

Geværsalverne, der ofte indgår i regnriterne som symboler på den mandlige bestænkning, der kan løsne det bundne, er naturligt forbundet med alle forbud mod at binde eller slå knude på noget; det vil sige handlinger, der står i modsætning til både den mandlige handling at åbne og den kvindelige handling at være åben, at åbne sig og at svulme op. Riten, som altid søger at maksimere de magiske fortjenester, slår så at sige to fluer med ét smæk ved at spille på sammenfaldet mellem *åbne* og *åbne sig* (hvad tilstandsverberne i kraft af deres dobbelttydighed giver godt udtryk for) for at forbyde de handlinger, der vil kunne hæmme en *åbnende* handling – det være sig i dens passive, kvindelige form eller i dens aktive, mandlige form (omvendt gør de såkaldte jernbeslagsriter, som har til formål at gøre manden eller kvinden ude af stand til at have samleje, brug af overskæringskemaet). Den nygifte kvinde må ikke bære noget bælte i syv dage, og det er en kvinde med mange drengebørn, som binder hendes bælte den syvende dag; tilsvarende må kvinden, som bærer såsæd, undgå at spænde sit bælte for stramt, og hun bør også iklæde sig en lang kjole med et lykkebringende slæb (*abruâ*). Den nygifte kvindes hår må ikke sættes op de syv første dage; kvinden, der bærer såsæd, lader sit hår hænge løst.¹⁰⁰ Ud over de lukkende handlinger udelukker alle de forbud, som omgærder pløjningen og brylluppet, også alle *lutrende* og *udstødende* handlinger – at feje, hvidte huset, barbære sig, klippe hår eller negle – og enhver kontakt med tørre genstande eller genstande, som forbindes med det tørre, såsom at lægge sort sminke på øjnene, at farve hænderne med henna eller, inden for madlavningens område, at bruge krydderier.

Brylluppet og pløjningen er affødende, det vil sige gen-fødende handlinger, der i praksis behandles som¹⁰¹ mandlige åbnings- eller tilsåningshandling, der har til formål at fremkalde en kvindelig opsvulmningshandling: Den rituelle iscenesættelse spiller på alle genstandenes eller praksissernes dobbelttydigheder; den mobiliserer på den ene side alt, hvad der åbner – nøgle, søm – og alt, hvad der er åbent – løst hængende hår og uspændt bælte, slæb – samt alt, hvad der er blødt, let og hvidt – honning, dadler, mælk – og på den anden side alt, hvad der hæver og svulmer – pandekager, friturestegte boller, hvedekorn, kikærter, bønner (*ufthyen*) – alt hvad der er mangfoldigt og tæt pakket (*seksu*-korn, couscous, eller *berkukes*-korn, grovkornet couscous,

kerner fra granatæbler eller figener), alt hvad der er fyldt (æg, nødder, mandler, granatæbler, figener), og den største virkningsfuldhed tilkommer de genstande eller handlinger, som besidder flere af disse egenskaber. Det er tilfældet for ægget, der er ærkesymbolet på det, som er fuldt og drægtigt af liv, eller for granatæblet, som både er fuldt, opsvulmet og mangfoldigt. To gåder viser dette: »Kornkammer på kornkammer, indeni er kornet rødt«, »Ikke større end en rullesten og med over hundrede børn« (Genevois, 1963, 73). Og et helt aspekt ved den multifunktionelle aktivitet, der fuldbyrdes i pløjningen og brylluppet, sammenfattes i pløjemandens handling, når han tager et granatæble eller et æg og knuser det (*felleq*, at briste, flække, deflorere) mod plovsøkæret.

