

Le chant religieux au village d'Aït Atelli Versus femmes

Saïd Doumane
Université de Tizi-Ouzou / Lacnad, Inalco (Paris)

1. Avertissement méthodologique et hypothèses

Il s'agira dans le texte qui suit de présenter quelques bribes de chants religieux recueillis en mai 2005 auprès d'un groupe de femmes du village d'Aït Atelli (*At Etelli*). Ces femmes au nombre de cinq, toutes d'un certain âge (50 ans et plus) ont été réunies de façon improvisée dans la maison de l'une d'entre elles pour les besoins d'un enregistrement (toutes ont été informées de cette procédure). La séance a duré environ trois heures et s'est soldée par le recueil de cinq ou six chants d'inégale longueur ou durée, précédée d'une courte discussion sur la persistance du chant religieux à Aït Atelli (à travers notamment son chantre Muqran Agawa, natif du même village, décédé en septembre 2009). Il est, de ce fait, important de signaler d'emblée que les circonstances de cette prise de parole, si l'on peut dire, échappent au cadre normatif de déclinaison de ce genre de chants, du moins dans sa version collective. En effet, excepté le cas assez fréquent où un individu (femme ou homme) s'adonne en solo à cet exercice pour des raisons personnelles et privées (vague à l'âme, souvenir d'un événement douloureux, prière...), la pratique du chant religieux est d'essence collective et se déploie dans des conditions particulières et socialement repérables : veillées funèbres, fêtes religieuses, réunions rituelles autour d'un saint, retour de pèlerinage à la Mecque...).

C'est donc un enregistrement ponctuel qui ne s'inscrit point dans un projet préconçu d'étude analytique d'un genre littéraire ou poétique du domaine oral berbère. D'autant que ne sont ici restitués que des extraits d'un corpus qui, pour être étudié

de façon approfondie, nécessiterait qu'il soit recueilli plus amplement et surtout selon un protocole d'enquête préalablement élaboré.

L'objectif de cet article est d'abord de donner à voir (plutôt écouter ou lire) des voix de femmes qui, dans le registre du religieux comme dans d'autres, passent pour être inexistantes ou en tout cas peu perceptibles ou audibles. Le mot *axewni* par lequel on désigne en kabyle l'agent qui pratique le chant religieux n'a pas son équivalent au féminin.

Dans cette optique, il est intéressant de mettre en valeur un lieu -et une pratique- d'investissement de la relation à Dieu, le « dhikr » (Encyclopédie de l'islam, 1977), *adekker* en Kabyle, rite noble s'il en est, réservé aux hommes, dans lequel ne sont pas versées les femmes habituées qu'elles sont aux pratiques moins spirituelles, voire cantonnées dans la magie et la superstition (Laoust-Chantéaux, 1985). Cela nous renvoie à la question plus générale du vécu religieux, plus spécialement de la perception du dogme islamique en milieu villageois kabyle (Mammeri, 1989).

Ensuite, en pointant quelques thèmes, mots et lieux récurrents dans les litanies enregistrées, force est de constater la prégnance du syncrétisme religieux en milieu féminin. Il existe bel et bien une sédimentation historique de faits religieux millénaires en Kabylie, même si la strate islamique est la seule reconnue et légitimée. Dans cette strate, si la tradition sunnite est affirmée, voire revendiquée, il n'est pas rare de voir affleurer la tradition chiite à travers des évocations et des faits relatant l'épopée du khalife Ali, de sa femme Fatima fille du Prophète et de leurs enfants Hassan et Hocein. Quant au mysticisme confrérique et au culte des saints, ils sont pleinement assumés et leurs illustres représentants nommément cités (*Sidi Abdelqader Ġilali, Sidi Eebderrehman, Sidi Eemmar, Ccix Muħend u Lħusin, Ccix Aħeddad* etc.). La mystique soufie parcourt la quasi-totalité des chants recueillis (Nacib, 2009).

C'est dire que ce qui est déterminant dans notre manière d'aborder ces chants, ce n'est point la dimension littéraire (Bounfour, 2010) ou musicologique (Mahfoufi, 2009) mais surtout l'approche socio-anthropologique.

