

Marie-José JANICOT, *Avoir un enfant en Égypte*. Le Caire, CEDEJ, 1989. 27 × 16,5 cm, 123 p.

Cette « enquête sur les rites et comportements » a beau être qualitative, elle n'en demeure pas moins sérieusement documentée. M^{me} Janicot a choisi trente familles habitant vingt quartiers du Caire en fonction d'un certain nombre de critères (âge, religion, origine géographique, niveau social) pour avoir un échantillon assez représentatif de la société cairote. Faisant alterner entretiens directifs et bavardages à bâtons rompus qui se sont échelonnés pendant six mois, deux ans ou même davantage, elle a pu apprendre et nous montrer comment la naissance d'un enfant est attendue et accueillie au Caire.

« Le désir d'enfant » est largement attesté. La cellule de base est la famille, donc le couple sans enfant n'a pas de place dans la société — la notion de « couple », même si elle commence à apparaître, est étrangère (20). Aussi la stérilité est-elle ressentie comme un drame dont, *a priori*, la femme s'estime responsable. L'alternative c'est le divorce, rarement la polygamie. Quand la stérilité persiste, les femmes ne savent littéralement plus à quel saint se vouer : dans les milieux populaires — surtout mais pas uniquement — elles se livrent à des pratiques plus ou moins magiques et l'on verra même des musulmanes aller brûler des cierges à l'église et invoquer Ste Thérèse (23).

Aussi la natalité reste-t-elle très forte. Après avoir eu quelque succès, la contraception marque le pas. Même quand le niveau intellectuel ou/et social semblerait devoir la favoriser, de nombreux facteurs — exposés ici — agissent comme un frein à une véritable limitation des naissances — et cela, quelle que soit la religion pratiquée.

L'avortement remplace la contraception défailante. Même si personne ne s'y résout de gaieté de cœur — et les hommes le rejettent plus catégoriquement — il se produit souvent.

* * *

Le chapitre II traite de la grossesse et de l'accouchement. Même quand la grossesse est médicalement avérée, elle n'est pas forcément ébruitée par les deux futurs parents. En effet, le « mauvais œil » menace déjà le bébé à naître. « Envies » et jeûne entraînent diverses réactions de la part des intéressés et de leur entourage.

L'accouchement à l'hôpital devrait rallier tous les suffrages, vu les garanties qu'il est censé présenter. Or ce n'est pas le cas : on le trouve cher, on a peur d'y mourir et, surtout, bien des maris jaloux n'accepteraient pas que leur femme y soit touchée ou vue par des hommes (médecins, étudiants en médecine). Aussi préfère-t-on faire venir des sages-femmes à domicile, quand on en a les moyens. Pourtant, dans les milieux populaires l'accoucheuse traditionnelle (la *dāya*) — formée sur le tas — continue à officier ; on fait d'autant plus volontiers appel à elle qu'elle permet la présence d'un grand nombre de femmes aux côtés de la parturiente, alors que la sage-femme et l'infirmière qui l'accompagne mettraient tout ce monde à la porte sans ménagement.

* * *

L'après-naissance (post-partum) est une période de quarante jours, névralgique pour la mère et l'enfant. La mère dont « le corps est resté ouvert », vidée de son énergie en somme, doit refaire ses forces, se reposer si elle le peut et manger beaucoup — surtout du poulet. L'enfant, lui, « n'est pas encore achevé » et pendant la première semaine de son existence on lui change ses langes sans le baigner, on l'habille de vêtements ayant appartenu à d'autres, on ne lui donne pas de nom.

C'est le septième jour, avec la fête du *subū'*, que la mère et l'enfant font leur rentrée sociale. Ce jour-là, l'enfant est enfin présenté aux parents et amis. Pour l'occasion, il est baigné, reçoit son nom et ses vêtements. Depuis la veille, des bougies ont été allumées autour de son berceau, une cruche (simple '*olla* pour une fille, *ebri'* à bec pour un garçon) décorée de bijoux se trouve près de sa tête, ainsi que des fèves et des graines mises à germer dans de l'eau. La *dāya* ou une grand-mère place le nouveau-né sur un tamis et, après l'avoir secoué, le pose sur le sol où la mère l'enjambe un certain nombre de fois. Pour le protéger, on lui a confectionné un *hégāb* (sachet de toile contenant, entre autres, le reste du cordon ombilical salé et des graines). Ces pratiques propitiatoires ne sont pas toujours forcément observées et, lorsqu'elles le sont, ne peuvent pas être expliquées : « nous nous sommes conformés à la tradition », disent les intéressés. La religion intervient peu finalement. La *ṣalāt al-ṭešt* (prière de la bassine) qu'un prêtre dit pour le premier bain de bébé dans certains foyers chrétiens n'est pas un baptême; elle n'est pas plus canonique que l'*aḏān* chuchoté dans l'oreille de certains bébés musulmans dès leur naissance.