De riter, som ledsager oksebandets første indtræden i stalden, den første pløjning og brudens ankomst til sit nye hus giver en udmærket forestilling om resultaterne af den praktiske sans, der har som mål at varetage en mangfoldighed af vanskeligt adskillelige funktioner og derfor søger at drage så stor nytte som muligt af handlingernes og tingenes polysemi for at frembringe symbolske og funktionelt overdeterminerede handlinger, der hver især er i stand til at nå de forfulgte mål flere gange. Den sigte, man lægger frem for bruden på dørtærsklen, minder om pløjesigten (Servier, 1962, 141): Den indeholder nemlig korn, nødder, tørrede figener, dadler, alt sammen symboler på den mandlige frugtbarhed, æg, friturestegte boller, granatæbler. Men som vi allerede har set det flere gange (for eksempel i de riter, som det nye okseband hilses velkommen med, og *azal*-riterne), er det kun i den *brug*, man gør af disse altid indbyrdes udskiftelige og altid dobbelttydige genstande, at deres praktiske mening til fulde defineres, og det er kun heri, at man kan afdække deres overensstemmelse med andre, tilsyneladende forskellige riter, som ikke desto mindre er frembragt ud fra de samme skemaer og har til formål at varetage de samme funktioner: Bruden knuser æggene på muldyrets hoved og tørrer sine hænder i dets manke, hvorefter hun kaster indholdet af sigten over skulderen, mens de ledsagende børn tumler rundt (deres antal er tegn på overflod) for at rage så meget som muligt til sig (Genevois, 1955, nr. 49). I en anden variant indeholder sigten grene fra et granatæbletræ, nælder, et spejl, nogle æg og noget hvede; bruden stænker vand bag sig og knuser ægget mod dørkarmens overligger, mens svigermøderen smører vævevæggen ind i æg (Yamina, 1953). Ifølge en anden informant (Aït Hichem) lægger brudgommens moder en måtte foran

døren, på *alemsir* »forrådsdøren« (der foreligger her en indlysende analogi med den rite, der ledsager »oksespandets første indtræden«, og som skal sikre *fylden*); hun lægger hvede og bønner (*ajedjig*) på den og forbereder et æg og et vandfad; bruden udfører de samme handlinger (hun vil nogle dage senere kaste *ajedjig* i fontænen). Sigten, der også kaldes »skikkenes sigte« (*laâwayed*), kan ud over hvede, bønner og æg også indeholde friturestegte boller, mad, der svulmer op såsom *ajedjig*, og mad, som menes at forårsage opsvulmen (Boulifa, 1913). Normalt sprøjter *qibla* eller gommens moder vand på bruden, og i hvert fald i ét tilfælde (Sidi Aïch) giver den sidste hende vand (andre steder er det valle) at drikke fra sine hænder, ligesom faderen gør det, når hun tager af sted (men det sker også, at hun stænker vand på hende); hun kaster indholdet af sigten bag sig (nødder, dadler, friturestegte boller, hårdkogte æg), undtagen hveden og bønnerne – løfter om rigdom på mænd – som hun tre gange tager op i hænderne (Aït Hichem) for siden at lægge dem tilbage i sigten efter at have kysset dem (disse korn bliver liggende på måtten, hvor bruden vil blive siddende de tre efterfølgende dage, for at hun skal blive frugtbar). Man kan i forbifarten notere, at analysen af varianterne bekræfter den *fribed*, der ligger i det at improvisere over ikke-eksplicite praktiske skemaer i stedet for at udføre en eksplicit model: De samme genstande og de samme handlinger optræder overalt, praksissen har også den samme overordnede mening, men den antager alverdens forskellige erstatningsformer, både hvad angår agenterne (for eksempel *qibla*, svigermøderen, bruden) eller genstandene og de udførte handlinger (hvilket sætter spørgsmålstejn ved berettigelsen af intentionen om at finde den *gode*, den mest komplette, mest betydningsfulde variant, som i hvert fald i begyndelsen styrede min indsamling af data). Alt virker, som om agenterne i løbet af de lokale traditioners delvist kodificerede improvisationer udfolder de praksisser, der er mulige inden for de skemaer, som udvælges i overensstemmelse med ritens dominerende intention: »vækstens og mangfoldiggørelsens« skema, »knuse«-skemaet (eller »deflorerings«-skemaet), med knusningen af ægget/skydeskiven, af ægget i sigten eller af tallerkenen, der har været henna i, og som gommen skal sparke i stykker (Sidi Aïch); skemaet for verdens omvæltning, med overskridelsen af tærsklen, *uden at denne berøres* (på ryggen af et »magisk værn«, undertiden en sort person), og spejlet.

