



HAL
open science

La médecine des ancêtres Pratiques médico-magiques et croyances religieuses dans la Mitidja de 1900

Kamel Chachoua

► **To cite this version:**

Kamel Chachoua. La médecine des ancêtres Pratiques médico-magiques et croyances religieuses dans la Mitidja de 1900. Editions Bouchène. Joseph Desparmet Le Mal Magique Ethnographie traditionnelle de la Mettidja. Présentation Kamel Chachoua ., Editions Bouchène, 2024, 978-2-35676-137-8. hal-04838032

HAL Id: hal-04838032

<https://cnrs.hal.science/hal-04838032v1>

Submitted on 14 Dec 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La médecine des ancêtres Pratiques médico-magiques et croyances religieuses dans la Mitidja de 1900

Kamel Chachoua

Aix-Marseille Univ., CNRS, IREMAM, Aix-en-Provence

Près d'un siècle après sa publication à Alger en 1932, au lendemain de la célébration du Centenaire de la colonisation, ce livre de Joseph Desparmet (1863-1942) sur la médecine ancienne reste peu connu et souvent indisponible dans la majorité des plus grandes bibliothèques du Maghreb et de France. Nombre de travaux universitaires sur la médecine traditionnelle, les pratiques et les croyances religieuses de traditions islamiques ne le mentionnent presque jamais. Une méconnaissance qui n'est pas imputable à l'engagement « coloniste » de J. Desparmet mais plutôt à la tendance anti-cléricale et « quantativiste » des sciences sociales françaises et francophones en général après la fin de la Première Guerre mondiale. Une tendance que l'orientation économiciste et techniciste des sciences sociales algériennes et maghrébines après les indépendances avait continuée et même renforcée. Tout cela explique, en effet, comment ce champ de recherche sur l'Islam vécu et la littérature orale et populaire en général est resté jusqu'à aujourd'hui encore peu décrit, peu théorisé et même peu légitimé dans le champ des sciences humaines et sociales, dans les sociétés maghrébines et musulmanes plus particulièrement.

Cela étant dit, notre intérêt ici pour l'œuvre de J. Desparmet en général et pour ce livre sur les pratiques et croyances magico-religieuses en particulier n'est pas guidé par une intention – nécessairement vaine – de réhabilitation conservatrice d'un patrimoine culturel menacé de disparition. Nous pensons plutôt à mettre à la disposition de la jeune recherche sur l'anthropologie de la culture et de la santé en Algérie, un document frais et ancien qui donne à voir un tableau, certes partial, mais non moins réel du champ mental et des pratiques magico-religieuses populaires dans le monde rural algérien du début du vingtième siècle. Enfin, faire de nouveau connaître ces traditions anciennes longtemps dénigrées par le discours politique et intellectuel légitime peut contribuer non pas seulement à « dignifier » et à changer le regard « primitivisant » sur ces pratiques mais aussi à penser autrement la place et le rôle joué par le sentiment religieux dans la résistance culturelle à la colonisation que les spécialistes des sciences humaines et sociales ont souvent réduit à une résistance passive au profit de la résistance armée. Enfin, nous pensons que relire les travaux de J. Desparmet dans le contexte politique et scientifique actuel, permettra peut-être de penser autrement que par l'éloge ou le blâme la science sociale coloniale en général. En effet, ce brillant arabisant qui s'est intéressé uniquement au discours de la société colonisée sur elle-même, et qu'on identifie à la figure type de l'ethnologue colonial n'avait, de son vivant, jamais bénéficié de ce titre dans le milieu académique colonial en marge duquel il a vécu comme un professeur provincial d'arabe parlé du secondaire. Aussi, quand on mesure l'ampleur de l'œuvre ethnographique, dialectologique et sociopolitique de J. Desparmet, on réalise vite que sans cette relégation politique et scientifique, la Mitidja, où il a longtemps vécu et travaillé, aurait été hissée au rang des grands ensembles ethnologiques comme le Hoggar décrit par Charles de Foucauld ou la Kabylie d'Hanoteau et Letourneux et d'Émile Masqueray. Comme eux, l'axe principal de ses enquêtes part de la langue [arabe et

