduction:

Bien plus qu'un simple processus biologique, la naissance d'un enfant est socialement et symboliquement codifié à travers un ensemble de pratiques rituelles, aussi bien dans la société algérienne que tout autre sociétés ailleurs. Ce processus est en effet accompagné de plusieurs rites visant apaiser les peurs et les angoisses, mais aussi instituer des différences entre sexes. Ces rites bien qu'ils soient nombreux, ils peuvent être catégorisé selon Abrous sous trois formes fondamentales, en l'occurrence Rites de préservation, Rites propitiatoires et Rites d'agrégation (ABROUS, 2012, p. 5217). Autrement dit, des rites dont la finalité est soit la protection contre le mal ou tout autre forces maléfiques, soit s'attirer les faveurs d'une force supérieure, ou l'action d'une union avec une force supérieure. L'intérêt de cette recherche consiste principalement à décrire un certain nombre de ces pratiques rituelles relatives à la naissance, tel qu'elles se pratique de nos jours, dans une région très peu exploré par les chercheurs dans ce sens, en l'occurrence la région de M'Chedallah.

L'un des aspects sur lesquels portaient la littérature existante relative aux rites de naissance comme nous venons de le signaler, est leur caractère instituant une différence sexuée entre fille et garçon. Comme l'a bien remarqué Camille Lacoste-Dujardin concernant le statut d'une femme en rapport au sexe de l'enfant auquel elle donne naissance « *seul la naissance d'un garçon, en l'introduisant au « royaume des femmes », lui confère une place honorable dans la*

société » ((LACOSTE-DUJARDIN, 2005, p. 257). Cette distinction qui a fortement structuré les recherches antérieures, fait également objet de discussion dans cet article, étant donné que de nombreux facteurs comme la forte scolarisation, l'accès à internet, l'émigration pourraient considérablement changer la donne dans le contexte actuel, ce qui reconfigure sensiblement la manière de percevoir cette différenciation sexuelle.

Le choix s'est porté sur une seule localité dont la spécificité est la forte urbanisation sur le plan architectural et la forte densité démographique. Toutefois, la localité demeure toujours appelée « *taddart* » ou « village » qui constitue une unité toujours vitale de l'organisation sociale kabyle traditionnelle. Ainsi nous allons donner en premier lieu un aperçu sur notre terrain de recherche, ensuite nous allons voir comment ces rites pourrait subir une érosion, ; c'est-à-dire une déperdition, et parfois une recomposition, soit une forme d'adaptation au contexte moderne. Nous allons ainsi essayer de décrire comment le processus de naissance des enfants est accompagné par un ensemble de pratiques rituelles au sein de cette région ? et dans quelle mesure la spécificité de la région contribue au maintien et/ou à la recomposition de ces rites ?

2. Présentation du terrain de recherche

Afin de mieux faire connaitre notre terrain à nos lecteurs, nous avons estimé nécessaire de jeter un regard rétrospectif sur ce village afin de mieux saisir son évolution au cours de l'histoire.

Le terrain que nous explorant dans cet article se situe dans la commune de M'Chedallah dans la wilaya de Bouira à 146 km d'Alger. Historiquement la région était rattachée à la commune mixte de Beni Mansour, avant qu'elle devient commune mixte de Maillot en décembre 1880, créé par l'administration coloniale française (YACINE, 2013, p. 32). La région garde actuellement intacte un patrimoine religieux musulman ancien notamment des Mosquées dont une remonte au début de la période ottomane, entre autre, la mosquée des *Ath Ibrahim,* fréquentées par de nombreux érudits musulmans de l'époque (2018 ,حمي, p. 65).

Plus précisément dans cet article, nous nous intéressons sur le village de *Bouaklane* situé dans la plaine de *M'Chedallah*, dont l'origine remonte au village « *Belbara* », un ancien village dans la chaine montagneuse de Djurdjura à M'Chedallah, auprès jadis se faisait le pèlerinage et les *Ziara* de la sainte maraboutique *Lalla Khedija* qui a attribué son nom au pic au point culminant de Djurdjura. Le village de Belbara ou comme l'appel Tassadit Yacine, les « *kherroubas de ce toufik* » ((YACINE, 2013, p. 85) suscite une interrogation sur ce plan et mérite de rappeler qu' « *En Kabylie, tūfīq désigne un groupe de thudrin généralement petites qui sont dispersées dans l'espace mais associées les unes aux autres pour constituer une unité politique, cette association s'exprimant à travers l'institution d'une assemblée, jema'a, de tout le tūfīq, dans lequel chaque thaddarth constituante est représentée* » (ROBERTS, 2021, p. 13). Il s'agit donc d'une forme assez particulière d'organisation sociopolitique traditionnelle qui réunit plusieurs petits hameaux qui se soumettent à la même institution de la *« Tajmaat »*. Au cours de la période coloniale ce village a fait objet de déportation par l'armée française, décidée par le colonel Canrobert en 1849, l'objectif étant de contraindre la population à s'établir dans la plaine dans le but d'imposer un contrôle à leur encontre et à les soustraire de l'influence des populations kabyles du versant nord de Djurdjura. Ainsi le 5 mars de la 1850 le lieutenant Beauprêtre brule le village de *Belbara* (JOURDAN, 1881, p. 234)) et contraint sa population à s'installer dans plaine de *M'Chedallah* dans un endroit nommé « *Bouaklane* », Les habitants du village actuel se nomme « Ath Bouaklane » ou « *Ibelbaren* » dans sa forme kabyle quelquefois en usage par la population actuelle qui fait référence à l'ancien village. Cependant, c'est le toponyme Amazigh de « *Bouaklane* » qui est actuellement en usage administrativement. Le toponyme en question est difficile à situer dans le temps en l'absence de documents historiques fiables. Toutefois, il signifie selon le récit le plus connu des habitants, un endroit ou jadis se regroupaient des esclaves à l'époque ottomane pour certains, voire parfois à une époque bien antérieure pour les autres.