Tilsvarende indeholder »pløjesigten« (*agherbal elh'erth*, deraf ritens navn, *thagerbalt*), som kvinden, ledsaget af sine børn – et symbol på mangfoldiggørelse – bringer ud til sin pløjende mand på forskellige tidspunkter af dagen alt efter de lokale traditioner (om morgenen, når pløjemanden forlader huset, ved hans ankomst til marken, når han spænder okserne for,

eller når han indtager sit middagsmåltid), altid pandekager, tørrede bønner, hvedekorn og et granatæble. I en af traditionerne indstiller pløjemanden arbejdet og fodrer dyrene, hvorefter han stiller sig foran okserne og kaster først kornene, derefter pandekagerne (som børnene forsøger at fange i luften) hen over okserne (som han gør sig umage for at ramme), hen over plovskæret eller ned på jorden; det er en gavmild handling, der sikrer fremtidig rigdom, og et offer. Efter at have fået børnene lidt på afstand kaster han endelig granatæblet, som det dygtigste af dem skal gribe. På den måde løber børnene fra mark til mark. Ifølge en anden optegnelse af denne rite (Hénine, 1942) indeholder sigten ydermere en vævekam; efter at have sunget nogle religiøse vers lægger kvinden to friske æg i den sidst pløjede fure, og manden pløjer en ny fure, hvorefter han lader okserne hvile sig og æde; hvis æggene er hele, bliver året godt; efter at kvinden har begravet en amulet i et hjørne af marken, spiser deltagerne indholdet af sigten. Blandt de utallige varianter af riten kan også denne nævnes: Pløjemanden knuser to granatæbler, nogle hvedekager og friturestegte boller på plovskæret, hvorefter han fordeler resten blandt hjælperne; offergaverne begravnes i den første plovfure.

Der kan gives uendelig mange eksempler på sammenfald mellem disse to ritualer: Man stænker mælk på bruden (og hendes eskorte), som ofte selv stænker vand og mælk omkring sig, når hun træder ind i sit nye hus, ligesom husmoderen stænker vand eller mælk på ploven, når hun tager ud på marken. Man giver bruden en nøgle, med hvilken hun banker på dørkarmens overligger (andre steder lægger man en nøgle ind under hendes tøj, når man klæder hende på); en nøgle lægges i sækken med såsæd og kastes undertiden i plovfuren.

Den benægtelse af drabet og det løfte om genopstandelse, som lå i høstritualet, fuldbyrdes her i benægtelsen af voldtægten og volden, som er betingelsen for såsædens genopstandelse.¹⁰² Ofringen og den kollektive fortærelse af oksen kan forstås som en mimetisk repræsentation af korncyklussen, som må (acceptere at) dø for at ernære gruppen; et offer, der er så meget desto mere bemærkelsesværdigt, som det er offeret af et dyr, der står menneskene nærmest, er tættest knyttet til deres liv, deres arbejde og især deres bekymringer, det vil sige deres uvished om de kosmiske rytmer (som oksen afhænger lige så stærkt af og er en lige så integreret del af som menneskene).

Ved vintersolhverv, når jorden på det ene af tyrens horn kommer i kontakt med det andet, forårsager dette en frygtelig larm, som kun okserne kan høre. De bliver da så rædselsslagne, at de ville holde op med at indtage føde og derfor dø, hvis ikke hele familien gav sig til at støje højlydt i stalden, banke på gryder og skråle og råbe: »Frygt intet, åh okser, det er bare solen, der aftager.« Ved forårsjævndøgn, når » solen vender«, og dagene bliver længere, larmer man igen i stalden, »så at okserne ikke skal høre, at deres arbejdsdag vil blive længere« (ifølge andre informanter er det på »lånets« dag, den sidste dag i *ennayer*, at man ved morgengry går ind i stalden og råber okserne ind i ørerne: »Glød jer, åh okser, *ennayer* er omme!«).