berbère parlé] « phénomène social total » dont Jacques Berque disait qu'elle avait « toujours mené si loin les chercheurs ». Mais, à la différence de ces ethnologues militaires et universitaires de la fin du XIX^e, qui sont des intellectuels conquérants ayant toujours opposé les grandes familles contre les notabilités confrériques, le maraboutisme contre le réformisme, la langue arabe dialectale contre la langue classique, les Kabyles contre les Arabes, les poètes contre les lettrés, Joseph Desparmet traite ces oppositions, sans vraiment le dire et peut-être même sans le savoir, comme un tout cohérent, comme un système. On a déjà vu que dans ses travaux sur le calendrier folklorique, il n'opposait pas le calendrier grégorien au calendrier musulman, ni ce dernier au calendrier Julien (agrarier et berbère) – hypothèse privilégiée par l'ethnologie coloniale du moment – mais à la manière dont ils sont communément utilisés et amalgamés. Dans ce livre, il n'oppose pas non plus la médecine coloniale à la médecine indigène, ni la médecine islamique érudite à la médecine populaire et superstitieuse, mais il pense les deux comme un tout faisant partie d'une plus grande tradition populaire et universelle. « La vérité, écrivait-il, c'est que les croyances que nous avons exposées appartiennent à plusieurs peuples ou à tous plutôt à la fois. Il serait téméraire de rechercher quel courant a apporté en Algérie des idées qui apparaissent communes à toute l'humanité. Elles ne relèvent pas de telle ou telle tradition particulière, mais de la grande et anonyme tradition populaire que l'on désigne sous le nom de folklore universel ». On comprend ainsi comment Joseph Desparmet arrive, sans théoriser, à présenter la maladie comme un « phénomène social total » suivant le concept de Marcel Mauss : « l'étude de la médecine d'un peuple, écrivait-il, nous révèle sa conception du monde physique et métaphysique. Comme elle a pour objet la conservation du bien le plus précieux, elle sait mobiliser à son service toutes les ressources matérielles, intellectuelles et morales de chaque génération et, par suite, constitue un excellent critérium de sa culture ».

Mais, on ne comprendra pas les particularités et les particularismes de la vie et de l'œuvre scientifique de J. Desparmet sans les rapporter au contexte académique et politique de la période durant laquelle il a travaillé, vécu et publié en Algérie, celle qui va de 1891 à 1940, celle de l'expansion qu'on désigne souvent comme l'âge d'or de la colonisation. Celle de l'essor de la viticulture, du peuplement européen, de la motorisation, du lancement des grands chantiers électriques et hydrauliques et qui marque la fin de la résistance armée des tribus, du début d'une paupérisation générale des populations rurales algériennes qui se dirigeaient alors vers les villes et les fermes coloniales où elles découvrent, le salariat, ou plus exactement le chômage, la ségrégation, l'émigration et surtout, la politique, le militantisme et les manifestations de rue.

Né à Béguey (Gironde) en 1863, licencié ès lettres de l'université de Lyon en 1884, après avoir exercé comme professeur au collège de Cluny, puis à Villefranche-sur-Saône, il décide, en 1891, d'aller enseigner au collège de Tlemcen en Algérie où, tout en enseignant le français et le latin, il s'initiait à la langue arabe. Trois ans après, en 1897, il quitte le collège de Tlemcen pour celui de Skikda (Philippeville), une ville portuaire et semi-berbérophone de l'Est algérien, et là, à trente-quatre ans, il interrompt son métier de professeur et redevient élève, en s'inscrivant à l'école supérieure des lettres d'Alger pour des études d'arabe, d'où il sort diplômé en juin 1900. Il commence alors une nouvelle carrière d'arabisant en prenant un poste au collège de Médéa puis, deux ans après, en 1902, au lycée de Blida où il enseigne durant trois ans jusqu'en 1905. C'est à ce moment qu'il avait amassé le matériel empirique et conçu l'unité et la problématique de son œuvre ethnologique sur la médecine, l'enfance, le temps (les calendriers). En 1906, il se présente à l'agrégation d'arabe qui venait d'être créée, sort premier de cette première promotion et commence à exercer au Grand Lycée d'Alger tout en assurant des vacances à la faculté de lettres d'Alger où il suppléait Edmond Dousté, alors, professeur de

sociologie spécialiste de l’Islam et des cultures populaires, en reconnaissance à ses travaux sur la littérature orale et populaire algérienne réalisés dans la Mitidja, autour de la ville de Blida. À la fin de la Première Guerre mondiale, en 1921, il est affecté au lycée d’Alger-Mustapha où il reste jusqu’en 1928, année de son départ en retraite. Après cette date, et jusqu’à sa mort, le 13 mars 1942, il vivra entre l’Ardèche, pays natal de sa femme et Alger où ses deux enfants poursuivaient leurs études. Toute la deuxième partie de son œuvre est presque entièrement rédigée après son départ en retraite en 1928 et son installation dans l’Ardéchois (Vans) où on l’imagine plus libre et plus disponible.