L'endroit se situe à proximité d'Oued Sahel séparé seulement par une exploitation agricole.

Le village compte actuellement une population qui a atteint 3215 habitants selon le recensement général de la population et d'habitation (RGPH 2022), soit 9.96 % de nombre de la population générale de la commune qui compte 32 279 habitants selon la même source indiquée. Le village se caractérise par un tissu associatif important 12.9 %, par rapport au tissu associatif global (62 associations globalement) de toute la commune qui compte 33 localités. Le village s'apparente sur le plan architectural à une zone urbanisée, composé d'immeubles bien aligné transformant de manière remarquable le paysage ressemblant à un quartier urbain. Bien que les caractéristiques qu'elle présente semble urbain, il en reste dans la perspective de l'écologie urbaine un terrain à aborder à partir du principe que l'identité de groupe est antérieure à leur implantation dans la ville (BONTE & IZARD, 1991, p. 725).

Le village est composé actuellement de sept lignages « *Iderman* » qui par le biais des garants « *Teman* » gardent également fonctionnelle l'institution de « *Tajmaat* » ou l'assemblée du village qui gère les affaires collectives du groupe. Toutefois avec certaines particularités par rapport à sa forme ancienne décrite dans les travaux anthropologiques antérieurs. Cette institution articule en effet des éléments de la tradition ancienne avec des pratiques du nouveau registre de la vie associative moderne, notamment un cadre juridique, l'implication des jeunes dans sa gestion et de nombreux autres aspects de son fonctionnement. La *tajmaat* s'est ainsi réinventée en une association, tout en gardant parallèlement et de manière formelle quelques traits traditionnels comme quelques fonctions structurelles anciennes notamment les fonction l'« Oukil », « *Tamen* » tout en entrainant de nouveaux critères dans leur cooptation. Cela nous rappelle Éric Habsbawn qui distingue la coutume de la tradition souvent inventé arguant que la première représente la pratique réelle et anciennes des ainés, tandis que la deuxième n'est que la perruque de la première qui sert d'attirails formelle à ce passé mettant en avant

une apparence d'ancienneté et de continuité avec le passé (HOBSBAWN, 1995, p. 175).

3. Dispositif d'enquête et méthodologie

La réalisation de ce travail nous a mené vers un dispositif d'enquête qualitatif, cette démarche s'est imposé dès lors qu'elle vise comprendre un vécu et des significations de ces rites. Après avoir jeté un regard sur les écrits de l'ethnologie coloniale française et consulté les monographies techniques disponibles, Nous avons privilégié l'observation direct et les entretiens exploratoire. Ce choix nous a permis non seulement de percevoir les spécificités de ce village, mais aussi de comprendre l'ensemble des pratiques rituelles relatives à la naissance ayant déjà existé et/ou qui persistent encore. Et cela tout en essayant de comprendre la nature du rapport qu'entretient cette population villageoise avec cette héritage rituel. Bien que la majeure partie des rites de naissances relève du domaine des femmes, nous sommes parvenus tant bien que mal à enquêter via des entretiens exploratoires avec nos informatrices en se servant de nos réseaux de connaissances dans la région. Une enquête réalisée auprès d'une dizaine de personnes avec qui nous avons conduit des entretiens semi-directif et engagé des échanges informels. Pour mieux mener notre travail, Nous avons également pris comme variable les transformations contemporaines que nous avions mesuré et vérifié à la lumière des concepts et de notions comme la scolarisation, l'émigration ainsi que l'urbanisation. L'objectif est non seulement de décrire, mais aussi de comprendre le vécu des pratiques rituelles dans le village concerné dans un contexte moderne, tout en partant de l'hypothèse selon laquelle, les transformations contemporaines ont produit un effet sur le vécu des pratiques rituelles de naissance qui ont permis au sujets sociaux de reconstruire leur propre expérience.