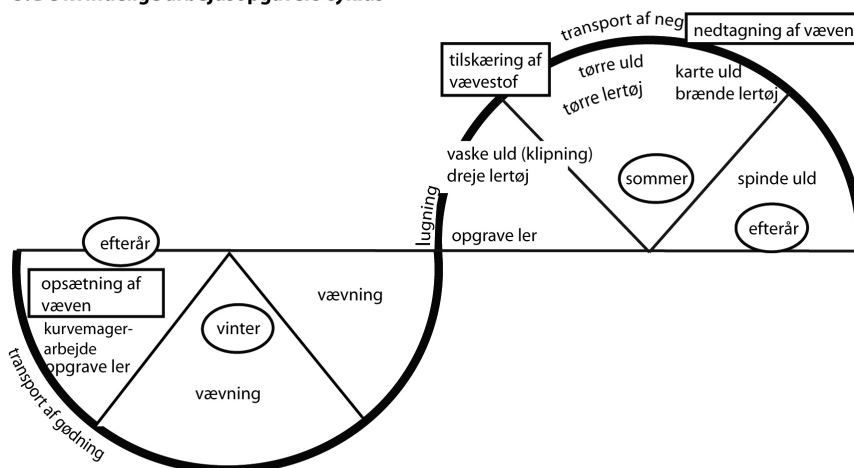
Det benægtede drab – ofringen af et kvasi-menneskeligt dyr, forbindelsesledet og mægleren mellem den naturlige og den menneskelige verden, hvis krop behandles som et billede af og en erstatning for den sociale krop – fuldbyrdes i fællesmåltidet. I praksis realiserer dette måltid genoplivelsen af de døde i de levende i en endegyldig anvendelse af aksiomet »et liv for et liv«, som tidligere førte til, at den person blandt de gamle mænd, som stod forfædrene nærmest, accepterede at blive ofret til gengæld for regn og gruppens overlevelse. Og det så meget desto mere, som man under fællesmåltidet, der samler hele gruppen, anråber de døde: Som det fremgår af den status, der tildeles den fremmede (*aghrib*), der ikke kan »citere« nogen forfader, og som ikke vil blive »citeret« (*asker*, citere og genoplive) af nogen efterkommer, indebærer tilhørsforholdet til gruppen, der bekræfter sig selv ved at træde sammen og indtage et fællesmåltid, evnen til at anråde og omtale forfædrene og visheden om, at man vil blive anråbt og omtalt af efterkommerne.¹⁰³

Hele symbolikken, navnlig madlavningens, refererer til genoplivelsen af de døde i de levende: Således indgår bønnen – det arketyperiske mandlige og tørre frø, beslægtet med knoglerne, der er tilflugtssted for den sjæl, som venter på genopstandelse – sammen med kikærterne og hveden i *ufthyen* (eller *ilafthayen*), det vil sige de korn, der mangfoldiggør sig og svulmer op, når de koges,¹⁰⁴ og som man spiser den første pløjedag (samt aftenen før *ennayer* og især før *Achura*); den indgår også i tilberedningen af *abisar*, en ret, som er forbeholdt mændene; den hører til de ting, man kaster i den første plovfure. Den er et næsten gennemsigtigt symbol på de døde (gåde: »Jeg lagde en bønne i jorden, den voksede ikke op« – døden; Genevois,

1963, 10), som den ernærer («Jeg har set de døde gnaske bøtter»: Jeg havde nær mistet livet). Den er således forudskikket til at være det vigtigste symbol på døden og genopstandelsen, for så vidt som den er det tørrede frø, der efter en rituel begravelse i naturens fugtige skød svulmer op og spirer talrigt frem som forårets første tegn på planteliv.