2. Le contexte villageois

Le village d'Aït Atelli fait partie de la tribu des *Ait Yiraten*, situé à quelques encablures au sud-est de la petite ville portant le nom du marché de cette tribu, *Larba Nat Yiraten*. A priori, rien ne le distingue des autres villages des alentours ; il se dresse sur un mamelon en face du Djurdjura à environ 900 mètres d'altitude et se caractérise par un mode de vie montagnard marqué par les mêmes invariants physico-climatiques (climat rude, relief escarpé, rareté des ressources naturelles, densité de la population...) et les vicissitudes historiques (montagne refuge jusqu'à l'avènement de la colonisation française) semblables à celles de toutes les localités de Haute Kabylie. Les mêmes caractéristiques y prévalent aussi au plan sociologique : organisation segmentaire originelle, esprit communautaire, forte émigration de travail...).

Ce qui pourrait lui conférer, en toute hypothèse, quelque distinction par rapport aux villages voisins (*Tawrirt, Ait Fraḥ, Ixliḡen...*) y compris ceux d'extraction maraboutique comme *El Qentra*, c'est sa propension à faire place sans difficulté apparente à des courants religieux venant de l'extérieur, sans que cela ne bouleverse l'harmonie spirituelle de la communauté villageoise. Il va de soi qu'une telle appréciation mérite une étude sérieuse pour bien cerner les tenants et les aboutissants et tenter de répondre à des questions essentielles : y a-t-il un particularisme religieux à Aït Atelli ? Pourquoi les femmes ont une présence plus marquée dans la pratique religieuse publique ? Pour l'heure, en guise de réponse qui pourrait constituer une piste de recherche future, deux ou trois indices ou hypothèses provisoires s'imposent en tant qu'observations empiriques de départ.

La piété populaire semble avoir trouvé à Aït Atelli un microcosme particulièrement favorable. Le culte des saints, la métaphysique soufie, l'esprit maraboutique et divers rites d'origine païenne y font bon ménage (Servier, 1985), le tout sous la bannière formelle de l'islam. A l'appui de cette donnée anthropologique (peu spécifique, on en convient, car elle caractérise l'ensemble du monde berbère), il convient de signaler deux faits religieux importants :

-la présence à Aït Atelli d'une confrérie soufie "hétérodoxe" ou en tout cas allogène, dite *Ṭṭariqa n sidi Eemmar* (Ammaria ou *Taemmarit*) alors que dans toute la Kabylie et au-delà prédomine celle de Sidi Abderrahmane (la *Rahmniyya* ou *Tareḡmanit*).

- l'avènement à une date plus récente d'une petite communauté évangélique (une centaine de personnes ?).
 - la formation autour de Muqran Agawa d'une sorte de chorale que l'on pourrait qualifier de mixte. Ce phénomène de mixité dans le chant religieux semble être rare sinon unique en Kabylie.
- Ces trois éléments ont besoin, à l'évidence, d'être étayés par des enquêtes de terrain appropriées.

3. Extraits des chants recueillis

Il est utile, aux fins d'éclairer le lecteur, de faire les observations suivantes :

- les conditions d'improvisation dans lesquelles ont été réalisés les enregistrements sont celles d'un travail peu professionnel.
- Nous avons sélectionné deux longues litanies, non qu'elles soient plus intéressantes que d'autres, mais tout simplement parce qu'elles sont plus audibles, donc plus faciles à transcrire.
- Des problèmes techniques liés à l'appareil enregistreur (batteries défectueuses) ont fait que quelques vers ont parfois sauté. Des pointillés signalent ce manque.