4. Rite de naissance

La naissance ou l'accouchement d'une femme est considéré comme l'une des phases les plus dangereuse. Le recouvrement da sa santé nécessite une période de 40 jours (ABROUS, 2012, p. 5217), même temps observé dans la phase liminale des 40 jours post-mortem. Ce temps est d'une symbolique très forte qui signifie aussi une phase

nécessaire afin que les femmes puissent sortir de la zone à risque, soit le danger de décès. L'accouchement traditionnelle tel qu'il est décrit par les travaux ethnographique, repose sur la coopération des matrones du village et de toutes les voisines. Selon Slimane Rahmani, dès que la femme ressent les premiers balbutiements de douleurs, la matrone, la famille et les voisines lui viennent en aide, en la plaçant dans un coin abrité sur un sac de paille recouvert d'un drap propre. Ensuite, elles fixent au toit une corde, ceinture ou turban pour qu'elle puisse s'y agripper en position accroupie, mais aussi soutenue par une autre femme assise derrière elle. Dans le cas où l'accouchement tarde, on lui fait boire et se frictionner son ventre avec de l'eau dans laquelle un marabout a remué sept fois des versets coraniques, quelquefois les femmes lui posent sur le ventre un peigne portant quelques mots sacrés, et l'on recourt également à des moyens symboliques notamment la ceinture d'une femme n'ayant pas souffert lors de ses accouchements. Elles l'allonge tournée vers l'est, du côté de la qibla, pour écourter ses souffrances tout comme l'on fait avec un défunt. (RAHMANI, 2011, p. 39). Actuellement, le savoir pratique de sage-femme traditionnelle tend à sombrer dans l'oubli, il en reste parfois des bribes donnant l'impression d'avoir fait un trait sélectif de la part des femmes qui l'avaient connu.

Jadis dans la région de M'Chedallah, l'enfant né ne prend son premier bain qu'après sept jours de sa naissance et parfois la peur de le rendre malade ou d'être atteint par des forces maléfiques, les pousse à prolongé la durée jusqu'à un mois. Contrairement à ce qui se faisait à l'époque, cette pratique n'a pas subsisté et les parents n'ont pas maintenu cette durée consacrée au premiers bains rituels des nouveaux nées. En effet, ils les lavent même au cours des premières heures de leurs naissances. Toutefois il y'a que la durée consacrée au rite qui a changé, car une séquence rituelle qui dépend de ce premier bain continue d'exister de manière timide dans quelques foyers, la pratique consiste à instituer une différenciation sexuelle entre fille et garçon. En effet, l'eau dont on sert pour laver l'enfant fait objet d'un rite. S'il s'agit d'un enfant mâle, l'eau est jetée dans la cours de la maison (*Azniq*), par contre s'il s'agit d'une fille, l'eau est versée dans

n'importe quel point d'évacuation d'eau au sein de la maison. La croyance traditionnelle indique à ce sujet, que cet acte permettra à l'enfant d'évoluer dans son espace habituel qui lui est réservé en l'occurrence un espace d'hommes, qui est le « Dehors », tandis qu'il maintient symboliquement la fille dans une sorte d'espace fermé, qui n'est autre que la maison (pour qu'elle ne traine pas dehors et éviter un déshonneur à la famille). Cela nous rappelle le schéma synoptique des oppositions pertinentes de pierre Bourdieu (1998) qui explique la répartition sexuée des espaces de vie au sein de la société kabyle *« d'un côté le secret de l'intimité, de l'autre, l'espace ouvert des relations sociales ; d'un côté, la vie des sens et des sentiments, de l'autre, la vie des relations d'homme à homme, du dialogue et des échanges* » (BOURDIEU, 1970, p. 743). La pratique en question se heurte dans le contexte actuel à la forte urbanisation architecturale du village, qui a créé une promiscuité réduisant considérablement les espaces habituels que possédait autrefois par les familles kabyles. Dès lors, les cour ou « *Tasga* » de jadis dans lesquels l'eau était aspergée, devient un trottoir pour circulation piétonne entre quartiers ou un espace public partagé par tous les citoyens du village.

Cela suscite parfois des malaises pour des villageois devenus « piétons » contestant la pratique d'un point de vue civique refusant de nuire à l'espace public. Quelquefois le rejet émane également de la prolifération de croyances et de soupçon qui l'assimilent à de la sorcellerie, notamment pour les personnes qui méconnaissent cette pratique ancestrale séculaire. Cette méconnaissance participe à notre sens à une sorte de cloisonnement de pratiques rituelles qui s'accompagne de la hiérarchisation progressive des savoirs traditionnels relatifs à la naissance par rapport aux nouvelles pratiques socialement plus légitimées. Car toute pratique socialement non reconnue, est relégué à un statut de « superstitions ». Bien que la pratique suscite parfois des tensions, elle demeure toujours persistante étant donné qu'elle a une fonction structurante et révèle toujours la hiérarchie héritée de la société traditionnelle au sein de la famille, dont l'autorité symbolique des femmes ainés est le garant de la continuité.