Man har om vævningen (jf. skema 5 nedenfor) længe vidst (Basset, 1922, 154), at dens struktur er fuldstændig homolog (selv hvad angår dens dobbelttydighed) med landbrugscyklussen. Blot er den endnu tydeligere, fordi den kun indeholder to afgørende momenter – opstillingen af væven, der er forbundet med åbningen af pløjningen, og løsgørelsen af det vævede klæde, forbundet med høsten. I dette tilfælde udtrykkes det aksiom, der styrer hele offerlogikken, på en næsten eksplicit måde.

5. De kvindelige arbejdsopgavers cyklus



Ud over den strukturelle homologi bekræfter mange andre elementer umiddelbart overensstemmelsen mellem landbrugscyklussen og vævecyklussen: Væven opstilles ved tiltagende måne om efteråret («figenerne og brombærrene er modne, og vi har ingen tæpper»); den øvre vævebom –

kaldet østens (Aït Hichem) eller himmelens bom (Servier, 1962, 65) – og den nedre vævebom – kaldet vestens eller jordens bom – afgrænser et rum, der er analogt med det, som bonden beskriver, når han indleder pløjningen, og inden for hvilket man væver nedefra og op, det vil sige med ansigtet vendt mod øst. Kvinden, der skal til at væve, afholder sig fra at indtage nogen form for tør føde. Aftensmåltidet, kaldet »vævekædernes måltid«, består udelukkende af fugtig føde og friturestegte boller (*thighrifin*) osv. (Chantréaux, 88). Meget tyder på, at vævecyklussen ligesom korncyklussen i praksis identificeres med en fødselsproces, det vil sige en genoplivelse: *Thanslith*, det trekantede motiv, som man starter med at væve, indgår som allerede bemærket i repræsentationen af »bryllupslampen«; det er et symbol på frugtbarhed. Det fortælles, at Titem Tahittust, en smedekone fra Ihittusen i Aït Idjer-regionen – et sted, som er berømt for sine tæpper – underviste i vævekunsten. Hun skulle have kopieret sit motiv fra et fragment af et vidunderligt vævestof, der var blevet fundet i en køkkenmødding, og som forestillede en slangeryg – alt sammen symboler på genopstandelse (Chantréaux, 219).

Det afgørende moment i den farlige operation, hvor modsatte elementer forenes, og navnlig hvor trådene *krydses* for således at frembringe *erruh*, sjælen – en eufemisme, der betegner noget farligt – betros altid en gammel kvinde. Hun er både mindre dyrebar og mindre sårbar (Chantréaux, 110). Ifølge en informant koster det et liv at føre væven, det vil sige en ny person, ind i huset. For at bortmane denne trussel ofrer man en kylling på dørtærsklen. Man gyder blodet fra den på en af vævens stolper, hvorefter man spiser den om aftenen (man kan også vaske et pund uld, »som ikke har set vand«, i gården og stænke væven med dette vand). Ligesom det sidste neg ofte skæres over i hånden af markmesteren, er det undertiden husmoderens opgave at løsne vævestoffet uden at anvende jernredskaber og efter at have stænket vand på det – som man gør med de døende – alt imens hun synger høstsangene (Basset, 1922, 159). Andre steder betros denne farlige handling en gammel kvinde, der efter de lokales udsagn »skærer halsen over« på vævekæden med en kniv efter have stænket vand på den, idet hun reciterer *chahada* (Basset, 1963, 70; Genevois, 1967, 71). Disse forskellige måder at benægte drabet og således unddrage sig gengældelseslovens »en sjæl for en sjæl« på – som indebærer, at man undgår at

