

La science des femmes s'annonce aux hommes comme science de l'institutionnalisation de la société par les mères à leur fils. Elle s'énonce pratiquement aux hommes par les femmes en capacité et en liberté d'épouser. La science des femmes devient, de ce fait, une science pratique du fonctionnement des sociétés, soit une anthropodécée à l'œuvre dans le dit des sociétés sur elles-mêmes : dans le récit, la rupture entre les genres, suturée et évitée, ouvre donc sur un nouvel équilibre social dans lequel la relation première, inique, à l'avantage — naturellement — des hommes se transforme en relation de justice culturellement fondée. La science de la conjoncture et le savoir-faire dans la conception et la gestion des problèmes fondamentaux des sociétés seraient, donc, exclusivement, de la possibilité du genre féminin. Le politique relève ainsi et principalement de la compétence de ce dernier.

D'un récit à un autre, d'un *keyd* à l'autre, le rapport hommes / femmes s'inverse. Le second récit que je présente à l'analyse, donne à lire à la surface du texte, un conflit à l'avantage d'un homme qui va défaire une femme dans une opposition d'égal à égale, ouverte et annoncée comme telle :

R2 — HISTOIRE DE L'HOMME DONT LE KEYD EST PLUS PUISSANT QUE CELUI DES FEMMES©

Il dit :

« Je voudrais raconter une histoire. Mais je suis..., je ne sais pas..., Je ne peux pas..., si les savants (el 'oulama) m'entendaient..., ils ne me le permettraient pas, ils ne me pardonneraient pas... S'ils me le permettent je le fais. (Après les pressions de l'assistance, il accepte :

« — Il y a un seul homme au monde qui a vaincu les femmes. Mais je ne vais pas raconter cette histoire » (Les pressions recommencent.) Je lui explique que le récit est destiné à être l'objet d'une analyse scientifique. Il accepte finalement.

Du temps de Haroun er-Rachid, il y avait un homme qui s'appelait el Behloul el Majnoun. Er-Rachid avait construit un palais parfait. Il réunit les savants et promit à quiconque, parmi eux, qui découvrirait deux défauts dans le palais, recevrait de lui un prix. Tous eurent peur de dénoncer quelque défaut que ce soit dans le palais. Ils indiquèrent au roi un homme qui errait dans le désert. Il manda d'aller le lui chercher. Il vint. C'était Bahloul el Medjnoun. Er-Rachid lui dit : « Voilà : aucun des savants présents n'a été capable de trouver deux défauts à ce palais. Examine-le donc ! » el Bahloul dit alors : « Ce palais a deux défauts. » « Lesquels ? » répliqua er Rachid. Il répondit : « Ce palais tombera en ruines et son propriétaire disparaîtra ! » (el gaçr yercha wa mouleh yefna) Er Rachid fut tellement impressionné par l'évidence impensée de ce que lui disait el Bahloul el Medjnoun, qu'il décida de lui donner chaque jour une gratification. La première fut un habit d'or. Cependant, quand il sortit de la salle du trône, les femmes du palais l'en dépouillèrent.

Que lui arrivera-t-il ? Lui, était un poète et un chevalier de la pensée : il ne donnait aucune importance aux choses de ce monde. Il vivait dans le taçouef, (le çoufisme), dans la poésie, dans la grammaire, la jurisprudence et d'autres sciences encore. Er-Rachid le rencontra un jour dans le palais. Il

vit qu'il était le même et était vêtu pauvrement. Il lui dit : *Qu'as-tu fait de l'habit dont je t'ai gratifié ?* » El Bahloul lui narra ce qui lui était arrivé. Il lui dit « *Voici pour toi, encore un habit tissé de fil d'or. Mais cette fois-ci, si tu le cèdes à quelqu'un, je te punirai de la façon la plus extraordinaire qui soit !* » Il sortit. La reine ou une princesse du palais l'arrêta. Elle lui dit : « *Holà el Bahloul, puis-je te demander de me donner cet habit ?* » El Bahloul répondit : « *Je ne le peux. Le roi m'a donné cet habit et m'a dit de ne l'offrir qu'à une femme qui ferait avec moi ce qu'un homme fait avec sa femme.* » Elle dit : « *Tu sais y faire ?* » Il répondit : « *Je sais y faire.* » Elle dit : « *D'accord ! J'accepte. Donne-moi donc cet habit.* » Il répondit : « *Ah non ! Je ne te le donnerai qu'après avoir fait la chose avec toi.* » Sauf votre respect. Elle accepta et s'accorda à lui. (istawet lah). Elle se coucha et l'invita à y faire. Il refusa et lui dit : « *Ah non ! Tu es une dame respectée (mouhtarama) je ne peux pas, c'est à toi de venir sur moi, et non à moi de venir sur toi ?* »