D'autres rites qui se pratique dans la sphère privée comme le rite de protection des enfants de « *anaγluy* » persiste dans certains foyers. Il s'agit d'une maladie courante provoquant des fièvres et un grand malaise pour les enfants. Le rite consiste à remplir une bouteille d'eau douce que les femmes tournent sept fois autour de la tête de l'enfant pour la mettre ensuite à proximité de sa tête dans son berceau. Le rite en question doit être obligatoirement observé la journée du Samedi, car les femmes conservent la bouteille pendant un certain temps et la vérifie chaque samedi. Si le volume d'eau contenu dans la bouteille s'atténue, cela signifie que l'enfant est atteint de cette maladie (*anaγluy*) par conséquent, on lui rajoute de l'eau et on lui prépare un remède qui est généralement un autre rite de conjuration du mal. Si la quantité de l'eau reste constante, c'est un présage d'une bonne allure de santé pour l'enfant. Les maladies qui atteint l'enfant et sa mère au cours de cette période sont dues généralement au fait que sa même est atteinte, car soit s'est marié au même mois qu'une autre femme, soit elle s'est faite surprise au cours de la cérémonie de son mariage par une autre femme mariée au même mois (*Tkecmed Fell-as*). Dans d'autres cas son enfant est née le même mois qu'un enfant d'une autre femme de sa famille ou de son cercle de connaissance.

Ce rite s'applique aussi bien sur les garçons que les filles. La maladie qui atteint les enfants au cours des premiers jours de cette naissance qui est appelée « anaγluy » peut se développer en une maladie plus grave (*Adexcim*), soit une sorte de maladie avec une possibilité de créer un handicap physique ou mental incurable par la suite selon les propos de nos enquêtées. Le rite magique qui se fait traditionnellement pour contourner ce genre de situation, consiste à ce que la femme s'assoit par terre laissant ses pieds complètement allongé. A signaler que ce rite doit impérativement se faire sept fois, mais uniquement le jour du samedi et du mardi. Elle pose ensuite l'enfant allongé légèrement couverts de linge et vêtement dans lesquelles il dort habituellement. La femme guérisseuse crache légèrement sur le linge de l'enfant qu'elle tient sur ses pieds. Elle pose sur le côté gauche de l'enfant (*Taqessult*) une sorte de marmite traditionnelle ou tout autre récipient qui représente la femme, côté

droit (Imsisker) une sorte de plat en argile dont on se sert pour cuire du pain traditionnel en Kabylie, qui représente le père en frappant dessus. Elle lui récite sept fois la formule suivante.

I k-kkseγ d aneγluy n yemma-k,
I k-kkseγ d aneγluy n baba-k
I k-kkseγ d aneγluy n teslatin,
I k-kkseγ d aneγluy n yimextanen
I k-kkseγ d aneγluy n tid tcerkeḍ aggur
Je te prémunis du mal (anaγluy) de ta mère,
et celui de ton père
Je te prémunis contre le mal des femmes nouvellement mariées,
Et des enfants nouvellement circoncis
Je te prémunis contre le mal qui pourrait provenir des femmes qui se sont mariées dans le même mois de ta naissance. (Notre traduction)

Le rite se poursuit ensuite car les femmes mesurent avec une sorte de tissus dont elles se servent comme corde pour mesurer la tête et la hanche de l'enfant. S'ils ont la même mesure, l'enfant est épargné par la maladie. Dans le cas où la tête et la hanche n'ont pas la même mesure, les femmes recourent à une autre formule :

Kkseγ si tqerrut, rriγ i tmarzit
kkseγ si tmerzit, rriγ i uqerru
J'enlève de la tête pour en rajouter à la hanche
J'enlève de la hanche pour en rajouter à la tête.

Ensuite elles font un va-et-vient « *ad tessikreḍ* » de l'intérieure de la pièce jusqu'à la porte, sept fois au cours de laquelle elles prennent l'enfant vers le haut son visage tourné vers elles, et elles jettent vers derrière tout son linge où il dort en signe de purification de sa maladie. Pour s'assurer enfin de la guérison de l'enfant, elles prennent comme indice le coussinet du pied (*agerz*), s'il devient rougeâtre l'enfant n'est pas atteint, le cas d'une présence d'une couleur vératre, cela signifie toujours la persistance de la maladie.

L'un des principaux rites observés de nos jours est celui de passer de l'antimoine sur les contours des sourcils des filles à leurs naissances. Ce rite selon nos enquêtés répond à des considérations esthétiques. Car tracer ces contours à la naissance permettra au

sourcils de garder les traits tracés initialement. Cela à l'époque n'était pas sans importance à la fois pour la fille elle-même et sa famille notamment pour la suite dans la possibilité de se faire une place dans le marché matrimonial. Ce qui pourrait avoir des conséquences non souhaitées, notamment le recours du mari à une coépouse et par conséquent le supplice pour la femme de partager son époux avec une étrangère. La pratique du remariage était dans ces cas permise, voire même encouragé notamment par les grands-parents qui réclament des descendants mâles. Cela pousse parfois les femmes à recourir même à des pratiques de sorcellerie à la fois pour avoir des enfants et pour maintenir l'amour de leur mari et la stabilité de leurs foyers (DEVULDER, 2012, p. 51).

L'art de la parole est d'une très grande importance dans la société kabyle, on dit *(Aheddad n wawal*) forgeron de verbe, notamment chez les hommes qui doivent mesurer minutieusement leurs dires faces aux autres « *on dit de lui yettqabal, il affronte, il regarde droit dans les yeux et tranche ses mots* » (YACINE, 2009, p. 70). Dans la région de M'Chedallah un rite est observé spécialement pour les enfants en vue d'acquérir la maitrise de la parole. Il s'agit en effet de transmettre par une voie rituelle cette qualité. Cette tâche est généralement confiée à l'un des membres de la famille dont l'art de la parole est attesté, un bon orateur afin de mettre son doit dans sa propre bouche, prendre un peu de sa salive et toucher avec elle la petite langue de l'enfant. La tâche est socialement et symboliquement gratifiante pour la personne à laquelle est attribuée, révélant ainsi une reconnaissance avouée de son éloquence.