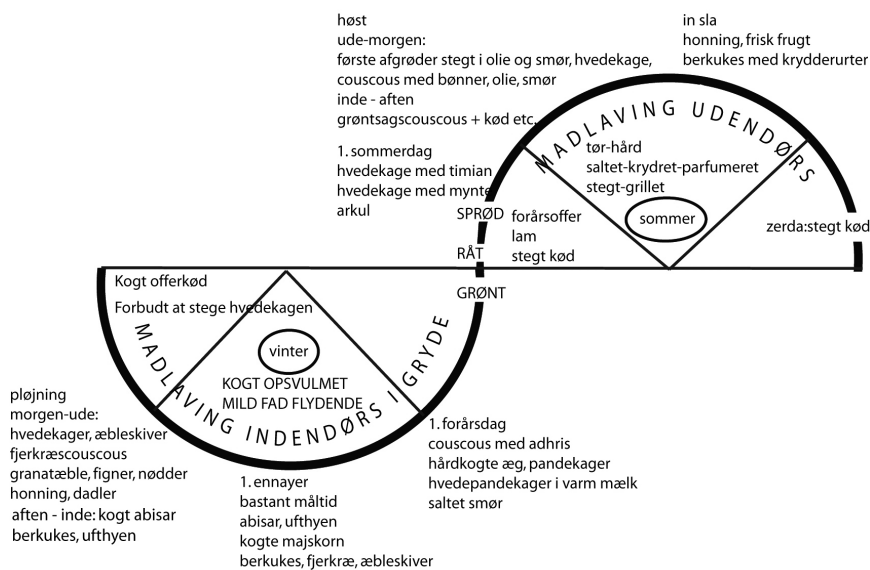
klippe stoffet frit i tilstedeværelse af en mand – har ligesom høstens regnrither også til formål at fremkalde genopstandelsen – som stænkningen symbolsk henviser til – ved at nedkalde himmelens befrugtende regn over væven, der nu ligesom den høstede mark befinder sig i en tilstand af steril tørhed.

Uld og lertøj er naturlige produkter, som følger godt og vel samme cyklus. Lertøjet stammer fra jorden og deltager som sådan i markens liv: Man graver ler op om efteråret, men det bearbejdes aldrig på denne årstid, heller ikke om vinteren, når den befrugtede jord er fyldt op, men om foråret. Det friske (*azegzaw*) lertøj tørrer langsomt i skyggen (tør-fugtig), mens kornaksene modner (den tørre-fugtige periode) (Servier, 1962, 164-166). Så længe jorden bærer aks, må lertøjet ikke brændes: Det er først efter høsten, når den nøgne jord ikke mere producerer noget, og ilden ikke længere risikerer at udtørre aksene (den tørre-tørre periode), at man går i gang med at brænde lertøjet under åben himmel (tør-tør). Den uld, som blev klippet lige efter den kolde periode, vaskes i sæbevand på dette tidspunkt, hvor alt åbner sig og svulmer op, hvorefter den koges i en gryde sammen med lidt hvide og nogle bønner (*ufthyen*), for at uldtotterne skal svulme op som aksene. Den tørrer samtidig med lertøjet i den tørre-fugtige periode. Man karter den i midten af den tørre periode med et så typisk »tørt« og mandligt redskab som kartekammen, et symbol på adskillelsen og den virile råhed, et resultat af smedens arbejde, som anvendes i viriliseringsriterne og i de forebyggende riter, der skal holde aftenens og det fugtiges sygdomme på afstand.

Overførelser af skemaer og homologier

Som det tydeligt fremgår af vævningen, ligger anvendelsen af skemaer, der i praksis er indbyrdes udskiftelige, til grund for homologier mellem forskellige praksisdomæner, der kan afdækkes i en analyse. Indtagelsen af føde tilskrives en funktion som mimetisk rite.¹⁰⁵ De ordinære og ekstra-ordinære retter, man indtager, er således forbundet med de forskellige perioder i landbrugsåret (jf. skema 6). For i store træk at forstå disse retters væsen rækker det følgelig at råde over modsætningen mellem to klasser af føde og to klasser af operationer.