La mort d’Edmond Douттé en 1926 avait sans doute décidé Joseph Desparmet à publier ce volume et à donner ainsi une forme aboutie à ses recherches empiriques sur la médecine traditionnelle et peut-être même à se réapproprier ou à récupérer un objet et un matériel ethnographique qui semblent rester en indivision entre le professeur de civilisation musulmane à la faculté des lettres de l’université d’Alger et son chargé de cours, alors professeur au lycée Mustapha d’Alger. En effet, quand on relit ensemble le livre d’Edmond Douттé, *Magie et Religion en Afrique du Nord*, publié en 1909 et celui de Joseph Desparmet, *Le Mal magique*, publié vingt ans plus tard (1932), on voit vite que ces deux ouvrages tirés du même cours qu’ils professaient ensemble dans le cadre de la chaire de civilisation islamique à la faculté des lettres d’Alger, traitent du même objet, à partir du même matériel, avec le même vocabulaire, la même démarche et les mêmes références bibliographiques. Toutefois, rien ne serait moins faux que de considérer *Le Mal magique* comme un résumé de *Magie et Religion en Afrique du Nord* eu égard aux appels de notes fréquents d’Edmond Douттé aux travaux de J. Desparmet mais aussi à la masse des illustrations et documents (carrés magiques, manuscrits arabes, copies de talismans) qui parsèment l’ouvrage d’Edmond Douттé et dont on retrouve les originaux dans le fonds d’archives de Joseph Desparmet. Cela explique sans doute pourquoi, contrairement à Joseph Desparmet, qui donne à chaque fois le contexte de ses enquêtes, l’origine de ses sources manuscrites et le statut de ses informateurs, Edmond Douттé ne dit rien, mais absolument rien, sur ses sources manuscrites et empiriques. Par contre, et comme le montrent les réserves bienveillantes de l’équipe de *l’Année sociologique* sur *Magie et religion* en particulier, Edmond Douттé, dont Jacques Berque disait qu’il était « un applicateur systématique de l’ethnologie anglaise et de la sociologie française », a réussi tant bien que mal, plutôt mal que bien, à se faire accepter par l’école durkheimienne qui voyait en lui « une preuve de sympathie ». « Il voulut, écrivait Marcel Mauss, marquer ce qu’il appelait sa filiation, et il demanda à collaborer, en personne, au travail critique de *l’Année Sociologique* ». Ce geste toucha profondément Durkheim. Joseph Desparmet qui écrit et publie dans un tout autre contexte, celui de l’après-guerre mondiale qui avait décimé ou presque l’école sociologique durkheimienne, sans parler de sa retraite dans l’Ardéchois, reste attaché à une thèse académique et politique de fond qui traverse toute son œuvre ; celle de la résistance culturelle de la société colonisée. En effet, tout son matériel empirique et ses archives manuscrites qu’il avait passionnément et judicieusement amassés et organisés ne se comprennent qu’en référence à cette thématique de résistance culturelle, même si, en conclusion notamment, il cite lapidairement, sans note de bas de page, Sigmund Freud, Frazer et Levy Bruhl, donnant ainsi l’impression qu’il « refusait » ou ne parvenait pas à penser ensemble les pratiques sociales de traditions islamiques qu’il avait sous les yeux et les nouvelles théories des sciences sociales. Mais, ne nous plaignons pas trop de ce défaut car, au fond, c’est grâce à cette incapacité ou à ce « refus » de théoriser ou d’expliquer qu’on doit aujourd’hui la valeur irremplaçable de ses/ces textes. Sans le dire, et sans même se rendre compte à notre avis, il a réussi à faire, juste avec la description et l’agencement des faits qu’il observe, un moyen d’explication suffisant et

satisfaisant suivant la devise de Ludwig Wittgenstein (lu par Bouveresse) qui disait « qu'on doit seulement rassembler correctement ce qu'on sait et ne rien ajouter, et la satisfaction qu'on s'efforce d'obtenir par l'explication se donne d'elle-même ».