A la naissance des enfants et des filles on applique également du henné, une cérémonie assistée par les femmes proches de la famille. Le moment de son application, est toujours accompagné de chants. Nous citons quelques-uns qui reviennent de manière récurrentes chez les femmes de cette région que l'on peut trouver chez beaucoup de femmes kabyles, qui malgré « *Le fait d'être illettrées ne les empêche pas de dégager leurs pensées sous forme d'un art versifié* » (KHERDOUCI, 2008, p. 6) :

Acḥal-aya deg umalu i tili

Tura ilul waggur teḍher tziri
Ma d win iwumi ferḥeɣ yas-d yerr-iyi
Acḥal aya-gi deg umalu yeɣzer
Tura ilul waggur, tiziri teɛjer
Ma d win iwumi ferḥeɣ yas-d ad yeḥḍer
Depuis longtemps sous les ombres,
La lune est née, sa lumière a paru (l'enfant).
Je me réjouis de sa naissance,
Qu'il vienne me recueillir.
Depuis longtemps sous les ombres,
La lune est née, sa lumière s'est éveillée.
Celui pour qui je me réjouis
Viendra m'assister (notre traduction)

Une pratique rituelle toujours persistante nommé « *Actedu* », ou les femmes chantent pour les enfants en les secouant de haut en bas. En effet, Il s'agit plus d'un jeu ou les femmes chantent des poèmes d'amour et d'affection pour leurs enfants ou petits-enfants. Outre la dimension festive que ce rite puisse revêtir et ses bienfaits supposés sur l'enfant dans la croyance traditionnelle, les chants qu'il renferme expriment une affection envers les nouveaux nées, maintenu surtout en tant que tradition d'une ligné familiale à laquelle les parents eux-mêmes appartiennent et non pas comme une exigence proprement cultuelle impliquant systématiquement un effet supposé (VOYE, 1995).

La manière d'accompagné la naissance d'une fille est décrite par l'ethnographie coloniale française et même par les écrit savants de la génération d'ethnologues ultérieurs , demeure une fenêtre sur le passé et ses schémas de pensé par rapport aux naissances des filles *« Quand elle naît-, une malédiction du ciel semble tomber sur le gourbi, qui reste triste et solitaire ; la mère n'arbore point le diadème d'orgueil auquel lui donne droit la naissance d'un enfant mâle, et aucune fête ne marquera la venue au monde de la pauvre créature, tandis que la circoncision d'un garçon met en joie la tribu entière* (FABRE, 1901, p. 91). Cette manière de percevoir la naissance en fonction du sexe est exprimé à l'époque selon Marcel Devulder même en terme de rite. Une

lampe éteinte a la naissance d'une fille en signe de deuil a « *tlam* », a tamettut « *Ô ténèbres, ô femme* ! » et tout le contraire à la naissance d'un garçon A tafat, ay argaz ! » « *Ô lumière ! ô homme !* » (DEVULDER, 2012, p. 65).

Parmi d'autres pratiques rituelles relative à l'institution de cette différence Pierre Bourdieu écrit qu'« *A la naissance d'un garçon, on fait le vœu qu'il soit la poutre maîtresse de la maison" et quand il accomplit le jeûne rituel pour la première fois, il prend son premier repas sur le toit, c'est-à-dire sur la poutre centrale (afin, dit-on, qu'il puisse transporter des poutres*) (BOURDIEU, 1970, p. 145). Donner naissance à un enfant mâle n'est pas sans importance dans la société kabyle d'antan ou la subsistance s'appuie sur l'accroissement du patrimoine familial produit principalement par l'homme et transmis aussi par voie patrilinéaire. La naissance d'une fille, demeurait moins souhaitée étant donné qu'elle participait moins à ce processus.

Ce souci de distinction entre garçons et filles avant l'avènement des technologies médicales modernes les a incités à développer des aptitudes et compétences pratiques relatives à connaissances de sexe du fœtus en pleine période de gestation. Selon le savoir pratique décrit par Slimane Rahmani, quand il s'agit d'un garçon, le ventre se place à hauteur du nombril, devient proéminent et allongé « *comme un melon vert* », la douleur et la fatigue ne sont que très peu éprouvé par la femme enceinte, qui continue à mener sa vie de manière très ordinaire. Les premières contractions qu'elle ressent au niveau du nombril sont espacées, froides et sourdes, ce qui annonce une naissance d'un garçon. Quant à la fille, les contractions ressenties sont pressantes et piquantes, et d'autres signes sont pris en considération, notamment l'aspect du cordon ombilical ou la forme de la tête de l'enfant à la naissance : des ganglions blancs sur le cordon annoncent un garçon, contrairement aux ganglions noirs qui signifie une succession de filles. Il y'a également le signe d'une tête allongée ressemble à un « cédrat » et laisserait présager un garçon, contrairement à une tête plus aplatie qui annonce la venue d'une fille dans les futurs accouchements. Enfin, un cordon enroulé autour du cou du nouveau-né est considéré comme un très mauvais présage, laissant croire que l'enfant mourra jeune

(RAHMANI, 2011, pp. 36-38). Quelques compétences de ce savoir pratique la forme du ventre, quelques symptômes demeure aujourd'hui fonctionnelle, mais en marge du savoir médicinal moderne. Les femmes âgées y font recours que dans la limite des moyens médicaux disponible qui parfois ne sont pas en mesure de prédire le sexe de l'enfant notamment au cours des trois premiers mois de gestation.