Texte n°1 : sans titre

A Llah a Llah, ad şelliy a nnbi fell-ak
A Llah a Llah, lħubb-ik yekcem s ul-iw
A Llah a Llah, yit-i- y-id a llah syur-ek
A Llah a Llah, maci s lxedma ifassen-iw
A Llah a Llah, tagnitt l-lyum l-lħisab
A Llah a Llah, a nnbi a-k seuy d arfiq-iw
A Llah a Llah, ddker yettsehhil leweur
A Llah a Llah yettsellik deg leqlala

A Llah a Llah, bab-is yetteummu lebħur
A Llah a Llah, s lehwal d liħala

A Llah a Llah, mi yedea ferzen-as lumur
A Llah a Llah, yettwennis di lxattima
A Llah a Llah, ubelleh ar k- anzeqh a t̄tir
A Llah a Llah, abrid-ik eeddi Ccara
A Llah a Llah, ar sidi M̄hemmed u Brahem
A Llah a Llah, qelleb-i-id anda yella
A Llah a Llah, ar ueessas Ixerban
A Llah a Llah, jeddi Usadi di Lqentra
A Llah a Llah, a ccix Muḥend u Lḥusin
A Llah a Llah, sseḥlu-yi afud-iw yulwa
A Llah a Llah, Ttariqa tasufit
A Llah a llah, zrrree yettabae yemyi
A Llah a Llah, albeed yettargu d lemnam
A Llah a Llah, wayed yettru d imeṭṭi
A Llah a Llah, wi wten di lexwan n Ccix
A Llah a Llah, yella Rebbi a t-ikafi,
A Llah a Llah, Sid Eli iḥubb-it wul-iw
A Llah a Llah, a wi t-yurgan di tnafa,
A Llah a Llah, tissasn Yizem Aweḥci
A Llah a Llah, s nnur la yezwar t̄tya
A Llah a Llah, bab l-leḥdid qeṭṭieen

A LLah a Llah, seggmet-as abrid i Uyilas,
A Llah a Llah, ad icafee di lumma
A Llah a Llah, lexrif n At Rebbi d ddwa
A Llah a Llah, aseedi ad ileḥḥeq
A Llah a Llah, bexlaf win tehda t̄taea
A Llah a Llah, tawla deg iyess-is la tra
A Llah a Llah, ikcem-it waḍu n lecyax
A Llah a Llah, yedda di rrekba icewweq
A Llah a Llah d llebsa (n) leḥrir sari
A Llah a Llah si sidi Eebderreḥman
A Llah a Llah, sidi M̄hemmed d lwali

A Llah a Llah, tneerem a şşalhin n tmurt
A Llah a Llah, ayen i d-nenna ad ieeddi
A Llah a Llah, ubelleh ar –k anzegh a ṭtir
A Llah a Llah, abrid –ik eeddi Gelma
A Llah a Llah, ar sidi Lhağ Mbarek
A Llah a Llah, sidi Ammar Busenna
A Llah a Llah, ḍelbey-ken ḍelb-t Rebbi
A Llah a Llah, teggem-ay wi ezizen n tasa
A Llah a Llah, a Yemma Lḡemea n wewrir
A Llah a Llah ac'akka la d-qqaren
A Llah a Llah, la qqaren ad tekker Igirra
A Llah a Llah, arraw-iw ad nnayen
A Llah a Llah, ttxil-ek a sidi Rebbi
A llah a Llah, akken ruhen ad uyalen
A Llah a Llah, tettru Temguṭ elayen
A Llah a Llah, tettru teyleb leəwanşer
A Llah a Llah, tettru yef şhab temmentac
A Llah a Llah, arrac irebba Ğerger
A Llah a Llah, a Rebbi hudd fell-asen
A Llah a Llah, wid-ak yellan di leesker
A Llah a Llah, ad ttrey at Buziki
A Llah a Llah, d ueessas Ibaciren
A Llah a Llah, ar sidi Seid U Seada
A Llah a Llah, ssadatt din i zedyen
A Llah a Llah, sidi Eli Utayer n Tizi
A Llah a Llah, ar sidi Balwa elayen
A Llah a Llah, sidi Mhemmed Webrahem
A Llah a Llah, ssadatt yiwen yiwen
A Llah a Llah, sidi sliman Ben Eli
A Llah a Llah, yettlawin iderwicen
A Llah a Llah, ceggeet-ay-d ddwa (n) hellu
A Llah a Llah, ad teddum d yeyriben
A Llah a Llah, a lexwan i d-ieeddan