Après qu'ils eurent accompli la chose, elle lui réclama l'habit tissé de fil d'or. Il dit « *Comment ? Tu me b... et tu veux me prendre en plus mon habit ? ... Cela n'arrivera pas ! On recommence.* » Cette fois, c'est lui qui se mit sur elle. Elle réclama encore l'habit. Il lui dit : « *D'accord ! Maintenant nous sommes quittes. (t'khalesna)* » Il lui donna l'habit et lui demanda de l'eau à boire. Elle lui donna de l'eau dans un vase précieux et de grande valeur. Il but et lâcha le vase qui tomba et se brisa. Le roi (el amir) vint à passer et le vit. Il lui dit : « *Ô el Bahloul où est l'habit ?* » Il répondit : « *Ah Monseigneur ! Une pratique nouvelle est apparue.* » « *Laquelle ?* » demanda l'émir. El Bahloul répondit : « *Quand je suis sorti de chez toi, je suis passé par ici. J'ai demandé à boire. On me donna à boire dans un vase frappé du sceau royal. Quand je me suis mis à boire, le vase tomba de mes mains et se brisa. Des domestiques m'obligèrent à donner l'habit tissé d'or, pour qu'il soit vendu et ainsi acheter un vase d'égale valeur. L'émir entra dans les appartements de la reine ou de la princesse et se mit à la houspiller et à la gourmander. Il lui prit l'habit et le restitua à el Bahloul. Ce dernier s'en alla. Deux jours plus tard, il retourna au palais et croisa la princesse. Elle lui dit « *Oh ! Oh !...Et dire qu'on t'appelle l'idiot : el bahloul !* » Il répondit : « *Et toi, qu'est-ce qui t'a pris (de me déposséder de mon habit) ?* » Elle répliqua : « *Pourquoi as-tu menti au roi (malik) ?* » Il répondit : « *Moi je lui ai menti pour sauver ma tête et reprendre mon bien. Et toi ? Puisque tu es si sûre de toi, que ne lui dis-tu la vérité ? Toute la vérité ?* »*

Voilà, c'est l'histoire du seul homme qui triompha d'Elle !

Suis une leçon de morale selon les valeurs éthiques de l'islam.

Quatre codes se combinent de manière contradictoire et conflictuelle dans ce récit.

1 — *Le code nodal est celui qui exprime la représentation de la différence sexuelle autour de l'opposition hommes - femmes, que tous les contes, absolument tous les contes sauf un, mettent en scène à l'avantage exclusif des femmes.*

2 — *Le second code est celui qui exprime le pouvoir politique absolu de Haroun er Rachid, Amir el mouminin, commandeur des croyants. L'absoluité de son pouvoir sourd de sa puissance et ainsi de sa capacité de bâtir un palais, dont il dit qu'il est parfait. Elle sourd aussi de sa capacité à convoquer les savants qui doivent répondre à*

la question de la perfection ou de l'imperfection du palais. La peur de dire la vérité, mais aussi de ne pas la dire, active leur neutralité. Celle-ci caractérise le rôle des *oulama* dans les sociétés musulmanes les plus différentes : ils sont au service du prince. Leur rôle est principalement religieux mais indirectement politique. Ils ont, entre autres, pour mission de légitimer le pouvoir du moment que, lui, n'a aucun moyen de produire un système symbolique autonome, qui soit suffisamment distant du politique, pour qu'il ne s'y confonde pas, tout en lui donnant de l'extérieur, l'« onction » nécessaire à son exercice.