« Le Maghreb qui s'en va » ou la fin de l'Algérie française

Joseph Desparmet qui admet bien que les idées réformistes progressent partout dans la société algérienne des années 1920 notamment chez les jeunes – ce qui le rendait lucidement pessimiste sur l'avenir de la France en Algérie – cherche aussi à savoir si les croyances superstitieuses combattues par les ulémas modernes sont, en 1920-1930, « en voie de retrait ou de baisse ». Mais derrière cette interrogation d'apparence idéologique et nostalgique, il y a chez Desparmet une véritable question politique et même existentielle car, pour lui, la fin de l'Algérie ancienne impliquerait *ipso facto* la fin de l'Algérie française. « C'est avec une sorte de piété mélancolique que j'en ai recueilli les éléments. D'autres à l'occasion du Centenaire de la conquête, dressent l'inventaire des richesses de l'Afrique du Nord, célèbrent les créations du génie français, la renaissance spirituelle des indigènes. Ils font bien de saluer l'Algérie qui vient ; mais il est juste de rappeler le Maghreb qui s'en va. Dans les musées, où l'on conservera jusqu'aux ustensiles de leur cuisine, il y a place pour les livres où resteront consignées les idées des vieux Turbans. Je voudrais que ma contribution fût comme un moulage pris au lit du mort. Elle prolongerait le souvenir d'une mentalité que la jeune génération renie déjà, mais qui avait son charme de naïveté, son prestige historique, son intérêt humain, son harmonie d'adaptation, et que nous aurons vue brutalement, tragiquement emportée, avec le milieu anachronique qui la sauvegardait, par l'irruption violente de la civilisation européenne ». Ce sentiment de la fin d'un monde, qu'il décrit au moment où il est en retraite et de retour en France, fait aussi écho à la mort du petit Abdellatif le 2 janvier 1918 qui, selon Joseph Desparmet, lui servait d'informateur et sur lequel repose l'ensemble de son œuvre sur la maladie et l'enfance. « Il était écrit, dit-il, que cet avis de décès serait la dernière pièce à mon dossier ; la mort du petit Abdellatif, mit fin à mes études sur la maladie, comme sa naissance quelques années auparavant m'avait induit à écrire mon livre sur l'enfance. Fils d'un taleb blidéen, avec qui j'étais lié d'amitié, il m'avait servi de principal sujet d'observation. Ses premiers ans m'avaient initié à la puériculture des indigènes et sa santé débile m'avait fourni l'occasion de noter leurs théories médicales. Lui disparu, les circonstances ne devaient plus me permettre de me pencher à loisir sur le berceau d'un nourrisson, ni sur le lit d'un malade ». Ce témoignage « terrible » qui nous introduit au plus près de la violence et de l'absurdité de l'enquête de terrain en situation coloniale, nous fait penser aussi à celui de P. Bourdieu qui disait que « les photographies de jarres maçonnées, décorées de serpents [...] doivent leur bonne qualité, bien qu'elles aient été prises sans flash, au fait que le toit de la maison kabyle à laquelle étaient incorporés ces “meubles” avait été détruit par l'armée française ». Dans les deux cas, on prend la mesure de l'embaras épistémique, politique et moral, que soulève cette « bibliothèque coloniale » qui « détruit et documente » en même temps.

La médecine « folklorique »

Les femmes, les génies et les marabouts

Étant chargées de veiller sur les êtres les plus fragiles du foyer, comme les nourrissons, les personnes âgées, les malades, les femmes enceintes, les jeunes filles célibataires, les femmes qui considéraient « ces fonctions comme des valeurs plutôt que des tâches », sont toutefois perçues, dans l'imaginaire social ancien, comme celles qui entretiennent et amplifient le système des superstitions, de la magie noire et de la sorcellerie. Ce sont elles, en effet, qui