*A Llah a Llah, arjut a syadi a neddu
 A Llah a Llah, ar baba Musa Weemer
 A Llah a Llah, ar Tbaqqit Uberru
 A Llah a Llah, a sidi Emer Ubrahem
 A Llah a Llah, Wi isean ddnub a t-yemhu*

.....
*A Llah a Llah, ubelleh a –k anzegh a t̄tir
 A Llah a Llah, lameena zger i waman
 A Llah a Llah, lexwan ukud neddekkir
 A Llah a Llah, ur iban and'akka llan
 A Llah a Llah, awal i ziden am ttmer
 A Llah a Llah, t̄thibbint medden urkelli*

Texte n°2: sans titre

*A Llah a Llah, ttruy imet̄ti d arqaq
 A Llah a Llah, ay t̄dra yid-i twayit
 A Llah a Llah, mi h̄kiy i lebher yeqqur
 A Llah a Llah, yezqef ur d igir tiqit
 A Llah a Llah, yliy s irebban-nwen
 A Llah a Llah, d at limin werġin neħnit
 A Llah a Llah, sidi Mħemmed Webrahem
 A Llah a Llah, tekker-edar Tizi Uqadus
 A Llah a Llah, a Tacciwin n Mnawa
 A Llah a Llah, tacdaṭ-ik tezdi-yi afus
 A llah a Llah, sseħlut wi illan d amuḍin
 A Llah a Llah, sserħet wi illan d ameħbus
 A Llah a Llah, win yeyran deg srira
 A Llah a Llah, ccix yettbeggin leħruf*

.....
*A Llah a Llah, wi ikecmen afrag n T̄tmana
 A Llah a Llah, eussen-t ibeēd-it lxuf*

A Llah a Llah, a t̄tir ucbiḥ a k-nazen
A Llah a Llah, ar Nnbi elih ssalam,
A Llah a Llah, tinḍ-as i rrsul ifazen
A LLah a Llah, ini-yas a y-d-yini aneam
A LLah a Llah, cafeε di lumma-k ḥeznen
A Llah a Llah, jehlen fell-asen ḍḍellam
A LLah a Llah, lweḥc i d-ḡḡan lexwan
A Llah a Llah, mi kkren ad bdun tikli
A Llah a Llah, ḍallen di tizi ruḥen
A LLah a Llah, izri-w yeyleb leḥmali
A Llah a Llah, taneerit nedhey yis-wen
A Llah a Llah, d leib ma teḡḡam-iyi
A Llah a Llah, kečćini a sidi Eemmar
A LLah a LLah, taseṭṭa-k terra tili
A Llah a Llah, attan di ttnasfa (n) lebḥer
A Llah a Llah, ur yezmir ḥedd a tt-yali
A Llah a Llah, neyli deg irebba-nwen
A Llah a Llah, mi helkey tarum-iyi
A Llah a Llah, acu yuyen ccix Muḥend
A Llah a Llah, s imeṭṭi yehba-t wul-is
A Llah a Llah, sidi Muḥend u Larbi
A Llah a Llah, a lbaz irebba wukyis
A Llah a Llah, a Rebbi ṣebber yemma-s
A Llah a Llah, wa ar a d-taf deg wemkan-is
A Llah a Llah, ixef-iw yugar bu eemran
A LLah a Llah, yeḥ Nnbi selbey sahey
A Llah a Llah, a bu nnur yugar lehlah
A LLah a LLah, a k-cerrey ad ak-alsey
A LLah a Llah, a Muḥammed wanes-iyi
A Llah a Llah, ass-nni m'ara waḡbey
A Llah a Llah, yeḥ Nnbi tecbeḥ lmedḥa
A Llah a Llah yeḥ win ur nesei lmital

.....
A Llah a Llah, fell-ak ay beddun awal
A Llah a Llah, a saddatt yetḥḥessisen