3 — *Le troisième code* caractérise la figure du savant – poète et çoufi : le code est entièrement contenu dans le nom : *el Bahloul el Medjnoun*. Cet anthroponyme désigne, au Maghreb, une personne atteinte par une légère débilité mentale, un idiot, ou bien un errant qui se donne à percevoir comme naïf, mais qui, en réalité joue le rôle de l'oracle politique, peu favorable aux religieux et aux politiques, dont il défait les pouvoirs, par la parabole ou l'humour. En général, les personnes, ainsi classées et distinguées, sont craintes, et respectées. Elles sont supposées être habitées par des êtres, n'appartenant pas au monde des humains, mais qui s'emparent de quelques-uns d'entre eux, par la voix desquels, ils s'expriment (*medjnoun* : possédé — *maskoun* : habité —, *mahkoun* : capturé par un démon ou un esprit malfaisant). Nous sommes donc en présence d'un actant complexe qui est un homme mais qui, en même temps, parle à partir d'un *ailleurs* qui n'est pas celui des *'oulama*, des religieux donc, non plus que celui du pouvoir politique. Cette ambiguïté le distingue donc des *'oulama*, du double point de vue du *lieu* à partir duquel il parle et de la nature même du langage qu'il profère : *el Bahloul el Madjnoun* habite ailleurs qu'en société humaine. C'est un ermite, un errant, *sayah*. Il est radicalement *déterritorialisé*, car le Sahara où il n'habite pas, désigne aussi bien *el khala*, le vide d'êtres humains (*ténéré* en tamacheq) que le dehors absolu, un *non lieu humainement désigné*. Dire à partir d'une position et d'une posture telles que désignées dans le récit, c'est parler d'un lieu de pouvoir qui n'est pas humain, extérieur à la société. C'est ce qui donne à sa parole un sens qui n'est pas commun. Il faut ajouter à cela que *el Bahloul* est un chevalier de la pensée et un poète. La science du droit et des sources du droit, qui est la science des juristes n'est qu'une partie de son savoir et de ses connaissances, car il est *maître* dans toutes les sciences de son temps. Le récit les cite : sciences du droit, médecine, grammaire, etc. Il est en outre ce qui, au Maghreb et dans tout le Monde arabe, introduit à l'être le plus profond de la société, à son âme : la poésie. Celle-ci est coextensive à l'être social. Elle est l'être social, non une simple *technè*, mais une *ousia*. La parole poétique, en ce qu'elle est, en son essence, à nulle autre pareille, introduit à un pouvoir qui échappe à tous les autres pouvoirs. Non pas la langue ou le langage poétique, mais la *parole proférée, scandée, ouïe*, un déferlement qui inonde, par le rythme, le corps tout entier, le corps social tout entier. La transe (*djedhb*) est l'état naturel de la poésie et du poète dans le monde arabe. La référence de cela est permanente, tant dans ce qui nous préoccupe — la représentation de la différence sexuelle — que du point de vue du rythme poétique en son essence. Il s'agit du poète sidi 'Abderrahmane el Medjdoub, poète maghrébin du XVI^e siècle, dont la misogynie est légendaire. Ses quatrains sont devenus proverbiaux. La figure du poète au Maghreb est encore plus puissante : un mythe fait du poète Chellali, une sorte de démiurge de la parole et du rythme. Errant, originaire du sud-ouest de l'Algérie, il fut emprisonné — selon la légende — à Tunis dans les conditions suivantes : il chantait ses poèmes dans les rues de la ville. Toutes les femmes tombèrent, alors, amoureuses de lui. Les époux s'en plainquirent au bey. Ce dernier l'enferma dans les oubliettes du palais. Il continua à chanter dans sa cellule. Ce fut la fille du bey qui succomba à la beauté de sa voix et de

ses poèmes. Le bey décida d'en débarrasser le palais et la ville. Il l'expulsa vers son pays — Chellala. La poésie n'a pas seulement valeur esthétique. Sa fonction est, dans le même temps politique et peut être contradictoire : elle peut servir, comme chez les poètes de cour, à légitimer le pouvoir du moment ; comme elle peut défaire l'alliance matrimoniale, c'est-à-dire le fondement même de la société.