Cela atteste que jadis dans la société kabyle la naissance d'un garçon était plus célébrée que la naissance d'une fille. Si un garçon est né, la famille lui réserve toute une série de rites glorifiant sa venue dans la famille. Un repas rustiques est partagé, immolation d'un mouton et le coup de fusils et de nombreux rites de protection contre le mauvais œil : un garçon est considéré comme un gardien d'honneur de la famille et une nouvelle source de revenu économique dans un mode de vie paysan. Contrairement, la naissance d'une fille qui était peu souhaitée et dans certain cas répréhensible ; Absence de cérémonie ostentatoires, les familles se contente d'un « simple dîner » et parfois dans une atmosphère tendue. Toutefois, il parait que même au sein de la société dite traditionnelle, ce n'était pas systématiquement le cas de toutes les familles, les pratiques rituelles de naissance pour une fille dépend de plusieurs facteurs notamment, la richesse de la famille, une longue infertilité des couples poussant les familles à accueillir même les filles naissantes de manière empathique. Ainsi la célébration de la naissance d'une fille semble très contrastée aussi bien dans le contexte moderne que traditionnelle comme nous l'avons appris de l'une de nos enquêtée âgée de 80 ans :

« *Zik taqcict ur sliliwen ara, ad xedmen kan imensi, (silence) même taqcict asmi ara d-tas d letufan, d lmezyud, ad as-txedmeḍ imensi d ayaziḍ neɣ d aksum, win yesɛan ad yexdem imensi ad yessemɣer ula i teqcict tura ɛzizet, mačči am zik* »

« A l'époque on ne faisait pas de cris de « youyous » pour une fille, on se contentait d'un simple diné, (silence) même la fille est un bébé, on lui prépare un diner avec poulet ou viande, pour les plus fortuné ils se permettent une grande fête, car même les filles maintenant sont aimées »

Le discours des informatrices avec lesquelles nous avons enquêté, exprime un certain changement dans la manière de percevoir la naissance d'une fille, mais révèle au même temps des traces de la vision traditionnelle de cette naissance. Cela nous l'avons constaté lors de nos entrevues avec nos enquêtées femmes notamment, qui tiennent un discours ambivalent pour ne pas dire parfois contradictoire sur le sujet. Cette ambivalence à notre sens tient au fait qu'un passé vécu interfère avec les changements récents notamment la scolarisation et le salariat et les résultats qui en découlent ont impacté de manière considérable les représentations sociales qui sous-tendent la pratique des rituels de naissance réservés aux filles.

4.1. Scolarisation et émigration comme nouveau paramètre dans la différenciation des sexes

La forte scolarisation du genre féminin après l'indépendance a secoué les représentations et le rapport au genre féminin en terme de la pratique des rituels de naissance relatifs à la différenciation sexuelle. L'accès à l'instruction débouche sur un emploi poste-diplôme. A cela s'ajoute d'autre opportunités notamment l'émigration, celle-ci bien qu'elle soit mal perçue dans la société algérienne traditionnelle, elle devient actuellement de plus en plus croissante, notamment pour les jeunes femmes ayant des parents avec un statut socioéconomique favorable (BELHOCINE, 2023, p. 136)**.**

Toutefois, même de nos jours, la société garde ce souvenir relatif à la naissance des filles, et il est ancré comme image archétypale dans l'imaginaire collectif. Bien qu'il ne soit pas ouvertement exprimé en terme de rites réalisés comme ce fut le cas à l'époque, il est perceptible à un degré qui se ressent à peine. Même les vielles femmes semblent s'écarter progressivement de cette représentation comme nous l'avons appris de la part de l'une de nos informatrices âgées de 65 ans :

« *taqcict zik, ma d tura antayed di Marikan antayed di Fransa, antayed…* »

« *Les filles à l'époque oui !! maintenant elles sont aux Etats-Unis, en France et partout …* »

Dans la quasi majorité de nos entrevues avec nos enquêtés, Il parait que la scolarisation et l'émigration reviennent comme thèmes

récurrents dans la manière de percevoir cette différence entre genre féminin et masculin. Les deux contribuent de manière perceptible à réduire cet écart hérité de la société traditionnelle paysanne. En seconde position, il y'a également la généralisation du salariat dont les femmes ont eu l'accès depuis une décennie signant le déclin de la famille paysanne qui a modifié l'organisation familiale aussi bien sur le plan structurel que structurale. Ainsi, l'émigration féminine et le travail salariale de celle-ci deviennent socialement acceptés, voire encouragés dans certains cas. Conséquemment, la réalité sociale pousse les acteurs de la société à réinterroger leurs représentations, notamment celles qui sous-tendent les pratiques rituelles de naissance instituant une différence sexuée.