A Llah a Llah, ad tefum fell-ay ya nnas
A Llah a Llah, ḥesset wugad yettwaqqsen
A LLah a Llah kul lehlak ad yili ddwa-s
A Llah a Llah, a njerreb i lmeḥna-nsen
A LLah a Llah, atas i ieeddan frras
A Llah a Llah, ay at Yiyil Eisi
A Llah a Llah, ay at lmesk d leember
A Llah a Llah, awal nwen d azidan
A Llah a Llah, am w'ijemeen lḡuher
A Llah a Llah, tennama syadi tennam
A Llah a Llah, tameybunt ur kem-nyedder
A Llah a Llah, ay idurar n Ġerḡer
A Llah a Llah, yeḥkaten ideflawen
A Llah a Llah, sidi Mḥemmed Webrahem
A Llah a Llah, a ṣṣalḥin n At Yiraten
A Llah a Llah, leḍdam-iw byan ḥellu
A Llah a Llah, a y-d-tefkem idawiyen
A Llah a Llah, a nnagh a syadi lmunnin
A Llah a Llah, lebḥer yuyal d ṣṣeḥra
A Llah a Llah, d akeddab i mucaēen
A Llah a Llah, la ihedder deg lemcawra
A Llah a Llah, yur-ek a rrsul nebbeh-as i Ali
A Llah a Llah, lejhel yewweḍ-ed y lḥara
A Llah a Llah, ssawley grey tiyri
A Llah a Llah, ay amrabeḍ Muḥemmed
A Llah a Llah, ay-ed ceggee-d tarikt-ik
A Llah a Llah, fell-as ay nebya a nerkeb
A Llah a Llah, sidi Mḥemmed Webrahem
A Llah a Llah, ad tqeṭṭbeḍ fell-ay leejeb

4. Adekker ou l'empreinte du soufisme à Aït Atelli

Les vers qui précèdent sont tous précédés du mot Allah, évocation (et invocation) de Dieu ou de ses attributs ou autres noms (*Rebbi, Axellaq, Ucbih...*) inlassablement répétés. C'est la marque de la quête absolue du divin, situation d'aliénation totale où l'*axewni* (le frère ou l'adepte de la Voie) s'abandonne à son Créateur avec, assez fréquemment, l'appel à l'intercession d'un maître spirituel (*ccix*) ou d'un saint (sidi Untel). En rappelant sans cesse Allah, le dévot kabyle aspire à l'effacement momentané du monde réel où règne l'impureté pour s'élever à l'univers nimbé de la félicité divine et si possible entrevoir la Face de Dieu (*udem n Rebbi*).

En fait, cette évocation ou invocation de nature contemplative ne suffit pas par elle-même si elle n'est le reflet comportemental d'une pratique ascétique quasi quotidienne, voire d'un renoncement à tout ce qui participe des réjouissances du monde d'ici-bas. Ainsi, la chant à la gloire de Dieu est vécu comme un procédé qui incite à l'abandon du plaisir terrestre, du moins à son oubli momentané. La répétition de l'exercice, à diverses occasions, permet de rappeler aux moins vigilants ou aux oublieux (*lyaflin*) le chemin qui rapproche d'Allah. Ce, pourquoi *adekker* s'accompagne d'une gravité et parfois de larmes (le verbe *ttruy* « je verse des larmes », est fréquent dans les vers) qui signifient que l'aspirant à la béatitude divine est toujours en deçà de la conduite idéale à tenir. Aussi est-il constamment dans la quête d'amélioration du contenu de son viatique fait de privations de tous les ingrédients qui font la vie de ce bas monde (chair, matériel, amour humain...). L'accumulation du viatique passe par les nourritures célestes : la prière, le jeûne, la souffrance, la peur de l'au-delà, l'adoration d'Allah...). La pratique du chant religieux-*adekker*- sans lassitude, invoquant Allah et louangeant ses "amis" (*lehbab (n) Rebbi*, en premier le Prophète et en second lieu les Saints) est alors un acte de dévotion qui purifie l'âme et le cœur car elle permet de s'éloigner des contingences humaines pour s'inscrire dans la Voie qui mène au Créateur et ses "Proches".