4 — Entrons dans le récit *par le quatrième code* qui structure le *pouvoir de la parole* autour des trois actants masculins : er Rachid construit un palais parfait dont seul le détenteur d'un pouvoir absolu a la capacité. Pour avoir la certitude de la perfection de son œuvre, il met au défi les *oulama* de lui trouver deux défauts. Il s'agit là de défauts dans l'art de la construction et dans celui de l'architecture. De fait, l'œuvre dont il s'agit est éminemment et seulement humaine, sauf à dire que le khalifa prétend à la perfection, lors même qu'il sait que cette dernière n'est pas de ce monde : *ma kâmil illa Allah — il n'y a de perfection qu'en Dieu* — tous les musulmans et au-delà le savent. La dimension humaine, imparfaite donc, s'exprime dans la peur des *oulama* de dire ces défauts, sans même les avoir cherchés. Leur fonction comme leur peur, sont de ce monde-ci ; mais ils indiquent, en dernière analyse, à er Rachid, la voie à suivre. Ils le font pour pouvoir se décharger du danger qu'ils courent à dire des défauts et, ce faisant, entamer l'absoluité du pouvoir politique. Indiquer des défauts c'est, dans le même temps, désacraliser et donc délégitimer le pouvoir politique, l'humaniser et le relativiser. Seul un pouvoir siégeant au dessus de celui de la *lieutenance (al khilâfa)* d'er Rachid peut parler *d'autorité* à ce dernier. C'est celui détenu par l'instance de la parole qui fuse d'un *oracle* dont la voix (*phonè*) fait immédiatement sens : el Bahloul el Medjnoun est à même de dire les deux défauts du palais qui, finalement ne relèvent pas de la *technè* mais de l'*hiéros*, du sacré. El Bahloul révèle à er Rachid qu'il est mortel et que son palais est une œuvre humaine destinée à disparaître. Le pouvoir politique et ses œuvres sont inscrits dans le temps de l'histoire humaine : *el gaçr yercha oua mouleh yefna*. El Bahloul parle à partir d'un extérieur au politique qui est hors du temps et de l'histoire des hommes, fussent-ils rois ou empereurs. Il détient donc cette capacité qui le rend invulnérable aux coups que le pouvoir politique peut lui porter. Ce pouvoir est celui de la voix oraculaire par laquelle le sens fuse, qui dit que er Rachid comme son palais, comme, par ailleurs, les *oulama*, *sont finis, destinés à la pourriture et à la mort*. Ce pouvoir vient de ce que cette voix-là tire sa *puissance de l'esprit (rawhania)* qui habite le poète. Celui-ci n'en est, finalement que le porte-parole, le porte-voix.

I — Du sacré au politique : illusion du don, réalité de l'échange inégal :

Pour lui avoir révélé ce qui avait été oublié et donc d'avoir fait prendre conscience de la relativité du temps humain, er Rachid récompense el Bahloul en le revêtant d'un *qaftan* d'honneur tissé en fils d'or. El Bahloul el Medjnoun accepte sans aucune hésitation cette gratification qui n'est pas, en réalité, un don mais un échange, et un échange *inégal* comme tout échange. Ce geste a une double signification : er Rachid y reconnaît que son règne est humain et que, donc, il est de l'ordre du temporel, de l'histoire humaine. D'avoir accepté l'habit d'or, el Bahloul accepte l'institution d'une relation humaine à l'intérieur de la société humaine. Il perd l'avantage extrême de parler du haut du sacré, à partir du non lieu et du hors temps que lui conféraient la science, la poésie et son a-territorialité (*u-topia*) : l'errance dans la Sahara. Comme er Rachid, el Bahloul tombe, conséquemment dans la relativité humaine, dans la pourriture et la mort. Comme er Rachid, et son palais, el Bahloul *yercha oua yefna*. Désormais devenu courtisan et partisan, il est lié économiquement et politiquement

au pouvoir humain du khalifa. Pire, ayant librement accepté les termes du contrat : concourir contre les *oulama* pour trouver les deux défauts du palais et de risquer la mort, il devient dépendant du cadeau quotidien que le serment d'er Rachid et le sien propre lui imposent. Il cesse, ainsi, d'être dans la proximité du Sens et dans l'intimité du sacré. Pis, de chevalier de la pensée, libre de toute attache, il devient simple sujet inféodé au pouvoir politique, alors qu'homme libre et libre penseur, il était ailleurs dans le temps et dans l'espace garant, par sa seule présence, de la capacité de la société à conserver et défendre son autonomie relative par rapport à tous les pouvoirs.