6. Madlavningens cyklus



På den ene side er der den *tørre føde*, korn (hvede og byg), tørre grøntsager (bønner, kikærter, ærter, linser osv.) eller tørret kød, som man *koger i vand uden krydderier*, i *gryden*, inde i huset, eller som man damper eller hæver med gær (friturestegte boller); de er alle operationer, der fremkalder en *opsvulmen*. På den anden side er der den rå, grønne eller friske føde (de er alle tre betydninger af ordet *azegzaw*, som forbindes med foråret og den spirende hvede), som man spiser *rå* (hvad der hovedsagelig er tilfældet om foråret) og/eller *steger* eller *griller* på et fad (*bufrah'*) uden for huset og spiser stærkt kryddret.¹⁰⁶ Og for fyldestgørende at redegøre for de iagttagede variationer rækker det desuden at bemærke, at den første kombination kendetegner slutningen af efteråret og vinteren – det tidspunkt, hvor det tørre fugtiggøres, og hvor man forventer af den befrugtede jord og den befrugtede kvinde, at de skal svulme op – alt imens den anden er forbundet med foråret, overgangsperioden, og sommeren – den tid, hvor det fugtige udtørres, hvor man bryder med det kvindelige, og hvor alt, hvad der har udviklet

sig indadtil, såsom bønnefrøene og hvedekornene, må åbne sig udadtil og modne i fuldt dagslys.

Vinterføden er overordnet mere kvindelig, mens sommerføden er mere mandlig. Det er ikke svært at forstå, at den kvindelige føde på alle årstider er en fugtig udgave af den modsvarende mandlige føde: Mændenes mad er tung og nærende, de grundlæggende elementer i den er hvedekagen (*aghrum*) og couscous; den gæst, man vil bære – det vil sige det mandlige par excellence – tilbyder man mindst en couscous, den være sig af bygkorn, men det skal helst være en kødcouscous; aldrig en suppe, ikke engang med hvede eller kogt semulje. Kvindernes føde er flydende, mindre nærende, mindre krydret og består af grød, bouilloner, sovse; deres couscous er af bygkorn eller endda klid og mel (*abulbul*).¹⁰⁷ I virkeligheden er alting dog ikke så enkelt: Semuljebollerne, der koges i vand og derfor kan forekomme kvindelige, er samtidig det mest mandlige element i den kvindelige føde; man ser således også mænd spise dem, fordi de kan være tilbehør til kød. Omvendt kan *berkukes*, mandlig føde, indtages af kvinder, fordi den er blevet kogt til forskel fra couscous, der blot vædes med kødsaft.

På grund af de utallige varianter vil beskrivelsen af festretterne, der i sig indeholder de karakteristiske egenskaber ved den madlavning, der er forbundet med de forskellige perioder, slet og ret være endeløs. Jeg vil altså ikke vove mig ud i den, men nøjes med hurtigt at genkalde de relevante træk ved den og straks betone, at det, der gør retterne forskellige fra hinanden, ikke så meget er ingredienserne, men den *behandling*, man har udsat dem for, og som er det distinktive træk ved den pågældende madlavning. Det er derfor, at man kan støde på bestemte polysemiske produkter på forskellige tider af året og i meget forskellige riter: Et eksempel er naturligvis hveden, men også bønnen, der indgår i pløjemåltidet, nytårsmåltidet den første januar, høstmåltidet, begravelsesmåltidet osv., eller ægget, symbolet på den kvindelige frugtbarhed, som også anvendes i viriliseringsriterne på forårets første dag. På pløjedagen er det måltid, man indtager udenfor, på marken, altid mere mandligt, det vil sige »mere tørt« end efterårets og vinterens mad, som stort set altid er *kogt* eller dampet – ligesom bryllups- eller begravelsesmåltidet. Til gengæld består aftensmåltidet efter den første pløjedag altid af en grød eller en grovkornet og ukrydret couscous; som så omvendt og undertiden udtrykkeligt er udelukket fra det måltid, man indtager på forårets første dag (»for ellers ville myrerne mangfoldiggøre sig som semulje-