Tel est le mode de prière de la spiritualité soufie où se mêlent des expressions canoniques tirées du Coran telles la chahada (profession de foi), le jugement dernier (*yum el hisab* ou *leetab uzekka*), le paradis et l'enfer (*lgennet, jahennama*) etc..., prononcées telles quelles en arabe coranique et des poèmes spirituels en langue vernaculaire (kabyle). Peu importe si, dans ce "patchwork", s'insinuent des anachronismes historiques, des légendes dorées et des récits imaginaires dès lors que

la litanie a une fonction de sublimation. De toute façon, la répétition du nom d'Allah et de son Envoyé, geste sacral par excellence, apporte en dernière instance la validation suprême. En fait, qui oserait (qui pourrait ?), dans l'atmosphère de grande émotion qui entoure le chant religieux et les circonstances toujours solennelles et graves de son oraison, s'aventurer dans un discours rationnel ? D'autant que dans les villages kabyles, la poésie religieuse n'émane guère de clercs ou d'exégètes religieux très rares mais de tout un chacun, pourvu que ce tout un chacun se réclame d'un maître (*axewni n Ccix X* ou *Y*) et affiche son affiliation à une confrérie (*zzawiyya*) ou du moins fréquente assidûment le groupe des *ixewniyen*. En définitive, il s'agit d'une création collective intergénérationnelle et pour tout dire anonyme, où la mémoire et la transmission jouent un rôle important, d'où les anachronismes et les superpositions de faits, d'images et de personnages à la fois réels et mythiques, l'essentiel étant de se référer constamment à la vulgate coranique et à l'épopée du Prophète et de ses Compagnons (*Şşuħaba*). Intervient ensuite la cohorte de saints locaux plus proches (*lawliya*), donc plus présents et plus sollicités (surtout chez les femmes) en tant qu'intercesseurs, sinon de représentants patentés selon leur degré d'élection à la sainteté (la hiérarchie des saints est admise chez les soufis, le plus grand étant sidi Abdelkader Djilali, *Sselġan (n) lawliya* « le sultan des saints »). C'est pourquoi, la forme (la structure poétique, la scansion, la prosodie, la gestuelle...) l'emporte généralement sur le fond (la conformité au Texte et à l'Histoire).

Le recours à la forme plus qu'au fond est encore plus prononcé chez les femmes, leur horizon sacré étant plus fermé ; elles n'ont pas accès à l'initiation confrérique et elles ne peuvent approcher le maître (*Ccix*) qu'à de très rares occasions : baiser des pans de son burnous lors de ses exceptionnels passages au village, de la visite cérémonielle à son foyer (*zzyara n Ccix*), de la vision onirique (les chants féminins sont truffés de visions nocturnes, *walay-t di tnafa, di targit, di lemnam...*). Leurs connaissances du fait religieux est forcément limité et confine à la reproduction approximative de récits mythiques entendus çà et là. Pasticher les paroles des adeptes du maître qui, eux-mêmes ne font que "réaménager" des dires plus anciens, en fonction des préoccupations du moment, est souvent un mode pratique. La mémoire, l'interprétation-adaptation et la création poétique (ne dit-on pas que la faconde des grands poètes et poétesses est un don de Dieu, *tettunefk-asen*) tiennent alors lieu de

science infuse. Ainsi, n'y a-t-il point de différence de nature entre les *Şuħaba*, les Saints, les Marabouts, les *leessassen*, les Invisibles, les Anges..., qui sont autant de créatures divines dotées de rôles différents mais contribuant toutes à la même mission : encadrer l'Homme sur terre (l'Homme étant par définition faible depuis *sidna Adem*, *leebd ddaeif*).