II — Le harem comme expression de la puissance politique :

Le Sahara qui était sa demeure, est oublié. Désormais il erre dans le palais, sans aucune fonction autre que de recevoir le cadeau qui le fixe quotidiennement à er Rachid. C'est cet homme qui va — dans son dénuement symbolique, politique et scientifique — avoir affaire à *Elle*. Il n'est plus qu'un mâle. Que se passe-t-il alors ? La reine ou la princesse est investie d'une fonction exclusivement féminine et son rang lui est accordé du seul fait du prince. Elle ne dispose d'aucune autorité qui ne lui ait été conférée par le seul fait d'être la femme ou la fille du prince du moment. Elle est radicalement déterritorialisée car le palais l'isole, tout aussi radicalement, de la société. C'est un être sans voix et sans voie, dépourvu de toute possibilité d'existence politique, économique, sociale, et culturelle. Cet être est un non-être social. C'est un existence vouée à la *fonction* du prince. Elle est un simple signe, une manifestation de la puissance du pouvoir, car le *harem*, dans nos sociétés comme dans d'autres sociétés — indiennes et chinoises notamment — était partie de la sémiotique de la puissance, comme le palais royal, les parades militaires, les cérémonies de toute sorte, le zoo royal, les cabinets de curiosité et l'inceste royal comme dans les royaumes de la région des lacs en Afrique du sud-est, avant la colonisation belge.

Cette femme, est tout le contraire d'une femme, d'une fille, sœur, épouse, tante, nièce, mère, grand-mère, paysanne, nomade, citadine, c'est-à-dire *un être social*. D'avoir dépouillé el Bahloul de son habit, ne lui permet même pas de sortir de son non-être social. C'est là que le récit indique cette inexistence : d'une part, nous ne savons pas s'il s'agit d'une princesse (*amira*) ou d'une reine (*malika*) car son statut importe peu, il est in-signifiant et peut-être, devrais-je dire, dé-signifiant ; d'autre part, elle n'utilise aucun *keyd*, aucune stratégie, ni n'investit aucune connaissance du fonctionnement de la société. Pour obtenir l'habit de fil d'or, elle se contente de demander, sachant que sa demande sera reçue par el Bahloul comme un ordre que le roi aurait pu lui donner. À ce titre, elle est une des multiples expressions de la puissance d'er Rachid. En fin de compte, son statut, comme son destin d'être humain *déshumanisé, désocialisé et réifié* par son existence dans le *harem*, en fait dans le cycle récitatif de *keyd en nissa*, la femme *la plus fondamentalement et la plus radicalement enfermée, niée dans son essence humaine, réduite à n'être au mieux qu'une experte en technique amoureuse et rien d'autre*. Elle n'a d'existence que par et pour le roi.

III — Keyd féminin versus keyd masculin ?

El Behloul subit une première violence, exercée sur lui par la princesse ou la reine. La relation ouverte crée un lien déséquilibré de domination à l'initiative de cette dernière, du fait d'une diminution de la considération sociale qui frappe l'homme, puisque l'habit d'honneur lui est enlevé. Le récit ne dit rien du destin de cet

habit d'homme qu'une femme lui enlève. Qu'en fait-elle ? Nous ne le savons pas. Il n'ajoute ni ne retranche rien au statut de reine ou de princesse. C'est un habit d'honneur pour les hommes. L'intervention d'er Rachid et sa menace contre el Bahloul s'il perdait le nouvel habit d'or au profit des femmes du palais, change complètement le cours des événements. El Behloul doit trouver une solution pour sauver sa vie et en même temps se venger. C'est à ce moment que nous comprenons qu'il descend encore plus bas dans la hiérarchie des producteurs de sens. Il ne négocie même plus avec le souverain. Il échange perte et profit avec une femme qui, elle, est insane. Le harem est contreproductif de sens. Il est une absence radicale de sens. *C'est une institution anomique, asociale, stérile, muette, aveugle, de laquelle il n'est rien dit.* C'est un point aveugle du système social. Le secret et la censure sont les seuls modes de gouvernance de cette institution. Que peut bien obtenir el Bahloul ? Il négocie l'échange du *qaftan* contre un coït en faisant croire à son interlocutrice que tel est la volonté d'er Rachid ; et la reine ou la princesse accepte. Les deux coïts obtenus sont supposés rétablir l'équilibre et l'égalité dans l'échange *t'khalesna* — nous sommes quitte — dit-il à la princesse. Il cède l'habit de bonne grâce.