éduquent et transmettent aux enfants les règles et le vocabulaire de la politesse, les mots qu'il faut dire ou ne pas dire, les gestes qu'il faut faire ou ne pas faire. Ce sont elles aussi qui sont chargées de soigner et de protéger, techniquement et magiquement, du mauvais œil (*al'in*), de la magie noire (*temrida, tejlib*), des diverses maladies et de mener le processus de guérison. Car, il faut rappeler que la majorité des maladies sont souvent soignées à domicile avec l'expérience et la compétence familiale, souvent féminine, tirées des maladies antérieures. Et c'est seulement lorsque ces compétences semblent ne pas donner de conclusions que les familles recourent à un taleb-guérisseur ou à une *dahia* (sorcière) ou une '*aqisa* (femme d'expérience) réputées détentrices de ce savoir qu'on désigne avec une reconnaissance mêlée d'ironie par le terme de '*ilm n'saa*' (la science féminine). Suivant l'imaginaire populaire, la *dahia* ou la '*aqisa* (sorcière, magicienne) sont des femmes possédées, habitées (*metmelkin-s*) par les *djnouns*, ces êtres invisibles qui font d'elles des femmes «impies» mais douées de pouvoirs surnaturels et magiques donc capables d'infliger ou d'ôter la maladie. La figure la plus emblématique des femmes possédées que le sens populaire maghrébin en général se représente comme le modèle de la femme impie est celle qu'on connaît sous le nom de la *kahina*, la reine devineresse des Berbères qui s'est insurgée contre l'empire de l'Islam. Cela dit, le statut de *dahia*, de '*aqisa*, ou de *kahina* (magicienne), passe par une initiation et une exigence sérieuse qui demande à ce que la femme qui aspire à ce rang ou à cette fonction, apprenne et assimile un certain nombre de rites thérapeutiques, de légendes ethnologiques, de pratiques curatives et de connaissance des herbes médicinales immenses et foisonnantes. Exactement comme le statut de *wali* s'acquiert par toute une série d'épreuves physiques (retraite, privations...) et d'initiations ou d'apprentissages savants auprès d'un maître (*cheikh*). Tous les deux s'appuient sur ces êtres et esprits invisibles (génies, anges) comme leurs collaborateurs ou leurs auxiliaires.

Mais la *djania* (génie féminin) qui hante l'imagination des femmes – qui se sentent constamment traquées par elle – est celle qu'on désigne en Algérie sous le nom féminin singulier de la *tab'aa*, la Persécutrice. Elle est réputée comme le bourreau des enfants et on la dit *oum* ou *nanat ssebian* (la seigneuresse des enfants) ; elle s'attaque plus particulièrement aux nouveaux nés, à la femme enceinte et aux filles sur lesquelles elle jette le sort de la *boura* (friche) pour les faire vieillir dans le célibat. Elle peut, dit-on, faire mourir tous les garçons de la même famille au même âge par le même mal ou accident.

Au départ, dit la tradition orale, les *djnouns* occupèrent toute la terre à eux seuls, puis la jalousie, la haine se répandirent, ils se sont mis à des guerres intestines et Dieu leur envoya des armées d'anges qui les ont chassés et qui se sont depuis réfugiés dans les lieux isolés, solitaires, tapis dans des endroits insolites (les trous d'eau, les rochers, les arbres, les maisons inhabitées). Leurs constitutions sont imaginées sous des formes immenses ou squelettiques avec un mélange de membres d'animaux et d'humains ; ils sont considérés comme des réalisateurs de l'impossible dans le bien comme dans le mal car, ces esprits bienfaisants destinés à servir l'homme peuvent aussi servir contre lui s'il agit ou se conduit mal à leur rencontre. D'où le fait qu'on les rend responsables des douleurs, des malentendus, des maladies, des épidémies et de toutes les catastrophes sociales inexplicables. C'est pour cela que la langue parlée au Maghreb utilise le même terme (*djinn*) pour qualifier – et ainsi confondre – le génie individuel et le génie spirituel ; un bel hommage de la société à la divinité. Le *djann* se confond ainsi avec le *genius* des Latins, c'est-à-dire celui qui génère, qui engendre ; « au fond, dit Durkheim, le *genius* est une autre forme, un double de l'âme même de l'individu ». C'est ce que traduit fidèlement la tradition orale arabo-berbère qui considère que chaque être est doté, dès sa naissance, d'un *qârin*, son jumeau en génie (*djann*) et, toute supériorité, toute qualité,

toutes les sympathies ou les antipathies de chacun, que ce soit pour des affaires commerciales ou même pour l'incompatibilité amoureuse, ethnique, sociale, politique ou religieuse sont rattachées à l'influence de ce *djinn-qârin* (jumeau/double).