5. *Tixewniyin n At Eṭelli ?*

On l'a dit précédemment : Dans la société kabyle traditionnelle, la qualité d'*axewni* est réservée aux hommes, seuls ces derniers sont autorisés à suivre le chemin initiatique qui conduit à l'affiliation à une *Ṭariqa* et, a fortiori accéder à "l'achat" du pacte primordial (on dit d'untel qu'il atteint le niveau magistral, *yuy lmitaq*) c'est-à-dire la chefferie de l'ordre ; le pacte n'étant de toute façon concédé que par un représentant patenté de la chaîne confrérique. On sait que la récitation du Coran est l'apanage d'un groupe particulier, les *tolbas* (*tṭelba*) qui ont consacré des années à l'apprentissage du Texte sacré dans les écoles confrériques (*timeemmrin*). Les *ixewniyen* n'ont pas ce privilège et ne peuvent que louer Allah à travers leur chant ; ce faisant ils ont le loisir de composer dans un idiome terrestre, le leur, en se permettant toutefois de citer quelques courts versets coraniques. Ainsi, *adekker* étant à la mesure humaine, les femmes peuvent s'y engouffrer ; elles peuvent ainsi chanter, composer et même psalmodier des récits du répertoire religieux universel (à la gloire d'Abraham, Moïse, Job, Mohammed, Ali...) à la condition de se tenir à l'écart des hommes (excepté quelques rares femmes âgées dont le comportement frise la sainteté). En fait, dans l'islam soufi, l'accès par les femmes à un certain niveau de sainteté ou du moins à une certaine élévation spirituelle est possible mais à l'ombre protectrice d'un saint homme de renom. Exceptionnellement, certaines, à force d'abnégation (jeûne, prière, ascèse...), arrivent à atteindre le niveau de leurs homologues masculins (Sulamí, 2011).

Il semble qu'à Ait Atelli, la présence des femmes soit plus admise dans ce cercle de poésie mystique. Non pas qu'elles participent aux séances des hommes mais qu'elles ont acquis la notoriété (le droit ?) pour se constituer en groupe à part, rivalisant avec celui des *ixewniyen*. Dans les veillées chantantes (notamment funèbres mais pas seulement), elles réunissent autour d'elles une audience enviable, d'autant que les

autres femmes ont la possibilité de s'agglutiner à leur chorale et y apprendre sur le tas, renforçant ainsi la portée de leur chœur. Moins enclines à l'orthodoxie des références comme les *ixewniyen* qui suivent un maître, car analphabètes et peu ou pas au fait des influences culturelles (et culturelles) extérieures, elles ont une plus grande capacité d'improvisation et d'innovation. La kyrielle des saints locaux leur ouvre un large champ en la matière (Dermenghem, 1954). La culture locale fortement marquée par un syncrétisme religieux millénaire constitue l'horizon sinon le carcan de leur inspiration poétique. Mais, connaissant à la perfection les ressorts psychologiques de leurs congénères, elles élargissent leurs sources en puisant allègrement dans les états d'âme de leur auditoire, notamment à l'occasion des veillées funèbres. Dans ce genre de circonstances où le chagrin atteint son paroxysme, les mélodies improvisées à l'adresse des proches du défunt sont particulièrement poignantes. Ici, les larmes arrachées à l'assistance ne sont pas feintes, les mots tels des flèches atteignent leurs cibles. Le passage en revue des lieux sacrés les plus proches spatialement, dans des vers improvisés ou remis à l'ordre du jour est aussi un exercice fort maîtrisé, sachant qu'il ravive les liens étroits qu'entretiennent les villageoises avec ces lieux et leurs invisibles occupants.

Les « chanteuses » d'Aït Atelli ont acquis, de la sorte, une réputation reconnue dans la tribu des Ait Yiraten et même au-delà, ce qui leur vaut d'être sollicitées (invitées) dans les villages voisins au même titre que les *ixewniyen* pour "animer" des veillées de différentes circonstances (fêtes votives, décès...). Ces dernières années, dans le sillage de Muqran Agawa, elles se sont même "produites" dans des occasions hors contexte religieux, des spectacles laïques, pourrait-on dire (maison de la culture de Tizi-Ouzou, associations culturelles kabyles en Algérie et même en France). Ne sont-elles pas ainsi élevées au rang de leurs homologues masculins ? En tout cas, le statut de *tixewniyin* semble leur être attribué par la *vox populi*.