Il reste que, le risque de cette opération est quand même la mort : l'habit est perdu. La deuxième opération de récupération est enfin de l'ordre du *keyd* : l'épisode du vase cassé et de la récupération du manteau est fondé sur une simple affabulation mensongère. Il récupère son habit après avoir copulé avec une femme ou une fille de roi.

Du Bahloul devenu un simple *bahloul*, le récit efface le teknonyme — el Medjnoun — qui en traduisait le statut hors du commun, au-delà du politique et de tout assujettissement. D'avoir eu maille à partir avec le khalifa d'abord, et au harem ensuite, il perd donc ce qui en faisait le détenteur d'un pouvoir au dessus de tout pouvoir politique ou juridique : le pouvoir symbolique. El Bahloul n'est plus el Medjnoun. Il ne peut plus dire ce qui est et dont dépend intimement le pouvoir politique dans sa représentation de lui-même : el Mejnoun avait ouvert les yeux d'er Rachid sur la relativité de l'existence humaine et sur son caractère mortel. Il était à la fois un maître de la parole et un maître du Sens ; el Bahloul n'est plus qu'un sujet du souverain, isolé dans le palais de ce dernier. Il est devenu un simple accessoire humain totalement dépendant du bon vouloir et de la domination du souverain. *Ce statut le fait équivaloir avec le harem, la fanfare, le protocole, la parade militaire et le zoo !* Loin d'avoir usé d'un *keyd* masculin et d'avoir triomphé du *keyd* des femmes, el Bahloul montre que le *keyd* dont il use, n'a aucune valeur sociale. Au final il donne raison à 'Abd er Rahmane el madjdoub : *keyd en nissa keydine !*

Les longues hésitations du locuteur, Sayed el Kontaoui, devant une prise de parole apparemment banale — dire un conte — traduisent une gêne effective devant ce qui semble être une *transgression* de l'éthique et de la morale de l'islam. Le locuteur craint littéralement d'être hors des limites du droit et de l'éthique, celles fixées par les détenteurs du savoir sacré, orthonormé, en dehors duquel il n'est point de vie en société : les '*oulama*. Cette autocensure, assez inattendue, peut être interprétée de deux manières : le locuteur avait beaucoup parlé auparavant de l'histoire de son clan d'origine chérifienne '*alaouite*. Mêlant hagiographie et chronique historique, il avait présenté sa parole comme une parole de '*ilm*. Il parlait en arabe presque classique, se livrait de temps en temps à des exposés de morale et entraînait analytiquement dans les mœurs du temps. Il parlait à un professeur ou à un chercheur, en s'installant sur le même plan : d'égal à égal. Ce faisant, il ne pouvait s'autoriser à « faire tomber sa personne » c'est-à-dire à parler de sexualité en dehors du droit, de la *chari'a*. Il peut, tout aussi bien savoir — et c'est le plus probable —, que le conte, en sa nature et en son sens profond, échappe à la camisole de force qu'est le

droit, en tant qu'il n'entre dans aucune des catégories du corpus des casuistiques extraordinairement complexes de la *chari'a*. Le conte n'est moral, ni amoral, ni antimoral. *Il est politique, institution imaginaire de la société*. En ce sens, les hésitations du locuteur reflètent beaucoup plus le caractère « *abversif* » du conte. *Il est hors la loi et non contre la loi*. El kountaoui s'autorise à *dire* en décidant que les *oulama*, détenteurs de la légalité, sont fondés à être mécontents s'il disait, mais qu'il dirait s'ils l'autorisaient à le faire. Et il *dit* comme s'il l'avait été autorisé, mais sans l'avoir été. Par conséquent, s'il n'est pas dans la légalité, il est dans la légitimité de la prise de parole. *Illégalité* du point de vue de la norme juridique et morale, *légitimité* du point de vue de la réalité de la relation entre hommes et femmes du point de vue scientifique.