korn«). Dette aftensmåltid kan også bestå af *ufthyen*, der er lavet med hvedekorn og kogte eller dampede bønner, det arketypiske symbol på frugtbarhed, eller af *abisar*, pløjearbejderens ret par excellence, en art tyk bønnemos, de dødes og genopstandelsens ret (til denne ret serveres der altid frugter med mange kerner, granatæbler, figener, vindruer, nødder, eller søde fødevarer såsom honning, dadler osv., der er symboler på »lethed«). Det er forbudt at lave hvedekagen på de tre første pløjedage: Den er mønstereksemplet på tør og mandlig mad. Man siger endda, at hvis man spiser stegt kød (kødet fra *thimechreth*-oksen spises kogt), vil okserne såre deres halse. Den første dag i *ennayer* spiser man en couscous (*berkukes*) med høsekød, som er typisk kvindelig (navnlig fordi høns er kvindernes personlige ejendom). Men det er navnlig aftenen før *ennayer* (undertiden kaldet *ennayer's* »gamle kvinder«), at vinterfødens generative skema – at gøre det tørre fugtigt – fremstår i al sin klarhed: Den aften må man ikke spise sig mæt i andet end tørret, kogt korn (undertiden med friturestegte boller); man må ikke spise kød (»for ikke at brække knoglerne«) eller dadler (for ikke at afsløre stenene«). Måltidet på den første dag i *ennayer* (*Achura*) minder meget om det, man indtager efter åbningen af pløjningen: Der er altid rigeligt at spise (det er en indviende rite), og måltidet består af *abisar* eller *berkukes* og æbleskiver eller grød.

Lige fra forårets første dag og samtidig med, at kvinderne for første gang farver deres hænder med henna, ser man ud over de traditionelle elementer af frugtbarhedsføden – couscous kogt i dampen fra *adhrris*, uægte turbit, som forårsager opsvulmen, hårdkogte æg, som man skal spise sig mæt i, osv. – også grillet korn (semulje), som børnene spiser *udenfor*, rå og grønne produkter (bønner og andre grøntsager) og mælk (der drikkes varm eller kogt).

Ved *azal's* tilbagekomst bebuder *thasabwath* – tørrede pandekager, som man smuldrer og dypper i kogende mælk – samt *thiklith*, en ost lavet af kogt kærnemælk, som man kun spiser den dag (Hassler), og semuljen med smør, at sommerens tørre og mandlige mad er vendt tilbage. Den karakteristiske kombination i den tørre årstids festmåltider består af hvedekagen og grillet kød med eller uden couscous (det afhænger hovedsagelig af, om måltidet indtages ude på marken eller i huset). De mere ordinære måltider består af hvedekager, som man dypper i *olie* (en tør og maskulin fødevarer, der står i modsætning til smørret, som er fugtigt og kvindeligt), og af tørre figener samt friske, grillede grøntsager, hvis man spiser hjemme.

Døgnets struktur (som på en meget naturlig måde integrerer de fem muslimske bønner) udgør et andet, særdeles tydeligt resultat af an-

vendelsen af identiske principper. I den fugtige årstid er hele døgnet natligt, selv dagtimerne: Eftersom hjorden kun føres ud og vender tilbage én gang om dagen, fremtræder denne som en ufuldkommen version af den tørre årstids døgn (jf. skema 7).

7. Dagsrytmerne om vinteren og om sommeren

Kl.	tørketid	regntid
5 (el fjar)	mændene lukker dyrene ud (marker og marked)	
6		
7		
8		leftar (frokost)
9	dyrene vender hjem	mændene lukker dyrene ud (marker og marked)
(eddoh'a)	imekir (måltid)	
10	azal middagshvil (lemgii) A	
11	Z	thanalth (mellemmåltid)
12	A	
13 eddohor	dyrene lukkes ud	
14	L	
15	thanalth (mellemmåltid)	
16 elåasar		dyrene vender hjem
17		
18		
19 el maghreb	dyrene vender hjem	imensi (aftensmad)
20	imensi (aftensmad)	
eläicha		
21		

tid tilbragt hjemme i huset
 udendørs hviletid
 arbejdstid