6. L'islam des femmes kabyles

A Aït Atelli comme dans les autres villages kabyles la vie spirituelle a peu à voir avec l'islam orthodoxe des clercs (Chachoua, 2002). Hormis l'observance formelle des rites canoniques (chahada, prière, jeûne, aumône...) encore que sensiblement édulcorés, la religiosité populaire est la résultante d'un ensemble de croyances ou de

traditions sacrées transmises de génération en génération par la mémoire collective dont le fil conducteur est l'oralité. L'explication (faut-il plutôt parler de vulgarisation) des sources coraniques est du ressort de quelques religieux dont les connaissances théologiques se résument souvent à la capacité de réciter plus ou moins intégralement le Coran. Ces religieux étant eux-mêmes "travaillés" par le même héritage de croyances. Et il convient de préciser que dans le village kabyle de montagne, la spiritualité passe plus par le canal de la poésie mystique déclamé ou chanté par *ixewniyen* (et les *tixewniyin*) que par la voix orthodoxe de l'imam ou du cheikh (Nacib, 2009). A l'évidence, dans le contexte villageois les femmes sont beaucoup plus à l'écoute du discours mystique –elles en produisent elles-mêmes– qu'à celui émanant de la mosquée qu'elles ne fréquentent pas. Il est, à cet égard, fort instructif de relever la connivence entre le Khalife Ali, gendre du Prophète et les Saints locaux ; il est affirmé dans plusieurs récits légendaires que de nombreux rochers de sanctuaires portent l'empreinte de la patte de la monture d'Ali. Est-ce un trait de la dévotion populaire qui privilégie la lignée dans la transmission de la baraka (l'effluve de Mohammed ne peut passer que par ses Proches, la fameuse chaîne, silsila, des soufis qui se considèrent descendants de ces Proches). Ou alors plus prosaïquement le reliquat du règne des Fatimides d'obédience chiite en Kabylie orientale au 12^e siècle ? Les Marabouts (*imrabden*), propagateurs berbères de l'islam, n'ont-ils pas repris à leur compte cet héritage pour se poser –s'imposer– comme les continuateurs de la lignée du Prophète en terre berbère ? Toujours est-il que les femmes kabyles ne s'embarrassent guère des subtilités de la science islamique pour se construire leurs propre univers sacré. D'où leur pittoresque conception de la sacralité qui démultiplie dans l'espace et dans le temps les bénéficiaires de la grâce qu'Allah et de son Prophète accordent avec générosité : *Şşuhaba*, Saints, Marabouts, Sanctuaires, *Ieessassen* (gardiens) Sources, Rochers... Les femmes d'Aït Atelli n'ont-elles pas adopté sidi Ammar de Guelma, ce soufi chiqueur d'une substance hallucinogène (*cemma n sidi Eemmar*) qui a confié le patronage de sa confrérie à Lhadj M'Barek le nègre ? Sidi Ammar, par le biais d'un de ses descendants, a même fait souche à Aït Atelli.

Bibliographie

- BOUNFOUR (Abdellah), éd., 2010 : *Anthologie de la poésie berbère traditionnelle*, L'Harmattan/Inalco, Paris.
- CHACHOUA (Kamal), 2002 : *L'islam kabyle, religion, Etat et société en Algérie*, Maisonneuve & Larose, Paris.
- DERMENGHEM (Emile), 1954 : *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Gallimard, Paris
- GARDET (Louis), 1977 : « Dhikr », Encyclopédie de l'Islam, II, p. 230-233, E.J Brill (Leyde) et G.P Maisonneuve (Paris).
- LAOUST-CHANTEAUX (Germaine), 1990 : *Kabylie, côté femmes*, Edisud, Aix-Marseille.
- MAHFOUFI (Mehenna), 2009 : « Le chant mystico-religieux de type *adekker* en Kabylie » (intervention au colloque international d'anthropologie et de musique, 29-11, 02-12, Cnrpah, Alger).
- MAMMERI (Mouloud), 1989 : *Cheikh Mohand a dit, Yenna-yas Ccix Muhend*, Ceram, Alger.
- NACIB (Youcef), 2009 : *Poésies mystiques kabyles*, Zyriab, Alger.
- SERVIER (Jean), 1985 : *Tradition et civilisation berbères, les portes de l'année*, édition du Rocher, Monaco.
- SULAMÍ et CHODKIEWICZ (Michel), 2011 : *Femmes soufies, la sainteté dans l'hagiographie islamique*, Entrelacs, Paris.