Au final, le conte montre — à mon sens, tel que je l'ai reçu, enregistré et traduit — que la ruse de l'homme contre les femmes n'est, dans ses effets qu'une dissolution du sacré dans le politique. De se mesurer à une femme dans la mise en œuvre de l'intelligence et dans la forme même de celle-ci, vaut destruction de la capacité à instituer le politique comme *œuvre humaine* et rien d'autre : le pouvoir *absolu* n'est pas là où on croit qu'il réside : aux mains d'un roi ou d'un sultan. Il est au-delà du politique en tant qu'il le fonde. C'est à ne jamais rivaliser avec *Elle* dans le domaine qui est le sien que la possibilité de s'élever au sacré existe pour l'homme, car c'est le politique qui procède du sacré et non l'inverse. Dans le premier texte, *keyd en nissa*, comme forme féminine de l'intelligence *instituait la société* en réalisant l'alliance matrimoniale par la *mise en adéquation, l'une avec l'autre de la légitimité et la légalité*. La possibilité en avait été ouverte par la libération, par elles-mêmes, des femmes enfermées par leurs époux dans une fonction passive, à elles échue, du fait d'une représentation de la différence sexuelle *construite* par la société et aux dépens des femmes. *La mère* du jeune homme ouvrait le récit par l'information donnée à son fils qu'il était *en déficit d'être*, soit : qu'il ne pouvait accéder à la plénitude de l'être social et politique, au statut d'être humain que s'il entraînait en culture par la connaissance expérientielle et « *impérientielle* » de la science des femmes, non pas le *keyd*, la *métis*, mais la *capacité proprement politique à instaurer la culture en instituant une représentation de la différence sexuelle dans laquelle, Elle ne serait plus confinée, recluse et vouée exclusivement au dedans*. Le texte se clôt sur une autre femme, dont la fonction, tout aussi politique, consiste à restituer aux hommes leur statut antérieur : soit un retour en société humaine, conservatrice et reproductrice d'une conception radicalement *ambiguë* de la différence sexuelle. *Elle* n'a d'existence qu'à produire sa propre différence en se distinguant de l'homme par ce qui, justement, fait le genre humain : la parole structurée. C'est la forme féminine de cette parole qui est l'essence même du gynécée. *L'ambiguïté* est l'essence même de cette conception, car le pouvoir extraordinaire que donne le *keyd*, à la fois de *fonder la différence sexuelle et de se défendre contre l'enfermement et le confinement*, ne peut se déployer que dans l'espace même que la société réserve aux femmes : le *gynécée* !

Il n'y a donc aucune possibilité qu'un keyd masculin, différent de celui des femmes, existât. Le tort, à la fois du locuteur (el Kountaoui) et d'el Bahloul, est de croire qu'il est possible, pour les hommes, d'avoir raison des femmes dans ce concours d'intelligence et de pouvoir. À entrer en *conflit* de compétence *politique* avec *Elle* — *puisse qu'il s'agit de la question fondamentale de la domination de l'un(e) par l'autre* —, el Bahloul — au nom si ambigu — ne considère cette lutte que comme l'utilisation d'une même *technè* ; et, à mettre en œuvre un *keyd*, qu'il réduit au statut d'un moyen, il se déprécie et change de statut de son propre gré. Errant,

prince de la pensée, savant, *çoufi*, il disait, à partir d'un pouvoir absolu, *l'universel* fondateur de la société humaine, au-delà de tout pouvoir politique et *préalablement* à toute représentation de la différence sexuelle. D'avoir accepté un échange politique au sens de la gouvernance, c'est-à-dire de la *technique* de gestion de la société, de se vêtir du même habit que n'importe quel courtisan, de ne plus *être* mais *d'avoir*, le déchoit de son statut premier et primal. D'avoir cru que le *keyd* pouvait être aussi celui des hommes et de l'avoir utilisé, il tombe dans la seule alternative possible de sa nouvelle existence de courtisan : non pas dans le gynécée, mais dans le *harem*, le pire des enfermements, le gynécée absolu où s'éteint toute pensée de la différence sexuelle.