La *ghira* (jalousie) des *djnouns* (pluriel de *djann*) fait qu'ils s'attaquent à tout ce qui est beau, fort, heureux et c'est pour cela qu'il ne faut pas, sans précautions, c'est-à-dire les prières, se rendre singulier en se montrant trop fier et en se parant d'une toilette luxueuse, pour les femmes notamment. Car, il y a des *djanias* qui tombent amoureuses d'un jeune homme, fût-il un *taleb*, et qui le hantent durant des mois, comme il y a aussi des femmes fiancées à des *djanns* (génies) et qu'on désigne du terme de « celui qui est sur son épaule » (*li ala ktefha*), un génie qui attaque les femmes dans leurs périodes d'épanouissement. Elles le redoutent et l'adorent en même temps ; « l'une d'elles à Blida, dit Joseph Desparmet, se mit en toilette de mariée, et, le mouchoir de soie sur les yeux, la porte ouverte, elle attendit une nuit durant dans la chambre nuptiale que l'amant invisible vint soulever son voile ». Et quelquefois, quand un génie se saisit d'une femme, quand il l'habite (*yeskanha*), quand il la possède (*yemlakha*), quand il lui monte à la tête (*ytlaaha l rass*) comme dit l'opinion générale, il pousse la famille jusqu'à « obliger d'attacher la fille qui en est victime pour l'empêcher de sortir sur les voies publiques dans une tenue indécente ». Par jalousie, « celui qui est sur son épaule », peut la rendre stérile et si, quand même la femme accouche, la grand-mère veille elle-même sur le bébé de peur que la mère ne l'étrangle ou l'étouffe. Il y en a qui ne supportent pas que leurs maris les approchent et il y en a même qui ne supportent même pas « la vue d'un porteur de chechia et même d'un garçon, même impubère, même à la mamelle ». Beaucoup de divorces sont le fait de ces possessions, d'où le fait que les enfants, les jeunes femmes célibataires, les jeunes mères et les malades ont toujours constitué la majorité des visiteurs « *ziyars* » qui forment les processions en route vers les pèlerinages thérapeutiques aux sources sacrées (eaux thermales médicinales) qui, selon Joseph Desparmet, « sont particulièrement appréciées par les femmes dès le printemps car, d'après l'opinion générale, disait-il, l'eau froide paralyse, "exténue" (*idaaf*), sèche (*iyebess*) le *djann* ». Le deuxième remède connu pour soulager les victimes des *djnouns* est le *tejdib* (la transe ou la danse sacrée) chez un marabout-guérisseur qui vise à provoquer une sorte d'évanouissement libérateur (*trih*), chez les femmes plus particulièrement.

*Le déclin de la médecine populaire
et la découverte de la maladie dans l'Algérie coloniale*

Même si la majorité des pratiques médicales et des croyances magico-religieuses évoquées dans ce volume ont quasiment disparues plus ou moins complètement depuis plus ou moins longtemps en Algérie, cela ne veut pas dire que la médecine traditionnelle ne se pratique plus ou qu'elle soit complètement remplacée par la médecine officielle et moderne. Cette idée que la médecine populaire recule à mesure que la médecine moderne avance est à vrai dire un point de vue de la médecine officielle coloniale qui utilisait cet antagonisme pour justifier la médecine minimale qu'elle pratiquait dans les milieux populaires indigènes d'une part et pour imputer la responsabilité de l'état catastrophique de la santé dans ces milieux à leur arriération et à la survivance-résistance de la médecine traditionnelle d'autre part. Or, ce qui est important, ce n'est pas tant l'avancée ou les progrès de la médecine moderne (et de la modernité en général) mais la manière dont elle advient aux sociétés car, le plus souvent, la médecine officielle, comme nombre d'autres avantages du progrès et de la modernité, arrive plus souvent, plus lentement et plus tardivement à certaines catégories sociales, comme les paysans du monde rural et les femmes plus particulièrement.

Pour des raisons intrinsèques à la logique paradoxale de la situation coloniale qui a fait que les Algériens découvraient les choses par leur contraire, sinon par leur manque : le travail salarié par le chômage et l'émigration, le logement moderne par le bidonville, la politique par la prison et le militantisme clandestin ; ils découvrent aussi, peut-on dire, la médecine moderne, les comprimés, les piqûres et l'hôpital, au moment de la Première Guerre mondiale, d'abord puis par l'émigration de travail et enfin, et de façon plus populaire, durant la guerre d'indépendance. C'est en tous cas ce que montre bien ce témoignage d'une vieille femme kabyle, alors (1958) âgée de plus de soixante-dix ans, recueilli par Abdelmalek Sayad et Pierre Bourdieu, près de trente ans après la publication de ce volume. Si Joseph Desparmet s'attachait à décrire les pratiques médicales « indigènes », Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad cherchaient plutôt à illustrer un aspect de la dépeysanisation de la société rurale algérienne alors en train de découvrir un nouveau rapport à la maladie et aux soins.