4.2.Famille et Urbanisation: reconfiguration des chaines de transmission des rituels

La famille est la première unité de socialisation dans laquelle se font les premiers apprentissages. Dans sa forme traditionnelle, elle assure la transmission des savoirs et des représentations et de pratiques rituelles dans un cadre pluri-générationnelle. Toutefois, il semble que dans sa forme actuelle, elle semble avoir considérablement évolué Dans les travaux portant sur la famille en Algérie, Fatima Oussedik (OUSSEDIK, 1988) dresse une typologie assez diversifiée de cohabitation familiale. Nous en citons entre autre, **«** *la famille néo-patriarcale étendue » (couple, enfants célibataires et mariés, petits-enfants)* et **«** *la famille para-conjugale » (couple avec enfants, hébergé par les beaux-parents en raison de la crise de logement) »*. Lahouari Addi reprend ces typologies en tenant compte uniquement le critère de lieu de consommation, il en retient deux principales types de famille existantes en Algérie « *la famille conjugale (couple et enfants) et la famille composée formée de plusieurs couples avec enfants, se présentant comme unité de consommation partageant le même lieu de résidence* » (ADDI, 1995).

Ces deux types de familles paraissent représenter les formes les plus répandues dans notre terrain d'enquête. Cela s'explique en premier lieu par la démographie très dense du « village » qui excède ses capacité d'accueil avec de très peu capacités d'extension, ce qui

limite la continuité de la patrilocalité et de tout ce qu'elle implique en terme de transmission des pratiques rituelles. Deuxièmement, le salariat devient l'élément qui remplace le mode de vie paysan basé sur le patrimoine familiale et l'autorités des ainés au profit d'une nouvelle figure dans la gestion budgétaire qui est le chef de la famille élargie, travaillant dans le commerce ou fonctionnaire dans une entreprise de l'état (ADDI, 1995), c'est-à-dire l'acquisition d'une autonomie relative de la famille conjugale et même des familles para-conjugales par rapport aux parents. Dans le terrain que nous avons exploré, il est observable tout comme l'a constaté Lahouari Addi que la majorité des nouvelles familles de type composé et/ou conjugales ont acquis une certaine autonomie avec des lieux de consommation autonome (conjugale). Cependant ils restent liés au réseaux familiale, et ils maintiennent toujours des liens avec les parents.

Toutefois, la nature des liens n'est que symbolique et relativement différents de la nature des liens ayant existés dans la société traditionnelle. Et cela du moins dans la pratique des rites qui font objet de notre étude, dont un certain nombre ne sont que l'expression d'une hiérarchie déjà établit qui se réaffirme par le biais des pratiques rituelles. Dès lors, ces dernières en l'absence d'une autorité hiérarchique réelle ébranlée par l'introduction du travail salariale, la pratique des rites comme conformation à la norme par crainte de malédiction des ainés « *Daɛwessu* » deviennent un choix et non pas un impératif moral. Comme nous l'a affirmé notre enquêtée de 27 ans, que « *la pire chose qui puisse arriver dans le cas d'un rejet d'une pratique rituelle est une médisance de la part la belle-mère auprès des autres femmes du village »*, et dans la plupart des cas les pratiques sont admises en obéissant à plusieurs paramètres notamment l'hygiène, compatibilité avec les croyances religieuses ou les exigences médicales. C'est ce qui ouvre une brèche dans la subjectivation de ces pratiques, notamment chez les cadets qui assignent cette tache aux ainés, qui la vivent dans un contenu traditionnel, mais surtout comme dernières bribes d'autorité symbolique traditionnelle. Toutefois, la pratique réelle de ces rites

dans les temps actuels tend vers une expérience recomposée et reconstituée de plusieurs fragments de sens.

4. Conclusion:

A travers la description des pratiques rituelles de naissance que nous avons pu observer et collecter sur notre terrain, il en ressort que les pratiques rituelles relatives à la naissance persistent de manière complémentaire par rapport au savoir médical. Ces pratiques se trouvent dans certains cas très affectées par les transformations architecturales, notamment l'urbanisation des villages qui introduit une nouvelle conception l'espace public notamment dans le cas que nous avons traité suscitant parfois de vrai tensions. Celles qui jadis dépendent de l'architecture de la maison traditionnelle se voit adaptées tant bien que mal à la réalité des transformations architecturales de la région.