Malgré ce luxe de précautions, le *subū'* ne marque pas la fin des dangers. Jusqu'au 40^e jour au moins, la mère doit se montrer prudente pour elle-même et pour l'enfant car le « mauvais œil » menace encore. Rien de plus anodin qu'un homme qui s'est rasé ou fait couper les cheveux. Pourtant un tel homme est redoutable car, en entrant dans une pièce où se trouve la mère d'un enfant qui n'est pas encore sevré, il risque de tarir son lait. Le 40^e jour marque le véritable retour de couches pour la femme; son corps maintenant « refermé », elle peut se laver et la musulmane achève de se purifier en se versant quarante gobelets d'eau sur la tête.

On peut fixer là, la rentrée dans le giron de la communauté religieuse : le petit musulman est en général circoncis entre le 7^e et le 40^e jour; la mère chrétienne recommence à aller à la messe ce jour-là.

Ce petit livre apporte une foule de renseignements précis (composition du *muḡāt* — boisson fortifiante pour faciliter l'accouchement — et du *buhūr* — encens pour chasser le mauvais œil — etc. . .). M^{me} J. n'hésite pas à nous décrire par le menu la célébration du *subū'* (93) ou la configuration d'une salle de bains dans une famille modeste (70). Mais, par ailleurs, elle sait donner l'information naturellement poétique (le placenta doit être jeté dans le Nil, avec le sourire) ou citer textuellement une expression particulièrement heureuse. Ainsi de cette future mère qui, ne bénéficiant pas de l'échographie, ignore le sexe de l'enfant qu'elle porte : « Je suis comme une pastèque ou un melon. On ne sait ce qu'il y a dedans ».

Charles VIAL
(Aix-en-Provence)

Donnan HASTINGS, *Marriage among Muslims. Preference and choice in Northern Pakistan*. Delhi, Hindustan Publishing Corporation, Leiden, E.J. Brill, 1988. 231 p.

Une introduction et une conclusion à allure théorique examinent la pertinence et l'importance de la notion de « mariage préférentiel » qui caractérise, si on suit Cl. Lévi-Stauss, les structures complexes de parenté en usage dans différentes sociétés d'Occident et d'Orient et notamment dans le monde musulman.

Il y a là toute une série de notations critiques qui s'en prennent finalement aux catégories de la pensée scientifique sur le mariage, jugées trop structurelles, pour les confronter avec les pratiques et les expressions sociales directes des *acteurs* du phénomène.

Voici quelques-unes des questions posées : à partir de quel degré de consensus dans une population donnée peut-on parler de mariage prescriptif (obligatoire) ou préférentiel ? À partir de quel taux statistique ? Quel est le degré d'imprécision affectant les termes de parenté relevés sur le terrain et transcrits ensuite par le chercheur en catégories souvent trompeusement précises ? De façon plus générale, quel est l'écart entre ce qui se dit et ce qui se pratique ? Décidément sceptique, l'auteur se demande si la science ne s'est pas engagée dans l'étude « d'un système terminologique au sujet du mariage plutôt que dans le système du mariage lui-même ».

De sa propre étude de terrain dans un village du nord-est du Pakistan, en 1977-1978, à laquelle est consacrée la partie centrale monographique de l'ouvrage, il sortira convaincu que l'analyse du mariage en termes de préférence pour telle ou telle catégorie de parenté proche est insuffisante, voire erronée, car tout à fait incapable d'expliquer dans la pratique tel ou tel choix de conjoint. En réalité, dira-t-il, « mes données de terrain montrent que chaque mariage particulier est la résultante de la conjonction et de la convergence de préférences multiples, qu'une seule d'entre elles ne peut expliquer. Les gens adoptent une stratégie à propos du mariage ; ils ne se contentent pas de voir leur fils ou leur fille mariés mais poursuivent aussi d'autres objectifs : reproduction de la famille, alliance avec des groupes influents, maintien de liens avec des familles particulières, etc. Toutes sortes de considérations à l'intérieur et à l'extérieur de la parenté entrent en ligne de compte pour déterminer un choix. » (trad. p. 208-209).

On aura compris que la thèse de l'auteur s'appuie sur une idée double, à savoir que les individus ont la faculté de poser des choix qui tiennent compte des contraintes culturelles, sociales et économiques de leur milieu et que ces motivations individuelles pèsent d'un poids sociologique déterminant, seul capable d'expliquer les choix matrimoniaux spécifiques.

On aura compris aussi qu'il s'agit d'une thèse antistructuraliste et que ses racines épistémologiques sont à rechercher dans l'évolution générale des idées occidentales actuelles où la primauté a été redonnée, par un mouvement de balancier, au sujet individuel et à la personne, après des décennies d'explications en termes de structures et de systèmes sociaux ou logiques.

Il faut ajouter que, dans la mesure où l'étude de terrain s'est faite en 1977 et en 1978, il n'est pas non plus impensable que les thèses individualistes de l'auteur aient rejoint une évolution propre à la société pakistanaise et allant dans le sens d'une plus grande initiative individuelle, face à des normes collectives en voie de transformation.