« Avant, disait cette femme kabyle, on ne savait pas ce qu'était la maladie. On se couchait, on mourait. Ce n'est que maintenant qu'on apprend des mots comme le foie, le poumon, les intestins, l'estomac (*listouma*) et qu'est-ce qu'on ne va pas chercher ! Avant on ne connaissait que le mal du ventre (*taabbut*) ; c'est de lui que sont morts tous ceux qui sont morts, et la fièvre (*tawla*) aussi ... Toutes les maladies à l'époque étaient de *jnouns*. Que sont devenus tous ces *jnouns* ? À moins que ce ne soient eux les poumons, l'estomac, le foie dont on nous parle ! Maintenant, il n'y a plus que les femmes qui sont atteintes par les *jnouns* et encore pas toutes, seulement celles qui ne vont pas voir le médecin [...]. Maintenant tout le monde est malade, tout le monde se plaint de quelque chose : J'ai mal à la tête, je tousse, je ne peux pas travailler, je ne peux pas marcher, je ne peux pas manger ceci, cela. Tous les hommes maintenant sont des geignards, "ils s'écoutent" tous, à la manière des gens de la ville. Autrefois celui qui se serait plaint d'être malade alors qu'il n'était pas alité aurait été traité de menteur ; on l'aurait soupçonné de chercher de mauvais prétextes pour se soustraire aux travaux. On n'était malade que si on était secoué par une forte fièvre, jusqu'à n'en plus pouvoir, ou si on n'était pas en mesure de terminer un œuf. Dans tout autre cas, c'était être malade d'une "maladie de *Roumi*" [...]. La maladie, dit-elle, a été importée par les travailleurs de Skikda (Philippeville) et de Annaba (Bône). Ils revenaient fiévreux, plus d'un a été ramené sur une civière (*n'âch*), ils perdaient connaissance et restaient couchés pendant trois ou quatre mois. C'étaient les premiers malades ; on apprit ce qu'était *t'ifus* (typhus). Il y eut ensuite les malades de France. Ils partent d'ici, maigres, chétifs, laids, il n'y a rien de bon à voir en eux, mais ils sont bien portants, ils ignoraient la maladie, ils auraient eu honte de se dire malade, ils reviennent de France gros, joufflus, bien rouges, forts, solides, éclatants, repus mais malades. On disait d'eux : ils ont été "frappés par le froid". Ces malades ne gardaient pas le lit, ils continuaient à travailler autant qu'ils pouvaient [...] Leur agonie même était facile ; ils s'éclipsaient et s'éteignaient assez souvent avec tout leur esprit [...] Au contraire, les mourants d'autrefois peinaient, leur agonie était lente, elle pouvait durer une nuit et un jour ou deux nuits et un jour. La mort "les frappait toujours par la parole" : d'abord ils devenaient muets. Tout le monde avait le temps de les voir une dernière fois. On faisait l'aumône pour faciliter leur agonie : on faisait don à la communauté d'un arbre, un figuier le plus souvent situé en bordure de la route. Les fruits de cet arbre ne sont pas cueillis, mais laissés pour la consommation des pauvres et des passants (l'arbre de l'aumône, *chedjra u sufagh*) [...] Ce sont d'abord les hommes, les anciens ouvriers de France qui ont commencé à aller voir le médecin, ensuite, les femmes, enfin les enfants. Les femmes et les enfants depuis cette guerre seulement, depuis que les militaires font des piqûres et transportent les malades à l'hôpital. À l'Hôpital, qui avant,

était une insulte, le plus grand malheur, le plus grand déshonneur ! [...] qui aurait accepté comme maintenant de se séparer de son malade ? J'ai vu maintenant l'Hôpital, tout y est blanc ! Tous les hôpitaux sont pleins, on attend son tour, on supplie pour y être admis et pour y rester ; les femmes y insistent et persévèrent plus que les hommes [...] elles y courent autant sinon plus qu'elles ne couraient avant vers un *taleb* célèbre ou vers *lamqam* (mausolée d'un saint) en qui elles avaient foi ».