Nous remarquons également la déperdition du savoir pratique des sages-femmes traditionnelle « *Qibla* » dont dépendait plusieurs pratiques rituelles de naissance dû à sa prise en charge au sein des institution sanitaire public, le métier de « qibla » faisant objet d'un enseignement formalisé et exercé en tant que profession reconnue et rémunéré. Outre cette non transmission et son intégration dans le système sanitaire public, il y'a une certaine proximité et accessibilité des familles aux structure de santé, ce qui a réduit la connaissance et l'importance de ce savoir pratique et conséquemment des rites accompagnant la naissance. En effet, même dans les sociétés traditionnelles il existe une certaine inégalité intrinsèque entre individus détenant ce savoir, et d'autres individus en manque de maitrise de celui-ci, notamment les jeunes. La mondialisation creuse cette écart en diffusant un modèle de connaissance et de compétence plus légitime comme celui acquis au sein des institutions scolaires, ce qui rend conséquemment le recours au savoir traditionnel d'un intérêt limité (PINTON, & GRENAND, 2007). Cela nous parait également le cas des formules poétiques récité dans ces rites de naissance qui sont détenue que par des vielles femmes. Le savoir traditionnel demeure moins valorisé face au modèle de connaissance diffusé par l'école et d'autres lieux de socialisation. Ce qui induit une stratification des

savoir au profit d'un modèle de connaissance universel. Il nous semble de manière globale que la dépaysanisation en ébranlant le mode de vie collectif basé sur le patrimoine économique familiale, a considérablement sapé les schémas de pensée relatif aux naissances des filles. Dès lors, les rites d'institutions des différenciations sexuée perdent toutes pertinence sociale, bien qu'ils soient toujours ancrés comme archétypes imaginaire.

Par ailleurs de nombreuses pratiques rituelles persistent étant donné qu'elles font objet d'adaptation au nouveau contexte et se maintiennent comme des marqueurs d'identité du groupe ou de la ligné familiale ou comme forme de catharsis collective (TOUALBI, 1986) c'est-à-dire comme un mécanisme de défense contre les effets de l'urbanisation et d'acculturation. Toutefois, le contenu de ces rituels se trouve réinterprété de manière continuelle laissant libre cours aux sujets de reconstruire leurs expériences de manière relativement subjective.

Bibliographie

ABROUS, D. (2012). Naissance : Kabylie et autres régions d'Algérie. *Encyclopédie berbère, N° 33*, pp. 5217-5227.

ADDI, L. (1995). Femme, famille et lien social en Algérie. Dans M. L.-F. Azadeh Kian-Thiébaut, *Famille et mutations sociopolitiques : L'approche culturaliste à l'épreuve* (pp. 133–152). Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

BELHOCINE, H. (2023). La migration en relation avec le genre en Algérie : Cas des étudiantes. *Cahiers de Sociologie, V°11, N° 1*, pp. 123–149.

BONTE, Pierre & IZARD, Michel. (1991). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.* Paris: Presses universitaires de France.

BOURDIEU, P. (1970). La maison kabyle ou le monde renversé. Dans J. &. POUILLON, *Échanges et communications : mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60e anniversaire (2 vol.)* (pp. 739–758). Paris: Mouton.

DEVULDER, M. (2012). *La magie en Kabylie : Rituels magiques des femmes kabyles.* Alger: Tafat éditions.

FABRE, C. (1901). *Grande Kabylie : Légendes et souvenirs.* Paris: Librairie Léon Vanier.
HOBSBAWN, E. (1995). Inventer des traditions. *Enquête, V° 2*, pp. 171–189.
JOURDAN, A. (1881). *Revue africaine : Journal des travaux de la Société historique algérienne (25e année).* Paris.
KHERDOUCI, H. (2008). Poésie et chanson féminines de Kabylie. *Études et Documents Berbères, (27)*, pp. 5–26.
LACOSTE-DUJARDIN, C. (2005). *Dictionnaire de la culture berbère en Kabylie.* Paris: La Découverte.
OUSSEDIK, F. (1988). Femmes et fécondité en milieu urbain. Dans F. OUSSEDIK, *Femmes et fécondité en milieu urbain* (p. 256). Alger: CREAD,FNUAP.
PINTON, F. (s.d.). Les marchés de la biodiversité.
PINTON, Florence & GRENAND, Pierre. (2007). Savoirs traditionnels, populations locales et ressources globalisées. Dans C. A. Boisvert, *Les marchés de la biodiversité* (pp. 165–194). Paris: IRD Éditions.
RAHMANI, S. (2011). *Coutumes de Kabylie : Fiançailles, mariage, grossesse, naissance.* Alger: Belles-Lettres Document.
ROBERTS, H. (2021). Arsh, thaddarth, tufiq : Le politique comme facteur constitutif de la communauté dans la Kabylie précoloniale. *Iles d Imesli,Volume 13, Numéro 1*, pp. 7-23.
TOUALBI, N. (1986). Changement social et expression du sacré en Algérie. *Dirasat Nafsiya Wa Tarbawiya, V°2, N°1*, pp. 17–21.
VOYE, L. (1995). Le rite en questions. Dans Le rite, source et ressources. Dans D. Renaat, *Le rite, source et ressources* (pp. 105–136). Bruxelles: Presses universitaires Saint-Louis .
YACINE, T. (2009). Cahiers de littérature orale. *L'art de dire sans dire en Kabylie, (67–68)*, pp. 67–86.
YACINE, T. (2013). *Maillot-Imcheddalen : Essai de sociologie et d'histoire.* Alger: Tira Éditions.
حمي، ع، (2018)، المساجد الأثرية التقليدية في منطقة مشدالله بولاية البويرة (دراسة نموذجية)، *دراسات إسلامية، 13(1)*، ص ص. 76-63.